

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>

İlhami GÜLER

DİNE YENİ YAKLAŞIMLAR

ANKARA OKULU

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

© Ankara Okulu Basım Yayın San. ve Tic. Ltd. Şti.
Dizgi ve kapak: Ankara Dizgi Evi
Baskı, kapak baskısı, cilt: Salmat Bas. Yay. Ltd. Şti.
Birinci basım: Nisan 2011
İkinci basım: Nisan 2014

ISBN 978-9944-162-40-1

Ankara Okulu Yayınları

İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı 48/81 İskitler/Ankara
Tel/Faks: (0312) 341 06 90
web: www.ankaraokulu.com
e-mail: ankaraokulu@ankaraokulu.com
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Dine Yeni Yaklaşımlar

İlhami GÜLER

Ankara Okulu Yayınları

Ankara 2014

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

ÖNSÖZ	9
DİN NEDİR?.....	11
Dinin Tanımı ve Dinlerin Tasnifi.....	11
Dinin Yükselen Değer Haline Gelişi.....	12
Dinin Boyutları.....	16
Din-Birey İlişkisi	17
İSLAM NEDİR?	21
Din Olarak İslam'ın Tanımı	21
İlahî Dinin Amacı	22
İslam'ın Evrenselliği	23
Vahiy/Risalet Olmadan Dinî Anlamda Denenme	24
İslam-Şeriat İlişkisi.....	25
Evrensel Dinin (İslam'ın) Genel Özellikleri.....	26
KUR'AN'A YENİ YAKLAŞIMLAR.....	29
Kur'an Nedir?	29
Dinin Temel Kaynağı ve Kur'an.....	30
Klasik Tefsir Eğilimleri	31
Kur'an'ın Bilimsel Yorumu	32
Kur'an'ın Toplumsal Yorumu	34
Konularına Göre Kur'an'ın Yorumu.....	35
Türkiyede Kur'an'a Yönelme.....	36
Mealcilik ve Kur'an İslam'ı	37
Kur'an'ın Anlaşılmasında Yeni Yöntem Tartışmaları.....	38
HZ. MUHAMMED VE SÜNNETİNE YENİ YAKLAŞIMLAR.....	41
Hz. Muhammed'in "Beşeriliği"ni Yeniden Vurgulama	41
Sünnet ve Hadislerin Dindeki Yeri ve Değeri.....	44
Kütüb-i Sitte'deki Hadislerin Sahihliği Sorunu.....	45
Kütüb-i Sitte Müelliflerinin Kriterlerine İtirazlar ve Yeni Kriter Arayışları	46
Hadis ve Sünnetle İlgili Tartışmaların Değerlendirilmesi	48

İMAN, İBADET VE AHLAK.....	51
Ehl-i Sünnet'in İman Anlayışının Gelişimi	51
İmanı Yeniden Tanımlama Girişimleri	52
İman Amel Birlikteliğinin Öne Çıkarılması	54
İçtimai İman.....	55
İbadetlerin Amaçları.....	57
Namaz.....	58
Oruç	58
Hac	59
Zekat	59
Dua.....	59
İbadetlerin Dindeki Yeri.....	59
İbadetin Dili.....	60
İslam Dünyasındaki Ahlaki Çöküntünün Sebepleri.....	61
Ahlakın İçeriğinin Daraltılması	62
DİN VE HUKUK	65
Din-Hukuk İlişkisi	65
Kur'an-Hukuk İlişkisi.....	66
Kur'an'da Hukukla İlgili Ayetlerin İnsani Boyutu	67
Kur'an'da Hukukla İlgili Ayetlerin Sabitliği-Değişkenliği	68
Fıkıh	70
Fıkıhın Kaynakları.....	70
Din-Hukuk İlişkisi Konusundaki Mevcut Anlayışlar.....	71
DİN VE SİYASET	75
Siyasetin Tanımı	75
Hz. Muhammed, Kur'an ve Siyaset	76
Dört Halife Dönemi.....	79
Saltanat Dönemi.....	80
Teokrasi veya Dinin İstismar Edilmesi.....	81
Günümüz İslam Dünyasında Din-Devlet İlişkisi	82
Din, Sosyal ve Siyasal Ahlak İlişkisi.....	86
DİN VE TECDİD	89
Din-Yorum İlişkisi ve Tecdid.....	89
Tecdidin Alanı ve Gerekliği.....	90
Taklidin Başlaması ve Nedenleri.....	92
İslam Dünyasında Tecdid Faaliyetleri.....	95

DİN VE AKIL	99
Din, Akıl ve Vahiy	99
Kur'an'da Akla ve Bilgiye Verilen Önem.....	101
Dinde İki Yaklaşım: Akılcılık-Nakilcilik.....	102
Dinî Düşünce'de Aklın Yeniden Ön Plana Çıkması	105
DİN VE BİLİM	107
Kur'an ve Bilim	107
Kur'an ve Bilimsel Bilginin Teşviki	108
İslam Tarihinde Bilimlerin Gelişmesi.....	109
İslam Dünyasında	
Bilime Karşı İlgisizliğin Başlaması ve Nedenleri.....	110
Din-Felsefe İlişkisi.....	111
Son Üç Asırda Batı'da	
ve İslam Dünyasında Din-Bilim Gerginliği.....	111
Bilim ve İslam	113
KADER MESELESİ	115
Ehl-i Sünnet'in "Kader" Anlayışı	115
İslam Dünyasında Kaderciliğin Ortaya Çıkışı.....	117
Türk Toplumunda Kadercilik	118
Kur'an'da Kaza ve Kaderin Anlamı.....	120
Kader Konusunda Yeni Yaklaşımlar	122
TOPLUMSAL DEĞİŞME VE DİN	125
Toplumsal Değişme.....	125
Din Toplumsal Değişme İlişkisi	128
İslam ve Toplumsal Değişme	129
Orta Çağ'da Toplumsal Değişme ve Din.....	131
Çağdaş Dünyada Durum	132
Çoğulculuğun Gelişmesi	133
Dinin Yeniden Yükselen Değer Haline Gelişi.....	135
DİN VE TASAVVUF	137
Tasavvufun Doğuşu ve Kaynakları	137
Tasavvufun Gelişmesi ve Aşamaları	139
Tasavvufun Meşruiyet Temeli.....	142
Tasavvufun Örgütlenişi: Tarikat.....	144
Tasavvufun İslam Dünyasında Doğurduğu Sonuçlar	146

DİN VE SAVAŞ-BARIŞ	149
İslam'da Esas Olan Barıştır	149
Hz. Muhammed'in Hayatında Savaşı Zorunlu Kılan Nedenler... 151	
Cihat.....	153
Hz. Muhammed'in Ölümünden Sonra Ortaya Çıkan	
İç Savaşlar ve Nedenleri.....	155
Mürtedin Öldürülmesi	156
Daru'l-İslam ve Daru'l-Harb Meselesi	157
Din ve Şiddet.....	158
 EKLER	
Vicdanın Kendini Kandırma Halleri Olarak Vicdansızlık	161
Kur'an'ın Toplumsal Ahlak İlkeleri	179
Küfür/Nihilizm ve Şükür/Din-İman Bağlamında Modernite... 189	
Türk Devrimi/Modernleşmesi ve İlahiyat Fakülteleri	197
M. Arkoun'a Göre İmam Şafi'nin	
“ İslamî Akıl”ı Kuruşunun Teolojisi	
- Kur'an ve Sünnet'in “Yüce Otorite” Olarak Tesisi -	207
Kur'an Metnini Yormadan (Tefsir)	
Olayların Yorumuna (Te'vil)	213
Kimlik Tartışmaları Bağlamında	
“Aynılık” ve “Farklılık”ın Sınırları ve Meşruiyeti.....	223
 BİBLİYOGRAFYA.....	229
DİZİN	235

Bu kitap, Eskişehir Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesinde İmam-Hatipleri akademik bir üslup ile eğitmek amacıyla açılan iki yıllık “İlahiyat Önlisans” programına ders kitabı olarak hazırlandı. On yıldan fazla bir süre ders kitabı olarak okutuldu. 2010 yılında yapılan yeni program düzenlemesiyle de -hikmetini anlayamadığım bir sebeple- ders kitabı olmaktan çıkartıldı. Kitabın içeriği, son yüz yılda İslam alimleri arasında hararetli tartışmalara sebep olan dini konulara, İslam düşünürlerinin yeni yaklaşım tarzlarını, öğretici bir tarzda ele almaktadır. Ders kitabı olarak okutulduğu yıllarda öğrencilerden hayli olumlu tepkiler almıştım. Bu durum, bana kitabı bir kenara bırakma yerine gözden geçirerek genel okuyucuya sunma cesareti verdi. Kitabın “Ekler” bölümündeki yazılar, 2010 yılında değişik sempozyumlarda sunulmuş, kitabın genel içeriği ile de çelişmeyen tebliğ metinlerinden oluşmaktadır. Ana metnin kaynakları genel bibliyografya olarak verilmiştir.

İlhami GÜLER

DİN NEDİR?

Dinin Tanımı ve Dinlerin Tasnifi

Din, insanlık tarihinin şahit olduğu, kökü insanlık kadar derinlerde olan bir olgudur. İnsanın olduğu her yerde, din de vardır. Dinler tarihi alanında yapılan araştırmalar, tarih boyunca bütünüyle dinden uzak bir toplumun mevcut olmadığını ortaya koymuştur. Sanılanın aksine, yaygın inanç şekli, ağırlıklı olarak Tek Tanrı inancıdır.

Din, insanın en iyi şekilde insanlığını gerçekleştirebilmesi; birey ve toplum planında fitrata uygun, insan onuruna yaraşır, ahlaklı bir hayat imkânının sağlanması; insanın, kendi özüne yabancılaşmasının önlenmesi; özellikle aşkın alan hakkında doğru bilgilenmenin temini ve değerler alanında keyfiliğin imkanlar nispetinde ortadan kaldırılması için vardır. Başka bir ifadeyle, din insan içindir. Amaç, insandır; insanın insanlığını gerçekleştirmesidir; insanın insanca yaşamasıdır. İnsan için olan dinin ana hedeflerinin gerçekleşip gerçekleşmediği ya da dinin ne ölçüde fonksiyonel olduğu elbette tartışılacaktır. Ancak, dinin -hangi isimde ve formda olursa olsun- insanlık tarihi boyunca etkin olduğu; hatta insanlığın doğal akışına damgasını vurduğu herhalde tartışılmayacak kadar açıktır.

Dinin Evrensel Tanımı

“Din”in yüzlerce tanımı yapılmıştır. Tanımlar, tanımı yapanın bakış açısına, ilgi ve uzmanlık alanına göre farklılık arz etmektedir. Biz, “din”lerin ortak özelliklerden yola çıkarak ve şimdiye kadar yapılan tanımları da göz önünde tutarak dini şöyle tanımlamak istiyoruz. Din, insan hayatına anlam kazandıran; değerler hiyerarşisinde ona yol gösteren; anlamı insanı hem aşan hem de içine alan kutsal bir düzenin varlı-

ğına inanmadır. Bu tanım, tanrı kavramını zorunlu kılmaz. Düzen ve kutsallık din kavramının en belirleyici iki özelliğidir.

Dinler tarihçileri genel olarak dinleri, “geleneksel dinler” (ilkel kabile dinleri) ve “gelişmiş dinler” olmak üzere iki gruba ayırırlar.

Gelişmiş dinler, insanlık tarihi boyunca geniş kitlelere yayılmış olan dinlerdir. Bunlar, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi Tanrı’dan gelen vahyin etrafında şekillenmiş olan dinler ve Budizm ve Konfüçyanizm gibi beşerî yönü ağır basan dinler olmak üzere iki grupta incelenebilir.

Hindistan’da Buda’nın kurduğu “Budizm” ve Çin’de Konfüçyüs’un kurmuş olduğu Konfüçyanizm, sistemleştirilmiş ve daha gelişmiş dinlerdir. Bu iki din, vahiy kaynaklı dinin tanımladığı anlamda aşkın bir tek Tanrı kavramından yoksundur. Bu yüzden bunlara “Tanrısız dinler” de denir.

Aslında, “vahiy kaynaklı dinler” tabirinin yerine “ilahî din” olarak tekil ifade kullanmanın daha doğru olduğunu söylemek mümkündür. İlahî din, bilindiği gibi Tanrı tarafından seçilen bir peygamber vasıtası ve ona indirilen vahiy kanalıyla oluşturulan dindir. Hristiyanlık, Yahudilik ve İslam, Evrensel İlahî Dinin tarihte sosyolojik olarak müesses hale geldiği yapılarıdır.

Dinin Yükselen Değer Haline Geliş

İnsanlığın, özellikle son bir asırdır yaşadığı tecrübeler, din olgusunu dışlayarak bir yere varmanın mümkün olmadığını bütün açıklığı ile göstermiştir. Pek çok düşünür, din ve değerler alanında ortaya çıkan boşluğun insanlığın geleceği açısından ciddi bir tehdit olduğu hususuna ısrarla dikkat çekmektedir. Toynbee’nin tespitlerini örnek olarak verebiliriz:

Uygarlık diye adlandırdığımız gelişme teknolojiye, bilimde ve gücün kişisel olmayan bir biçimde kullanılışından gelişmedir; dürüstlükte yani ahlakta bir gelişme değildir. Her teknolojik gelişme beraberinde bir güç artışı getirir ve güç de iyiye veya kötüye kullanılabilir. Günümüz toplumunun en ürkütücü

yanı teknolojinin sağladığı gücün son zamanlarda şimdiye kadar görülmemiş bir ölçüde ve oranda artmasına karşın, çok büyümüş olan bu gücü kullananların ortalama ahlak -veya ahlaksızlık- düzeylerinin ya sabit kalmış ya da daha aşağılara düşmüş olmasıdır.

Toynbee'nin görüşüne göre: insanlığın geleceği yeni bir bakış açısına bağlıdır.

İnsanoğlunun geleceğine yönelik bugünkü tehdit ancak birey olarak insanlarda devrimsel bir ruh değişikliği sağlanarak ortadan kaldırılabilir. Bu ruh değişikliğinin zor yeni idealleri uygulamaya sokabilecek irade gücünü ortaya koyabilmesi için din tarafından ilham edilmiş olması gerekir.

Bilgi çağına geçiş sürecine girildiği bir zaman diliminde "din" in bütün dünyada yeniden yükselen değer haline gelişini tesadüflere bağlamak mümkün değildir. Bu, daha insani bir bilim ve teknoloji arayışının, değerler alanındaki erozyonun doğurduğu bunalımın, doğal sonucudur. İnsanın ürettiği bilim ve teknoloji, insanlığın geleceğini tehdit eder hale gelmiştir. İnsanoğlu, tabiata sömürülecek bir araç gibi baktığı müddetçe, dünya adı verilen yer küre, canlıların yaşamasına uygun özelliklerini gittikçe yitirmek zorundadır. İnsanlığın geleceğini düşünenler, insanoğlunun "yeni bir bakış açısı"na ihtiyacı olduğunu açıkça dile getirmektedirler. Aşağıdaki tespitleri bu çerçevede ele almak mümkündür:

Bu kapsamda, Lindbom şöyle der:

...Dünyevi yaşamımız sekülerleşmeye maruz kaldıkça o nispette de manevi içeriği oyulmaktadır. Aşkın gerçeklik bilinci pas tuttukça, buna paralel olarak insana evrenle dayanışma hissi veren yaratılış bilinci de tamamen kaybolur. Bu durumda sekülerleşmenin altı kalın çizildikçe, kozmik dayanışma hissiyatının azalmasından dolayı insan kendi varlığını daha çok boş bir uzay olarak tecrübe etmeye başlar. Yaşamı boş bir uzaya döndüğünde ise; bunu doldurmak için yorulma bilmez faaliyetlerin içine dalar. Sekülerleşme ve beraberindeki hummalı etkinliklerin arttığı oranda seküler insanın boşlukta bulunduğu hissi artar ve bundan duyduğu rahatsızlık dayanılmaz boyutlara ulaşır. Faaliyetleriyle bu boş uzayı dolduracağını,

örgütleriyle ve kurumsal yapılarıyla İnsan Krallığında ikamet edebileceği bir yer inşa edebileceğini tahayyül eder. Bu ütopyik tahayyülden dolayı bilimsel faaliyet, fasılasız çalkalanması içinde üzerine devredilmiş karakteristik rolünü mahfaza eder: işler gün geçtikçe kötüye gitmesine rağmen.

Hiç kuşkusuz, bilim ve teknolojiye karşı çıkmak mümkün değildir; ancak, insanlığın geleceği açısından daha insani, daha çevre dostu bir teknoloji ve bilim politikası beklemek, insan olmanın bir gereği olmalıdır. Dinin desteğini almadan bunu sağlamak pek mümkün görünmemektedir.

Din, insanlığın bilinen tarihinde ister ilahî olsun, ister insani kökenli olsun; ister ilkel, ister gelişmiş olsun, insana ve topluma yoğun olarak egemen olmuştur. Öyle ki bütün uygarlıkların temelinde dinin yattığını söylemek mümkündür. Ancak, son üç asırda Batı'da meydana gelen aydınlanma ve bilimsel-teknolojik devrimden sonra, Batı'dan başlamak üzere dinin, insan ve toplum üzerindeki etkinliği belirli bir oranda azalmıştır. Sanayileşme, şehirleşme ile birlikte iletişim ve ulaşımın hızlı bir şekilde gelişmesi, bireyin ve onun oluşturduğu sosyal kurumların, dinin etkisinden uzaklaşmasına yol açmıştır.

Birçok sosyal bilimci ve filozof, yukarıda saydığımız etkenlerin gelişmesi ile giderek dinin iyice zayıflayacağını ileri sürmüşlerdi. Oysa, son 20 yıldan beri dünyadaki bütün dinlerde bir canlanma, gelişme, önem ve değer kazanma gözlenmektedir. Bu gelişme, İslam ülkeleri başta olmak üzere Amerika, Asya ve Uzak Doğu'da yoğun; Avrupa kıtasında ise biraz daha zayıftır. Örneğin Amerika'da binlerce yeni kilise ve dinsel cemaat oluşmakta, Uzak Doğu dinleri ve İslam, Amerikan halkı arasında taraftarlar bulmaktadır.

Dünyevileşmenin Avrupa'da başlaması elbette tesadüfi değildir. Çünkü, Kilise, yaptığı din yorumu ve insanlar-toplumlar üzerinde oluşturduğu baskı ile insan aklını ve onurunu hiçe saymıştır. Bundan dolayı dünyevileşme bir anlamda, Kiliseye ve onun din yorumuna karşı, Avrupalı'nın bir başkaldırısıdır. Dinden uzaklaşmanın dünyanın diğer bölgelerini etkisi altı-

na almış olmasının sebebi ise, başta İslam olmak üzere diğer dinlerin tarihin ve toplumun değişimine uygun olarak yorumlanamayışı ve katı bir muhafazakârlığın hakim olmasıydı.

Dinin yeniden etkinlik kazanmasının sebebi olarak da dünyevileşmenin insanlıkta yaratmış olduğu olumsuz gelişmeler gösterilmektedir. Dinin yaratmış olduğu veya desteklediği ahlaki değerlerin zayıflaması, son yüzyılda milyonlarca insanın hayatına malolan iki dünya savaşının etkin sebeplerindendir. Buna paralel olarak, gelir dağılımında büyük uçurumlar oluşmuş, çevre kirliliği ortaya çıkmış, aile bağları bir hayli gevşemiş, silahlanma yarışı insanlığı tehdit eder hale gelmiştir. Dolayısıyla dinin yeniden yükselen değer haline gelişinde, bu ve benzeri olumsuzlukların da payı olduğunu unutmamak gerekmektedir.

Din olgusu, 20. asrın sonlarında, bütün dünyada yeniden yükselen değer olmuştur. Bu gelişmenin günden güne daha da güç kazanarak devam etmesi beklenmektedir. Değerler alanındaki erozyonun doğurduğu sonuçlar, arayış içindeki insanları dine ve dinî değerlere yöneltmektedir. İnsanlığın geleceğini tehdit eden ciddi sorunların çözüme kavuşturulmasında dinden yardım umulmaktadır. İşin gerçeği, Allah katından gelen vahyin ve onun etrafında şekillenen ilahî nitelikli “din”in esas amacı da insanoğlunun sorunlarının çözümüne katkıda bulunmaktır.

M. S. Aydın konuyla ilgili düşüncelerini, şu biçimde ifade etmektedir:

Türkiye’de, topluma yön vermek ve fikir üretmek durumunda olan aydınlar, özellikle son bir asırdır, “din” olgusunu pek fazla önemsememişler; hatta bir kısmı, “çağdaşlaşmanın, “modernleşme”nin bir “bütün” olarak “Batılılaşma” olduğunu, ancak “Batılı olmakla” kurtulmanın mümkün olacağını iddia etmişlerdir. Bugün pek çok sorunun kaynağı olan din alanındaki bilgi boşluğu, bu durumun doğal sonucudur. Türkiye, din alanında topluma istikamet verecek, fikir üretecek “din-dar aydın”ı yetiştirememiştir. Sonunda, gelenek dinle özdeş olarak algılanmış, din bizatihi problem olmaya başlamıştır.

Bu gelişmelere paralel olarak ülkemizde de son 20 yılda dinî hayat tedrici olarak canlanmış, İslam ve onun toplumsal tezahürleri, kaynakları ve tarihte yaratmış olduğu kültürel miras hakkında canlı tartışmalar yapılmaya başlamıştır. *Dine Yeni Yaklaşımlar*, tarihi iki yüz yıla varan ve son yıllarda yoğunlaşan İslam'ın yeniden yorumlanması tartışmalarını tarafsız bir gözlemle özetlemeyi amaçlamıştır.

Dinin Boyutları

İster ilkel olsun, isterse kurumsallaşmış olsun, din dediğimiz olgunun bazı boyutları vardır. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

İnanç: Her dinin bir inanç boyutu vardır. Bu boyut, o dinin müntesiplerinin dünya görüşünün ana çerçevesini oluşturan, tereddütsüz inanılması istenilen temel ilkelerdir. Hristiyanlıkta Kilise'nin oluşturmuş olduğu inanç esasları (*Credo*), İslam'da "*Amentü*" diye saydığımız hususlar buna örnek olarak verilebilir.

Tecrübe: Herhangi bir dine inanan insanların zaman zaman yaşamış oldukları duygusal, manevi, coşkusal yaşantıdır. İhtida olaylarında ve mistik tecrübeye bunu bütün açıklığı ile gözlemek mümkündür.

İbadet: Her dinin basit veya gelişmiş, az veya çok ayin, ritüel dediğimiz, birtakım sembolik tapınma amaçlı, şekli, bedensel ibadetleri vardır. Hinduizmde "*Yoga*", Hristiyanlıkta "*Vaftiz*" ve kiliselerde yapılan dualar, ilkel dinlerde insan kurban etmeler, İslam'da "Namaz, Hac, Oruç" gibi ibadetler örnek olarak gösterilebilir.

Bilgi: Bütün dinler, taraftarlarından, o dinin temel öğreti ve inançları hakkında bilgi sahibi olmasını isterler. Bütün dinlerin temel öğreti ve inançları doğru veya yanlış birtakım bilgilerden oluşur. İlahî menşeli dinlerde Kutsal Kitaplar din konusunda en temel bilgi kaynaklarıdır.

Ahlaki Davranış: Yine ilkel olsun gelişmiş olsun, ilahî olsun beşerî olsun her din, taraftarlarından kendinin doğru-

yanlış veya iyi-kötü olarak tanımlamış olduğu, davranış kurallarına uymalarını ister ve bu kurallar, inananların günlük yaşamını derinden etkiler.

Din-Birey İlişkisi

İnsanlık tarihi boyunca insanlar, şu veya bu şekilde “dindar” olmuşlardır. Bu uzun zaman diliminde ve bu kadar yaygın olan bir olguyu, insanlığın bir yanılgısı olarak yorumlamak yerine, din duygusunun insanın fıtratında olduğunu söylemek mantıken daha doğrudur. Kur’an, bu duygunun insana, Allah tarafından kendini tanımlaması, O’na yönelmesi için, yaratılırken verildiğini bildirir: “... kendini Allah’ın insanlara yaradılıştaki verdiği dine ver.” (Rum, 30/30).

İnsanoğlu, yaratılışı gereği, din duygusuna sahiptir. Yapılan araştırmalar, çocukların daha küçük yaşlardan itibaren bir Yaratıcı fikrine sahip olduklarını ortaya koymuştur. Çocuklar, bütün safiyetleri ile Tanrı’nın varlığına inanmakta, içtenlikle dua etmektedirler. Araştırmaya dayalı iman, doğuştan gelen din duygusunun, vahyin verileri ve hayatın gerçekleri ile bütünleşmesi sonucu ortaya çıkar. Düşünen insan, aklıyla her şeyi yaratan bir Yaratıcı’nın varlığı fikrine ulaşabilir.

Bir dönemler, sosyal bilimciler, dinin tarih boyu çok tanrıçılıktan (şirk) tek tanrıçılığa doğru bir evrim geçirdiğini iddia ediyorlardı. Son yüzyılda yapılan araştırmalar, bunun tersinin doğru olduğunu; yani, tevhid inancından şirke doğru bir sapmanın olduğunu göstermektedir. Bilindiği gibi, Kur’an’ın indiği toplumda da tevhid inancı vardı. Fakat insanlar, bir takım çıkar ilişkileri ve akli zafiyetten dolayı putlar edinmişlerdi. Kur’an, nazil olduğu dönemdeki putperestlerin, aslında Tek Tanrı’nın varlığından haberdar olduklarını şöyle ifade etmektedir. “Onlara: ‘Gökleri ve yeri yaratan; Güneşi, Ayı buyruğu altında tutan kimdir?’ diye sorsan, şüphesiz: ‘Allah’tır’ derler. Öyleyse, niçin aldatılıp döndürülüyorsunuz.” (Ankebut, 29/61). Her şeyi yaratan bir tek Tanrı’nın var olduğunu bilen insanlar, kendilerini Allah’a yaklaştırsın diye putlara tapmış-

lardır. Bu husus da Kur'an'da şöyle belirtilir: “Biz bunlara sırf bizi Allah’a yaklaştırsınlar diye tapıyoruz.” (Zümer, 39/3).

Son iki yüzyılda dinlerin -özelikle de Hristiyanlığın- insanların günlük yaşamı üzerindeki etkisinin zayıfladığı gözlenmektedir. Ancak, tamamen dinsiz veya Tanrı’yı inkâr eden insanların sayısı fazla değildir.

Din-fıtrat ilişkisine böylece değindikten sonra; dinin bireyi etkileme şekline gelecek olursak; din kişinin bilinci içinde içselleşerek “vicdan” dediğimiz bir tarzda işler. Gerçekten de dinin kuralları, kişinin vicdanında köklü bir şekilde yer etmedikçe, dıştan gelen kontrolün etkili olması pek düşünülemez.

Din, inanç ve sorumluluk noktasında bireyseldir. Her insan, tek bir varlıktır; hiçbir kimsenin bütünüyle benzeri olan ikinci bir kimse yoktur. Bu durum, her insanın, kendi inancını kendisinin kurmasını gerektirir. Ancak birey bilincinin gelişmediği durumlarda, inanç noktasında belirleyici olan toplum olmaktadır. Aynı şekilde, sorumluluk açısından da bireysellik esastır.

Dinin, toplumsal hayatta hoş karşılanmayan işlerden uzak tutacak şekilde, insan bilincini şekillendirmesi, onun en belirgin, herkesçe arzu edilen ve bilinen en açık etkilerinden veya işlevlerinden biridir. Toplumsal hayatta hoş karşılanan veya karşılanmayan şeylerin muhtevaları dinden dine, zamandan zamana elbette değişir. İlkel dinlerde insan kurban etme, normal kabul edilen bir şeydi. Oysa ilahî dinler ve diğer gelişmiş dinler, uzun bir tarihten beri bunu yasaklamıştır. Yine Orta Çağda Hristiyanlığa göre büyücülerin yakılması hoş karşılanıyordu; oysa bugün öyle değildir. Bizim burada belirtmek istediğimiz, yaygın dinî yorum neyi iyi-kötü veya doğruyanlış görüyorsa, din, iç kontrol yoluyla taraftarlarını bunu yapmaya veya yapmamaya şu veya bu şekilde zorlar.

Din, ortak bir dil, etnik köken (kabile, ırk), coğrafya veya beraber yaşama (tarih) gibi unsurların yanında, ilgileri, özellikleri ve çıkarları birbirinden tamamen farklı ve ayrı yönlerde olan insanların bir araya getirip bütünleştiren en önemli

etkendir. Din sayesinde insanların birbirleriyle ilişkide bulunmaları mümkün hale gelmekle kalmaz; aynı zamanda bireyler, kendilerini aşarak, çeşitli bencillikleri bir tarafa bırakıp, toplum için kendilerini feda edebilirler. Dinin sembolik birleştirici işlevi en bariz şekilde yapılan ibadetlerde görülür. İbadet vasıtasıyla toplum manevi, kutsal bir bütünlük sağlar. İslam toplumlarına bakacak olursak, hac; Ramazan ayında tutulan oruç; bayram, Cuma ve cemaatle kılınan vakit namazlarının bu bütünlüğü sağlayan örnekler olduğunu görebiliriz.

Dinin toplumsal hayattaki bir diğer işlevi toplumsal kontroldür. Din, birçok toplumda aile, devlet gibi sosyal kurumlar ağının üzerine kaplayan, onlara meşruiyet, doğruluk ve istikrar sağlayan etkendir. Yine birçok toplumda din, siyasi ve hukuki gücün kullanılmasını meşrulaştırır, açıklar ve rasyonalize eder.

Din istismarı, dinin tarihi, daha doğrusu insanlık tarihi kadar eskidir. Toplumsal sınıflar da (örneğin: zenginler, fakirler) dini kendi çıkarları doğrultusunda kullanmışlardır. Dini yorumlar, -birer alt grup olarak mezhepler- dinlerin temel amacı olan, adalet, ahlak, sevgi ve barışı gerçekleştirme ilkelerinden uzaklaşıp da insanın cehaleti ve bağınazlığı ile birleşirse iç savaş ve şiddetin etkeni olurlar. Dünyadaki din ve mezhep savaşları bunun örnekleridir. Din, özetle iki tarafı keskin bir kılıçtır. Laik devletler dini, siyasi (devlet kurumları) alandan uzaklaştırarak, onu topluma bırakarak, dinin, gücün kullanılmasında istismar aracı olmasını önlemeye çalışmışlardır.

İSLAM NEDİR?

Din Olarak İslam'ın Tanımı

İslam kelimesi, sözlüklerde esenlik, sağlık, selâmet, barış, bütünlük, sükun ve teslimiyet anlamlarına gelir. İslam, Kur'an'da kullanılan dinî anlamı itibarıyla da Allah'a bilinçli bir şekilde, saygıyla boyun eğme ve teslimiyettir. Allah'a teslimiyet, elbette ki O'nun irade ve buyruklarına teslimiyet anlamına gelir.

“İslam” terimi ile ilgili olarak bir hususa dikkat çekmekte fayda vardır: İslam, iman ile bir bütünlük oluşturur. Allah'ın kanununa teslimiyet, temel niteliği itibarıyla inançsız ve imansız düşünülemez. Temelde ikisi aynıdır ve birçok ayette aynı manada kullanılmaktadır. Birkaç örnek verelim:

İsa'nın havarileri ona şöyle dediler: Biz Allah'ın yardımcısıyız. Allah'a inandık (amenna) ve şahid ol ki biz teslim olanlarız (muslimûn) (Al-i İmran, 3/52).

Bizim ayetlerimize inananlar, teslim olanlardır (Zuhruf, 43/69).

Musa halkına şöyle dedi: 'Eğer Allah'a inanıyorsanız, gerçekten teslim olanlar iseniz O'na dayanın.' (Yunus, 10/84).

Dolayısıyla, bazı kelamcıların iman ve İslam'ı ayrı ayrı şeylermiş gibi göstermeleri; imanı inanca, İslam'ı da zahiri fiillere tahsis etmeleri, Kur'an açısından fazla tutarlı değildir. Maturidî ve Mutezili kelamcılarının çoğu bu ayrımı kabul etmezler.

İslam, esas itibarıyla Hz. Muhammed'in tebliği ile doğmuş bir din değildir. O, Hz. Adem'den beri bütün peygamberlere vahyedilmiş tek ilahî dinin ortak adıdır. Tek Allah'a hür ve iradi olarak teslimiyeti ifade eder. Hz. Muhammed'e vahyedi-len hakikatlere inanan müminler, o ortamda var olan Yahudi

ve Hristiyanlardan kendilerini ayırmak için, Kur'an'da sıkça geçen bu evrensel nitelemeyi kendilerine özel isim olarak tercih etmişlerdir. Kur'an, bütün peygamberlerin çağrılarının özünün tek Tanrı'ya iman, ahiret inancı ve evrensel ahlak olduğunu açıkça belirtir. Hz. Muhammed, tarih boyunca insanların yolunu aydınlatan vahiy gerçeği ile buluşan son peygamberdir.

İslam'ın dışındaki vahiy kaynaklı diğer dinler, gerek Allah katından gelen kitaplarının otantikliğini tarihsel bir gerçek olarak koruyamayışı, gerekse tarihi süreç içinde yapılan aşırı yorumlar sebebiyle asli özelliklerini büyük ölçüde yitirmişlerdir. Oysa İslam'ın etrafında şekillendiği Kur'an, Allah katından geldiği şekilde, hiç bozulmadan, değişmeden günümüze kadar gelmiştir. Bu sebepten, bir dinin "vahiy kaynaklı" olup olmadığını belirlememizde, bize yol gösterecek tek kaynak Kur'an-ı Kerim'dir.

İlahî Dinin Amacı

İlahî din, Allah ile insan arasındaki çift yönlü ilişkiye dayanır. Allah'tan insana doğru olan ilişkinin mahiyeti, Allah'ın insanı yaratması ve ona vahiy/peygamber aracılığı ile yeryüzündeki hayatının anlamının ne olduğunu ve nasıl yaşayacağını bildirmesidir. Bu ilişkinin insandan Allah'a doğru olan mahiyeti ise, insanın bu çağrıya iman ve salih amel ile karşılık vermesidir. Kur'an'ın ifadesiyle, "*Allah'ın rengine*" (Bakara, 2/138) uymaktadır. Bir başka deyişle din, insanın insanlığını Allah'ın istediği bir biçimde gerçekleştirebilmesi için bir araçtır.

Dinin biri Allah için, diğeri insan için olmak üzere iki ganesi vardır. Allah, "*bütün alemlerden müstağni*" (Al-i İmran, 3/97) olduğu için, İslam'a göre Allah'ın din, vahiy/peygamber göndermesinin bir amacı, insana "*bu dünyada refah ve mutluluk, öbür dünyada da refah ve mutluluk*" (Bakara, 2/201) temin etmektir. Bundan dolayı, dinin sadece dünya için veya sadece ahiret için olduğunu söylemek yanlıştır. İlahî din, insanın hem maddi ihtiyaçları hem de manevi ihtiyaçları; hem

bu dünyası hem de ahireti ile ilgilenir. Dinin amacı, bazıların sandığı gibi sadece Allah'ın rızasını kazanmak değildir. Daha doğru bir ifadeyle, Allah'ın rızasını celbedecek işler yani Allah'ın emir ve yasakları, Allah'a bir şey kazandırmaz. Tersine Allah'ın rızası, O'na iman etmenin yanında, insanlara saadet, huzur, barış, menfaat kazandıran fiillerdedir. Kur'an, Allah'ın insanlara vahiy/peygamber göndermesini O'nun insanlara bir rahmeti, lütfu olarak niteler: *"Biz seni alemlere rahmet olarak gönderdik."* (Enbiya, 21/107) *"Kur'an şüphesiz müminler için bir hidayet ve rahmettir."* (Neml, 27/77).

Namaz gibi bazı ibadetlerin önemli bir amacı Allah'ta'zimdir. İbadetlerin amacını salt dünyevi, ahlaki olarak anlamak yanlıştır. Belki dolaylı bir sonuç olarak görmek daha doğrudur: *"Namaz, fuhşiyat ve münkerden uzaklaştırır."* (Ankebut, 29/45). Nefsi temizlemek yani ahlaklı davranışlar yapacak hale getirmek dinin önemli bir amacıdır: *"Kendini temizleyen saadete; fenalıklara gömen ise ziyana uğramıştır."* (Şems, 9/9-10). Allah'ın dünyada insanlara bahşetmiş olduğu sonsuz nimetlere karşı, şükür, hamt ve minnettarlık göstermek de dinin önemli amaçlarından biridir: *"... Eğer O'na kullak ediyorsanız, Allah'ın nimetine şükredin."* (Nahl, 16/14).

İslam'ın Evrenselliği

Kur'an, Hz. Musa'ya inananları (Yunus, 10/84), Havarileri (Al-i İmran, 3/52) ve Hz. İbrahim'i (Al-i İmran, 3/67) *"Müslümanlar"* olarak nitelediğine göre, o zaman İslam vahiy ve peygamber müessesesi ile tarih boyu tekrarlanan ilahî dinin adıdır. Bu din, *"dînu'l-hakk"* (Tevbe, 3/36) ve *"dînullah"* (Al-i İmran, 3/83)tır. Kur'an açıkça şöyle diyor: *"Allah önceki kitaplarda ve bunda (Kur'an da) sizi 'Müslümanlar' olarak isimlendirdi."* (Hacc, 22/78). Peygamberimizden de şöyle demesi isteniyor: *"Deki: 'Biz, Allah'a bize indirilene, İbrahim'e, İsmail'e, İshak'a, Yakub'a ve (birçok) boylara indirilene; Musa'ya, İsa'ya ve diğer peygamberlere Rableri tarafından verilenlere-aralarında herhangi bir ayırım yapmaksızın- inandık. Biz O'na teslim olmuş olanlarız."* (Al-i İmran, 3/84).

Vahiy/Risalet Olmadan Dinî Anlamda Denenme

İnsanoğlunun yeryüzünde denenmesinin ön şartı, akla ve hür iradeye sahip olmasıdır. Bundan dolayı, insanın Allah ile dinî bir ilişkiye girmesi için vahiy ve peygamberlik zorunlu değildir. İnsanlar hangi kültürel, sosyal ve dinî ortamda yaşarlarsa yaşasınlar, yaratılışları gereği, akılla Allah'ı bulmak, O'nun var ve bir olduğuna inanmak ve bunun gerektirdiği evrensel ahlaki değerleri hayata geçirmek durumundadırlar. Daha önce de belirttiğimiz gibi, vahiy ve risalet, Allah'ın insanlara bir rahmet ve lütfudur. Vahiy ve risalet, tarih boyu Allah'ın belirlediği aralıklarla devam etmiş ise de insanlık tarihinde herhangi bir vahiy mesajı ve peygamber ile karşılaşmadan yaşayıp ölen milyonlarca insan olmuştur ve bu durum bugün de devam etmektedir. O halde, bu insanlar peygamberlerin vahiy yoluyla getirmiş oldukları mesajın hangi unsurlarından sorumlu tutulacaklardır? Kur'an'dan iki pasaj bize bu konuda yol göstermektedir:

Rabbin, insanoğlunun sulbünden soyunu alıp devam ettirmiş ve onlara: "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" demiş ve buna kendilerini şahit tutmuştu. Onlar da: "Evet şahidiz." demişlerdi. Bu, kıyamet günü: "Bizim bundan haberimiz yoktu." dersiniz veya "Daha önce babalarımız Allah'a ortak koşmuşlardı; biz de onlardan sonra gelen bir nesiliz. Bizi boşa çalışanların yaptıklarından ötürü yok eder misin?" dersiniz diyedir (Araf, 7/172-71).

Birçok müfessirin dediği gibi bu ayet, insanların Allah'ı bilecek ve O'nun hakimiyetini kabul edecek tabiatı ve kabiliyette yaratıldığını temsil yoluyla anlatmaktadır. Ayrıca Allah'ın insanları dinî bir tabiatı yaratmış olduğunu da Kur'an bize söylemektedir (Rum, 30/30).

Başka bir ayet de evrensel geçerliliği olan ahlaki doğruları ve yanlışları, doğru olarak görme ve bunlara göre hareket etme bulundurma kabiliyetinin yaratılıştan insana verildiğini açıkça söylemektedir:

İnsanı şekillendiren (Allah), ona iyilik ve kötülüğü görme ve yapma kabiliyetini vermiştir. Kendini arındıran saadete, fenalıklara gömen ise ziyan uğrayacaktır (Sems, 91/7-10).

Bu ayetler bize, insanın, iradesini ve aklını kullanma cesareti ve becerisini gösterdiği taktirde, ahlaki doğrunun, iyinin, yanlısın ve kötünün ne olduğunu görebilecek ve gereklerini yerine getirebilecek tabiatta yaratıldığını göstermektedir. O halde, denenme veya Allah'a yönelme, sadece vahiy ve peygamberin olduğu yerlerde veya bununla iletişim kurma imkânı bulunan ortamlarda değil; hür ve akıl-baliğ insanın bulunduğu her yerde olmak durumundadır. Zaten birçok kalamcı da vahiy ulaşmamış olsa bile, insanların Allah'ı bilmek ve dürüst davranmakla yükümlü olduklarını söylemiştir. Bu, kelimenin tam anlamıyla bireysel bir denenme halidir. Allah ile bu şartlarda kurulması gereken dinî ilişkiye elbette “İslam” veya müesseses anlamda “din” diyemeyiz.

İslam-Şeriat İlişkisi

Kur'an'da sık sık tekrar edildiği gibi, ilahî dinin veya İslam'ın özü Kur'an'da yer alan evrensel iman, ibadet ve ahlak ilkeleridir. Peygamberler, vahiy yoluyla gelmiş olan bu ilkeleri açıklayıp, nasıl davranışa dönüştürüleceklerini “örnek” olarak ortaya koymuşlardır. Her peygamberin içinde yaşadığı tarihî-toplumsal şartları dikkate alarak Allah'ın yaptığı bu tekrar ve detaylandırmaya Kur'an'da “şeriat” denir. Şeriat, evrensel İslam'ın, vahyin indiği toplumun ihtiyaçlarına ve sorunlarına göre şekil almasıdır. Kur'an bu konuda şöyle der:

Sizden her biriniz için ayrı bir şeriat kıldık (Maide, 5/48).

Sonra seni (Hz. Muhammed) de dinden bir şeriat üzere kıldık. Ona uy (Casiye, 45/18).

Başta Ebu Hanife olmak üzere birçok İslam alimi, evrensel olan din veya İslam ile, peygamberin içinde bulunduğu tarihî-toplumsal şartlara göre şekillenen şeriatı birbirinden ayırmıştır. İslam'ın şeriatla özdeşleştirilmesi İslam'ın evrenselliğine aykırıdır. Din veya İslam evrenseldir. Bütün peygamberler, bu evrensel gerçeği bütün insanlara tebliğ etmişlerdir. Bunun muhtevası ise iman, ibadet ve bireysel-toplumsal ahlakıdır. İlahî din bir tanedir. Hz. Musa ve Hz. İsa'ya vahyedilen din de bu dindir. Kur'an, Yahudiliğe ve Hristiyanlığa “din” demez.

Yahudileri ve Hristiyanları dinde aşırı gidenler (Maide, 5/77) olarak niteler. Biz bu iki grubun tarihi süreç içinde oluşturdukları kurumlar ve geliştirdikleri yorumlara sosyolojik anlamda “din” diyebiliriz.

Evrensel Dinin (İslam'ın) Genel Özellikleri

İslam, ilk insan ve ilk peygamber Hz. Adem'den beri var olan bir dindir. En son ve mükemmel şekline Hz. Muhammed'e gelen vahiyyle birlikte kavuşmuştur. Bu dinin ana özelliklerini mahalliliği gözardı etmeyen bir evrensellik, insan fıtratına uygunluk ve dünya-ahiret dengesini kurmuş olmak olarak özetleyebiliriz.

Evrensellik-Mahallilik

İslam, tarihi süreç içinde değişik ırk ve dillerdeki toplumlarda vahiy/risalet kurumu ile tekrar tekrar insanlığın karşına çıkarken, yeni değerler sistemi ile, mevcut olanı da mükemmelleştirmek için gelmiştir. Peygamberimiz: “*Ben güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim.*” demiştir. İslam, eskiyi tamamen yıkıp, ortadan kaldırmaz. Kur'an, Tevrat ve İncil'in ana mesajını aynen korumuştur. İlahî evrensel dinde, evrensel olan ile mahalli, milli, yerel olan arasında bir denge kurulur. Her evrensel olan kendini zorunlu olarak mahalli, yerel ve milli bir ortamda ifade eder. Evrensel mesaj, mahalli değerler üzerine bir tahakküm olarak kurulmaz. İslam yayıldığı bütün coğrafyalarda halkların yaratmış olduğu milli ve mahalli kültürleri yok etmemiş, kendini o coğrafyaya uydurma başarısını göstermiştir. Mahalli değerler de İslam içinde kültürel bir değişime uğramış ve gelişmiştir.

İslam Tabii Bir Dindir

İslam, insanın fıtratına uygun, tabii bir dindir. Ne fiziki tabiata, ne sosyal tabiata, ne de ferdi tabiata karşı birşey önermez. Tersine bu tabiatları geliştirir. Peygamberimiz, “*Din kolaylıktır.*” veya “*Kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız!*” derken bu gerçeği ifade etmiştir. Orta Çağ'da Kilise, Hristiyanlığı insan ve toplum tabiatına ters ve onu zorlayan bir din olarak yo-

rumladığı için, Avrupalılar buna fazla dayanamamıştır. Tabii bir din olarak İslam, insanın aklına, vicdanına, sağduyusuna, kalbine, basiretine hitap eder. Dolayısıyla akla zıt, mantığa ters, üzerinde tartışılmaz, konuşulmaz şeyler içermez. Akıl vahyin temelidir, vahiy kendini insan aklı ve argümanları ile ifade eder. İnsanları ikna etmeye çalışır. Kur'an baştan sona kadar tartışmalar ile doludur. Kur'an, okuma anlamına gelir. Cehalet, şüphe, zan, hayal ve ilham bilgi kaynağı olamazlar. Hakikat basittir, açıktır. Dinî temeller kendi kendinin delilidir. Onun için peygamberler *"Allah hakkında şüphemiz mi var?"* (İbrahim, 14/10) diye taaccüp sorusu sormuşlardır.

Tabiat üstü dinler ve dinî yorumlar, ilham, dogma ve rüyaya dayanır. Bu dinlere göre realite esrarlı, doğru ise kompleksir.

İslam'a göre hayatımızın anlamı Allah karşısında denenmektir. Kur'an şöyle der: *"Hanginizin daha iyi iş işlediğini ortaya koymak için hayatı ve ölümü yaratan O'dur."* (Mülk, 67/2). O halde, dinî bakış açısından ölüm sonrası (ahiret), dünyaya sıkı sıkıya bağlanmıştır. Dünyevi yaşamımızdan soyutlanmış uhrevî bir dinî unsur yoktur. Hayatın kendisi dinin yaşanacağı yerdir. Dini salt ayinlere, ritüellere, ibadetlere indirgemek ilkel dinlerin özellikleridir. Evrensel İslam'ın temel amacı insanın nefsini temizleyerek ve insanlara sorumluluklar yükleyerek yeryüzünde zalimliğin haksızlığın azaltılması ve adaletin hakim olmasıdır. Bu konuda Kur'an şöyle der: *"Size ne oluyor da 'Rabbimiz, bizi halkı zalim olan bu şehirden çıkar, katından bize bir yardımcı lütfet.' diyen zavallı çocuklar, erkekler ve kadınlar uğrunda ve Allah yolunda savaşmıyorsunuz?"* (Nisa, 4/75). İslam, dünya-ahiret dengesini kurmak için ve korumak için vardır.

KUR'AN'A YENİ YAKLAŞIMLAR

Kur'an Nedir?

Kur'an, Hz. Muhammed'e Allah katından gelen vahiyden oluşan bir kitaptır. Dinimiz İslam, Allah katından Peygamberimize gelen bu vahyin etrafında şekillenmiştir. Hz. Peygamber, bir yandan gelen vahyi vahiy kâtiplerine yazdırtmış, diğer yandan da gerekli hususları, bıkmadan, usanmadan insanlara anlatmış ve açıklamıştır. Hz. Peygamber, insanları Kur'an'la uyarmıştır. Kur'an kendisinden "öğüt rahmet ve şifa kaynağı", "hidayete erdirici" ve "furkan" olarak söz eder.

Kur'an'ı tanımak ve doğru anlayabilmek için, öncelikle onun belirgin özelliklerinin bilinmesinde fayda vardır. Biz, Allah katından gelen Kur'an'ın bazı temel özelliklerini yine Kur'an'dan öğrenebiliyoruz. Yüce Allah Bakara suresinin ilk ayetlerinde şöyle buyurmaktadır:

Elif, Lam, Mim. Bu, doğruluğu şüphe götürmeyen ve Allah'a karşı gelmekten sakınanlara yol gösteren Kitaptır. Onlar gaybe inanırlar, namazı kılarlar, kendilerine verdiğimiz rızıktan yerli yerince sarfederler.

Ey Muhammed onlar sana indirilen Kitab'a da senden önce indirilenlere de inanırlar. Ahirete de yalnız onlar kesinlikle inanırlar. İşte Rablerinin yolunda olanlar ve saadete erişenler bunlardır (Bakara, 2/1-5).

Bu ayetlerde, Kur'an'ın "Allah'tan sakınanlara" yol gösteren bir kitap olduğunun vurgulanmış olması düşündürücüdür.

Kur'an, anlaşılacak için gönderilmiştir. Bakara suresinin 23 ve 24. ayetlerinde de şöyle buyrulmaktadır:

Kulumuz Muhammed'e indirdiğimiz Kur'an'dan şüphe ediyorsanız siz de onun benzeri bir sure meydana getirin. Eğer doğru sözlü iseniz Allah'tan başka güvendiklerinizi de yardıma ça-

ğırın. Yapamazsanız -ki yapamayacaksınız- o takdirde inkar edenler için hazırlanan ve yakıtı insanlarla taş olan ateşten sakının.

Kur'an'ın bu açık tavrı bugün için de geçerlidir. Kur'an'a eğilen onu anlamaya çalışanlar, ister istemez onun müstesna özellikleri karşısında saygı ile eğilme ihtiyacı hissetmektedirler. Çünkü Kur'an, kelimenin tam anlamıyla bir mucizedir. Kur'an'ın bir mucize olması şekilden çok muhteva yönündendir.

Yüce Allah Yunus suresinde şöyle buyurmaktadır:

Bu Kur'an Allah'tandır. Başkası tarafından uydurulmuş değildir. Ancak kendinden öncekini doğrular ve o kitabı açıklar. Alemelerin Rabbinden geldiğinde şüphe yoktur. Ey Muhammed, senin için onu uydurdu mu diyorlar? De ki, onun surelerine benzer bir sure meydana getirin. İddianızda samimi iseniz, Allah'tan başka çağırabileceklerinizi de çağırın. Onlar ilmini kavrayamadıkları ve henüz yorumu da kendilerine gelmemiş olan şeyi yalanladılar. Onlardan öncekiler de böylece yalanlamışlardı. Zalimlerin sonunun nasıl olduğuna bir bak. Aralarında ona inanan ve inanmayan vardır. Rabbin bozguncuları daha iyi bilir. Ey Muhammed seni yalanlarsa, benim yaptığım bana sizin yaptığınız da sizedir. Siz benim yaptığımdan sorumlu değilsiniz ben de sizin yaptığınızdan sorumlu değilim. de. Aralarında sana kulak veren vardır. Sen sağırlara, üstelik akılları da almazsa, işittirebilir misin? Aralarında sana bakan vardır. Sen körleri görmezlerken doğru yola iletebilir misin? Allah insanlara hiç zulmetmez, fakat insanlar kendilerine zulmederler. Onları toplayacağı kıyamet günü sanki gündüz birbirleri ile sadece tanışacakları bir saat kadar kalmış gibidir. Allah'ın karşısına çıkmayı yalan sayanlar kaybetmişlerdir. Zaten doğru yolda değillerdir (Yunus, 10-37-45).

Dinin Temel Kaynağı Olarak Kur'an

İslam dininin temel kaynağı Kur'an olduğu için, tarihte geliştirilmiş bütün dinî yorumlar ve mezhepler, öncelikle Kur'an'ın mahiyeti ve nasıl yorumlanması gerektiği hususunda bir yönetime başvurmuşlardır. Hatta Orta Çağda üretilen İslam medeniyetinin Kur'an'ın eseri olduğunu söyleyebiliriz.

Son iki yüzyıl boyunca İslam dünyasının değişik yörelerinde meydana gelen ıslah ve tecdîd hareketleri de farkında olunsun veya olunmasın yine Kur'an'ın yeni bir tarzda anlaşılmasından ve bir yorumlama yönteminden doğmuştur. Dolayısıyla son iki asır boyunca dine yeni yaklaşımlar, öncelikle dinin temel kaynağı olan Kur'an'a yeni yaklaşımlarla neredeyse özdeştir. Bu kısımda tarihteki tefsir ekollerini özetledikten sonra, son yüzyılda İslam dünyasında Kur'an ve onun yorumlaması etrafındaki tartışmaları vereceğiz.

Klasik Tefsir Eğilimleri

Geleneksel Kur'an tefsirleri İslami ilimlerin teşekkül etmesinden sonra bu ilimlere göre yapılan tefsirlerden ibarettir. Kısaca şöyle özetleyebiliriz:

Lugâvî (Filolojik) Tefsir: Kur'an'ın dil, edebiyat, belagat yönüne ağırlık veren tefsir çabalarıdır. Örnek: ez-Zeccac'ın *İ'rabu'l-Kur'ân*'ı.

Fıkhi Tefsir: Bunlar, Kur'an'a hukuk gözüyle bakarak, onun daha çok hukukla ilgili ayetlerini hukuki bir perspektiften yorumlayan tefsirlerdir. İnsan davranışlarının hukuki özelliklerini metinden çıkarmaya çalışmıştır. Örnek: el-Cassas'ın *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı.

Tarihi Tefsir: Nakil ve rivayete önem veren tefsir. Bunlar, ayetlerin nüzul ortamı ile birlikte sahabe ve tabiinin Kur'an ayetleri hakkında yaptıkları yorumları da nakil ve rivayet yoluyla toplayan tefsirlerdir. Örnek: Taberi'nin *Câmîu'l-Beyân*'ı ve Suyutî'nin *ed-Dürrü'l-Mensûr* adlı eseri.

Tasavvufi Tefsir: Bunlar, mutasavvıfların kendi meşrepelerine ve sezgilerine göre bâtını olarak yaptıkları tefsirlerdir. Örnek: Bursevî'nin *Ruh'ul-Beyân*'ı.

Kelamî (Akaidî) Tefsir: Kelam ekollerinin kendi mezhebî önyargılarına göre yaptıkları tevilleri içeren tefsirler. Örnek: Mutezili bir alim olan Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı eseri.

Felsefi Tefsir: Kelami ve tasavvufi tefsirin biraz daha gelişmiş hali felsefi tefsirdir. Örnek: Fahreddin er-Razî'nin *Mefâtihu'l-Gayb* adlı eseri.

Her tefsir eğiliminde İslam tarihi boyunca onlarca eser yazılmıştır. Biz birer örnek vermekle yetindik. Ayrıca bu eğilimlerin herbirinin Kur'an'ın anlaşılmasında olumlu ve olumsuz etkileri olmuştur.

Kur'an'ın Bilimsel Yorumu

Her ne kadar Gazzalî, *Cevâhiru'l-Kur'ân* adlı eserinde, Fahreddin er-Razî de *Mefâtihu'l-Gayb* adlı tefsirinde zamanlarının ilmi verilerine göre bazı ayetleri açıklamaya çalışmışlarsa da Kur'an'ı doğa bilimlerin verilerine göre yorumlama eğilimi 19. yüzyılda başlamıştır. Müslümanlar, bilimsel düşünme yeteneklerini kaybetmeleri sonucunda, bilimsel keşiflerde Batı'dan geri kalmalarının doğurduğu kompleksi atabilmek için böyle bir yoruma başvurmışlardır. Kur'an'da ilim, akıl ve düşünme ile ilgili ayetlerin bütünü, dinî ve ahlaki bir anlamda kullanılmıştır. Çünkü, Kur'an'ın konusu doğa ve onun hakkında insana bilgi vermek değil; insana ve topluma doğru yolu göstermek ve onların sorunlarını çözmektir. Kur'an'ın akla önem verdiği, insanı düşünmeye davet ettiği elbette doğrudur. Fakat bu, onun indiği toplumun dinî, ahlaki ve sosyal sorunlarını çözme hedefine yöneliktir. Doğanın sırlarını açıklamak veya onlara işaret etmek, dinî bir kitabın amacı değildir. Bunlar, insana bırakılmıştır.

Bilimsel tefsirin savunucuları, görüşlerini desteklemek için, daha çok Kur'an-ı Kerim'in şu ayetlerini delil olarak kullanırlar:

Biz kitapta hiçbir şeyi ihmal etmedik (En'am, 6/38).

Yeryüzünde yaş ve kuru istisnasız herşey apaçık bir kitaptadır (En'am, 6/59).

Büyük müfessirler bu ayetlerde geçen "Kitap"ın Kur'an değil, Allah'ın ilmi ve Levh-i mahfuz olduğunu söylemişlerdir. Bazı müfessirler ise, ayetlerde geçen "herşey" (küll) ile ta-

abbud ve teklif ile ilgili şeylerin kastedildiğini söylemişlerdir. Şâtibî, *Muvafakat* adlı eserinde Kur'an'ı ve ihtiva ettiği ilimleri herkesten iyi bilen sahabe, tabiün ve daha sonra gelenlerin dünya ve ahiret ahkâmı dışında Kur'an-ı Kerim'in bütün ilimleri ihtiva ettiğine dair hiçbir görüş nakletmediklerini söyler. Şâtibî, gerekmeyen birşeyi Kur'an'a izafe etmenin doğru olmadığını belirterek, Kur'an'ın nazil olduğu dönemde Arapların bilmediği birşeyin Kur'an'da olduğunu iddia etmenin anlamsız olduğunu ileri sürer.

Çağdaş alimlerden ez-Zehebî de ilmi tefsir eğilimine önemli tenkitler yöneltmiştir. O, dil, belagat ve akâid olmak üzere üç açıdan bu hareketi eleştirmiştir. Dil açısından bakıldığında, Kur'an, nazil olunca Araplar onu okuyup anlamışlardır. Arapların bilmedikleri anlamları Kur'an'a izafe etmek anlamsızdır. İkincisi, belagat açısından bakıldığında bu hareket anlamsızdır. "Belagat", iktiza-yı hale kelamın uygunluğu olarak tarif edilir. Kur'an'ın belagat, fesahat açısından erişilmez bir eser olduğu ortadadır. Eğer biz İlmî Tefsir taraftarlarının iddia ettiği gibi, Kur'an'ın Arapların anlamadığı ve gelecekte ortaya çıkarılacak ilmi hakikatleri ihtiva ettiğini iddia edersek, Kur'an'ın belagatini, fesahatini ortadan kaldırmış oluruz. Üçüncüsü, iman ve akaîd açısından da bu eğilim zararlıdır. Kur'an'ı Astronomi, Fizik, Kimya, Tıp vs. bilimlerin kaynağı olarak görmek onu bu bilimlerde kesinliği olmayan veya sürekli değişen teorilerin peşine bağlamaktır.

Son iki asırda Kur'an'ı aynı zamanda bir tabii bilim kitabı veya kaynağı olarak gören çok sayıda eser yazılmıştır. Bunların bir kısmı müstakil tefsir mahiyetinde, bir kısmı ise değişik ilmi teoriler ile Kur'an ayetlerini uzlaştırmaya çalışan kitaplardır. Müstakil tefsir kitaplarının doruğunu teşkil eden eser, 1940 yılında ölen Tantavi'nin yirmi beş ciltlik *el-Cevahir* adlı bilimsel tefsirdir. Ülkemizde 1918 yılında ölen Gazi Ahmet Muhtar Paşa, *Serâiru'l-Kur'an* adlı eserinde Astronomi ile ilgili gördüğü yetmiş ayeti tefsir etmiştir. Dr. Haluk Nurbaki de el kitabı mahiyetinde bu meyanda çeşitli kitaplar yazmıştır.

Kur'an'ın Toplumsal Yorumu

İçtimai tefsir veya içtimai saiklerle Kur'an'ı yeniden yorumlama çabaları, kendi arasında siyasi konulara ağırlık veren eğilim ile; medeniyet, zihniyet veya dünya görüşü konularına ağırlık verenler olmak üzere ikiye ayrılır. Mısırlı Seyyid Kutup'un *Fîzilâ-li'l-Kur'ân* adlı tefsiri ile Pakistanlı Mevdudî'nin *Tefhîmu'l-Kur'ân* isimli çalışması birinci gruba örnek olarak verilebilir. Her iki müellif de geleneksel İslami ilimlerin tarihî süreç içinde ortaya koyduğu birçok görüş, anlayış ve kurumu yanlış olduğu veya devri geçmiş olduğu gerekçesiyle eleştirmiş ve reddetmiştir. Her iki müellif de hem Orta Çağ boyunca imparatorlukların devlet yapısı olan saltanatı reddetmiş; hem de çağımızın siyasi-ekonomik sistemleri olan kapitalizm-demokrasi ve sosyalizmi eleştirerek kendilerine göre İslami bir siyasi-ekonomik devlet yapısı önermişlerdir. Bu iki şahsiyetin ortaya koydukları fikir ve düşünceler Orta Doğu'daki İslam ülkelerini hayli etkilemiştir. Kendi toplumlarının tarihî-toplumsal şartlarına göre oluşturulmuş bu düşünceler çeviri yoluyla Türkiye'deki insanları da etkilemiştir.

İkinci gruba yani yeniden Kur'an'a giderek birçok alanda geri kalmış, sosyal ve ahlaki sorunların içinde bocalayan İslam toplumlarına bir çıkış yolu göstermeye çalışan şahsiyetlere örnek olarak Muhammed Abduh, Mehmet Akif ve Muhammed İkbal'i gösterebiliriz. Bu üç şahsiyet de geleneksel İslami düşüncenin ve kuramların çıkmazlarına, yanlışlıklarına işaret ederek, geleneksel din anlayışını, dünya görüşünü ve Kur'an'a yaklaşım tarzını şiddetle eleştirmişlerdir. Bunlardan Mısırlı olan Muhammed Abduh ve onun öğrencisi Reşit Rıza, birlikte *Tefsiru'l-Menâr* isimli, Kur'an'ın oniki cüzünün yorumu olan bir çalışma yapmışlardır. Bu eser, rivayet yerine akla önem veren ve Müslümanların karşılaştıkları zihni, kültürel ve ahlaki sorunları çözmeye çalışan bir çalışmadır. Diğer iki şahsiyet ise, bilindiği gibi İslam dünyasının en büyük iki şairidir. Muhammed İkbal, doğrudan Kur'an'dan aldığı ilham ile İslam dünyasında hakim olan taklit, kadercilik,

atalet, tembellik, düşüncesizlik ve özellikle Hindistan'a hakim olan yanlış tasavvuf anlayışlarını şiirlerinde eleştirmiştir.

Ülkemizin yetiştirdiği büyük şair Mehmet Akif de aynı paralelde şiirler yazmıştır. Akif, döneminin Kur'an'a bakış tarzını eleştirerek şöyle der:

Ya açıp bakarız Nazm-ı celilin yaprağına,
Ya da üfler geçeriz bir ölünün toprağına.
İnmemiştir Kur'an hele şunu hakkıyla bilin,
Ne mezarlıkta okumak, ne de fal bakmak için

Akif, Kur'an'a dayanarak İslam'ın yeniden yorumlanması ise şöyle formüle eder:

Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhamı.
Asrın idrakine söyletmeliyiz İslam'ı.

Mehmet Akif bir de Kur'an'ın Türkçe çevirisini yapmış fakat yayınlamaktan vazgeçmiştir.

Konularına Göre Kur'an'ın Yorumu

Bilindiği gibi, geleneksel tefsir, surelerin mushaftaki dizilişini esas alan yani Fatiha'dan başlayıp Nas suresinde biten bir tefsir yöntemi idi. Zamanla bu yöntemin birtakım olumsuz yönleri ortaya çıkmaya başladı. Bunları şöyle özetleyebiliriz:

Bir konu pek çok surede değişik yönleriyle ele alınmış olsa bile, konu hakkında bütüncül bir görüş ve bakış açısı elde edilemez. Bir diğer husus da okuyucu tefsirleri okurken ilgisini çekmeyen, kendini ilgilendirmeyen veya günümüz sorunlarıyla ilişkisi olmayan bir sürü bilgiyi okumak zorunda kalıyor. Diğer taraftan, bu tefsirler çok ciltli olduğu için okunması cazip olmayan, insana yılgınlık veren bir hacimdedirler. Bu nedenlerden dolayı Kur'an'ı konularına göre yorumlama çalışmaları, baştan sona yapılan tefsirlerin eksikliklerini tamamlar niteliktedir. Zira konulu tefsir vahiy, akıl ve doğa arasındaki asli özdeşliği ve uyumu keşfeder. Bir başka husus, baştan sona tefsir sadece metinden anlam çıkarmak iken; konulu tefsir, vakıadan kalkarak tümevarım yoluyla metne anlam vermektir. Konulu tefsirde aynı Konuya inmiş ayetleri

nüzul sırasına koyarak konunun anlaşılması kolaylaştırılır. Kur'an'ın üslubu ve ayetlerin, surelerin dizilişi modern insanın yabancı olduğu, kendine has bir üsluptur. Onun ele aldığı üzerinde durduğu, tekrar ettiği ve birbirine bağladığı konuları tasnif ederek herkesin anlayacağı bir şekle sokmak son derece yararlıdır. İslam dünyasında ve ülkemizde "Kur'an'da ..." veya "Kur'an'a göre" diye başlayan binlerce çalışma yapıldığı gibi Kur'an'ı kendi içinde konularına göre tasnif eden "Sistematik Fihrist" türü eserler de yazılmıştır.

Türkiye'de Kur'an'a Yönelme

Osmanlı İmparatorluğu döneminde halkın dinî düşünce ve bilgisinin önemli kaynaklarından birisi, halk için yazılmış tasavvufi menkıbeler ve zayıf hadislerle dolu vaaz ve irşat kitaplarıdır. Bunlara, Gazzali'ye ait *İhyau'l-Ulumiddin*; *Kimya-i Saadet*, *Ey Oğul*, Oflu Mehmed Emin Efendi'ye ait *Necâtu'l-Mü'minin*, Ahmed-i Bican'a ait *Ahmediye*, Hacı Zihni Efendi'ye ait *Nimet-i İslâm*, Gümüşhanevî'ye ait *Ramuzu'l-Ahadis*, İbrahim Hakkî'ya ait *Marîfet Nâme* ve müellifi bilinmeyen *Mızraklı İlmi Hal* gibi kitaplar örnek olarak verilebilir.

Türkiye Cumhuriyeti döneminde bu eserlerin bir kısmı yeni harflerle sadeleştirilerek basılmıştır. Ayrıca, Diyanet İşleri eski Başkanı Ömer Nasuhi Bilmen'in *Büyük İslam İlmihâli* ve Ahmed Hamdi Akseki'nin *İslam Dini* adlı eserleri halkımızın dinî bilgilerini aldığı kaynakların en önemlilerindendir.

Osmanlının son dönemine kadar, Türkler, Kur'an'ı Türkçe çevirisinden anlayarak okumaya pek iltifat etmemiştir. Kur'an'ın Türkçeye çevirisi, II. Meşrutiyet'ten sonra hız kazanmıştır. Fakat, 1970'li yıllara kadar halkın, yaygın olarak Kur'an'ı Türkçe çevirilerden (meallerden) okuduğu söylenemez. Bu tarihlere kadar başka bazı tefsirlerle birlikte Cumhuriyetin ilk yıllarında Elmalılı Hamdi Yazır'ın hazırlamış olduğu tefsir, Kur'an hakkında önemli bir bilgi kaynağı olmuştur. Altmışlı yıllardan itibaren Arapçadan yapılan çeviriler de faydalı ve zararlı yanlarıyla Türkiye'de din alanındaki bilgi boşluğunun doldurulmasına katkıda bulunmuştur. Bu çeviriler,

bir yandan Türkiye’de dinî düşüncenin gelişmesine katkıda bulunurken, diğer yandan üretildikleri ülkelerin yerel sorunlarının Türkiye’ye taşınmasına sebep olmuştur.

Seksenli yıllardan itibaren, dünyadaki dinî eğilimlerdeki artışa ve İslam dünyasındaki dinî hareketlenmeye paralel olarak, Türkiye’de Kur’an’a karşı ilgi artmıştır. Konulu Kur’an çalışmaları ile birlikte, bir taraftan yeni tefsirler yazılırken; diğer taraftan da klasik bazı tefsirler Arapçadan Türkçeye çevrilmiştir.

Mealcilik ve Kur'an İslam'ı

Bilindiği gibi iki asır önce Hint alt kıtasında “Ehl-i Kur’an” diye bir hareket başlamıştı. Bunlar, Hz. Peygamber’in dolayısıyla da Sünnetin dinin kaynağı olamayacağını; dinin sadece Kur’an’a dayanması gerektiğini iddia ediyorlardı. Böyle bir düşüncenin doğmasına sebep olan nedenlere burada değinmeyeceğiz. Benzer bir yaklaşım tarzı yetmişli yılların sonlarından itibaren Türkiye’de gelişmeye başlamıştır.

Halk arasında bu harekete “Mealcilik” denmesinin sebebi, bu eğilimde olan insanların Kur’an’ı -doğal olarak çoğunluğu Arapçayı bilmediği için- Türkçe mealinden okumalarıdır. Türkçedeki meallerin çoğunun çeviri tekniği ve kalitesi bakımından oldukça düşük olması bu hareketin ilk dezavantajıdır.

Böyle bir eğilimi doğuran önemli nedenlerden birisi, Türkiye’de din alanındaki bilgi boşluğu ve Türkçedeki dinî bilgi kaynaklarının yeterli olmamasıdır. Zira, Tanzimat ve Meşrutiyet döneminde yapılan tartışmalar ve üretilen düşünceler, yeni harflerle halkımıza aktarılamamıştır. İkinci önemli neden ise, hadislerin güvenilirliği hakkında son yirmi yılda İslam dünyasında yapılan tartışmalardır.

Kur’an’ı herkesin anadilinden okuması, elbette sahih itikat ve salih amele yönelme açısından fevkalade önemlidir. Çünkü Kur’an, birinci derecede ahlaki öğüt ve arınma kitabıdır. Yalnız şunu herkes taktir eder ki bundan 1400 yıl önce Arapların birtakım somut sorunlarını da dikkate alarak yüksek bir

edebî üslup ile Arapça nazil olmuş bir kitabın her bölümünü anlamak kolay değildir. Kur'an'ın bazı ifadelerini iyi anlayabilmek için, ehliyet ve bilgi birikimi gereklidir. Bu yüzden, sadece meal ile yetinenler, İslam kültürünü bir kenara iterek ve klasik tefsir usulünün geliştirmiş olduğu bazı teknikleri yok sayarak, Türkçe meallerden Kur'an'ın ele almış olduğu bütün konularda fikir yürütmenin, kanaat sahibi olmanın garip örneklerini vermişlerdir. Bazı kimseler, Kur'an'ın bir emri olan ve Müslümanların bin dört yüz seneden beri kıldıkları namaz (salat)ı "dua" olarak yorumlamışlardır.

Türkiye'de son zamanlarda Kur'an'la bağlantılı olarak sıkça kullanılan tabirlerden birisi de "Kur'an İslamı"dır. Bu tabir, İslam'ın tek kaynağının Kur'an olduğu, peygamberin din koyma (helal-haram koyma) yetkisinin olmadığı, hadislerin güvenilir olmadığı gerekçe gösterilerek ve geleneksel İslami anlayışın yanlışlıkları vurgulanarak savunulmaktadır. Kur'an'ın bir harfinin altında binlerce anlam olduğu ve sıradan insanın ondan hiçbir şey anlamayacağı veya her şeyi yanlış anlayacağı gerekçesiyle hâlâ ilmi hal kitaplarından İslam'ı öğrenme durumunda olan büyük bir insan kitlesinin olduğu ülkemizde, bu düşüncenin dini asli kaynağına dayandırma çabası olarak elbette ki takdir edilecek yanları vardır. Fakat, bu görüşün eleştirilecek bazı yanlarına da dikkat çekmekte fayda vardır. Öncelikle, "Kur'an İslamı" tabiri, "Kur'an'da ..." şeklinde başlayan kitap isimlerinde olduğu gibi yanlıştır. Çünkü Kur'an'ın kendisi konuşmaz. Yazdığımız şeylerin bütünü bizim yorumlarımızdır. İkincisi, hadislerin bütününe reddetmek ve Müslümanların ürettiği kültürel mirası kategorik olarak küçümsemek ya da bütünüyle dışlamak doğru değildir. Doğru olan tavır, Müslümanların üretmiş oldukları kültürel mirası, bilimsel yöntemlerle eleştiri süzgecinden geçirmek; bu birikimden de yararlanarak Kur'an'ı doğru anlamının yollarını aramaktır.

Kur'an'ın Anlaşılmasında Yeni Yöntem Tartışmaları

Geleneksel tefsir ve fıkıh usullerinin yetersizliği ileri sürülerek doğrudan Kur'an'a gitmeye başlayınca, herkes kendi aklına, anlayış kapasitesine, bilgi seviyesine göre bir din ve

din-toplum ilişkisi anlayışı ortaya koymaya başladı. Bu ortamda yeni usul veya metot arayışları da hızlandı. İslam dünyasında ileri sürülen bu yeni metot arayışı tartışmaları son yirmi yıldır ülkemizde de tartışılmaktadır.

Bu tartışmaları, kabaca toplumsal endişe taşıyanlar ile, salt bilimsel kaygıyla yapılmış çalışmalar olarak ikiye ayırabiliriz. Toplumsal endişe taşıyanların başında Pakistanlı alim Fazlur Rahman ile Fransız mühtedi filozof Roger Garaudy gelmektedir.

Fazlur Rahman'a göre Kur'an'ın inişi ve ilk İslam toplumunun oluşumu, tarihi bir ortamda ve sosyo-kültürel bir gelişim karşısında cereyan etmiştir. Kur'an bu duruma bir cevaptır. Kur'an, çoğunlukla somut tarihî olaylar içerisinde karşılaşılan belli sorunlara cevap teşkil eden, ahlaki, dinî ve toplumsal açıklamaları içermektedir. O, herşeyden önce bir dinî ve ahlaki ilke ve uyarılar kitabıdır. Hukuki bir belge değildir. Kur'an, toplumsal ve siyasi ahlaka alabildiğine önem veren ve yeryüzünde ahlaki bir toplum yapısı kurulmasını amaçlamış bir kitaptır.

Diğer peygamberlere de vahyedilen ve ilahî dinin (İslam'ın) özünü teşkil eden Kur'an'daki iman, ibadet ve ahlak ilkeleri evrenseldir. Fakat çok az sayıdaki hukuki-ekonomik içerik taşıyan ifadeler, o günkü şartlara göre biçimlendiği, diğer deyişle bu hukuki kurallar maslahata, illete, sebebe dayandığı için, bu illet, sebep ve maslahatlar değişince bu hükümler de değişebilir. Zaten illet ortadan kalkınca hükmünde kalkacağını fakihler söylemişlerdir. Yani Kur'an'daki hukuki yasama ölçü değil, örnektir. Biz, bugün Kur'an'ın nazil olduğu ortamı iyi araştırıp, Kur'an'ın hangi amaçları gerçekleştirmek istediğini ilkeler halinde tespit edip günümüze gelerek; bu doğrultuda hukukumuzu, ekonomimizi, siyasetimizi kendimiz belirlemeliyiz.

Garaudy de Fazlur Rahman gibi düşünmektedir. Ona göre Kur'an'ın toplumsal yönü, yedinci yüzyılda Arap Yarımadası'nda ortaya çıkmış somut sorunlara Allah'ın cevabıdır.

Bu “tarihlilik” mesajın evrensel ve ebedi değerinden hiçbir şey eksiltmez. Allah’ın bu müdahalelerinin her biri, bütün milletler ve bütün zamanlar için geçerli bir eylem ilkesini içerir. Fakat bu ilke, her toplumun ve devrin somut şartlarına göre kendine özgü bir biçim kazanır. Yani Kur’an’daki toplumsal hükümler ölçü değil, örnektir.

Son iki yüzyılda özellikle Batı’da gelişmiş sosyal bilimler dediğimiz, Tarih, Tarih Felsefesi, Dil Bilimleri, Sosyoloji, Antropoloji, Psikoloji gibi bilimlerin varmış olduğu sonuçları veya geliştirmiş oldukları teorileri göz önünde tutarak, Kur’an’ın bugün nasıl anlaşılması gerektiği hususunda birtakım çalışmalar olmuştur. Bunların bir kısmı Türkçeye de çevrilmiştir ve hâlâ çevrilmeye devam edilmektedir. Bu tip çalışmalarda kalkış noktası şudur: Vahyin kaynağı Allah’tır. Fakat vahiy insan ve toplum üzerine bir kitaptır ve bir dil ile vuku bulmuştur. O halde klasik Arapça için Orta Çağda ortaya konmuş dil bilimsel eserler, fıkıh usulü eserleri, dil bilimin bugün vardığı sonuçlarla karşılaştırmalı olarak incelenmelidir. Varılan sonuçlar yüksek bir edebi üsluba sahip olan Kur’an’a uygulanmalıdır. Diğer taraftan Kur’an’ın nazil olduğu ortam ve Kur’an’ın insan ve toplum üzerine söylemiş olduğu şeyler, insan ve toplum bilimlerinin verileriyle karşılaştırılarak tartışılmalıdır. Bu meyanda çalışma yapanların hemen hepsi beşeri bilimlerin sonuçlarının kesin doğrular değil, yorumsal olduğunun bilincindedirler.

HZ. MUHAMMED VE SÜNNETİNE YENİ YAKLAŞIMLAR

Hız. Muhammed'in "Beşerliğı"ni Yeniden Vurgulama

İnsanların, mutlak ve kutsal olan Allah ile ilişkisi olan peygamberleri veya ilişkili olduğı düşünölen, inanılan diğler şahısları birtakım olağanüstü güçlerle donanmış olarak görmeleri olağandır. Buna, önceki peygamberlerin gösterdikleri mucizelerin neden olduğı düşünölebilir. Yalnız, Kur'an'ın haber verdiğıine göre bu peygamberlerin göstermiş olduğı mucizelere muhatap olanlar, gördüklerine pek itibar etmemişlerdir. Bu yüzden Allah son peygamberi Hız. Muhammed'e Kur'an dışında başka bir mucize vermemiştir. Bunun gerekçesini de şöyle izah etmiştir. *"Bizi mucize göndermekten alıkoyan, ancak öncekilerin onları yalanlamış olmalarıdır..."* (İsra, 17/59).

Kur'an'ın, Hız. Muhammed'in herhangi bir olağanüstü gücü olmayan normal bir insan olduğunu, sık sık vurgulaması, bahsettiğimiz sorunun Araplarda da bulunduğunu gösterir. Cahiliye dönemi Arapları, putperestliğın bir parçası olan gelecekte haber verme anlamında kâhinlik ile, cinlerin gaybdan haber verdiğı ve meleklerin Allah'ın kızları olduğı gibi olağanüstölöklere inanç yüzünden, içlerinden birinin Allah'tan vahiy alabileceğini kabulde zorlandılar ve ona şöyle dediler: *"Bize yerden kaynaklar fıskırmadıkça sana inanmayacağız veya hurmalıkların, bağların olup aralarında ırmaklar akıtmalısin veyahut da iddia ettiğın gibi göğü parça parça tepemize düşürmeli veya Allah'ı ve melekleri karşımıza getirmelisin."* (İsra, 17/90-92). Kur'an ise, bütün bu talepler karşısında sürekli Hız. Muhammed'in vahiy almanın dışında kendileri gibi bir beşer olduğunu tekrarladı: *"... Deki: Fesubhanallah! Ben insan olan bir peygamberden başka birşey miyim?"* (İsra, 17/93; Fussilet, 41/6; Kehf, 18/110).

Hız. Muhammed'e inanmayanlar, insanüstü bir varlık olmadığını gerekçe gösterirken; inanan müminler arasından bazı sahabiler de onda bazı olağanüstünlükler aramaya başladılar:

Hız. Peygamber bir sefer esnasında çadırında abdest almıştı. Abdest suyu çadırdan dışarı atılınca, dışarda bulunan sahâbilerden bir grup koşarak bu suyu ellerine yüzlerine sürmüşlerdi. Yetişemeyenler de ellerini kollarını, yetişenlerin ellerine kollarına sürmüşlerdi (Şeybanî, *Siyeru'l-Kebir*, 1/114).

Bu tip örnekler çokça tekrar etmiş olacak ki Hız. Peygamber rahatsız olmuş ve *"Hristiyanların Meryem oğlu İsa'ya yaptıkları gibi bana da mübalâğalı medihlerde bulunmayın. Ben sadece Allah'ın kuluyum. Bana yalnızca Allah'ın kulu ve resulü deyin."* buyurmuştur (Buharî, Enbiya, 48).

Hız. Peygamberin vefatından sonra müminlerin ona duymuş oldukları sonsuz muhabbet, sınırlarını hayli aşarak İslam'ın tevhid esasına ters birçok inanç ve kanaatin oluşmasına sebebiyet vermiştir. Hız. Ömer, bu durumun farkında olduğu için sert tedbirler almıştır. Onun, altında Rıdvan bîatinin yapıldığı ağacı insanların kutsallaştırabilecekleri korkusuyla kestirdiği bilinmektedir.

Hicri 5. yüzyıldan itibaren müstakil olarak kaleme alınmaya başlanan Hasais, Delail ve Şemail kitaplarında, Hız. Muhammed'i kutsallaştırma işi doruk noktasına çıkmış, onu yarı insan, yarı melek olarak telakki eder hale gelmişlerdir. Hız. Peygamber'in hayatı mucizelere boğularak şahsiyeti, kişiliği, örnekliliği ortadan kaldırılmıştır. Hatta Orta Çağın büyük Allamesi Suyutî Hız. Peygamber'in ruhu ve cesediyle diri olduğunu, ölmediğini bile iddia edebilmiştir (Suyutî, *el-Havi*, 11/265).

Hız. Muhammed'in "İsmet" sıfatı onun tebliğdeki samimiyeti ve bilerek kendi iradesiyle büyük günah işlemeyeceği anlamındadır. Bu da anlaşılabilir, bilinebilir bir durumdur. Oysa Ehl-i Sünnet, peygamberlik sıfatlarını emanet, fetanet, sıdk, ismet ve tebliğ olmak üzere beşe çıkarıp itikadın, imanın konusu yapmıştır. Buharî'nin *Sahih*'inde Hız. Peygamber'in

bilmeden -haketmediği halde- kendilerine lanet ettiği, ağır konuştuğu ve beddua ettiği kişiler hakkında bab (ara bölüm) başlığı bile bulunmaktadır (Buharî, Bir, 25). Bu bilgiler, Hz. Muhammed'in, vahyin dışında pekâlâ diğer insanlar gibi hata yaptığını ve bunlardan önemli olanların Allah tarafından düzeltilildiğini göstermektedir. Buna rağmen, Müslümanlar onu, âdeta melekleştirmişlerdir. İslam'da kabirlerin süslü olarak yapılması yasaklandığı halde onun Medine'deki kabrinin ziyareti, hac ibadetinin bir rûknu haline getirilmiştir. Onun doğumunu övmek için yazılmış manzum şiirleri okumak (mevlid), bugün halk arasında ibadet yerine konmakta ve okutulmaktadır. Tevazu babında söylenen: "Onun köpeği veya ayağının tozu bile olamayız." gibi sözler, Hz. Muhammed'in her insan için örnek olma vasfını tümünden yok etmektedir.

Kur'an, müminlerin ağızından: "*O'nun peygamberleri arasından hiçbirini diğerinden ayırt etmeyiz.*" (Bakara, 2/285) dediği halde; tarihî süreç içerisinde Müslümanlar, onun peygamberlerin en büyüğü, en faziletlisi olduğunu iddia etmişler, "fâhr-i kâinat" düzeyine çıkarmışlardır. Tasavvufta ise Hz. Peygamber, "Nur-i Muhammedi" ve "Hakikat-i Muhammedi" kavramlarıyla bütün kâinatın kendisinden yaratıldığı bir ilk prensip haline getirilmiştir. Halk arasında yaygın olan "Adem yaratıldığı zaman, cennette ağaçların yapraklarında "*lailehe illallah, Muhammed resulullah* yazılıydı" ve "*Levlâke levlak, levma halaktu'l-eflâk* (eğer sen olmasaydın kâinatı yaratmazdım)" gibi uydurma hadisler, Hz. Peygamber'in nasıl kendinin deyimiyle "kurutulmuş et yiyen bir ananın oğlu" olmaktan çıkarılarak neredeyse yarı ilah konumuna getirildiğini gözler önüne sermektedir.

Son yıllarda gerek İslam dünyasında gerekse ülkemizdeki yeni çalışmalarda, yapılan sempozyumlarda bazıları geleneksel imajı korumaya ve sürdürmeye çalışırken; bazıları da tarihte halkların mitolojiyle karışmış dinî muhayyilesinin oluşturmuş olduğu yanlış peygamber imajını eleştirerek, onu her çağda herkesin örnek alabileceği, içimizden biri olarak insanların önüne koymaya çalışmaktadır.

Sünnet ve Hadislerin Dindeki Yeri ve Değeri

Son onbeş-yirmi yıldır İslam dünyasında ve ülkemizde, Peygamberimizin hadislerinin ve sünnetlerinin dindeki yeri etrafında yoğun bir tartışma yaşanmaktadır. Bazı kimseler, sünnet ve hadisin İslam dininin ikinci kaynağı olduğu şeklindeki Ehl-i Sünnet'in görüşüne karşı çıkararak, dinin kaynağının sadece Kur'an olduğu tezini ileri sürmektedirler. Bunlara göre Allah'tan başka kimsenin helal-haram ve hüküm koyma yetkisi yoktur. Kur'an'daki Hz. Peygamber'e itaat ve ittibayı emreden ayetler, onun şahsi içtihat ve görüşlerine uymayı değil, tebliğ etmiş olduğu vahye itaat ve ittibayı gerektirir. Peygamberin hadis ve sünneti dinde ölçü değil örnektir.

Hadis ve sünnetin dinde ikinci kaynak olduğunu savunan bazı kimseler, *"O hevasından konuşmaz, Onun dedikleri kendisine vahyedilenden başka birşey değildir."* (Necm, 53/3-4) ayetini, peygamberimizin hadislerinin de "gayr-i metlûv" vahihiy olduğuna delil olarak gösterirler. Bu görüşe karşı çıkanlar ise, hadis ve sünnetin din değil, dinin hayata geçirilmesinin ilk örneği olduğunu söyleyerek, bu ayeti farklı yorumlamaktadırlar. Bunlara göre, müfessirlerin çoğunun yorumladıkları gibi ayette kastedilen Kur'an'dır. Siyak-sibak ve ayetlerin nüzul sebebi de bu görüşü desteklemektedir.

Aslında bu görüş yeni değildir. İslam'ın başlangıcından beri vardır. Fakat Ehl-i Sünnet'in hakimiyetinden sonra fazla taraftar bulamamıştır. Bir önceki bölümde değindiğimiz gibi, bundan iki asır önce Hindistan alt kıtasında ortaya çıkan "Ehl-i Kur'an" hareketi de bu görüşü tekrar diriltmeye çalışmıştır. Bu konunun günümüzde tekrar canlanmasına neden olan amil, İslam dünyasının geri kalmasına veya İslam düşüncesinin donmasına sebep olan birçok unsurun hadis ve sünnetten kaynaklandığı görüşüdür.

Hadis ve sünneti dinin aslından saymayanlar, kadercilik, taklit, batıl itikatlar, hurafeler ve İslam dünyasında kadınların içinde bulunduğu kötü durumun uydurma hadislerden kaynaklandığını ileri sürmektedirler. Bu görüşü savunanlar,

uydurma hadisleri sahih olanından ayırmanın güçlüğüne gerekçe göstererek pratik olarak hepsini dinin dışına koymaktadırlar.

Bu görüşe karşı Ehl-i Sünnet'in görüşünün doğru olduğunu savunanlar ise, sahih hadisler ve sünnetin Kur'an'dan sonra İslam'ın ikinci kaynağı olduğunu, özellikle İslam dininin pratiklerinin sünnet tarafından belirlendiğini ileri sürmektedir. Hindistan'daki "Ehl-i Kur'an" hareketinin görüşlerini reddetmek için *Kitabu's-Sünne* adıyla bir kitap yazan Kazan Türklerinden yenilikçi alim Musa Carullah, daha da ileri giderek ibadetler ve diğer bazı pratiklerin Kur'an'dan önce Sünnet tarafından belirlendiğini ileri sürmüştür. Ona göre başta namazın şartları ve rûkunları olmak üzere abdest, teyemmüm, oruç, zekat gibi ibadetler önce Hz. Muhammed'in söz, fiil ve takrirleriyle belirlenmiş, daha sonra ayetler inerek bunları "farz" mesabesine yükseltmiştir. Sünneti ve sahih hadisleri dinin özünden sayan görüş, sünnet ve hadislerin Kur'an'ı açıkladığını, dolayısıyla Kur'an'ın doğru anlaşılmasında vazgeçilmez bir unsur olduğunu; ayrıca Peygamberimizin kendisinin Kur'an'ın sustuğu konularda Şari olarak "helal" ve "haram" şeklinde hükümler koyduğunu, sonuç olarak da ona uymak ile Allah'a uymak arasında bir fark olmadığını savunmaktadır.

Kütüb-i Sitte'deki Hadislerin Sahihliği Sorunu

Tarihte Hadislere İki Yaklaşım Tarzı:

Ehlu'l-Hadis ve Ehlu'r-Rey

İslam düşüncesinin teşekkül devri olan hicri ilk iki asırda, Kur'an metni ve Peygamberimizin sünneti ile ondan şifahî olarak rivayet edilen hadisler karşısında doğru tutumun ne olması gerektiği hususunda alimler ikiye ayrılmışlardır: "Ehlu'l-Hadis" ve "Ehlu'r-Rey". Her iki grup da hadis ve sünnetin delil oluşunda ittifak etmişlerdir; ancak, hangi hadislerin sahih, hangilerinin zayıf ve uydurma olduğu hususunda farklı görüştedirler. Ehlu'l-Hadis, isimdeki "Hadis" kavramından da anlaşılacağı gibi, hadislere olabildiğince fazla önem verip, değer ve ihtimam

gösterip, çok sayıda hadis kullanırken; “Ehlu’r-Rey”den olanlar ise -isimlerindeki “Rey=şahsi görüş” kavramından da anlaşılacağı gibi- hadislere olabildiğince eleştirel ve şüpheli yaklaşmış, daha az hadis kullanmışlardır. Sahabeden Hz. Ömer’in, Hz. Aişe’nin, mezhep imamlarından Ebu Hanife’nin, kelam ilminin kurucuları olan bazı Mutezili alimlerin görüşleri, genel olarak “Ehlu’r-Rey” çizgisinde veya ona paralel bir durum arz ederken; yine sahabeden Abdullah İbn Ömer, Ebu Hureyre ve mezhep imamlarından imam Şafii, Ahmed b. Hanbel ve İmam Malik’in görüşleri ikinci grubun içinde veya paralelindeydi. Kelam mezheplerinden daha sonra gelişen Eş’arilik, Ehl-i Hadis’in bir uzantısı; Maturidilik ise Ehlu’r-Rey’in devamıdır. Ehl-i Hadis taraftarları daha sonraları “Hadis İlmi”ni kurarak Peygamberimizden rivayet edilen sahih hadisleri kitaplarda toplamaya çalıştılar. Bu iki grubun mücadelesi sonucunda, “Ehl-i Sünnet” tabirindeki “sünnet” kavramının işaret ettiği gibi, hadis ve sünnete daha fazla önem veren ve onların kabul edilmesinde akli ve eleştiriye fazla kullanmayan “Ehlu’l-Hadis”, İslam düşüncesine ve dünyasına hakim hale geldi.

Hadis alimlerinin geliştirmiş oldukları kriterlere göre toplanan hadislerin yer aldığı kitaplardan altı tanesi, giderek İslam dünyasında en sahih hadis mecmuaları olarak değer kazandı. Bunlar sırasıyla Buharî, Müslim, Tirmizî, Ebu Davud, İbni Mace ve Darimî’nin “Sahih” ve “Sünen”leridir.

İmam Şafii, fıkıh usulünün kurucusu olarak sünnetin fıkhıta ikinci kaynak olduğunu *er-Risâle* adlı eserinde temellendirmiştir. Onun, kaynakları önem sırasına göre tespit etmesi daha sonra Ehl-i Sünnet’in genel görüşü haline gelmiştir. Bu sıralama şöyledir. Kitap, sünnet, icma ve kıyas.

Kütüb-i Sitte Müelliflerinin Kriterlerine İtirazlar ve Yeni Kriter Arayışları

İslam tarihinde İbn Hazm ve Darekutnî gibi birçok alim, Buharî başta olmak üzere diğer hadis alimlerinin kriterlerine ve kitaplarında topladıkları hadislerin sahihliğine itiraz ettikleri halde; bunlara pek itibar edilmemiş, bu alimlerin içtihatla

geliştirdikleri sahihlik ölçüleri ve topladıkları hadisler mutlak doğru olarak kabul edilmiştir. Öyle ki Buharî'nin *Sahih-i Buharî*'si neredeyse Kur'an'a yakın bir otorite ve değer kazanmış ve Kur'an gibi ezberlenmiştir. Birçok Buharî hafızı ortaya çıkmıştır.

İslam dünyasında yeni fikirlerin gelişmesiyle giderek bu "sahih" kabul edilen kitaplardaki bazı hadisler tartışılmaya başlanmış, bunların Peygamberimiz tarafından söylenmiş olamayacağı ileri sürülmüştür. Bu hadisler, İslam aleyhtarları tarafından İslam'ı eleştirmek için malzeme olarak da kullanılmaktadır. Eleştiren bu hadislerden sadece kadınlarla ilgili bazı örnekler verelim:

Uğursuzluk üç şeydedir: Kadında, evde ve hayvanlarda (Buharî, Tıbb- 4).

İsrailoğulları olmasaydı et kokmazdı, Havva olmasaydı hiçbir kadın kocasına ihanet etmezdi (Buharî, Enbiyâ-1).

Cehennem ehlinin çoğunluğu kadınlardandır (Muvatta, Salatu'l-Kusut-1).

Kadınların akılları ve dinleri eksiktir (Müslim, İman- 34).

"Sahih" olarak kabul edilen kitaplarda, başka konularda da itirazlara maruz kalan pek çok hadis vardır. Bu gelişmeler karşısında bazı din alimleri ve diğer Müslümanlar seçmeci ve eleştirel bir yaklaşımla bu hadis malzemesinin yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini savunmaktadırlar. Bunların görüşleri, Ehlu'r-Rey'in görüşlerine yakındır. Demektedirler ki hadis alimlerinin koymuş oldukları kriterler içtihadidir. Dolaısıyla, yeni içtihatlar yapılarak yeni kriterler geliştirilmelidir. Hadis alimleri senet tenkidine önem verdikleri kadar metin tenkidine önem vermemişlerdir. Elimizdeki hadis malzemesi Kur'an'a arz edilmeli; Kur'an'a, akla, doğa kurallarına uymayan hadisler ayıklanmalıdır. Elbette ki bu işlem de içtihadi olacaktır. Ama ümmetin tümü yanı sıra birleşmeyeceğine göre bu hadislerin sahih olanları asla zayi olmayacaktır.

Bu görüşe karşı geleneksel görüşü savunan alimler ise, "Kütüb-i Sitte" müelliflerinin koymuş olduğu usullerin mut-

lak doğru ve bu kriterlerle toplanan hadislerin de mutlak sahih olduğunu savunmaktadırlar. Bunlara göre birtakım sorun gibi görülen hadisler, bu hadis kitaplarının şerhlerine bakılarak doğru şekilde anlaşılabilir.

Hadis ve Sünnetle İlgili Tartışmaların Değerlendirilmesi

Şahsi kanaatimize göre, ikinci bölümde değindiğimiz ve birçok İslam aliminin de kabul ettiği din-şariat ayrımı kabul edilirse, Hz. Peygamber'in dindeki yeri rahatça anlaşılabilir. Hz. Muhammed, Allah katından almış olduğu vahyi, insanlara geldiği şekliyle tebliğ etmiş; vahiyle insanları uyarmıştır. Hz. Muhammed'e gelen ilk vahiyle birlikte, Hz. Peygamber'in "örnek"liği çerçevesinde, din alanında bir kurumlaşma süreci başlamıştır. Bu süreç, insanlığın sonuna dek devam edecek olan dinamik bir süreçtir. İslam, her zaman ve mekanda yeniden anlaşılabilir, yeniden yorumlanabilecek iç ve dış dinamiklere sahiptir.

Dinin önemli bir bölümünü ahlak oluşturur. Peygamberimizin hadis ve sünnetlerinin bir bölümü, bu ahlak kurallarının ifadesi, ikrarı ve tatbikidir. Bunlar Kur'an'da olup, Hz. Peygamber tarafından tekrar edilmiş de olabilir. Kur'an'da değinilmemiş, Peygamberimiz tarafından ifade edilmiş de olabilir.

Hukuk, siyaset ve ekonomi gibi hayatın muhtelif alanları ile ilgili olan sünnet ve hadisler ise, bizzat din değil dinin pratik, kurumsal form kazanmasıdır. Yani şeriattır. Şariat ise Kur'an'da belirtildiği ve alimlerimizin itiraf ettikleri gibi, toplumlara, tarihi şartlara, insanların maslahatlarına göre değişir. Bu kural Mecelle'de "Ezmanın tağayyuru ile ahkâm tağayyur eder." şeklinde ifade edilmiştir.

Hadislerin sıhhati sorununa gelince, hadisler yazıya geçirilmeden önce Emevîler ve Abbasîler döneminde yoğun bir uydurma furçasının yaşandığı herkesin malumudur. Hadis alimlerimiz, büyük bir gayret göstererek zayıf ve uydurma olanlarını kendilerine göre ayıklamışlardır. Ancak, eleştirel bakanların haklı olarak dedikleri gibi hiçbir hadis alimi: "Be-

nim koyduğum kriter mutlak doğrudur.” dememiştir; “Bana göre doğrudur.” demiştir. Yani içtihat yapmıştır. Yapılmış herhangi bir içtihadın mutlaklaştırılması, kesin doğru gibi algılanması doğru değildir; bu durum İslam düşüncesinin dinamizmini engellemiştir. Bizim yeni içtihatlar yapma hakkımız olduğuna göre, son iki yüzyıldır dünyada gelişmiş olan Tarih, Tarih Felsefesi, Tarih Psikolojisi, Yorumbilim, Dilbilim tekniklerinden de istifade ederek, yeni kriterler geliştirip, mevcut hadisleri tekrar gözden geçirmek gereklidir.

İslam alimleri hem lafız olarak hem de mana olarak Hz. Muhammed’e ait olan hadislerin sayısı konusunda ittifak etmemişlerdir. Bu durum, bize kadar intikal etmiş bulunan hadis ve sünnetle ilgili bütün mirasa eleştirel bir çerçevede yaklaşılması gerektiğinin bir kanıtıdır.

İMAN, İBADET VE AHLAK

Ehl-i Sünnet'in İman Anlayışının Gelişimi

İslam tarihinde hakkında ihtilaf çıkan ilk meselelerden biri imandır. Hz. Ali'nin safında çarpışan bedevî Araplar, bedensel amelleri imanın parçası olarak gördükleri için, büyük günah işleyeni tekfir etmişlerdir. Bu kanaatleri sonucunda da büyük bir terör yaratmışlardır. Daha sonra Mürcie fırkası, bu terörü ortadan kaldırmak için, Kur'an'a dayanarak iman ile amelin arasını ayırmıştır. Onlara göre iman, sadece iman konuları hakkında marifet (bilgi) ve tasdiktir. Amel imandan bir cüz değildir. Ebu Hanife de bu çözümü benimsemiştir.

Daha sonra gelen Mutezile ise Haricilere yakın, fakat onlardan farklı olan bir anlayış geliştirmiştir. Onlara göre büyük günah işleyen kişi, ne mümindir ne de kâfirdir. İkisinin arasında bir konumdadır (*el-menziletü beyne'l-menzileteyn*). Mutezile'ye göre bunlar fasıktırlar. Ehlu'l-Hadis, Mutezile ile Mürcie arasında bir yaklaşım ortaya koymaya çalıştıysa da giderek tarihî süreç içerisinde Ebu Hanife'nin iman anlayışı Ehl-i Sünnet'in genel kanaati haline gelmiştir. Buna göre iman, iman konuları olan "Amentü"ye (Allah, Peygamberler, Kitaplar, Melekler, Ahiret ve Kader'e iman) indirgenmiş oldu. Diğer deyimle iman, Hz. Muhammed'in Allah'tan vahiy yoluyla aldığı kesin olarak bilinen şeyleri tasdik etmektir. Tarihî süreç içerisinde bu biraz daha kısaltılıp Müslüman ve mümin olmanın şartı "Kelime-i Şehadet" olarak "*Eşhedü enla ilahe illallah ve eşhedü enne Muhammeden abduhu veresuluhu*" şeklinde formüle edilmiştir.

İslam toplumu oluşup eğitim kurumları geliştikten sonra, yeni nesillerin, tahkiki iman yerine taklidi iman yoluyla mümin olmaları geçerli ve normal kabul edildi. Böylece Kur'an'da imanın ön şartı olarak konulan bilgi, düşünme ve hatta Hz.

İbrahim'in örneğinde olduğu gibi (En'am, 6/75-79) şüphe büyük ölçüde ortadan kaldırılmış oldu.

Mürcie'nin ve Ebu Hanife'nin, Haricilere bir tepki olarak iman ile amelin hem dil bakımından hem de mahiyet olarak birbirinden ayrı şeyler olduğunu söylemeleri, elbette ki doğru ve isabetliydi. Fakat yanlış olan, imanı kesin tasdiğe (inanca) indirgemek imanın muhtevasından olan kalp fiillerini -Allah'a saygı, huşu ve minnattarlık vb.- görememek ve amelle iman arasındaki bağlantının önemini yeterince fark edememektir. Mümin ve Müslüman olmak için sadece kesin bir tasdikın yeterli olduğu şeklindeki görüş ve amelin daha çok "kemal" için gerekli olduğunun söylenmesi, giderek halk yığınları arasında amele karşı kayıtsızlığın önemli nedenlerinden birisi olarak görülebilir. Ancak, iman-amel arasındaki sağlıklı bağın, bütünüyle özgür ortamlarda sağlıklı bir şekilde gelişeceğini unutmamak gerekmektedir. Zihinsel kesin tasdikın formüleleştirilmiş şekilleri olan "*Kelime-i Şehadet*" "*Amentü*"nün, taklidi olarak tekrarı, Müslüman ve mümin olmak için bir "giriş"tir.

İmanı Yeniden Tanımlama Girişimleri

Taklidi imanın bütün İslam dünyasını kaplaması ve İslam dünyasının içinde bulunduğu ahlaki kayıtsızlık, son iki yüzyıldır ıslahat ve yeniden ihya girişiminde bulunan ıslahatçıları ve İslam düşünürlerini, imanı, Kur'an'a dayanarak yeniden tanımlamaya sevk etmiştir. Bir anlamda bu hareketleri yeniden iman tazeleme hareketleri olarak görmek mümkündür. Islahatçılar ve ihya hareketlerinin önderleri, geleneği, teslimiyetçiliği ve nakli delilleri öne çıkarmaksızın, Kur'an'a dayanarak, imanı, düşünsel-bilgisel bir çaba ile birlikte bunu aşan ahlaki-iradi (iz'an) bir kararın ürünü olarak tanımlamaktadırlar. İman, salt vicdani bir teslimiyet değildir. Eğer böyle olursa içine her türlü infial, heva, korku, zaaf ve bunların ürünü olan batıl itikatlar ve hurafeler doluşur. Nitekim öyle olmuştur. Nakil, iman, teslimiyet dinin esası haline getirilmiş ve bütün sorunlar buradan doğmuştur. Oysa Kur'an, akli, düşünmeyi ve bilgiyi dinin, teslimiyetin ve imanın ön şartı olarak koymuştur.

Kur'an-ı Kerim âkil baliğ ve hür olan her ferdi tahkiki imana çağırmaktadır. Bu herkesin başarabileceği bir şeydir. Ençok vurgu yapılan ayetlerden birkaçı şöyledir:

Bilmediğin şeyin ardına düşme, doğrusu kulak, göz ve kalp bunların hepsi o şeyden sorumlu olur (İsra, 17/36).

Deki: Bilenlerle bilmeyenler bir olur mu? Doğrusu ancak akıl sahipleri öğüt alırlar (Zümer, 39/9).

Dinî düşünceyi yenilemek amacıyla son yüzyılda yazılmış kitaplarda, tahkiki imanı vurgulamak için bunlara benzer Kur'an'dan daha pek çok ayet iktibas edilmiştir.

Son dönemlerde, imana yeni yaklaşımlarda ele alınan konulardan biri de iman ve dinî inanç (akide) ayrımıdır. Bu yaklaşım aslında İbni Teymiye'nin *Kitabu'l-İman* adlı eserinde ortaya konmuştur. İbni Teymiye, Mürcie ve Ebu Hanife'nin iman tanımlarının Kur'an'ın sözkonusu ettiği imanın muhtevasını kapsamadığını, belki onun ilk adımı olan bilgi ve iradeye dayanan kesin karar (tasdik) düzeyinde ilk adımını oluşturduğunu söyler. Kur'an'da söz konusu edilen iman, tasdik ile birlikte "kalp fiileri" olan ve iman nesneleri olarak Allah, Hz. Peygamber, Kur'an ve Ahirete yönelik, saygı, sevgi, huşu, korku, güven vs. şeklinde artan ve eksilen bir şeydir. Kur'an'daki "*Ya eyyühellezine âmenû, âminû...*" (Nisa, 4/36) ifadesi ve ayrıca, "*İnananların (inanç sahibi olanların) kalplerinin Allah'a ve ondan inen hakikate karşı huşu duymalarının zamanı gelmedi mi? Onlar, daha önce kendilerine kitap verilenler gibi olmasınlar; onların üzerinden uzun zaman geçince kalpleri katılaştı. Onlardan çoğu yoldan çıkmış kimselerdir.*" (Hadid, 57/16) ayeti bu gerçeği ortaya koyar.

Dinî inanç-iman ayrımı yapınca, imanın artıp-eksilmesi sorunu da kendiliğinden çözülmüş oluyor. İnanç, kesin tasdik ve inanılacak şeylerin sayısı bakımından artıp eksilmeyebilir. Ama iman, inanç ile birlikte kalp fiillerinden oluştuğu için artar ve eksilir. Nitekim Kur'an şöyle der: "*Bir sure inince, müminlerin arasında bulunan bir grup (münafık): 'Bu, hanginizin imanını artırdı.' derler. İnananların imanını artırmıştır. Onlar hemen bunu*

birbirlerine müjdelemek isterler." (Tevbe, 9/124; ayrıca bkz. Enfal, 8/2). Diğer taraftan sahabenin birbirlerine: "Gelin oturup biraz iman edelim." demeleri, imanın artıp-eksilen bir kalp işi olduğunu gösterir. "Kelime-i şahadet"teki "Eşhedü=Ben şahadet ederim ki..." ifadesi, bu anlamda sadece alışkanlık haline gelmiş bir sözün tekrarı değil; insanın akli, iradi ve kalbi bütün varlığı ile hissettiği, duyduğu bir fiili ifade eder.

Sonuç olarak, kalp fiilleri ve bunların zorunlu sonucu olan salih ameli olmayanlar yine de mümin ve Müslümandırlar. Bu durumda bunlarda bulunan dinî inanç kullanılmayan para, tahakkuku olmayan bir imkân, gayesi olmayan vesile, hedefi olmayan yol ve muhtevassız bir şekle benzer. Bu durumda olanların ahiretteki hallerini de Ebu Hanife'nin yaptığı gibi Allah'a irca etmek en doğrusudur.

İman Amel Birlikteliğinin Öne Çıkarılması

Dinî ıslahat ve ihya-tecdid hareketlerinde en fazla ve önemle üzerinde durulan konulardan biri, iman-amel birlikteliğidir. Daha önce değindiğimiz gibi, amelin iman ile aynı şey olmadığının vurgulanması, Mürcie ve Ebu Hanife tarafından Haricilere karşı bir tepki ve onların yaratmış olduğu şiddeti ortadan kaldırması açısından elbette önemliydi. Ancak bu anlayış, iman ve amel arasındaki bağın, zamanla gözardı edilmesinde etkin olmuş olabilir. Bazı insanlar, imanı inanca indirgemişler, ameli ise ikinci derecede önemli bir konumda algılamışlardır. Bu durum, merhum Fazlur Rahman'ın deyimi ile Hristiyanlığın temel öğretilerinden biri olan "imanla aklanma" öğretisine benzemektedir.

Kur'an'da iman ve amel birlikte zikredilir (âmenu ve amilus-salihât). Amelin imandan bütünüyle bağımsız olarak görülmesi, pek mümkün değildir. Salih amel olmaksızın imandan bahsedilmesi, sadece inananların inanmayanlarla karşılaştırılmasında söz konusudur. Kur'an'da, iman ile salih amelin ayrı fakat art arda gelmesi, ikisinin ayrı şeyler olduğunu; fakat aralarında bir bağın da mevcut olduğunu ortaya koyar.

İman, doğrulanması gereken bir şeydir. Hasan-ı Basrî bu gerçeği şöyle ifade etmiştir:

İman ne gösteriş ne de temennidir. O, kökü kalbin derinliklerinde olan ve kişinin gerçekte (pratikte) yaptığı ile doğrulanan bir şeydir (İzutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, 206).

Ebu Hanife'nin tanımı (iman konularını zihni kesin tasdik), içe dönük durağan bir tasdik iken; İbni Teymiye'nin tanımı, dışa dönük dinamik bir tasdiktir. Bu gerçeği Muhammed İkbal şöyle ifade eder:

İman, birtakım kaide ve kurallara sadece pasif bir şekilde inanmak değildir. Aksine insanın ender ve engin tecrübeleri sayesinde elde ettiği hayat dolu ve hayat verici inanç ve güvendir (İkbal, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, 151).

İctimai İman

İmanın sonucu, bir taraftan “takva” olarak menhiyattan çekinme şeklinde tezahür ederken; diğer taraftan da “salih amel” olarak aktif ve dinamik bir sorumluluk olarak kendini gösterir. Salih amel, daha sonra “ahlak” bahsinde üzerinde duracağımız gibi, sadece ibadetler değil; aynı zamanda sosyal-siyasal ahlak ve sorumluluktur. Bu konuda Hüseyin Kazım Kadri şöyle diyor:

Bazı mezheplere göre iman, ‘amentü’de bulunan hükümleri kalp ile tasdik, dil ile ikrardan ibaret sayılıyor. İmanın böyle mahdud ve muayyen itikadi meselelere hasredilmesi, Müslümanlığı bununla ilgili olan akli, ahlaki ve içtimai gayelerden uzaklaştırmak ve ona sûrî (şekli) bir muhteva vermektir. İslam şariatında birr ve takvadan, hayır ve hasenattan, Allah’a ve insanlığa karşı sorumlu olduğumuz vazifelerden, akli vasıflara ve ahlaki seciyelere kadar her kasıt ve niyet, her fiil ve hareket imana dahil ve onunla ilgili olması gerekir.

Dinî, ahlaki ve içtimai bir fayda temin eden ve Müslümanlar için selamet ve saadet sebebi olan herşey imana dahildir ve bu surette de her Müslümanın imanı tabii ki farklı olur. Kazım Kadri der ki:

Yapılan fenalıklar. helal sayılmadıkça imana zarar gelmeyeceğine inanmak, dini ve onun hükümlerini bir -kuru laf- de-

recesine indirir. Bu yüzündendir ki İslam dini ve imanını mera-simden ibaret kaldı.

Ne çare ki İslam imanına şekil ve zahiri bir suret verilmesi, İslam aleminde yürürlükte olan ahlakın fesadına ve siyasetin bozulmasına sebep olmuştur.

Ünlü muhtedi filozof Roger Garaudy: “İslam dünyasında çöküş, iman sosyal boyutunu kaybettiğinde başlamıştır.” demektedir. Musa Carullah ise “İçtimai iman” için dört unsur saymaktadır:

- a) Kişinin kendi hak ve vazifelerini bilecek kadar ilim ve marifet,
- b) Başkalarının haklarına tecavüz etmekten alıkoyacak kadar şeref ve emanet,
- c) Adalet ve hak esaslarına dayanan kanunlara riayet edecek kadar hürmet ve itaat,
- d) Zillate tahammül etmeyecek, batıl davetlere boyun eğmeyecek kadar izzet ve cesaret.

Mehmet Akif Ersoy da imanın bu sosyal yönünü “Safahat”ında şöyle terennüm ediyor:

Görürsün, hissedersin varsa vicdanınla imanın:
 Ne müthiş bir hamaset çarpıyor göğsünde Kur'an'ın!
 O vicdan nerededir. Lakin? O iman kimde var? Heyhat!
 Ne olmuş ben de bilmem, pek karanlık şimdi hissiyat!
 O imandan velev pek az nasib olsaydı millette
 Şu üçyüzelli milyon halkı görmezdin bu zillette!
 O iman ittihad isterdi bizden, Vahdet isterdi.
 Nasıl “Bünyan-ı mersûs” olmamız lazımsa gösterdi.
 O iman kuvvet ihzarıyla emretmişdi lakin biz
 “Tevekkelnâ” deyip yattık da kaldık böyle aciz!
 O iman, farz-ı katidir diyor tahsili irfanın.
 Ne cahil kavmiyiz biz Müslümanlar, şimdi dünyanın!
 O iman hüsn-ü hulkun en büyük hâmisi olmuşken
 Nemiz vardır fezailden, nemiz eksik rezâilden?
 (Safahat, 323).

Görüldüğü gibi, Mehmet Akifin niteliklerini saydığı iman, Müslüman topluma, felaketler karşısında birlik olmasını, “bünyan-ı Mersûs” olmasını; kuvvet hazırlamasını, bilim tahsilinin kesin farz olduğunu söylüyor. Bu iman, bir zamanlar güzel ahlakın hamisi idi; şimdi ise o faziletin kaybolduğunu, İslam dünyasının pek çok olumsuzlukla karşı karşıya kaldığını söylemek mümkündür. Yine içtimai iman olsaydı Müslümanlar zillete düşmeyecekleri gibi, “tevekkelna” deyip yatmayacaktı ve cehalet de bu kadar yaygın olmayacaktı.

İbadetlerin Amaçları

Gerek İslam dünyasında, gerekse ülkemizde sürdürülen dinî tecdit ve ihya hareketlerinde “ibadet-i mersûme” dediğimiz Namaz, Oruç, Hac ve Zekat gibi şekle, vakte ve miktarla bağlı ibadetler üzerine geniş bir kitabiyat oluşmuştur. Bu kitaplardan bazılarında, sözünü ettiğimiz ibadetlerin tarihi süreç içerisinde, ne gibi bir anlam kaymasına ve içerik değişikliğine uğradıkları belirtilmekte ve dinin bütünlüğü içindeki yerlerinin değişmesine değinilmektedir.

Herbirinin Kur'an ve hadisler tarafından açıklanmış ve insan aklı tarafında da bilinebilecek ayrı ayrı hikmetleri olan bu ibadetlerin genel amacı, insanın, hayatı boyunca, kendi varlığının farkında olmasını sağlamak, Allah'a bağlılığını sürekli kılmak, Allah'ı unutmasını engellemek ve insanı ahlaki bir varlık olarak hazırlamaktır. Eğer bu ibadetler, anlamları bilinerek, alışkanlığa dönüştürülmeden ve otomatik hale getirilmeden, sürekli yapılsaydı, mistik eğilimlerde Allah'a yakınlaşma adına ortaya çıkan, birtakım aşırı düşünce ve fiiller gelişme şansı bulamazlardı. Çünkü onların, seyr-i sülûk, riyâzât ve mücâhedât yollarıyla elde etmek istedikleri sezgisel tecrübe, Kur'an tarafından desteklenmemiştir. Bir anlamda lüks diyebileceğimiz ve biraz ilerisi de ruhbanlık olan bu dinî anlayış eğer güzel ahlaki gerçekleştirmeyi amaç edinmiş ise, İslam'ın koymuş olduğu temel ibadetler -eğer hakkıyla yerine getirilirse- bu ahlaki temin edebilir.

Temel İslami ibadetlerle ilgili iki ciddi anlam kayması, tarihi süreç içerisinde ortaya çıkmıştır: Birincisi, bu ibadetler

zamanla alışkanlık haline gelmiş ve birer otomatik davranışa dönüşmüştür. İkincisi, buna bağlı olarak ibadetlerin hikmeti unutulmuş; anlamsız veya anlamı sadece Allah tarafından bilinen birer emir, diğer deyimle Allah'a ödenecek "borç" olarak algılanmıştır. Bazı fakihler, "taabbudî" deyimiiyle hikmetinin insan tarafından anlaşılamayacağı dinî hükümleri kast ederler. Hz. Ali'ye atfedilen: "Eğer din aklı olsaydı, ayaklarımıza giydiğimiz derinin (mest) üstünü değil; kirlenen altını mesh ederdik." sözü bu taabbudiliği yani anlamsızlığı pekiştirmek için anlatılır.

Oysa, ibadetlerin konuluş amaçlarının Kur'an ve hadislerle dayanarak bilinebileceğine inananlar, tarihte ve günümüzde binlerce kitap yazmışlardır. Günümüzde de bu çaba sürmektedir. Bu ibadetlerin herkes tarafından rahatça bilinebilecek hikmetlerinden bazı örnekler verelim:

Namaz

Bu ibadet, insanın Allah'a bağlılığını idrak etmesini sağlar. Namaz, her türlü yeterlilik iddiasının yani herşeyi sırf insan gücü ve sırf insan bilgisiyle sınırlandırma gururunun boşluğunu ve hiçliğini gösterir. Garaudy bu konu ile ilgili olarak, "Namaz, insanın kendi üzerine kapanması değil, Allah'a açılma hareketidir." der. Günlük namazın vaktini beş olarak tayin etmek, insan benliğini uyku ve işin mekanik etkisinden kurtarmak içindir. İkbâl'in namaz için görüşleri: "İslam'da namaz, benliğin içinde bulunduğu mekaniklikten kurtulup hürriyete sığınmasıdır." biçimindedir.

Oruç

Oruç, insanı, arzu ve isteklerin esiri olmaktan kurtaran, iradenin aklın kontrolünde tutulmasına yardımcı olan bir ibadettir. Hayvani içgüdülerle bağları koparma imkânı veren bu kendini kontrol, bizzat kendimize karşı, bizlerin lehinde bir ödevdir (Garaudy, *age*, 21). İnsan böyle bir ibadeti yapmakla kendini meleklerle yakın bir hale getirir. Hamidullah, *İslam'a Giriş* adlı kitabında: "Oruç, insanın ruhunu arındırarak iradesini güçlendirir." demiştir.

Hac

Garaudy hacı, “İnsanların topluca Allah’a yönelmesidir.” diye tanımlamıştır. Haccın manası, ruhsuz bedenlerin sırf mekân değiştirmesi şeklinde muayyen bir beldeye gitmiş olmak değildir. Topçu, *İslam ve İnsan* adlı kitabında, hac için şunları söylemiştir:

Haccın İslam kongresi olan gerçek ahlaki ve içtimai gayesinin yanında büyük manevi değerini gerçekleştirecek olanlar, dinin, aşk ile kalbin ebediliğe götüren yolu olduğunu bilen ve yaşayan gönüllerdir.

Zekat

Servetin temizlenmesi anlamına gelen zekat, ekonomik hayatı, manevi hayat ile bütünleştirir. Sosyal yardımlaşmayı imana çözülmez bir bağla bağlar.

Dua

Dua, tembel insanın işlerini Allah’a havale etmesi değildir. Dua, ruhun Allah’a doğru yükselişi ve ona âşıkça tapınış durumudur. Buna bağlı olarak hayat mucizesini yaratan ve herşeyin ondan geldiği Allah’a ilticadır. Gönlnü kuşku ve endişelerden soyutlayabilen sıradan insanlar, dua ile tıpkı güneşin ısısı, gülün kokusu gibi Allah’ı duyarlar. Allah, kendisine sevgiyle yönelene kolaylıkla yönelir, karşılık verir. A. Carrel “Üzerimize düşeni hakkıyla yerine getirdikten sonra, ihtiyaç duyduğumuz bir şey için Allah’tan yardım istememiz normal iken; kendi çalışmamızla elde edebileceğimiz şeyleri elde etmek için veya ihtiraslarımızın gerçekleşmesi için dua etmek abestir.” demektedir.

İbadetlerin Dindeki Yeri

İbadetler etrafındaki ikinci sorun, ibadetlerin iman, ibadet ve ahlaktan oluşan ilahî değişmez dinin (İslam’ın) bütünlüğü içindeki yeridir. Peygamberimizin “İslam beş şey üzerine kurulmuştur: Kelime-i şehadet, namaz kılmak, oruç tutmak ve zekat vermek.” hadisi, daha sonları İslam’ın “şartları”, diğer deyimle rûkunları olarak yorumlanmıştır. Yani İslam, itikat

(Kelime-i şehadet veya Amentü) ve ibadetlerden ibaret sayılmıştır. Bu anlayışın imanı itikada dönüştürmesinin yanında, dinin yarısını oluşturan “salih amel”i yani ahlaki sadece ibadete indirgemesi çok vahim bir hata oluşturmaktadır. Oysa, Peygamberimizin hadisinde “şart” kelimesi geçmediği gibi: “İslam beş şey üzerine kurulmuştur.” ifadesi ile başka hadislerinde gördüğümüz gibi, nasihatte bulunduğu kişilerin durumlarını göz önünde tutarak veya üzerinde durduğu konunun önemini vurgulamak için başvurduğu mübalağa yöntemidir. Örneğin; “İslam namazdır.” (A. İbni Hanbel, 1/52), “Din nasihattir.” (Buhari, İman-32) gibi indirgeyici sözler bu kabildendir.

Dinin bütünlüğü içinde elbette bu ibadetlerin önemli bir yeri vardır. Fakat, ülkemiz insanlarının davranışlarına baktığımızda oldukça kabarık bir kitle, dini sadece itikada ve ibadete indirgemiş durumdadır. Dinin özünü oluşturan sosyal ve siyasi ahlak oldukça zayıflamıştır. Din oruca, hacca, namaza, camiye ve cenazeye indirgenmiş durumdadır. Bu anlayışın önemli bir mahsuru, bu ibadetlerin bir veya birkaçını yerine getirenlerin cenneti garantilediğini varsayarak, asıl bu ibadetlerin amaçlamış olduğu sosyal ve siyasi ahlaki gözardı etmesidir.

İbadetin Dili

İbadetleri namaz, oruç, hac, zekat ve dua olarak sayacak olursak, son yıllarda ülkemizde tartışılan “Türkçe ibadet” konusunun sadece namazla ilgili olduğunu görürüz. Çünkü diğer ibadetlerde “dil” ile ilgili bir sorun yoktur. Duayı her Müslümanın kendi dilinde yapabileceği konusunda bir tartışma yoktur. Tartışma, namazda okunan Kur’an, dua ve tesbihlerin, bir de Ezanın Arapçanın dışında bir dille okunup-okunmayacağı etrafındadır. Okunabileceğini savunanlar, Ebu Hanife’nin bu konuyla ilgili verdiği bir fetvaya dayanmaktadırlar. Çoğunluk ise, Kur’an’ın herhangi bir dile yapılan çevirisinin onun anlamını bütünüyle yansıtmayacağını iddia etmektedirler. Ayrıca, Müslümanların birlik ve beraberlikleri ile ilgili birtakım kaygılar da taşımaktadırlar. Kur’an’ın indiği dönemde, farklı dillerden fazla Müslüman olmadığı için böyle

bir sorun yaşanmamıştır. Dolayısıyla bu sorunun Kur'an ve hadise dayanan bir çözümü yoktur. Mesele içtihatla ilgilidir. Bir içtihat başka bir içtihadı nakz etmeyeceğine göre, isteyen kendine göre kuvvetli bulduğu görüşü benimser.

İslam Dünyasındaki Ahlaki Çöküntünün Sebepleri

İslam'ın özü, “*el-emru bil-ma'rûf ve'n-nehyi ani'l-muker*” ilkesinde ortaya konduğu gibi, ahlak olduğu halde, bugün İslam dünyası insan hakları ihlallerinin en fazla olduğu ülkelerdendir. Gelir dağılımındaki eşitsizlik, baskı, yolsuzluklar, eğitimsizlik kısaca her türlü ahlaksızlığın diz boyu olduğu bir coğrafyadayız.

Diğer önemli bir neden, biraz önce “ibadet” bahsinde üzerinde durduğumuz, ibadetlerin zamanla anlamlarını yitirerek “borç ödeme” mantığı ile yerine getirilmeleri ve ibadetlerin “İslam'ın beş şartı” olarak bir anlamda İslam'la özdeşleştirilmeleri ve buna bağlı olarak da Kur'an'ın baştan sona kadar ana mesajı olan sosyal ve siyasal ahlakın gözardı edilmesidir. Kur'an'da çok az sayıda hukuki hüküm olduğu halde, neredeyse onun bir hukuk kitabı veya hukuk kaynağı olarak algılanması da ahlakın zayıflamasına zemin hazırlamıştır. Toplam sayısı 50'yi geçmeyen hukuki ayetlerin üzerine bir “fıkıh usulü” ve “fıkıh” ilmi kurulduğu halde, her sayfasında güzel ahlaktan bahseden Kur'an'dan bir ahlak ilmi çıkarılmamıştır.

Öte yandan, ekonomi ile din anlayışı ve ahlak arasındaki irtibatları görmezlikten gelmek de mümkün değil. Üretim yetersizliği, gelir dağılımındaki dengesizlikler, İslam toplumlarında İslam'ın güzel ahlakının gerçekleştirilmesini engellemektedir.

Bugün, İslam dünyasının hemen her yerinde görülen, bu ahlaki zaaf veya boşluk giderilmeden, salt siyasal çabalarla herhangi bir ilerlemenin elde edilmesi mümkün değildir. Kur'an, adaletin egemen olduğu ahlaklı bir toplumu hedeflemektedir. İnsanlar için şahit olabilecek “mutedil (vasat)” bir toplum oluşturulmadan bunun gerçekleştirilmesi mümkün değildir.

Ahlakın İçeriğinin Daraltılması

Tarihî süreç içerisinde, Kur'an'ın ortaya koymuş olduğu ahlak kavramının muhtevasında giderek bir daralma meydana gelmiştir. İslam dünyasında ve ülkemizde de görülen bu daralma iki şekilde olmaktadır. Birincisi, ahlak kavramının içeriğindeki daralmadır. Bugün ahlak deyince insanların aklına, daha ziyade örf ve adetlerle, giyim-kuşamla, cinsellikle ilgili bireysel ve daha çok da aile içinde geçerli olan kurallar gelmektedir.

Oysa Kur'an, bireyi önplanda tutmakla birlikte, başka insanlara, topluma ve insanlığa karşı ahlaki sorumluluklarımıza da önem verir. “*Emri bil-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker*” ilkesi, sosyal ve siyasi muhtevalı bir ilkedir. Müslümanlar bütün insanlık için çıkarılmış “orta” bir toplumdur: “*Böylece sizi insanlara şahit (örnek) olmanız için (aşırılıklardan uzak) tam orta bir toplum kıldık. Tıpkı Peygamberin sizler için şahit olduğu gibi*” (Bakara, 2/143). Müslümanlar, kendi toplumlarında, ahlakı gerçekleştirememişlerdir. Merhum Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*'ının dördüncü kitabı “Fatih Kürsüsünde”, o günlerde İslam dünyasının içinde bulunduğu sosyal ve siyasi ahlaki çöküntüyü bütün boyutlarıyla resmeder. Bugün İslam dünyası siyasi bağımsızlığını kazanmış olsa da ahlaki kriz içindedir.

Sükûn belirdi mi bir milletin hayatında;
Kalır senin gibi zillet, esaret altında.
Nedir bu meskenetin, sen bir kımıldasana!
Niçin kımıldamıyorsun? Niçin? Ne oldu sana.
Niçin mi? “Çünkü bu fani hayata yok meylin!
Onun neticesidir sa'ye varmıyorsa elin.”
(*Safahat*, 226).

İkinci daralma, insanın yerine getireceği ahlaki sorumlulukları, sadece dinî nasslarla (Kur'an, sünnet) sınırlandırma girişimidir. Kur'an'a bakıldığı zaman, onun ne soyut ahlak ilkeleri vaz' eden bir kitap; ne de insanın yerine getireceği bütün ahlaki fiilleri tek tek sayan ve hepsini tüketen bir kitap

olduğu görülür. Kur'an, 23 sene boyunca Hz. Muhammed'in örneğinde, insanları, karşılaşılabilecek her tekil ahlaki ilişkide, doğru olanı, adil olanı, iyi olanı kendi kabiliyetleriyle, sağduyusu, vicdanı, kalbi ile görüp onu yerine getirebilecek, yapabilecek bir düzeye çıkarmak için uğraşmıştır. Onun, 23 senelik uzun bir sürede tamamlanmasının anlamı da budur. Bu anlamda o, bir öğretim kitabı olmaktan çok eğitim rehberidir (hidayet). Eğer amacı bütün ahlak kurallarının bir kataloğunu vermek olsaydı, o zaman hepsi bir anda inerdi. Bu gerçek gözden kaçırılarak bütün emir ve yasaklarının nasslarda sayıldığı, emir ve nehiylerin nasslarda sayılanlardan ibaret olduğu zannedilmiştir. Bu anlayış, Müslüman insanın ahlaki doğruyu görme, tefrik etme ve doğru değerlendirme kabiliyetini zaafa uğratmıştır.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz. Allah yaradılıştta insana ahlaki güzellikleri ve çirkinlikleri görme kabiliyetini vermiştir (Şems, 191/8). Allah tarih boyunca çeşitli aralıklarla lütuf ve merhametinin eseri olarak vahiy/risalet ile insanlara yardım etmiştir. O'nun son rahmeti Kur'an'dır. İnsanlar, Hz. Muhammed'in mesajına bağlandıkları, iman ve ibadetleri gerçekleştirdikleri takdirde, bugün, her zamankinden daha fazla ihtiyaç duyulan güzel ahlakı gerçekleştirme imkânını bulurlar. Ne var ki bunu, öncelikle Müslümanların yeniden keşfetmeleri gerekiyor.

DİN VE HUKUK

Din-Hukuk İlişkisi

Din-hukuk ilişkisini açıklığa kavuşturabilmek için, dinin tanımını hatırlamakta fayda vardır. Vahiy/risalet kurumunun tarih boyu hep tekrar ve ihya ettiği değişmez ilahi din olan İslam, iman, ibadet ve ahlaktan oluşan bir değer sistemidir.

İslam, ahlaklı bir toplum oluşturmak istemektedir. Bunun gerçekleşebilmesi için, hukuka, hukukun üstünlüğü anlayışına ve toplumun sağlıklı bir idarî yapıya kavuşmasına ihtiyaç vardır. Ayrıca, mahiyet itibarıyla birbiriyle özdeşleştirilmeleri mümkün olmamakla beraber, dinin fonksiyonel olabilmesi için hukuka, hukukun da amacını gerçekleştirebilmesi için dine ve ahlaka ihtiyacı vardır. Bu sebepten, vahyin tarihsel sürecinde, din ve hukuk doğal olarak yanyana olmuşlardır. Tevrat ve Kur'an'da bunun örneklerini açıkça görmek mümkündür. Evrensel-değişmez dinin bir topluma bu şekilde pratik olarak girişine “şariat” dendiğini daha önce belirtmiştik: *“Herbiriniz için ayrı bir şariat ve yöntem/program kıldık.”* (Maide, 5/48).

Allah'ın amacı vahiy/risalet ile dinini insanlara ileterek somut, ahlaki bir toplum oluşturmak olduğu için, bu sürecin hukuktan bağımsız olarak gerçekleşeceğini düşünmek pek mümkün değildir. Hukuk, bir toplumun yaşama tarzını tanzim eden ve devlet müeyyidesi ile desteklenen kaideler bütünüdür. Siyaset ise en basit tanımıyla, “devlet” oluşturup, toplumu diğer devletlere karşı koruma ve onu yönetmedir.

Dinin temeli insan ile Allah arasında iken; hukukun ve siyasetin temeli birey ile devlet arasındadır. Dinin en önemli yanlarından biri ahlak olduğu için, hukukun ahlak ile ilişkisi

sinden dolayı din ile dolaylı bir ilişkisi vardır. Allah, vahyinde hukuka ilgisiz kalmamıştır. Fakat hukuk tek olarak bireye değil, toplumlara bağlı olduğu (ahlak insana bağlıdır) ve toplumlar da değişik ve değişken (dinamik) olduğu için, hukuki kaideler değişmiştir. Din değişmediği halde bir sonraki şeriat bir öncekini neshetmiştir. Bu konuda bütün İslam alimleri ittifak etmiştir. Yahudilere vahyedilen din ile Araplara vahyedilen din aynı olduğu halde, Yahudilere konulan hukuk kurallarının bir kısmı Kur'an'da kaldırılmış veya hafifletilmiştir. Sonuç olarak, bir şeyin vahiyde olması onu zorunlu, değişmez "din" kılmaz. Çünkü vahiy, değişmez dini, indiği toplumun şartlarına, maslahatlarına, ihtiyaçlarına, özelliklerine göre değişik şekilde uygular, uyarlar.

Kur'an-Hukuk İlişkisi

Kur'an, İslam'ı, Arapların nezdinde (*Hükmen Arabiyyen-Ra'd*,13/37) bütün insanlığa (*Kâffeten linnas*, Sebe, 34/27) ilan eden son kitaptır. Kur'an'da iman, ibadet, ahlak ve hukukla ilgili ayetler harmanlanmış bir vaziyette beraber bulunur. Fakat genel olarak Kur'an'ın, hukuktan ziyade iman ve ahlaka çok daha fazla ağırlık verdiği bilinen bir husustur.

Çoğunluğu ceza, aile (nikah-miras) ve ticaret olmak üzere hukuki muhteva taşıyan ayetlerin sayısı 80'i geçmez. Bu hukuki muhtevalı ayetler genellikle Medine'de inmiştir. Peki bu neden böyledir? Çünkü Medine'de bir Müslüman toplum teşekkül etmiş ve bunların bir yönetim sorunu ortaya çıkmıştır. Bu hukuki muhtevalı ayetlere topluca bakıldığında, temel amacın yine adalet ve mazlumların korunması olduğu kolayca anlaşılabilir. Örneğin "had"ler (cezalar) ile ilgili ayetler tek tek gözden geçirilirse, bu ayetlerde bahsedilen "Hudullah"ın, çoğunlukla ahlaki sınırlar olduğu görülür. "Had" kavramı, tarihî süreç içerisinde giderek "hukuk" ve daha sonra da "ceza" anlamına kaymıştır.

Savaş, Mekke'de yasaktı. Medine'de durum değişti. Yahudi ve müşriklerin saldırılarına karşı savaşa izin verildi ve bununla ilgili şartlara göre birçok esnek hüküm getirildi. Faizin

yasaklanması fakirleri korumaya yönelikti. Hırsızlık en sert şekilde cezalandırıldı. Çünkü kabilelerin sosyal devamı mal varlıklarına bağlı idi. Bazı suçların “tevbe” şartı ile cezaları düşürülürken, içki içmek, kumar oynamak ve faiz alma gibi suçlara ceza tayin edilmemiştir. Bu suçlular ahiret azabı ile tehdit edilmişlerdir. Kur’an-hukuk bağlamında göz önünde tutulması gereken en önemli ilke, insan ilişkilerinden bahsederken Kur’an’ın tekrar tekrar kullandığı “ma’rûf” ve “münker” kavramlarıdır. Ma’rûf, sıhhatli insan aklının “iyi” olarak kabul ettiği şeydir. Münker ise, yine sağlam olan insan aklının “kötü” dediği şeydir. Kur’an, bu iki kavramı hukuki yaşamının kaynağı haline getirmek istediği için, fiili yaşamaya oldukça az yer vermiştir.

Kur’an, bir hukuk kitabı değildir. Kur’an’da yer alan hukukla ilgili ayetler, Kur’an’daki haliyle “hukuk” (Hukuk bilimi ve kurum anlamında) ifade etmez. Bunların hukuk ifade edebilmesi için, hukuk alanına taşınması, hukuk diline tercüme edilmesi, hukuk mantığı ve içinde yaşanan gerçeklikle yörgülük olarak hukuk kalıplarına dökülmesi gerekmektedir. Aslında Fıkıh Usulü ve Fıkıhın yaptığı da budur. Bu bakımdan, “İslam Hukuku”, beşerî bir hukuktur. İslam, adaletin tesisi için, bağımsız yargının mevcut olmasını ve hukukun üstünlüğünü bir zorunluluk olarak görür.

Kur’an’ın muhatabı, toplumda mevcut olan herhangi bir kurum değil; öncelikle bireydir. Hukukla ilgili ayetlerden de birey, öncelikle “öğüt” olarak yararlanır; ona dayalı olarak fikir üretir, değerler üretir. Müeyyidelerin uygulanması bireyin işi değildir. Ceza, -eğer hukuktan söz edilecekse- bireyler tarafından değil, hukukla ilgili kurumlar tarafından belirlenir, tatbik edilir. Aksi taktirde, toplumda kaos ve anarşi çıkar; hukuktan söz edilemez.

Kur’an’da Hukukla İlgili Ayetlerin İnsani Boyutu

Kur’an’da varit olan münakehât (aile hukuku), muâmelât (ticaret hukuku) ve ukûbât’a (ceza hukuku) ilişkin ayetlerdeki hükümlerin, çoğunlukla, Arapların örfî hukuku ve Samî

(İbrani) gelenekten bağımsız olduğu ve ilk defa Allah tarafından konduğu zannedilir. Oysa, bu düşünce tamamen yanlıştır. Miras ve aile hukukuna ilişkin yeni kurallar konulmuş olmasına rağmen; ceza (örneğin kısas, diyet, el kesme, sopa vurma vs.), savaş ve ticaret hukukuna ilişkin birçok hüküm, Arapların örfî hukukunda ve Sami gelenektekinin ya aynıdır veya bazı düzeltmelerle Kur'an'da korunmuştur. Hz. Ömer'in birçok görüşü daha sonra ayetler tarafından teyit edilmiştir (Muvafakât-ı Ömer). Bu yüzden Peygamberimiz: "Cealellahu'l-hakka ala lisâni Ömer ve kalbi; Allah hakkı Ömer'in lisanı ve kalbi üzere kıldı." demiştir. Bütün bu söylediklerimiz, Kur'an'daki hukukla ilgili hükümlerin, Allah'ın kelamı olmasına rağmen insani ve toplumsal bir boyut taşıdığını da gösterir.

Bu konuyla ilgili ikinci bir yanlış kanaat, Kur'an'daki hukuki yasaların "taabbudi" olduğu; yani hikmeti, nedeni, maslahatı ve gayesinin insan aklıyla anlaşılamayacağı şeklindeki kanaattir. Şafîî, Zahirî ve Hanbelî mezheplerine mensup olan bazı fakihler bu görüştedirler. Oysa, birçok fakih, hukuki muhtevalı ayetlerin bir kısmında, gerekçenin bizzat Allah tarafından neden, gaye, gerekçe bildiren edatlar (li, key, izen, hatta vb.) ile açıklandığını; diğerlerinin de insan aklı tarafından anlaşılabileceğini söylemişlerdir. Bu nedenle, bu yasaların akıl-ötesi, anlamı-hikmeti bilinemez, dogmatik, akılla temellendirilemez olduklarını iddia etmek yanlıştır.

Kur'an'da Hukukla İlgili Ayetlerin Sabitliği-Değişkenliği

Kur'an'ın, bilinen anlamıyla insanların birbirleriyle olan toplumsal ilişkilerini teferruatıyla düzenleyen hukuki bir metin olmadığını söylemiştik. Ondaki ahkâm ayetleri, Hz. Muhammed'e ve ilk İslam toplumuna yol gösteren, olaylara ve şartlara bağlı olarak inmiş (esbâb-ı nüzul), sonraki nesillerin yorum ve istinbatına açık, çoğu genel ilkeler ve geniş nitelikli çözümlerdir. Nitekim, Hz. Ömer, "kalpleri (İslam'a) ısıdırılacak olanlara" (Tevbe, 9/60) Kur'an tarafından ayrılan payı, kendi döneminde vermemiştir. Gerekçe olarak da şartların değişmesiyle bu ayetin amaçlamış olduğu maslahat-

tın ortadan kalkmasını göstermiştir. Hz. Ömer'in buna benzer başka içtihatları da bilinmektedir. Muaviye, Peygamberimizin hadisiyle sabit olan gayrimüslimin mümine, müminin de gayrimüslime mirasçı olamayacağı hükmünü, Müslümanın gayrimüslime mirasçı olabileceği şeklinde değiştirmiştir. Tabiin alimlerinden Ata b. Ebi Rebah, Maide suresinin 5. ayetiyle Müslüman erkeklere tanınmış Ehl-i Kitap hanımlarıyla evlenme müsaadesinin değişmesi gerektiğini yine şartlara bağlı olarak savunmuştur. Ona göre bu müsaade mümin kadınların az olduğu dönemde verilmiştir. Oysa kendi yaşadığı dönemde bu şartlar değişmiştir.

İslam'ın erken döneminde, Kur'an'daki ahkâm ayetlerinin de şartlara, sebeplere ve örfe göre anlaşıldığını ve yorumlandığını görmekteyiz. Nitekim, İmam Ebu Yusuf da örflere bağlı Kur'an ve hadis hükümlerinin bu örflerin değişmesiyle değişebileceğini söylemiştir.

Fakat İslam dünyasına, genel olarak, "Mevrid-i nass-ta içtihadı mesağ yoktur (hakkında ayet ve hadis (hüküm) olan konu içtihat ile yeniden yorumlanamaz)." ilkesi hakim olmuştur. Bunun sebeplerinden biri, hukukun vahiyde belirlendiği gerekçesiyle değişmez "din" olarak algılanmasıdır. Kur'an, son kitap, Hz. Muhammed de son peygamberdir. Ancak, hukuk sosyal değişmeye göre şekillenecek olan dinamik bir süreçtir; sabit, donmuş ve kutsal değildir. İslam alimleri, "Ezmanın tağayyuru ile ahkâm tağayyur eder (zaman değişince hükümler değişir)." ilkesini, geçmiş vahiylerle ve fıkha uygulamış, fakat, Kur'an'daki hukukla ilgili hükümleri "din" olarak gördüğü için ona dokunma cesareti gösterememiştir.

Diğer bir neden ise, Allah anlayışı ile ilgilidir. Allah mutlak olunca, insanlar ile ilişkisinin de her zaman ve her konuda mutlak ve değişmez olduğu varsayılmıştır. Oysa, Esbâb-ı Nüzûl bize, Allah'ın, 23 sene boyunca vahyini, kendine göre mutlak olarak değil; insanlara göre, onların şartlarına, zayıflıklarına, güçlüklerine göre indirdiğini gösterir. İnsanların durumlarını dikkate alarak (şartlara göre) hüküm indirmek bir nâkisa değil, tersine, kemâl işaretidir.

Fıkıh

Fıkıh, amelî (ibadet ve muamelat) hükümlerin tafsili olarak incelendiği ve hükme (farz, vacib, haram, vs.) bağlandığı ilimdir. Hz. Muhammed'in vefatından sonra hicri ilk asırda İslam toplumu bir devlet olarak ortaya çıkarken, Kur'an ve sünnetteki hukuki hükümlerin etrafında, yeni bir hukuk oluşmaya başladı. Bu gerçekleşirken, ilk nesiller, Peygamber'in yaptığı gibi rey ve içtihadla başvuruyor; şehirlerin örflerine ve yeni fethedilen ülkelerin geleneklerine -İslam'ın temel ahlaki öğretileriyle ters düşmediği sürece- olabildiğince yer veriyorlardı. Kur'an ve hadisteki ahkâm -eğer Araplar Arap Yarımadası'nda kalsalardı- belki kendilerine yeterli olabilirdi. Fakat fetihler ile topraklar genişleyip yeni milletler İslam'a girince, hukuki yasama hızlı bir şekilde genişledi. Hicri ikinci asırda yavaş yavaş hukuk ekolleri oluşmaya başladı. Sayıları yüzleri aşan bu ekollerden beş tanesi "mezhep" olarak günümüze kadar gelmiştir: Hanefilik, Şafîlik, Hanbelilik, Malikilik ve Caferîlik.

Şafîi'nin *er-Risale* ismiyle yazmış olduğu kitap, "Fıkıh Usulü" ilminin derli toplu ortaya konulduğu ilk eserdir. Şafîi bu eserinde Kur'an ve hadisin hukuktaki yerini ve bunlardan "kıyas" yoluyla hüküm çıkarmanın yollarını anlatmıştır. Böylece giderek "Fıkıh Usulü" bir bilim olarak teşekkül etmiştir. Fıkıh, bu yöntemlere başvurarak, tarihî süreç içerisinde ortaya çıkan sorunlar için üretilmiş çözümlerden oluşur. Fıkıh, Orta Çağ boyunca, başka hukuklardan da etkilenmiş olmasına rağmen, ayrı bir hukuk olarak teşekkül etmiştir. Bu hukuk devlet eliyle değil, sivil olarak gelişmiştir. Hukuk külliyyatının büyük bir bölümü "Fetva" kitaplarından oluşur.

Fıkıhın Kaynakları

Genel olarak fıkıhın, Kur'an ve Sünnet olarak iki "ilahi", "kutsal", "değişmez"; icma ve içtihat (kıyas) olmak üzere iki tane de "beşeri" kaynağı olduğu kabul edilir. Oysa daha önce ortaya koyduğumuz izahlardan da anlaşılacağı gibi, bu görüş tam doğru değildir. Zira, Peygamberimizin sünnetleri arkadaşlarıyla birlikte içtihadî, canlı ve dinamik olarak oluşmuş-

tur. Onun hadisleri, kendinin Kur'an'dan anladığı ve şahsi içtihatlarıdır. Bu hadis ve sünnetlerin din ile ilgili sabit olanları olabileceği gibi (ibadet ve ahlak alanlarına ait); hukuk alanına ait dinamik ve değişkenleri de vardır. Kur'an'daki ahkâm ayetlerini ise daha önce anlatmıştık. Dolayısıyla, bu iki kaynak ile varit olmuş hukuki hükümleri salt ilahî, kutsal, değişmez, ebedi olarak "din" şeklinde algılamak yanlıştır.

Fakat tarihî süreç içerisinde, bırakalım bu ilk iki kaynağı, icma ve içtihat ile oluşturulmuş fıkıh usulü ve fıkıh kaideleri de üzerinde düşünülemez sabit kurallar haline getirilmiştir. Peygamberimiz döneminde teşekkül eden ve dinin anlaşılma biçimi olan şariat, tamamen din olarak anlaşıldığı gibi, bu şariatın tarihî süreç içindeki yorumu da (fıkıh), şariat kavramının içine dahil edilip, taklit yoluyla sabit, değişmez, donuk bir hale getirilmiştir. Bunun en önemli sebebi, Hz. Ömer'in bizzat uyguladığı, Ebu Hanife'nin ise daha sonra bir yöntem haline getirdiği "istihsan" (yani Kur'an ve hadislerin gözetmiş oldukları umumi ahlaki ilkeler ve toplumun maslahatını gözeterek şahsi görüşüne, aklına göre hüküm verme) yerine; "kıyas"ın içtihadın en önemli tekniği haline getirilmesidir. Nassların sayısı sınırlı; zamanla ortaya çıkan olaylar ve sorunlar ise sınırsız olduğu için, bu yöntem zamanla çıkmaza girmiştir. Akla ve insana değer veren "Rey Ehli"nin yerine, nakle öncelik verip insan aklına güvenmeyen "Hadis" veya "Eser" Ehli'nin İslam dünyasına egemen olması taklidi, donukluğu ve giderek gerilemeyi doğurmuştur.

Din-Hukuk İlişkisi Konusundaki Mevcut Anlayışlar

Bugün İslam dünyasında din-hukuk ilişkisi konusuy-la ilgili başlıca iki eğilim bulunmaktadır. Bunlardan birisi, Kur'an ve hadislerde ki hukuki ahkâmı dinin özünden kabul eden ve değişmez, mutlak, kutsal ilahî sayan ve bu kaynaklardaki hukuki ahkâmı, kıyas, ta'lil yoluyla bütün olaylara teşmil eden lafızcı yaklaşımdır. Fıkıh, büyük ölçüde bu yaklaşımın ürünüdür. İslam tarihine Hadis Ehli'nin bu görüşü egemen olmuştur. İkincisi ise, Kur'an ve hadislerdeki hukuki ahkâmı bizzat dinin özünden değil de onun dolaylı, işlevsel

bir aracı olarak görüp, hukuki yasadaki dinin temel maksadını (malı, canı, aklı, ırzı, dini koruma) dikkate alan görüştür. İslam dünyasındaki ıslahat hareketlerinin büyük bir bölümü bu kanaati taşımıştır. Bu kanaate sahip olan ıslahat önderleri, Batı'da meydana gelen hukuki gelişmeleri dikkate alıp yaşanan toplumsal gerçeğe uygun, pratik ve elverişli bir sisteme ulaşmaya çalışmışlardır. Bunlara göre Batı'da gelişen "Tabii Hukuk" ve İnsan Hakları Evrensel Beyannemesi'nin ahlaki özü, Hz. Muhammed'in "Veda Hutbesi"nde ortaya koyduğu değerler ve İslam'ın genel maksatları olan malı, canı, ırzı, aklı ve dini korumayla aynıdır.

Cumhuriyet öncesi Tanzimat aydınlarından Celal Nuri, Hüseyin Kazım Kadri, Zeki Velidi Togan ve Muallim Mehmed Cevdet gibi şahıslar, Osmanlı'da hukukun dinamik bir şekilde reforme edilmesini savunmuşlardır. Bu yüzyılın son çeyreğinde de İslam dünyasının değişik yerlerinde, bu görüşü savunan bilim adamı ve düşünürler ortaya çıkmıştır. Örneğin, Tunus'ta Muhammed Taha ve öğrencisi Ahmed en-Naim, Fas'ta M. Abid el-Cabiri, Cezayir'de M. Arkoun, Mısır'da Hasan Hanefi, Pakistan'da Fazlur Rahman ve mühtedi filozof Roger Garaudy önemli simalardır.

Bu alimlerimizden olan Hüseyin Kazım Kadri'den örnek metin vererek bu bölümü bitireceğiz.

İslam şeriatında (Kur'an'da) erkeğin miras hissesi kadına nispetle bir misli fazladır. Ailenin hayatını temin erkeğe düştüğü için böyle bir hüküm cari olabilir. Fakat hal ve vaziyet değişir ve herhangi bir sebeple kadının da iştirakine ihtiyaç hasıl olursa onun da mirastan müsavi hisse almasına ne mani kalır? Bununla din mi inkâr edilmiş veya imanın hükümleri mi bozulmuş olur? Bilakis, İslam şeriatının ahkâmı zamanın ve mekânın değişmesiyle ahenkli olmuş olur ve dinin mevzuatıyla içtimai tahavvüller telif edilerek din ve şeriat daima müvazi bulunur.

Konuyla ilgili olarak Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği* adlı kitabında, şöyle demektedir:

Allah'ın müdahalelerinin (ayetlerin, ahkâmın, Kur'an'ın) herbiri, bütün milletler ve bütün zamanlar için geçerli bir eylem

prensibi içerir. Fakat bu (somut müdahale), o ülkenin (Arabistan) ve o devrin (7. yüzyıl) somut şartlarına bağlı, kendine özgü bir biçimdir.

Görüldüğü gibi, her iki yazar da din ile hukuku birbirinden ayırmaktadır. Din sabittir, hukuk ise insanların maslahatına, toplumsal menfaate dayanır. Yani hukuki yaşamada esas olan maslahattır. Dünyanın neresinde olursa olsun evrensel ahlak ilkelerine bağlı bir hukukun İslam dini ile bir çelişikliği olmaz. Hukukun, İslam tarihinde dinden sayılması ve yasamanın da kıyas yoluyla dinî nasslara bağlanması, onun donmasına ve gerilemesine sebep olmuştur. Hukukun dünyevi ve akli (içtihadî) oluşu, maslahata dayanması, onun İslam ile münasebetinin olmadığı anlamına gelmez. Çünkü, meşru olması için zorunlu olarak ahlaka, büyük bölümünde insanlığın icma ettiği insan haklarına ve tabii hukuka dayanması gerekir. Bu münasebetle de evrensel ilahî dinle ilişkilidir. Bundan dolayı laik hukuku, zorunlu bir şekilde din karşıtı hukuk olarak görme yerine; dogmatik hukuk karşıtı olarak görmek daha doğru olur. Kaldı ki bütün Batı ülkeleri, yasama faaliyetinde halklarının dinî inanç ve hassasiyetlerini göz önünde tutmaktadır. Kilise ve muhafazakâr partiler bu yönde tekliflerde bulunmakta, bunlar gerek anayasada, gerekse fiili yaşamada yer almaktadır.

DİN VE SİYASET

Siyasetin Tanımı

Siyasetin tanımı, bu konudaki her yazının doğal olarak yanlı olması sebebiyle, ilk çağlardan beri sürekli onu tanımlayan filozof, düşünür, teorisyen veya siyasi lidere göre farklılık arz etmiştir. Aristo, siyaseti pratik ahlak olarak tanımlamıştı. Dinlerin egemen olduğu Orta Çağ boyunca siyaset, toplumun bütünlüğünü, ortak iyiliğini gerçekleştirme, toplumda adaleti temin etme, haksızlığı önleme olarak yorumlandı. Yeni Çağ ile birlikte siyasetin diğer bir yüzü ön plana çıkarılarak tanımlar yapıldı. Buna göre siyaset, toplumda yaşayan insanlar arasında bir çatışma, bir mücadele ve bir kavgadır. İnsanların arasındaki düşünce, menfaat ve psikolojik eğilim farklılıklarından doğan çatışma, politikanın temelini teşkil eder. Toplumdaki çeşitli gruplar ve ekonomik sınıflar, siyasal iktidarı elde etmek ve onu kullanmak suretiyle kendi görüşlerini ve menfaatlerini gerçekleştirmek amacını güderler. Bu anlamda siyaset toplumu yönetme ve güç kullanma sanatıdır. Aslında siyasi faaliyet, ortaya koyduğumuz bu her iki eğilimin iddialarını da içeren bir süreçtir. Tarihin her döneminde siyaset, bir taraftan ahlaki bir faaliyet, diğer taraftan da bir menfaat ve iktidar kavgası olagelmıştır. Geniş anlamda halk, ülke, devlet, yönetim, iktidar (güç), menfaat, çatışma ve ahlak siyasetin temel unsurlarıdır.

İnsanın yaratılış itibarıyla sosyal bir varlık oluşu, siyasetin de insanla birlikte var olmasını beraberinde getirmiştir. İnsanlık tarihi boyunca var olan bütün insan topluluklarının siyasal bir nitelik taşıdığı değişmez bir olgu olmuştur. “İnsanlar arasında düşünce ve menfaat ayrılıkları var olduğu sürece bu ayrılıkların doğurduğu bir çatışma da var olacaktır ve dolayısıyla politika da var olacaktır (M. Kapani, *Politika Bilimine*

Giriş, 3). Politikanın özünde, değer dağıtımı ile ilgili bir görüş ve menfaat çatışması olduğu gizlenemez bir gerçektir. Ancak, politikanın aynı zaman da bir uzlaşma olduğu da ortadadır.

Siyasetin odak noktasında “iktidar kavramı” vardır. “İktidar, genel ve geniş anlamda, başkalarının davranışlarını kontrol edebilme olanağı olarak tanımlanabilir.” (Kapani, *age*, 27). “Ülkenin ve toplumun bütünü üzerinde geçerli olan iktidara” siyasal iktidar denmektedir (Kapani, *age*, 29).

H. Muhammed, Kur'an ve Siyaset

Bu tanım çerçevesinde, Kur'an'a ve H. Muhammed'in 610'da başlattığı harekete bakınca, siyasetin bazı unsurlarının var olduğunu, bazılarının ise olmadığını görürüz. Müslümanların yeni bir toplum oluşturmasıyla birlikte, doğal olarak karşılarında Ehl-i Kitap ve müşriklerden oluşan bir muhalefet ortaya çıkmıştır.

Kur'an'ın asıl mesajının ahlak olması çerçevesinde, Peygamber'in asıl vazifesi de Mekke toplumu içerisinde yetimler, kadınlar, köleler vb. durumda olanları yani ezilmiş durumda olanları güçlendirecek toplumsal bir ıslahatı gerçekleştirmektir. Ona karşı yönelen muhalefetin önemli bir nedeni buydu. Müslüman toplumun Medine'de bir yurt (ülke) edinmesiyle giderek çatışma da meydana gelmiştir. Hicretten önce bir cemaat başkanının görevlerini yürüten Peygamberimiz, Medine döneminde İslam toplumunun gelişmesiyle bir devlet başkanının bazı görevlerini de üstlenmiştir. Fakat hem Kur'an hem de tarihî rivayetler onun davranışlarının, dönemin devlet başkanları olan “Kral” veya “Kayser”lere benzediğine şahadet eder. Halk ona “Resullullah”, kendine bağlı Müslümanlara da “Sahabe” (arkadaş) demiştir. Bu isimlendirmelerde hiçbir siyasi ima yoktur. Hayatı boyunca H. Muhammed ile müminler arasındaki bağ, dışardan bakıldığında siyasi; fakat, içerden bakıldığında manevi, uhrevi, ahlaki ve imana dayalı bir bağ olarak görülebilir. Medine döneminde Müslümanlar hem bir dinî topluluk hem de siyasi birlik oluşturuyorlardı.

Hız. Muhammed öldüğünde ortada bir "halk" ve bir "yurt" vardı; fakat, kurumsal anlamda tam bir "devlet"ten bahsetmek biraz zordur. Devlet dört halife döneminde gelişmiştir.

Daha önce de ifade etmeye çalıştığımız gibi, İslam dini, siyasi meseleleri insana bırakmıştır. Bu, dinle siyaset arasında hiçbir ilgi yok anlamına gelmemektedir. İslam, birey ve toplum olarak insanın olduğu her yerde etkin olan bir dindir. Bu etki, daha çok ana ilkeler çerçevesinde gerçekleşmektedir. Aksi takdirde, hayatın bütün alanlarını din olarak algılamak gerekir ki bu hem insan gerçeği ile hem de İslam'la bağdaşmaz. Sosyal değişme, inkar edilemeyecek kadar belirgin bir olgudur. Hayatın bütün alanlarının din gibi telakki edilmesi, sosyal değişme olgusu ile bağdaşmaz. İşte, İslam'ın siyasi meseleleri insana bırakmış olması, Müslümanların, sosyal değişme olgusuna paralel olarak, insanların insanca yaşayabilecekleri ahlakın ve adaletin hakim olduğu bir toplum meydana getirebilmek için, kendi siyasi yapılarını kendileri kurmaları anlamına gelmektedir. İslam dini bu konuda, evrensel nitelik taşıyan ana ilkeleri belirlemiştir. Bu ilkelere bazıları şöyle sıralamak mümkündür:

Toplumda esas olan adaletin sağlanmasıdır (Nisa, 58; Nisa, 105; Sad, 26). Siyasi iktidarın niteliği nasıl olursa olsun, adaletin olmadığı bir yerde İslam'dan söz etmek mümkün değildir.

İnsanlar arasında yegane üstünlük ölçüsü, ilim ve takvadır, Allah'a saygıdır (Hucurât, 13). Bu ise, doğrudan bireyi ilgilendirir; bireyle Allah arasındaki bir meseledir. Soy-sop, zenginlik-fakirlik, güzellik-çirkinlik gibi hususlar, hiçbir şekilde üstünlük ölçüsü olarak alınamaz.

Toplumda işler, sıfatı ne olursa olsun, tek başına hiçbir kimsenin tekeline bırakılamaz. Kur'an, Hız. Muhammed'in bile işleri, diğer insanlara danışarak yürütmesini istemiştir (Şura prensibi) (Şura, 36-38; Al-i İmran, 159).

Bütün işler, o işi en iyi bilen ehil ellere verilmelidir (Nisa, 58).

Hiçbir şey, körü körüne desteklenmemelidir (İsrâ, 36).

Bunlar ve benzeri ilkeler, insana mutluluk getirecek bütün siyasi iktidarların vazgeçemeyecekleri, evrensel nitelik taşıyan ilkelerdir. Sosyal değişme olgusuna bağlı olarak ortaya çıkan yeni gelişmeler, bu ilkeler çerçevesinde yerli yerine oturabilecektir.

Öte yandan, Müslümanların ortaya koyacakları her türlü uygulama, sonuçta insani nitelik taşımaktadır. Bu uygulamaların dinle özdeşleştirilmesi de mümkün değildir. Beşerî olan her şey, zamanla önemini yitirebilir. Kalıcı olan prensiplerdir.

Hz. Muhammed'in, kendinden sonra yerine kimin geçeceği konusunda herhangi bir belirlemede bulunmadığı bilinen bir husustur. Nitekim, daha Hz. Peygamber'in naaşı toprağa verilmenden, Müslümanların, kendilerine yeni bir lider seçmek için faaliyete giriştiklerini görmekteyiz. Herhangi bir tayin söz konusu olsa idi, herhalde tartışmaların seyri daha farklı olurdu.

Hz. Muhammed'in önderliğindeki İslam'a davet-tebliğ hareketine siyasetin menfaat ve iktidar mücadelesi unsurları açısından bakıldığında, az da olsa "ganimet" tutkusu ve kabile çekişmesi (Ümeyyeoğulları-Haşimioğulları) gibi bazı unsurlarını da görmek mümkündür. Siyer ve tarih kitaplarında bu konulara ilişkin yeterince malzeme bulunmaktadır.

Müslüman insan, insanların insanca yaşayabilmesi ve insanlıklarını en iyi şekilde gerçekleştirebilmesini sağlayacak, adaletin hakim olduğu ahlaklı bir toplum oluşturabilmek için gerekli olan siyasi yapıyı kendisi üretmek zorundadır. Bu siyasi oluşum, Kur'an'da dikkat çekilen sınırlı sayıdaki evrensel ilkeler -ki bunlar demokrasinin de temel ilkeleridir- doğrultusunda, sosyal değişme olgusunun doğurduğu yeni ihtiyaçları karşılayacak şekilde sürekli yenilenmek durumunda olan, insani bir sistemdir. Önemli olan adaletin sağlanmasıdır; insanların özgürlüğünün ve mutluluğunun temin edilmesidir. Hangi siyasi sistem bunu en iyi şekilde karşılırsa, İslami anlayışa en uygun sistem o olacaktır.

Dört Halife Dönemi

Hız. Muhammed'in ölümünden sonra, İslam toplumunun başına, halife olarak Hız. Ebubekir getirildi. Hız. Ebubekir, "Sakifetu Beni Saide"de yapılan ve uzun tartışmaların geçtiği bir toplantıda halife oldu. Bu olay, yönetimin nasıl tayin edileceği konusunda, Kur'an ve sünnette açık bir nass olmadığını ve Arapların da ciddi bir devlet deneyiminden yoksun olduklarını gösterir.

Hız. Ebubekir'den sonra, sırasıyla Hız. Ömer, Hız. Osman ve Hız. Ali halife olmuşlardır. Bunların her birinin halifelige getirilme şekli farklı olmuştur. Bilindiği gibi, ilk halife olarak Hız. Ebubekir, Beni Sakife'de hayli tartışmalı toplantının akabinde, Kureyş kabilesinin diğer Arap kabileleri üzerindeki karizması da göz önünde tutularak, Hız. Ömer'in ağırlığını koymas ve diğer kabilelerin ileri gelenlerini ikna etmesiyle halife olmuştur. Hız. Ebubekir, ölümüne yakın Hız. Ömer'i tayin ve atama ile halifelige getirmiştir. Hız. Ömer de ölümünden önce altı kişilik bir komite oluşturarak, ölümünden sonra halifeyi bu komitenin belirlemesini istemiştir. Hız. Osman'ın öldürülmesinden sonra da sahabenin ileri gelenlerinin önerisi ile Hız. Ali halife olmuştur.

Hız. Ebubekir ile Hız. Ömer'in dönemi istikrarlı, Hız. Osman ile Hız. Ali'nin dönemleri ise çalkantılı geçmiştir. "Fitne Dönemi" olarak da bilinen bu zaman diliminde meydana gelen olaylar, yönetim konusundaki birtakım boşluklardan doğmuştur. Bunlar: Hilafet makamı için belirlenmiş tek bir yolun ve yöntemin olmayışı; halifenin görev süresinin tayin edilemeyişi ve halifenin görev sorumluluklarının sınırlarının tespit edilmemiş olmasıdır. Dört halife dönemini Müslümanların gözünde değerli kılan, bu kişilerin dindarlığı ve ahlaki duyarlılıklarıdır. Fakat bu döneme yakından bakıldığında kabile ve çıkar çatışmalarının derinden derine sürdüğü -daha Beni Sakife'den itibaren- görülür. Halifelerin Kureyş'ten olması gerektiği fikri bunun en açık örneğidir.

İslam'ın siyasi-idari meseleleri insana bırakması, Müslümanlar arasında baş gösteren ilk ihtilafların siyasi olması gibi

bir sonuç doğurmuştur. Bu durum, Müslümanların siyasi-idari meselelerin insana bırakıldığı gerçeğini pek anlamak istememeleri ve sorumluluktan kaçmaları ile ilgili olsa gerektir. Çünkü, Müslüman'a yaraşır bir siyaset teorisi üretilmemiştir. Şia, problemi Allah'a hallettirmek istemiş; Ehl-i Sünnet, uzlaşmacı tavrına uygun olarak, siyasi meseleleri Dört Halife Dönemi tatbikatlarını evrenselleştirerek, hilafeti odak noktasına yerleştirmiş ve işi Kureyş'e bırakmıştır. "Halifelerin Kureyş'ten olacağı"nı bildiren uydurma hadis, Müslümanların önünü tıkamıştır. Hariciler ise, bu konuda daha tutarlı bir çıkış yapmalarına rağmen, fanatik tutumlarıyla insan fıtratını zorlamışlar ve tarihin karanlıklarında gömülüp kalmışlardır.

Saltanat Dönemi

Hız. Osman'ın öldürölmesinden sonra, Şam valisi Muaviye, Hız. Ali ile savaşımış, onun öldürölmesini müteakip, oğullarından Hasan ile anlaşımıştır. Böylece Muaviye, Ümeyyeoğullarının saltanatını fiilen başlatmıştır. Hız. Ali'nin diğler oğlu Hüseyin de Yezid'e bey'at etmeyi reddettiğı için, Kerbela'da hunharca öldürölerek Ümeyye iktidarının kurbanı olmuştur.

Meşruiyetin "güç" ile elde edildiğı Emevî modelinde devletin temeli, "kabilecilik" ve "ganimet paylaşımına" dayanır. Din ise, daha sonra göreğemiz gibi, ideolojik bir araç olarak kullanılmıştır. Emevîlerin son zamanlarında ve Abbasiler döneminde siyasi bir "muhaletet" olarak oluşun "Şia" ise, İranlıların İslam'dan önceki inançlarında var olan devlet başkanının kutsallığı ve yarı ilahlık fikirlerinden mülhem bir "imamet nazariyesi" geliştirmiştir. Emevî sülalesini yıkan Abbasoğulları, devleti, Emevîler dönemindeki gibi kabilecilik ve ganimet paylaşımı fikri ile birlikte, halifenin yeryüzünde Allah'ın iradesinin temsilcisi olduğı fikrine dayanan teokrasi benzeri bir zihniyet ile yönetmişlerdir.

İslam tarihinde dört halife döneminin yöntem arayışları sürecinden sonra Emevîlerden Osmanlıların sonuna kadar -Şia'nın imamet mitolojisini bir tarafta tutarsak- Sünni dünyada "kimin gücü varsa ona itaat" gerekir fikri hakim

olmuştur. Dolayısıyla bu dönemde yazılmış olan *Ahkâmü's-Sultaniyye* türü kitapların içeriği, siyaset teorisi olmaktan çok, birer "iktidar ideolojisi" niteliğindedir.

Teokrasi veya Dinin İstismar Edilmesi

Teokrasi, siyasi gücün yani iktidarın meşruiyetinin Tanrı'dan geldiğine inanılan; iktidarın ancak Tanrı'nın yeryüzündeki vekilleri tarafından kullanılabileceği inancına dayanan devlet yönetimi veya siyasi düzenin adıdır. Yahudilerin büyük hahamlarınca yönetilen siyasi rejim ve Orta Çağ boyunca Kilise ve papalarının yönetiminde olan devlet şekli "Teokrasi" olarak nitelenmiştir. Teokrasi, tam bir din istismarına dayanan rejimdir. Çünkü iktidarda olanlar, Tanrı'nın iradesinin ne olduğunu kendi yorumlarına göre belirledikleri gibi, Tanrı'yı kendi iktidarlarının devamı için kullanmakta, menfaatleri ve kaprislerine de alet etmektedirler.

Müslüman toplumların tarihinde -İslam'da din adamı sınıfı olmadığı için- teokratik yönetimlerin olmadığı kanaati yaygındır. Fakat saltanat döneminde dinin istismar edilmediğini söylemek yanlış olur. Dört halife dönemini istisna edecek olursak, bütün saltanat dönemleri boyunca, sultanlar, iktidarlarını "güç" ile elde ettikleri halde, onun devamı için dini kullanmışlardır. Örneğin Muaviye Sıffin'de askerlerine şöyle bir konuşma yapmıştır: "Allah'ın takdiri sonucunda kader bizi yeryüzünün bu bölümüne sürükledi. Bizimle Iraklıları karşı karşıya getirdi. Biz Allah'ın takdirine razıyız." Yine başka bir konuşmasında "Yeryüzü Allah'ındır. Ben de O'nun naibiyim. Dolayısıyla her elime aldığım bana aittir. İnsanlara bıraktığım ise onlara lütfumdur." diyordu. Görüldüğü gibi Muaviye, "cebir" düşüncesiyle iktidarını pekiştirmek istiyordu. Şia mezhebindeki imamet'in imanin esaslarından olduğu ve imamların Allah tarafından tayin edildiği görüşü de teokrasi ile benzerlik arz etmektedir.

Muaviye ve Emevî sultanları dini kullandıkları gibi, onları yıkıp yerine geçen Abbasiğulları da aynı şeyi yapmıştır. Abbasi devlet yönetimi modeli Sasani İmparatorluğu (İran)

modelinden hayli etkilendiği için, Abbasi yönetimi teokrasiye oldukça yakındı. Abbasi halifeleri kendilerini Allah'ın iradesinin yeryüzündeki temsilcisi olarak görüyorlardı (es-Sultanu zıllullahi fi'l-ard). Halife, Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olarak görüldüğü için Abbasi halifeleri lakaplarını hep Allah'a izafe ediyorlardı (Zıllullah, Kaimbiemrilleh, Muizzludinillah, Adudullah vs.). Örneğin Abbasi halifesi Cafer el-Mansur (754-775) halka yaptığı bir konuşmasında şöyle diyordu: "Ey insanlar! Allah'ın bize bahsettiği hak ve bize verdiği yetkiyle sizlerin başına geçtik ve sizleri yönetiyoruz. Ben Allah'ın yeryüzündeki naibi ve O'nun mülkünün bekçisiyim!" Osmanlı şehzadelerinden Cem, kardeşi Beyazıt ile girdiği iktidar kavgasında yenik düşmüş ve Hicaz'a sığınmıştı. Beyazıt, ona yazdığı bir mektupta "Kardeşim, sen de biliyorsun ki mülkü (saltanatı) takdir eden Allah'tır. Neden kaderine razı olmuyorsun?" diyordu.

Sonuç olarak, din ile pratik, reel siyasetin ayrılmadığı Orta Çağ boyunca siyaset, dini, sürekli kendi çıkarları doğrultusunda kullanmıştır. Bu da hem dinin hem de Müslümanların aleyhine olmuştur.

Günümüz İslam Dünyasında Din-Devlet İlişkisi

Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanmasından sonra İslam dünyasının önemli bir kısmı sömürgeleştirilmiş; bu yüzyılın ikinci yarısında da Müslüman halklar bağımsızlıklarını elde etmişlerdir. Bugün İslam dünyasının birçok yerinde din-siyaset veya din-devlet ilişkileri problemlidir. Türkiye Tanzimattan itibaren yavaş yavaş Batı'nın geliştirmiş olduğu modeli yerleştirmeye çalışmaktadır. Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinin fikir akımları olan Türkçülük, İslamcılık ve Batıcılık gibi konular etrafında uzun tartışmalar yapılmıştır. Namık Kemal, Ali Suavi, Yusuf Akçura, Said Halim Paşa, Abdullah Cevdet, Mustafa Sabri, Seyyid Bey, Mehmet Akif, Ziya Gökalp bu tartışmalara katılan önemli şahsiyetlerdendir. Diğer İslam ülkelerinde ise din-siyaset ilişkisi düzleminde birbirinden farklı değişik modeller vardır. Fakat, dinin politikacılar tarafından istismar edilmesi ve temel özgürlüklerin

kısıtlanması (otoriter-totaliter devlet yapıları) ortak payda olarak zikredilebilir.

Son yüzyılda İslam dünyasında ve ülkemizde din-siyaset ilişkisinde en fazla üzerinde durulan konular şunlardır:

Din ve Laiklik

Laiklik, devletin din veya dinî yorumlar (mezhepler) karşısında tarafsız olması ve siyasi-hukuki düzenini dine dayandırmaması, dinî mülahazalarla hareket etmemesidir. Bir başka tanımla laiklik, kanun önünde farklı dinlere inananların eşit muameleye tabi tutulması; din ve vicdan hürriyetinin hiçbir kısıtlama getirilmeden tanınmasıdır. Bu tanımlardan anlaşılacağı gibi laiklik, devletin örgütlenmesine ve hukukun yapısına ilişkin bir ilkedir. Toplumsal hayatta dini geriletmeyi amaçlayan bir politika ve ideoloji olarak “sekülerizm”, laiklikten tamamen ayrı bir şeydir. Laiklik, devletin, Tanrı’nın iradesine (Tanrı’nın iradesinin ne olduğu yorumla belirlendiği için, din savaşları ve iç savaşlar buradan çıkıyor) bağlı kutsal bir varlık olarak değil; sadece, beşerî ihtiyaçlara cevap vermek üzere oluşturulmuş bir araç olduğunu varsayar. Yaptığımız tanımda laikliğin iki yönü vardır. Birincisi, fertler ve cemaatlerin dinî tercih ve yorumlarının korunması yani din ve vicdan özgürlüğünün güvence altına alınmasıdır. İkinci yönü ise, devletin bir dini veya mezhebi tesis, tercih veya himaye etmemesidir. Laiklik dinî çoğulculuğa saygı duyulmasını ve bu durumun korunmasını gerektirir.

Laiklik, Batı’da siyasal iktidar ile Kilise arasındaki mücadelenin sonucu olduğu kadar, din savaşlarının (mezhep çatışmalarının) yarattığı acımasızlık, dehşet ve savaş ortamına barışçı bir çözüm arayışı olarak da ortaya çıkmıştır. İşlevi, düşünce özgürlüğünü korumak ve toplumsal iç barışı sağlamaktır. Laiklik bunu, devleti yani devletin kurumsal örgütlerini dinden bağımsızlaştırarak, bir yandan bireylerin din özgürlüğünü güvence altına alarak, bir yandan da çeşitli dinler ve dinî gruplar karşısında tarafsız kalmak suretiyle yapar.

Günümüzde İslam dünyasına baktığımızda, çeşitli askerî ve sivil otoriter devletlerin, tarihte olduğu gibi, dini kendi iktidarlarının devamı için bir araç olarak kullanmaya devam ettiklerini görürüz. Aynı şekilde, siyasi ve ekonomik gerekçelerle mevcut iktidarlara muhalif olanlar da iktidara karşı yine dine sarılmaktadırlar. Din, tarihte “Haricilik” örneğinde olduğu gibi, -günümüzde de Afganistan’da ve başka bazı ülkelerde- şiddetin, terörün, iç savaşın sebebi olabiliyor. Bu durumları göz önünde tutarsak, din-devlet ilişkisinde makul çözüm laikliktir. Laiklik, dinin toplumdan uzaklaştırılması demek değildir. Tersine dinin bir tüzel kişilik olan devletten soyutlanıp topluma bırakılmasıdır.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Kur’an’da ve hadislerde devletin nasıl yönetileceğine dair bir nass yoktur. Var olan, bazı genel, ahlaki ilkelerin tavsiyesidir. Müslümanların siyaset yapması ayrı bir şeydir, dinin siyasetin içine sokulması ayrı bir şeydir. Siyaset, doğası gereği ahlaki olduğu kadar çıkar, hile, çatışma ve ihtirastır. Dinin bu arenaya sokulması, İslam tarihindeki ilk büyük “fitne” hadisesinden beri hep dinin ve insanların aleyhine olmuştur. Batı’nın tarihi bunun canlı ve de kanlı bir şahididir. O halde toplumdaki dinî değerlere saygılı bir laiklik, insanlığın icat ettiği en makul çözümdür. Devletin dindarı-dinsizi olamaz. Hiçbir tüzel kişilik üyeleri ile aynileşemez. Kur’an’ın muhatabı tüzel kişiler değil, gerçek kişilerdir.

Halkı Müslüman olan ülkelerin devletleri olabilir. Ancak “İslam Devleti” kavramı ideolojik bir ifadedir ve yenidir. Herkese göre farklı olacağı için de çatışmanın kaynağı olarak iç savaşın veya bir totaliterliğin aracı haline gelebilir ve gelmiştir. Bugün dünyada bunun örnekleri vardır. Laiklik de tarafsızlık ilkesi olmaktan çıkarılıp ideoloji haline getirildiğinde aynı şeyi yapar. Dünyamızda bunun da örnekleri mevcuttur. Laiklik, devletin vatandaşlarının dinî hassasiyetlerini, değerlerini göz önünde tutarak yasamalar yapamayacağı anlamına gelmez. Batı demokrasilerinde “Hristiyan Demokrat”, “Muhafazakâr” partiler ve Kilise böylesine taleplerde bulunur ve demokratik

yollarla bu talepler yasalaşır. Demokratik laik devletler, dinî motivasyonlu sivil ve siyasi etkilere açıktır. Buna karşılık, herhangi bir dinin veya dinî yorumun devletin resmi ideolojisi olarak mutlaklaştırıldığı durumlarda hem rejime muhalefetin meşru sayılması son derece zordur hem de eleştirel ve sorgulayıcı etkinliklerin özgürlük zemini olan sivil halkların güvencesi yoktur. İslamiyetin, sivil toplumun etkin bir faktörü olarak kalması ve kamusal hayatı demokratik açıdan etkilemesinin laiklik ile çelişir bir yanı yoktur.

Egemenlik Meselesi

Son yüzyılda, İslam dünyasında, bağımsız milli devletlerin kurulmasına paralel olarak, özellikle Hindistan'da (Mevdudî) ve Mısır'da (Hasan el-Benna, Seyyid Kutup) İslam'ın kendine has bir devlet yapısı olduğu şeklinde görüşler ortaya atılmıştır. Saltanat döneminin uygulamalarını eleştiren bu görüş, Selefî bir çizgide yürüyerek Kur'an ve hadislerin lafzi yorumunu ön plana çıkarmıştır.

Siyasi alanda Haricîleri çağıştıran bu ve benzeri görüşlerin en önemli sloganlarından birisi şudur: "Siyasi hakimiyet Allah'ındır." Haricîler, bu fikri "*La hükme illa lillah* (Allah'tan başka hüküm koyan yoktur)" şeklinde ifade etmişlerdi. Hz. Ali, Haricîlerin bu görüşü için: "Söz doğru, fakat kastedilen şey batıl." demişti. Aynı görüş bugün de geçerlidir. Çünkü, Kur'an'da "Hüküm" ile ilgili ayetleri, Kur'an'ın kendine özgü bütünlüğü içerisinde değerlendirenler, bunlardan Allah'a izafe edilenlerin, Allah'ın kâinata olan mutlak hakimiyetini ifade ettiğini görürler. Bu ayetlerin siyasal egemenlik ve onun kaynağı ile hiçbir alakası yoktur. "Hakimiyet Allah'ındır." görüşüyle siyaset yapmak, tam anlamıyla teokrasidir. Nitekim Mevdudî *İslam'da Hükümet* adlı eserinde "Teo-demokrasi" ismiyle teokrasiye yakın bir görüş ortaya koymuştur. Çünkü bu durumda yöneticilerin (Şia'da imamların veya bugün Ayetullahların) görüşleri ve yorumları Allah'ın iradesi yerine geçmektedir. Tarih, böylesi bir anlayışın insanlığa oldukça pahalıya malolduğunun şahididir.

Şura ve Demokrasi

Kur'an, Müslümanlara, işlerini (emruhum) aralarında karşılıklı fikir alışverişi ve ortak karar verme anlamına gelen "şura" prensibi veya yöntemiyle çözmelerini tavsiye etmiştir. Aynı şeyi Peygamber'e de tavsiye etmiştir (Al-i İmran, 3/159, Şura, 26/38). Müslüman yöneticiler, bu tavsiyeyi ciddiye alıp önemseyerek kurumsallaştıracakları yerde, güzel ahlak ve iyi adetler kabilinden addetmişlerdir. Siyasi işlerini, şura yerine, "ehlu'l-hal ve'l-akd" denen bir azınlığın uhdesine bırakmışlardır.

Demokrasi Batı'da geliştirilmiş bir siyasi rejimin adıdır. Batı toplumları, bu yönetim tekniğini de oldukça büyük acılara malolan tecrübelerden sonra keşfedip geliştirmişlerdir. Esprisi, Şura'nın esprisi ile aynıdır. Yönetim mevkiinde bulunanların yönetme yetkisini halktan almalarıdır. Şura, son yıllarda tartışılan doğrudan-yerel demokrasi veya radikal demokrasiye daha yakındır. Çünkü, klasik demokrasi temsili demokrasidir. İslam ile demokrasi arasında "var, yok" şeklinde bir ilişki kurmak tamamen yersizdir. Çünkü baştan beri söylediğimiz gibi, yönetim işi Müslümanların içtihadına, aklına bırakılmıştır. Bir yönetim tekniğinin üretimi kime ait olursa olsun, dikkate alınacak yönü, evrensel ahlak kurallarına uygun olarak halkın maslahatlarını koruyup-korumadığı, mefsedetleri def edip-etmediğidir. Ayrıca siyasi ve hukuki alanlar, ahlakın tersine yeniliğe, gelişmeye ve değişime açıktır.

Din, Sosyal ve Siyasal Ahlak İlişkisi

Dinin pozitif hukuk ve pratik siyaset (devletin yönetim şekli ve günlük siyaset) ile ilişkisi olmadığını söyledik. Fakat hukukun ve siyasetin içindeki ahlak, zorunlu olarak dinin özündendir. Çünkü buralardaki kararların faturası oldukça ağırdır. İnsanların birbirleriyle ilişkilerindeki ahlaki davranma veya ahlaksızlık yapma, az sayıda insanı etkilerken; siyasi ve hukuki süreçlerdeki kararlar yüzbinlerce, milyonlarca insanı etkilemektedir. Bu kararlar, ya insanların malını, canını, ırzını, aklını, dinini diğer bir deyimle insan haklarını korur

veya onlara zarar verir; insanları harcar, zulmeder, onlara acı çektirir. Bu yüzden, Kur'an'ın bireysel ahlaka verdiği önemden kat kat daha fazla, sosyal ve siyasi ahlaka önem verdiği bilinen bir gerçektir.

Kur'an'ın müminlere yüklediği bu ahlaki sorumluluk “*Emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker*” olarak bilinir. Bu sorumluluk, bütün Müslümanlara yüklenmiştir. Bu hem Müslümanlara hem de bütün insanlığa karşı bir ahlaki sorumluluktur. Birleşmiş Milletlerin ve İnsan Hakları Evrensel Beyannamesinin korumak istediği haklar, İslam'ın korumak istediği haklar ile aynıdır. Kur'an'daki bu evrensel ahlaki sorumluluğa işaret eden iki ayeti zikrederim:

Ey inananlar! (Başta) kendinizin, anne ve babanızın, akrabalarınızın aleyhine de olsa, Allah için hakikate örneklik yaparak adaleti gözetmeye, ayakta tutmaya azmedin. O kişi, ister zengin olsun ister fakir, Allah'ın hakkı (adalet) onların her birinden daha önemlidir. Temelsiz, boş arzu ve heveslerinize (heva) uymayın ki adaletten uzaklaşmayasınız. Eğer hakikati çarpıtırsanız, bilin ki Allah bütün yaptıklarınızdan haberdardır (Nisa, 4/135).

Sizden iyiye çağıran, doğruluğu emreden ve fenalıktan men eden bir toplum oluşsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır (Al-i İmran, 3/104).

Ayrıca, Peygamberimizin “Haksızlık karşısında susan dil-siz şeytandır.” hadisi Müslüman halklar arasında çok iyi bilinmektedir.

İç siyasette Müslümanların âmir, memur veya halk olarak “Halka hizmet Hakka hizmettir.” düsturunu benimseyerek, her türlü yolsuzluk, hırsızlık, haksızlık ile mücadele etmeleri; uluslararası siyasette ise adil bir barış ortamını, dünya düzenini temin için, baskı, zulüm ve sömürüye karşı çıkmaları her zaman ve her yerde geçerli ahlaki hedefleri ve yükümlülüklere dir. İlahî evrensel din (İslam), dinî-dünyevi ayrımı yapmaz. Dünya-ahiret ayrımı yapar. Dinin bütün önerileri de dünyada yaşayan insan içindir. Din, dünya içindir, çünkü ahirette din yoktur, ahiret dünyadaki yaşamımızın ahlaki sonucudur.

Ahlaki ilişkinin olduğu her yerde bizatihi dinî bir ilişki vardır. Bir ilişkinin dinî olması için dinî bir nass gerekmiyor. Akil-baliğ ve hür (mükellef) olmak yeterlidir.

Son yüzyılda dünyamız iki dünya savaşında milyonlarca insan kaybetti, maddi ümran yerle bir edildi. Irkçılık yüzünden milyonlarca insan acı çekti. Bugün de zengin ülkeler ile fakir ülkeler arasındaki uçurum artmaktadır. Çevre kirliliği, silahlanma yarışı, uyuşturucu bağımlılığı ve ailenin zayıflaması başlıca insanlık sorunları olmaya devam ediyor. Evrensel ilahî dinin sosyal ve siyasi ahlak değerlerine tarihte her zamankinden daha fazla ihtiyacımız vardır.

DİN VE TECDİD

Din-Yorum İlişkisi ve Tecdid

Allah'ın göndermiş olduğu vahyin, ferdi ve toplumsal hayatta yaşanır hale gelmesi, her zaman bir yorum süzgecinde geçerek gerçekleşmiştir. Peygamberimizin hadisleri ve sünneti, onun kişisel görüşleri ve Kur'an'dan içtihat yoluyla yaptığı yorumlardır. Vahyin söz konusu ettiği meseleler, bildirdiği gerçekler ve tartıştığı konular, ne Kur'an'dakinin tıpatıp aynısı olarak müminlerin zihinlerine intikal etmiş; ne de pratiğe olduğu gibi yansımıştır. Araya daima, bir anlama ve yorumlama süreci girer. Bu gerçeği görmek ve teslim etmek, müminlerin, dinin en temel unsurlarının anlaşılmasında, ittifak ettikleri ve her zaman da edebilecekleri gerçeğini ortadan kaldırmaz.

Müslümanlar, hicri birinci yüzyılda Arabistan Yarımadası'ndan dışarı çıkıp da topraklarını genişletince, yeni milletler İslam'a girdi. İslam coğrafyasının genişlemesine paralel olarak ortaya çıkan yeni sorunların vahye göre yorumlanarak çözülmesi gerekiyordu. Hz. Peygamber, hakkında ayet inmeyen sorunları, içinde bulunduğu ortamın gereklerine, bilgi birikimine ve aklına göre çözüme kavuşturmuştur. Sahabe ve ondan sonra gelen alimler de Hz. Peygamber'in yolunu takip etmişlerdir. Bu canlı ve dinamik çaba sonucunda, İslam'ın ilk dört asrında, İslami bilimler teşekkül etmiş ve her bilim dalında onlarca ekol (mezhep) ortaya çıkmıştır. Bugün adına "İslam Medeniyeti" dediğimiz bilim, kültür, düşünce, sanat, iktisat, şehircilik vs. şeklinde hayatın bütününe kuşatan bu başarı, büyük çoğunluğu ile ilk dört veya beşinci yüzyıla kadar oluşmuştur.

Bugün, Müslümanların, gelişmelere göre kendilerini yenileyemedikleri ve ilmi, fikrî, ahlaki, siyasi hatta dinî açıdan,

durumlarının hiç de iç açıcı olmadığı ortadadır. Son iki asırdır, İslam dünyasında, bu olumsuzluklardan kurtulabilmek, için ilk dört asırdakine benzer ciddi bir çaba gözlemlenmektedir. Bu çabalara, “İslahat”, “Tecdîd’ veya “İhya” hareketleri denmektedir. Bu çabaların ortaya çıkmasının ana sebeplerinden birisi, Batı’nın bilim ve teknoloji alanındaki üstünlüğü ele geçirmesi ve Müslümanlar üzerinde egemenlik kurmaya başlamış olmasıdır.

Tecdîd, kelime olarak “yenileme” demektir. Tecdîdin terim anlamını ise şöyle tespit etmek mümkündür: Tecdîd, din anlayışının, toplumsal değişmeye, hayatın temel dinamiklerine göre, sağlıklı bir istikamette sürekli yenilenmesidir.

Tecdîdin Alanı ve Gerekliliği

Tecdîd, dinin özünde (iman, ibadet, ahlak) olmaz; dinin, bireyler tarafından yaşamak için anlaşılmış; yorumlanmış halinde ve toplumsal hayata uygulanmış, müesses hale getirilmiş alanda olur. Tecdîd hem dinin temeli olan imanın yaşanmasın da hem de dinden ortaya konan düşünce ve uygulamalarda olur. Kur’an’daki şu ayet imanın (inanılacak şeylerin değil) sürekli yenilenmesi gerektiğini ortaya koyar: *“İnananların gönüllerinin Allah’ı anması ve O’ndan inen gerçeğe içten bağlanmaları zamanı daha geldi mi? Onlar, daha önce kendilerine kitap verilenler gibi olmasınlar; onların üzerinden uzun zaman geçince kalpleri katılaştı. Çoğu yoldan çıkmış kimselerdir.”* (Hadid, 57/16). Hamdi Yazır *Metalip ve Mezahip* adlı çevirisine yazdığı “Dibace (Giriş)”de bu ayetin yorumu ile ilgili olarak şunları söylüyor:

İnsanlar iman etmiş olsalar bile hassasiyetten soyut iman, dinî gaye için yeterli değildir. İmana hassasiyet, şuuru ilave edip, “Allah” dedikçe gönüllerin başka bir aşk ve tevazu ile çarpması gerekir. İlahî hakikatlere çok büyük bir bağlılık ile bağlanılması lazım gelir. Bu hassasiyet, zaman aşımı ile sönebilir. Ehl-i Kitap’ın kalpleri bundan dolayı katılaşmış ve çoğu bu sebepten fıskı bulaşmıştır.

Sahabenin de birbirlerine zaman zaman “Gelin oturup biraz iman edelim.” demeleri bu gerçeği ortaya koyar. İman,

iradi, ahlaki, duygusal ve akli bir çaba olduğu için, sürekli yenilenmesi gerekmektedir.

Tecdîdin yapılacağı ikinci alan, dinden içtihat yolu ile üretilmiş düşünce ve kurumsal alandır. Daha önce belirttiğimiz gibi din, yorum yoluyla bireysel ve toplumsal hayatta pratiğe geçer. Bu alanlarda da tecdîdi gerektirecek birkaç neden vardır: Birincisi, daha önce yapılmış yorum (ıctihat) yanlış olabilir; ikincisi tahrif olabilir; üçüncüsü ve en önemlisi de yapılan yorum, özellikle pratik ve toplumsal alan ile ilgili ise işlevini yitirmiş olabilir. Yani şartların değişmesiyle hüküm veya kurum anlamsız, işlevsiz hale gelebilir.

Allah'ın vahiy yoluyla ilahî evrensel din (İslam)ı sürekli yenilemesi, yukarıda saydığımız gerekçelerden son ikisine dayanır. İnsanlar tarihî süreç içinde dinin yorumunda kasıtlı olarak tahrifat yapabilirler (Nisa, 4/46; Maide, 5/13-41; Bakara, 2/75). Yeni vahiy ve peygamber bir taraftan bu tahrifatı ortadan kaldırır, diğer taraftan da tarihî süreç içinde şartların değişmesiyle işlevsizleşen hükümler ve kurumlar yenilenir. İncil'in muhtevasının Tevrat'tan; Kur'an'ın muhtevasının da her iki kitaptan gösterdiği farklılık buna işaret eder. Her üçünün değişmeyen ortak paydası ise değişmeyen ilahî evrensel din (İslam)dir.

Tecdîdin gereğini İslam toplumu iyi kavradığı için ilk beş asırda içtihat kurumuyla muazzam bir inkişaf sağlamıştır. Peygamberimizden rivayet edilen *“Allah her yüzyılın başında dini yenileyecek kişileri ümmete gönderir.”* (Ebu Davud, Sünen-Melahim. 1) hadisi, İslam toplumunun hafızasında yer etmiş ve bunun gereği müceddidler aranmış ve çeşitli şahsiyetler bu ünvana layık görülmüştür. Hadisin sahihliği-mevzu oluşu ayrı bir şeydir. Ancak, taşınmış olduğu tecdîd fikri doğrudur ve önemlidir. Hamdi Yazır'ın dediği gibi, bu hadiste ima yoluyla ümmet her asrın başında yenilenmeye sevk ve bunu kabul etmeye teşvik edilmiştir.

Ne var ki tecdîd fikri, giderek geç dönemlerde daralmış, sonradan ortaya çıkarılan *“bidat”*lerin temizlenmesi ve saha-

be döneminin safiyetine dönülmesi çabası olarak anlaşılmıştır. Orta Çağda İbni Teymiye, 19. yüzyılda Suudi Arabistan'da İbni Teymiye'yi örnek alan "Vahhabi" hareketi, ibadet ve itikat alanında, kendilerine göre sonradan oluşmuş bidatleri temizlemişlerdir. Asıl tecdid yapılması gereken İslami bilimlerin usulleri ve muhtevalarıdır. Bu alanlarda, maalesef tedvin döneminden sonra ciddi bir değişiklik ve yenilenme yapılamamıştır.

İslam düşüncesi, insanlar tarafından, içinde yaşanan şartların ve o zamanki mevcut bilgi birikiminin etkisiyle oluşmuş, kutsal olmayan ve geriden gelen her yeni nesil tarafından mutlaklaştırılmadan yeniden üretilmesi, eleştirilmesi, yenilenmesi gereken dinamik bir süreçtir. Örneğin, daha sonraları mutlaklaştırılan dört fikhî mezhebin önderlerinden Ebu Hanife: "Verdiğimiz hükümlerin kaynağını ve delilini bilmeyen, bizim görüşümüzle kimseye fetva veremez. Benim görüşüm, elde edebildiğim görüşlerin en iyisidir. Bundan daha iyisini getiren olursa kabul ederim." diyordu. İmam Malik: "Resulullah müstesna, herkesin görüşü kabul ve reddedilir." demiştir. İmam Şafi: "Benim görüşlerimi ayet ve hadislerle zıt olarak görenler hemen bırakabilirler." demiştir. Ahmed b. Hanbel ise, "Ne beni, ne Malik'i, ne Sevri'yi (Süfyan es-Sevri) ve ne de Evzai'yi taklit et. Hüküm ve bilgiyi onların aldığı kaynaklardan al." diyordu. Görüldüğü gibi bu büyük alimler, görüşlerinin birer yorum olduğunun bilincinde idiler ve görüşlerinin mutlaklaştırılmasını istemiyorlardı.

Taklidin Başlaması ve Nedenleri

Kur'an-ı Kerim, baştan sona kadar, her Müslümanın, aklını ve/düşünme kabiliyetini en iyi şekilde kullanmasını; dinin temel hususiyetlerini aklıyla ve Kur'an'a başvurarak öğrenmesini ister. Dinin teferruata ait veya toplumsal hayatta uygulanmasına ilişkin yorumları ise, ihtisas ve derin düşünceyi gerektirdiği için alimlerin görevidir. Halk bu konularda veya bu alanlarda kendine göre ehliyetli veya dirayetli gördüğü bir alimin görüşüne uyabilir. Tıpkı hastalıklardan korunmak veya sağlığını korumak herkesin sorumluluğunda olan bir şey iken; hastalandığı zaman, iyi bir doktor bulup onun teş-

his ve tedavisine güvenmek gerektiği gibi. Yalnız, bu doktorun yaşıyor olması gerekir. Kendisi daha öncekilerin görüş ve tecrübelerinden istifade edebilir. Müslümanlar arasında ortaya çıkan birtakım mezheplerin ortak hatası, tarihte yaşamış insanlar tarafından, yaşayan insanlar için üretilmiş çözümleri, verilmiş fetvaları mutlaklaştırıp, onları evrensel doğru olarak görmeleridir.

İslam tarihinde 4. veya 5. asırdan sonra halk, Kur'an ve hadis okuyarak dini öğrenmeyi bir tarafa bırakarak, alimlerin görüşlerini körü körüne taklit etmeye başlamış; onları mutlaklaştırmış böylece mezhepler statik bir nitelik kazanmış ve bir daha da değişmemiştir. Bundan çok daha tehlikeli olan, sonraki alimlerin, öncekilerin görüşlerini eleştirip geliştireceği, hatta şartlara göre değiştireceği yerde, onların koymuş oldukları usulleri ve bu usuller ile elde ettikleri çözümleri taklit yoluyla mutlaklaştırmış olmalarıdır. *"Küllü hayrın fî itbai men selef ve küllü şerrin fî ibtidai men halef"* (Her türlü hayır geçmişlerin görüşlerine uymakta, her türlü şer ise sonrakilerin ortaya koyduğu yeniliklerdedir); *"İttebi' vela tebtedi"* (Öncekilere uy ve yenilik çıkarma); *"el-ittiba hayrun minel ibtida"* (Öncekilerin görüşlerine uymak, yenilik çıkarmaktan daha iyidir) sözleri halkın ağzında darb-ı mesel haline gelmiş ve giderek de bilindiği gibi *"içtihat"* kapısının kapandığı kabul edilmiştir. İbni Teymiye gibi, Davud ez-Zâhirî gibi taklidi reddeden, sürekli içtihadı savunan birçok alim çıkmış olmasına rağmen, bunlar pek fazla etkili olamamışlardır.

Tarih boyunca aklın ve tefekkürün zıddı, çoğunlukla akılsızlık ve aptallık değil, taklit yani dogmatizm olmuştur. Bütün peygamberlerin ve bizim peygamberimiz Hz. Muhammed'in getirdiği son mesaj da taklit ve kör inanç anlamına gelen dogmatizm ile karşı karşıya kalmıştır. Kur'an, önceki kavimlerin ve müşrik Arapların ileri sürmüş oldukları: *"Atalarımızı bu inanç üzere bulduk, doğru olan budur."* görüşünü müteaddit defalar şiddetle reddetmiştir.

Müşrikler: "Babalarımızı bir yol üzerinde bulduk, biz de onların izlerine uyarız." dediler. Peygamber de: "Ben size babalarınızı

üzerinde bulduğunuz dinden daha doğru bir din getirmiş ol-
sam da mı (yine ona uyacaksınız)?" dedi. Onlar: "Doğrusu biz
seninle gönderilene inanmıyoruz." dediler "Biz de bunun üze-
rine onlardan öğ aldık. Bak, yalanlayanların akıbeti ne oldu?"
(Zuhruf, 43/22-25).

Peygamberlerin varisleri olan alimler, taklit batağına her
an kolayca saplanabilecek halka: "Ben öncekilerin görüşlerini
şu gerekçelerle doğru bulmuyorum veya buluyorum, şu de-
lillerden dolayı mutlak olmamak üzere benim görüşüm daha
doğrudur." diyecekleri yerde, önceki alimlerin görüşlerini tak-
lit etmişlerdir. Halk da onları taklit etti.

Taklit ve alışkanlık insanın fıtratından gelen özellikler-
dendir. Milletleri var kılan özelliklerden biri, yeni nesillerin
atalarının ortaya koymuş oldukları kanaat, inanç, dünya gö-
rüşü, sosyal kurum ve kültürel kalıpları sürdürmeleridir. Örf
ve adetler de milletleri birbirinden ayıran hususiyetlerdendir.
Mutedil bir muhafazakârlık bütün insanlar ve milletler için
gereklidir denebilir. Ancak, milletlerin veya dinî toplulukların
hayatîyetlerini ve canlılıklarını koruyabilmek için, kültürleri-
ni yenileme, geliştirme ve nispi olarak değiştirme kabiliyetleri-
ni diri tutmaları zorunludur. Atalarımız, mutlak taklitçi olup,
İslam'dan önceki dinlerinde kalsalardı, biz bugün Müslüman
olmayacaktık. Aynı şekilde, atalarımız taklitçi oldukları için,
din alanında tecdid gerçekleşmemiş ve İslam toplumu ciddi
sıkıntılarla karşı karşıya gelmiştir.

Kur'an, insanın bireysel ve toplumsal hayatında seçim-
lerini bilinçli ve şuurlu yapmasını tavsiye eder: "*Bilmediğin
bir şeyin ardına düşme, çünkü kulak, göz ve akıl bunların
hepsi yaptıklarından sorumlu tutulacaklardır.*" (İsra, 17/36).
Kur'an, taklit yoluyla dalalete düşüp ahirette Allah'a "*Rab-
bimiz, biz önderlerimize, büyüklerimize uyduk, onlar bizi sap-
tırdılar. Onlara iki kat azap ver, büyük bir lanet ver.*" (Ahzab,
67-68) diyenlerin meşru bir mazeretleri olmadığını ima eder.

Sonuç olarak, Allah, insana gücünün yetmeyeceği şeyi
yüklemez. Özel bir ehliyeti ve uzmanlığı gerektiren dinî ko-
nulara ehliyetine güvenilen, yaşayan alimlerin, hatta ölmüş

olanların görüşlerine başvurulabilir. Ancak, herkesin bilmesi gereken dinî hakikatler, herkes tarafından, bizzat dinin kaynağından öğrenilmelidir. Bilim ve tefekkürde ise taklit asla olmamalıdır. İctihat, İslam'ın hareket prensibidir. Dinin ön gördüğü ahlaki bir toplum oluşturma hedefi, yeni karşılaşılan ahlaki sorunlara, dinin özü olan ahlaki ilkelerden yola çıkarak çözüm bulmakla gerçekleştirilir.

İslam Dünyasında Tecdid Faaliyetleri

Son iki yüz yıldır, İslam dünyasının değişik yerlerinde, çeşitli alanlarda olduğu gibi, dinî düşünce alanında da tecdid, ıslah ve ihya hareketleri gözlemlenmektedir. Bu hususla ilgili olarak, Mısır'da Muhammed Abduh ve Reşit Rıza; Afganistan'da Cemalettin Afgani; Hindistan ve Pakistan'da Şah Veliyyullah Dehlevî, İmam Rabbanî, Seyit Ahmed Han; Tataristan'da Musa Carullah; Osmanlı'nın son döneminde Mehmet Akif, Hamdi Yazır, Namık Kemal, İsmail Hakkı İzmirli, İsmail Fennî Ertuğrul, Seyyid Bey gibi isimler, hemen ilk akla gelen isimlerdir. Bu saydığımız isimlerden bir ikisi hariç, çoğu, medrese eğitimi görmemiş veya dinî tahsil yapmamıştır.

Bunların hepsinin ortak çabasını şöyle özetleyebiliriz: Taklit ve taassubu (bağnazlığı) ortadan kaldırmak; akli ve hür tefekkürü tekrar güçlendirmek; İslam dininin asli kaynakları olan Kur'an ve sünnete geri dönmek ve bunları yeniden yorumlamak; Orta Çağda çeşitli İslami bilimlerde alimlerin ortaya koydukları görüşleri eleştirmek; Batı'da gelişmiş olan bilimlere önem vermek ve onlara açık olmak; kaderciliğe karşı çıkmak; çalışmayı, iktisadı ve dünyayı önemsemek... Bu isimlerden, İkbâl, Abduh, Hamdi Yazır, Musa Carullah ve Mehmet Akif'ten, bazı örnekler vererek bu bölümü bitireceğiz.

Örnekler:

Bugünkü Hanefî fakihleri, tıpkı İmam Ebu Hanife taklitçilerinin müşahhas olaylar üzerine verilen hükümleri ebedileştirdikleri gibi, kendi mezhebinin ruhuna aykırı olarak İmam Ebu Hanife'nin yorumlarını ebedileştirmişlerdir... Bu itibarla, içtihat kapısının kapanmış olması, kısmen fıkıh kavramının

billurlaşmış olmasından, kısmen de özellikle Emevîlerin çöküş döneminde büyük düşünürleri putlar haline getiren zihni tembellik yüzünden meydana gelen efsanedir. Eğer daha sonraki alimler bu efsaneyi savunmuşlarsa, bugünün İslami düşüncesi, bu gönüllü teslimiyete boyun eğmek mecburiyetinde değildir (İkbal, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, 238).

Şu hususu gerçekleştirmek ve insanları ona çağırarak için bütün gücümle çalıştım: Bunlardan birisi, düşünceyi taklit zincirinden kurtarmak; dini, tefrikaya düşmeden, ilk Müslümanların anladıkları şekilde anlamak ve onu aklın aşırılıklarından korumaktır (Abduh, *Tevhid Risalesi*, 49).

Bin tarihten bu yana feyzimizi bu düsturda (tecdid) aramadık. Onun için ebediliğin garantisi olan bir yenilenmeden mahrum kaldık. Heves ettiğimiz yenilenmeler, ölümün yeniliği gibi hep acı bir başkalaşım oldu. Yıktı, yapmadı. Bugün İslam alemi büyük bir gerilemenin ve aynı zamanda büyük felaketlerden dolayı ortaya çıkan güçlü bir uyanışın heyecanıyla dalgalanmaktadır. Bu uyanış içinde Cenab-ı Hak'tan o vaat edilen nesneyi isteyelim. İsterken de ilmiyle dini ayrılmış olan, aklı ile duygusu çatışmakta olan uyumsuz ve çatlak medeniyetleri değil; insanlığa birlik kemaliyle yapışacak ve milli vicdanımızı kökünden kavrayacak olan mesut bir medeniyeti ideal mefkure edinelim (H. Yazır, *Metalip ve Mezahip*, Dibace).

Ben İslam aleminde zahir olan bütün hak mezheplere mukallitlerin herbirinden elbette daha fazla ihtimam ederim. Ancak, yakini imanım gereği, İslamiyetin bütün mezheplerden üstün olduğuna itikat ederim. İslamiyeti mezheplerin birisine yahut hepsine hasretmek müçtehitlere hürmet olmaz. Zira böyle bir dava, İslamiyeti neshetmek derecesine indirir. Binaenaleyh ben, fakihlerin mezheplerini, kelimcilerin cedellerini, sofilerin hayallerini, filozofların kıyaslarını, siyasetçilerin hevalarını, sosyologların teorilerini hiçbir suretle Kur'an-ı Kerim'in ayet-i kerimelerine ve Hz. Peygamber'in sünnetlerine takdim edemem (Musa Carullah, *Luzumiyyat*, 188).

Şimdi insaf edelim, bu ruh hali ile bizim için terakki imkanı var mıdır? Biz bu cehalet ve taklit kötülüğüyle şimdiki medeniyetin şiddetli cereyanlarına karşı dinimizi, milletimizi nasıl muhafaza edebiliriz? Millet bu batıl ananelerden kurtarılma-

dıkça, İslam'ın asli hakikatleri bütün safiyet ve halisiyetle meydana çıkarılmadıkça ben bunun imkanını göremiyorum. Terakkinin esası, cehaletten ilme, taklitten tahkike geçmektir. Cehaletle, taklitle hiçbir zaman terakki edemeyeceğimiz gibi, dinimizi de milletimizi de muhafaza edemeyiz. Gençlerimiz dinsiz oluyor diye hergün şikayet ediyoruz. Elbette olurlar. Bizim şikayete hakkımız yoktur. Bugünkü medeniyetin ilim ve fenlerinden az çok nasibini almış dimağlar, artık hurafe dinleyemez. Onları İslam'ın kati hakikatleriyle aydınlatmak gerekir (Seyyid Bey, aktaran İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, 1/225).

Mütefekkirlerimiz dini de hiç anlamamış;
Rûh-u İslam'ı telakkileri gayet yanlış.
Sanıyorlar ki: terakkiye tahammül edemez;
Asrın asâr-ı kemaliyle tekâmül edemez.
Bilmiyorlar ki: Ulûmun ezeli dâyesidir,
Beşerin bir gün olup yükselecek pâyesidir.

Mündemic sine-i sâfında bütün insanlık...
Bunu teslim eder insafı olan azıcık.
Müslüman unsuru gayet mütedennî, doğru,
Şu kadar var ki değildir bu, Onun mahzuru.
“Müslümanlık” denilen rûh-u ilâhiyi arasak,
“Müslümanız” diyen insan yığından ne uzak!
Dinî tetkik edeceksek, dönelim haydi geri;
Alalım neş'et-i İslam'a yakın bir devri.
O ne dehşetli terakki, o ne müthiş sür'at!
Öyle bir harika gösterdi mi insâniyyet?
(Mehmet Akif, *Safahat*, 185-186).

DİN VE AKIL

Din, Akıl ve Vahiy

Genel anlamda din, insan hayatına anlam kazandıran; değerler hiyerarşisinde ona yol gösteren; kutsal bir düzenin varlığına inanmadır. Dinler tarihçileri genel olarak dinleri, “geleceksel dinler” (ilkel kabile dinleri) ve “gelişmiş dinler” olmak üzere iki gruba ayırırlar.

İlkel dinler, daha çok, insanın hayal, vehim, rüya, korku, arzu, umut, sezgi ve aklına dayanan dinlerdir. Hz. Adem’den Hz. Muhammed’e kadar, tarih boyu tekrar eden (yenilenen) İslam ise vahye dayanır.

İslam tarihinde ve günümüzde Müslümanların bir kısmı, vahyi, kaynağının farklılığından (Allah) dolayı, akla alternatif ve ayrı mahiyette olan bir bilgi kaynağı olarak görmüşlerdir. Oysa vahiy, Allah’ın insan dili aracılığı ile (Arapça) insan aklına hitap etmesidir.

Vahiy, insanların anlamını bildiği kelime ve cümleleri kullanır. Mesela, gayb aleminden (Allah, ahiret, alemin yaratılışı) bahsederken, insanların bildiği kelimelerle, bilmedikleri bazı bilgiler verir (teşbih). Müteşabih ayetler, daha çok, insanın algı ve düşünce melekelerinin dışında kalan (aşkın) alanla ilgili bilgiler verir. Bu bilgiler insan aklıyla elde edilemez. Yani, akli değildir, ancak inakuldürler.

Vahyin en önemli özelliklerinden birisi, insanların yanlış bildiklerini, bazı bilgileri düzeltmesidir. Vahy, Hz. Muhammed’in Allah’tan vahiy aldığı, Allah’ın bir olduğu, ahiret hayatının var olduğu gibi en temel hususlarda, insanların aklına, vicdanına, sağduyusuna hitap ederek, onları ikna etmeye çalışır. Vahiy sürecinin 23 seneden fazla sürmesinin anlamı budur.

Allah'ın varlığı ve birliği, ahiretin varlığı Hz. Muhammed'in Allah'tan vahiy aldığı gibi gaybi hususlar tecrübi olarak "ispat" edilemez; ancak, güçlü mantıki, ahlaki deliller ile temellendirilerek savunulur. O halde, bu gibi konuların akli aşan bir tarafı vardır. Ancak bunlar, "teslis" inancında ve Yahudilerin seçilmiş ırk oldukları şeklindeki inançlarında olduğu gibi akla ve ahlaka aykırı değildir. Vahiy, akıl aracılığı ile ilahî dini, asli saffetine döndürme; iman, ibadet, ahlak ilkelerini, hatırlatma, tekrar etme ve bunları o anki topluma uygulama sürecidir. Bu sürecin kendisi bizzat akla uygun olarak gerçekleştiği gibi; insanların bunu kabullenmeleri de akıllarını doğru kullanmalarına bağlıdır. Bu nedenle vahiy, inanmayanları, düşünmeyenler, görmeyenler, akletmeyenler ve körler olarak niteler (Bakara, 2/18, 171; A'raf, 7/179; Enfal, 8/22; Hud, 11/24).

O halde, adına daha sonraları, nakil veya nass denen vahiy, insan aklına alternatif bir bilgi kaynağı değildir. İnsan aklının Allah tarafından kullanılmış halidir. Allah böylece insan aklının hevasıyla yaptığı karıştırmaları, yanlışları düzeltmiştir. Vahiy ile insan akli arasında bir mahiyet farkı değil, derece farkı vardır. Vahiy, önerilerinin, Allah söylediği için kabul etmeyi değil, akla, mantığa, sağduyuya, vicdana, basirete, şartlanmamış fitrata uygun olduğu için kabul edilmesini ister. Bu nedenle vahiy dogmatik değildir. Dogmatik inanç, bir şeye bir otorite öyle dediği için inanmaktır. Örneğin: Kilise bir otoritedir. Diyor ki: Allah hem üçtür hem de aynı zamanda birdir. İnsanlar da bunu sorgulamadan, Kilise öyle dediği için doğrudur diye inanıyorlarsa bu inanç dogmatik bir inançtır. Kur'an-ı Kerim, Allah'ın emir ve nehiylerini genişçe, gerekçeli olarak anlatır. Kur'an'ın vahye ilim demesi (Bakara, 2/120; Casiye, 45/17...); Hz. Muhammed'e hitaben: "*Deki: Rabbim ilmimi artır...*" (Taha, 20/114) şeklinde hitap ve tavsiyede bulunması, onun akla verdiği önemi ortaya koyar.

"Akli olmayanın dini olmaz." sözü doğrudur. Zira, mükellef olmanın şartı akil baliğ ve hür iradeye sahip olmaktır. İmanın iradeye dayanan ahlaki bir boyun eğme, teslimiyet yanının

oluşu, onun bundan önce akli, mantıki, tahkiki ve bilgisel bir süreç olduğunu unutturmamalıdır. Eğer bu ikincisi olmasa, tarihte birçok dinde örnekleri görülebileceği gibi iman, batıl itikat, bağnazlık ve hurafata gömülür.

Kur'an'da Akla ve Bilgiye Verilen Önem

Kur'an'da Tevhid inancı ile şirk arasındaki mücadele, akli olan ile olmayan arasındaki mücadeledir diyebiliriz. Tevhid inancı sürekli mantıki-tecrübi delillere dayandırılırken; şirkin akla, mantığa ve sağduyuya aykırı olduğu vurgulanır. Tevhid inancı savunulurken şöyle denir: *“Yerde ve göklerde Allah’tan başka ilahlar olsaydı her ikisi de fesada uğrardı.”* (Enbiya, 21/22). Şirk inancına olan bağlılıklarını sürdürmenin gerekçesi olarak *“Atalarımızı bu yol üzere bulduk.”* diyenlere, Kur'an-ı Kerim: *“Ya o atalarınız bir şey akledemeyen ve doğru yolda olmayan kimseler idiyse?”* (Bakara, 2/170) diye ihtar da bulunur. Onların, taptıkları putların mahiyetini ve onlara tapınmalarının gerçek nedenini şöyle açıklar:

Bunlar, sizin ve babalarınızın uydurduğu isimlerden başka, birşey değildir. Allah onları destekleyen bir delil indirmemiştir. O müşrikler sadece zanna ve heva-heveslerine uymaktadırlar. Oysa, onlara Rablerinden hidayet rehberi gelmiştir (Necm, 53/23).

Kur'an'da, aklını kullananlar için, tabiatın tümünün Allah'ın birliğinin delili olduğu açıkça belirtilir (Bkz. Rum, 30/20-46; Fussilet, 41/37; Şura, 42/32). Kur'an ayetlerinin üslup ve içeriklerinin harikuladeliği de Hz. Muhammed'in peygamberliğine delil olarak kullanılır: *“Kulumuz Muhammed’e indirdiğimiz Kur'an'dan şüphe ediyorsanız, siz de onun benzeri bir sure meydana getirin...”* (Bakara, 2/23). Fakat, aklını kullanmayı şartlanmış olmak o kadar kötü bir şeydir ki gönderilen mucizeler bile reddedilir. Allah, bu gerekçeden dolayı mucize göndermeyi durdurmuştur: *“Bizi mucize göndermekten alıkoyan şey, öncekilerin onları yalanlamış olmalarından başka birşey değildir.”* (İsra, 17/59). İnanmanın bizatihi bir değer olmadığını belirterek, onun, akla, vicdana, sağduyuya ve bilgi temelli bir akıl yürütmeye dayanmasını

isteyen Kur'an, döneminin Ehl-i Kitap'ını eleştirirken onlara şöyle çıkışıyordu: *"Eğer inanmış iseniz, imanınız size ne kötü şey emrediyor?"* (Bakara, 293).

Kur'an, insanın bilgi vasıtalarını etkin kullanmasını ister. Sık sık "görmüyor musunuz?", "işitmiyor musunuz?", "akletmiyor musunuz?" diye tekrar ederken; bilgi vasıtalarını kullanmadan dinî inanç veya kanaat edinenleri şöyle uyarır: *"Bilmediğin şeyin ardına düşme, doğrusu kulak, göz ve kalp bunların hepsi (edindikleri inanç ve kanaatten dolayı) sorguya çekilir."* (İsra, 17/36). Yine bundan dolayı "zann"a uymak veya zan yoluyla inanç ve kanaat edinmek eleştirilmiştir: *"Onların çoğu sadece zanna uyuyorlar. Zan ise hakikat karşısında hiçbir şey ifade etmez..."* (Yunus, 10/36).

Bilgi vasıtalarını askıya alıp da atalara veya çoğunluğa uymak kesinlikle yasaklanmıştır. Dinî alanda bunlar doğruluk ölçüsü olamazlar:

Yeryüzündekilerin çoğunluğuna uyarsan, seni Allah yolundan saptırırlar. Onlar, ancak zanna uymaktadırlar ve tahminde bulunmaktan başka birşey yapmıyorlar (En'am, 6/116).

Dinde İki Yaklaşım: Akılcılık-Nakilcilik

Dünyadaki büyük dinlerde ve büyük doktrinlerde, bağlanan dinin veya doktrin temel metinlerine, genellikle iki tür yaklaşım vardır: Birincisi; bu metinlerde söylenenleri tarihî gelişmelere ve değişmelere paralel olarak, akıl ile yorumlamayı, mecaz ve sembolik anlatımlarını te'vil etmeyi gerekli görür. İkincisi; bu metinlere lafzi olarak, olduğu gibi inanmayı, teslim olmayı, yorum ve tevilden kaçınmayı benimser. Bu aslında dinin veya doktrin kendinden kaynaklanan birşey değildir. İnsanların eğilimlerinden, tabiatlarından kaynaklanan bir husustur.

Hz. Muhammed'in ashâbı arasında, her iki eğilimden de insanlar vardı. Başta Hz. Ömer olmak üzere, İbn Mesûd ve İbn Abbas akla; Abdullah b. Ömer ve Ebu Hureyre de nakle, nassa önem verenler için örnek olarak gösterilebilir. Bu eğilimler, hicri ikinci asırda "Ehlu'r-Rey" ve "Ehlu'l-Hadis"

olarak netleşmiştir. Bu yaklaşım tarzları, dinin hem iman ve itikat hem de ibadet ve muamelât alanlarında geçerlidir. “Ehlu’r-Rey” taraftarları, İslam dininin temel nassları olan Kur’an ve hadisi önemsemiyor değillerdi. Onların temel yaklaşım tarzını şöyle özetleyebiliriz: Akıl, nakilden önce gelir. Çünkü, nakil veya nass dediğimiz şeyler, Kur’an sözkonusu olduğunda nihaî tahlilde insan aklına uygun cümleler olarak ifade edilmiştir ve akıl olmadan da anlaşılamaz. Kur’an nassının kaynağı Allah’tır. Ancak, Allah irade ve ilmini, insanların anlayabileceği, kavram, kelime ve cümlelerle, insanların aklına sunmuştur. Dolayısıyla, zorunlu olarak, akıl nakilden, nasstan öncedir. Nassın kabul edilmesinde aklın önemli bir rolü olduğu gibi, anlaşılması ve yorumlanması da tamamen akıl ile gerçekleşir.

“Ehlu’l-Hadis” taraftarları ise, dinin bu temel nasslarına yaklaşımda imanı, teslimiyeti, olduğu gibi kabul etmeyi ön plana çıkarıyorlardı. Onlar vahyi, insan aklına alternatif bir bilgi ve bilgi kaynağı olarak görüyorlardı. Bunun sebebi ise kaynağının Allah oluşu idi.

Hadis taraftarları (Ehlu’l-Hadis), daha çok “Hadis”le uğraşanlar ve Şafilik, Hanbelilik ve Zahirilik gibi mezheplere mensup olanlar arasından çıkmıştır. Bunlar için zaman zaman “Selefiyye” ismi de kullanılmıştır. Fıkhî mezheplerden Hanefilik ve Malikilik; itikadi mezheplerden Mutezile ve Maturidilik ise rey taraftarlarının yoğun oldukları mezheplerdir. Eş’arilik, Hadis Ehli’nin itikadi görüşlerinin rey ile savunulmasıdır. Bu mezheplerin hepsi de içtihat yapmışlardır. Hepsi de Kur’an ve Sünneti temel iki dinî kaynak olarak görmüşlerdir. Aralarındaki fark, şahsi görüş veya yoruma verdikleri önemin derecesi ile ilgilidir.

Ehlu’l-Hadis, nassları, kaynağının ilahiliğinden dolayı (çünkü onlara göre sünnet veya hadisler “gayri metluv” vahiydir) mutlak ve değişmez otorite haline getirdi. Gerek ayetlerin ve gerekse hadislerin -özellikle de toplumsal (hukuki, siyasi, iktisadi vs.) nitelikli olanlarının- somut sorunlara istinaden (Esbab-ı Nüzul, Nasih-Mensuh, Sebeb-i Vürud) indiği gözar-

dı edildi. “Sebebin hususiliği hükmün umumiliğini engellemez.” prensibi geliştirildi. Bu elbette doğrudur. Yanlış olan, bu prensibi bütün hükümlere teşmil etmektir. Hadis Ehli’nin görüşü giderek “Ehl-i Sünnet”e damgasını vurmuştur. Rey Ehli ise zayıflayarak kaybolmuştur. Hanefilerin, Şafiîlerin etkisine girmesi ve Mutezile’nin ortadan silinişi bunun kanıtıdır. Kur’an ve hadisin otoritesi giderek tarihî süreç içerisinde büyük imamların yazdıkları kitaplara sirayet etmiş ve İslam dünyasında akıl nakle bağlanmıştır. Artık bir şeyin “dinî” oluşunu, onun ahlaka, genel maslahata uygun olup olmayışı değil; hakkında bir ayet veya hadis bulunup bulunmadığı veya kitaplarda yerinin olup olmadığı tayin etmeye başlamıştır.

Hukuk, iktisat ve siyaset gibi toplumsal içerikli olan nassların, İslam’ın o dönemdeki yorumu olduğu ile ilgili espri gözden kaçırılınca, nasslar, bütünüyle “din” olarak yorumlandı. Aslında, Hadis Ehli’nin dinî nasslara bu şekilde bakışı da bir yorumdur. Ama bu yorum, bizatihi hakikatin kendisi olarak algılanmıştır. Hadis Ehli’nin korkusu, şahsi yorumlarda aşırılığa kaçılarak, dinin tahrif edilebileceği korkusuydu. Temel metin (Kur’an) mevsukiyetini temin ettikten sonra, aslında bu korku yersizdir. Ümmetin bütünüünün yanlışta icma etmesi düşünülemez. Ancak, temelsiz (batınî) yorumlar da her zaman olmuştur ve olacaktır. Asıl korkulacak şey, çağımızda olduğu gibi dine ilginin azalması, insanların dine lakayt kalmasıdır. Bunu doğuran önemli bir neden, dinin hayatın dinamizmi içerisinde, kendini insanlara hakkıyla sunamamasıdır. Bu, Hristiyanlıkta olduğu gibi, kısmen İslam için de söz konusudur. Zira din, hayatiyetini kaybedince, hayat da doğal olarak dinsiz hale gelecektir.

Hadis Ehli’ninin “Ehl-i Sünnet”e damgasını vurup, İslam dünyasına egemen olmasıyla birlikte, akıl da büyük ölçüde nakle teslim olmuş ve sonuç olarak bilim, sadece kitaplarda aranmıştır. Yaratma, inşa, icad ve keşf giderek her alanda zayıflamıştır. Bilim, erken dönemlerde içtihat yapma veya icad ve keşf iken; giderek kitaplardaki bilgileri ta’lim yoluyla “tahsile (elde etmeye)” dönüşmüştü. “Fıkıh”, asli anlamı olan

iman ve amelî konuları derinden kavrayış olmaktan giderek uzaklaşıp, fetva kitaplarına göre halkın günlük sorunlarını çözmeye indirgenmiştir. İman konularını enine boyuna tartışan ve İslam'ı yayıldığı coğrafyalarda dış tehlikelere ve eski inançlardan mülhem "Mücessime", "Haşeviyye" "Mücebbire" gibi makul olmayan inançlara karşı Müslümanları koruyan Kelam, giderek canlılığını yitirip "Akaid"e dönüşmüştür.

Dinî Düşüncede Aklın Yeniden Ön Plana Çıkması

Aklın dinde ve dinî düşüncedeki yeri hakkında, son iki asırdır, pek çok tartışma ve konunun önemi üzerinde bir hayli durulmuştur. Fakat, Ehl-i Sünnet'in oluşturduğu sahihlik ölçüleri, bağımsız akıllar tarafından eleştirel olarak yeterince irdelenmediği için, diğer deyimle, halkın dinî kanaatlerini, doğrularını oluşturmuş olan İslami bilimlerin (Tefsir, Hadis, Kelam, Fıkıh, Fıkıh Usulü) usulleri üzerine yeniden düşünülmediği için, dinde ve dinî düşüncede aklın yerinden bahsetmek fazla bir anlam ifade etmemektedir.

Son yüzyılda, İslam dünyasında ve ülkemizde, İslam üzerine yazılan kitapların muhtevalarına bakıldığında, genellikle vaaz üslubunun hakim olduğu görülür. Eski lafız, kavram ve düşünceler, yeni bir muhtevaya kavuşturulmadan tekrar edilmektedir. Özeleştiri alışkanlığı hiç gelişmemiştir. Savunma ve övünme daima ağır basmaktadır. Halbuki, savunma ve övünme düşünce değildir. Eğer dürüst olunacaksa, İslam düşüncesine -İslam'a değil- yapılan saldırıların haklı olanları kabul edilecek ve düzeltilecektir.

Ülkemizde son 15-20 yıl boyunca dinin mahiyeti ve dinî düşünce etrafındaki tartışmalar da fazla iç açıcı değildir. Politikanın içinde bu tartışmaların yapılması, tartışmaların seviyesini ve ciddiyetini düşürmektedir. İdeolojik saiklerle üretilmiş düşüncenin bilimsel değeri hayli düşüktür. Oysa bu tartışmalar bağımsız bilim kurumlarında yapılırsa bir değer kazanır. İslam dünyasındaki bazı bireysel çıkışları dışarda tutarsak, oralardaki enstitü ve dinî bilim kurumlarının (Ezher gibi) seviyeleri de hayli düşüktür.

Halk arasında yaygın olan “Akıl yolu birdir.” özdeyişi, insanlardaki akıl kabiliyetinin, benzer sorunlar karşısında, benzer çözümlere varacağını ifade eder. Doğa bilimleri alanında yapılan araştırmalar, bu sözün doğru olduğunu gösterir. Fakat sosyal, siyasi, ahlaki ve dinî sorunlar karşısında, insanlar her zaman aynı düşünmezler. Bu alanlarda uzlaşma, daha az ve daha zor olur. Çünkü akıl, insanın, arzu, duygu, hayal ve vehimlerinden kolayca etkilenebilir. “Prenelerin bu tarafında adam öldürseniz katilsiniz, o tarafında öldürseniz kahramansınız.” sözü insanların ahlaki, hukuki ve dinî alanlarda nasıl bir izafiyetin içine düşebileceklerini gösterir. Tarih boyu, dinlerin, mezheplerin, hukukların, siyasi kanaatlerin farklı olduğu bir gerçektir. Hatta bir ülkede ve bir millette bile, bu alanlarda farklılıklar hep olmuştur ve olacaktır. Kur’an’ın deyişiyle “*Her grup kendinde bulunan (hakikat zannı) ile seviyor.*” (Rum, 30/32).

Bilgi Sosyolojisi ve Yorum Bilim (Hermeneutic), insanların benzer sorunlar ve durumlar karşısında niçin ve nasıl farklı düşündüklerini, aynı soruna farklı yorumlar getirdiklerini incelemektedirler. Akıl sürekli belli bir tarihsel ve toplumsal yapıya göre muhteva kazanmaktadır. Akıl, insanda, iç güdü, arzu, duygu, korku, hayal ve vehimden bütünüyle bağımsız değildir. Düşünce çabası, akli bunların olumsuz etkilerinden, alışkanlıklardan, şartlanmışlıklardan kurtarma çabasıdır.

Diğer taraftan, düşünce ve akıl, insanda, bilgi seviyesine göre etkin olur. Bilgi seviyesi ise, insandan insana farklı olacağı için, farklı düşünce kaçınılmaz olacaktır. İşte bütün bu gerçeklerden dolayı, İslam’ın evrensel (herkesi bağlayıcı) kuralları, oldukça azdır. Bunun sonucu olarak, diğer alanlarda rahmet olan ihtilaflar da uzlaşma çabaları da devam edecektir. Önemli olan düşünceyi, tartışmayı, eleştiriye ve saygıyı ayakta tutmaktır. Dinin özüne yönelik ihtilaflarda, kimin doğru yolda olduğunu ancak Allah bilir (Secde, 32/25).

DİN VE BİLİM

Kur'an ve Bilim

Öncelikle sıradan, normal bilgi ve düşünme faaliyeti ile bilimsel faaliyeti veya bilimsel bilgiyi birbirinden ayırmamız gerekir. “Bilim”, nesnelerin ve olayların yapılarını, onlar arasındaki sebep -sonuç ilişkilerinin oluşturduğu düzeni tespit etmeyi amaçlayan; elde edilen verileri tümevarım yöntemiyle toplayıp, olayların hangi temel yasalara göre cereyan ettiğini belirlemeye çalışan bir faaliyettir. Her bilimin kendine has bir yöntemi ve araştırma alanı vardır. Örneğin: Matematik soyut (sayılarla ilgili) bir bilim; Fizik, Kimya, Astronomi fiziki dünyayı inceleyen bilimlerdir. Biyoloji canlıları; Botanik bitkileri inceler. İnsan Bilimleri (Sosyoloji, Tarih, Psikoloji, Antropoloji vs.) insanı ve toplumu inceler. Siyaset, Ekonomi, Hukuk ve Ahlak toplum sorunlarını çözmeye çalışan normatif bilimlerdir.

Kur'an'ın indiği dönemde. Arabistan'da, varlıkları yukarıda saydığımız alanlara ayırıp inceleyen “bilim”ler yoktu. İz sürme, Astroloji, Simya ve Kehanet gibi mitoloji ile karışık düşünsel-bilgisel faaliyetler vardı. Kur'an, müşrik Araplara tek Allah inancını yerleştirmek amacıyla, bir başka deyimle “ibret” maksadıyla, az önce saydığımız “bilim” dallarına giren varlık ve olaylardan (Güneş, Ay, kuşlar, çeşitli hayvanlar, bitkiler, gece, gündüz, yıldırım vs.) bahsetmiştir. Bu bahislerde elbette insanlar, bu varlıklar ve olaylar üzerinde düşünölmeye çağrılmıştır. Fakat Kur'an'ın hiçbir yerinde bu varlık ve olaylar hakkında insana “bilimsel” bilgi veya ileride keşfedilsin diye şifreli formüller verilmemiştir. Kur'an'ın kastı tamamen dinî amaçlıdır. Daha önce de değindiğimiz gibi “Bilimsel Tefsir” taraftarlarının, Kur'an'ı bir “Bilimler Ansiklopedisi” olarak görmeleri tamamen yanlıştır. Şâtibî, bu konu ile ilgili şöyle diyor:

Birçok kimse öncekilere (Cahiliye dönemi) ve sonrakilere ait Doğa, Riyazat (Matematik), Hendese (Geometri), Mantık ve

benzeri bütün ilimleri Kur'an'a izafe etmekle haddi aşmışlardır. Oysa bu doğru değildir. Çünkü, Kur'an'ı ve ihtiva ettiği bilgileri herkesten iyi bilen Sahabe, Tabiun ve onlardan sonra gelenlerin uleması, dünya ve ahiret ahkâmı dışında Kur'an'ın bütün bilgileri ihtiva ettiğine dair bize hiçbir görüş nakletmemişlerdir (Şâtibi, *Muvafakat* 11/79).

Kur'an'daki bilgiler, hicri ikinci asırdan itibaren "İslami Bilimler" dediğimiz bazı bilgi disiplinlerinin konusu olmuştur. Bunlardan "Kelam"ın konuları "Felsefe" disiplininin konularına yakındır. Hadis Usulü, Tefsir Usulü ve Fıkıh Usulü, bugünkü Yorumbilim (Hermeneutic) konularına yakındır. "Fıkıh" ise bugünkü Hukuk bilimine denk gelmektedir. İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı'nın üzerine oturduğu Milel-Nihal geleneği, Batı dünyasında yeni yeni gelişmeye başlayan Kolektif Zihniyet Tarihi ve Düşünce Tarihi ile büyük ölçüde benzerlik arz etmektedir. Bugünkü Ahlak, İktisat ve Siyaset bilimlerine denk gelecek müstakil bilgi disiplinleri doğal olarak gelişmemiştir. Bu konularda yazılmış kitaplar vardır. Ahlak, daha ziyade Kur'an'ın tefsirinde ve "Hadis" kitaplarında işlenmiştir. Kur'an'ın insan cinsi üzerine söyledikleri bugünkü Psikoloji ve Sosyal-Kültürel ve Felsefi Antropolojinin alanına girer. Kur'an'ın geçmiş toplumlardan -özellikle peygamber gönderilmiş toplumlardan- bahsetmesi, tarih bilgisi vermek için değil, ahlaki öğüt ve ibret amaçlıdır. Bu nedenle de anlatılan olaylarda zaman (kronoloji) ve mekân belirsizdir.

Kur'an ve Bilimsel Bilginin Teşviki

Kur'an'da ilim, hikmet, kitap, tefekkür, tezekkür, tefekkuh, taakkul gibi bilgi ve düşünceye ait yüzlerce ayetin oluşu, daha doğrusu kendinin bir bilgi ve düşünceye davet kitabı oluşu, Müslümanları, önce dinî bilimleri kurmaya; daha sonra da doğa bilimlerini geliştirmeye teşvik etmiştir. İslam medeniyetini bir "kitap" ve "bilim" medeniyeti haline getiren baş faktör Kur'an olmuştur. Kur'an, Müslümanların sadece sosyal hayatlarında değil, onların zihin dünyalarında da büyük bir inkılap meydana getirmiştir. Bilim zihniyetinin, İslam toplumlarında yerleşmesini sağlayan, Kur'an'da mevcut şu üç husustur:

Düzen Fikri: Allah her şeyi bir ölçüye (kader) göre yaratmıştır. Yani doğada bir düzen ve sebeplilik vardır. Bu düzenlilik, tarih ve toplum alanında da egemendir. “Sünnetullah” kavramı bunu ifade eder. Bilimin temeli de başlangıçta söylediğimiz gibi, düzen ve sebepliliktir.

Tecrübe: Kur'an, insanı, hayal, vehim ve mitoloji dünyasından çıkıp, dış dünyayı gözlemeye, varlık ve olaylar üzerine düşünmeye çağırmıştır. Bu çağrı, her ne kadar dinî amaçlı olsa da arkasından bilimsel merakı, keşf ve icad saikini doğurmuştur: *“Kendi kendilerine, Allah'ın gökleri, yeri ve ikisinin arasında bulunanları gerçek olarak ve belirli bir süre için yarattığını düşünmezler mi?”* (Rum, 30/8). Kur'an'ın tutumu, klasik Yunan düşüncesinin bütünüyle tersi olarak, büyük ölçüde tecrübeye yöneliktir. Bu nedenden dolayı felsefe Yunan'da gelişirken; tecrübi bilimler İslam medeniyetinde gelişmiştir.

Bilginin Sınırlılığı: Bilimsel faaliyet, mutlak izafiyetçilik ve mutlak dogmatizmin arasında bir yaklaşım ile gelişir. Kur'an, bir taraftan insanın bilgi vasıtalarıyla elde ettiği bilgiye güvenmesini, bilgi vasıtalarını etkin kullanmasını isterken; diğer taraftan da mutlak bilginin Allah'a ait olduğunu bildirerek insanın bilgisini mutlaklaştırmamasını telkin eder: *“Her ilim sahibinin üstünde bir bilen bulunur.”* (Yusuf, 12/76). Müslüman alimler, bu dengeyi yazdıkları kitapların sonunda “Allahû a'lem bissebab” diyerek ifade etmişlerdir.

İslam Tarihinde Bilimlerin Gelişmesi

İslam toplumu, Kur'an'ın kendilerine vermiş olduğu aşk, heyecan ve dinamizm ile Emevîler döneminden itibaren bugünkü beşerî ve normatif bilimlere tekabül eden İslam bilimlerini; hemen arkasından da doğa bilimlerini büyük bir hızla inkişaf ettirdiler. Doğa bilimleri, bugünkü akademi veya üniversiteye tekabül eden medreselerde, özel kütüphanelerde, hastanelerde ve rasathanelerde geliştirildi. Tıp, Matematik, Fizik, Kimya, Biyoloji, Astronomi, Botanik ve Felsefe alanlarında binlerce ciltlik eserler yazıldı. Bu bilimlere ciddi katkılar yapıldı. Bu bilimlerin her birinde dünyaca meşhur alimler yetişti.

İslam'ın özüne uygun olarak din ve dünya ayrımı yapmayan Müslümanlar, bir taraftan Ahlak, Hukuk, Metafizik ve Mantık üzerine düşünürken; diğer taraftan da "İlmul ebdan kable ilmi'l -edyan (beden bilimi din biliminden öncedir)" ilkesi gereği, mikroplar üzerine, hastalıklar üzerine, rasathanelerde gök cisimleri üzerine, maddenin molekülleri üzerine (kimya), Hindistan üzerine (Birünî), Tarih Felsefesi üzerine (İbn Haldun) düşünüyorlar, keşifler yapıyorlardı. Kazvinî, *Acaibu'l-Mahlukât* ismiyle kitap yazıyordu. Yunan felsefesinin en temel sorunlarını Fârâbî, İbni Sînâ, İbni Rüşd ve Gazzalî aralarında tartışıyorlardı. Kısacası, varlığın ve olayların hiçbir boyutu bugün Batı'da olduğu gibi Müslümanların ilgi alanının dışına düşmüyordu. Alimler, araştırmalarını ibadet aşkı ile yapıyorlardı.

İslam Dünyasında

Bilime Karşı İlgisizliğin Başlaması ve Nedenleri

İslam tarihinde 13. ve 14. yüzyıldan itibaren "bilim" kavramının içeriğinde, giderek Felsefe'den ve Doğa bilimlerinden soyutlanarak, sadece dinî bilimlere doğru bir kaymanın olduğu gözlenmektedir. Dinî bilimlerde ise, bilim anlayışı, tedvîn dönemindeki ibda, inşa, red, keşif gibi dinamik boyutu kaybederek, kitaplardaki bilgileri, öğretim yolu ile "tahsil" faaliyetine dönüşmüştür. Doğa bilimlerindeki bilimsel-teknolojik canlılığın giderek sönmesinin siyasi, ekonomik ve dinsel nedenleri vardır. Siyasi sebep, 13. asrın sonlarına kadar dalgalar halinde süren Moğol istilası, Haçlı seferleri, Endülüs'ün Hristiyanlar tarafından istilasıdır. Ekonomik sebep ise, "Ümit Burnu"nun ve Amerika Kıtası'nın keşfedilmesiyle Akdeniz havzasındaki ticari canlılığın giderek zayıflamasıdır. Ekonomik (ticari) gelişme ile bilimsel, teknolojik gelişme arasında sıkı bir bağ olduğu bilinmektedir. Dinî sebep ise Eş'ariliğin ve tasavvufun Ehl-i Sünnet'in dünya görüşünü oluşturması ile, dünyaya ve doğaya bakışın değişmesidir. Ehl-i Sünnet'in "kader" anlayışı, Allah ile alem arasındaki ilişkide, nedenselliğin bütünüyle gözardı edilmesine yol açmıştır. Diğer bir husus ise, tasavvufun egemenliği geliştikçe insanların yönü -"zühd" anlayışının gereği- dünyadan ahirete; tevekkül yoluyla da ataletle sürüklenmiştir.

Din-Felsefe İlişkisi

Felsefe; varlık nedir, hayatın anlamı nedir gibi, "Metafizik" sorunlar olmak üzere; bilgi, ahlak, siyaset vb. konular üzerinde, bağımsız akıl ile çözümler bulma süreci olagelmıştır. İnsanın, varlığını anlamlandırmak için ürettiği bilgi disiplinleri arasında, konuları itibarıyla dine en yakın olan Felsefe'dir. Dinler ile felsefeler arasındaki ilişki çatışmalı olabileceği gibi, aralarında uzlaşma da olabilir. Bazı felsefeler (örneğin materyalizm), kitabî dinler ile (İslam, Yahudilik, Hristiyanlık) temelden çelişiktir. Çünkü, materyalizm Allah ve ahiret inancını reddetmektedir. Ancak, bazı felsefeler de (örneğin Aristo ve Eflatun'un felsefeleri) kitaplı dinler ile rahatça uzlaştırılabilir. Bilindiği gibi, Orta Çağda Kilise Babaları Aristo'nun felsefesini Hristiyanlık ile; bazı Müslüman filozoflar da (Fârâbî, İbni Sînâ, İbni Rüşd) İslam ile uzlaştırmışlardır. Batı'da Aydınlanma ve Rönesanstan sonra ortaya çıkan yeni felsefeler ve filozofların üç büyük din ile ilişkileri de farklı olmuştur. Kant, Dekart gibi Hristiyan; Spinoza, M. Buber gibi dindar Yahudi pek çok filozof yetişmiştir.

Felsefenin salt akıl ile girilmiş bir çaba olarak yaşaması, dinin ve dinî düşüncenin canlılığını ve dinamizmini koruması açısından son derece önemlidir. İslam tarihinde Gazzalî'nin felsefe yaparak İslam filozoflarına yönelttiği eleştiri, İslam toplumunda nihaî söz olarak kabul edilmiştir. Bunun sonucunda felsefenin Sünnî dünyada dışlanması, dinî düşüncenin de aleyhine olmuştur. İslam dininin, akıldan korkusu olmadığına göre, pür felsefenin yönelteceği sorulara, dinî nasslara dayanılarak ve aklın yardımıyla cevap verilir. Çünkü, İslam'da, akıl ve nass arasında bir çatışma söz konusu değildir. Tarihte, felsefî soru ve sorunlara İslam filozofları ve kelimciler cevap vermeye çalışmışlardır. Günümüzde de felsefeden istifade edilerek aynı iş yapılabilir. Batı'da dinî düşüncenin, felsefe ile kurduğu sağlıklı diyalog, birçok yeni teoloji akımının ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Son Üç Asırda Batı'da ve İslam Dünyasında Din-Bilim Gerginliği

Son üç asırdır, Batı dünyasında meydana gelen yoğun bilimsel gelişmeler sonucunda Kilise, İnciller ve Hristiyanlık ile

bilim dünyası arasında şiddetli çatışmalar olmuştur. Bunun temelinde yatan husus, bilimsel gelişmelerin sonuçlarının, Kilisenin evren hakkında, dünyamız hakkında ve insan hakkında ileri sürdüğü iddialarla çelişmesidir. Örneğin Galile, dünyanın döndüğünü iddia ettiğinde, Kilisenin dünyanın sabit olduğu görüşüyle karşı karşıya gelmiştir. Galile, baskıyla iddiasından vazgeçirilmeye çalışıldı. Bruno adlı başka bir bilim adamı yine Kilise ile çelişkiye düştüğü için yakılarak öldürüldü. Hristiyanlık ile, bilimsel gelişmeler arasındaki zıtlık ve çelişkiler, pek çok insanın dinden ve dinî değerlerden uzaklaşmasına sebep olmuştur.

Hristiyanlığın hür akıl ve bilimle çatışma noktalarının temelinde, Hz. İsa'nın ilahlığı veya "Teslis" inancı gelir. Orta Çağda bu konu çok tartışılmış, ancak herhangi bir çözüm bulunamadığı için "dogma" olarak korunmasına karar verilmiştir. Batı'da meydana gelen Rönesans ve Aydınlanmadan sonra, akıl bağımsızlaşınca, inanç konuları, yeniden tartışmaya açılmıştır. Dolayısıyla, daha önce gündemde olmayan pek çok tartışma ve çatışma ortaya çıkmıştır.

Kur'an'da mucize isteğinin reddedildiğini söylemiştik (İsra, 17/59). Oysa, Hristiyanlık tamamen mucize ile ilgili inançlar üzerine kurulmuştur, Hz. İsa'nın dünyaya gelişi, çarmıha gerilişi, tekrar dirilmesi, sonunda "Semadaki Babasına Yükselişi" ve daha yüzlerce olay hep "mucize" olarak görülmüştür. Hristiyanlıktaki bilim-din çatışmasının, en önemli sebeplerinden birisi budur.

Diğer bir husus, Tevrat ve İncil'in sahihliği sorunudur. Son iki yüzyılda bu iki kitabın tarihsel otantikliği üzerine, yüzlerce araştırma yapılmış ve bunların sonucunda bu kitapların peygamberlerinin ağzından çıkmış vahiy metinleri olmaktan çok, mitoloji ile karışık tarihi metinler olduğu ortaya konmuştur. Bu durum da Hristiyanlık ve Yahudiliğin, bilim ile çatışmasını artırmıştır.

Bir başka husus da Tevrat ve İncil'in kâinat, yeryüzü, canlılar ve insan hakkında ileri sürdüğü dinsel iddiaların Astrofiziği, Jeoloji (yerbilim), Biyoloji, Arkeoloji ve Antropoloji bilim dallarının topladıkları veriler ile çelişmesidir.

Hristiyanlık ve onun etkisinde gelişen Batı kültürü için söz konusu olan bu özelliklere dikkat etmeden, Batı'da görülen din -bilim mücadelesini, başka bir kültür bölgesine veya başka bir dine taşımak, herşeyden önce bilim anlayışına ters ve ah-laka aykırıdır. Ne yazık ki bu ters anlayış, İslam dünyasında yüzeysel bir seviyede de olsa, savunucu bulmuştur. Din-bilim çatışmasından bahseden Müslüman dünyadan bazı aydınlar, Batı'daki çatışmanın Hristiyanlıkla, hatta onun bazı yorumları ile, bilimin ve aklın ölçüsünün dışında başka hakikat kabul etmeyen pozitivist bilim anlayışı arasında geçtiğinin bilincinde olmadan; sanki bilimin geneli ile bütün dinler arasında bir çatışmanın olduğunu varsaymışlardır. Örneğin, Darwinizm veya Evrim Teorisi Biyoloji biliminde doğruluğu ispatlanmamış bir "teori" olduğu halde, İslam ülkelerinde bilimin doğasını yakından ve derinlemesine bilmeyen bazı aydınlar tarafından mutlak bilimsel gerçekmiş gibi savunulmuştur. Kaldı ki Darwin'den asırlarca önce -insanın maymundan geldiğini iddia etmeden-Nazzam, Câhız, Birunî, İbn Miskeveyh ve Kazvinî gibi İslam düşünürleri ve bilim adamları doğada ve canlılar dünyasında belli bir evrimin olduğunu kabul etmişler ve bunu Allah'ın yaratıcılık sıfatıyla çelişik olarak addetmemişlerdir.

Sonuç olarak, son yüzyılda, gerek bilim anlayışında, gerekse Hristiyanlığın ve Yahudiliğin yorumlarında meydana gelen değişmeler, din-bilim gerginliğini az da olsa azaltmıştır. Ülkemizde ve İslam dünyasındaki bazı aydınların sathi yaklaşımları bir tarafa bırakılırsa, bilimsel gelişmelerin kesin sonuçları ile İslamiyet arasında herhangi bir sorun olmamıştır.

Bilim ve İslam

Batı'da bilimsel çalışmalara uzun süre egemen olan "pozitivist" bilim anlayışı, dinin inanç (metafizik, gayb) alanına giren konularda, haksız yere metafizik iddialarda bulunmuştur. Allah'ın, Ahiretin, ruhun, Melek ve Cinlerin varlığını inkâr etmiştir. Evrenin ve insanın Allah tarafından yaratıldığı inancını reddetmiştir. Bilim felsefesinde meydana gelen değişme ve gelişmeler, bilimsel faaliyetin sınırlarını daha belirgin hale getirmiş ve tahakküm içererek bu tür metafizik iddiaların bilimsellikle bağdaşmadığını göstermiştir.

Bilimin alanı, var olanların yapıları ve olayların arasındaki sebep-sonuç ilişkisini ortaya koyma çabası olarak sınırlandırılmıştır. Bilim, alanında birtakım teoriler, varsayımlar ve bunların doğrulanması veya yanlışlanması yöntemi ile çalışır. Bilim tarihinde çokça görüldüğü gibi, bir ilişkinin asırlarca bir teori tarafından izah edildiği var sayılır; fakat daha sonra bu teori çürütülebilir. Onun yerini başka bir teori alır. Atomun bin yıl boyunca parçalanmayacağına kabul edilmesi, fakat sonradan parçalanması gibi. Oysa daha önceleri ortaya koyduğumuz gibi, evrensel ilahî dinin alanı varlıklar ve bunların arasındaki ilişki yani doğa kanunlarının keşfi meselesidir. İlahî evrensel din, evrendeki ve doğadaki varlıkların kökeninin ne olduğunu ve bizim “doğa kanunu” dediğimiz sabit ilişkilerin Allah tarafından konulduğunu söyler. Kur'an'da bütün doğa kanunlarının ve dünyamızdaki canlıların, Allah'ın varlığının, kudretinin, inayetinin birer göstergesi, işareti (âyet) olduğu vurgulanır. İslam tarihinde doğa bilimlerinin gelişmesini -özellikle Astronomi- teşvik eden unsurlardan biri de Kur'an'ın, insanları Allah'ın kudretinin, hikmetinin eseri olan doğa olayları üzerinden düşünmeye çağırmasıdır.

Batı'da Newton, Dekart, Einstein, Max Planck gibi ünlü bilim adamları, evrensel ilahî din ile, çalıştıkları Astronomi, Fizik, Matematik bilimlerinin gerçekleri arasında hiçbir çelişki görmemişlerdir. Tersine, bilimde derinleştikçe dindarlıkları artmıştır. Bu şahsiyetlerin hepsi, evrensel din ile Kilisenin yanlış yorumları ve Tevrat-İncil (Kitab-ı Mukaddes)deki birtakım yanlışları, mitolojileri hep ayrı tutmuşlardır. Kısaca, büyük oranda Batı'da Hristiyanlık-bilim arasında görülen çatışma ve gerginlik, Kitab-ı Mukaddes'teki -aslı korunmadığı için- bazı yanlış bilgiler ile Kilisenin yanlış yorumları ve pozitivist bilim anlayışının sınırlarını aşmasından doğmuştur. İlahî evrensel dinin son kitabı Kur'an-ı Kerim, mevsukiyetini koruduğu ve bilimler ile herhangi bir çelişkisi söz konusu olmadığı için İslam'ın da bilimler ile herhangi bir sorunu yoktur.

KADER MESELESİ

Ehl-i Sünnet'in "Kader" Anlayışı

Bilindiği gibi Ehl-i Sünnet'in inanç (akaid) ilkelerini oluşturan "Amentü"nün altıncı ve son ilkesi "ve bilkaderi hayrihi ve şerrihi minallahi teala" şeklindedir. Türkçesi: "Her ne kadar hayır ve şerr gelirse Allah'ın takdirindendir." demektir. Kader, Sünni "Akaid" kitaplarında ezelden ebede kadar olmuş ve olacak şeylerin hepsinin zamanının, yerinin ve nasıl olacaklarının Allah tarafından ezelde bilinmesi, takdir, tespit, tayin, irade edilmesi ve Levh-i mahfuza yazılmasıdır. Kaza ise, ezelde Allah tarafından bilinen ve takdir edilen şeylerin zamanı ve yeri geldiğinde, ezeldeki bilgi ve takdire uygun olarak Allah tarafından yaratılmasıdır. Kaza ve kader, genellikle Allah'ın ilim, irade ve kudret sıfatlarının bir gereği olarak yorumlanmıştır.

Ehl-i Sünnet'in kader anlayışı, hicri ikinci asırda, Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvan gibi bazı kimselerin insan iradesini bütünüyle dışlayarak, mutlak Cebriyeciliği savunmaları; buna karşılık da Mutezile'nin, bir tepki olarak kaderi tümünden reddetmesinden sonra, uzun tartışmalar çerçevesinde belirgin hale gelmiştir. Bilindiği gibi, imanının diğer beş ilkesi (Allah, Peygamberler, Kitaplar, Melekler ve Ahiret) Kur'an'da açıkça ifade edilmektedir (Nisa, 4/136, Bakara, 2/285); bunların arasında kader inancı yer almamaktadır. Bu inanç ilkesi, ayet ve hadislerden yorum yoluyla çıkarılmıştır; muhtevası da her mezhebe göre yine yorumlarla belirlenmiştir.

Kader meselesini izah ederken Ehl-i Sünnet'i oluşturan iki itikadi mezhepten Maturidiler, Allah'ın "ilim" sıfatına, Eş'ariler de "kudret" ve "irade" sıfatına ağırlık vermişlerdir. Maturidiliğin görüşlerinin temelini oluşturan Ebu Hanife'nin *Fıkıh-ı Ekber*'inde, kaza ve kader izah edilirken, olay tamamen

Allah'ın ilmine dayandırılır ve "levh-i mahfuz"daki yazının "hüküm ile değil, vasıf ile" olduğu belirtilir. Yani levh-i mahfuza insanın fiilleri vasıfları ile yazılmıştır. Sebepsiz, vasıfsız ve mücerret hüküm verilerek yazılmamıştır.

Örnek vermek gerekirse, Allah, dünyaya gelecek Ahmet isimli kulu için: "Mümin olsun ve hayır işlesin."; Jhon isimli kulu için de: "Kafir olsun ve şer işlesin." şeklinde hüküm vererek, irade ederek yazmamıştır. Her iki kulu da kendi özgür iradeleri ile neyi seçecekler ise, Allah ezelî ilmi ile onu bildiği için öyle yazmıştır. Yani ilim maluma tabidir. Eş'ariler ise, bu ezeldeki yazmayı Allah'ın ilmine olduğu kadar irade ve kudretine de dayandırırlar.

Kader konusunun ikinci merkezi sorunu, insanın fiillerinde hür olup olmadığını belirleyen "Cüz-i irade" meselesidir. Bu konuda Cebriye, insanda irade ve kudret namına hiçbir şeyin mevcut olmadığını savunmuştur. Mutezile'nin görüşü ise şöyle özetlenebilir: Kul fiilinin halikidir; insan fiilinde ilahî iradenin herhangi bir dahli ve etkisi yoktur. Bu nedenle insan fiil ve hareketlerinde tamamıyla hürdür. İnsan, her ne yaparsa, kendi kudret ve iradesiyle yapar. İnsanların işledikleri günahlar, çirkinlikler ve her türlü şer ve bunların tersi olan sevaplar, itaatler, iyilikler tamamen insanların kendi fiilleridir.

Ehl-i Sünnet'ten Maturidîler, insanın cüzî iradesiyle işlemiş olduğu fiillerde iki yön kabul ederler: Bunlar, irade-kesb ve yaratmadır. Fiil, irade veya kesb yönünden insana aittir; yaratma yönünden ise Allah'a aittir. İnsanın cüzî iradesi tamamen kendine aittir.

Bu konuda Eş'ariler ise -Allah'ın kudret ve irade sıfatına fazla önem verdikleri için- fiili her yönüyle Allah'a izafe etmişlerdir. "*La faile illallah, la halike illallah* (Allah'tan başka fail, Allah'tan başka yaratıcı yoktur)" ifadesi Eş'arilerin bu konudaki görüşlerini özetler. Ayrıca onlar, "İnsan muhtar (hür) suretinde muzdârdır." derler. Bu cümleinin Türkçesi, "İnsanda irade hem vardır hem de yoktur." demektir. Eş'arilere göre, insanın fiilini gerçekleştirmek için kullandığı cüzî irade, Al-

lah tarafından yaratılmıştır. Kısaca Eş'ariler, insanın Allah karşısında özgür iradesinin olup olmadığını makul bir şekilde temellendirememişlerdir. "Cebr-i mutavassıt=Orta derecede Cebir" olarak isimlendirilen görüşlerinin anlaşılması da pek mümkün değildir. Bir iş çetrefilleşince veya zorlaşınca "Arap saçına döndü." der gibi, "Bu iş Eş'arî'nin kesbine döndü." sözü Araplar arasında yaygındır.

İslam Dünyasında Kaderciliğin Ortaya Çıkışı

Mutlak Cebriyecilik, hicri dördüncü asrın sonlarına doğru, yavaş yavaş etkisini kaybetmiştir. Fakat bu tarihlerden itibaren, Eş'ariliğin İslam dünyasına hakim olmasına paralel olarak, Eş'ariliğin görüşü, halk nezdinde, mutlak Cebriyeciliğe dönüşmüştür. Eş'ariliğin görüşünün halk arasında yayılmasını sağlayan unsurlardan birisi, itikadi görüşleri büyük ölçüde Eş'ariliğe dayanan tasavvuf; diğeri ise, İslam dünyasının büyük kültür merkezlerinin çoğunda (medreselerde) Eş'ariliğin etkin olmasıdır. Selçuklular döneminde Nizamiye Medreselerinde daha çok Eş'arî Kelamı okutulmuştur. Aynı şekilde, Osmanlı Devleti de Maturidiliği benimsemiş olduğu bilinmesine rağmen, medreselerde, çoğunlukla Eş'arî kelimcilerinin yazmış olduğu kitapları okutmuştur. Maturidilik, sadece Maverâunnehir (Horasan, Buhara, Semerkand) bölgesine sıkışıp kalmıştır. Kaderciliğin İslam toplumunda yaygınlaşmasına, yabancı kültürlerin de katkısı olmuştur. Özellikle İranlıların çok eskilerden geliştirmiş oldukları kadercilik, İslam dünyasında etkili olmuştur.

Eş'ariliğin, kader konusundaki görüşünün karmaşık yapısı, anlaşılır olan yanının ise mutlak cebre çok yakın oluşu dolayısıyla, halk nezdinde Kaderciliğe dönüşmesi mukadderdi ve öyle oldu. Maturidiliğe gelince, Ebu Hanife'nin ezeli ilmi izah ederken: "*bil vasfî la bil hükmi*" (hükümle değil, vasfî ile) demesini kimse dikkate almadı, belki de anlayamadı. Allah'ın ezeli ilmi; tayin, irade, takdir ve belirleme olarak anlaşıldı. "İlim maluma tabidir." şeklindeki izah sadece kelimciler arasında kaldı. Halka yansıyan şekli, ezeli ilmin başımıza gelen

olayların sebebi olduğu idi. Nitekim, “*hayrihi ve şerrihi minal-lahi taala*” sözü bu gerçeği net bir şekilde ortaya koyuyor.

Türk Toplumunda Kadercilik

İnsanların akideleri ile amelleri arasında sıkı da olmasa belli bir bağ vardır. “Küpün içinde ne varsa dışına o sızar.” sözü bu gerçeği doğrular. Selçuklular ve Osmanlılar döneminden itibaren toplum; giderek, tasavvufun yaygınlaşması, medreselerin ve kitapların etkisiyle yoğun bir kaderciliğe sürüklenmiştir. Halkın günlük yaşamında kullandığı deyimler bu gerçeği çok net olarak yansıtır. Önce kaderin “cebir” anlamını ifade ettiği bazı örnekler verelim:

“Alın yazısı”

“Mukadderata boyun eğmek lazım”

“Allah yazdıysa bozsun”

“Kaderin cilvesi”

“Kader mahkumu”

“Kader kurbanı”

“Kader olmayınca, kader bilinmez”

“Kaderine küs”

“Göreceği varmış”

“İş olacağına varır”

“Kader, de, dur”

“el-Mukadderat la yuğayyer (önceden tayin edilmiş olan değişmez)”

“Takdir gelir, tedbiri bozar”

“Ayağın taşa değerse Allah’tan bileceksin”

“Her işte bir hayır vardır”

Kaderin bir alt başlığı olan “Rızk” konusunda da buna benzer Cebriyeciliği ifade eden deyimler vardır:

“Başına talih kuşu konmak”

“Kimse kimsenin kısmetini yemez”

“Allah malı istediğine, ilmi isteyene verir”

“Herkes nasibini yer”

“Ya nasip”

“Vermeyince ma’bud, neylesin Mahmut”

“Nasibin varsa gelir Hint’ten, Yemen’den; nasibin yoksa gider elinden”

“Ne oldum dememeli, ne olacağım demeli”

“Allah birine ‘yürü ya kulum’ dedi mi, artık önünde durulmaz,”

“Kısmetim buymuş”

Yine “Kader”in bir alt başlığı olan “Ecel” konusunda da halkımız mutlak Cebriyecidir.

“Ecel geldi cihana, başağrısı bahane”

“Allah’ın verdiği canı Allah alır”

“Vadesi yetmiş”, “Vadesi dolmuş”, “Vadesi buymuş”

“Büyük, küçük demez: sırası gelen gider”

“Allah verdi Allah aldı”

“Korkunun ecele faydası yoktur”

“Eceli gelmiş köpek; cami duvarına işer”

“Allah gecinden versin”

Görüldüğü gibi, “Rızık” ile ilgili deyimlerde, insanların tek tek dünyada sahip oldukları mal, mülk, zenginlik, fakirlik gibi hususlar Allah’ın ezeldeki takdirine, belirlemesine, iradesine bağlanmıştır. Ecel konusunda da öyle. Dünyaya gelmiş her insanın ömrünün kaç sene olacağı Allah tarafından tayin, tespit, irade ve takdir edilmiştir.

Toplumumuzun kaderciliğinin ve onun pratik yansıması olan yanlış tevekkül anlayışının Osmanlı’nın çöküşünün son yıllarında ne durumda olduğunu milli şairimiz Mehmet Akif “Vaiz Kürsüde” başlığı ile binden fazla tutan mısralarında çok net olarak tasvir etmiştir. Birkaç örnek verelim:

Senin bu kopkoyu şirkin sığar mı imana?

“Tevekkül” öyle “tahakkum” demek mi Yezdan’a?

Cenab-ı Hak çıkacak, sorsalar, muhatap olan!

Bütün evamire ilan-ı harb eden şu sefih,

Mükellefiyeti Allah’a ediyor tercih!

Hamakâtın aşılıyor hadd-i itidali, yeter!

Ekilmeden biçilen tarla nerede var? Göster ?

“Kader” senin dediğin yolda şer’a bühtandır;

Tevekkülün, hele hüsrân içinde hüsrandır.”

(M Akif, *Safahat*, 269)

Kur'an'da Kaza ve Kaderin Anlamı

Kader inancı, Allah'ın ilminden, iradesinden kudretinden bahseden ayetlerden yorum yolu ile çıkarılmıştır. Tevhid, nübüvvet, ahiret gibi bütün Müslümanların bedahetle üzerinde ittifak ettikleri dinin aslından bir husus değildir. Müslümanların hicri ikinci asırdan itibaren üzerinde ihtilaf ettikleri baş mesele budur. Bu konuda, Cebriye'nin, Mutezile'nin ve Ehl-i Sünnet'in ayrı ayrı görüşleri vardır. Bu mezheplerin üçü de görüşlerini Kur'an ayetlerinin yorumuna dayandırmaktadırlar. Bundan dolayı, "cebir" anlamında "kader" in "inkâr" edilmesinden bahsedilebilir. Kadercilik veya cebir ile kastettiğimiz şey, insanın sorumlu tutulduğu alanda özgür iradesinin olmadığı iddiası ve başına gelen iyilik, hayır, kötülük, musibet, bela, zarar ve sıkıntıların Allah'ın ezelde kendi iradesiyle murat etmesinden, tayin, tespit ve takdir etmesinden dolayı olduğu inancıdır. Ehl-i Sünnet'in kullandığı "kaza ve kader" kavramlarına bu muhtevanın tarihî süreç içinde yüklendiğini daha önce söylemiştik.

"Kaza", bir işi tam sağlamlık ve tam bir güvenle (itkan) gerçekleştirmek; ayırıcı kesin son söz, hüküm (kavlu'l-fasl) demektir. Kur'an'da Allah'ın hem tekvîni (varlığa ait) fiillerini, kararlarını hem de teklifi emirlerini ifade etmek için kullanılır: "*Böylece onları yedi gök halinde yaptı (fekazâhünne).*" (Fussilet, 41/12) ayeti Allah'ın tekvîni kazasını ifade eder. "*Rabbın yalnız Kendisine tapmanı emretti (hükümünü verdi).*" (İsra, 17/23) ayeti ise, O'nun teklifi emrini ifade eder. Kısaca "kaza" Allah'ın muhkem, tebdil ve tağyir kabul etmeyen tekvîni fiillerini, teklifi emirlerini ifade eder. Kur'an'daki hiçbir kullanımda cebir ve kaderciliği çağrıştıran bir emare yoktur (Örnek olarak bkz. 8/44, 10/93, 40/20, 42/14).

"Kader" kelimesi sözlükte bir şeyin sınırı, ölçüsü, miktarı, kıymeti anlamına gelmektedir. Kur'an'da ise, Allah'ın, varlıkları ve tabiat kanunlarını bir ölçü dahilinde tayin etmesi; her şeyi bir ölçü ve nizama göre yaratması ve yönetmesidir.

Kur'an'daki "kader"le ilgili ifadelerin kullanılış biçimleri ve anlamları, Kur'an'ın bütünlüğü içinde değerlendirildiğin-

de, kaderin, evrendeki genel ve nesneleri kendi kılan, onların varlıklarını devam ettiren, yenilenme, üreme, tekrar etme ve yok olmayı belirleyen yasalar anlamında olduğu görülür. Kader, aynı zamanda, Allah'ın bu yasaları koyması ve devamlı kılmasıdır. Birkaç örnek verelim:

O ki herşeyi yarattı, düzene koydu ve hedefini gösterdi (A'lâ, 87/2-3).

Allah herşey için bir ölçü (kader) koymuştur (Talak, 65/3).

Geceyi ve gündüzü Allah takdir etmektedir (Müzzemmil, 73/20).

Aranızda ölümü takdir ettik (Vakıa, 56/60).

Görüldüğü gibi, kaza ve kader kavramlarının insanın iradesinin Allah tarafından yönlendirilmesi veya dünyada karşılaştığı hayır ve şerlerin Allah tarafından ezelde murat edilerek yazılması (alın yazısı) anlamlarıyla hiçbir ilgisi yoktur. Bu kavramlar sonradan seçilmiş ve içeriklerine bugünkü anlamlar uzun bir tarihî süreçte yüklenmiştir. Kaderciliği veya hür iradeyi savunma, sadece İslam tarihinde ortaya çıkmış iki eğilim değildir. Bu, insanlığın sorunudur. Bütün dinlerde bu iki eğilim vardır. Sorumluluktan kaçan, zayıf, tembel ve pasif-edilgen kişiler, kendilerine bahane olarak hep kaderciliği, meşruiyet vasıtası olarak seçerler.

Kaderciliği (Cebriye) veya kaderciliğe yakın bir görüşü (Eş'arilik) savunanlar, bu görüşlerini yorum yoluyla Kur'an'a dayandırdılar ve "kaza" ve "kader" kelimelerinin geçtiği ayetleri bu doğrultuda yorumladılar. Ayrıca, Allah'ın iradesinden, dilemesinden, hidayet ve dalalet sevk etmesinden, yazmasından, lütfundan ve merhametinden bahseden ayetleri de kendi görüşlerini desteklemek için yorumladılar. Ne var ki, bu saydığımız ilahî sıfat ve fiillerin hepsini insanın sorumluluğunu ve özgür iradesini savunan Mutezile mezhebi de kendi açısından yorumlamış ve ortada hiçbir çelişki görmemiştir. Bu sorun "bedahet" kabilinden olmadığı için, "doğru yorum" insanların bulunduğu mezhebe göre tayin edilmiş oluyor. Sonuç olarak, açıkça söyleyeceğimiz birşey varsa o da "kader" inancının İslam'ın evrensel (herkesi bağlayan, herkesin katıl-

dığı) inanç ilkelerinden olmadığıdır. Ancak, bu durum, daha önce tanımını yaptığımız “kader”in olmadığı anlamına gelmemektedir.

Kader Konusunda Yeni Yaklaşımlar

İnsanın hür iradesinin olmadığı veya başına gelen hayır ve şerrin ezelde Allah tarafından irade edilip, takdir buyrulup, yazıldığı şeklindeki kader inancına karşı çıkmak, yeni değildir. Bize kadar ulaşan, bu konudaki en eski metinlerden birisi olan “Kader Risalesi”nde Hasan-ı Basrî (ö. 110 H), Kur’an’dan bazı ayetleri delil getirerek cebri savunanlara, yine Kur’an ayetleriyle cevap vermiştir. Mutezile, bu akıma karşı şiddetle karşı çıkmıştır. Maturidilik bazı konularda Mutezile ile ittifak etmiştir.

Kader konusuna yönelik eleştiriler, Müslümanların gerelemesi, hatta Batılı güçlerin sömürgesi haline gelmesiyle birlikte, tekrar gündeme gelmiştir. Bu konuda görüş beyan edenlerin başında, Cemalettin Afganî, Muhammed Abduh, Muhammed İkbal ve Mehmet Akif gibi ünlü şahsiyetler gelir. Bunlar, Allah’ın ezeli ilmi, mutlak iradesi veya mutlak kudreti üzerinde durmak yerine, Kur’an’da, yüzlerce ayette açıkça vurgulanan insanın irade hürriyeti ve sorumluluğu üzerinde durmuşlar; kendi görüşlerini desteklemek için İslam’ın erken döneminden örnekler vermişlerdir. Bu şahsiyetlerden hiçbirisi, Allah’ın insanın işlerine karışmadığı, onu dünyada başına buyruk bıraktığı şeklinde bir görüş ileri sürmemiştir. Onların savundukları şey, “Kör Allah’a nasıl bakarsa Allah da köre öyle bakar.” ata sözünde ifadesini bulan, Allah’ın iradesinin insanın iradesine göre devreye girdiği şeklinde bir görüştür. Bir başka ifadeyle, insanın iradesine göre dinamik bir müdahaleyi savundular. Bu, aslında Maturidiliğin “hükümle değil vasıfla” yazılan ezeli ilim görüşüyle çelişmez. Fakat tarihi süreç içerisinde “bil vasfı” kaydının unutulması ezeli ilmin ezeli takdir ve ezeli tayin (irade) olarak anlaşıldığını biliyoruz.

Muhammed İkbal, “O, her an bir iştendir.” (Rahman, 55/29) ayetinin ışığında Allah-alem ilişkisini şöyle izah ediyor:

Kanaatimce, evrenin önceden düşünülerek yapılmış bir planın zamanla ilgili bir şekilde işleyişi olduğu yolundaki görüşten, Kur'an'ın görüşüne daha yabancı birşey olamaz. Kur'an'ı-Kerim'e göre kâinat, evrende büyüme ve gelişme istidadına sahiptir. Bu, gelişme halinde olan bir evrendir. Yüzyıllar önce tamamlanıp yaratanın elinden çıkmış, şimdi de zamanın hiç dokunamadığı ve kendisi de hiç olan ölü bir madde kitlesi halinde mekân içinde uzayıp giden bir eser değildir (İkbal, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden Teşekkülü*, 82).

“Veba olan yere girmeyin, veba olan yerde iseniz çıkmayın.” hadisine göre hareket edip, Şam yolunda veba hastalığı bulunan bir şehire ordusu ile girmeyen Hz. Ömer'in davranışını özgürlükçü bir kader yorumu olarak gören Mehmet Akif, bu olayı kendi kader görüşünü desteklemek için manzum olarak şöyle anlatır:

“Vebaya karşı gitmek hata olur” dediler.

“Yarın dönün! diye ashaba emir verdi Ömer,

Ales-seher düzülürken cemaatiyle yola,

Ebu Ubeyde çıkıp: “Ya Ömer, uğurlar ola!

Fırarınız, kaderullahtan mıdır şimdi?”

Demez mi, Hazret-i Faruk döndü: “Doğru” dedi.

“Şu varki, bir kaderullahtan kaçarken biz,

Koşup öbür kaderullaha doğru gitmedeyiz”

(M. Akif, Sefahat, 270)

Son elli yılda da İslam dünyasının değişik yerlerinde Ehl-i Sünnet'in kaderciliğe varan ve cebri savunan “kader” anlayışı Kur'an açısından ciddi eleştirilere tabi tutulmuştur. Pakistanlı bir alim olan ve bir ara Türkiye'de bulunmuş Muhammed Davud Rahbar, “God of Justice (Adaletin Allahı)” adıyla 1953 yılında hazırlamış olduğu 450 sayfalık doktora tezinde, tamamen Kur'an ayetlerinin tahliline dayanarak ilahî ilim, meşiet, irade, hidayet-dalalet, kaza, kader, lütuf, yazma, mağfiret ve muhabbet gibi konuları ilgili ayetleri ile birlikte mütalaa etmiş ve Ehl-i Sünnet'in kader anlayışını eleştirmiştir.

Ülkemizde de Prof. Dr. Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre İman Esasları* ismiyle hazırlamış olduğu doktora tezinde, Kur'an'ın

insanın hür iradesini kabul ettiğini; bu iradeyi yok sayan bir “kader” anlayışının Kur’an’da olmadığını açıkça ortaya koyarak mevcut kader anlayışlarını eleştirmiştir.

Bu yeni yaklaşımların ortak yönünü yansıtacak bir örnek- le konumuzu bitirelim: Allah insan cinsi için bir “ecel” tayin etmiştir. Bu, ortalama yüz-yüz yirmi senedir. Anadan doğ- duktan sonra bu son sınıra varıncaya kadar insanların hangi yaşta öleceklerini (ömürlerinin süresinin ne kadar olduğunu) Allah tayin etmez. Bunu, kişilerin aileleri, kendileri, içinde yaşadıkları toplum ve doğa şartları tayin eder. Allah kimin kaç yaşında öleceğini bilebilir. Yalnız onun o yaşta ölmesini tayin eden, takdir eden Allah’ın ilmi değildir. Allah, insanla- rın O’na karşı ahlaki tutum ve davranışlarına göre (sadaka, iyilik, yardım vs.) onları tehlikelerden ve hatta ölümden koru- yabilir. Bunu da değişmez ahlaki bir kurala göre yapar. Fa- kat asla onları öldürmez. Örneğin, bir annenin üç yaşındaki bir çocuğunu öldürüp de (üç sene ömür tayin edip de) onu sabırla denemez. Denenme, bizim karşılaşacağımız her türlü olayda Allah’ın iradesine ve emirlerine uygun hareket edip et- mememizle gerçekleşir.

TOPLUMSAL DEĞİŞME VE DİN

Toplumsal Değişme

“Varlık” tanımının içine giren her şey, “değişim”in kanunlarına tâbidir. Hiç değişmez dediğimiz taş toprak bile sürekli değişmektedir. İnsanın egemen olduğu her alanda “değişim” mutlaka etkili olan bir faktördür. İster yer değiştirme, isterse yerinde sayma şeklinde olsun, evrendeki bütün varlıklar hareket halinde olduğu gibi, toplumsal yapı da sürekli dinamik bir haldedir. Değişimin hızından yani yavaş ve süratli oluşundan veya değişimin farkında olup olmamadan da bahsedilebilir. Ancak, değişiminin olmadığından asla söz edilemez. Toplumların kültür yapıları, sosyal kurumları yani iktisadi, siyasi, hukuki kurumları değişir. Bazıları zamanla işlevsiz, yetersiz hale gelir. Bir toplum hayatiyetini sürdürebilmek için bunları sürekli yenilemek zorundadır. Nitekim bu gerçek Mecelle’de “Ezmanın tağayyuru ile ahkâm tağayyur eder.” şeklinde hukuk alanı için umumi bir kaide olarak ifade edilmiştir. Başka toplumların ve fiziki dünyanın tehlikelerine, meydan okumalarına karşı toplumlar, sürekli müteyakkız ve duyarlı olmak zorundadır. Aksi halde, tarih sahnesinden silinirler. Nitekim insanlık tarihinde ortadan kalkmış, tarihten silinmiş toplumların varlığını biliyoruz. Toplum yapılarının durağan olmaması yani değişmesi, mutlak gelişme anlamına gelmez.

İçinde bulunduğumuz zaman diliminde “değişim”in hızı, artık gözle takip edilemeyecek noktalara ulaşmıştır. “Değişimin doğasını anlamak şimdi çok daha zordur; çünkü bir zamanlar çok belirgin olan işaret ve sinyalleri artık alamıyoruz. Attan inip arabaya binmek, mekanize ulaşım çağının gelmiş olduğunun çok belirgin bir göstergesiydi. Şimdi ise değişim havadaki saydam nabız atışlarının içine gizlenmiştir, göze görünmüyor. Jennifer James; *Gelecek Zamanda Düşünmek* adlı kitabında şöyle demektedir:

Geçmişe geri çekilme çağrıları şaşırtıcı değildir. Ama geriye dönmek için zaman artık çok geçtir. Çok şey biliyoruz. Yeni yol, bizim kararlı ya da kararsız olmamıza bakmadan önümüzde uzanacaktır.

İnsanın “oluş” halinde bir varlık oluşu, “değişim”in ontolojik temelini teşkil etmektedir. İnsan, hem bir bütün halinde kendisi sürekli değişmektedir; hem de bu “oluş” sürecini sürekli değişen bir “ortam”da gerçekleştirmektedir. Bir başka ifadeyle, insan, değişimin hem süjesi hem de objesidir. Ne var ki insanın, bu değişimin farkına varabilmesi pek kolay değildir. Tıpkı hem kendi ekseni etrafında hem de güneşin etrafında hızla dönen bir yerkürenin üzerinde yaşamamıza rağmen, dünyanın bu hareketlerinin farkında olmayışımız gibi. İşin ilginç yanı, insanlar asırlar boyu, güneşin, dünyanın etrafında döndüğünü zannetmişlerdir. Dünyanın kendi ekseni etrafında dönerkenki hızı, ekvatorda saatte 1674 kilometredir; güneş etrafındaki hızı ise saniyede 29.8 kilometredir.

Akla şöyle bir soru gelebilir: Dünyanın dönüp dönmediğini, güneşin etrafında hareket edip etmediğini bilmek, insanın yaşaması açısından bir önem taşıyor mu? Dünya dönse de dönmese de hayat devam etmekte değil mi ? İnsan bilse de bilmese de dünya hem kendi ekseni etrafında hem de güneşin etrafında dönmeye devam etmiyor mu? Bir insanın, bilinçli olarak kendini aşmak, kendini inşa etmek gibi bir gayesi yoksa, hayatı sadece biyolojik açıdan görüyorsa, dünyanın dönüp dönmemesi onun için fazla bir anlam ifade etmez. Fakat bir insanın, ontolojik manada kendi yerini bilmek, hayatın anlamını yakalamak, kendini inşa etmek, uygarlık yaratmak gibi yüksek idealleri varsa, bunları gerçekleştirmek için çaba sarfediyorsa, dünyanın dönüp dönmediğini bilmek, en azından ekmek yemek, su içmek kadar önem taşır. Değişirken değiştirmeyi öğrenmenin ve değişimi kontrol altına almanın tek yolu, değişimin frekansına girmeyi başarmaktan geçmektedir.

İnsanoğlu, “değişim”in hem nesnesi hem de öznesi olduğu için, çoğu zaman “değişim”in farkına varmaz. Farkına var-

dığı zaman da ipin ucunun kaçtığını farkeder; fakat ya kabullenmek istemez ya görmezlikten gelir ya panikler ya da olup biteni olduğu gibi tespit edip, bundan sonra ne yapılması gerektiğini düşünmeye başlar. Paniklemek, görmezlikten gelmek, kabullenmemek, sonuçta aynı kapıya çıkar. En kötüsü “değişim”den korkmaktır. “Değişim korkusu değişimin düşmanıdır. Eğer bu korkuya esir düşerseniz, gelecekte de korkmaya başlarsınız.”

İnsanlık, baş döndürücü bir sosyal değişimin çekim alanı içindedir. Değişimin hızı, değişikliklerin takibini ve anlaşılmasını güçleştirmektedir. Her gün yenilenen iletişim teknolojisi, bilgiye ulaşmayı kolaylaştırdığı gibi, dünya hakkındaki “büyük” sıfatını da ciddi olarak tartışılır hale getirmiştir. Sınırlar, farklı bir anlam kazanmaya başlamıştır. Artık, “globalleşme”yi görmeden, anlamadan, gereklerini yerine getirmeden hiçbir şey yapmak mümkün değildir. Hemen bütün alanlarda, çözümler ve yeniden yapılanmalar söz konusudur. Kavramlar içerik değiştirmektedir. Yeni kavramlar, insanlığın gündemini meşgul etmektedir. Doğal olarak, değerler alanı da bu süreçten etkilenmekte, insanlar yeni arayışların içine sürüklenmektedir.

Türkiye, çok ciddi bir değişim ve dönüşüm sürecinden geçmektedir. Aslında, bütün dünyanın hızlı bir sosyo-kültürel değişim rüzgarının cazibe alanı içinde olduğunu söylemek mümkündür. Eskiden bir asırda ortaya çıkan birtakım değişiklikler, şimdilerde bir yılda, iki yılda gerçekleşmektedir. İletişim imkanlarının iyice artması, bilim ve teknoloji alanında ortaya çıkan baş döndürücü gelişmeler, bir anlamda, insanları “sıkıştırılmış bir tarih” diliminde yaşamaya mahkum etmiş gibidir. Değişimin baş döndürücü hızı, olup bitenleri anlamayı bir hayli güçleştirmektedir. Kültür değişmektedir, toplum değişmektedir, birey olarak insanlar değişmektedir; zihniyet değişmektedir. Bu sürece en çok direnen, değişimden zarar göreceğini hisseden bazı bireyler, bazı kurumlar ve birtakım güç odaklarıdır. Ancak, değişimin etki alanının dışında kalmak, görebildiğimiz kadarıyla pek mümkün değildir.

İnsanoğlu, insanlık tarihi boyunca fitri, ırki, dinî ve coğrafi etkilerin ürünü olarak topluluklar halinde yaşamaktadırlar. Bu birlikte yaşama, ancak çıplak doğa üzerinde maddi ve manevi bir dünya kurarak, uygarlıklar kurarak gerçekleşir. İnsan, bir taraftan çevresini fiziki olarak biçimlendirmeye, kendini doğanın tehlikelerinden korumaya, doğada bulunanlardan istifade etmeye çalışırken; diğer taraftan da birlikte yaşamının kurallarını geliştirir; hayatın anlamını yakalamaya çalışır. Toplumsal değişimin bilimsel anlamda farkına varan ilk teorisyenlerden birisi İbn Haldun'dur. İbn Haldun, "Mukaddime" isimli meşhur eserinde, toplumsal değişmeyi çok iyi yakalamış ve "Yükseliş ve Çöküş" teorisini bunun üzerine kurmuştur. İbn Haldun, Modern Sosyoloji'nin ve Tarih Felsefesi'nin kurucularından birisi olarak kabul edilir. Sosyoloji ve Tarih Felsefesi, bugün de "toplumsal değişme" ile ilgilenen disiplinlerdir. Toplumsal değişme ile ilgili çeşitli teoriler ileri sürülmüştür. Bunlardan en çok bilinenleri, evrimci, çatışmacı ve yükseliş-çöküş teorileridir.

Din Toplumsal Değişme İlişkisi

"Değişim"den ister istemez din alanı da nasibini almaktadır. Öyle ki İslam'ı iyi bilmeyen bazı dindar insanlar, "din elden gidiyor" gibi anlamsız bir korkuya kapılmaktadırlar. Oysa, bu konuda bilinmesi gereken ilk bilimsel gerçek şudur: Din, insanlık tarihinin başlangıcından beri var olan, bundan sonra da insanın olduğu her yerde var olacak olan bir olgudur. Bireylerin din konusundaki tavırları, "insanın olduğu her yerde var olan" din gerçeğini hiçbir zaman değiştirmemiştir; değiştiremeyecektir. Bu sebepten, sağlıklı bir değişim, dinin -en azından- bir sosyal olgu olduğu gerçeğini görmekten geçmektedir.

Bütün dinleri göz önünde tutarak şunu söyleyebiliriz ki çok kapalı olanları da dahil, dinî düşünceler, toplumsal yapıda pratik değişikliklere sebebiyet verdiği gibi, toplumsal ve tarihsel olaylar da dinî düşünce ve dinî şuuru etkiler. Bu karşılıklı ilişki, bütün toplumlara, bütün dinlere has bir gerçekliktir. Din, bir taraftan toplumsal yapıyı etkileyici, biçim-

lendirici bir rol oynarken; diğer taraftan da dinî düşüncenin kendisi bizzat tarihî ve toplumsal şartlardan etkilenir. Örnek olarak üç büyük dinin tarihî ve toplumsal fikrî gelişimini gösterebiliriz. Özü ve kaynağı aynı olan bu üç ayrı dinî tecrübe peygamberlerinin (Hz. Musa, Hz. İsa, Hz. Muhammed) vefatından sonra çok değişik toplumların -Yahudilik hariç- toplumsal hayatlarını derinden etkilemiş ve değiştirmişlerdir. Ancak, Yahudiliğin ve Hristiyanlığın bizzat kendileri, İslam'ın ise dinî düşüncesi kendilerine inananlar tarafından büyük ölçüde oluşturulmuş ve etkilenmiştir. Zira din, kendine inanan birey ve toplumlara bir hayat/dünya görüşü sunar. Bu hayat ve dünya görüşü de hayat tarzını zorunlu olarak etkiler. Hangi din olursa olsun, toplumsal hayatta yaşanmaya başladığı andan itibaren, zorunlu olarak bir yoruma tabi tutulur. Bu yorum nadiren tekil, ama çoğunlukla grup halinde yaşanır. Mezhep ve tarikatların anlamı da budur. Din denince, neredeyse zorunlu olarak “mezhep” ve “tarikat”ın akla gelmesi bu gerçeği ortaya koyar. Mezhep ve tarikatlar ise oluştukları veya yayıldıkları bölgenin toplumsal, fikrî etkilerini taşır. Dinî düşünce ve duygu toplumsal değişmeyi olumlu yönde “gelişme” olarak etkileyebileceği gibi, yerine göre olumsuz yönde geriletebilir. Toplumun bütünlüğünü sağlayabileceği gibi, tefrikaya düşmesine sebebiyet verebilir. Bu, toplumdan topluma, din-den dine ve tarihten tarihe değişir.

İslam ve Toplumsal Değişme

Hız. Adem'den Hız. Muhammed'e kadar peygamberler aracılığı ile müteaddit defalar insanlığa tebliğ edilen ilahî evrensel dinin; iman, ibadet ve ahlaktan oluşan aslı ve özü değişmemiştir. Şu ayet, bu gerçeğe işaret eder:

Allah, Nuh'a buyurduğu şeyleri size de din olarak buyurmuştur. Ey Muhammed! Sana vahyettik; İbrahim'e, Musa'ya ve İsa'ya da buyurduk ki: Dine bağlı kalın, onda ayrılığa düşmeyin (Şuara, 42/ 13).

Evrensel ve değişmez dinin vahiy yolu ile tarihin herhangi bir anında somut bir topluma tebliğ edilirken, o toplumun so-

mut sorunlarını bu evrensel din açısından yorumlayarak çözüme kavuşturduğunu da biliyoruz. Bundan dolayı her peygambere ayrı bir şeriat ve program verilmiştir (Maide, 5/48). Bunun anlamı şudur: Din değişmediği halde, dinin toplumdan topluma, tarihten tarihe olan uygulaması ve anlaşılma biçimi değişmektedir. Bu değişimi belirleyen şey ise toplumsal değişmedir. Kur'an'da buyrulan “*Her dönem/süre için ayrı bir hüküm vardır.*” (Ra'd, 13/38) ayeti bu gerçeğe işaret ediyor olsa gerek. Ebu Hanife *el-Alim ve'l-Muteallim* adlı risalesinde bu konuyu net olarak şöyle ortaya koyuyor:

Bilmiyor musun ki Allah'ın resulleri -Allah hepsine salat ve selam eylesin- muhalif dinlere mensup değillerdi. Hiçbiri kendi kavmine kendisinden önce gelmiş olan resulün dinini terketmeyi önermemiştir. Çünkü peygamberlerin dini birdir. Buna mukabil, her resul, kendi şeriatına davet ediyor, kendinden önceki resulün şeriatına uymaktan nehyediyordu; zira resullerin şeriatları çok muhtelifdir. Allah'ın dini değiştirilemez. Nitekim din tebdil, tahlil ve tağyir edilmemiştir, şeriatlar ise tebdil ve tağyir edilmiştir. Çünkü birtakım şeyler bazı insanlar için helal iken, Allah onları diğer insanlara haram kılmıştır. Birçok emir vardır ki Allah onların yapılmasını bir kısım insanlara emrettiği halde; diğer insanları onları işlemekten nehyetmiştir. O halde şeriatlar çok ve muhtelifdir (Ebu Hanife, *el-Alim ve'l-Muteallim*, 15-16).

Son vahiy olan Kur'an da oluştuğu 23 senelik tarih dilinde toplumsal değişmeyi dikkate almıştır. “Nasih-Mensuh” olayı bunun en güzel kanıtıdır: “*Herhangi bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırır ve unutturursak, onun yerine daha iyisini veya onun benzerini getiririz.*” (Bakara, 2/106). Allah'ın, bir hükmün yerine başka bir hüküm koymasının nedeni elbette ki toplumsal değişmedir. Durduk yerde hikmetsiz, nedensiz hüküm değiştirme abes bir iştir. Adına ister “tedricilik”, isterse “nesh” densin, bu olayın özü Allah'ın toplumsal değişmeyi dikkate alarak toplumların sorunlarını çözdüğünü gösterir. Yine Kur'an ayetlerinin “Esbab-ı Nüzul”e göre inmesi; “Mekkî ve “Medenî” ayetlerin içerik ve üsluplarının değişmesi, toplumsal değişmenin dikkate alındığının açık kanıtlarıdır.

Orta Çağda Toplumsal Değişme ve Din

Bilindiği gibi, Orta Çağdaki toplumsal hayat oldukça yavaş değişmekte idi. Çünkü, üretim, ulaşım ve iletişim imkanları, oldukça sınırlıydı. Batı'da Rönesans ve Reform, matbaanın icadı, Sanayi Devrimi ve bunun doğurduğu teknolojik değişme, toplumsal değişimi, tahmin edilebilecek olanın çok üstünde hızlandırmıştır.

Orta Çağda Batı, Kilise'nin hegemonyası altında akla, bilime ve her türlü değişme ve gelişmeye kapalı iken; Müslümanlar, İslam'ın ilk asırlarında değişimin farkına varmışlar ve buna dayalı bir İslam uygarlığının temellerini atmışlardır. İslam toplumu Arabistan Yarımadası'ndan çıkıp, genişlemiş; farklı kültür ve uygarlıklarla tanışmış; yeni bilgilere açık olmuştur. Yunan Felsefesi'nin hemen bütün klasikleri Arapça'ya tercüme edilmiştir. Müslümanlar, karşılaştıkları yeni sosyal, hukuki, iktisadi, ahlaki sorunları İslami bilimler ve bu bilimlerde oluşmuş ekoller (mezhepler) vasıtası ve içtihat tekniği ile çözmeye çalışmışlardır. Toplumsal değişimin yavaş, içtihat kurumunun ise aktif olduğu bu erken dönemlerde İslam toplumu herhangi bir ciddi kriz yaşamamıştır. "İslam Medeniyeti" dediğimiz tarihî olgu da bu dönemlerin ürünüdür.

Müslümanlarda, başlangıçta her türlü olumlu gelişmeye açık, dinamik bir din anlayışı vardı. Ancak, zamanla, toplumsal değişimin, Orta Çağdaki hızının yavaş olması sebebiyle geniş kitleler tarafından hissedilmeyişi ve Hz. Ömer'de örneklerini gördüğümüz mutlak-değişmez "din" ile "din anlayışı" arasındaki ayrımın görülmeysi, Müslümanlarda, değişmeyen, durağan bir dünya ve değişmeyen bir şariat düşüncesini doğurdu. Oysa, insanın tabiatı değişmese de toplumsal yapılar değişmektedir. Din, insanın doğasına taalluk ederken, şariat toplumsal yapıya taalluk etmektedir. Bu ayrımın farkına varılmadığı için, Kur'an, sünnet ve alimler tarafından toplumsal sorunların çözümü için ortaya konmuş öneriler nihai, kendine yeter ve değişmez olarak algılanmıştır. İslam dünyasının çöküşünü hazırlayan temel neden budur.

Oysa, vahyin geliş sürecinde bile, Mekke'den Medine'ye geçince sorunların çözümü değişebildiği gibi; Hz. Peygamber'in vefatından, Hz. Ömer'in hilafetine kadar olan dönemde de değişebiliyor idi. Hz. Ömer, "Müellefe-i Kulub"a zekattan pay vermeyi kaldırmış; fethedilen Irak arazisinin topraklarını -ganimetlerin Müslümanların aralarında paylaşılması gerektiğini emreden ayet ve hadislerle rağmen- gaziler arasında dağıtmamıştır. Çünkü bu sorunlarda yeni gelişmeler olmuştur. Daha önce de belirttiğimiz gibi siyasi, hukuki, iktisadi sorunların çözüm şekilleri din değildir. Din olan, bu sorunların adalet ve ahlak ilkelerine göre çözülmesi faaliyetidir. İsabet eden iki sevap, yanlış yapan ise bir sevap alır. Tarihte ise, bu sorunların ayet ve hadislerdeki çözüm şekilleri nihaî olarak görüldüğü için, bizzat din olarak algılandığı gibi; alimlerin "kıyas" yoluyla yapmış oldukları çözüm şekilleri de dinleştirilmiştir.

Çağdaş Dünyada Durum

Orta Çağ boyunca dünyaya, bütün toplumlara, dinler egemendi. Dinler, bireylerin ve toplumların hem dünya görüşlerini hem de hayat tarzlarını büyük ölçüde belirliyor ve yönlendiriyordu. Ancak 16. yüzyıldan itibaren Batı'da meydana gelen Rönesans, Reform hareketleri; bunların sebebiyet verdiği bilimsel-teknolojik, endüstriyel gelişmeler, daha sonra yaşanan Aydınlanma, önce Batı toplumlarında, daha sonra da yayıldığı oranda bütün dünyada din-toplum ilişkilerini köklü dönüşümlere uğrattı.

Batı'da çeşitli toplumsal güçlerin Kilise ile giriştiği uzun mücadeleler sonucunda Kilise'nin toplum üzerindeki baskısına son verildi ve din-devlet işlerini yeniden düzenleyen laiklik kurumu geliştirildi. Buna paralel olarak, Hristiyanlığın toplum nezdindeki itibarı da büyük ölçüde azaldı. "Laiklik" ile "Sekülerizm"i birbirine karıştırmamak lazım. Laiklik, dinin devlet örgütlenmesi ve pratik, günlük siyasetten ayrılması iken; sekülerizm, dinin toplumdan ve bireylerden sökülüp atılması, dinin unutulması dine itibar edilmemesidir. Türkçesi "dünyevileşme" demektir. Yani ahireti, Allah'ı ve dini unutmama. Bu anlamda dünyevileşme, Batı toplumlarında

alabildiğine gelişmiştir. Kilise, Batı toplumlarında dinin itibar kaybetmesini engelleyememiştir. Çünkü, Kilise'nin oluşturduğu din yorumu insanları doyurmamış ve Kilise'nin bunu topluma zorla dayatması, kitlelerde infial uyandırmıştır. Ayrıca, bilimsel düşüncenin ve akılculuğun gelişmesi, sanayileşme ve şehirleşmenin yaygınlaşması da dünyevileşmenin artmasına zemin hazırlamıştır.

Bu gelişmeler, başta İslam dünyası olmak üzere bütün dünyada belli oranda etkili olmuştur. Gerek İslam dininin yapısının, gerekse İslam toplumlarının tarihinin farklı oluşundan dolayı, bugün İslam dünyasında din-toplum, din-devlet ilişkileri Batı'dakinden farklılık arz etmektedir. İslam dünyasında ciddi bir sekülerizm sorunu yoktur. Yalnız, din-devlet ilişkilerinde ciddi sorunlar yaşanmaktadır. Türkiye, bu sorunu Laiklik ve Demokrasi ile; Pakistan ise Demokrasi ile aşmaya çalışmaktadır. Diğer İslam ülkelerinde bu iki kuruma (Demokrasi ve Laiklik) fazla iltifat edilmemektedir.

Çoğulculuğun Gelişmesi

Dinin pratikte yaşanması, zorunlu olarak yorumla olmakta ve bu yorumların müesses hale gelmiş hali de mezhepleri ve tarikatları oluşturmaktadır. Orta Çağda dinlerin ve mezheplerin yayıldıkları alanlar nispeten bütünlüklü idi. Her ne kadar Osmanlı İmparatorluğu gibi çok dinli ve çok mezhepli devlet yapıları var idiyse de belli bölgelerde veya şehirlerde çoğunlukla aynı dinden veya aynı mezhepten insanlar oturuyordu. Bunların dinlerini veya dinî yorumlarını çocuklarına aktarmaları da kolay oluyordu.

Oysa dünyada modernleşmenin başlamasıyla bu durum değişti. Bir taraftan akılculuğun, eleştirinin ve sosyal bilimlerin gelişmesiyle dinlerde yorum faaliyeti hızlanıp yeni mezhepler, tarikatlar hatta dinsizler oluşurken; diğer taraftan da şehirleşmenin, ulaşımın ve iletişimin araçlarının gelişmesiyle bir ülkede ve bir şehirde birden fazla din ve mezhepten hatta hiçbir dine bağlı olmayan insanlar birlikte yaşamak zorunda kaldılar. Böyle bir dünyada bir dini veya herhangi bir dinin bir

yorumunu devlet aracılığı ile tepeden aşağı zorla dayatmak mümkün değildir. Bunun din açısından doğru olup olmadığı tartışmasını bir tarafa bırakalım; doğuracağı baskı, şiddet, çatışma ve felaket ortadadır. Modern dünyada dinler ve dini yorumlar toplumda hoşgörü çerçevesinde birbirleriyle yarışmak zorundadır.

Artık, insanların, devletlerin ve toplumların birbirlerini anlamaları bir zorunluluk haline gelmiştir. Doğru bilgilenme olmaksızın doğru anlamaktan söz etmek mümkün değildir. Dinler arası diyalog arayışlarının gündemde olduğu bir dönemde, Müslümanların da mezhepler üstü düşünmeye başlamaları zamanının gelmiş hatta geçmekte olduğu kanaatindeyiz. Din anlayışı ile ilgili farklılaşmaların kurumlaşması sonucu ortaya çıkan bütün mezhepler, İslam'ın anlaşılma biçimleridir; bunların her ne suretle olursa olsun, İslam'la özdeşleştirilmesi mümkün değildir. Öyleyse, asırlardır Müslümanları derinden yaralayan, Sünni-Şii ihtilafının zararlarının en aza indirilebilmesi için, öncelikle bu mezhepler hakkında doğru bilgilenmeden başka çıkar yol yoktur. İnsanların herhangi bir mezhebe mensubiyetleri, doğrudan kendilerini ilgilendiren bir meseledir. Ancak, hiç kimsenin İslam'ı kendi tekeline almaya hakkı ve yetkisi yoktur.

İslam, ana kaynakları belli olan, gizlisi-saklısı olmayan bir dindir. Dünyanın, günden güne "Açık" toplumlara doğru gittiği gözlenmektedir. İletişim imkanlarının iyice artması, Müslümanları, İslam'ı, çağın verilerinden de yararlanarak yeniden anlama sorumluluğu ile yüz yüze getirmiştir. Önümüzde duran on dört asırlık İslami birikim, iyi anlaşıldığı takdirde, bize ciddi olarak ışık tutacak niteliktedir. Ancak, bunun gerçekleşebilmesi için, bir anlamda, Müslümanların, tarihi, eleştirel bir yaklaşımla yeniden okumaları gerekmektedir. Şimdiki halde İslam tarihi, doğru anlaşılmadığı için, Müslümanların gündemini geçmiş belirlemekte, geçmişin problemleri hâlâ bizleri meşgul etmektedir. Kerbela Olayı'nı örnek olarak verebiliriz. Asırlar önce, o dönemin koşulları içinde gerçekleşen, hiçbir yönden tasvip edilmesi mümkün olmayan bir olay,

bugün bile, Müslümanların muhtelif gruplara ayrılmalarında önemli rol oynamaktadır. Oysa yapılması gereken, önce o elim olayın doğru anlaşılması ve gerekli derslerin çıkarılmasıdır. Günümüz Müslümanlarını o olaylardan sorumlu tutmak ya da o olayların anısını canlı tutarak Müslümanların farklı saflarda yer almalarına yol açmak tarihi doğru anlamamaktan başka bir şey değildir.

Mezhepler, İslam toplumunun bir realitesidir. Bireylerin mezhepsiz olması ve mezhepleri görmezlikten gelmesi, bu gerçeği değiştiremez. İslam'ın anlaşılma biçimleri ile ilgili tezhürler olan mezheplerin insan ürünü olduğunu görüp, onları İslam'la özdeşleştirmedığımız zaman, farklılıkların bir zenginlik olduğunu kolayca anlayabiliriz.

Dinin Yeniden Yükselen Değer Haline Gelişi

Modernleşmenin teorisyenleri ve Aydınlanma filozofları, modernleşme arttıkça ve geliştikçe yani akılcılık, sanayileşme, şehirleşme, iş bölümü vs. ilerledikçe dinin kendiliğinden gerileyeceğini ve insanlar tarafından günlük hayatlarında, toplumsal ve sosyal faaliyetlerinde fazla itibar etmeyecekleri bir kült (ibadet, ayin, merasim) olarak kalacağını tahmin ediyor veya ileri sürüyorlardı. Oysa, bütün dünyada ve bütün dinlerdeki son otuz-kırk yıllık gelişme, canlanma ve yükselme bu kehaneti boşa çıkarmıştır. Şimdi bütün dünyada sosyal bilimciler, filozoflar, teologlar ve siyaset bilimciler bunun üzerinde durmakta ve bu gelişmenin nedenleri üzerinde kafa yormaktadırlar.

Bazı araştırmacıların, bu konu ile ilgili ittifak ettikleri hususlar şunlardır: Modernite dünyevileşmeyi yaygınlaştırdıncı sınırsız bir büyüme ve sınırsız bir tüketim alışkanlığı ve anlayışı yaşamının genel amacı ve ülkelerin iç ve dış politikasının temeli olmuştur. Bu da en bariz olarak insanlığa iki büyük dünya savaşına malolmuştur. Bilimsel ve teknolojik ilerleme, bunu kontrol edecek manevi-ahlaki ve dinî bir otoriteden yoksun olduğu için gezegenimizde büyük zararlara sebebiyet verdi. Son iki yüzyılda doğa, tarihte görülmemiş bir oranda

tahrip edildi. Çevre kirliliği, nükleer felaket tehlikesi, silahlanma yarışı, gen teknolojisindeki gelişmeler insanlığın geleceğini tehdit eder hale geldi.

Varoluşçu (Existansiyalizm) felsefenin ortaya koyduğu gibi teknolojik ve maddi gelişmeler karşısında insan, yalnızlığa düşmüş ve bunalmıştır. Dinin itibardan düşmesiyle nihilizm ve yabancılaşma gittikçe artmış, insanlar mutsuzlaşmıştır. Sekülerizm (dünyevileşme), insanlığın tarihi boyunca devamlı sorduğu ve dinler aracılığı ile cevabını aldığı, “Ben kimim?”, “Nereden geldim?”, “Nereye gideceğim (ölümünden sonra ne olacak)?”, “Yaşamın amacı ve anlamı nedir?” gibi sorulara cevap vermediği, veremediği için insanları kaosa sürüklemiştir.

Son iki yüzyıllık bu tecrübe, insanlığı tekrar dine yönelmeye, dini ciddiye almaya, onu sosyal ve siyasal davranışlarında ahlaki bir değer ölçüsü olarak görmeye sevk etmiştir.

İslam dünyasında bu yükselişin bir biçimi pratik siyaset (Siyasal İslam, Fundamentalizm) olarak tezahür etmiştir. Bu gelişmenin İslam dünyasındaki iktidarların, yönetim biçimlerinin yapısı ile bir ilişkisi olduğu gibi; İslam dünyasının Batı ile olan ilişkileriyle de derinden bağları vardır. Elbette ki dinin veya dindarın herhangi bir toplumda sorgusuzca devam ettirilen şeyleri desteklemesi beklenemez. Yanlışlıkları apaçık olan hususları ortadan kaldırmak “*emr-i bilma'rûf ve nehyi anıl münker*” ilkesinin yani dinin dindarlara yüklediği sorumluluğun bir gereğidir. Bu da dini, seküleristlerin gördüğü gibi sadece bireysel vicdani, uhrevi ve cami-cenaze ile ilgili birşey olmaktan çıkarır. Daha doğrusu, İslam tarihinde din hiçbir zaman böyle algılanmadı ve görülmedi. Dini politikaya alet etmenin veya onu toplum hayatında görmekten rahatsız olmanın alternatififi, dindarların dini, sosyal ve siyasal bir ahlak olarak toplumda canlı tutmaya çalışmalarıdır.

DİN VE TASAVVUF

Tasavvufun Doğuşu ve Kaynakları

Tasavvuf, bin yıldan fazla bir zamandır geniş Müslüman kitlelerini etkilemiş ve onların gönüllerine, zihinlerine hakim olan bir hareketin adıdır. Tasavvuf erbabı, tasavvufu, daha çok, “kul ile Allah arasında ihsanın gerçekleşmesi” şeklinde tanımlamaktadır. Tasavvuf, bir anlamda “Mistisizm”in İslam düşüncesinde, dinî tecrübesinde ve tarihindeki tezahürüdür. Halen de İslam dünyasının her tarafında belli bir oranda etkinliğini sürdürmektedir.

Tasavvuf, tarihî süreç içerisinde, bir taraftan kendine inananların ruhlarını beslemiş, kalplerini arındırmış ve onların takvaya, fazilete, doğruluğa ve Allah’a duydukları hasreti gidermiş; milyonlarca insanın İslam’a girmesini sağlamıştır. Diğer taraftan da İslam dünyasında aklın etkinliğini yitirip, sezginin önplana çıkmasında, eleştirel düşüncenin yerini batıl itikat ve hurafatın doldurmasında ve bu dünyaya ilginin azalarak Müslümanların salt ibadete ve ahirete yönelmesinde tasavvufun payı vardır.

Tasavvufu bilimin konusu olarak ele alırken, peşin hükümlü olmak, lehinde veya aleyhinde bulunmak doğru değildir. Bu dinî eğilimin kökünün, insanlık tarihi kadar derinlerde olduğu görmezlikten gelinemez. Ancak, tasavvufun olumlu ve olumsuz sonuçlarının birlikte değerlendirilmesi lazımdır. İslam’ın, ilk Müslümanlar arasında çeşitli derecelerde yerleştirdiği şey, Allah’ın adaleti önünde büyük bir sorumluluk bilincinde olmaktı. Bilindiği gibi bu sorumluluk bilinci Kur’an’da “Takva” olarak nitelenir ve üzerinde önemle durulur. İlk asırda bazı Müslümanların yaşamış olduğu derin dindarlık duygusu giderek bir “zühd” hayatının doğmasına dönüştü. Sahabeden Ebu Zerr el-Gifarî, sonraki nesillerden

Hasan-ı Basrî bu duygusal dindarlığın ve zühd'ün iki önemli simasıdır.

Bu zühd hayatının gelişmesine sebebiyet veren iki nedenden bahsedebiliriz. Birincisi, Emevîlerin lükse ve dünya nimetlerine önem veren yönetimlerinin, birtakım dindar insanları rahatsız edip, onları farklı arayışların içine sürüklemesidir. Hz. Hüseyin'in şehit edilmesine kadar varan "fitne" olayları ve Emevî yöneticilerin sert tutumları, dört halifenin yaşamış olduğu saf dinî hayatın zıddına alabildiğine dünyevi zevklere yönelmiş olmaları, birçok insanı bir köşeye çekilmeye; siyasete, dünya işlerine karışmamaya ve kendilerini ibadete vermeye sevk etmiştir.

İkincisi, Fıkıh ve Kelam, İslam tarihinde en erken teşekkül eden bilim dallarındandır. Fıkıh, yapısı gereği, dinin şekli yönüne daha fazla önem vermiş ve bir anlamda ayrıntıları ön plana çıkartmıştır. Kelam ise, doğası gereği, akılcı olmak zorundadır. Çünkü ele aldığı sorunlara akılla çözüm bulmak zorundaydı. İşte zühd ve takvanın gelişmesinde, İslam'ın, hukukçular ve kelamcılar tarafından kalıplaştırılmış formüleleştirilmiş şekline yönelik tepkinin ciddi payı vardır. Bu gelişmeler sonucunda Müslüman, münevverler, hicri ikinci ve üçüncü yüzyıllarda iki gruba ayrılmışlardı: Birincisi ulema; ikincisi ise Zahidler, Abidler ve Kurrâ.

Dini yaşantıda insani ve evrensel bir eğilim olan bu yaklaşımın, Müslümanlar arasında tezahür etmesi son derece normal bir şeydir. Nitekim öyle olmuştur. Bu eğilimde olanlar, temel dinî nasslarda (Kur'an ve Sünnet) kendi yaşantılarının izlerini bulmuş; bazı ayet ve hadislerle uhrevî, duygusal, coşkusal, akla fazla önem vermeyen dinî anlayışlarını meşrulaştırmaya çalışmışlardır.

Zühd ve takva eğilimi, daha sonraki aşamalarda "Tasavvuf" olarak sistemleşirken, İslam coğrafyasında veya komşu kültür ve dinlerdeki, daha önce var olan "mistik" akımlardan pek çok kavram, düşünce ve davranış biçimi devşirmiştir. İslam Tasavvuf Tarihi alanında çalışmış yerli ve yabancı bilim adamlarının çoğunlukla ittifak ettikleri dış kaynaklar şunlardır:

Hint Tesiri: Müslüman tacirler Hindistan'a sıkça gidip geliyorlardı. Büyük İslam bilgini el-Birunî, Sanskritçeden bazı eserleri Arapçaya çevirmişti. Ayrıca Hallac-ı Mansur'un Kuzey Hindistan'a bir yolculuk yaptığı da biliniyor. İslam Tasavvufundaki "Fena" kavramı ile Budizm'deki "Nirvana" kavramında büyük ölçüde benzerlikler vardır. Aynı şekilde, Buda'nın hayat hikayesi ile ünlü sufi İbrahim b. Edhem'in hayat hikayesi arasında pek çok benzerlik görmek mümkündür.

İran Tesiri: Eski İran düşüncesi yoğun olarak mistik bir karakter taşımakta idi. Tasavvufta gelişen "ışrak" felsefesinin büyük ölçüde Maniheizm ve eski İran kültüründen ve dinlerinden etkilendiği söylenebilir. Ayrıca "mehdilik" ve "kutup" fikrinin de İran menşeli olduğu kabul edilmektedir.

Yunan Felsefesinin Tesiri: İslam tasavvufuna, -özellikle geç dönemlerde felsefeleşmiş tasavvufa- en büyük etkiyi, "Yeni Eflatunculuk" diye bilinen felsefi hareket yapmıştır. Daha önce Hristiyanlık üzerinde büyük etkiler bırakan Yeni Eflatunculuk, İslam'ın yayıldığı coğrafyada, birçok merkezde hayli etkindi. En önemli merkezi ise İskenderiye idi. Abbasiler döneminde İslam filozofları Yunancadan ve Süryaniceden bu felsefenin öğretisini anlatan kitapları Arapçaya çevirmişlerdir. İslam tasavvufunda daha sonra gelişen "Vahdet-i Vücut" doktrini, bir anlamda, Yeni Eflatunculuğun varlık, tanrı, bilgi ve insan anlayışının, İslami kültür içinde yeniden ifade edilmesidir.

Tasavvufun Gelişmesi ve Aşamaları

Takva Mücadelesi

Sufilik, ilk iki yüzyıl içinde, kendiliğinden ortaya çıkan münferit bir hadise olarak kalmıştır. Fakat, ulema sınıfı yavaş yavaş İslami bilimleri geliştirince, tasavvuf da buna paralel olarak, dışardan bazı unsurlar da alarak sistemleşmiş ve geniş kitlelere cazip gelen bir harekete dönüşmüştür. İlk iki asırdaki manevi hayatın, daha sonra Tasavvufa zemin hazırlayacak tarzda aldığı şekle, genellikle "zühd" ve "takva" dönemi denir. Hasan-ı Basrî, Veysel Karanî, Rabi'atu'l-Adeviyye

ve Malik b. Dinar gibi zahidler, bu dönemde yetişmişlerdir. Bunlar, nazariyeden çok amele; ilham ve keşften ziyade ibadete, Allah korkusuna, nefis mücahedesine önem vermişlerdir. Bu dönemde gaye, muttakî bir Müslüman olmaktır. Sâiki ise, dünya ve ahirette Allah'ın gazabından ve cehennem azabından kurtulmaktır. Doğuş dönemi de diyebileceğimiz bu dönemde ortaya konan davranışların ve fikirlerin derin bir dindarlıktan öte bir yanı yoktur.

Zühhd ve takva döneminde, daha sonra Tasavvuf açısından çok önemli hale gelecek olan “tarikat silsilesi”nden söz etmek mümkün değildir.

Vecd ve İstiğrak Dönemi

Hicri ikinci yüzyıldan itibaren yavaş yavaş dış etkenlerin tesiriyle artık zühhd hareketi olgunlaşarak tasavvufu oluşturdu. Bu dönemde artık zühhd ve takva ikinci planda kalmaya; “Makamât” ve “Ahval” dediğimiz psikolojik yaşantılar ön plana çıkmaya başladı. Maruf el-Kerhî (ö. 200/815), Bîşr Hafî (ö. 227/ 841), Zunnun el-Mısırî (ö. 245/ 859), Beyazîd-ı Bestami (ö. 261/874), Cüneyd-i Bağdadî (ö. 257/ 870) ve Tüsterî (ö. 273/886) bu dönemin önemli simalarındandır.

Bu dönemde sekr, cezbe ve vecd halleri yoğun olarak yaşanıyordu. Bu dönemde taşkınlıklar, şathiyatlar (dinî nasla-ra apaçık zıt sözler) olabildiğine çoktur. Mutasavvıfların hayatlarından bahseden bazı eserlerde bu sözler derlenmiştir. Muhasibî'nin *er-Riaye* adlı eseri, Kelebazî'nin *et-Taarrufu*, Kuşeyrî'nin *Risale'si*, Serrac'ın *el-Lum'a'sı*, Ebu Talib el-Mekki'nin *Kûtu'l-Kulûb'u* ve Hucviri'nin *Keşfu'l-Mahcub'u* bu dönemde yazılmış ve tasavvufun temel kavramlarını (ahval ve makamât'a dair) geliştirmişlerdir. İbn Haldun bu ikinci döneme “istikâmet” mücadelesi dönemi adını verir. Ona göre bu, dinin istediği birşey değildir. Ama kabiliyetli olanlar kendilerini -bir nevî lüks olarak- geliştirebilirler. Bunun için şeyhe gerek yoktur. Takva mücahedesi umumî, istikâmet mücadelesi hususidir. İstikâmet mücadelesi ona göre Cibril hadisindeki “ihسان” derecesine ulaşmanın yoludur. Yani Allah'ı görüyor-

muşçasına ibadet etmek. İbn Haldun'a göre Gazzalî'nin kitaplarında -özellikle *İhya*'da- ortaya koyduğu yol birinci ve ikinci dönemlerin sentezidir. Birinci dönem "muamele ilmi", ikinci dönem "mükaşefe ilmi"dir.

Felsefi Sufilik Dönemi

Miladi dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda, sufilerin, bir taraftan iç tecrübeler, diğer taraftan da dış tesirlerin etkisiyle geliştirdikleri bilgi teorisi ile (irfan, marifet), tasavvuf, giderek felsefi bir yapıya bürünmüştür. İkinci yani "mükaşefe" döneminde sufiler, kalplerini temizlemeleri ve riyâzât-mücâhedât sonucu, sezgisel olarak bazı keşifler yapıyorlardı. Bunlar bir sistem dahilinde olmayan, sufiden sufiye değişen ve zaman zaman gelen "hâvâtır" türünden sübjektif sezgilerdi. Oysa felsefi dönemde bu kişisel sezgiler, akıl yoluyla, bir sistem dahilinde ifade edilerek evrensel bir çizgiye çekilmek istendi. Bu dönem dış etkilerin, özellikle de "Yeni Eflatunculuk" denen eski Yunan felsefi öğretisinin tasavvufa sızdığı dönemdir. Felsefi tasavvuf yaygınlık kazandıktan sonra sadece maddi alem değil, manevi alemin de "Ricâlul-gayb" adı verilen "Gavs", "Kutup", "Abdal" ve "Evtâd" gibi veliler eliyle idare edildiğine inanıldı. "Vahdet-i Vücud" nazariyesi bu dönemde ortaya atıldı. Bu dönemde tasavvuf, artık "dinin içinde din" hatta "dinin üstünde din" konumuna gelmiştir. Bu dönemin (M 10. yüzyıl sonrası) en büyük ismi bilindiği gibi İbni Arabî'dir (ö. 638/1240). İbn Arabî'den önce Vahdet-i Vücudu İbn Sebîn ve İbn Berreccan savunmuşlardır. İbn Arabî'den sonra ise, Mevlâna (ö. 672/1273), Sadreddin Konevî (ö. 673/1274), Molla Camî (ö. 898/1492) gibi ünlü isimler savunmuştur. Ayrıca İran'da gelişen "İşrak Felsefesi" de mistik karakterli bir felsefedir. Sadreddin Şirazî ve Molla Sadra bu felsefenin önemli isimleridir.

İbn Haldun, bu üçüncü dönemi Hadid suresinin 27. ayetindeki "... Allah'ın rızası gayesi ile ortaya attıkları ruhbanıyeti biz onlara farz kılmuş değildik." ifadesine dayanarak "Ruhbanlık" olarak niteler ve reddeder. Bu dönem, hakikaten de dinin en temel kavramlarını ve kurumlarını köklü dönüşümlere

uğratmış; neredeyse içinde ayet ve hadislerin de bulunduğu “ayrı bir din” ortaya çıkmıştır. Sufiliğin felsefi dönemindeki Allah, nübüvvet, Kur'an, ahiret, ahlak, ibadet vb. kavramların tümü artık Sünnilikteki ve ilk dönem tasavvufundaki anlamlarını yitirmişlerdir. Kur'an'da baştan sona kadar titizlikle korunmaya çalışılan tenzih inancı yani Allah'ın mahlukattan hiçbir şeye benzemediği “*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur.*” (Şura, 42/11) inancı, yerini herşeyin Allah olduğu kanaatine bırakmıştır. Molla Camî şöyle diyor:

Arkadaş, dost, yoldaş

Hepsi O.

Dilencinin yırtık-sökük elbisesindeki de,

Krallara lâyık sırmalı kaftanlardaki de,

Hep O.

Çokluğun sergilenişinde veya birliğin gizliliğinde,

Vallahi hep O!

Tallahi hep O!”

Tasavvufun Meşruiyet Temeli

Mistisizm, bütün dinlerin ve metafiziğin uğraştığı, varlığın ve insanın anlamının ne olduğu; ölümden sonra ne olacağı hakkındaki sorulara, sezgi yoluyla verilmiş bir cevaptır. Bu cevapta, akla ve dinin akılcı yorumlarına yönelik bir tepkinin mevcut olduğunu farketmemek mümkün değildir. Bu anlayışta, duyulara ve akla güvenilmediği için, bilgi teorisi ontolojiden önce gelir. Yani mistisizm, varlık anlayışını kurmadan önce bilgi anlayışını kurar. Bu akıma göre, beş duyu ve akıl; kıyas, tümdengelim, delil ve delillendirme, eleştiri, analiz, gözlem gerçeği bilmekte ve kesin bilgiye varmakta insana bir fayda sağlamaz. Tersine, hakikate varmak için bunlar aşılması gereken bir engeldir. Gerçek veya hakikatin kesin bilgisi, ancak sezgi ile elde edilir. Bu da ancak içerideki bir nurdan ve ruhun temizlenmesinden kaynaklanır. Böylece insan metafizik sorulara cevap verebilir. Bu sezginin elde edilmesi için, maddi arzulara son verilmesi, beş duyunun ve aklın devre dışı bırakılması gerekir. Akıl dünyevi işlerimizi görür. Yani fiziksel dünyada geçerlidir. Manevi, metafizik, uhrevi, ilahî ve

dinî konularda zerre kadar işe yaramaz. Bu alanlarda gerçek, yakinî bilgi ve ikna ancak sezgi ile elde edilir.

“Tasavvuf”, İslam tarihinde yukarıda tasvir ettiğimiz şeyin Müslümanlar tarafından gerçekleştirilen ve kendine has bazı ayrıcalıklı, orijinal tarafları olan şeydir. Daha önce anlatmaya çalıştığımız gibi, Tasavvufun ilk iki aşaması nispeten dinî nasslar çerçevesinde kalmıştır; üçüncü dönem ise, onun, evrensel mistisizmin temel tezlerine kavuştuğu dönemdir. İbn Arabî'nin “Öyle bir denize daldık ki Nebiler sahilde kaldı.” sözü, bu üçüncü aşamanın Kur'an ve sünnet açısından durduğu yeri ortaya koyar.

İbn Haldun'un isabetle tespit ettiği gibi, Tasavvufun birinci dönemi, Kur'an'ın her müminden istediği “takva”nın önp-landa tutulduğu bir dönemdir. Bu dönemde Kur'an, Hadis ve aklın dışında ayrı bir bilgidir yani sezgiden bahsedemeyiz.

İkinci dönemde, sezgi ve keşif bilgi kaynağı olarak ortaya konulmuştur. Ancak, İslam'ın temel bilgi kaynağı olan vahiy ve akıl açısından bakıldığında bunların bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Böyle bir kaynağın yani insanın böyle bir yetisinin olması ayrı bir şeydir; bunun dinî olan hususları yani herkesi bağlayıcı dinî kuralları tespit etme ve yaşamada bir kaynak olarak kullanılması ayrı bir şeydir. Vahiy tarihinde ve son vahiy olan Kur'an'ın oluşum döneminde, böyle bir şey insanlara önerilmemiştir. Kur'an ve sünnet çerçevesinden taşmadan; evrensellik, nesnellik, objektiflik iddiasında da bulunmadan yaşanmış olan kişisel sezgiler İbn Haldun tarafından nötr olarak değerlendirilmiştir. Sezgi, mümkündür; ancak, dinî açıdan ne bilgi kaynağı olarak kullanılabilir ne de bağlayıcı kabul edilebilir.

Üçüncü dönem ise yani felsefeleşmiş dönem, sezgi ile elde edilen bilginin dışında başka bilgi kaynaklarının reddedildiği ve sezginin evrensel, tek bilgi kaynağı olduğunun iddia edildiği dönemdir. Kur'an ve akıl açısından bakıldığında tamamen reddedilmesi gereken iddia budur. Bu konuda, sezginin içine düşeceği, vehim, hayal ve sübjektiflik, aklın içine düşeceği

izafiyetten kat kat fazladır. Tarihen de öyle olmuştur. Felsefi mistisizm, kendi arasında pek çok kola ayrıldığı gibi; dinî mistisizm de Hristiyanlıkta, Yahudilikte, Hinduizmde ve İslam'da, yaşanan ortamın, kültürel kodların ve dinlerin kendi öğretilerinden etkilenererek farklı biçimlerde tezahür etmiştir. Öyle ki her mutasavvıfın sezgisi kendine özgüdür; başkalarınınkinden farklıdır. Bu gerçekler bize “sezgi” denen bilgi kaynağının da objektifliği, nesnelliği, kesinliği sağlayamadığını gösterir.

Ehl-i Sünnet uleması, önceleri tasavvufa şüpheyle bakmıştır. Fakat, daha sonraları, Kuşeyri'nin yazdığı *er-Risale* adlı eseriyle tasavvuf giderek meşrulaşmıştır. Gazzalî'nin, 11. yüzyılda, tasavvufa intisab etmesiyle tasavvufun otoritesi ve meşruiyeti iyice artmıştır. Gazzalî; Eş'ariliği, Şafililiği ve Tasavvufu birbirine mezcederek *İhyau Ulumiddin*'de yeni bir sentez ortaya koymuştur. Bu sentez, daha sonra, Nizamiye medreselerinde devletin resmi görüşü haline gelmiştir. Buna rağmen “tekke” ile “medrese” arasındaki mücadele tarih boyu hep sürmüştür. Ehl-i Sünnet uleması “sezgi”yi bilgi kaynağı olarak kabul etmese de; halk arasında yaygınlaşan tasavvuf, “tarikatlara” yoluyla kendi bilgilerini halka kabul ettirmiştir.

Tasavvufun Örgütlenişi: Tarikat

Tasavvuf, yaklaşık 11. yüzyıldan itibaren İslam dünyasının her tarafına yayıldıktan sonra, fiilen örgütlenmiştir. Bu örgütlenme, aynı zamanda “mezhep”lere benzer bir ekolleşmedir. Bazı ünlü tasavvuf önderlerinin görüşleri çerçevesinde şeyh-mürîd ilişkisine dayanan bir kurumsallaşma gerçekleşmiştir. İslam tarihi boyunca İslam dünyasında binlerce tarikat kurulmuştur. Bunların en meşhurları şunlardır: Kadirilik (Abdülkadir Geylanî, ö. 563/1167), Şazelilik (Abdullah Şazeli, ö. 657/ 1258), Rûfailik (Ahmed Rûfai, ö. 578/ 1182), Nakşibendilik (Bahauddin Nakşibend, ö. 792/1389), Mevlevilik (Mevlana, ö. 672/1273), Bayramiyye (Hacı Bayram Velî, 0.833/ 1429), Ticanilik (Ahmet et-Ticanî, ö. 1231/1815).

İlk üç asırda sufilik yolunda ilerleyenler, çarpıcı bir ruh bağımsızlığına verimlilik ve yapıcılığa sahip oldukları halde;

daha sonraları yani tarikatlar kurulduktan sonra amansız bir disiplin ve şeyhin ruhani diktatörlüğüne sorgusuz sualsiz mutlak bir boyun eğme anlayışı başgösterdi. Örneğin, Cüneyd-i Bağdadî müridin Allah karşısında bir kukla gibi davranmasını tavsiye ediyordu. Daha sonraları bu düşünce gelişerek müridin şeyhin elinde veya önünde, ölünün cenaze yıkayıcısı elinde durduğu gibi durması şekline dönüştü.

Tarikatlar İslam dünyasında Orta Çağ boyunca merkezi devlet ile halkın arasında sivil bir örgütlenme olarak önemli işlevler yerine getirmiştir. Tekke ve Zaviyelerde insanlar eğitilmişler, ibadet ederek temizlenmeye çalışmışlardır. Diğer taraftan buralar yoksul insanlar için sıcak bir sığınak olmuştur. Tasavvuf, Selçuklulardan itibaren “lonca” teşkilatıyla esnaflar arasında yayılmıştır. Lonca bir taraftan meslek birliği, diğer taraftan ahlaki bir kontrol müessesesi olmuştur. Osmanlı toplumunda vakıf müessesesinin gelişmesine tasavvufun önemli katkısı olmuştur. Ayrıca İslam dünyasının değişik bölgelerinde (Kafkasya ve Kuzey Afrika) tarikatlar, siyasi bir yapıya bürünmüş ve bazı halkların bağımsızlık savaşlarında önemli roller üstlenmişlerdir (Senusilik gibi).

Orta Çağın sonlarına doğru tarikat kurumu, otoriter iç örgütlenmesi ile müridin kişiliğini yok etmesi; genel olarak aklın reddedilmesiyle cehaletin, batıl itikatların çoğalması; çalışmanın ve dünyaya yönelmenin reddi ile tembelliğin artması ve kaderciliğin tasavvufa Eş'arilik yoluyla aşılmasıyla hür irade ve benliğin çökmesi sonucu büyük ölçüde olumsuz bir yapıya bürünmüştür. İktisat tarihçisi Sabri. F. Ülgener, *İslam Tasavvufu ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı ve İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası* adlı eserlerinde, özellikle Selçuklular ve Osmanlı dönemlerinde tarikatların, iktisadi hayatla ilişkilerini tahlil eder. Ülgener özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküş döneminde tarikatların insanların dünya nimetlerine, zenginliğe ve hayata bakışlarını nasıl etkilediğini; tekke ve zaviyelerin giderek nasıl avare gezen, başıboş insanların, tembellerin yatağı haline geldiğini anlatır. İktisadi çözülme ve çökme, dinî zihniyeti ve düşünceyi etkilediği

gibi; dinî zihniyet ve düşünce de iktisat ahlakını etkilemiştir. Aralarındaki ilişki tek yönlü değil, karşılıklı etkileşme şeklinde olmaktadır.

Tasavvufun İslam Dünyasında Doğurduğu Sonuçlar

Herhangi bir dini, mezhebi veya doktrini değerlendirirken, tarihin herhangi bir dönemindeki yapısına veya ağırlık verdiği unsurlardan birine bakarak değerlendirmek yanlıştır. Bin seneden fazla bir tarih diliminde İslam coğrafyasının tamamında milyonlarca insanı etkilemiş ve etkilemeye devam eden büyük bir gövde üzerinde değerlendirme yapmak hayli zordur. Eldeki geniş malzemeden veya dal budak salmış gövdeden birbirine yakın birkaç çizgiyi bir araya getirip olumlu veya olumsuz peşin hüküm vermek doğru değildir.

Tasavvuf, ortaya çıktığı andan itibaren, ona bağlanan ve gönül veren sıradan insanların yanında, dâhi denecek derecede zeki insanları da kendine çekmiştir. Türklerin İslam'a girişinde sufilerin katkısı olduğu gibi; tarih boyu dinî hayatları da tasavvuf merkezli olmuştur. Tasavvuf, ona sempatiyle bakan Sünni ulema tarafından, sürekli Kur'an ve sünnet çerçevesine uydurulmaya çalışılmış; Hallaç gibi dışarı çıkanlar bazen şiddetle cezalandırılmıştır. İbni Teymiye, İbn Kayyım ve İbn Abdi'l-Vehhab, Tasavvufa sızan yabancı düşünceleri ayıklamaya çalışan önemli isimler arasındadır. Ancak, bütün çabalara rağmen, ayet ve hadisler harici unsurların içinde, harici unsurlar da ayet ve hadislerin içinde eritilmiş, ortaya âdeta yeni bir din çıkarılmıştır.

Tasavvufun doğuşuna birtakım siyasi-insani (psikolojik) sebepler vücut verdiği gibi; bu hareket, bir yönüyle de kendinden önce teşekkül etmiş kelimcilerin, salt akılcı kuru din anlayışına; fukahanın şekilciliğine bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Tasavvuf, dinî hayatın bir boyutu, İslam düşüncesinin bir parçası ve İslam medeniyetinin bir unsuru olarak, olumlu ve olumsuz pek çok gelişmelere sebebiyet vermiştir. Tasavvufun sebep olduğu olumsuz gelişmelerden bazılarını şöyle sıralamak mümkündür: Sübjektif sezgi beş duyu, tecrübe ve akıl

yoluyla elde edilen bilginin yerini aldı. Müslümanlar, mistik tecrübe uğruna akli ve ilmî bilgiye sahip olmaktan vazgeçti. Eleştiri ve red geleneği, yerini şeyhin veya tarikat erlerinin anlaşılması zor, kerameti kendinden menkul otoriter açıklamalarına bıraktı. İnsanlar, gerçeğe, “kesbî” bilgiyle uzun yollardan varma yerine; “vehbî” bilgiyle kısa yoldan varmaya kalkışınca, bundan diğer bilimler de etkilendi. Böylece eleştirel, rasyonel, tecrübi bilgiye duyulan istek azaldı; Matematik, yerini “Ebced” hesabına, “Cifir” ilmine; Astronomi “Astrolojiye”, Kimya “Simyaya” bıraktı. Mühendislik büyücülükle karıştırıldı.

Velilere atfedilen “keramet”ler, Müslümanların tabii sebepliliğe olan güven ve inancını sarstı. Tabiat kanunları güvenilmez oldu. Müslümanlar, her an her şeyin olabileceği bir dünyada yaşadıkları düşüncesine kapıldılar. Böyle bir dünyada tabiat kanunlarının araştırılması anlamında Tabii bilimler gelişemedi. Çünkü, bilimin temeli sebepliliğe inanmaktır.

Nafile ibadet ve zikrin abartılmasıyla, insanın, yeryüzündeki asıl sorumluluğu olan halifeligi ve yüklenmiş olduğu ilahî emaneti yerine getirmesi, gözden kaçırıldı. Bu anlamda sufilik, sorumluluktan bir tür kaçış ve egoizmdir. Allah’a aşık olmak, vecd ve istiğrak ile kendinden geçmek, Allah’ta “fena” olmak Allah’ın sıradan insanlardan istediği şeyler değildir. Allah’ın istediği yeryüzünde zalimliği azaltmak, adaleti ege-men kılmaktır.

Tevekkül, sufilikte, Kur’an’daki anlamını yitirerek, insanın, ahlaki sorumluluğunda olan bütün fiillerini Allah’a bırakması anlayışına dönüşmüştür. Sufiler, beşerî iradeye, sebep ve tedbir fikrine ve tabiat kanunlarına inanmanın, ilahî irade ve kadere karşı gelmek olduğunu iddia ediyorlardı.

Eş’ariliğin “kesb” teorisi, sufilikte en yoğun haliyle kaderciliğe dönüştü. Bu düşünce, “Vahdet-i Vücut” ile birleşince, insan iradesi ve bireysel özgürlük tamamen ortadan kalkmış oldu. Bu, insanın hiçbir şey yapmaması, herşeyi Allah’ın yapması anlamına gelmektedir.

Tasavvuf, dünya nimetlerine sırt çevirme anlamında zühd, korku, açlık, tevekkül, itaat, sabır, fakirlik gibi değerleri yücelterek ve bunları çoğu zaman yanlış yorumlayarak, müminlerin, dünya hayatı ve yaşamla ilgili bağlarını gevşetmiştir. “Fena” ve “Adem” gibi makamlar, dünyanın hakikatsizliğini, geçiciliğini ve önemsizliğini vurgular. Allah’ın emrinin ahlaki bir değer olarak ancak zaman ve mekanda yani dünyada müminlerin aktif eylemiyle gerçekleşebileceği fazla önemsenmemiştir. “Dünyanın “masiva (Allah’tan gayri herşey değersiz)” olarak görülmesi, tasavvufu yeryüzünde yatay, ileri doğru bir hareket olmaktan çıkararak; dikey olarak Allah’ta son bulan (fena, ittisal, kurb) bir yürüyüşe dönüştürmüştür. Oysa, “Halk içinde Hak ile beraber olmak”, “Halka hizmet Hakka hizmettir”, “Fakr, sen her şeye sahip olduğun halde, hiçbir şeyin sana hakim olmamasıdır” gibi daha nice güzel kavrayışlar da sufilere aittir.

Şeyhe mutlak, sorgusuz-sualsiz itaat, Allah’a itaatin yerini aldı. İtaatin sürekli vurgulanması, bireyselliği yok etti ve İslam dünyasında siyasal diktatörlüklerin devamını sağladı. Şeyhinin ellerinde cenaze gibi olanlar, insanları kullanmak isteyen kötü niyetlilerin elinde oyuncak oldular. Ancak, az da olsa ülke işgal edildiğinde bazı sufi tarikatların bağımsızlık hareketlerine dönüştüğü görülmüştür (Şeyh Şamil ve Senusilik örneklerinde olduğu gibi).

DİN VE SAVAŞ-BARIŞ

İslam'da Esas Olan Barıştır

Hız. Adem'den Hız. Muhammed'e kadar Allah'ın peygamberler aracılığı ile insanlığa tebliğ ettiğı tek din olan evrensel İslam açısından barış ve savaş olgularına baktığımız zaman, barışın esas olan, istenen korunan bir şey; savaşın ise arızî, istenmeyen, zorunlu kalındığında başvurulana bir şey olduğunu görürüz. Fıkhi deyimlerle barış kendisi içindir (li zatihî); savaş ise, kendi dışında başka bir şey için olup (ligayrihi); savunma, korunma ve zulmü defetme amacına yöneliktir.

İslam'ın ana ilkesi, insanın evren içindeki yalnızlığını ortadan kaldıran, onu Allah ile güvene kavuşturan bir ilkedir. Yüce Allah'ın güzel isimlerinden biri “el-Mümin” diğeri de “es-Selam”dır. Her iki isim de Allah'ın bütün varlıklar ve insanlar için barış, esenlik, güven ve sığınma kaynağı olduğunu ortaya koyar. Allah'ın Rahman, Rahîm, Afuvv ve Ğafur isimleri de O'nun insanlık hakkındaki iyi niyetiyle ilgili bize bilgi verir. Allah katında tek din olan İslam'ın ismi de Allah'ın insanlık için iyilik, barış ve esenlik istediğini gösterir. Allah'a teslim olmak barışa, bütünlüğe, esenliğe, güvene kavuşmak demektir. İslam'ın ikinci ilkesi olan “salih amel” (barış anlamına ‘sulh’ ile aynı kökten gelir), Allah'ın yeryüzünde esas olarak yine insanlardan kendi özgür iradeleriyle zulüm, baskı, fesat, haksızlık vb. uzaklaşarak barışı, güvenliğı, yardımlaşmayı korumalarını ifade eder.

Evrensel dinin bu temel tezi bütün kutsal kitaplarda açıkça belirtilmiştir. Bilindiğı gibi, Allah Hız. Musa'yı firavunların baskısı, zulmü ve tehdidi altındaki İbranileri kurtarması için peygamber olarak göndermiştir. Ona Sina Dağı'nda vahyettiğı temel ilkelerden biri de “öldürmeyeceksin” (Tevrat, Çıkış, 21/13) emridir. Hız. İsa Tevrat'taki bu emri hatırlattıktan sonra daha da ileri giderek: “*Ama ben size diyorum ki, kardeşi-*

ne karşı öfkelenen her kişi yargılanmayı hak edecek.” (Matta, Bab: 5/21-22) demiştir.

Allah, peygamberlerinden davalarını anlatırken barış ortamının korunmasını, tebliğin bu ortamda yapılmasını istemiştir. Hz. Musa ve kardeşi Harun’u Fir’avn’a hak dini tebliğ için gönderdiği zaman: *“Ona yumuşak söz söyleyin, belki öğüt alırsın veya korkar.”* (Taha, 20/44) buyurmuştur. Hz. Muhammed ise: *“Dinde zorlama yoktur; artık hak ile batıl iyice ayrılmıştır...”* (Bakara, 2/256), *“Sadece öğüt ver, zira sen sadece öğüt vericisin, onları zorlayıcı değilsin.”* (Ğasiye, 88/21) demiştir.

Allah’ın, gönderdiği peygamberlerin tebliğini duyan insanlardan bu tebliği kabul etmelerini istediği bir gerçektir. Fakat, hayat denenme olduğu için, bu kabulün açık bir ortamda ve özgür irade ile olması gerekir. Zorlama yapıldığı andan itibaren denenme esprisini kaybeder. *“Rabbini isteseydi insanları bir tek ümmet yapardı.”* (Hud, 11/118), *“Rabbini isteseydi yer yüzünde herkes inanırdı, o halde sen mi insanları inanmaları için zorlayacaksın?”* (Yunus, 10/99) ayetleri de bu hususa işaret etmektedir.

Allah’ın oluşmasını arzuladığı Müslüman toplum, sadece Müslümanlardan meydana gelmek zorunda değildir. Böyle bir toplumda bütün dinsel grupların (farklı dinler, bir dinin farklı yorumları, mezhepler) yan yana ve iç içe yaşaması mümkündür. Bu ortamda müminler, diğer dinlere ait insanları Rabblerinin yoluna *“hikmet ve güzel öğüt”* (Nahl, 16/125) ile çağırırlar. Kur’an kendine yakın olarak gördüğü Kitap ehlini İslam’ı bütünü ile kabul etmeseler bile- uzlaşabilecekleri ortak paydalara çağırmıştır: *“Deki: Ey Kitap Ehli, bizimle sizin aranızda ortak olan bir söze (formüle) gelin: Sadece Allah’a ibadet edelim ve hiçbir şeyi O’na ortak koşmayalım.”* (Al-i İmran, 3/64).

Kur’an’a göre gayrimüslim olanlar, Müslüman olmadıkları için otomatik olarak Müslümanlara “düşman” olması gerekenler değildir. Daha sonra da göreceğimiz gibi, Mekke döneminin sonuna doğru müşrikler ile Müslümanlar arasında “düşmanlık” müşrikler tarafından ortaya çıkarılmıştır.

Kur'an, anlaşma (sulh)nın hayırlı olduğunu bildirir (Nisa, 4/128). Allah müminlere şöyle seslenir: *"Ey inananlar hep birden barışa girin. Şeytana ayak uydurmayın. O sizin apaçık düşmanınızdır."* (Bakara, 2/208).

Hz. Muhammed'in Hayatında Savaşı Zorunlu Kılan Nedenler

Barışa bu kadar ehemmiyet veren bir dinin kutsal kitabı olan Kur'an'da, savaşla ilgili ayetlerin yerinin ve anlamının ne olduğu şeklinde bir soru akla gelebilir. Kur'an'ın nuzûl sürecinin, Hz. Muhammed'in önderliğinde aynı zamanda (siyasal) bir toplumun ve bir dinin doğuş süreci olduğu gözden ırak tutularak bu soruya cevap verilmez. Yeryüzünde savaşın imkânını yaratan şey, Allah'ın meleklerle: *"Ben yeryüzünde bir hali-fe yaratacağım."* dediğinde, meleklerin insan tabiatına ilişkin: *"Orada bozgunculuk yapacak ve kanlar akıtacak birini mi yaratacaksın?"* (Bakara, 2/30) şeklindeki bir özelliğini tespitleridir. İnsanın bu tabiatından kalktığımız zaman, savaşın her durumda bizzat kötü bir şey olmadığını söyleyebiliriz. Önemli olan, savaşın hangi amaçla yapıldığıdır. Kur'an, haksız yere adam öldürmeyi yasaklamıştır: *"Haksız yere bir kişiyi öldüren bütün insanlığı öldürmüş gibidir."* (Mâide, 5/32). *"Haksız yere kasti olarak birini öldürenin cezası ebedi olarak cehennemdir."* (Nisa, 4/93). *"Katilin kısas edilmesi size zorunlu kılındı."* (Bakara, 2/178). Bu ayetlerden saldırı, menfaat savaşlarının ve haksız yere savaşların da yasak olduğu ortaya çıkar.

Hz. Muhammed'in hayatını Kur'an ayetlerinin nuzûl sebeplerini ve sürecini iyi bilen ve doğru yorumlayan bütün İslam alimleri ve müsteşrikler, Hz. Muhammed ve arkadaşlarının yapmak zorunda kaldıkları savaşların, birer savunma ve korunma savaşı olduğunda müttefiklerdir. Müslümanların, barış ortamında yaptıkları tebliğ faaliyetleri ile sayıları çoğalmaya başlayınca, Mekke'nin ileri gelenleri, bu yeni oluşumun kendileri açısından siyasi bir tehlike oluşturacağını anlamakta gecikmediler ve Müslümanlara karşı baskı, tehdit ve yer yer bireysel şiddete başvurdular. Sonunda da Müslümanları Mekke'den göçe zorladılar (Hicret).

Müslümanlar, önce Mekke'deki müşrikler, daha sonra da Medine'deki Yahudiler ve Hristiyanlar tarafından "düşman" olarak algılandılar ve yok edilmeye çalışıldılar. Kur'an'daki savaşla ilgili ayetler, böylesine bir "savaş ortamı" içinde anlaşılmalı ve yorumlanmalıdır. Kur'an'ın savaşa izin vermesinin savunma, korunma ve saldırganlığı önleme; zulmü, baskıyı ve haksızlığı engelleme amacına yönelik ve evrensel ahlak kurallarına uygun olduğunu gösteren bazı ayetleri şöyle sıralamak mümkündür:

Haksızlığa uğratılarak (zulmedilerek) kendilerine savaş açılan kimselerin karşı koyup savaşmasına izin verilmiştir. Allah onlara yardım etmeye elbette kadirdir. Onlar haksız yere ve 'Rabbimiz Allah'tır.' dedikleri için yurtlarından çıkarılmışlardır. Allah insanların bir kısmını (saldırganları) diğer bir kısmıyla (savunan ve direnenler) savmasaydı manastırlar, kiliseler, havralar ve içinde Allah'ın adı çokça anılan camiler yıkılır giderdi ... (Hacc, 22/39-40).

Size ne oluyor ki 'Rabbimiz, bizi halkı zalim olan bu şehirden çıkar, katından bize bir sahip çıkan gönder; bize bir yardımcı lütfet.' diyen zavallı çocuklar, erkekler ve kadınlar uğrunda ve Allah yolunda savaşmıyorsunuz? (Nisa, 4/75).

Sizinle savaşanlar ile Allah yolunda savaşın. Ancak aşırı gitmeyin; zira, Allah aşırı gidenleri sevmes (Bakara, 2/190).

Onlarla dinden dolayı baskı (fitne) son buluncaya kadar savaşın (Enfal, 8/39).

Eğer onlar barışa yanaşırlarsa sen de yanaş ve Allah'a güven (Enfal, 8/61).

Müşrikler nasıl sizinle topyekûn savaşılırsa, siz de onlarla topyekûn savaşın (Tevbe, 9/36).

... Size saldıranlara misliyle mukabele edin. Fakat, (aşırı gitme hususunda) Allah'tan korkun ve Allah'ın sakınanlar ile beraber olduğunu bilin (Bakara, 2/194).

(Savaş esnasında) onları bulduğunuz yerde öldürün, sizi çıkardıkları yerden (Mekke'den) siz de onları çıkarın. Dinlerinden dolayı insanlara işkence etmek, baskı yapmak (fitne) adam öldürmekten daha kötüdür. Mescid- Haram'ın yanında onlar

savaşmadıkça siz de onlarla savaşmayih. Sizinle savaşılırsa onları öldürün. Kafirlerin cezası işte böyledir (Bakara, 2/191).

Daha bunlar gibi onlarca ayet, Hz. Muhammed ve arkadaşlarının (ashab) hiç kimsenin itiraz edemeyeceği evrensel ahlak ilkelerine bağlı olarak savaştıklarını ortaya koymaktadır.

Muhammed Hamidullah, Türkçeye de çevirilen Hz. *Muhammed'in Savaşları* isimli kitabında, bu gerçeği, belgeleriyle gözler önüne sermektedir.

Bazı Kur'an yorumcularının, Tevbe suresinin 5. ayetinin (birçok müfessir ve İslam alimi bu ayeti "kılıç ayeti" olarak isimlendirmiştir) nazil olmasıyla, Müslümanlar ile gayrimüslimler arasında oluşabilecek ve Kur'an'ın öteden beri sempatiyle baktığı barış ortamının tamamen ortadan kalktığı ve sürekli savaş ortamının tesis edildiği yolundaki iddiaları tamamen yanlıştır. Tek bir ayetin önceden 190'a varan (barış içerikli) ayeti "nesh" ettiğini ileri sürmek, aklın alacağı bir şey değildir. Bahsi geçen ayet, Müslümanların gayrimüslimlerle ilişkilerini sürekli savaş ortamına tahvil eden bir hüküm değil; savaş ortamının icabını yerine getirmeyi öneren bir ayettir.

Kur'an'ın toplumsal hükümlerini yorumlayan hukuk mezheplerinden Hanefî ve Malikilere göre (Rey Ehli) savaş meşru kılan şey, tecavüz ve saldırdır. Kur'an ayetlerini ait oldukları sosyal ortamı göz önünde tutarak (esbab-ı nuzul) yorumlama yerine; daha çok lafzi ve parçacı yorumlayan Şafî ve bazı Hanbelî hukukçulara göre ise savaşın nedeni "küfür"dür. Şafîî, Davud ez-Zâhirî, İbn Arabî ve Kurtubî gibi "Ehl-i Hadis" grubuna dahil alimlerin bu kanaate varmalarının nedeni metodolojik hatalarıdır. Çünkü onlar, savaşla ilgili ayetlerin yoğun olarak bulunduğu "Tevbe" suresinin "savaş" ve tehdit ortamında indiğini unutarak, oradaki hitap ve hükümleri her yer ve zamandaki gayrimüslim, kafir (müşrik Ehl-i Kitap)lere yönelik sürekli bir tavır ve ilişki olarak yorumlamaktadırlar.

Cihad

Bilindiği gibi "cehd", Arapçada güç ve gayret sarf etmek ve bir işi başarmak için elinden gelen bütün imkanları kul-

lanmak anlamına gelir. Doğruya ulaşmak için ilmî çaba anlamındaki “içtihat” da bu kökten gelir. Cihad ise, Allah’ın yeryüzünde yürürlükte olmasını istediği dinî-ahlaki değerlerin tutunması, korunması ve yayılması için her türlü çabayı göstermektedir. Cihadın “Allah yolunda” olmasının anlamı budur. Mekki ayetlerde bu çaba, Kur’an ile (Furkan, 25/52) tebliğ ve “*emru bil-ma’ruf ve nehyu ani’l-münker*” şeklindedir. Medine döneminde İslam’ın korunması zarureti ortaya çıkınca, “cihad” kavramı da doğal olarak gerektiğinde savaşmayı da içeren “güç ve gayret sarf etme” anlamına dönüşmüştür.

Orta Çağda Kilise’nin marifetiyle, Modern Çağlarda ise Batı’da siyasiler başta olmak üzere bazı oryantalistler, medya ve istihbarat servisleri Kur’an’daki cihad kavramını “kutsal savaş” ve İslam’ın “zor”la yayılması olarak lanse etmişlerdir. Hz. Muhammed’in ölümünden sonra Müslümanların giriştikleri savaşlar ve daha önce değindiğimiz gibi bazı hukukçuların gayrimüslimler ile savaşın meşruiyet nedenini “küfür” olarak koymaları da bu kanaatin oluşmasına katkıda bulunmuş olabilir. Çağımızda Şafii-Hanbeli çizgisini sürdüren “Selefi” hareketin öncülerinden Seyyid Kutup ve Mevdudî “cihad”ı, küfür ile topyekûn mücadele olarak yorumlamaktadırlar. Onlara göre yeryüzünde İslam’ın egemen olması için küfür odaklarına karşı gerekirse saldırı savaşları da yapılabilir.

Türk milletinin giriştiği “Kurtuluş Savaşı” da dahil olmak üzere, 19. yüzyılda Müslümanların kendilerini sömürge haline getirmek isteyen güçlere karşı verdikleri kurtuluş savaşlarının hepsinin “cihad” olduğunda hiç kimsenin kuşkusu olamaz. Bugün de dünyanın değişik yerlerinde “cihad” olarak nitelendirilebilecek mücadeleler yaşanmaktadır.

İmparatorlukların çöküp yerine milli devletlerin egemen olduğu çağımızda, bir İslam ülkesine fiilî bir saldırı olmadıkça, İslam’ı ayakta tutmak ve yaymak isteyenlerin önünde zora başvurmaksızın, hukuki ve teknolojik büyük imkânlar bulunmaktadır. Yeter ki Müslümanlar “cehd” ve “içtihat”ı elden bırakmasınlar.

Hız. Muhammed'in Ölümlünden Sonra Ortaya Çıkan İç Savaşlar ve Nedenleri

Hız. Muhammed'in ölümlünden sonra İslam toplumunda çeşitli iç savaşlar olmuştur. Ridde savaşları adı verilen isyanlar, Hız. Osman'ın öldürölmesi ve buna bağılı olarak Hız. Ali ve Muaviye taraftarları arasındaki savaşlar (Cemel ve Sıffin) ve Haricilerin isyanı, çok sayıda sahabe ve Müslümanın öldüğü iç savaşlardır. İslam, gayrimüslimler ile birlikte barış ortamında yaşanılabileceğini öngörürken; Müslümanlar neden birbirlerini öldürmüşlerdir? Tarihin her döneminde olduğu gibi burada da pratik daima teoriyi (olması gerekeni) aşmıştır. Faslı düşünür M. Abid el-Cabiri, *Arap Siyasal Aklının Eleştirisi (Nakdu'l-Akli's-Siyasiyyi'l-Arabi)* -Türkçeye *İslam'da Siyasal Akıl* diye çevrilmiştir- adlı kitabında bu iç savaşların nedenlerini derin bir vukufiyetle bilimsel olarak tahlil etmiştir. Cabiri'nin söylediklerinin özeti şudur: Bu savaşların en temel dinamiğı kabilecilik ve ganimettir. Din (akide) savaşlarda meşrulaştırma gerekçesi olarak kullanılmıştır. Örneğın Yemen'deki kabilelerin Hız. Muhammed'in ölümlüyle başkaldırmalarının sebebi, Hız. Muhammed'e ödedikleri "zekat"ı ödemekten vazgeçmeleridir. Hız. Ebubekir ise bu tutumu bir nevi ülkenin bir bölümünün parçalanması olarak algılamış ve siyasi kararla onlara savaş açmıştır. Onların zekat verme konusundaki isteksizliklerinin temelinde ganimetin paylaşılması ve kabile asabiyetinin rol aldığı bilinmektedir. Cemel ve Sıffin savaşlarının arkaplanında, Haşimoğulları ile Ümeyyeoğulları arasında Cahiliyye döneminden gelen ve Hız. Muhammed'in hayatında üzeri İslam ile örtölen, fakat onun ölümlüyle tekrar su yüzüne çıkan kabile asabiyetinin yattığı kolaylıkla söylenebilir. Haricilerin dinî fanatizminin arkasında da yine hem "kabilecilik" hem de "ganimet" davası vardır. Haricilerin tamamına yakının "bedevi" oluşları ve aynı kabilelere mensubiyeti tesadüf değildir.

Kısaca İslam'ın öğretisinin (Kur'an ve Sünnet) bu savaşlarda tahrik ve teşvik edici bir etkisi yoktur. Savaşları belirleyen unsurlar, kabilevi, ekonomik ve siyasidir. Bu iç savaşlar, Müs-

lûmanların toplum olarak yeterince olgunlaşmadığını gösterir. Zira, “Hulefa-i Raşidîn”den üçünün “öldürülmüş” olması, bunlarla birlikte yine binlerce Müslümanın birbirini yok etmesi önemsenmeyecek bir olay değildir. Fakat akl-ı selim sahibi herkes “İslam”ı Müslümanların her yaptığı ile özdeşleştiremez.

Mürtedin Öldürülmesi

İrtidat, bir Müslümanın kendi özgür iradesiyle İslam dininden dönmesi, İslam’dan çıkmasıdır. İslam hukukçuları mürtedin cezasını öldürme olarak tayin etmişlerdir. Çoğunluğu temsil eden fakihlere göre, dinden dönen kişiye, kadın-erkek, hür-köle, yaşlı-genç olsun ölüm cezası uygulanır. Yalnız Ebu Hanife dinden dönen kadın ise öldürülmemesi gerektiği kanaatindeydi. Mürted önce tövbe etmeye davet edilir, bunun için kimilerine göre üç gün, kimilerine göre ise bir yıl olmak üzere süre tanınır. Bu süre içinde eğer tövbe etmez ise öldürülür.

Dinden dönmeyi Kur’an-ı Kerim şöyle değerlendirmiştir. *“Sizden kim dininden döner ve kafir olarak ölürse, işte onların bütün yaptıkları dünyada da ahirette de boşa gitmiştir. Onlar, cehennemlikler ve orada devamlı kalırlar.”* (Bakara, 2/ 127). Bu ayette açıkça görüldüğü gibi dinden dönen için dünyevi bir “had” cezası önerilmemiştir. Hukukçular, ölüm cezasını Peygamberimize isnad edilen *“Kim dinini değiştirirse öldürünüz.”* (Buharî, Cihad-149; Ebu Davud, Hudud-1; Tirmizî, Hudud-25) hadisine dayandırmışlardır.

Öncelikle, ayete dikkat edersek “... kim dininden döner ve kafir olarak ölürse ...” ifadesi, dinden dönen kişinin eceliyle öleceğini varsayıyor. Öyleyse, Allah’ın mürtedin öldürülmesi gibi bir iradesi yoktur. Onu ahirette cezalandıracaktır. İkincisi, bahsi geçen hadis bir “Ahad” haberdur. Ahad haberler zan ifade edeceği için, İslam hukukçularının çoğuna göre bununla “had” cezası belirlenemez. O halde dinden dönmenin dünyevi bir “suç” sayılması ve buna bir cezanın takdir edilmesi “ta’zir” olarak siyasi bir tasarruftur.

Eğer bu hadis “sahih” ve de savaş ortamında değil de sıradan bir insanın hür iradesiyle İslam’dan ayrılmasını de-

ğerlendirmek amacıyla söylenmiş ise Kur'an'ın şu ayetlerine açıkça aykırıdır:

Sen öğüt ver, çünkü sen ancak öğüt vericisin. Onların üzerinde bir zorba değilsin (Ğasiye, 88/21-22).

Eğer Rabbin dileyseydi, yeryüzündekilerin hepsi elbette iman ederlerdi. O halde sen inanmaları için insanları zorlayacak mısın? (Yunus, 10/99).

Artık dileyen iman etsin, dileyen kafır olsun (Kehf, 1829).

Dinde zorlama yoktur ... (Bakara, 2/256)

Daha bunlar gibi Kur'an'ın genel ruhunu ve din özgürlüğüne verdiği önemi belirten birçok ayet iktibas etmek mümkündür.

O halde bu hadis, eğer doğru ise -ve Hz. Muhammed'in Kur'an'a aykırı, onunla çelişkiye düşecek bir hüküm vermesi de mümkün olmayacağına göre- ancak savaş ortamında söylenmiş olabilir. Savaş ortamında din değiştiren ise saf değiştirmiş demektir. Karşı tarafa haber sızdıracağına ve ihanet ettiğine göre, siyaseten ve askerî mülahazalarla (bağy suçu işlemesinden dolayı) öldürülebilir. Nitekim Peygamberimizden, sulh zamanlarında din değiştirmiş insanlar için herhangi bir takibat yapmadığına dair rivayetler de vardır. Bir çok çağdaş İslam alimi bu kanaattedir.

İslam'a göre, nasıl insanları zorla Müslüman yapmak mümkün değilse, bir insanın zorla Müslüman kalmasını sağlamak da mümkün değildir. “Dinde zorlama yoktur.” hükmü, hem dine girme, hem dinden çıkma, hem de dinin içinde geçerli bir hükümdür. İslam'ın olduğu yerde zorlamadan söz edilemez.

Dar'ul-İslam ve Daru'l-Harb Meselesi

Kur'an ve sünnette veya İslam'ın doğuş döneminde “Daru'l-İslam”, “Daru'l-harb” gibi tabirler kullanılmamıştır. İmparatorluk devlet yapısının egemen olduğu Orta Çağda, İslam hukukçuları bu kavramları geliştirmişlerdir. Daru'l-İslam, genel olarak Müslümanların idare ve hakimiyetlerindeki yer;

Daru'l-harp ise, kafirlerin egemenliği ve idaresi altındaki yer olarak tarif edilir. Daru'l-harp için bazı hukukçular, "Daru'l-küffar, Biladu's-şirk, Daru'l-kahr ve Ğalebe vs. gibi isimler kullanmış iseler de; en meşhur ve muteber olanı mavzu bahs isim olmuştur.

Teoride Daru'l-harp, kendisiyle her an savaşılabilecek ülke, idare anlamına gelse de; pratikte böyle olmamıştır. İslam devletleri Orta Çağ boyunca çeşitli devletlerle değişik anlaşmalar yapmışlardır. Fakat, teoride de olsa gayrimüslimlerle ilişkilerin "harp" ile izah edilmesi, Şafii fıkıh metodolojisinin ve pratiğinin fıkha olan etkisini ve hakimiyetini gösterir. Zira, daha önce de değindiğimiz gibi onlar, Hanbeli ve Zahirilerle birlikte (Ehl-i Hadis) "küfür"ü bizzat savaş sebebi sayıyorlardı. Oysa Hanefi, Maliki ve bazı Hanbeli hukukçulara göre gayrimüslimlerle savaşın sebebi savunma ve korunmadır. Kur'an-ı Kerim gayrimüslimlerle ülke ve toplum düzeyinde ilişkinin nasıl olması gerektiğini gayet açıkça ortaya koymuştur.

İslam hukukçularının büyük çoğunluğuna göre, "Daru'l-harp"te yaşayan Müslümanların tamamı, İslam'ın bireysel hükümlerinin bütününe yerine getirmekle yükümlüdür. Yalnız Ebu Hanife ile öğrencisi İmam Muhammed faiz, kumar gibi bazı haramların, Daru'l-harpte müslümanlara helal olduğu gibi garip bir hükme varmışlardır. Bu hüküm tarihte olduğu gibi günümüzde de kötü bir istismar vesilesi olmuştur.

İmparatorluk devlet yapısının çöküp milli devletlerin kurulduğu son üçyüz yılda "Daru'l-İslam" da kendi arasında altmışa yakın milli devlete bölünmüştür. Bunların kendi aralarındaki ilişkiler veya diğer gayrimüslim halkların yaşadığı ülkelerle ilişkileri özel anlaşmalara ve uluslar arası hukuka göre işlemektedir.

Din ve Şiddet

Hz. Adem'le başlayıp Hz. Muhammed ile sona eren ilahi evrensel din olan İslam'ın amacı, insanların özgür iradeleri ile tevhid inancını benimsemeleri; müminler aracılığı ile de yeryüzünde adalete, hakkaniyete dayalı bir barışın tesis edil-

mesidir. Aynı ayrı ırklar ve dolayısıyla da farklı dillerde oluşumuzun amacı da birbirimizle tanışmak ve barış içinde yaşamaktır (Hucurat, 49/13). Allah, her dinsel grubun (hizbin) kendi inancının en doğrusu olduğuna inandığını bilmektedir (Rum, 30/32). Bununla beraber bizlere önerdiği, iyiliklerde yarışmaktır (Mâide, 5/48). Zulme, baskıya, haksızlığa, zorbalığa, sömürüye karşı eliyle, diliyle ve gönlüyle karşı durmak da müminin dünyevi-uhrevi (dinî) vazifesidir.

Yalnız, ilahî kaynaklı üç dinî tecrübenin (Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam) tarihine baktığımızda, dinin, yukarıda saymış olduğumuz karşı olduğu şeylere bizzat kendinin araç edildiğini görüyoruz. Bu dinler hem kendi inananlarına karşı, hem de kendi dışındaki inançların müntesiplerine karşı baskının, zulmün, şiddet aracı konumuna getirilmiştir ve hâlâ da getirilmektedir. Bunun en önemli sebebi, dindarların ruhsal eğitim seviyeleridir. Metafizik, sosyal ve dinî konularda mutlak hakikatin bilgisel olarak imkânsız olduğunu, bu alanın sürekli yorumsal kalacağını bilenler ve ahlaki anlamda kendini eğitmiş olan insanlar hoşgörülü olurken; cahil ve dogmatik olanlar -hele bir de ahlaki düzeyde kendini eğitmemişse- son derece fanatik olup kolayca -Tanrı adına- şiddete başvurabiliyor. Dinler tarihi boyunca buna rastlanmıştır ve muhtemelen gelecekte de rastlanacaktır. Fanatizm (taassup) ve şiddete teşne olma, dinin doğasından gelen bir şey değildir. Bunlar insanın tabiatında vardır. Dogmatizm (tartışma kabul etmeden inanma) ve eğitimsizlik, bir dinin müminini şiddete hazır bir insan konumuna getirir. Buna, Hariciler, Haşhaşiler (Hasan Sabbah'ın militanları), Haçlı Seferleri, Avrupa'daki mezhep savaşları, anti-semitizm vs. örnek olarak verilebilir. Din, politik menfaatlerin aracı olarak kullanılıp, kitleler savaşa hazır hale getirilebilir. Tarihte bunun çok örneği vardır.

Şiddet ve terörün her türlüşü kötüdür. Ancak, meşruiyetini dinden alan şiddet ve terör, en kötü olandır; çünkü, olumsuzluklar, din adına, Tanrı adına yapılmış olmaktadır.

VİCDANIN KENDİNİ KANDIRMA HALLERİ OLARAK VİCDANSIZLIK

1. Giriş

İnsanı hayvandan ayırt eden en önemli özelliklerin akıl ve konuşma yeteneği olduğu doğrudur. Ancak bu özellikler, onu hayvandan bin kat daha tehlikeli ve aşağı bir duruma da düşürebilir. İnsanı hayvandan ayıran ve onu üstün/değerli kılan kabiliyetin vicdan olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda Aristo'nun insanı "konuşan hayvan" olarak tanımlaması, eksik ve yanlış bir tanımlamadır. Kur'an, dini insanın bu kabiliyeti (lûbb-elbab: vicdani öz) üzerine kurmaya çalışır. İnsanın bu kabiliyetini aktüelleştirmesinin zorluğu, Kur'an'da yerin, göklerin ve dağların üstlenmekten korktuğu "emanet" olarak sembolize edilmiştir. Bu vicdani sorumluluk insana yüklenmiş, verilmiş; ancak o da henüz/hâlâ bu kabiliyetini hakkıyla açığa çıkararak sorumluluğunun gereğini yerine getirememiştir (33/73, 80/23). İnsanda bu kabiliyet ve kapasitenin aktif kılınması, canlı tutulması ve işletilmesi oldukça zordur. İnsan günlük yaşantısında çoğunlukla, hayvanlarla ortak olan içgüdü/arzu ve heveslerinin güdümünde veya içinde doğup-büyüdüğü toplumda hazır bulunan kültürel, geleneksel (örf, adet, töre) toplumsal, tarihsel değerlerin güdümünde sürünün bir ferdi gibi davranır. Bu yazıda hakiki bir "insan" olmanın veya mümin/Müslüman olmanın koşulu olan bu vicdanı diri tutmanın imkânı ve insanın kendi vicdanını kolayca kandırması, yani vicdansızlık olarak kolayca içine düştüğü

* *Bilim, Ahlak ve Sanat Bağlamında Çağdaş İslam Algıları* (26-27.11.2010 Samsun), Uluslararası Sempozyumda sunulan tebliğ.

bu iki durumu tahlil ederek, bunlardan kurtulmanın yolunu aramaya çalışacağız. Son olarak da, Türkiye halkının vicdan durumuna değineceğiz.

2. Vicdanın Önündeki Birinci Engel: Heva/Arzu/Ego

Burada yapacağımız tahlil, insanın biyo-psişik yapı bütünlüğünün en temel unsuru olan içgüdülerinin veya arzularının kategorik reddi değildir. Çünkü bunlar, insanı hayata bağlayan temel unsurlardır. İçgüdülere kök söktürme veya nefsi öldürme, Kur'an'ın değil, ancak bazı mistik/tasavvuf hareketlerinin dinî davasıdır. Bunun yerine, insan olmanın en temel diğer bir yapı özelliği olan vicdanı ve ahlaki doğasını aktüelleştirmesini engelleyecek tarzda bu arzu ve içgüdülerin taşması ve bütün benliği kaplaması kritik edilecektir. Çünkü bir yabancılaşma süreci olarak bu durum, insanın kendine 'self/nefs' anlamında ahlaki/tutarlı, bütünlüklü bir benlik/kendilik inşa etmesini engeller.

İnsanlar günlük ilişkilerinde bu ilişkilerini değerlendirirken veya şahit oldukları insanlık durumlarını değerlendirirken genellikle "kendinin o eylemi kendisiyle rastlantısal özel ilgisinden -kendi özel koşullarıyla ilgisinden- dolayı değerli-değersiz (iyi-kötü) sayması olarak karşımıza çıkar. Bu, bir eylemin onu değerlendirenle ilgili sonuçları açısından değerlendirilmesidir. Eylemin değerlendirene sağladığı yarar ya da yol açtığı zarar, eylemin değeri olarak eyleme atfedilir... Değerlendirmede ilk adım -yani eylemin nedenlerine bakmatlanarak, o eylemin değerlendiren için rastlantı sonucu doğurduğu yarar yada zarar, yani eylemin dolaylı bir etkisi, değerlilik ölçüsü olarak kullanılır. Bir özel değer yargısında bulunulur; sonra da bu özel değer yargısı, eylemin özelliği olarak -"değeri" olarak- eyleme atfedilir."¹ Ali Şeriatî de, insanın özgürlüğü ve ahlaki yaratıcılığının önündeki dört "zindan"dan (diğer üçü doğa, tarih ve toplumdur) en güçlü ve aşılması en zor olanını "Ego" olarak niteler. İnsan doğa, tarih ve toplum zindanlarından kritik düşünce ile çıkmayı başarabilse de, ego zindanından kurtulması oldukça zordur. Bu durumda insan:

1 Kuçuradi, İonna. *Etik*. Ank. 1988, 18.

“Kendi”m dediğinde, bunun kendisinde gömülü bulunan özgür ‘ben’ (vicdan, İG) olduğunu algılayamamaktadır; salt ve genel bir insanı, ‘kendi’ olarak algılayabilmektedir.²

İnsanda yerleşmiş, tabiatının en temel yapısı olan ve da-ima kendilerini “normal” olarak sunan teşhisi zor içgüdü, iştihâ ve kuvvetli arzular, Kur’an’da “heva” olarak nitelenir (48/14, 7/176, 25/43, 23/71...). İnsanın derininde olan vicdanının çeperinde olup, onu sarmalayan bu dış duvarın içeriye doğru aşılması oldukça zordur. Bu durum, bazen kendini şuurda norm ve ahlak olarak bile niteleyebilmektedir:

“Onlara yeryüzünde kötülük/fesad çıkarmayın.” dendiğinde: “Biz sadece ıslah edicileriz.” derler. Dikkat et, onlar bozgun-cudurlar, fakat kendileri bunun farkında/şuurunda değiller (2/71).

Sana amellerinde en büyük zarara uğrayacakları haber vereyim mi? Onlar, bütün çabaları dünya hayatı peşinde koşarken heba olmuş kişilerdir, fakat kendilerine sorsanız, iyi işler yaptıklarını söylerler (18/103-104).

Medyen halkına/şehrine peygamber olarak gönderilen Şu’ayb peygamberin halkını uyarılarına karşı, halk ona şöyle diyordu:

Senin ibadetin/dinin mi bize babalarımızın taptığı ilahlardan ve mallarımızı istediğimiz gibi harcamaktan vazgeçmemizi emreliyor? Oysa sen, yumuşak huylu ve akıllı bir adamsın (11/87).

Bu durum baskıcı, ayartıcı ve zorlayıcı içgüdü ve arzuların (heva) bencil zekâ tarafından araçsal olarak aklileştirilmesi (hesabilik) ve toplumsallaştırılmasıdır (araçsal akılcılık). Hevanın karşıtı hakikattir. Hakikat yerine hevanın kültür, yaşam tarzı veya dünya görüşü haline gelmesinin sonucunu Kur’an şöyle tasvir eder:

Eğer halk, hevaya tabi olsaydı gökler, yer ve ikisinde bulunanlar bozulur giderdi (23/71).

Hesapsız çıkarlar, tutkulu arzular veya azgın güdüler toplamı olarak heva, şişerek benliği bütünüyle kaplayınca,

doğru değerlendirme kapasitesi olan vicdanı örter (istikbar, 2/34, 7/146, 74/23...). Bu durumda kişi giderek kendini yeterli görmeye başlar (istiğna, 80/5, 92/8)). Her türlü ahlaksızlığın önemli bir kaynağı işte budur: “İnsan kendini yeterli görünce azar.” (96/6-7). Şeytan’ın trajedisi bu olduğu gibi (2/34); şeytanlaşmış bütün insanların durumu da aynıdır. İnsan hevasını ilahlaştırınca, bunun sonucu bilgi aktlarından kulağı ve kalbinin mühürlenmesi, gözünün perdelenmesi sonucu dalalete düşer (45/23). Yani kendine (özüne, vicdanına) yabancılaşır. Kur’an’ın ahlaki bağlamda vicdanını ve hakikati örtme anlamında “küfür” ve “günah” dediği şey budur.

3. Vicdanın Önündeki İkinci Engel: Toplum/Kültür/Gelenek/Tarih

İnsan toplumsal bir varlık olduğu için, erişkin hale gelen birey, doğal olarak içinde doğup-büyüdüğü toplumun kültürel ahlaki değer kalıplarını miras olarak alır ve bilinci, benliği, kişiliği bu değerlere göre şekillenir. Freud’un “süper ego” olarak kavramsallaştırdığı bu yapı, taşımış olduğu bütün değer kodlarını toplumun üyesi olan bireyde vicdan, benlik, kişilik olarak kristalleştirir. ‘Genellikle halk, egemen sosyal düzeni sürdürerek, egemen hukuk düzenini ihlal etmeden, sosyalleşerek hareket eder. Bunlara karşı hareket ettiğinde kendini suçlu hisseder. İnsanın sosyal ve kültürel organizasyonlar aracılığı ile uygarlaşması gelişti ve devam etti. Bu yapılar bebeklik ve çocukluk çağından itibaren her bir bireyin içine nüfuz ederek onu belirler. Dolayısıyla, çocuk büyüdüğünde bu yapıları kırıldığında suçluluk hisseder.’³ Sonuç olarak, toplumsal vicdan veya kamu oyu olarak süper ego, miras alınan vicdandır.

Bireyin içine doğduğu toplumun ahlaki değer yargılarını/kalıplarını kullanarak günlük yaşamda ahlaki değerlendirmelerde bulunmasını Kuçuradi şöyle tasvir eder:

Bir değer atfetmenin maskesi olmayan yerde, değerlendirenin grup üyeliğinin ağır bastığı ve karşısındaki kişinin eylemine

-psikolojik nedenler bir yana- “evet” dediği moralin (ahlakın) genel değer yargılarına uygun olması bakımından değer biçtiği değerlerdir. Böyle bir değerlendirmede yapılan, karşısında bulunan tek davranışa değerliliği-değersizliği,-iyiliği-kötülüğü- peşinen belirlenmiş olan davranışlardan birinin adını-kavramını-takmak ve yalın bir akıl yürütmekle -hazır genel değer yargısına göre- sonuç çıkarmaktır. Çünkü, bireyde bulunan özel değer yargısı, yani bir eyleme biçilen değer, bir mantık çıkarımından -tümdengelim- öte bir şey değildir... Bu değerlendirme tarzı, genellikle bağnaz kişilerin -yobazların- değerlendirme tarzıdır. Grupların (toplumların/kültürlerinin) davranış belirleyen yerleşik değer yargılarını nihai, hakiki değerler sanarak/sayarak onlara en üstün değeri atfeden, dolayısıyla onları korumak ihtiyacını duyan ve grup üyeliklerini en değerli özellik sayarak/sanarak en üstün değeri ona atfedenlerde rastlanan değerlendirme tarzıdır.⁴

Dünyadaki farklı dinsel, kültürel ve etnik grupların, toplumların günlük değerlendirme tarzları ortalama böyledir.

Kur'an'ın nazil olduğu toplum, her toplum gibi, bireylerin bireysel bilincini, derin vicdanını yok etmiş, örtmüş, geleneğin, müşrik bir dinin ve yerleşik bir kültürün egemen olduğu bir toplumdur. Kur'an'ın bireysel bilinci özgürleştirme ve derin vicdanı diriltme çabasına karşı onlar: “*Hayır, atalarımızı üzerinde bulduğumuz değerlere uyarız.*” (2/170), “*Atalarımızı üzerinde bulduğumuz gelenek ve değerler bize yeter.*” (5/104), “*Kötü bir iş yaptıklarında (fahişeten), ‘Atalarımızın böyle yaptığını gördük.’*” (7/28) derlerdi. Kur'an, kendi çağrısına karşı müşrik Arapların geçmişten, tarihten devraldıkları hazır kültürlerini, geleneklerini koşulsuz doğru ölçü olarak görmelemini (2/170, 5/104, 7/28, 95; 10/78, 21/35, 26/84, 31/21, 43/22-23) kesinlikle reddetmektedir: ‘*Deki: “Eğer imana karşı küfrü tercih ediyorlarsa babalarınız, oğullarınız, kardeşleriniz, eşleriniz ve hısım-akrabalarınızı dost edinmeyin.”*’ (9/23-24) Ayrıca, sorgulamasız ve koşulsuz olarak ‘*Büyüklerimize ve ileri gelenlerimize uyduk...*’ (33/67) diyenler, denenmeyi kaybeden cehennemliklerdir.

Genelde sıradan insanın korunma ve koruma (güvende olma) saikinin veya tembellik halinin yönlendirdiği bu eğilimi H. Bergson, dinsel ve ahlaki bağlamda “statik din” ve “statik ahlak” olarak kavramsallaştırmıştır. Bu tip ahlak ve din, içtimai, muhafazakâr, gayri şahsi ve alışkanlıktan doğmuştur. Bu din ve ahlak kapalı toplumların bir meziyetidir:

Grup tek başına yaşayan ferdin benliğinde hazır ve nazırdır, onu teşvik veya tehdit eder; kendisini dinlemesini, buyruğuna boyun eğmesini ister. Cemiyetin gerisinde de grubun bağlandığı ve ferdin hareketinden cemiyeti sorumlu tutan tabiat üstü kuvvetler vardır...⁵

Bireyin çoğu kez kendine ait olduğunu sandığı düşüncelerin aslında topluma ait olduğu gerçeğini E. Fromm şöyle ifade etmektedir:

Düşüncenin yabancılaşması, kalbin veya duyguların yabancılaşmasından hiç de ayrı değildir. Kişi çoğu zaman bir fikir bulduğunu, bu fikrin kendi keşfi ve ürünü olduğuna inanır; oysa, gerçekte benliğini kamuoyunun, gazetelerin veya devletin yarattığı putlara yada bir lidere kaptırmış, düşüncesini onlara aktarmıştır. Bu putların kendi inançlarını simgelediğini sandığı halde, gerçekte, bu simgeleri bilgi ve bilgelik tanrıçaları olarak benimsediği için onların düşüncelerini kendi düşünceleri olarak kabul etmektedir. Ve salt bu nedenle tanrılarına bağımlı bir köle durumuna gelir. Çünkü kafasını, düşüncelerini onlara aktarmıştır.⁶

Dikkat edilirse Fromm, geleneksel kapalı toplumlardan değil, modern, sözüm ona ‘açık’ toplumdaki bireyin içinde bulunduğu vicdan durumundan bahsetmektedir. Bireyin kişisel, bireysel vicdanını aktüelleştirememesi bakımından modern toplumların geleneksel toplumlardan geri kalır hiçbir yanı yoktur.

Kur'an'ın “Ataların yaşam yollarına uyma”, Kuçuradi'nin “değer biçme”, Freud'un “süper ego”, Bergson'un “statik din” ve “statik ahlak” olarak isimlendirdiğini, Fromm “otoriter vic-

5 Bergson, H. *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı*, çev: M. Karasan, İst. 1986, 86.

6 Fromm, Erich, *Çağımızın Özgürlük Sorunları*, çev: B. Güvenç, İst. 1973, 73.

dan” olarak isimlendirmektedir. Otoriter vicdanı Fromm şöyle tanımlıyor:

Otoriter vicdan, içselleştirilmiş bir dış otoritenin, ana-babanın, devletin, toplumun yada içinde yaşanan kültürdeki başka bazı otoritelerin sesidir. İnsanların otoritelerle olan ilişkileri, ahlaksal yaptırımlar olmaksızın dışsal kaldıkları sürece vicdandan söz edemeyiz. Böyle bir davranış, cezalandırma korkusu ve ödüllendirilme umudu aracılığı ile yönlendirildiğinden, sadece caydırıcı olup, her zaman söz konusu otoritelerin varlığına, onların insanın ne yapmakta olduğuna ilişkin bilgilerine, cezalandırılma veya ödüllendirilme güçlerine bağlıdır.⁷

Otoritenin ahlaki niteliğine bağlı olarak “otoriter vicdan”da tesadüfen iyi veya kötü şeyler yapmaktadır. Çünkü bu davranışların içeriği otoritenin emir ve buyruklarından çıkarılır; kişinin kendi vicdanından değil. *Vicdan rahatlığı*, içselleştirilmiş dışsal otoritenin memnun edilmesi; *vicdan azabı ise*, onun memnun edilmemesidir. Bireyin en büyük doyumunu, otoritenin sevgisi ve beğenisidir.⁸ Bu ‘iyi’ler, kendi erdemini kendi vicdanı ile keşfedenleri çarmıha gererler. Ali Şeriatî’nin insanın bireysel vicdanını, özgürlüğünü ve yaratıcılığını engelleyen “zindan”lar olarak saydığı dört unsurdan iki tanesi ‘tarih’ ve ‘toplum’ (kültür)dur:

Demek istediğim, bir ‘canlı’ türü olan insan toplumun, doğanın ve tarihin esiridir. ‘İnsan’ olma sürecine girmiş ise, giderek ve aşamalı olarak bu baskılardan (zindanlardan) kurtulur ve özgür olur.⁹

4. Derin/Dip (Lübb-Fuad) Vicdanın Ortaya Çıkarılması

Kur’an, insanın Tanrı’ya iman etmesi ve hemcinsine karşı ahlaki davranması (tevhid ve adalet) anlamında “din”in ortaya çıkması ve var olabilmesini insanın derin/dip-öz vicdan kapasitesinin aktüelleşmesine bağlar. Bu kapasite Kur’an’da kabuklu meyvelerin veya çekirdeklerin özü anlamındaki “lübb” sözcüğü “vicdan” anlamına transfer edilerek kavramsallaştırı-

7 Fromm, *Kendini Savunan İnsan*. çev: N. Arat.İst. 1991, s. 145-146.

8 Fromm, *age*. 148.

9 Şeriatî, *İnsanın Dört Zindanı*, 69, 56 vd.

lır. Kur'an'ın hitabı direkt burayadır. Ancak "lubb"ü veya fuad'ı olanlar inanabilir ve Kur'an'ın hitabını idrak ederek anlarlar. Eğer insanın kendisi, kendine bir vicdan/öz oluşturursa, daha doğrusu içindeki bu özü açığa çıkarabilirse Allah, bu özü güçlendirme yoluyla (hikmet verme) destekler (2/269). Doğru bir Allah bilinci taşıyanlara (ittika) ahlaki anlamda bir tefrik kabiliyeti (furkan) verir (8/29). Yerde ve gökte, gece ve gündüzün birbirini takip etmesi anlamındaki ilahi ayetleri/işaretleri, ancak vicdan sahipleri (ulü'l-elbab) doğru kavrayabilirler (3/190). Dinin insandaki dayanağı ve temeli olarak vicdan, diğer bir ifade ile yine Kur'an'da değiştirilemez bir nitelik olarak '*fitrat*' kavramı ile nitelenir. '*...fakat, insanların çoğu bunu bilmez.*' (30/30). Özetle iman, vicdan ile başarılabildiği gibi, doğru ahlak da ancak bu vicdan ile başarılabılır. Bireysel vicdanını/özünü oluşturmamış bir insanın herhangi bir din ile taklit yoluyla veya verili bir ahlak sistemiyle, (statik din, süper ego, otoriter vicdan, değer biçme...) girdiği ilişki, körün rehberiyle ilişkisi gibidir. Hedefine ulaşip ulaşmaması, tesadüfi olarak rehberin doğruluğuna veya yanlışlığına bağlıdır. "İnsanlar, krallarının -bu gün ise ulus-devletlerin- dini/kimliği üzeredir." Arap özyişi, bu gerçeği dile getirir: Hindistanlılar ve Çinliler 'Budist'; İranlılar 'Şii'; Suudiler Vahhabi; Türkler 'Sünni'; İsraililer Yahudi; Yunanlılar ve Ruslar 'Ortodok'; Fransızlar, İspanyollar... 'Katolik'; Almanlar, İngilizler 'Protestan' ...vs. sözde 'açık' din/kimlik, süper ego, otoriter vicdan, statik ahlak... hapishanelerinde yaşamaktadırlar. '*Ve her dinî topluluk (hizb) da kendi kimliklerinin doğruluğundan emindirler (ferihûn).*' (23/53).

Vicdanın sessiz konuşmasının sesi, ancak ön koşul olarak düşünme ile mümkün olacağından dolayı, Kur'an tefekkür, tezekkür, tedebbür, tafakkuh ve taakkul gibi değişik formlarla düşünmeyi defaatle tavsiye etmiştir. Vicdanı "diri" olanlara hitap ederek (36/70), onların diriliğini desteklemek için gelen bir kitap, paradoksal olarak, tarihî süreç içinde Sünni, Şii ve Haricî Ortodok yorum stratejileri ile (kitap, sünnet, icma, imam, kıyas) vicdanı öldüren, söndüren dogmatik bir metne dönüştürülmüştür. İşaret levhalarının (ayât) gösterdiği yöne

bakılacak/gidilecek yerde, gözlerin levhaya/yazıya/kitaba takılmasında olduğu gibi: 'Bizim oğlan 'bina' okur; döner döner yine okur.' 'Et-tekraru ehsan; velev kâne yüz seksen.' 'İttebi' vela tebtedi': itaat et ve bidat (yenilik) çıkarma.'... Bu bağlamda: 'Bütün hakikat Allah'ın ve resulünün söylediğidir; gerisi, Şeytanın vesveseleridir.' diyen İmam Şafii, İslam'ın terbiyesinden geçmiş bir alimin vicdanının vereceği hükmü 'İstihsan' kavramı ile dinde bir 'kaynak' ve 'delil' yapmak isteyen Ebu Hanife'ye ağzına geleni söylemişti.¹⁰

Dini ve ahlaki bir dile başvurmaya -felsefesi gereği- ihtiyaç duymayan Heidegger, vicdanı Dasein'in "ontolojik" bir yapı özelliği olarak temellendirmeye çalışır. Vicdanın belirsizliği, ölçüsüzlüğü, rölatifliği eleştirilerine karşı Heidegger şöyle der:

Oysa vicdan olgusu, bu tür delil ve karşı delillere hiçbir şekilde tabi tutulamaz. Bu bir noksanlık değildir; olsa olsa onun çevreleyen -dünya içindeki mevcut- olanlardan ontolojik bakımdan farklı olduğunun bir işaretidir.¹¹

Vicdanın ontik kaynağı konusunda Heidegger'in bir cevabı yoktur: 'O, kendi tekinsizliği içindeki Dasein'dir; aslı fırlatılmış dünya içinde-varoluşunun yuvasızlığıdır. Dünyanın hiçliği içindeki çıplak 'öyleliktir'. Celbeden (vicdan), her günkü herkes-benliğinin hiç de aşına olmadığı bir şeydir -yabancı bir ses gibidir.'¹² Kur'an'a göre ise Vicdan'ın kaynağı, mahiyetini asla bilemeyeceğimiz (17/85) bir mucize olarak Tanrı'nın yaratılıştaki bize üflediği (15/29) 'Ruh'tur. Vicdanı yaratan Allah'tır. Ancak, Allah'ın kendisi insan tarafından vicdan sayesinde keşfedilir. Vicdan olmazsa Allah keşfedilemez. Vicdanını diri tutanlar için ise O'nu bulmak çok basittir: '*Allah hakkında şüpheniz mi var?*' (14/10). Tanrı, mutlak kudret olduğu kadar, yoğunlaşmış mutlak vicdandır (Adalet/Merhamet). O, vicdanın küpüdür. Vicdanın keşfetmiş olduğu değerlere Tanrı'nın vahiy yolu ile sahip çıkması, vicdanın tarihî süreç içindeki garantisidir.

10 Şafii, Muhammed b. İdris, *er-Risale*, İst. 1985, 219 vd.

11 Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman*, çev: Kaan H. Ökten, İst. 2009, s. 285.

12 Heidegger, *age*, 293.

Heidegger'e göre vicdan, bir şeyleri anlamamızı sağlar, yani onları açılar. Vicdanın ayrıntılı bir analizi onun bir "celp" olduğunu açığa çıkarır:

Celp, sözün bir halidir. Vicdanın celbi, Dasein'in kendi en zati varlık -olma- imkanına celp etme karakterine sahiptir ki, onun minvali en zati vecibe -içinde olmaya çağrıdır...Celp, hadiselerden haber vermez; o, herhangi bir beyanda bulunmaksızın celbeder. Celp, tekinsiz bir hal olan sükut halinde konuşur. O bu halde konuşur, çünkü celp, celbedileni herkesin umumi lakırtısı içinde değil, aksine, tam da oradan geriye, yani varoluşsal varlık-imkanının ketumiyetine çağırır.¹³

Vicdanın sesini duyma ve onun konuşma koşullarına ilişkin olarak da Erich Fromm psiko-analiz (psikanaliz) açısından şu tahlili yapar:

İnsanlar çoğu kez vicdanlarının yüksek sesle konuşacağına ve bildirisinin açık-seçik olacağına ilişkin bir yanılsama içindedirler. Onlar, böyle bir ses bekledikleri için hiçbir ses işitmezler. Ama vicdanın sesi (diğer seslere oranla İ.G) güçsüz olduğundan, belli belirsizdir. İnsan onunla uyum içinde eylemde bulunmak için, onu nasıl dinleyebileceğini öğrenmek ve bildirdiklerini anlamak zorundadır... Vicdanın sesini dinleyebilmek için, kendi kendimizi dinlemeye güç yetirebilmemiz gerekir. Bu ise, bizim kültürümüzde insanların çoğunun yapmakta güçlük çektikleri bir şeydir. Biz, herkesi, her sesi dinleriz; ama kendi kendimizi dinleyemeyiz... İnsanın kendi kendisini dinlemesi çok güçtür. Çünkü bu sanat -modern insanda pek az rastlanan- başka bir yeteneği, kendi kendisiyle yalnız kalması yeteneğini gerektirir. Biz, gerçekte "yalnız kalma korkusu"na kapılmış bulunuyoruz. En sudan ve giderek en iğrenç beraberlikleri, en anlamsız etkinlikleri bile kendimizle yalnız kalmaya tercih ediyoruz.¹⁴

"Otoriter vicdan"a karşı "Humaniter vicdan" kavramını koyan Fromm, onu insanın içindeki kendisine ilişkin bilgisi olduğunu söyler: "Vicdan, kendi kendimize karşı yine kendi kendimizden gelen bir tepkidir... O, (iç) bütünlüğümüzün

¹³ Heidegger, *age*, 293.

¹⁴ Fromm, *Kendini Savunan İnsan*, 160.

sözcüsüdür.”¹⁵ İnsanın üreticiliği ile vicdan arasındaki ilişkiyi Fromm şöyle tasvir eder:

Vicdanın kişinin (maddi-manevi) üreticiliği ile bağlantısı karşılıklı etkileşim ilişkisidir. İnsan ne kadar üretken olursa, vicdanı o kadar güçlenir. Ve vicdanının gücü üreticiliğini o ölçüde artırır. İnsanın yaşamdaki üreticiliği azaldıkça vicdanı da güçsüzleşir. İnsanın ona en fazla ihtiyaç duyduğu anda vicdanının en güçsüz halde olması, insan için paradoksal ve trajik bir durumdur.¹⁶

‘İşleyen demir ışıldar.’ veya ‘İşleyen demir pas tutmaz.’ Türk atasözleri, Fromm’un tasvir etmeye çalıştığı vicdanın bu durumunu güzel ifade etmektedir.

Tasavvufi/irfani ve platonik aşkı ‘ego’ zindanının birer türevi olarak kavramsallaştıran Şeriatı, buna rağmen bu zindanı aşacak olan insanın vicdan kabiliyetini maalesef yanlışlıkla yine ‘aşk’ metaforu ile kavramsallaştırır:

Aşkı şu anlamda kullanıyorum: Muktedir bir güç, hesapçı ve oportünist akıldan yüce bir güç gerekir ki benim öz benliğimde, ‘insan-ben’de, fitratımın derinlerinde, ‘ben’de bir güçlü iç patlama koparsın, içimde kendime karşı bir devrim kopsun. Yoksa bu iş doğal yasalar ile olmuyor; içten bana karşı bir başkaldırma kopmalı.¹⁷

Kuçuradi, arzu veya egonun değerlendirme tarzı olan “değer atfetme” ve toplum veya kültürün hazır değerlerine göre değerlendirme tarzı olan “değer biçme” olarak kavramsallaştırdığı değerlendirme tarzlarına karşı, vicdanın sesini duymayı “doğru değerlendirme” olarak şöyle tasvir eder:

Karanlıkta bir şimşektir bu. Gözleri uzağı görmeye alışkınsa, karşı tepede belki bir dağ tepesi seçebilir kişi. Ancak, bu bir tek dağ mı, yoksa sıra dağlardan biri mi, çorak bir dağ mı, yoksa çam ağaçlarıyla mı kaplı, bunu bir şimşekte göremez. Ama aynı yerde durup, sabır ya da inatla aynı yöne uzun süre baktığında, fırtınalar kopup şimşekler çaktığında günün birinde karşı kıyının haritasını çizecek duruma gelebilir. Ve gün

15 Fromm, *age*, 145, 147.

16 Fromm, *age*, 160.

17 Şeriatı, *İnsanın Dört Zindanı*, 88.

gelebilir ki, yeni bir şimşek çaktığında, oralarda o anda yuvarlanan bir kayayı seçebilecek duruma gelebilir... (Diğer bir benzetme ile) bir etik ilişkide bir davranış, saçaklı bir düğümünden çıkan bir ip ucudur. Diğer iplerden hangisinin bu ucun devamı olduğunu anlamak için, düğüme sabırsızlanmadan bakan gözler, aynı zamanda becerikli parmaklar gereklidir. Ayrıntılardaki farkları görebilen gözler ve en sıkı düğümü hafifçe gevşetmeye alışkın parmaklar... Böyle bir kişi, bu koşullar yerine gelmeyince susmasını bilen, hangi değerlendirmelerinde yanılabilceğini bilen ve muhakkak bir şey yapması gerekiyorsa alçak gönüllülük ya da haddini bilirlik gösterisi yapmadan eyleminin dayandığı değerlendirmenin yalnızca bir "izlenim" olduğunu ekleyen kişidir. Diğerleri, bilmemenin güvenliği içinde, kuşku duymadan yargılarda bulunurlar. Değerlendirmeleri çoğu kez bir değer atfetme, değer atfetme için bir neden olmadığı yerde ise, arada sırada değer biçmedir.¹⁸

Doğal olarak cahil cesur olur.

İnsan ilişkilerinin ve çeşitli insanlık durumlarının her defasında biricik oluşu, buralarda insan olmanın/kalmanın psikolojik, antropolojik, sosyolojik ortak ve aynı oluşu oranında "ahlak" kurallarının veya kavramlarının oluşmasına vücut verse de; her ilişki ve durumun "biricik"liğinin doğurduğu "farkı" görebilmek için "vicdan"ın diri olması zorunludur. Bireylerde vicdan kabiliyeti aktüelleşmemiş ise, ilişki veya durum basmakalıp hazır değer atfetme ve ezbere değer biçmelerle tahrif edilebilir. Vicdanın diriliği, bu riski ortadan kaldıracabileceği gibi; "ahlak" olarak kavramsallaştırılan/tümelleştirilen ve Tanrı'nın her bir insan tekinde doğuştan kodladığı (91/7-10) ahlaki duygusal değerlilik yaşantılarını, her defasında canlı ve bilinçli olarak -keşfederek- yaşama imkânı verecektir. Vicdan, doğası gereği bir ateş koruna benzer, düşünce yani tefekkür ve tedebbür ile üflenirse özünü/korunu korur ve incelir (23/60). Diğer türlü, küllenir ve giderek söner, dumura uğrar. Kur'an'da bu durum insanın manevi bütünlüğünü ifade eden kalbin mühürlenmesi (2/7), paslanması (83/14), hastalanması (2/10), katılaşması-taşlaşması (2/74)

olarak nitelenir. Bir başka benzetme ile vicdan, göze'ye veya su kaynağına/pınara benzer. Buradan sürekli temiz su fışkırır. Türkçede vicdan süt, yürek, ciğer ve omurga metaforları ile kavramsallaştırılmıştır. Vicdansızlar sütü bozuk, yüreği yanmayan, ciğersiz ve omurgasız kimselerdir. Statik din, statik ahlak (örneğin, Kilise veya Şeriat), gelenek ve kültür ise, göl veya havuz suyu gibi durgun/depo suyuna benzer. Bu su, durdukça kokup çürüyebilir. İnsanda eğer vicdan varsa, vicdansızlık yaptığı zaman başkasından, toplumdan değil; önce kendisinden (vicdanından) utanır; vicdan azabı çeker, vicdanı kanar. Daha sonra da Allah'tan utanır. Vicdanı biraz zayıf olan insanlar ancak Allah'tan (cezalandırılmaktan/cehennemden) 'korkar' veya itibar/ego kaygısı ile toplumdan 'utanır.' Mehmet Akif'in: 'Ne irfandır veren ahlaka yükseklik, ne vicdandır/Fazilet hissi insanlarda Allah korkusundandır.'¹⁹ mısraları, etkinlik bakımından Allah korkusunu vicdanın önüne alır. Fakat kendisinin yine 'Kanayan bir yara gördüm mü, yanar *tâa ciğerim!*/Onu dindirmek için kamçı yerim, çifte yerim./'Adam aldırma da geç, git' diyemem; *aldırırım*/Çiğnerim, çiğnenirim; hakkı tutar kaldırırım.'²⁰ dizeleri, kendinde vicdanın 'Allah korkusu'na olan önceliğini gösterir.

Kişi, kendi vicdanından utanması bir yana, 'Allah'tan korkmayıp, kuldan/toplumdan da utanmayan' bir hale gelmişe, yapılacak bir şey yok demektir. Bu insandan korkmak lazım: 'Kork, Allah'tan korkmayandan.' Vicdan, ayrıca insanın söz söyleme kapasitesi ve kabiliyetidir. Kültür ve gelenek ise "söylenmiş" sözdür. Özü doğru olmayanın sözü de doğru olamaz. "Gök kubbe altında söylenmemiş yeni bir söz yoktur." özdeyişi, bilimsel anlamda değil, ahlaki/kültürel bağlamda söylenir. Bu söz, insanın psikolojik ve antropolojik yapısının sabitliği oranında ondan çıkan fiilleri nitelemede bir anlamda doğru olsa da; özgür iradeli bir varlık olarak insan teklerinin biricikliği ve yarattıkları ilişki ve durumların da biricikliği gerçeği göz önünde tutulursa yanlıştır. Her bir ilişki ve durum, evren-

19 Akif, Mehmet, *Safahat*. Ankara 2004. 344.

20 Akif, *age*, 445.

sel ahlaki kuralı/kavramı doğru tatbik etmek ve yeni bir sözü ve değerlendirmeyi zorunlu kılmaktadır. “Ahlak yolu pek dardır/tetik bas, önü yardır.” sözü, kural haline gelmiş bir ahlaki yargının tekil bir duruma uygulanmasının veya o tekil durumun kendine has biricikliğinin görülmesi gerektiğini ve bunun zorluğunu ifade eder. Günlük yaşamda kendince, körce ve samimiyetle bir kuralı/yasayı tatbik ettiğini söyleyen nice hoyratlıklar/ahlaksızlıklar görüyoruz. Ahlaki tümel kavramın kendisinin zihinde hazır olması, ahlaklı olmak için yetmemektedir. Buna ilaveten Aristo’nun ‘phoroenesis’ dediği²¹ bir ahlaki ustalık, veya Kur’an’ın ‘Basiret’ dediği (12/108, 75/14) ahlaki bir uz-görülülük kabiliyeti gerekmektedir. Bunun, ne bir tarifi ne de bir ölçüsü bulunmaktadır. Çünkü ‘ölçü’, yani ahlaki kavram/kural buradan doğmaktadır. Örneğin, ‘Adalet’ duygusu ve imgesi, her türlü pozitif ahlak ve hukuk yasasının yönlendirici ve denetleyici idesidir ve onların ötesindedir. Evrensellik iddiasındaki yasanın tekil durumlara uygulanması, tikelliğin özel şartları göz önünde bulundurulmadığı takdirde her an Stalinizme dönüşme riskini taşır. Zira, dışarıda ‘metre’ gibi ‘adalet’i ölçen bir ölçü birimi, bir ‘şey’ yoktur. Tekil davranışların ‘adil’liğinin mümkün ve muhtemel bir ölçüsü derin/dip vicdanların konsensüsüdür (kural, maruf, sahih örf, bidat-ı hasene). Toplumun her uzlaşması, örfü, töresi, adeti ve geleneği ‘doğru’ olmak zorunda değildir.

Vicdan hakkında şimdiye kadar söylediklerimiz, entelektüel çekirdeğini Aristoteles’in ortaya koyduğu ve Yunan, Yahudi, Hristiyan ve Müslüman toplumlarında geçerli olan belli bir “telosa” bağlı ‘kural ahlakı’na²² zorunlu olarak karşıt olmak durumunda değildir. Savunduğumuz tutum, Jungcu psikiyatrist Jhon Beebe’nin genel olarak “içbütünlük” adını verdiği ve pratikte ‘özgün ahlak’ (kural/yasa) ile ‘ahlaki düşgücü (vicdan)’nın birbiriyle harmoni içinde/uyumlu halde ve aynı anda göz önünde bulundurulması tutumudur.²³ Bu bağlamda ‘yasa’ veya ‘gelenek (geçmiş)’ elbette, “hiçbir zaman

21 Aristoteles, *Nikomakos’a Etik*. çev: S. Babür, Ank. 1988. 12.

22 Macintyre, Alasdair. *Erdem Peşinde*, çev: M. Özcan, İst. 2001, 98.

23 Beebe, Jhon, *Derindeki İçbütünlük*, çev: H. Aral, İst. 2009. 68-69.

kolayca bir kenara bırakılabilecek bir şey değildir. Bundan öte, şimdi, ancak içinde geçmişin, eğer olanaklı ve zorunlu ise, düzeltildiği ve aşıldığı; ama şimdinin de, olası gelecekte ortaya çıkabilecek daha yeterli bakış açıları tarafından aşılmaya ve düzeltilmeye açık kalacağı bir tarzda düzeltildiği ve aşıldığı; geçmişe dair ve geçmişe cevaben bir açıklama olarak akla uygundur... Gelenek iyi yolda olduğunda, yani ilerleme kaydediyor olduğunda, her zaman ona birikerek katılan bir şeyler var demektir. Şimdide yer alan her şey, gelecekte eşit ölçüde ortadan kalkacak diye bir şey yoktur. Şimdide var olan kuram veya inançların bazı öğeleri, bütün bir geleneği ıskartaya çıkartmaksızın bir kenara atılamayacak türden öğeler olabilir.”²⁴

5. Vicdan ve Din/Şeriat

Peygamberlik geleneği, Allah'ın her bir insan tekinin içine doğuştan koymuş olduğu (91/7-10) ve onların da vicdanları ile 'keşf' ettiği bu evrensel değerlerin peygamber aracılığı ile yeni kuşaklara tavsiye edilmesidir: “Allah, vahiy indirmekle size -unuttuğunuz veya üstünü örttüğünüz İ.G- evrensel ahlaki değerleri açıklamak ve sizi sizden öncekilerin doğru yollarına iletmek ve sizin günahlarınızı bağışlamak istiyor.” (4/26) Kur'an'ın 'dinu'l-hakk' (48/28, 61/9) veya 'esaslı-din (Dinu'l-Kayyime)' (30/43, 98/5) dediği şey işte budur. Bu din, tarihin her hangi bir 'T' anında yeniden hatırlatılıp (tezkire, 20/3) o toplumun pratik ihtiyaçlarına göre ete-kemiğe bürünmesi ise 'şeriat' olarak isimlendirilir. Ben bu durumu 'sabit din, dinamik şeriat'²⁵ olarak kavramsallaştırdım. İslam dininin, insan vicdanının yaratımları olan evrensel ahlaki kavramları bireysel tekil durumlarda vicdan, bilinç ve Allah'ın yardımı ile keşfetmeyi, uygulamayı teşvik eden ve her tekil durumun biricikliğini görmeyi tavsiye eden teleolojik (tevhid ve mead) bir ahlaki öğütlediğini Kur'an'ın her sayfasında görmek mümkündür. Bunun karşıtının ise, kalbin katılaşması, taşlaşması, paslanması, hastalanması... ve heva'ya uyma olarak insa-

24 Macintyre, *Erdem Peşinde*, 220.

25 Güler, İlhami, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ank. 1999.

nın kendi vicdani özüne (lübb) yabancılaşması olduğunu yine Kur'an'ın her sayfasında görmek mümkündür. Kur'an'da sürekli iman-küfür, adalet-zulüm, helal-haram, sevap-günah... şeklinde bir kavram çifti ile ifade edilen evrensel ahlaki kurallar/kavramlar, daha sonra kelimeler ve fıkıh alimleri tarafından somut bir "statik din" veya "statik ahlak" olarak "şariat" kavramı ile somutlaştırıldı. Böylece Hz. Muhammed tarafından ahlaki ilişki ve insani durumları değerlendirmede son merci olarak tavsiye edilen bireysel vicdanın sesi (fetvayı kalbinden alma),²⁶ otoriter vicdanın temsilcisi olan şariat alimlerine (müfti) geçti. İtikat ve Hukukun teknik ve detayında uzmanlaşma anlamında Şariat alimlerine ihtiyaç duyulsa da, başta Mutezile olmak üzere, Maturidi, İbni Teymiye, İbn Hazm gibi alimler, halkın genel dini-ahlaki konularda vicdanını aktüelleştirmeyi, diri tutmayı ihmal ederek 'taklit'e başvurmasını reddettikleri halde; Sünni ulemanın çoğunluğu bunu meşru görmüştür. Sonuç olarak da İslam dini, tarihî süreç içinde yukarıda tasvir ettiğimiz bireyi/beni ve toplumu birlikte dikkate alan dinamik özünü yitirerek Sünnilik, Şiilik ve Haricilik gibi siyasal, kültürel ve sosyolojik yapılar (ortodoxiler) içerisinde donduruldu. İslam toplumunun çok erken bir dönemde yaşadığı bir siyasal iç savaş, travma sonucu bu bölünmeyi anlamak mümkün olsa da, tarihî süreç içerisinde bu bölünmenin aşıl原因aması ve üstelik dondurularak devam ettirilmesi bir talihsizliktir. Bu süreç, Freud'un kavramsallaştırmasında "süper ego", Ali Şeriatî'nin kavramsallaştırmasında "tarih" ve "toplum" zindanları, Fromm'un kavramsallaştırmasında "otoriter vicdan", Kuçuradi'nin teorisinde ise "ezbere değer biçme" durumlarıdır.

6. Türkiye'nin Vicdan Durumu

Mehmet Akif'in *Safahat* adlı eseri, yirminci yüzyılın başında Osmanlı İmparatorluğu çöktüğünde Müslüman tebaanın içinde bulunduğu vicdani, dini, ahlaki, kültürel çöküş durumunu tasvir etmektedir. Yeni dönemde bu örselenmiş, yaralı

26 Hanbel, Ahmet b. Müsned, IV/228. Darimi, Müsned, Kitabu'l Buyu', 2. Nevevi, Kitabu'l Erbain, 27.

bilinç hakkında hiçbir teşhis ve tedavi yapılmadan, Cumhuriyet devrimleri ile bu bedene yabancı bir gömlek giydirilmeye veya yabancı bir aş yapılmaya çalışılmıştır. İslam'dan miras kalan teolojik, dinsel kural ahlakı, toplumun hafızasında, bilinç altında yaralı bir halde yaşamını sürdürmeye çalışırken; Cumhuriyet kadrolarının/elitlerinin toplumun ontolojik var olma, tarihten silinmeme haklı kaygısı ile, ancak, hiçbir seküler ahlak felsefesine bile dayanmayan, içi boş "çağdaşlık" adı altındaki heva, arzu, ego, içgüdü, zevk ve haz aşısı -kültür devrimi- seksen yılda toplumun damarlarına nispi olarak nüfuz etmiştir. Bugün karşı karşıya bulunduğumuz hukukun zümre çıkarına dayalı olarak siyasallaşması, Kürt, Alevi, Ergenekon gibi politik sorunlar; menfaat çeteleri, sahtekârlık, vergi kaçakçılığı, yolsuzluk, cinayet, tecavüz ve rantiyecilik gibi adi suçluluk oranların yüksekliği, izah edilemeyecek şeyler değildir. Örneğin, Cumhuriyet tarihi boyunca Kürtlerin kimlik haklarının inkar edilmesi; bazı taleplerinin katliamla (Dersim) bastırılması; Kürtlerin de bu haklarını talep ederken, demokratik mücadele yerine, ancak son otuz yılda dahi kadın, çocuk ve sivil öldürmemeyi öğrenememesi; devletin işlediği sayıları binleri bulan fail-i meçhul cinayetleri; Mardin'de sekiz kişinin 'icma' ederek -bu, bir kişinin 'cinnet' geçirmesine benzemez- kırk kişiyi katliamla öldürmesi; Alevi sorunu bağlamında Çorum-K. Maraş, Sivas ve misilleme olarak Başbağlar katliamları... vs. neyi ifade eder?

Toplumdaki Sünni dinsel kimlik ise, vicdanın, imanın ve dinin diri hali değil; bin dört yüz senelik ölü hali olan "muhafazakârlık" olduğu için ne İlahî yasa ve kuralı tekil duruma doğru-dürüst ve yeterli bir şekilde uygulayabilmekte ne de her bir tekil ilişkideki farkı görebilmektedir. Uzun bir süreden beri derin/dip '*vicdanının sesini dinleyerek*' veya buna gücü yetmiyorsa '*kitabın ortasından konuşma*' kabiliyetini kaybettiği için, '*hile-i şeriyye*'lerle veya '*kitabına uydurma*'lar ile '*akıllılık ederek*' vicdansızlığını vicdan yerine koyup kendini kandırmaktadır. Örneğin, klasik bir İslam alimi, dini bilgiyi halka yaymada (irşad ve tebliğ) '*allim meccânen, kemâ ullahim*

meccânen: karşılıksız öğrendiğin gibi, karşılıksız öğret.' ilkesine bağlı iken; bugünün bir ilahiyat profesörü: '*Allah'ın rızası, paranın olduğu yerdedir.*' diyebiliyor. Hasılı, vicdanı hayli dumura uğramış Türkiye'nin seküler elitleri *Atatürk, devlet, vatan ve millet* gibi sembolik kapitalleri, muhafazakâr kesimi ise, *din ve tarih* sembolik kapitallerini kişisel veya grup/zümre menfaatlerine dönüştürmektedir. Görünüşte/sözde din-iman, gönülde ise han-hamam, Anadolu'nun muhafazakâr etçil 'kaplan'larının ruhunu ifade etmektedir. Bunlar artık otçul ve de mısımlı 'koç' olmaktan çoktan çıktılar.

Her iki kesimin siyasi ve bürokratik elitleri, son kırk senedir göç baskısı altında olan şehirlerin etrafındaki 'tarla'ları ve kamu/hazine arazileri olan 'mera'ları birer imza ile 'arsa' ve 'emlak'a dönüştürerek havadan (irtifa hakkı/rant) yağma yolu ile para kazanmada birleşmektedir. Halk ise, krallarının (devlet, lider, medya...) dini üzere olmaya devam ediyor. Ez cümle, insanın: 'Tanrım! Zalim, cahil, zayıf, cimri, aceleci ... vs. olduğunu bile bile, niçin 'emaneti (denenme)' insana yükledin? Niçin bu riske girdin?' diyesi geliyor.

KUR'AN'IN TOPLUMSAL AHLAK İLKELERİ

1. Ahlakın İslami Metafiziği

Metafiziğin en temel sorusu olan “Niçin hiçlik var değil de varlık var?” sorusuna insanlık tarihinde başlıca üç cevap verilmiştir: 1- Varlık/evren, varoluş kaynağı olarak ‘büyük patlama’ olsa da kendindendir. 2- Varlık, çok katlı fakat özünde bir ve bütün olan tanrısallıktır. 3- Varlık, mahiyeti varlıktan başka türlü olan bir “Tanrı” tarafından yaratılmış/verilmiştir. Yunan felsefesi ve 16. yüzyıldan sonra bu felsefeyi tekrar işleyen Batı felsefesi birinci çözümü, Uzak Doğu felsefesi ve dinleri ikinci çözümü, Semitik peygamberlik geleneği ise üçüncü cevabı işlemişlerdir. Bu üçüncü cevaba göre hiçliğin sessizliği yerine varlığın bolluğu ve çeşitliliği, Tanrı’nın yaratıcılığının ve cömertliğinin bir gereği olarak rahmettir, inayettir, lütuftur. Bu cevabın toplumsal sorumluluk ilkelerini, bu geleneğin son halkasını oluşturan Kur’an ve onun yorumlarına dayanarak ortaya koymaya çalışacağız. Öncelikle bu cevapta “insan”ın anlamının “ne”liğine bakalım.

Bu cevaba göre Tanrı, insanı kendine benzer olarak başta özgürlük olmak üzere kendinin bazı sıfatlarıyla donatarak (15/29) onu bazı ahlaki hedefleri gerçekleştirmek üzere yeryüzünde denemektedir. Denemenin ahlaki zemini şudur: Başta insanın kendisi olmak üzere içinde yaşadığı güneş sistemi, dünya ve dünyanın içinde hayatını devam ettirmek üzere ihtiyaç duyduğu her şey Tanrı tarafından daha önce değindiğimiz gibi rahmet, lütuf, armağan, ikram, nimet ve rızık olarak “verilmiş”tir. Bunlar Kur’an’da Tanrı’nın varlığının ve Rahmaniyetinin işareti (ayet) olarak kavramsallaştırılmıştır. İnsandan beklenen, kendisine yaratılışında verilmiş olan ahlaki kapasitesi ile (91/7-10) özgürce düşünerek (nazar) bu

* Kur’an ve Toplumsal Ahlak (3-4.12. 2010 Bursa), Sempozyumunda tebliğ olarak sunulmuştur.

nimetler/rızıklar karşılığı olarak bunları verene (Tanrı'ya) şükran duymak (iman etmek), nankörlük (küfr) etmemek ve hemcinslerine karşı dürüst olmak, hoyratlık yapmamaktır (salih amel).¹ Denenmenin gerilimi, insanın hayvanlarla ortak paydası olan içgüdüleri ve bunların ifadesi olan refah içinde yaşama ve güç sahibi olma şeklindeki egoizminin (heva), daha derininde (fıtrat) olan ahlaki/vicdani (lûbb) doğası ile çelişik olmasından doğar. Denenmeyi “emanet” olarak kavramsallaştıran Kur'an, bu teklifin zorluğunu “yerin ve dağların üstlenmekten kaçınması” olarak ifade eder (33/72). Bu gerilimin kolay aşılabilmesi için Tanrı, denenmenin sonuna “ödül” ve “ceza” olarak (ahireti) tecil edilmiş bir ahlaki ekonomi de koymuştur. Ahiret, Tanrı'nın Rahmaniyyetinin ve adaletinin bir tecellisidir. Allah'ın razı olacağı ahlaki fazileti (erdem/salih amel) ortaya koymanın üç saiki olabilir: Doğuştan fıtratımıza konulmuş şükran duyma ve hemcinsimize merhamet (sempati) hissi ve ahirette karşılaşmayı umduğumuz ödül ve korktuğumuz ceza (tecil edilmiş fayda/ücret ve zarar/hüsran).

2. Bir Denenme Süreci Olarak Toplumsal Sorumluluk

İnsan teki başta olmak üzere (17/70), aile (30/21), kabile/millet (30/22, 49/13) ve ümmet (3/103) halindeki hayat/yaşama katmanları Allah'ın rahmetinin tecelli yerleridir. Peygamberliğin amacını teşkil eden üçüncü kat yani iman kardeşliği olarak “ümmet” oluşturma'nın amacı Fazlur Rahman'ın dediği gibi: “Hakikati bulma yeteneğinin kaybolmasına fırsat vermemek ve ahlaki sorumluluk duygusu (takva)nun keskinliğini canlı tutmaktır.”² Kendilerinin mutlak “seçilmiş” olduklarına inanan Yahudiler ve mutlak “kurtulmuş” olduklarına inanan Hristiyanlar (ıfrit ve tefrit) arasında “orta bir ümmet” olarak Müslümanlar (2/143), insanlık için çıkarılmış dini/ahlaki “örnek” bir toplum (2/43) olma sorumluluğuna haizdirler. Bu sorumluluğun içeriği iyiliğin, hidayet, adaletin ayakta tutulması ve fesadın, sapkınlığın ve zulmün engellenmesidir (emr-i bilmaruf ve nahye anil münker, 3/104, 110, 9/71). Bu

1 Abdulcabbar, b. Ahmet, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, Kahire 1988, 79-87.

2 Fazlur Rahman, *Ana Konuları ile Kur'an*, çev: A. Açıkgeç, Ank. 2003, 104.

ahlaki/örnek toplum oluşturma sorumluluğu Kur'an'da Allah yolunda malı ve canı ile gayret gösterme anlamında "cihad" (9/41) olarak isimlendirilmiştir. "Şeriat" kavramının Kur'an'da kullanılan (5/48, 45/18) ve daha sonra İslam düşüncesinde bir "ıstılah" haline getirilen anlamı, bu sorumluluk ve talebin (din) siyaset, hukuk ve ekonomi de dahil olmak üzere imkanlar dahilinde Müslümanlar tarafından hayatın bütün alanlarında dinamik olarak ifa ve icrasını ifade eder.

Bu sorumlulukların yerine getirilmesi için -modern anlamda devlete karşı bireyi korumak için geliştirilmiş olmasa da- insanın dokunulmazlığı anlamında temel "hakları" vardır. Fakat bu "hakk" kavramının, Arapça kökeninin aynı zamanda "sorumluluğu" da içerdiği³ ve Kur'an söz konusu olduğunda, Allah'ın ismi olan "hakk" ile (10/32, 20/114), varlığı ve insanı "bilhakk" ile yaratmasıyla, dolayısıyla "hukukullah" ile "hukukul-ibad" birbiriyle ilişki içindedir.⁴ Hakklar ile sorumluluklar bir paranın iki yüzü (yazı-tura) gibi birbirinden ayırlamaz. İnsanın diğer canlılar arasındaki kapasite 'üstünlüğü' (17/70,95/4), denenmesi için verilmiştir. İnsan yavrusunun doğuştan dokunulmazlık anlamında (masuniyet) temel haklara sahip olması, ondan beklenen denenme sorumluluğu "için"dir; velev ki bu sorumluluğu yerine getirmesin. Bunlar, geleneksel İslam fıkında "makasiduşşeria" olarak Malın, canın, ırzın (onurun), aklın ve dinin korunması şeklinde özetlenmiştir. Bu haklar, Kant'ın sandığı gibi insanın salt "insan" olmasından dolayı totolojik olarak sahip olduğu onur/saygınlık/haysiyet/şereften dolayı değildir.⁵ İnsanın insan olmasından dolayı "hakları" olduğu iddiası, Macintyre'ın dediği gibi büyücülere ve tek boynuzlu atın varlığına inanmak gibidir.⁶ Bunlar, ancak sorumluluklarını yerine getiren insanların kazanacağı payelerdir. Tanrıya karşı sorumluluklarını yerine getirenler Tanrı karşısında; insana karşı sorumluluklarını yerine getirenler insan karşısında bu payeleri alabilirler.

3 İbn Manzur, Cemaluddin, *Lisanu'l-Arap*, Kahire 1954, cilt:10, s. 51.

4 Cabiri, Muhammed Abid, *ed-Demokratiyye ve Hukuku'l-İnsan*, Beyrut 2004, 256.

5 Krş. Kant, İmmenuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev: İonna, Kuçuradi, Ank.1982, 46.

6 Mcintyre, Alasdair, *Erdem Peşinde*, çev: M. Özcan, İst. 2000, 111.

3. Seküler Ahlakın Metafiziği ve Psikolojisi

Başlangıçta sorduğumuz metafizik soruya “Varlık kendiliğinden niçinsiz olarak vardır.” ve hakikat beş duyu ile insanın kavradığından ibarettir cevabını veren “duyumcul”⁷ felsefe, kültür ve dünya görüşü, insanı kendinde bir amaç olarak koyar (hümanizm). Tanrı ve ahiret ilkelerinin olmadığı bu dünya görüşünde ölüm, hiçliğe karışmanın kapısı olduğu için, faydacılık ve pragmatizm zorunlu ahlak felsefeleridir. Böyle bir kültürün egemenlik çağlarında Kant’ın formel ödev ahlakı (alturizm) taraftar bulamayacaktır. Kant’tan alınacak olan, insanın her şeyin ölçüsü olduğu veya kendi kendisinin amacı olduğu ilkesidir. İnsana Tanrı ve ahiret gibi insanı ve içinde yaşadığı dünyayı aşan bir amaç, gaye ve telos (...uğrundalık) konulmadığından dolayı, ancak insan hayatı (ömrü) ile sınırlı fayda ve yararlar (...için) konulabilir. Yarar ise, Hannah Arendt’in dediği gibi ‘yarar olma sıfatı ile sadece bizatihi kullanıcının yani insanın bitip tükenmeyen bu amaç-araç zincirine son veren nihai amaç haline geldiği, tümüyle insan merkezci bir dünyada anlamlılığın itibarına nail olur. Ancak trajedi şuradadır ki, homo faber (iş-adamı/insanı) kendi etkinliğini yerine getiriyor-

7 Sorakin, P. Alexandrovic, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, çev: M. Tunçay, İst. 1972, 174.

Sorokin, duyumcul kültür veya üst-sistemin ana karakter özelliklerini şöyle niteler: “Onaltıncı yüzyıldan yirminci yüzyıla kadar toptan Avrupa kültürü, bize tamamiyle farklı bir tablo sunmaktadır. O dönemde yıkılmış düşünsel üst-sistemden çok duyucul üst sistem Avrupa kültürüne egemen olmuştur. Son dört yüzyıldır Avrupa kültürünün bütün kesimlerinin büyük bölümleri “nihai gerçeklik ve değer, duyumcul niteliktedir.” diyen nihai (metafizik cevap) önermeyi işlemişlerdir. Din ve teolojinin nüfuz ve itibarları azalmıştır. Dinle ilgisiz, hatta bazen dinsiz, duyumsal (tecrübî) bilim en üstün, nesnel (objektif) doğru olmuştur. Artık gerçek doğru amprik olarak algılanan ve sınanan duyumların doğrusudur. Duyumcul felsefe (mataryalizm, amprizm, skeptisizm, pragmatizm vb.) Duyumcul edebiyat, müzik, resim, heykel, mimarlık ve tiyatro (drama), dinsel Orta Çağ güzel sanatlarının geniş ölçüde yerini almışlardır. Duyumcul, faydacı, hazcı, görelî insan doğası, hukuk ve ahlak Orta Çağların düşünsel/dinsel, mutlak Tanrı’nın vahiyyle açıkladığı hukuk ve ahlakının yerini almıştır. Maddî değer, servet, fiziki rahatlık, zevk, güç, ün ve popülerlik modern duyumcul insanın uğrunda dövüştüğü ve mücadele ettiği esas değerler olmuşlardır. Tanrı ve din büsbütün elden çıkmışlardır. Tanrı Kurallığı’nın değerleriyle birlikte bunlara da dudakta kalan bir bağlılık gösterilmeye devam edilmiş; fakat, gerçekte önemli olmaktan çıkmışlardır. Kişilerin, yaşam tarzlarının ve kurumların ağır basan tipi de egemen bir biçimde duyumcul nitelikli olmuştur. Kısaca modern Batı kültürünün büyük bölümü gerçekten duyumcul üst sistemin (paradigma, dünya görüşü, insan tipi) egemenliği altına girmiştir.” s. 175-176.

muş görüldüğü anda akli ile ellerinin nihai/amaç ürünü olan şeyler dünyasını değersizleştirmeye başlar. Şayet faydalanan/kullanan kimliğindeki insan, en yüksek amaç ise, her şeyin ölçüsü ise, o zaman homo faberin işine dayanağını veren doğa neredeyse salt “değersiz bir malzeme” gibi muamele görmekle kalmaz; “değerli” şeylerin kendileri de kendi asli “değer”lerini yitirerek salt araçlar haline gelir. Homo Faberin insan merkezci yararcılığı, en gelişkin ifadesini Kant’ın “İnsan asla (başka bir İ.G) amaç için araç haline gelmemelidir. Her insan varlığı kendinde bir amaçtır.” formülünde bulmuştur⁸.

Ölümün mutlak hiçliğe batış noktası olduğu inancının bilinçte hazır olduğu bir kültürde hayata dört elle sarılmak, ondan kopmamak, onu dolu dolu yaşamak, boş geçirmemek, hayatı hazla taçlandırmak temel amaçtır. Teknoloji yaratmanın temel saiki de budur. Bunların gerçekleşmemesi ise “korku” olarak bilince saplanır. Akıl da bu korkuyu radikalleştirir. Çünkü söz konusu olan sınırlı sürenin “boş” geçmesidir. Akıl bu “boşa geçme”nin nedeni/engeli olarak “öteki”ni görür. Çünkü hayatı “dolu” yaşamak için gerekli olan nimetler doğada sınırlıdır ve herkes bunlara taliptir. “Bu olasılık karşısında insanın duyduğu korku onu vahşice korunma stratejilerine: “Ya ben ya onlar” stratejisine, her şeyi kendi eline geçirme, her şeye sahip olma stratejisine götürür. Yani kötülüğün mekanizmasının içine iter.”⁹ Böyle bir toplumda kötülüğün kaynağı artık içgüdüler veya fanatik dinsel duygular değildir. İçgüdülerden veya dinsel bağnazlıklardan kaynaklanan saldırganlıklar/kötülükler bu tür kötülüğün yanında devede kulak mesabesinde. Pagan Roma’nın gücünün doruğunda olduğu zamanlarda olanlar ile 16. yüzyıldan sonra aynı dünya görüşünün/kültürün işlendiği çağlarda olanların birbirine benzer oluşu tesadüf değildir. 16. yüzyıldan sonra dünyanın büyük bir bölümü Avrupa tarafından kolonileştirilmiştir. Faşizm, komünizm ve kapitalizm (Amerikanizm), Heidegger’in teşhis ettiği gibi aynı metafiziğin ürünü olan kötülük üreten

8 Arendt, Hannah, *İnsanlık Durum-1*, çev: B. S. Şener, İst. 2006, 230.

9 Bucher, Alexius, J., “Yitirdiğimiz Suçsuzluğumuz ya da Özgürlüğün Saldırgan Gücü Üzerine”, *Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi*, haz: İonna Kuçuradi, Ankara 1997, 219.

sistemlerdir.¹⁰ İki dünya savaşı yine aynı kültür ve insan tarafından çıkarılmıştır.

4. İki Toplumsal Ahlakın Mukayesesi

Teori ile pratik arasında her zaman diyalektik bir ilişki vardır. Bu bağlamda her eylem az veya çok teori/teoloji yüklü ve bireyin metafizik inanç ve kavramlarının taşıyıcısı ve ifadesidir. Terside doğrudur: Bireyin inançlarını somut politik ve ahlaki koşullar (praxis) içinde oluşturur. Entelektüel çekirdeğini Aristotelesçi düşüncenin (daha sonra Yahudi, Hristiyan ve Müslümanlarca değişik bir tarzda sürdürülen) oluşturduğu “teleolojik” ahlak geleneği onbeşinci yüzyılda başlayıp onyedinci yüzyıl boyunca devam eden bir geçiş dönemi boyunca “duygucu-emotiv” teoriler tarafından reddedilmiş olduğundan, ahlaklılığa yeni rasyonel-laik bir temel bulma yönünde yeni bir proje geliştirilmiştir.¹¹ ‘Elbette ki ahlaksal karakter (sosyal karakter) ile politik topluluk arasındaki ilişkinin liberal bireyci modernliğin bakış açısından tasavvur edilmesi ile, Orta Çağın (teleolojik) ahlak geleneği arasında can alıcı bir fark vardır. Liberal bireyciliğe göre topluluk sadece her bireyin kendi seçimi olan iyi yaşam tasarımının peşinde koştuğu bir arenadır. Politik kurumlar ise bu kendi kendini belirlemiş eylemi olanaklı kılacak asayiş düzenini sağlamak için vardır. İktidar ve yasa liberal görüşe göre birbirine rakip insani “iyi” yaşam tasarımları konusunda nötrdür yada nötr olmalıdır. Ve dolayısıyla da yasaya itaati sağlamak iktidarın görevleri arasında olduğu halde; herhangi bir ahlaki anlayış aşılacak iktidarın yasal görev ve işlevinin dışındadır. Oysa Orta Çağların teleolojik ahlaki görüşüne göre ise politik toplum, yalnızca kendisinin sürekliliği için erdemlerin hayata geçirilmesini gerçekleştirmekle kalmaz, aynı zamanda ebeveynin otoritesinin görevlerinden birisi de çocukların erdemli olarak yetişmesini sağlamaktır’.¹² Politik örgütlenmesi “liberal” olan modern kültürün ekonomik örgütlenmesi Fromm’un teşhis ettiği gibi

10 Gillispie, Micheal, “Heidegger ve Modernlik Meselesi”, çev: M. Özel, *Kayıtlar Dergisi*, sayı: 19 (Mayıs 1992), s. 43.

11 Macintyre, *Erdem Peşinde*, 178.

12 Macintyre, *age*, 288-89.

“sahip olmak” duygusuna dayalı olarak “kapitalist”tir. O, bu toplumu şöyle tasvir ediyor:

Varlığı özel mülkiyet, kâr ve iktidar üzerine kurulu bir toplumda yaşadığımız için düşünce ve değer yargılarımız önceden belirlenmiştir. Bu nedenle endüstri toplumlarındaki bireylerin en kutsal ve doğal haklarının kazanç, mal-mülk sahibi olmak ve kazanç için çalışmak olduğunu söyleyebiliriz... Mülkiyetimi nereden elde ettiğim ayrıca onu nasıl kullandığım kimseyi ilgilendirmez. Yasalara karşı gelmediğim sürece haklarım mutlak ve sınırsızdır.¹³

Bu toplumda kişilerin sosyal karakteri ise “pazar karakteri”dir; çağdaş toplumlarda bireyler kendilerini birer “mal” gibi görmeye ve kendi değerlerini “kullanım değeri” (veya geleneksel deyimle “kıymet”) olarak değil de diğer mallarla “değişim değeri” olarak algılamaya başlarlar... Pazar karakterinin en üst hedefi, kişilik pazarında her koşulda “başarılı” ve aranılır olmayı sağlayacak olan “kayıtsız şartsız bir uyumu” sağlamaktır. Bu tiplene içindeki bir insanda tutunacağı, değişmeyen ve kendinin sayabileceği bir ego, bir benlik bile yoktur. Çünkü pazarda her an yeni bir benliğe bürünmek zorunluluğu doğabilir. Ana ilke: “Ben, bana sahip olmak istediğin gibiyim.” sözüdür.¹⁴

İnsanı ahlaki bir vatandaş olarak görme yerine, onu kişisel menfaatlerinin peşinde mücerred ve münferid bir birey olarak tasavvur eden liberal düşünürler, bu bireyin diğer insanlarla canlı bir ahlaki olgunlaşma ve etkileşimini imkansız görürler. Bu bireyin diğer insanlarla ahlaki bir ilişkisi olmadığı gibi, kamu menfaatini düşünmesi de mümkün değildir. Bireysel haklar ve hukukla birbirlerinden ayrılmış bireylerin sayısınca farklı ahlak var demektir.¹⁵ Sonuç olarak “insani birliğin ve mutlak değerleri kabul etmenin tek aşkın dayanağı olan Tanrı inancı reddedilmiş olduğu için, geriye sadece bireylerin, grupların ve milletlerin hakimiyet hırslarının, zevk ihtiraslarının

13 Fromm, Erich. *Sahip Olmak ya da Olmak*, çev: A. Antan, İst. 1990, s. 105.

14 Fromm, *age*, 210.

15 Abdurrahman, Taha, *Ruhu'l-Hadase*, Beyrut 2006, 219 vd.

ve büyüme tutkularının vahşice, gaddarca ve kanunsuzca birbirleriyle çarpışmaları kalıyor.”¹⁶

İslami bağlamda toplum metafiziğine gelince, Allah'ın rahmetinin/rahmaniyetinin bir tecellisi olarak farklı dil ve ırk (renk) toplulukları 'Allah'ın ailesi (iyalullah)'¹⁷; iman kardeşliği üzerine kurulmuş müminler topluluğu (ümme) ise 'örnek' toplumdur. Müminler topluluğu içinde yaşayan gayrimüslimler, Allah'ın ve Resülünün koruma güvencesi altındadırlar (zımmi). İslam ümmeti ile aralarında düşmanlık ilişkisi bulunanlar ise ancak zalimlerdir (2/193).¹⁸

İnsanı Tanrı'dan/dinden, tabiatan/çevreden, tarihten/gelenekten ve nihayet toplumdan koparan seküler liberal/kapitalist toplum projesinin karşıtı olarak İslam toplumu (ümme), tevhid, mead ve nübüvvet imanının/ilkelerinin toplumsal ahlak, siyaset ve ekonomi ilkeleri şöyledir:

16 Ganaudy, Roger, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, çev: C. Aydın, İst. 1990, 108.

17 Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmet, *Tenzihu'l-Enbiya*, Beyrut 1990, 134.

18 Teolog ve aynı zamanda tarih felsefecisi olan Alman düşünür Walter Schubart, Doğu düşüncesini kendi içinde ikiye ayırarak insanlığın dünyaya karşı tutumları açısından varlığı anlamlandırmasını veya girişte bahsettiğimiz Metafiziğin temel sorusunu cevaplamasını dörtlü olarak tasnif eder: 1- Dünyayla uyumlu (Budizm), 2- Dünya üzerinde zorla egemenlik kurma, (Yunan-Roma ve Modern Batının 'Kahraman' kültürü) 3- Dünyadan kaçış (Hinduizm) ve 4- Dünyanın kutsanması (Mesihçi). Schubart, Hristiyan olmasi hasebiyle, Semitik Peygamberlik geleneğinin Hristiyan (Mesihçi) versiyonunu esas alarak bu dünya görüşünü şöyle özetler: - İslam ile olan paralelliklerin görülmesi açısından önemlidir. "Mesihçi kültür zihniyeti ve insan tipi, kendilerini tasarınsını anlatılamayacak bir biçimde içlerinde taşıdıkları üstün Tanrısal düzeni gerçekleştirme görevine çağrılmış hissediler. Mesihçi insan, kendi içinde hissettiği uyumu çevresinde de yeniden kurmak ister. Dünyayı olduğu gibi kabul etmek istemez; Kahramanlık insanı gibi, o da dünyayı değiştirmek ister; ama, kendi benlik iradesi veya benlik doyumunu için değil; ona Tanrı tarafından verilen ödevi yerine getirmek için değiştirmek ister. Uyumlu insan gibi o da dünyayı sever; fakat, olduğu gibi değil, olması gerektiği gibi. Uyumlu insanın ereğine (amaç,gaye) erişilmiştir; Mesihçi insanın ereği ise çok uzakta, gelecektedir. Ancak, Zahit insanın tersine, o bu ereğe ulaşılabilceğine kesinlikle inanmaktadır. Mesihçi insan, erk tutkusuyula değil, uzlaşma duygusu ve sevgi ile esinlenir. Yönetmek için bölmez, bölünenleri bir bütünlük içinde birleştirmek amacıyla onları arar. Kuşku ve nefretle değil, asil gerçekliğe derin bir güvenle hareket eder. İnsanları düşman diye değil, kardeş olarak görür. Dünyaya yağmalanacak bir ganimet diye değil, aydınlatılması, soylulaştırılması ve kutsallaştırılması gereken kaba malzeme olarak bakar. Ayrılmış olanı birleştirmek, uyumsuz düşene uyum kazandırmak, bu gezegende 'Tanrı Krallığı'nı gözle görülür kılmak yolunda bir çeşit evrensel tutku benliğini sarmıştır. Mesihçi insan, bu en yüksek ülkünün burada, yeryüzünde gerçekleşmesi için çalışır." Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, 117-118.

A. Toplumsal Düzeyde

- 1- İnsanın biyo-psişik bir gerçekliği olan rekabet etme duygusuna eşlik edecek bir rahmet/merhamet hissi.
- 2- İhtiras ile birlikte ihlas.
- 3- Kişisel fayda/haz ile birlikte toplumsal dayanışma ve paylaşma.
- 4- Bireysel “insan hakları” ile birlikte ötekine karşı “insan sorumlulukları”.

B. Siyaset Düzeyinde

- 1- Zulüm ve baskı yerine adalet ve özgürlük.
- 2- Ekonominin ve teknolojinin tiranlığı yerine sözün ve idealin/umudun/ütopyanın yaratıcılığına dayanan siyasetin önceliği.
- 3- Siyasal faaliyetin Macyavelli’nin teorileştirdiği gibi ne pahasına olursa olsun “çıkar” veya “başarı” maksimi yerine; Davut, Süleyman, Aristo ve Muhammed’in teorileştirdiği gibi en yüksek insani/ahlaki faaliyet olarak görülmesi: “Tanrı insanın elinin dolu olup olmadığına bakmaz; Tanrı insanın elinin temiz olup olmadığına bakar.”
- 4- Kişilerin, ailelerin, sınıfların, zümrelerin despotizmi yerine toplumun tümünün kamusal sorunların çözümüne aktif katılması (şura, demokrasi)
- 5- Siyaset, bir tanımı ile dost ve düşman (biz ve öteki) ayrımı yapmak ise; bu ayrımın kriteri olarak çıkar, ırk-dil, inanç/din ve toprağı değil, ahlakı (adalet ve zulüm) benimsemek.

C. Ekonomik Düzeyde

- 1- ‘Mutlak’ mülkiyet anlayışı yerine mülkiyeti Tanrı’nın bir ‘emaneti’ olarak koymak ve onu meşru/hukuki/helal yollardan elde etmek: “Tanrı, insanın elinin dolu olup olmadığına bakmaz; temiz olup-olmadığına bakar.”
- 2- İsrafi Allah’a, topluma ve doğaya karşı bir hırsızlık olarak algılamak: Sınırsız üretim-sınırsız tüketim yerine bütün insanlığın ihtiyaçlarının karşılanması hiyerarşik bir skalasını (zaruriyyet, haciyyat, tahsiniyyat) oluşturmak.

- 3- 'Sahip' olmak yerine 'olma'yı yani ötekinin maddi ihtiyaçlarını kendinin manevi ihtiyaçları olarak algılamak.
- 4- Nimetlerin "özel mülkiyet" olarak elde edilmesi için fırsat eşitliğine dayanan bir sistemin oluşturulması, buna rağmen yoksul kalanlara zenginlerin mallarından infak etmeleri (acil ekonomi ile birlikte, tecil edilmiş ahiret ekonomisi).

Bu ilkeler bağlamında İslami toplum önerisinin mevcut kapitalist ve komünist/sosyalist toplum projeleri (ifrat ve tefrit) arasındaki yeri şöyledir: Sosyalist toplum projesi -ki üretimdeki kapasitesizliği yetmiş yıllık tecrübe ile tescillenmiştir- ekonomik değerlerin toplumun bütününe adil olarak bölüş-türülmesi bağlamında İslam ile sadece ilkesel bir paralellik gösterir. Metafizik bağlamda bu siyasi-ekonomik örgütlenme, duyumcul kültür ve paradigmanın bir alt versiyonudur. Ancak bu ahlaki (adalet) amacın gerçekleştirilmesinde sosyalizm devletin bürokratik gücünü aşırı kullanmayı önerirken; İslam, devlete haksızlıkları denetleme, haksız mağduriyeti önleme ve kazancı vergilendirme (zekat) görevi verir. Gerisini bireylerin ahlaki sorumluluğuna ve sivil kurumlara verir (vakıf gibi).

Diğer taraftan, İnsanlığın tarih boyu uzun tecrübelerle biriktirmiş olduğu özel mülkiyet, aile, devlet, para ve pazar/pi-yasa kurumlarını kabul etmekte liberal kapitalizm ile paralellik göstermesine rağmen; mülkiyetin "mutlak" değil "emanet" olduğu, mal biriktirme/istifçilik tekelleşme veya bu duygunun tam tersi olan savurganlık/israfın (sınırsız üretim-sınırsız tüketim) onaylanmaması ile kapitalizmden ayrılır. Bu bağlamda İslam, bahsi geçen "sistem"ler gibi bir sistemin muadili değil; bu sistemlere vücut veren paradigma/dünya görüşü, kültürel üst-sistemin muadilidir. Bugün karşı karşıya bulunduğumuz sorunu, temelde bir ekonomik veya siyasal "sistem" sorunu değil; bu tür sosyal sistemlerin temelinde yatan bir paradigma, dünya görüşü yani metafizik/iman ve kültürel üst-sistem sorunudur.

KÜFÜR/NİHİLİZM VE ŞÜKÜR/DİN-İMAN BAĞLAMINDA MODERNİTE

1. Dini Zemin

İnsanın tarih boyu kendinin ve dünyanın ontik olarak değil, ahlaki olarak anlamının “ne” olduğu üzerine Kur’an’a göre başlıca iki tutumu olmuştur: *Küfür* ve *şükür*. “İnsanı yumurtaya katışmış spermden yarattık, onu denemekteyiz, ona iştme ve görme yetenekleri verdik, doğru yolu da gösterdik. O, ya şükreder ya da küfreder.” (76/2-3). Küfür, nankörlük; şükür ise bahşedilen, ikram edilen nimete, lütufa karşı minnet duymaktır. İzutsu’nun tesbit ettiği gibi,¹ Kur’an’da iman ile şükür çoğu yerde aynı anlamda kullanılır. Küfrün/nankörlüğün kaynağı ya umursamazlık, vurdum-duymazlık ya da Şeytan örneğinde olduğu gibi istigña ve istikbârdır. Bu varoluşsal (existansiyel) şuur durumunun insanlıkta ki ifadesi, tümüyle bir rahmet, inayet, ikram ve lütuf olan insanın ve dünyanın içindekiler ile birlikte Allah’ın birer “ayet”i olarak görülmemesidir.² Bunların “verilmiş” değil de tersine “kendiliğinden” olduklarının sanılmasıdır. İnsanı bu duruma düşüren temel etken, “dünya hayatı”nın ayartıcılığı (ğarra) (6/70,7/51..) veya diğer deyimle insanın dünya-ya/hayat karşı şiddetli arzularında gark olmasıdır (heva) (7/176,18/28,45/23...). Bu yaşam tarzı veya hayat algısı, insanın bir misyonu olmadığı ve içinde yaşadığı dünyanın teolojik anlamda bir başlangıç ve sonunun olmadığı; tersine kendiliğinden oldukları tarzında “nihilist” bir bakış açısidir. Bu tip insanın hayata, kendine ve hemcinslerine karşı ahlaki tavrı eski Yunanlıların *Prometheus* tanrısının eylemlerinde kavramsallaştırılmış haliyle kahramanlık (heroik)/traje-

1 İzutsu, Toshihiko, *Kur’anda Allah ve İnsan*, çev: Prof. Dr. Süleyman Ateş, Ank. 1980, s. 219.

2 İzutsu, *age*. 126.

di, Kur'an'ın kavramsallaştırması ile de *tağut* veya *Şeytan*'ın eylemlerinde kristalleşen istigña, istikbar, zulüm, tuğyan (haddi aşma), israf, fesad, fücür... vs.dir. Bu yaşam tarzını benimsemiş olanlar, bir sosyal grup olarak “*Şeytanın taraf-tarları (hizbuşşeytan)*” (5/65,58/19)dırlar ve nihai olarak da “kaybeden (hüsran)”lerdir (103/1-2).

2. Küfür/Nihilizm Olarak Modern Durum

Şu anda egemenliği altında yaşadığımız Batı Kültürü ve uygarlığı, tam tamına Kur'an'ın tasvir ettiği özellikleri taşımaktadır. Bunu, biri Alman, diğeri Rus kökenli Amerikalı iki düşünüre dayanarak iddia edeceğim. İnsanlığın şimdiye kadar dünyayı, hayatı yorumlayan dört büyük kültürel prototip (insan) ürettiğini söyleyen Walter Schubart (1- Dünya ile uyumlu: Konfüçyüs/Çin, 2- Kahraman: Yunan, pagan Roma ve modern Batı, 3- Zahit: Hindistan, 4- Mesihçi: Monoteizm (peygamber/vahy)/Doğu Akdeniz), bunlardan “kahraman” prototipi şöyle tanımlar:

Kahraman kültür-zihniyeti ve insanı, dünyayı örgütçü çabasıyla düzene sokması gereken bir kargaşa olarak görür. Kahraman insan, dünyayla barışçıl olarak geçinmez, var olan biçimi altında ona karşı çıkar. Benlik güvencesiyle, benlik gururu ile ve erk tutkusu ile doludur. Dünyaya bir köleye bakar gibi bakar; ona efendilik etmek, egemen olmak ve onu kendi planlarına göre kalıplamak ister. Dünyaya kahraman insanın belirlediği amaçlar verilir. Bu insan, gözlerini yukarıya kaldırıp gökyüzüne saygı ile bakmaz; tersine, erk tutkusu ve gururla dolu olduğu için, aşağıya doğru, düşman ve kıskanç gözlerle yeryüzüne bakar. Tanrı'dan git gide daha çok uzaklaşır ve deneysel şeylerin dünyasına git gide daha çok gömülür. Laikleşme (sekülerizm) onun kaderidir, 'kahramanlık' başlıca yaşam-duygusu, tragedya da sonu/amacı. Böyle bir dünyada, özellikle böyle bir kültür ve insanda her şey dinamiktir. Kahraman evrende hiçbir şey statik değildir. Prometheus gibi, kahraman insan her güce ve her tanrıya meydan okur. Etkindir, gergindir ve alabildiğine enerjiktir. Buna uygun olarak Kahramanlık ya da Prometheusçuluk çağları özellikle dinamik, hareketli ve etkindir. Roma erkinin doruğunda Roma dünyası kendini böyle hissetmiştir; on altıncı yüzyıldan son-

raki Germen Roma batısında (Avrupa) da bu prototip egemen olmuştur. Son dört yüzyılın Prometheusçu Batı kültürü ve insanı bu prototipin iyi bir örneğidir.³

Rusya kökenli Amerikalı ünlü sosyolog Sorokin ise, Schubart'ın tasnifindeki “uyumlu (Çin)” ve “zahid (Hint)” prototipleri birleştirerek üçlü bir tasnif yapar: 1. Duyumcul (kahraman), 2. Düşünsel (mesihçi), 3. Ülkücü (zahit/uyumlu). Sorokin Orta Çağlar boyu Akdeniz havzası ve Avrupa'ya egemen olan düşünsel prototipin (Hristiyan/Kilise) çökmesinden (ve Akdeniz havzasına egemen İslam/Şeriat'ın gerilemesinden İ.G) sonra 16. yüzyıldan başlamak üzere yükselişe geçen “duyumcul” kültürün niteliklerini şöyle tasvir ediyor:

On altıncıdan sonra ve yirminci yüzyıla kadar toptan Avrupa kültürü bize tamamıyla farklı bir tablo sunmaktadır. O dönemde, yıkılmış 'düşünsel' üst-sistemden çok 'duyumcul' üst-sistem Avrupa kültürüne egemen olmuştur. Son dört yüzyıldır Avrupa kültürünün bütün kesimlerinin büyük bölümleri “nihaî gerçeklik (hakikat) ve değer, 'duyumcul' niteliklidir.” diyen nihaî önermeyi (öncülü/mukaddimeyi) işlemişlerdir. Din ve teolojinin nüfuz ve itibarları azalmıştır. Dinle ilgisiz, hatta dinsiz duyumsal bilim en üstün, nesnel doğru olmuştur. Artık gerçek doğru (hakikat), amprik olarak algılanan ve sınanan duyumların doğrusudur. Duyumcul felsefe (materyalizm, amprizm, skeptisizm, pragmatizm vb), duyumcul edebiyat, müzik, resim, heykel, mimari ve tiyatro (drama), dinsel (düşünsel) Orta Çağ güzel sanatlarının geniş ölçüde yerlerini almışlardır. Duyumcul, faydacı, hazcı, görelî (relativist) insan yapısı, hukuk ve ahlak Orta Çağların 'düşünsel' kayda ve şartta bağlı olmayan (mutlak) Tanrı'nın vahiyile açıkladığı hukuk ve ahlakının yerini almıştır. Maddî değer, servet, fiziki rahatlık, zevk, erk, ün ve popülerlik modern duyumcul insanın uğrunda döğüştüğü ve mücadele ettiği esaslar olmuştur. Tanrı ve din (Kilise) büsbütün elden çıkmışlardır. 'Tanrı Krallığı'nın değerleriyle birlikte bunlar da dudakta kalan (sözde) bir bağlılık gösterilmeye devam edilmiş; fakat, gerçekte önemli olmaksızın çıkmışlardır. Kişilerin yaşam yollarının ve kurumların ağır basan tipi de egemen bir biçimde duyumcul nitelikli olmuştur.

3 Sorokin, Pıtırın Alexandroviç, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, çev: M. Tuncay, Ank. 1972, 117.

tur. Kısaca, modern Batı kültürünün büyük bölümü gerçekten duyumcul üst-sistemin egemenliği altına girmiştir.”⁴

Nietzsche, dünyanın düşünsel/dinsel (mesihçi) ve ülkücü (zahit ve uyumlu) kültür ve prototipten duyumcul tipin egemenliğine geçişinin ortalarında düşünsel ve ülkücü kültürlerin giderek azalan egemenlik alanlarını bir “vaha” olarak kavramsallaştırıp vahaya sıkışıp orada yaşayan Doğululara Zerdüşt’ün ağzından dizdirdiği bir türküde: “Çöl büyüyor: Vay haline çöl gizliyenin!” demişti.⁵ Çöl (duyumcul/kahraman/seküler/Prometheusçu kültür) bugün büyüdü ve o Batı/Avrupa dışındaki “vaha”ları da büyük ölçüde çölleştirdi. Sadece İslam dünyasında kalan ‘yeşillik’ bu çölleşmeye karşı direnmeye çalışıyor.

3. Küresel Küfür Araçları Olarak Bilim-Teknik ve Ekonomi

Heidegger, varlığın (hiçlikten çıkagelmenin, oluşun, Kur’an’ın deyimi ile Tanrı’nın yaratıcı inayet, rahmet, ikram ve cömertliğinin tecellileri olan “ayet”lerin) unutulması” olarak iki bin yıllık Batı metafiziğinin (bir var-olanlar felsefesi) son aşamasının “bilim ve teknik” olarak mücessem hale geldiğini söyler. Bu düşüncede “...var olanların manidar “verilmişliği” hiçbir soruyu davet etmez. Aksine, tek kaygı, zaten öylesine mevcut bulunan var-olanların bilgisinin ve onlar üzerinde hakimiyetin nasıl elde edileceğidir.”⁶ Oysa, insanın içinde bulunduğu ahlaki niyet/irade (hal) ve zihinsel farkındalık onun varlığa bakışını/anlamlandırmasını direkt etkiler. Varlık hakkındaki umumi/külli/tümel hükmü belirleyen husus, kişinin içinde bulunduğu ahlaki durumdur. Ancak cüzî, bilimsel önermeler (nesnelerin ve ilişkilerinin tasviri), bunun dışındadır. Varlığı (oluşu) ibretle gözleyen, varoluşu önceleyen, kendini ona dayatmadan önce onu buyur eden, ona rıza gösteren, onun verilmişliğine karşı şükran duyan, ‘ayet’lerin

4 Sorokin. *age*, 175-6.

5 Nietzsche, Frederik, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev: T. Oflazoğlu, İst. 1997, 358.

6 Duman, Musa, “Heidegger, Nietzsche, Nihilizm”, *Kutadgu Bilig*, sayı: 16, 2009, 22.

konusmasına, hikmetin verilmesine, ilhamın doğmasına, kalbin açılmasına müsaade eden, bir düşünme yerine; varlığa saldıran ve O'nu tahakkum altına almaya (episteme) çalışan Batı düşüncesini, Platon ve Aristo'dan başlayarak Descartes ve Nietzsche ile birlikte yeniden "varlık" ile rasyonellik arasında ve bilinen nesne ile bilen özne arasında bulunduğunu tayin ettiği biçimsel bağlantıların sadece bir yorumu olarak görebiliriz.⁷

Platon, Varlık'a matematik rasyonellik vasfını vererek O'nun aklın ışığı (matematik) ile hesaplanabileceğini ileri sürdü. Aristo, mantık ve kategoriler ile bunu destekledi. Dekart, özneyi bu sürecin içine sokarak felsefeyi Platonlaştırdı. Nietzsche ise Varlık'ın tabiatını belirleyen şeyin insan iradesi olduğunu ileri sürdü (güç istenci). Nietzsche, görünüşte Platon'a saldırırsa da aslında Platon'un düşüncesinin özü olan beşeri öznenin ontolojik saldırganlığını teyit eder ve kemale eriştirir.⁸ Temeli matematik ve fizik olan modern bilim, hakikati uzay-zaman düzleminde sayı ve taneciğe indirgemiş durumda. Bunları aşan bir şey "yok"tur.

Bu bağlamda Batı bilimi ve teknolojisi Varlıkların kendilerini oldukları haliyle ifşa etmelerine izin vermemekte, aksine varlıkların insan tarafından üretilmesinde yani tahakkum altına alınmasında ısrar etmektedir (teknoloji). Ancak, teknolojinin teknoloji olarak kavranışında her zaman gizli tutulan şey, -teknisyen teknolojiyi amaç-araç ilişkisinde bir "araç" olarak gördüğü için- bu ilişkinin içinde bir "varlık" öğretisi barındırdığıdır... Teknoloji, bu bakımdan sadece modern bilimin uygulamasından çok daha fazla bir şeydir. "Tabiat"ı insanın ihtiyaç duyup talep ettiği şeyleri vermeye kışkırtan şey, Varlıkları ifşa etmenin yegâne tarzıdır. Bu kışkırtmada ifşa edilen Varlık'ın "Varlığı" (anlamı, niçin'liği, Kur'an'ın kavramsallaştırması ile "ayet"oluşu İ.G) insanın ondan elde ettiği sadece.⁹ Bugün artık makine kendini ortalama insanın

7 Alderman, Herold. "Heidegger'in Bilim ve Teknoloji Eleştirisi", çev: M. Özel, *Kayıtlar Dergisi*, sayı: 23-24 (Eylül-Ekim), 1992, 43.

8 Alderman, agm, 44.

9 Alderman, agm, *Kayıtlar Dergisi*, sayı: 22 (Ağustos), s. 42 vd.

(avam'ın) kalbinin ve beyninin hakimi yapmıştır... Teknik, performans tekniğidir. Önemli olan daha yükseğe, daha hızlı gitmektir. Performansın amacı az bir anlam taşır. Hareket kendi başına yeterlidir. Modern insan sadece rakamlarla düşünebilir. Rakamlar ne kadar büyük olursa onun tatmini o derece fazla olur. Tekniğin sürmeye zorladığı hayatın sebep olduğu o baskıları telafi etmek amacıyla tekniğin ona tanıdığı şahane kaçış mekanizmasının ötesinde bir şey aramaz¹⁰ O, bu süreçte bir hiçliğe indirgenir. Montaj hattındaki bir işçi değilse bile, onun özerklik payı ve bireysel girişim giderek küçülür. Kendisi dışında ve ona empoze edilen her şeyi yiyip bitiren bir gerçeklik tarafından düşüncede ve eylemde sınırlanır, baskı altına alınır. Bundan böyle hiçbir kişisel güç sergilemesine imkân tanınmaz. Tekniğin artık insan kontrolünden çıkışını J. Ellul şöyle ifade ediyor:

Teknik, ne zaman “doğal” bir engelle karşılaşırsa genellikle canlı organizmayı (örneğin insanı) bir makine ile değiştirerek ya da organizmayı (canlıyı) artık hiçbir spesifik organik reaksiyon veremeyecek şekilde değiştirerek o engeli (!) aşmaktadır.¹¹

Her şeyi bilme tutkusunun konfor ve haz alma arzusu ile birleşmesi, insanın sınırsız ihtiyaçlarını (ihtiraslarını) karşılamak için emtia üretimini, tekniği icat etti ve bunun toplumsal ve uluslar arası değiş-tokuşu, alım-satımı ise “ekonomidir”. Tekniğin hegemonyası ile ekonominin hegemonyası hemen hemen aynı ve birbirine koşuttur. Moderniteyi “homo faber (alet/iş-adamı/insanı)”in ve faydacılığın egemenlik çağı olarak Hannah Arendt şöyle tasvir ediyor:

Elbette burada söz konusu olan bir amaca ulaşmak için araçların kullanılması sıfatıyla araçsallık değildir. Daha ziyade, kullanımın ve yararın, yaşam ve insanların dünyası açısından nihai ölçütleri oluşturduğu üretim deneyiminin genelleştirilmesidir. İmalatta mevcut haliyle amaç ve araçlarla ilgili deneyim, ürünün bitmesiyle ortadan kalkmayıp, tersine ürünün bir nesne ürün olarak hizmet göreceği yere kadar uzandığı için, bu genelleşme Homo Faber'in etkinliğine içkin bir özel-

10 Ellul, Jacques, *Teknoloji Toplumu*, çev: M. Ceylan, İst. 2003, s. 317.

11 Ellul, *age*, 316.

liktir. Bütün dünyanın ve yeryüzünün araçsallaşması, verili olan her şeyin bu sınırsız değer kaybı, her amacın bir araca dönüştüğü ve sadece insanın kendini bütün şeylerin tanrısı ve efendisi yapmak suretiyle durdurabildiği gittikçe büyüyen bu “anlamsızlık” süreci, doğrudan imalat sürecinden doğmaz; zira, nasıl ki Kant’ın siyasi felsefesinde “insan kendinde bir amaçtır”; aynı şekilde, imalat açısından bakıldığında bitmiş ürün kendinde bir amaç, masumiyeti kendine ait olan bağımsız, daimi bir kendiliktir. Hayat, şeylere el koyup onları kendi hedefleri için kullanmak olduğu ölçüde, imalatın üretkenliği ve sınırsız araçsalığı, mevcut her şeyin sınırsız araçsallaştırılmasına dönüşür.¹²

Habermas’ın dediği gibi modernite artık sırtımıza (dışımıza) bir deri olarak yapışık. Kahraman/duyumcul/Prometheusçu/seküler/nihilist kültür ve insan prototipi, Heidegger’in *Dasein* tahlili olarak ‘hergünkü herkeslik’ ve fakat aynı zamanda ‘hiç-kimselik’ olarak her yerde egemen. Bu kültür, aşırı derecede zuhur ettiği için özünü göremiyoruz. Artık olan, olması gereken olarak algılanıyor. Prometheusçu metafizik bilim, teknik ve ekonomi olarak mücessem; geçen yüzyıl Faşizm ve Komünizm, şimdilerde ise Kapitalizm olarak da siyasal hale gelmiştir. Oysa bu kültüre tarihsel perspektiften bakıldığında, insanlığın ürettiği kültürlerden sadece biridir; bugün küreselleşmiş olsa bile, köken itibarıyla lokal ve tarihseldir. Yunan, Roma (Avrupa) menşelidir ve son aktüelleşmesi 16. yüzyıldan itibaren olduğu unutulmuş durumda.

Teknoloji ve ekonomi bugün yarattığı yaşam tarzı ile (kapitalizm/Amerikanizm) hakikati yani Tanrı’yı, derin/dip vicdanı, hakkaniyeti, adaleti, dayanışmayı, yüce değerler uğrunda eylemde bulunmayı tamamen örtmüştür (Küfür). Artık teolojik ahlaklar (Aristo’nun dünyevi mutluluk ahlakı ve teistik dinlerin -Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam- Tanrı rızası veya ahiret umudu) yerine duygucu-emotiv teoriler (faydacılık, pragmatizm) egemen. İnsanı ve dünyayı aşan (aşkın/transandantal) başka, diğer/ahir (ahiret) bir amaç, gaye, telos veya ... uğrundalık yoktur. Ünlü Fransız sosyolog Alain Touraine’ın

teşhis ettiği gibi,¹³ artık “toplum” da bitti. Mevcut küresel teknolojik/ekonomik, (liberal/kapitalist) sistem, öyle bir raddeye geldi ki, artık kontrol edilemiyor. Geçen yüzyılda toplumsal/politik hareketler (sol-sağ, işçi sınıfı-burjuvazi, dinsel hareketler, milliyetçilikler...vs) vardı ve bunlar toplumsal yapıları değiştiriyordu; devrimler yapıyordu. Artık bunlar bitti. Zira, metropollerde devasa/gigantic bir teknik/ekonomik “küresel” sistemin/kafesin esirleriyiz. Hazzın (arzu/şehvet) ve hızın duvarlarını oluşturduğu bu hapishanenin kapısını açacak yegâne anahtar, nankörlüğü (küfrü) terk edip tekrar ahlaki bir huşu ve şükran duygusu ile “*la ilahe illallah*”, “*el-hamdulillah*” veya “*Allahu Ekber*” diyebilmekten başka bir şey değildir; gerisi ondan sonra gelecektir. Ancak insanlık, Metropolleri terk etmedikçe veya onlar bir ‘deprem’le yıkılıp, insanlar tekrar doğaya dönmedikçe de dine dönemeyecek. Yani ‘*la ilahe illallah, el-hamdulillah ve Allahu ekber*’ diyemeyecektir. Zira, “*Herkes yaptığığın rehinidir.*” (74/38)

13 Kürşad Oğuz'un 1.11.2010. Habertürk.com, koguz@habertürk.com'da yayınlanan röportajı.

TÜRK DEVRİMİ/MODERNLEŞMESİ VE İLAHİYAT FAKÜLTELERİ*

Avrupa'da gerçekleşen Aydınlanma ve Rönesans hareketi, esas itibarıyla Kiliseye ve Hristiyanlığa karşı bir başkaldırı olduğu için, bir taraftan felsefi olarak genellikle düşmanca; diğer taraftan da teolojik olarak dostça bir reform olarak gerçekleşti. Oysa Birinci Dünya Savaşının akabinde gerçekleşen Türk kültür devrimi, bir imparatorluğun yıkılmasından sonra, böylesine ciddi bir düşünsel tarihe sahip olmadan ve de yoğun savaşlardan dolayı zaman bulamadan yapıldı. İmparatorluğun Müslüman bakiyesi tarafından, tarihe tutunma ve ontolojik mevcut olma çabası olarak kurtarabildiği toprak üzerinde kurduğu devleti sürdürmek kaygısıyla, bir grup asker-bürokrat azınlık tarafından yapılmıştır. Bu bağlamda bu devrimi, Batıdaki dönüşüm ile mukayese edersek, bu anlamda devrime ciddi ne bir felsefe, ne de bir Teoloji eşlik etmiştir. A. H. Tanpınar, bu gerçeği şöyle ifade eder:

Tarihiliği, fert için olduğu kadar, milli hayat için de çok lüzumlu ve zaruri olan ve hepimizi bir ağacın kökleri gibi asırların içinden besleyen düşünceyi kaybetmiştik. Zaman ve hadiselerin okyanusunda birtakım isimlere ve müphem duygulara, müphem hatıralara tutunarak, dövüşerek yüzüyorduk. Burada "yüzüyorduk" ifadesini tesadüfi olarak kullanmadım. Köksüz şeyler daima yüzer; daima beyhude yere bir karşı sahil arar. Halbuki, milli hayat devamdır. Devam ederek değişmek; değişerek devam etmektir. (Kökü mazide olan atı). Çünkü, yaratmanın ilk şartı devamdır; ve yaratma yarım varlıklar vücud getirir. Çünkü (yeni hayatlar), mevcut hayatın ortasında, onun bir parçası gibi değil; kendi dağılmış zerrelere devam ederler. Tıpkı ölümde olduğu gibi.¹

* *Türkiyede İlahiyat Fakültelerinin Konumu ve Dini Bilginin Niteliği* (16-18. 11.2009) Uluslararası Sempozyumda tebliğ olarak sunulmuştur.

1 Tanpınar, A. Hamdi, *Yahya Kemal*, İst. 1982, 20.

Dolayısıyla bu devrim, büyük ölçüde geçmiş kimliğine (eski rejim) karşı zoraki bir kimlik/kültür değiştirme, ondan büyük oranda bilinçli bir kopma projesidir. Altı yüzyıl boyunca “İslam’ın Kılıcı” olma misyonunu üstlenmiş bir toplumun elinden kılıcı düşünce, bir grup aydın ve bürokratin toplum adına bu misyonu terk etmeye karar vermesidir. Buradaki trajedi, var kalmak ve tarihe tutunmak için, tarihsel kimlikten kopma zorunluluğu dışında, başka bir alternatifin kalmadığı inancının devrimin yönetici kadrosunda bazı haklı gerekçeler ile birlikte doğmuş olmasıdır.

Devrimle, İslam’ın Orta Çağda form kazanmış halleri olan ve bu formun ontik toplamının beşte üç’ünü oluşturan hilafet (siyaset), şariat (hukuk) ve tarikat (maneviyat) lağvedilmiş; geriye kalan beşte ikisi, yani itikat ve ibadât ise, *Diyanet* kurumu aracılığıyla devletin içine devralınmıştır. Böylece dine bağlı devlet sisteminden Tanzimat ve Meşrutiyetle tedrici olarak devlete bağlı din sistemine geçilmiştir. Devralınan bu sehim, yeni kurulan ve demografisinin yüzde doksan dokuz oranıyla mübadele ve göçler sonucu Müslümanlaştırılan Anadolu’daki Ulus-Devlet’in çimentosu (Sünnilik) olarak görülmüştür. Halkın tümünün katıldığı Kurtuluş Savaşından sonra kurulan bu yeni devletin kurucu ideolojisini oluşturan devrimlere halkın kahir ekseriyeti sempatiyle bakmamış ve devlete küsmüştür. Devrimlerin vuku bulduğu kültürel/düşünsel zemini ve muhafazakâr halk kitleleri tarafından nasıl algılandığını anlayabilmek için, biri kurucu atmosferi, diğerleri devrimin ideolojisini eleştiren şair, düşünür ve bilim adamı dört kişinin görüşlerine kısaca değineceğiz.

Şairlerden M. Akif *Safahat*’ının hemen her satırında Osmanlı’nın çöküşünü doğuran dini düşünce, ahlak, kurum ve duygunun çöküşünü tasvir eder. Örneğin, ‘Alınlar Terlemeli’ adlı şiirinin ilk beyitleri şöyledir:

*‘Cihan altüst olurken seyre baktın, öyle durdun da,
Bugün bir serseri, bir derbedersin kendi yurdunda’*

Kırk altı mısralık “Şark” adlı şiirinin ilk iki mısrası ise şöyledir:

*Musallat, hiç göz açtırmaz da Garb'ın kanlı kâbusu,
Asırlar var ki, İslam'ın muattal, beyni, bazusu.²*

Akif, devrimciler ile eskinin çöktüğünde hemfikirdi. Ancak o, bilindiği gibi, İslam ile yenileşmeyi, modernleşmeyi savunan bir İslamcıydı. Bundan dolayı, devrimlerin akabinde Mısır'a göç etti ve orada öldü.

Necip Fazıl Kısakürek, hayatını ikinci döneminde ömrünü devrimin yarattığı zoraki kimlik ve kültür değiştirme politikası ile mücadele etmekle geçirdi. Çıkardığı *Büyük Doğu* mecmuası ve yazdığı şiirleriyle bunu yapmaya çalıştı. Örneğin, "Destan" adlı şiirinde devrimi şöyle eleştirir:

*Bir şey koptu benden, şey, her şeyi tutan bir şey,
Benim adım Bay Necip, babamınki Fazıl Bey;
Utanırdı burnunu göstermekten sütninem,
Kızımın gösterdiği kefen bezine mahrem.
Ey tepetaklak ehram, başı üstünde bina;
Evde cinayet, tramvay arabasında zina.*

.....
*Kubur faresi hayat, meselesiz gerçeksiz;
Heykel destek üstünde, benim ruhum desteksiz.
Siyaset kavas, ilim köle, sanat ihtilaç;
Serbest verem ve sıtma; mahpus gümrükte ilaç.
Bülbüllere emir var: Lisan öğren vakvaktan
Bahset tarih, balığın tırmandığı kavaktan.
Bak, arslan hakikate, ispinoz kafesinde;
Tartılan vatana bak, dalkavuk kefesinde.
Mezarda kan terliyor babamın iskeleti
Ne yaptık: Ne yaptılar Mukaddes emaneti,
Ah küçük okkabazlık, sefil aynalı dolap,
Bir şapka, bir eldiven, bir maymun ve inkılap.³*

Nurettin Topçu ise, yazılarında M. Akif ile N. Fazıl'ı birleştirir. Bir taraftan devrimin yarattığı etkinin olumsuzluklarından bahsederken; diğer taraftan mevcut dini düşünce ve duygunun çürümüşlüğü tasvir eder. O, birinci bağlamda şunları söylüyor:

2 Ersoy, Mehmet Akif, *Safahat*, İst. 1981, 449, 453.

3 Kısakürek, N. Fazıl, *Çile*, İst. 1996, 407.

Millet hayatında sürünüp, çekilmede olan mukaddesatın yerini zevk tutmaya başlar. Duyularımıza gelip çarpan bütün okşayışlar minnetle karşılanır. Ruhumuzdan doğup namütehkiye doğru yol alan idealler yerine dışımızda belirip bize gelerek duyularımızda ve cildimizde sönüp mahvolan zevk, mabudumuz olur. Durmadan candan, canandan türlü şekiller, değişik vezinler altında bahseden gençliğin zevkçilik (hedonisme) mezhebi olur. Nedim'ler, edebiyatta, siyasette, mektepte, mabette, her tarafta çoğalırlar. Talebe hocasının sofrasında içer, dindar hutbesinde zevklere azık sağlar. Büyüklerin meclisleri içki sofrası olur. Plajla tiyatro, hayatımızda mabet yerini tutar.⁴

Söylemin havada oluşunun gerekçesi, tevkif edilme korkusu olsa gerek.

Topçu, genel olarak İslam dünyasında, özel olarak da Türkiye'deki dinin duygusal/düşünsel ve ahlaki yapısını ise şöyle eleştirir:

Türlü sefaletlerle ihtirasların parça parça böldüğü hasta bir vücudu andıran İslam dünyası, en bedbaht devirlerinden birini yaşıyor ve her İslam memleketinde ruhlar birbirinden ayrılmış, birbirlerine saldırıyorlar. Her sene yüzbinlerce ziyaretçi ile dolan Kabe'nin etrafında ruh birliği ve beraberliği meydana gelemiyor. Bunun sebebi ne siyasi, ne iktisadi, ne de esasında ilmi ve fikridir. Bu halin sebebi, İslamın temeli ve Kur'an'ın özü olan ahlakın kaybedilmiş olmasıdır. Bugünkü Müslümanlar, birtakım geleneksel hareketleri dikkat ve titizlikle yapmaktan başka endişesi olmayan, ilkçağın ve ilkel devrin sihirbazlarını andırıyorlar. Kur'an harikası olan ilahi ahlak İslam diyarında çoktan gömülmüştür. Ahlak idealine karşı; ruhlarda işlenen bu zulmün tarihte çok tekrarlanan tehditleri, bugün büyük sanayi medeniyetinin insanı makineleştiren ve makineye esir yapan zulmüyle el ele vermiş bulunuyor. Belki yakın bir gelecekte büyük petrol kuyularıyla İslam ülkelerinin tröst sahipleri, bu vasıflarını şeyhlikle birleştireceklerdir. İnsanlığın beş bin yıllık ruh ve vicdan eserini inkar ederek, düşünmeyi günah sayan sefaleti din diye tanıtan gerilikle taassup, bu zulme sığınmış bulunmaktadır. Kalbe karşı gelen kaideleri, İslam çerçevesi içinde insan ruhunun esaret zinciri yapmakla

geçinenler, kendilerine din adamı dedirttikçe ve halkın bunlara hürmet ve itibarı devam ettiği müddetçe İslam dünyasının, içinde yüzdüğü sefaletten kurtulması imkansızdır. Her türlü şer ve fitne kendini mübarek gösterecek başka bir şerre işaretle onu yerdikçe, kendini yükseltme ve hayır maskesine bürünme fırsatını elde edebiliyor. Asırların artığı sözde din adamlarımız, devrimizin maddeci yıkımını göstererek, onu itham yoluyla kendilerinin Allah yolcusu oldukları vehmini halka sunuyorlar. Hakikatte ise onlar, dini hayatı maddi şekil ve hareketlere büründürmüş maddecilerdir; din ve ahiret maddecileridir. Ruhlarını kaybetmişler. Allah yolculuğu mevlidhanlıktan, duacılıktan, mukabelecilikten ve kasidecilikten geçmediği gibi kinin, tekfirin, tehdidin ve ruh karartıcılığının da ilahi yolculuğa yoldaşlığı olmaz.⁵

Ali Fuat Başgil, devletin kendine bağlı Diyanet aracılığı ile uyguladığı katı laikçi/sekülerleştirme politikasını eleştirerek, Diyanetin siyasetten bağımsızlaştırılmasını ve vakıfları ona bağlayarak güçlendirilmesini savunmuş ve bu kurumda istihdam edilecek din görevlilerinin de kurulacak "Yüksek İslam İlimleri Enstitüsü"nce yetiştirilmesini savunmuştur. Ona göre bu enstitü ilk, orta, lise, yüksek (fakülte) ve ihtisas (araştırma) içeren bir yapıda olmalıydı. O, şöyle diyor:

Dini kaynak bugün Türkiye'de kurumakta ve camia (toplum) hayatı tehlikeli bir çıkmaza girmektedir. Eminiz ki etrafını gören ve müşahadelerine mana vermesini bilen okuyucularımız, bizden bunun ispatını istemeyecek. Çünkü, görünen köy kılavuz istemez. Bunun için de, Diyanet işlerimizi yeni baştan ciddi bir surette ele almak, hem de çok acele etmek gerekmektedir. Bugünkü gidişte üç-beş sene daha ısrar edilirse, korkarım ki memleket telafisi ve tamiri imkansız bir duruma düşer.⁶ Bugün, dini bir otorite buhranı ve korkunç bir anarşi içindeyiz. İtiraf edilmelidir ki, bu anarşinin tohumları bugün değil, bundan (1962) 30 sene evvel atılmıştır. 1926'da Türkiye'nin eski dini temsil müesseseleri olan medreseler kapatıldıktan sonra, yavaş yavaş bugünkü anarşiye gidilmiştir. Medreselerin kapatılmasını hiç kınamam ve kabul ederim ki, bu müesseseler, son devirde saplandıkları skolastik tedrisat üzeri-

5 Topçu, *İslam ve İnsan*, İst. tarihsiz, 5.

6 Başgil, Ali Fuat, *Din ve Laiklik*, İst. 1962, 201-202.

ne faydalı değillerdi. Fakat medreseler kapatıldıktan sonra, Diyanetin Türkiye milli bünyesindeki yeri ve ehemmiyeti göz önünde tutularak ilk, orta ve yüksek kısımlarıyla modern ve mükemmel dini bir temsil müessesesi kurulmalı idi. Bu sayede Diyanet muhtaç olduğu mütahassıslar ve yüksek din alimleri yetiştirmeliydi. Bana Ankara'daki İlahiyat Fakültesinden yahut imam hatip liselerinden bahsetmeyiniz, rica ederim. Laik üniversitelere bağlı fakülteler din alimi değil, din tenkidcisi yetiştirir. İmam hatip mektepleri İslamiyetin yalnız elementer bilgilerini öğretmekle kalır. Bu mevzuda taklit etmeye özendiğimiz Avrupa'ya bakalım. Bu memleketlerin müteaddid Katolik ve Protestan üniversite ve enstitülerinde okunan din ilimlerine ve her sene intişar eden yüzlerce dini eserlere insan hasretle imreniyor.⁷

Devrimlerin, yeterli bir fikri donanımına sahip olmadan pragmatik kaygılarla yapıldıkları gerçeği bir yana; Cumhuriyet döneminde laik üniversitelerin sosyal bilim bölümlerinde (akedamyada) ve sivil alanda genel olarak din ve özel olarak geleneksel dini hayat derin düşüncenin ve bilimsel araştırmanın konusu yapılmadı. Daru'l-Fünun İlahiyat Fakültesinin 1933 de kapatılmasından sonra, Ziya Gökalp ve Fuat Köprülü (Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar) gibi Türkçülerin bir Türk İslamı oluşturma kaygılarının dışında, dini düşüncenin bakımı yapılamadığı gibi; yoğun yasaklamaların dışında, kasd-ı mahsus olarak dahi onu kritik ederek zayıflatma girişimleri olmadı. Laik elitler, onu Muhammed Arkoun'un dediği gibi, halının altına süpürdüler. Orta Çağın kalıtı olarak gördükleri dinin kendiliğinden kaybolacağını sandılar. Onun yedi canlı olduğunu, kolay kolay pes etmeyeceğini düşünemediler. Türk devriminin din karşısındaki tutumunu bir Latin atasözü güzel ifade etmektedir: "Dirgenle savurduğunu, rüzgar yüzüne çarpar." Seküler kesim, din ile ilişkisini samimi, entelektüel bir hesaplaşmaya dayandıramadığından dolayı; dinsel davranışlar ve simgeler, onların gözünde nevrotik birer nefret simgesine dönüştü. Yazın dünyamızdaki "irtica" ve yakın tarihlerdeki "başörtüsü" edebiyatı, bunun en güzel kanıtıdır. Batı'daki gibi hesabını vermiş din münkirlerimiz ve

ateistlerimiz yoktur ne yazık ki. Eğer olsaydı, toplumsal hayatta dinin yerinin ne olması gerektiği üzerinde Batı'daki gibi konuşmamız ve uzlaşmamız belki daha kolay olacaktı.

Osmanlı'nın çöküşü ile birlikte hayli eskimiş, pörsümüş ve kurumsal olarak da çökmüş olan geleneksel dini hayata bağlı, çoğunluk halk yığınlarına gelince, ellili yıllara kadar resmi olarak "Diyanet"; gayr-i resmi olarak da, bazı tarikat ve cemaatler kanalıyla dini hayatını sürdürmüştür. Ellilerden sonra da, demokrasiye geçiş sürecine paralel bir şekilde, politik düzlemde genel olarak *sağcılık*, özel olarak da maddenin üç haline benzer şekilde *katı* (İslamcılık; MNP, MSP, FP, RP, SP), *sıvı* (milliyetçilik; MP, CKMP, MHP) ve *gaz* (sağcılık; DP, AP, ANAP, DYP, AKP) hallerinde devam etmiştir.

Bütün bu üç hali niteleyen ortak kavram, sosyolojik ve politik anlamda muhafazakârlıktır. Politik bir teori olarak kuruculuğunu E. Burke'un yaptığı muhafazakârlık, toplumsal önyargıların ve kurulu geleneklerin kendinde lüzumlu ve doğru olduğu fikrine dayanır. Muhafazakârlığın din ile ilişkisine gelince o, "vazgeçilmez hazinesi olan dini, modern bir müdahaleye tabi tutar. Dini dünyevi saikler ile gayr-i ihtiyari olarak yeniden yorumlar; yeniden biçimlendirmek ister. Muhafazakârlık, dini, kendisi "*uğrunda*" olmaktan daha ziyade, toplumun *istikrarı* ve *otorite* açısından kaçınılmaz sayar. Dindarlıktan çok, dinin ritüellerine, din bağına ehemmiyet verir... Sahih din ile dinin dünyevi biçimleri (gelenek, cemaat, tarikat) arasındaki açığı sıfırlaması, muhafazakârlığın dinle ilişkisinde tipik ve kritik olan iki noktadır. Tipik olan: Modern bir tutum olarak muhafazakârlığın dini yeniden biçimlendirmeye yönelerek geleneği kırılmaya uğratmasıdır. Kritik olan ise: Bu muhafazakâr müdahalenin aslında bir bakıma, bekasını sağladığı ve yeni yaşam dünyasını oluşturduğu dini zihniyete, dindarlığa bir meydan okuma mahiyeti taşıması; ve bu durumun taşıdığı gizli gerilimdir. Bu iç çelişkileriyle beraber "Din-cemaat-Gelenek" teslisinin, muhafazakârlığın dini boyutunu tanımladığını söyleyebiliriz."⁸ Özetle muhafazakârlık,

önce olmuşluğun kendinde hikmetine inanan; fakat, olmakta olana karşı oldukça miyop ve insanın yaratıcı özgürlüğüne asla güvenmeyen bir tutumdur. O halde dini bağlamda muhafazakârlık, modern dünyada, dinin özünü (takva) taşıyamadığı ve yaşatamadığı için, onun yerine ölü alışkanlıkların, geleneklerin ve şeklinin sürdürülmesidir. Yani “gibi” yapmaktır.

Mehmet Akif ve N. Topçu'nun çöküşünü tasvir ettikleri geleneksel dindarlık, Cumhuriyet döneminde az önce tasvirini yaptığımız muhafazakârlık şeklinde sürdürülmüştür. Ali Fuat Başgil'in teklif ettiği kurumsal reformlar gerçekleştirilmediği için, Türkiye'de dini hayatta bir gelişme ve rehabilitasyon yapılamamıştır. 1951 tarihinde yeniden açılan imam hatip liseleri ve 1959 tarihinde açılan Yüksek İslam Enstitüleri- ki fikir babası Ali Fuat Başgil'dir- Orta Çağlarda üretilen skolastik dini bilgiyi herhangi bir kritiğe tabi tutmadan halka ve öğrencilere aktaran birer kurumdular. Kritik olamazdı; çünkü, böyle bir düşünce ve geleneği yoktu. Cumhuriyetin ulus yaratma projesi gereği çıkarmış olduğu “Tevhid-i Tedrisat” ve dini kontrol altında tutma gerekçesiyle kurmuş olduğu “Diyaneti” bağımsızlaştırmaması, Ali Fuat Başgil'in dediği gibi, Batı'daki Katolik ve Protestan Teoloji Fakültelerinin yetiştirdiği çapta ve samimiyette din alimi ve bilimsel bilgi üretme imkanını ortadan kaldırmıştır. 1949'da Ankara Üniversitesi'ne bağlı olarak kurulan İlahiyat Fakültesi ise, 1970'lere kadar felsefe ağırlıklı bir tedrisat; 70'lerden sonra da yurtdışından getirilen (M. D. Tancı ve T. Okiç) hocaların marifetiyle İslami ilimler tedrisata dahil edilmiştir. 1971 tarihinde Atatürk Üniversitesi'ne bağlı olarak kurulan “İslami İlimler Fakültesi” Ankara İlahiyat ile mukayese edildiğinde, geleneksel İslami ilimlerin daha iyi “talim” ve “tedris” edildiği bilinmektedir. Seksen ihtilalinden sonra, bilindiği gibi, Yüksek İslam Enstitüleri İlahiyat Fakültesine dönüştürülerek bir program birliği ve denklik sağlandı. Daha sonra da sayıları tedrici olarak yirmi dörde çıktı.

Türkiye'de gerek sivil alandaki dinsel oluşumlar (politik, ideolojik, tarikat, cemaat); gerekse devlete bağlı Diyanet ve

laik üniversitelere bağlı İlahiyat Fakültelerinde üretilen dini düşünce ve duygu, ana hatlarıyla hâlâ M. Akif ve N. Topçu'nun içeriğini tasvir ettikleri "muhafazakâr" bir zemin üzerindedir. Tarihsel olarak güçlü ve köklü bir düşünce ve eleştiri geleneğine sahip olmadığı gibi; modern dönemde de yeterli düşünce özgürlüğüne sahip olamadığı için, Cumhuriyet döneminde dini bilinç ve kimlik kendini yenileyememiştir. İtiraf etmeli ki, İlahiyat Fakülteleri de merhum Ali Fuat Başgil'in dediği gibi, rüşdünü ortaya koyamamıştır. Ne Diyanet'in ihtiyaç duyduğu dini ehliyeti ve hamiyeti yüksek din alimleri yetiştirebilmiş ne de, dünya çapındaki teolojik düşünceyle boy ölçüşecek bilgi üretilebilmiştir. Genel olarak buralarda yapılan akademik faaliyet, geleneksel dini bilginin estetize edilmesidir. Oysa Whitehead'ın dediği gibi:

Hayatın içinde bulunan sembolik unsurların, tıpkı tropikal iklim ormanlarında bulunan bitkiler gibi, azgın bir hızla yayılma eğilimi taşıdıklarını kavramaksızın, sembolizmin kullanımıyla ilgili hiçbir açıklama olmayacaktır. İnsan hayatının sembolik süsleri, bu hayatı kolayca çevreleyip içini dolduracak niteliktedir. Sürekli bir budama ve her zaman yeni söyleyiş biçimlerine gereksinim duyan geleceğe uyarlama süreçleri, her toplum için olmazsa olmaz derecede önem taşıyan yükümlülüklerdir...Özgür bir toplumun sanatı (ve de dini hayatı İ.G), şu iki unsuru içerir: İlk olarak sembolik dizgelerin sürdürülür olması ve ikinci olarak da aydınlanmış aklı tatmin edecek amaçlara hizmet etmesini sağlama almak bakımından, sembolik dizgenin yeniden gözden geçirilmesinden korkmamak. Sembollerine olan saygıyı, onları yeniden gözden geçirme özgürlüğü ile bütünleştirmeyen toplumlar, ya anarşi nedeniyle ya da faydasız gölgelerin çokluğunun neden olduğu körelmenin sonucunda hayatın yavaş yavaş güçten düşmesiyle mutlaka çökerler.⁹

Türkiye tarihinde önemli bir kırılma noktası olarak, 28 Şubat süreciyle birlikte ise fakültelerin programları, dönemin egemen politik iradesinin "güvenlik" kaygı ve konseptine uygun olarak budamış ve fakülteler birer eğitim fakültesine dönüştürülmüştür. Bu bağlamda, Temel İslami ilimlerinin

(Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelam) mesnedi/temeli olan Arapça öğretimi büyük ölçüde çökmüş olduğu için, çekirdek/kor ilahiyat (teoloji) yapma imkanı zayıflamıştır. Türkçe anlamıyla politik kaygılarla öğrencisi bir dönemler azaltılan ve programları kuşa çevrilen fakülteler, daha sora yine politik rövanş mantığı ile öğrencileri artırılmış, programları değiştirilmiş; ikinci öğretim, uzaktan öğretim vs. adı altında buralar, Heidegger'in bahsettiği çağımızda uzmanlaşmanın kendisinin işlem ve aygıtların kurumsallaşmasıyla bilimlerin "ticari"leşmesinden¹⁰ daha kaba bir tarzda özellikle hocaları açısından adeta birer kazanç kapısına dönüşmüştür.

Dine mesafeli duran laik kesim ise, bu mesafesini, maa-lesef hesabını verdiği bir kritikten üretmediği için, toplumda dini mevzularda samimi bir konuşma ve tartışma yapılamamakta; ancak darbelere gerekçe olabilecek kavgalar yapılmaktadır. Cumhuriyetle yaşıt olan laik/çağdaş-dindar/muhafazakâr kutuplaşması, çatlağı, yarığı, gediği bir türlü kapatılamamaktadır. Kanaatimce çözüm, merhum Ali Fuat Başgil'in önerisinde yatıyor: Diyanetin siyasi iradede olabildiğince bağımsızlaştırılarak vakıflar ile güçlendirilmesi ve burada istihdam edilecek elemanların yetiştirilmesini sağlamak için mevcut ilahiyat fakültelerinin kendi içinde -Batı'da olduğu gibi- ihtisaslaşmaya giderek bir kısmının "Yüksek İslam İlimleri" fakültesi (teoloji/divinity), diğer kısmının ise sosyal bilimler ile desteklenmiş (öğretmen ihtiyacı buradan karşılanabilir) daha kritik bilgi üreten (religious study) fakülteler olarak yeniden düzenlenmesidir.

10 Aldeman, Harold, "Heidegger'in Bilim ve Teknoloji Eleştirisi", çev: M. Özel, *Kayıtlar*, sayı: 22, 1992, s. 47.

- KUR'AN VE SÜNNET'İN "YÜCE OTORİTE" OLARAK TESİSİ -

I. Giriş

İslam düşüncesinin Orta Çağ boyunca içinde bulunduğu skolastik mantığı araştıran çağdaş Arap-İslam düşünürlerinin önüne Fıkıh Usulü'nün kurucusu olarak ünlenen Şafî çıkmaktadır. Örneğin N. H. Ebu Zeyd, Şafî'nin kurduğu metodolojinin, o günlerde aktüel olan Ehl-i Rey- Ehl-i Hadis, Mürcie-Mutezile arasında bir "orta yol"culuk olarak nitelendirilmesi iddiasını reddederek Şafî'nin projesini Ehl-i Hadis'in dini yorumuna teorik meşruiyet sağlama çabası olarak teşhis eder. Ebu Zeyd'e göre Şafî'ye verilen "Nasırü's-Sunne" ünvanı bunun en açık kanıtıdır.¹ Şafî'nin metodolojisine Arapça üzerinden sızmış olan Arapçılığı ise, o dönemde mevcut olan Fars-Arap (Abbasi) gerilimine bağlar.

Arap-İslam düşüncesini yapısalcı bir analizle tahlil eden Cabiri ise, Şafî'nin nasçılığını ve düşünce (içtihat) yolu olarak "Kıyas"ı koyuşunu, Şafî'den daha önce Nahiv alimlerinin Arap dilinin gramer kurallarını, bu dilin ana karakteristik yapısı olan "teşbih" ve Selefin otoritesinin ön kabulüne dayanan "Kıyas" üzerine kurmalarına bağlar. Şafî'nin konumu Cabiri'ye göre "Kurucu" olmaktan ziyade ana karakteri lafzın ve "yerleşik adet" veya "geçmiş misal" anlamında aslın kontrolünde olan Arap düşünce tarzının tipik bir örneği olabilir. Nitekim Cabiri şöyle der:

* *Uluslararası İmam Şafî Sempozyumu* (7-9. 5. 2010 Diyarbakır)nda tebliğ olarak sunulmuştur.

1 Ebu Zeyd, Nasır Hamid, *el-İmamü's-Şafî ve Te'sisü'l-İdyolociiyeti'l-Vasatiyye*, Kahire 1992, s. 8.

Arap aklı, mefhumlarla amel etmekten daha çok lafızlarla çalışır. Kendinden kalktığı, ona döndüğü ve onun tarafından yönlendirildiği asıl, Selefın otoritesini lafzında, manasında ve işlevselliğinde kendi ile birlikte taşır. Bilginin 'üretilmesi'nde değil, 'tahsil' edilmesinde bu işlevsellik, beyani kıyasta (nahiv, fıkıh, kelam) mukarebe, irfani kıyasta ise mümaseledir. Bu yöntem, bütün bunların hepsinde "tecviz" ilkesine dayanır. Bu ilke Arap'ın düşünce yöntemini ve dünyaya bakışını belirleyen umumi bir yasadır.²

Sünniliğin bel kemiğini oluşturan "fıkıh" ilminin dayanağı olan Fıkıh Usulü'nün kurucusu olarak Şafîi, Fransalı, Arap-Cezayir asıllı, laik-Müslüman bir düşünür olan M. Arkoun'un da dikkatini çekmiştir. Arkoun bilindiği gibi Cabiri'nin aksine post-yapısalcı sosyal-bilim metodolojisini benimsemiş birisidir. "Mefhumu'l-Akli'l-İslami"³ adlı makalesinde Arkoun Şafîi'nin kurmuş olduğu metodolojiyi Cabiri'nin "Arap aklı" kavramsallaştırmasına karşıt olarak "İslami akıl", daha doğrusu bütün büyük dinlerde ana karakteri aynı olan "teolojik akıl"ın Ortodoksiyi kuran metodolojisi olarak yorumlar.

Arkoun'a göre Şafîi'nin şahsında bütün Ortodoksilerin yapmaya çalıştığı, "itikattan akla intikal" yolunu kurmaktır.⁴ Yani Yüce Otorite veya Yüce Meşruiyyetin te'sis edilmesidir. Bunu da açtığımız zaman dil, hakikat ve yasa (kanun/şeriat ve akide) arasındaki ilişkinin tesis edilmesi; bu başarıldıktan sonra da, hakikat ile tarih arasındaki ilişkinin kurulmasıdır.

II. Dil, Hakikat ve Kanun

Şafîi önce *er-Risale*'nin girişinde itikadı tesis etmektedir. Daha sonra bu itikat "düşünülmesi mümkün olan" ile "düşünülmesi müstehil" olan alanı belirleyecektir. Bu itikat ilkeleri. Peygamberin ve insanların Allah ile, diğer insanlar ile ve tabiatla bütün ontolojik ilişkilerini tesis edecektir. Kur'an ayetlerine dayanılarak kurulan bu akide son kere ve kıyamete kadar bütün zamanlar için konulmuştur. Bu itikat ilkeleri şunlardır:

2 Cabiri, M. Abid, *Bünyetü'l-Aklü'l-Arabi*. Beyrut 1990, s. 544.

3 Arkoun, M., "*Mefhumu'l-Akli'l-İslami*", *Tarihyyetü'l-Fikri'l-Arabi*, içinde, Beyrut 1998.

4 Arkoun, M., *Tarihyyetü'l-Fikri'l-Arabi*, s. 70.

- 1- Gökleri ve yeri Allah yaratmıştır.
- 2- Hz. Muhammedi peygamber olarak gönderdiğinde insanlar iki kısımdı: a) Allahın ahkâmını değiştiren Ehl-i Kitap b) Müşrik Araplar.
- 3- İlahi kader gereği vakit erişince kazaya dönüştü ve Allah dinini Araplardan seçtiği Hz. Muhammed aracılığı ile ortaya koydu ve ona, yakın akrabalarından başlamak üzere inzar ve tebşir etmesini istedi.
- 4- İndirmiş olduğu kitapta insanları küfür ve kötülükten ışık ve hidayete sevk etti. Kitabında onlara helali ve haramı açıkladı.
- 5- Allah'ın kitabında olanlar, rahmet ve hüccettir. Onu bilmek isteyene bildirir; bilmek istemeyene de bildirmez. Ondan cahil olan, bir şey bilmez; Onu bilen de cahil olmaz.
- 6- Allah'ın kitabındaki hükümleri idrak etmek ya nas olarak ya da istidlal yoluyla mümkündür.
- 7- Dininde ve dünyasında faziletli olmayı başaranlara Allah, sözünde ve amelinde ona yardım eder. Ondan şüpheyi giderir, kalbini hikmetle nurlandırır ve onu dinde imamet makamına koyar.
- 8- Allah'ın nimetini hak etmeden önce, O'nun kitabını ve Nebisinin sünnetini anlamamızı nasip etmesini niyaz ederiz.⁵

Benzer “dogmatik” akaidlerin Yahudi, Hristiyan kurucu “teolojik akıl”ları tarafından da konulduğunu ifade eden Arkoun, böylece tarihin bu akaid ile kurucu tecrübenin “öncesi” ve “sonrası” olmak üzere ikiye bölündüğünü söyler. Bu akaid ile hiçbir zaman hiçbir kimse tarafından geçersiz kılınmayacak “bedihi” hakikatlere ulaşılmıştır. Bu hakikate kalbin direkt bağlantısı, derin kavrayışı ile ulaşılır (vahy).⁶

Arkoun'a göre insanın akıl, ruh ve kalbinin ortak ürünü olan Arapça teolojik “ilm” kavramı, bu ister kurucu tecrübeyi

5 Arkoun, *age*, s. 71.

6 Arkoun, *age*, s. 72.

ifade etsin, isterse kurucu metinlerden kurulan yöntemlerle üretilen ikincil teolojik metinlerdeki bilgiyi ifade etsin, aslında hayali-akli, bilinçli benlik-bilinçsiz benlik, mitik bilinç-tarihsel bilinç, sembolik idrak-filolojik/dilsel idrak amillerinin bir karışımı olarak vuku/vücut bulur.⁷

Arkoun'a göre Şafii doğal olarak bu gerçeğin farkında olmadan ilahi mutlak hakikat ile bunun özellikle Arap dili ile ifade edilmesi arasında Arap dilinin mükemmelliği üzerinden bir nedensellik kurmaya çalışır. Özetle, kim vahiy ile ortaya konan mutlak hakikate erişmek istiyorsa, hiçbir yabancı kelime içermeyen Arapçayı bütün incelikleri ile bilmek zorundadır. Çünkü ortaya konacak bilgi, teşrii anlamda bütün insanlığa ve tarihe teşmil edilecek kanunlardır.⁸

III. Hakikat ve Tarih

Arkoun, hakikat ile tarih arasındaki ilişkiyi olayların, olguların ve haberlerin tarihsel gerçekliği, mevsukiyeti anlamında değil, hakikat olarak kabul edilen düşüncelerin tarihiliği yani ortaya çıktıkları tarihsel ortamla nedensel bağlılığı ve ilişkisi anlamında ele alır. Pozitivist düşüncenin mitolojik ve mitik düşünceden kendini arındırma gayretinin aksine bu yöntem miti/mitolojiyi yeniden tahlil ederek ondaki tarihsel hakikati ortaya koymayı başarır.

Arkoun'a göre Şafii'nin temel gayesi, Allah'ın tarihten bağımsız mutlak iradesini açık bir şekilde ortaya koymak ve bu iradeyi bütün tarihe teşmil edecek yöntemi kurmaktır. Şafii'ye göre hakikat ile tarih arasındaki ilişki, yukarıdan aşağıya dikey ve tek yönlü bir ilişkidir. Allah, mutlak iradesini, Kur'an ve Hz. Muhammed'in sünneti aracılığı ile ortaya koymuştur. İnsanlığın görevi, dünyanın her yerinde kıyamete kadar bu hakikatlere uymaktır. İnsanın tarihi çelişki, dalalet ve olumsuzluklarla dolu olduğu için, Kur'an bu tarihten bir hakikat unsuru almış olamayacağı gibi, insanın da Allah'ın iradesinden bağımsız olarak kendi başına hakikat bulma kapasitesi

7 Arkoun, *age*, s. 72.

8 Arkoun, *age*, s. 72.

ve yetkisi yoktur. İşte bundan dolayı hüküm verecek alimin, fakihin, önce Arapçayı ve Kur'an'ı bütün detayları ile bilmesi zorunludur.⁹

İkinci olarak, Şafii, bilindiği gibi Hz. Peygamber'in sünnetini de Kur'an'dan aldığı "hikmet" kavramı aracılığıyla ve onlarca ayetin şehadeti ile Kur'an ile aynı teşri değerine/otoritesine çıkarır. Hatta sünnet veya hadis, sadece teşri kaynağı değil, aynı zamanda iman ve küfür alanlarını da belirleyen bir konuma sahiptir. Bilindiği gibi, itikat tesis etme girişiminde bulunan Mutezile ve kalam'ı Şafii şiddetle eleştirmiştir.¹⁰

Arkoun'a göre, Şafii'nin sünnetin hücciyetini isbat etmek için iktibas ettiği ayetler, aslında o günlerde Mekkelilerin, Hz. Muhammed'in davasına karşı direnişlerini/karşı koyuşlarını ve muhafazakârlıklarını gösterdiği halde; Şafii, -bu günkü anlamda tarih bilinci olmadığı için- doğal olarak bunu göremezdi.¹¹

Arkoun, Şafii'nin, Ebu Hanife ve Şafii'nin hocası İmam Malik'in insan düşüncesine, reyine (Ebu Hanife'de istihsan, Malik'te ise Medine ameli ve masalih-i mürsele) dini konularda yer vermelerine şiddetle karşı çıkmasını, onun dini hakikati insandan ve tarihten bağımsız olarak salt naslara hasretmesine bağlar. Şafii'den yaptığı iktibasta, Şafii ilmi ikiye ayırır: 1- Allah'ın kitabına, onda yoksa Peygamber'in sünnetine, onda da yoksa sahabenin icma'ına *ittiba'*. 2- Allah'ın kitabına, onda yoksa Peygamber'in sünnetine, onda da yoksa sahabenin icma'ına *kıyas* yapmaktır hakikati onlardan *istinbat* etmektir.¹²

Arkoun'a göre Şafii'nin kurmuş olduğu metodoloji, başta Kur'an'ın mecaz, teşbih, istiare gibi sembolik anlatımlar ve metaforlarla dolu edebî söylemini tek anlamlı birer hukuk tekstine çevirmiştir. Bu metodoloji, Şifahi olanın yazıya geçirilmesindeki psikolojik, zihinsel ve ideolojik kırılmanın veya

9 Arkoun, *age*, s. 75.

10 Arkoun, *age*, s. 75.

11 Arkoun, *age*, s. 77.

12 Arkoun, *age*, s. 74.

yansıtmanın farkında olmadığı gibi, belli başlı zaafları şunlardır:

- 1- Hz. Muhammed'in siyasi bir mücadele içinde geçen hayatını değerlendiren son derece canlı, birçok kereler bir kerecik olması gereken hükümleri, Allah'ın tarihe inişine, onlar arasındaki huzuruna, insanlar arasında zamansal (anî) hükümler vermesine istinaden zaman ve mekan (tarih) dışına çıkarılarak mutlaklaştırıldı.
- 2- Hz. Muhammed'e "ismet" sıfatı atfedilerek onun yine son derece dinamik ve aynı zamanda siyasi olan mücadelesi esnasında söylediği sözler ve aldığı dinamik kararlar mutlaklaştırılarak Kur'an seviyesine çıkarıldı.¹³
- 3- Kur'an ve sünnetteki hükümlerin illetleri mutlaklaştırılınca "kıyas" enstrümanına düşen görev, yeni ortaya çıkan olayların yeniliğini, onların tarihselliğini göz ardı ederek asıldaki illeti, hakikati bütün zamanlara ve mekanlara teşmil etmek oldu.¹⁴

İşte bu, bütün büyük dinlerdeki Ortodoksilerin veya "teolojik aklın" tarih boyu yaptığı şeydir.

¹³ Arkoun, *age*, s. 79-80.

¹⁴ Arkoun, *age*, s. 80.

KUR'AN METNİNİ YORMADAN (TEFSİR) OLAYLARIN YORUMUNA (TE'VİL)

Giriş

Kur'an'ın doğrudan canlı muhatapları olan Arapların, onun nüzûlü döneminde Kureyş lehçesinin dışındaki lehçelerle konuşanların karşılaştıkları bazı kelime sorunları ve bazı mecaz ifadelerin yanlış anlaşılması dışında ciddi bir anlaşılma sorunuyla karşılaşmadığı genel kabul gören bir görüştür. Ne var ki, metnin ilk muhataplarının yerini yeni nesiller alınca ve nüzûl döneminden uzaklaşmaya başlayınca, *esbab-ı nüzûl* bilgisi kaybolmaya, dile yeni sözcükler girmeye ve mevcut sözcüklerin anlamları genişlemeye veya daralmaya başlamıştı. Bu durum, Müslümanlarda Kur'an'ın orijinal anlamını koruma/kaybetme kaygısı yaratmış ve böylece sarf/nahiv disiplini ilk olarak tedvin edilmiştir. Arkasından da hicri ikinci yüzyıl boyunca yüzlerce “Garibu'l-Kur'an; Meâni'l-Kur'an”, “Mecazu'l-Kur'an”, “Müşkilü'l-Kur'an”, “Mübhematu'l-Kur'an”, “İrabu'l-Kur'an” ve “el-Vücûh ve'n-Nezâir”.... türü kitaplar yazılmıştır.¹ Daha sonra da üçüncü yüzyıldan itibaren “Tefsir” ilmi ortaya çıkmıştır. Bütün bu çabanın/kaygının temel amacı/motivi Kur'an'ın (Allah'ın) doğrudan/canlı muhataplarına “ne dediğini” tesbit, tayin, koruma ve anlama idi.

Dinlerin kurucu zamanından (İslam için 610-632) uzaklaştıkça halk muhayyilesinin kurucu devirdeki adi, normal, sıradan, günlük olay ve olguları mecralarından çıkararak onları olağanüstü/kutsal ve mitik (mucizevi) bir yapıya büründürdükleri Antropolojik bir gerçektir.² Benzer bir şey kutsal kitapların da başına gelmektedir. Kur'an için konuşacak olursak, çeşitli edebî sanatlar içerse de her bir cümlesi bir

1 Cerrahoğlu, Prof. Dr. İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara 1979, 115 vd.

2 Arkoun, Muhammed, *el-Fikru'l-İslâmi: Kuraatun İlmiyyetun*, Beyrut 1987, 104.

anlama gelen ve Kur'an'ın kendi itirafıyla açık, anlaşılır, kolay, mübin, fasih, belîğ olan bu kitap³ zaman içinde, yukarıda değindiğimiz orijinal anlamını koruma çabaları, meramını aşarak, Kur'an'ı kutsal/ilâhî bir anlamlar hazinesine, sürekli ışılan bir güneşe, derinine daldıkça yeni inciler çıkarılan okyanusa veya her bir ayeti ve ifadesi kazdıkça zenginleşen maden ocaklarına döndürülmüştür. Metnin müellifi sustuğu için veya ortada olmadığı için, insanlar ihtiyaç ve arzu duydukları her şeyi kolayca ona yüklemeyi başarmışlardır. Aşağıda İslam tarihinde metni yorma/istismar etmenin başlıca üç tarzına özetle değindikten sonra Kur'an hitabının çeşitli bölümlerinin nasıl yorumlanması gerektiğine ilişkin bir de öneri sunacağım.

I. Kur'an Metnini Yorma (İstismar/Tefsir) Yolları

1. Anlamı Kapalı/Zor Anlaşılır Olarak “Müteşabihat”

Bilindiği gibi birçok müfessir, mütekellim ve İslam filozofu, Âl-i İmran suresinin 7. ayetinde geçen “müteşabihat” kavramına lafız ve mânâ bakımından birbirine benzer, anlaşılması zor ve kapalı anlamları vererek ve ayetteki durağı da “Allah” lafzından “Ver-Rasihune fi'l-İlm” lafzının sonuna taşıyarak, kendilerine Kur'an ayetleri üzerinde sınırsız spekülasyon yapma fırsatı yaratmışlardır.⁴ Sahabeden İbn Abbas'dan gelen müteşabihat'ın tevil edilmemesi gerektiği görüşü de bazı erken dönem Fakihleri ve Hadis âlimleri tarafından benimsenmiştir. İbn Rüşd, ilginç bir şekilde mütekellimlerin müteşabihatı te'vil etmelerini eleştirirken te'vil hakkının sadece filozoflara ait olduğunu iddia etmektedir.⁵ Müteşabihat'ın alınının doğru tayin edilmemesinden doğan kaos, kutsal anlam avcılarına münbit bir alan yaratmış ve otuz-kırk cilt “tefsir”ler yazılmıştır.

3 Bkz. 5/15, 26/2, 44/58, 19/97.

4 et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyan an Te'vili'l-Kur'an*, Kahire 1945, III/107 vd; Zemahşerî, Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf*, Beyrut 1987, I/338; el-Matûridî, Ebû Mansur Muhammed, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, İstanbul 2005, II/242.

5 İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille fi Akâidi'l-Mille*, Beyrut 1982, 86-87.

2. Zâhir-Bâtın

İslam'dan çok önce Yunan felsefesinde ve Yahudi-Hristiyan teolojisinde bir yorum yöntemi olan alegorizm, yani kelime veya cümleye ait olduğu dilin gramer kuralları ve sözlük dağarı içinde bulunmayan anlamların yüklenmesi olayı, önceleri Şii-İsmâîlî ve daha sonra da Tasavvuf kanalıyla İslam düşüncesine girmiştir.⁶ Fıkıh ve kelim disiplinleri birer “beyan” ilmi olarak Kur'an'ın anlam dünyasını dilin kuralları içinde tutmaya çalışmışlarsa da; iş'ârî tefsir okulu (tasavvuf), bu sınırları aşarak sûfîlerin sezgi ve hayallerine dayanan ayrı bir anlam dünyası oluşturulmuştur. Kelamcılar ve fakihler, Şiîlerin ve sûfîlerin dilsel bir temele dayanmayan yorumlarını (Bâtınî te'villerini) “mezmum” ve “müstekreh” te'vil diye isimlendirerek metnin orijinal anlamını korumaya çalışmışlardır. Bu bağlamda Dr. Süleyman Ateş'in İş'ârî (tasavvufî/bâtınî) tefsir ekolünü köken olarak Kur'an'a bağlama çabası, tarihsel ve bilimsel açıdan hayli zayıftır.⁷ Kelamcı Kadı Abdulcabbar, Kur'an'ın Arap dilinin kurallarına bağlı “zâhir” anlamının dışında bir de “bâtın” anlamının olduğu iddiasını, Allah'ın Arapların bilmediği bir dille onlara hitap etmesi ile aynı anlama geldiğini söyler. Oysa, Abdulcabbar'ın dediği gibi, kasd-ı mütekellimin doğru anlaşılmasının yegâne zemini dilin toplumsal bir oydaşma (muvadaa) olarak ortaya çıkmasıdır.⁸

3. Kıyas: Kıyas, Şafii'nin teolojik/metodolojik temelini kurduğu ve dört büyük fıkıh ekolünün de benimsendiği, Kitap, Sünnet ve icmada hükmü bulunmayan yeni hadiselerin hükmünün bunlara bağlanması yöntemidir. Kıyas, geçmişteki bir hükmü mevcut bir probleme taşımayı veya mevcut bir sorunu geçmişteki bir kaynağa irca etmeyi mümkün kılan yöntemsel bir araçtır.

6 Cabirî, Muhammed Abid, *Tekvînu'l-Aklî'l-Arabî*, Beyrut 1991, 162 vd.; *Bünyetu'l-Aklî'l-Arabî*, Beyrut 1990, 251 vd.; Öztürk, Mustafa, *Kur'an ve Aşır Yorum*, Ankara 2003, 193 vd.

7 Ateş, Doç. Dr. Süleyman, *İş'ârî Tefsir Okulu*, Ankara 1974, 27 vd.

8 Aslan, Dr. İbrahim, *Kadı Abdulcabbar'da Kelâm Yöntemi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2007, özellikle “Sem'in Delaleti” bölümü. 218 vd.

Kıyas, fer'in asla benzetilmesi olarak sınırsız yeni olayların sınırlı sayıdaki "asla" bağlanması veya dikey olarak bir tek lafzın birçok olaya bağlanması anlamında bir istismarı doğurmuştur.⁹ Kıyası istismara elverişli bir hale sokan şey, Şafii'nin onu teolojik olarak temellendirirken serdettiği şu kanaatidir: "Allah'ın kitabında Müslümanlardan herhangi birinin karşılaşacağı herhangi bir hadisenin hükmünü doğru olarak gösterecek bir delil mutlaka vardır."¹⁰ Kıyası benimseyenlerin hükümlerin hikmetini/maslahatını esas alma yerine "illeti" esas almaları aslında aslın (nassın) istismarını önleme saikidir. Fakat, asılların azlığı zaman içerisinde onları aslı fer'e bağlarken daha büyük bir istismara itmiştir: "Hile-i Şer'iyye" bunun en güzel örneğidir. İbn Hazm kıyas hakkında şöyle der: "Kıyas Ehli'nin tamamı kıyaslarında ihtilafa düşmüşlerdir. Onlardan bir grubun kıyasla vardığı sonuç, diğer grubun vardığı sonuçla çelişir. Onların hepsi de kıyasla vardıkları sonuçların sıhhatli ve doğru olamayacağı hususunda müttefiktirler."¹¹ Bunun sebebi her asıldan fer'e gidişin "yakîn"e değil, kıyası yapan müctehidin zannına bağlı oluşudur. Kur'an metninin bahsettiğimiz bu tarihsel istismar ortamından uzaklaşması için Kur'an söyleminin Varlık/fiil alanlarının birbirinden ayrıştırılması gerekir.

II. Farklı Varlık/Fiil Alanları için Farklı Anlama Yolları

Kur'an'daki din davasının doktriner anlamda tek Allah (tevhid) ve ahiret (mead) inancına (dünya görüşüne) dayanan ahlaki bir toplum kurma (salih amel/adalet) olduğunu söyleyebiliriz. Bu amacı gerçekleştirmek için oluşan Kur'an söylemi, varlığın veya insan fiillerinin değişik alanlarında değişen söylem/ifade tarzları olarak vuku bulmuştur. Şimdi sırasıyla bunları ortaya koymaya çalışacağız.

1. Metafizik (Gayb) Alanı: Teşbih ve Mecaz: Kur'an'da mutlak gayb alanı, mahiyetlerini insan aklının/idrakinin ve beş duyusunun ulaşamadığı alan oluşturur. Bunlar da Allah,

9 Cabiri, *Bunyetu'l-Akli'l-Arabî*, 138 vd.

10 eş-Şafii, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*. İstanbul 1985, 15.

11 İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali, *el-Muhalla*, Kahire 1347, 1/58.

ahiret, cin, melek vs.dir. Müteşabihat (benzetmeler), dinin “iman” alanına aittir. Kur’an’da bu alandan varlık âlemine teşbihle (benzetmeyle) ve mecazla bahsedilir. İbn Abbas’ın yorumladığı gibi “Al-i İmran suresinin 7. ayetinde söz konusu edilen “müteşabihat” buna delalet eder. M. Esed’in dediği gibi “... müteşabih, karmaşıklığından dolayı doğrudan ve açık terimlerle yahut önermelerle yeteri biçimde ifade edilemeyen ve bu karmaşıklığı sebebiyle detaylı bir “ifadeler” demeti olarak değil de genel bir zihinsel imaj olarak ancak sezgi yoluyla kavranabilen şeyleri mecazî (teşbih) bir şekilde ifade etmeyi kapsar... Bu metafizik konular mesela, Allah’ın sıfatları, zaman ve sonsuzluğun kesin anlamı, ölünün yeniden dirilmesi, hesap günü, cennet ve cehennem ve melek olarak tanımlanan varlıkların mahiyeti vs.dir. “Bunların mahiyetini Allah’tan başka kimse bilemez.” ifadesi de bu gerçeği ifade eder.¹² Kur’an’da ve hadislerde geçen ve Allah’ı cisme (varlığa) benzeten veya ona insan organları atfeden “mecazî” ifadelerin (nur, örtü, gelmek, zuhur, yüz, göz, nefes, el, tutma, avuç, yan, bacak... vs.) Arapların günlük dilde kullandıkları mecaz, istiare, temsil...vs. bağlamında te’vil edilmesi gerektiğinde bütün kelim ekolleri -Selefiyye’nin dışında- ittifak etmiştir. Aslında Ebû Zehra’nın dediği gibi... “Böyle mecazlar te’vil ile değil, doğrudan doğruya nastan anlaşılır. Söz gelimi bir Arap’a: “Emir şehir üzerine el koydu.” denilse, o, bundan Emir’in şehre hakim olduğunu anlar. İşte bu, lafzın zâhirinden anlaşılması demektir. “Allah’ın eli onların elleri üstündedir.” ayetinde de “Allah’ın kudreti” şeklinde anlaşılmalıdır. ... Görülüyor ki bu çeşit te’viller mecaz yoluyla da olsa “lafzın delaleti” kabilindendir, dolayısıyla bu gibi ayetleri “müteşabih” saymamak gerekir.”¹³ O halde, müteşabihatla bize Allah’tan ve ahiretten anlaşılır benzetmeler yapıyorsa; biz, onların ontik mahiyetlerini (ne idüğünü) araştırmaya giremeyiz. Haddimizi bilip orada durmalıyız. Ayetin sonuç kısmının hiçbir şüpheye yer bırakmayacak kesinlikte dediği de budur. Ancak, Kitap Ehli’nden

12 Asad, Muhammed, *The Message of the Qur’an*, Gibraltar 1993, 67.

13 Ebû Zehra, Muhammed, *İslâm Hukuk Metodolojisi*, çev. Doç. Dr. Abdülkadir Şener, Ankara 1997, 119.

bazıları bu sınırdan durmadığı gibi, İslam filozofları da dahil Yunan felsefesi de durmayarak Tanrı'yı ve gaybı varlık alanına indirgemeye çalışmıştır. Levinas'ın dediği gibi, Batı felsefesi, "Başka"yı açığa çıkarma ile birdir. Bu açığa çıkarmada "başka" varlık olarak tezahür etmekle başkalarını yitirir. Felsefe, çocukluğundan beri, Başka olarak kalan başka'ya karşı duyduğu dehşetle, önüne geçilmez bir alerjiyle maluldür. Bu yüzdendir ki, her şeyden önce bir "varlık felsefesi" olagelmiş; varlığı anlama onun nihai gayesi ve insanın temel yapısı olmuştur. Yine bu yüzdendir ki o, bir içkinlik ve özerklik felsefesi; bir tanrıtanımazlık olarak gelişmiştir. Aristoteles'ten Leibniz'e filozofların tanrısı -ki Skolastiklerin Tanrısı da buna dahildir- akla uygun bir tanrıdır."¹⁴

2. İbadetler Alanı: Menasik/Şeair: Mensek, ibadet yolları, ibadet şekilleri, şeair ise simgeler, semboller anlamına gelir. İslam'daki hac, namaz ve oruç ibadetleri simgeseldir. Kur'an, her peygamberin ümmetine ayrı ibadet şekilleri vaz' ettiğini söyler (22/67). Hacdaki kurban kesme, Safa ve Merve tepeleri arasında koşma (22/36, 2/158) şeklindeki ibadetler "şeair" (simgeler) olduğu gibi; tavaf, vakfe ve diğerleri de simgeseldir. Simgesel davranışlarda bulunmak (örneğin namaz kılmak) veya simgelere (örneğin Kâbe) saygı beslemek, Allah bilincinde olmaktan (takva) kaynaklanır (22/32, 5/2). İbadetler, birinci derecede iman, ikinci derecede ahlak ile ilişkilidir.

3. Ahlak, Hukuk ve Siyaset Alanı (610-632): Muhkemat

Kur'an'ın direkt muhatapları olan Arap müşrikler, Yahudiler, Hristiyanlar ve müminler/Müslümanlar arasında vahiy sürecinde yaşanan olayları/olguları değerlendiren, müminlerin kendi aralarında uymaları gereken ahlaki/hukuki kuralları ve o günlerde müminlere verilen aktüel siyasî direktifleri ortaya koyan ayetler bu gruba girer. Usulcüler, hukuka ilişkin olanları zâhir, nas, müfesser, muhkem, amm, hass, müşterek, mücmel vs. gibi kavramlarla ifade etmişlerdir.¹⁵ Ahlak

14 Levinas, Emmanuel, *Sonsuza Tanıklık*, haz: Zeynep Direk, Erdem Gökyanan, İstanbul 2001, 131.

15 Ebû Zehra, *İslâm Hukuk Metodolojisi*, 104 vd.

alanında zengin “temsil”lere başvurulmuştur. Dilciler ve müfessirler önce bahsettiğimiz dilsel/filolojik çalışmalar yanında “Mekkî-Medenî” “nasih-mensuh” ve “esbâb-ı nüzûl” gibi bilgileri de toplamışlardır.¹⁶ Özetle, bu ayetlerin anlaşılmasında ve delaletlerinde ciddi bir sorun yaşanmamıştır.

4. Tarih Alanı: Kıssalar

Kur'an'ın dinî dava/doktrin anlamında temel postulları tevhid, mead/ahiret ve adalettir (iman ve salih amel). Kendinden önceki peygamber/vahiy geleneğinin davası da aynıdır. Bu temel davayı desteklemek için geçmiş peygamberlerin veya müminlerin hikayelerine “örnek” olarak başvurulur. Bunların Kur'an'da hacim olarak genişçe yer alması eğitim ve telkin amaçlıdır. Hz. Âdem'in yaratılışı, Habil-Kabil, Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Davut-Süleyman, Zulkarneyn, Hz. Yusuf, Hz. İsa, Mağara Arkadaşları vs. bazı örneklerdir. Orta Çağlar boyunca Müslüman müfessirler ve kelimacılar, bu kıssaları tarihsel olgu ve mucize bağlamında anlamışlardır. Bugün de geleneksel ulemâ bu anlayışı sürdürmektedir. Ancak bu anlatıları bütünüyle vukû bulmuş olarak değil de antropolojideki “mit” kavramı bağlamında açıklamaya çalışan modern âlimler de mevcuttur. M. Halefullah ve Muhammed Arkoun iki örnek olarak verilebilir.¹⁷

III. Müteşabihat (İman) Temelinde Muhkemat (Salih Amel)ın Aktüel Değeri:

Tarihî süreç içinde İslam düşüncesine eklenen “misticizm” (tasavvuf) zamanla Kur'an ve sünnete atıf yaparak kendini meşrulaştırmıştır. Oysa, gnostik düşünce, akıldan ve metinden başka bir sezgisel kaynağının olduğuna inanmaktadır. İslam filozofları, Yunan metafiziğini Kur'an'ın müteşabihat ile belirlediği “gayb”ın yerine ikame etmeye çalıştılar. Kelamcılar ve fakihler ise “kıyas” yöntemi ile geçmişin, selefın, nassın, aslın kontrolünden çıkamadılar. Kelamcılar, “kıyasu'l-ğâib

16 İlgili literatür için bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 127.

17 Halefullah, Muhammed, *el-Fennu'l-Kasasî fi'l-Kur'an*; Arkoun, Muhammed, “el-Acibu'l-Khallab fi'l-Kur'an”, *el-Fikru'l-İslâmî* içinde, 187 vd.

ale'-ş-şahid" ilkesine bağlı kalarak müteşabihatı (gaybı) deşifre etmeye çalışırken; fukaha "kıyas" ilkesiyle yeni her türlü olayı geçmişin, metnin, nassın ve aslın altına çekmeye çalıştılar. Böylece İslam düşüncesi akıl ile vakiadan hüküm çıkaran, keşf yapan bir yapı yerine, lafızdan mânâ "istinbat" eden bir yapıda oluşmuştur.¹⁸ Metinlerin mânâları da doğal olarak sınırlı olduğu için zamanla tekrar ve istismara dönüşmüştür (tefsir, haşiye, şerh, zeyl, telhis). Oysa Kur'an metni sıradan Arap'ın anlayabildiği zengin mecaz, temsil ve istiarelere başvursa da ana hatları itibarıyla metaforik ve sembolik değildir; basit ve açıktır. Metnin orijinal anlamını muhafazaya ilişkin filolojik çalışmalar çok erken olmasa da ikinci yüzyıldan itibaren yeterince yapılmıştır. Oryantalist çalışmalarda gözlenebileceği gibi, bu çalışmalar yine de sürdürülebilir. Ancak, Kur'an metni birçok klasik âlimin benimsediği gibi Güneş, Okyanus ve Maden Ocağı metaforlarında olduğu gibi sürekli ışımaz, ondan sürekli inci toplanmaz, sürekli altın çıkarılmaz. Belki ışığını Güneşten (Allah'tan) alan Ay metaforunda olduğu gibi, bir hidayet rehberi olarak geceleri (metafizik ve ahlak alanlarında) yolumuzu aydınlatır. Bunun için de tebliğimizde yaptığımız varlık/fiil alanları ayırımına dikkat ederek şunlar yapılabilir:

1. Fazlur Rahman'ın dediği ve yaptığı gibi¹⁹ teoloji (kelam) önce semantik yöntem kullanılarak Kur'an'ın bütünlüğünden onun Teolojik anlam haritasını, dünya görüşünü (Allah, insan, tabiat ve insanın geleceği, yani ahiret) çıkarmalıdır; yine teoloji aynı yöntemle onun ahlak öğretisini, yani bireysel, toplumsal ve iktisadi ilişkilerin bir teorisinin/teolojisinin ortaya konması gerekir. Hukuk disiplini ise bu dünya görüşü ve ahlak teorisine yaslanan bir hukuk teorisi geliştirebilir.

2. Bu çalışmalar yapılırken Kur'an'ın canlı muhataplara hitap eden tarihsel bir söylem/söz (discours) olduğuna dikkat edilerek, Ebû Zeyd'in yaptığı gibi metnin mânâsı/delâleti ile amacı/hedefi ayırımına dikkat etmek gerekir. Kur'an'ın kimi

18 Cabirî, *Bünyetu'l-Aklî'l-Arabî*, 109 vd.

19 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, Chicago 1980.

konularda (örneğin kölelik, miras, kadın hakları vs.) attığı yarım adımlar tamamlanmalıdır.²⁰ Fazlur Rahman'ın hermeneutik teorisindeki ikili -Kur'an'ın indiği döneme onun evrensel ilkelerini çıkarmak için gidiş ve günümüzün problemlerini çözmek için buraya geliş-yöntem de Ebu Zeyd'in 'mana-ma'za' ayrımı ile paralellik göstermektedir.

3. Klasik fukahanın benimsediği “kıyas” yöntemi, Orta Çağın nispeten hareketsiz, benzer olayların cereyan ettiği dar ve durgun zamanında sorun çözmüş ve başarılı olmuş olabilir. Ancak, olaylar selinin arttığı Endüstri Devrimi sonrasında tıkanmıştır. Bunun yerine, Hz. Ömer'in başlattığı, Ebu Hanife'nin “istihsan”, İmam Malik'in “mesalih-i mürsele”, Davud ez-Zâhiri'nin “delil” kavramlarıyla geliştirdiği ve son olarak da Şâtibi'nin “makasid” kavramıyla ifade ettiği Kur'an'ın ışığında maslahatı hedef, akli araç olarak gören yöntem, sorunların çözümü için benimsenmelidir. Bu yöntem, kıyas, bâtın ve müteşabih kavramlarıyla metnin içinde dolaşıp-durmadan çıkararak metnin rehberliğinde müstakil/özgün hüküm koymayı temin eder.

4. Nisâ suresinin 59. ayeti müminlerden Allah'a, Peygamber'e ve kendilerinden olan yöneticilere/otoritelere itaat etmelerini ve herhangi bir konuda ihtilafa düştüklerinde -Allah'a ve Ahiret gününe inanıyorlarsa- anlaşmazlığın çözümünde Allah'a ve Peygamber'e başvurmalarını ve en iyi çözümün bu olduğunu söyler. Müslümanlar bugün de bu buyruk ve tavsiye ile sorumludurlar. Bu iş bugün yukarıdaki yöntemle, karşılaştığımız toplumsal sorunlar, Kur'an'ın dünya görüşü ve ahlak öğretisi doğrultusunda “te'vil” edilerek (aslına götürülerek) çözülecektir. Yoksa tek tek ayetler çekip-uzatılarak, sündürülerek, istismar edilmemelidir.

5. Siyaset ise Kur'an'ın hedeflediği ahlaki toplumu, insanın kendi özgür iradesine dayanarak demokratik (şura) bir prosedürle kurmaya çalışır. İslamî bir politikanın (iç ve dış politika farketmez) evrensel ilkesi “*emr-i bi'l-ma'rûf ve nah-*

20 Ebü Zeyd, Nasr Hamid, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, çev. T. A. Polat, Ankara 2002, 175 vd.

ye ani'l-münker"dir. Yani iyiliğin/adaletin ayakta tutulması, desteklenmesi ve kötülüğün/zulmün ise kösteklenmesi, men edilmesidir. En yüksek beşerî faaliyet olarak ahlaki bir toplum kurma siyaseti, dinî bir dava olarak bizleri mutlak hermeneutik özgürlükten ve küresel hegamonik politik dile kayıtsız teslim olmaktan daima men eder. Bu öneri, Kur'an'da, insanın ahlaki- varoluşsal pozisyonunun, anlama edimi ile diyalektik ilişkisine ve onun taşıdığı misyona dayanır. Heidegger'in dediği gibi "usul (yöntem, methodos), şeylerde hangi hakikati arayacağımızı önceden karara bağladığını söylemek ister. Yöntem, bilimin donanımının başka parçaları arasındaki bir parçası değil; fakat kendisinden hareketle neyin bir nesne haline, nasıl geldiğini ilk kez belirleyen birincil bileşendir."²¹ Yani yöntem vaz' etmek, aynı zamanda ahlaki bir süreçtir.

21 Heidegger, Martin, *Bilim Üzerine İki Ders*, çev: H. Hünler, İst. 1998, s. 77.

KİMLİK TARTIŞMALARI BAĞLAMINDA “AYNILIK” VE “FARKLILIK”IN SINIRLARI VE MEŞRUIYETİ

1. Aynılık ve Farklılık Bağlamında Kimlik

Bir şeyin kendi ile aynılığına “özdeşlik”, varlık özle-ri farklı olan şeylerin formel/şekli özelliklerinin yüzde yüz “benzer”liğine “aynı”lık, benzersizlikler için ise “farklılık” ta-birleri kullanılır. Örneğin, tek yumurta ikizlerinden birisi kendi ile özdeş, diğer ikizi ile aynı, üçüncü kardeşinden ise farklıdır. Aynı şekilde bir sigara paketinin içindeki sigaralar-dan biri kendi ile özdeş, aynı paketteki diğer sigaralar ile aynı, başka paketlerdeki sigaralardan ise farklıdır.

Bir insan yavrusu doğduğu andan itibaren farklı bir fert olarak ne biyolojik ne de ruhsal olarak kendi ile özdeş veya aynı kalamaz. Yaşam dediğimiz olgu dinamik bir süreçtir. Büyüme ve ihtiyarlama olguları, hem biyolojik olarak hem de psikolojik olarak dinamik süreçlerdir. Adın değişmemesi ile birlikte belli bir yaştan sonra boyun ve yüzün nispeten değişmemesi, bedenin hücrelerinin sürekli yenilenmesini ve dinamik ruhsal, zihinsel süreçlerden oluşan bireysel kimliğin değişmediği anlamına gelmez. Aslında “kim?”liğin değişmesi veya değişmemesi kendi başına bir değer/kıymet ifade etmez. Önemli olan, hangi değerlere göre değişip değişmediğidir. Üzerinde nisbi de olsa uzlaşma sağlanan evrensel ahlaki de-ğerler, zenginlik, asalet/soyluluk, güzellik/yakışıklılık, zen-ginlik ve sağlık gibi nitelikler, çoğu insanın kendinde olmasını istediği niteliklerdir. Bunlardan ötesi zamana, zemine ve ne-sillere göre değişiklik gösterir.

“Kim”liğin zarfını oluşturan “isim”, kendine konduğu bir insanı diğerlerinden ayırmak içindir. Ancak, isim bireyde ya-şamı boyunca meydana gelen biyolojik ve psikolojik-kültürel değişimleri de örter. Kimliğin dış maddi kurucu/sabit un-

surları beden, cinsiyet, aile/akrabalık, etnisite/ırk ve dildir. Bunlar “verili”dir. Fakat karakter, seciye, kişilik ve kültürel benlik anlamında kimlik, çevre(aile, toplum)etkisi ile birlikte kişinin kendi iradesinin de etkin olabileceği bir süreçte şekillenir. Türkiye’de bazılarının tarih, toplum ve aileden alınan dinsel/mezhebi kimliği de “verili” kimlik kategorisi olarak sunmaları/saymaları, tam bir cehalet örneğidir. Ayrıca toplumsal “rol”ler ile kültürel kimlikleri bir birine karıştırmamak gerekir. Baba, oğul, anne, amca... gibi akrabalık ilişkileri veya işçi, memur, müdür, bakan, doktor, tüccar... vs. gibi meslekler, dernek üyelikleri...vs. toplumsal rollerdir; ancak kültürel kimliğimizin de bir parçasıdır. Biz bu yazıda kültürel kimliğin meslek dışı bölümü üzerinde duracağız.

2. Modern Kimlik Stratejisi

Kültürel kimlik, kişinin genellikle içine doğduğu aile ve toplumda eğitilme veya taklit yolu ile aldığı dünya görüşü, ahlak anlayışı, daha ilerde kendinin edindiği politik tutum, müzik, sanat anlayışı, görgü ve hobilerden oluşur. Dinler, kadim dönemlerden beri en yaygın kültürel kimlik stratejileridir. On altıncı yüzyıldan itibaren Kıta Avrupası’nda ortaya çıkan ve giderek önce kuzey yarım küreyi etkileyen, daha sonra da bilim ve teknolojiyi yedeğine alarak bütün dünyada etkin olan Dünya görüşü ve ahlaki değerler bağlamında *Aydınlanma* değerleri, *Modernite* veya kimi filozofların adlandırması ile *Duyumcul*, *Kahraman*, *Prometheusçu*, *Seküler* üst kültür, şimdilerde en yaygın kültürel üst-kimlik stratejisidir. 19 ve 20. yüzyıllardaki “pozitivist” tekleştirici ulus-devlet aşamasında hakim etnisite/ırk ve dil çerçevesinde Irkçılık ve Milliyetçilik, dinsel kimliğin yerine ikame edilen temel kimlik kurucu stratejiler iken; 20. yüzyılın sonlarından itibaren “post-modernist” aşamada “çoğulcu” bir kimlik stratejisi egemen durumda. Postmodernizmin gelişmesiyle Seküler Hümanizm üst kurucu kimlik olma özelliğini korumakla birlikte, liberal, kültürel çoğulculuk başat değer olmaya başladı. Yani kültürel bağlamda post-modernitenin dışındaki totalleştirici, aynileştirici, tekleştirici kimlik stratejileri, özellikle dinler ve mak-

ro milliyetçilikler “ölümcül kimlikler” olarak görülüp daha alt düzeydeki dinsel mezhep ve cemaatler, newage spritual topluluklar, cinsel tercihler ve etnik kabile kimlikleri -mikro-milliyetçilikler- hepsi eşit değerde, denk ve fakat liberal/kapitalist üst yaşam tarzı ve pratiğinde birleştirilmeye çalışılıyor.

Demokrasi ve liberalizm, modern toplumların dinî, ahlaki değerler ve etnik köken, dil açısından çoğul olduğu gerçeğinden kalkarak devletin bu gruplara karşı nötr ve eşit olmasını savunur. Devlet-kimlik ilişkisi açısından bu tutum doğrudur. Ancak, son dört yüz yıldır Kıta Avrupası'ndan kaynaklanıp önce kuzey yarımküreyi, daha sonra da bütün dünyaya kültürel bir üst kimlik olarak yayılan Hümanizm/Sekülerizm olgusunu, dünya görüşünü, ahlak anlayışını görmezlikten gelemeyiz. Bu kültürel hegemonya altında, bilim ve teknoloji aracılığıyla insanlığın giderek yaşam hakkındaki duygu, düşünce ve tüketim kalıpları-araçları vasıtası ile aynileştirildiğini, birbirine benzeştirildiğini görüyoruz.

Oysa Modern Bilim ve Teknoloji, aslında dünyaya, varlığa ve hayata bir tür bakışın yani bir Dünya Görüşünün ürünüdür. Bir tür Metafiziğin mücessem hale gelmiş biçimidir. Özü itibarıyla kültürel bir kategoridir. Hayatın ve varlığın anlamının neliğine ilişkin insanlığın tarihte geliştirdiği diğer bakış açılarının zuhur etmesini engellediği gibi, onları aynı zamanda örtmektedir. Çünkü o şimdilerde her yerdedir. Ve kendisini olması gereken olarak, zorunluluk olarak dayatmaktadır. Kültürün en önemli katları olan neyin üretileceğini, neyin tüketileceğini, nasıl üretileceğini, nasıl tüketileceğini, insanlar arasındaki iletişimi ve yerleşim şekillerini, mimari üslupları (modern şehirler, metropoller) bir bakış açısından, Seküler Hümanizmin bakış açısından kalkarak tekno-ekonomikleştirmektedir.

3. İslami Bağlamda Kimlik

Alternatif olarak İslam dini, insanların kişisel karakter, sekiye ve kişilik özelliklerinden ayrı olarak, onların etnik/ırkı, dilsel ve cinsel kimliklerinin farklılığını kabul ederek aynı

Dünya Görüşü ve ahlaki değerler sistemi etrafında aynileştirmeye (kardeşlik) çalışan totalleştirici, tekleştirici bir kimlik stratejisidir (Tevhid). Bu strateji, tarihte yayıldığı coğrafyaların yerel kültürel etkileri ve İslam alimlerinin yorum farklarından dolayı “mezhep”lere ayrılmıştır. Haricilik, Şia ve Sünnilik, politik ve kültürel temelli ayrışmalar iken; Hanefi, Şafii, Maliki, Hanbeli, Zahiri, Caferî, Mutezili, Eş’arî ve Maturidî gibi farklılaşmalar, yorum farkından kaynaklanmıştır. Ayrıca, “Selefiyye”, temel kurucu metinlere lafzi olarak bağlı, “Haricilik” ve “Mutezile” ise ahlaki bağlamda daha sıkı birer kimlik tanımlamasını ifade ederken; “Mürciilik/Sünnilik” daha gevşek bir “Müslüman” tanımlaması girişimidir. Ancak bu ayrılıklar “Kible Ehli” üst kimliğinde tekrar tekleştirmiştir. İslam, köken itibarıyla kendisiyle aynı geleneğe ait olan Yahudi ve Hristiyanları “Ehl-i Kitap” üst kimliğinde kendine yakın ve diğer dinlerden ayrı olarak Teolojik ve Hukuki bir statü vermiştir. Bunlar, dinlerini tarihî süreç içinde mitolojiler ile karıştırarak veya arzularına uyarak “tahrif” etmeden önce de “Müslim” olarak isimlendirilmiştir (22/78). Ayrıca Hz. İbrahim’in öncülüğünü yaptığı (3/67,4/125,30/30) “Haniflik”, hiçbir vahiy/peygamber geleneğine bağlı olmayan ve fakat özünde “Mono-teist” dini evrensel kurtuluşu/doğruluğu ifade eder.

Klasik İslam literatüründe dinî kimliğe sıkı sıkıya bağlı olma “Azîmet Ehli”, daha gevşek bağlanma ise “Ruhsat Ehli” olarak kavramsallaştırılmıştır. Müslümanlar hakkındaki çağdaş isimlendirmelerden “Radikal” ve “Fundamentalist” kavramları, ABD ve AB’nin politik ve ekonomik çıkarları ile çelişen politik oluşumları ima ettiği kadar, klasik kavramsallaştırmadaki “Azîmet Ehli”ne denk düşerken; “İlimli” veya “Hoşgörülü” Müslüman nitelemeleri ise, bahsi geçen çevrelerin politik ve ekonomik çıkarları ile uyumlu politik oluşumları imlediği kadar, geleneksel kavramsallaştırmadaki “Ruhsat Ehli”ne denk düşer. Modern öncesi dönemlerde “Tasavvuf”, bu ikinci nitelemeyi ifade eder. Yine çağdaş nitelemelerden “Yobazlık” ve “Bağnazlık” yaftaları, klasik kavramsallaştırmada “Cahillik” ve “Taassup”a tekabül eder. İslam’a göre her iki nitelik de kötüdür; bilgi ve sabırla aşılması gerekir. Ayrıca

“Sünni” ortodoksi, temel kurucu metinlerin dilsel/gramatik yorumunu-haklı olarak- esas kabul ederek, bu metinleri keyfi olarak yorumlayan “Batini” dinsel grupları “Zındık”, “Batıl”, “Rafizi”, “Gulat”...vs. heterodoksi olarak ilan etmiştir.

İslam dinine göre Dünya Görüşü ve ahlak bağlamında kendisi en doğru kimlik stratejisidir. İslam “Hakk”, diğer dinler ise “Batıl”dır. “Mümin”, “Müslim”ve “Muttaki” sıfatları kimlik bağlamında hem en doğru Dünya Görüşünü, hem de ahlaki bağlamda en doğru ahlaki davranışlar setini ifade eder. Yardımseverlik (infak), İyilikseverlik (Muhsin), Adil olma (muksit), temiz olma (mutatahhir), dürüst olma (mustakim).....Kur’an’da övülen bazı ahlakilik nitelikleridir. Bu bağlamda bütün insanlığı hakk dine (İslam’a) çağırarak (tebliğ) her Müslümanın sorumluluğudur. Bu çağrı, şiddet ve zorlama ile değil; “güzel bir tartışma üslubu ve tutarlı örnekliklerle” olmalıdır (16/125). Gayrimüslimler, dünya görüşü olarak batıl; fakat ahlaken doğru davranabilirler (3/75). Onlarla insanlığın ortak ahlaki sorunlarını çözmede işbirliği yapılabilir (2/148). Zalimler ise zulmettikleri müddetçe, Müslümanların “düşman”ıdırlar (2/193). Gayrimüslimler, İslam’ın etkisindeki siyasal gövdelerde (imparatorluklarda) “*Zimmetullahi ve Resûlihi*: Allah’ın ve Resul’ünün koruması altındakiler” veya “*Vedaî-i Halik-i Kibriyâ*: Yüce Yaratıcının emanetleri” olarak görülmüştür. İslam imparatorluklarında gayrimüslimlerin canı, malı, dini, dili ve namusu koruma altına alınmıştır. Merkezî otoriteye vergi-hizmet bağı ile bağlı olmuşlardır. Kültürel asimilasyona ve jenocide asla izin verilmemiştir.

Sonuç olarak, kültürel kimlik bağlamında aynılığı veya farklılığı, çoğulluğu ve ötekileştirmeyi bizatihi olarak savunmak bir değer değildir. Sorulması gereken soru, “Hangi aynılık?” ve “Hangi farklılık?” sorusudur.

BİBLİYOGRAFYA

- Abduh, Muhammed, *Tevhid Risalesi*, çev. Sabri Hizmetli, Ankara 1986.
- Abdurrazık, Ali, *el-İslam ve Usulu'l-Hukm*, Beyrut trsz.
- Abel, Oliver, "Dinlerin Etiği Olarak Laiklik", çev. S. Dalanoğlu-S. Yılmaz, *Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik* içinde, İstanbul 1995.
- Akbulut, Ahmet, "Kur'an-ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi", *İslami Araştırmalar Dergisi* (İslam ve Laiklik Özel Sayısı), c. 8, sayı: 3-4, 1985.
- Albayrak, Halis, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, İstanbul 1992.
- Tefsir Usulü, İstanbul 1998.
- Amâre, Muhammed, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asar, İstanbul 1984.
- Arkoun, Muhammed, *Kur'ân Okumaları*, İstanbul 1995.
- "İslam'ı ve Laikliği Yeniden Düşünmek", çev. S. Dalanoğlu-S. Yılmaz, *Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik* içinde, İstanbul 1995.
- Armağan, Mustafa, *İslam Bilimi Tartışmaları*, İstanbul 1990.
- Arslan, Ahmet, "İslam Demokrasi", *Türkiye*, Ankara 1995.
- Ashmawy, Muhammed Said, *İslam'a Karşı İslamcılık*, çev. Sibel Özbudun, İstanbul 1993.
- Aşur, Tahir, *İslam Hukuk Felsefesi*, çev. Vecdi Akyüz-M. Doğan, İstanbul 1988.
- Atay, Hüseyin, "Kur'an'da Bilgi Teorisi", *AÜİFD*, c. XVI, 1968.
- "İslam'ın Evrensel İlkeleri", *AÜİED*, sayı: II, yıl: 1975.
- Kur'an'a Göre İman Esasları*, Ankara trsz.
- İslam Hukuk Felsefesi* (Giriş Bölümü), Ankara 1985.
- Kur'an'a Göre Araştırmalar I-III*, Ankara 1997.
- Aydın, M. S., "Türkiye'de Din ve Modernleşme İlişkisi Üzerine Bazı Düşünceler", *Türk Yurdu*, c. 17, sayı: 116-117, Nisan-Mayıs 1997.
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir 1987.
- Başaran, Salman, "İbn Hazm'ın Kütüb-i Sitteye Bakışı", *İslami Araştırmalar*, c. 2, sayı: 6, 1998.
- Bayraktar, Mehmet, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, İstanbul 1987.
- İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, Ankara 1985.
- Berger, Peter, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Coşkun, İstanbul 1993.

- "Sekülerizmin Gerilemesi", çev. Ali Köse, *Liberal Düşünce Dergisi*, c. IV, sayı: 14, 1999.
- Berkî, Ali Himmet, *Açıklamalı Mecelle*, İstanbul 1979.
- Berkî, Şakir, "İslam Hukukunun Ana Hatları", *AÜİFD*, c. XIX, yıl: 1973.
- Bigiyef, Musâ Cârullah, *Kitabu's-Sunne*, çev. Mehmet Görmez, Ankara 1998.
- İslam Milletlerine*, Berlin 1923.
- Lüzûmiyât*, Kazan 1907.
- Bilgi, Bilim ve İslam* (Tebliğler, Tartışmalar), İstanbul 1987.
- Binder, Leonard, *Liberal İslâm*, çev. Yusuf Kaplan, Kayseri 1996.
- Bucaille, Maurice, *Kitab-ı Mukaddes, Kur'an ve Bilim*, çev. Suat Yıldırım, İzmir 1984.
- Cabirî, M. Abid, *Vichetu Nazar*, Beyrut 1992.
- Arap Akılının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul 1997.
- İslam'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1997.
- et-Türâs ve'l-Hadâse*, Beyrut 1991.
- "Sırâu'l-Ma'kul ve -La Ma'kul fî Fikri'l-Arabî ve'l-İslâmî", *Fikru'l-Arabiyyu'l-Muâsır*, sayı: 21-22, 1982.
- Carrel, Alexis; Ali Şeriatî, *Dua*, İstanbul 1983.
- Chittick, William C., "The Theological Roots of Peace and War According to İslam", *The Islamic Quarterly*, vol: 37, no: 3, 145-163, 1990.
- Clock, Y. Charles, "Dinin Boyutları Üzerine", *Din Sosyolojisi* (der. Y. Aktay) içinde, çev. Emin Göktaş, Ankara 1998.
- Çiftçi, Adil, *Toplum Bilim Yazıları*, İzmir 1999.
- Çiğdem, Ahmet, "Gelecek Bir Geçmiş Tasarısı Olarak İslâm Düşüncesi", *Birikim Dergisi*, sayı: 95, 1997.
- Devalibî, Ma'ruf, *İslam'da Devlet ve İktidar*, çev. Mehmed S. Hatipoğlu, İstanbul 1985.
- Draz, Abdullah, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, çev. Salih Akdemir, Ankara 1983.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı (Meal-Tefsir)*, çev. C. Kaytak-A. Ertürk, İstanbul 1997.
- Ebu Buharî, Muhammed b. İsmail, *Sahih-i Buharî*, I-IV, İstanbul trsz.
- Ebu Hanife, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, İstanbul 1981.
- "el-Âlim ve'l-Müteallim", *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, çev. Mustafa Öz, İstanbul 1981.
- Ebu Reyze, Muhammed, *Muhammedî Sünnetin Aydınlatılması*, çev. Muharrem Tan, İstanbul 1988.
- Ebu Zehra, Muhammed, *İslam'da Savaş Kavramı*, çev. Cemal Karaağaçlı, İstanbul 1985.

- Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *Mefhûmu'n-Nass*, Kahire 1990.
el-îmâmu's-Şafîi, Kahire 1992.
- Ensari, Fazlurrahman, *İslâm Açısından Bilim ve Felsefe*, çev. Cemal Karaağaçlı, İstanbul 1979.
- Erdoğan, Mustafa, "Sekülerizm, Laiklik ve Din", *İslami Araştırmalar Dergisi* (İslam ve Laiklik Özel Sayısı), c. 8, sayı: 3-4, 1995.
- Ersoy, M. Akif, *Safahat*, İstanbul 1981.
Safahat, İstanbul 1993.
- Fazlurrahman, "Allah'ın Elçisi ve Mesajı", *Makaleler İçinde*, çev. Adil Çiftçi, Ankara 1997.
İslam ve Çağdaşlık, çev. H. Kırbaşoğlu-A. Açıkgenç, Ankara 1993.
İslam, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Ankara 1999.
- Farukî, İsmail Raci, *Tevhid*, çev. Dilaver Yardım, İstanbul 1987.
İslam Kültür Atlası, çev. M. Okan Kibaroglu-Zerrin Kibaroglu, İstanbul 1997.
- Garaudy, Roger, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, İstanbul 1990.
Yaşayan İslam, çev. Mehmed Bayraktar, İstanbul 1995.
- Gölcük, Şerafettin, *İslam Akaidi*, Konya 1994.
- Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanması-da Metodoloji Sorunu*, Ankara 1997.
Musa Carullah Bigiyef, Ankara 1994.
- Güler, İlhami, "Din, İslam ve Şeriat", *İslamiyat*, (Şerit Dosyası), c. I, sayı: 4, 1998.
"Kur'an'da İmanın ve İnkârın Ahlaki-Bilgisel Temelleri", *İslamiyat*, c. I, sayı: 1, 1998.
"Çağdaş arap Düşüncesinde Din-Siyaset Tartışması", *Türkiye Günlüğü Dergisi*, sayı: 29, 1994.
I. Kur'an Sempozyumu Tebliğler Müzekeresi, Ank. 1994.
II. Kur'an Sempozyumu Tebliğler Müzekeresi, Ank. 1995.
I. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu, 1995.
II. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu, 1996.
III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu, 1997.
- Güngör, Erol, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, İstanbul 1983.
- Haddurî, Macid, *İslam Hukukunda Savaş ve Barış*, çev. Fethi Gedikli, İstanbul 1999.
- Hamidullah, Muhammed, *H. Peygamber'in Savaşları*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1981.
İslam'a Giriş, çev. Cemal Aydın, Ankara 1996.

- Hanefî, Hasan, "el-Cihad: Tahlilun Lafziyyun mine'l-Kur'an", *el-Yemin ve'l-Yesar fî Fikri'd-Din* içinde, Kahire 1989.
- "Konulu Kur'an Tefsir Metodu", çev. S. Kutlu, *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 9, sayı: 1-4, 1996.
- Mine'l-Akide İla's-Sevra* (el-iman ve'l-amel), Kahire trsz.
- İslami İlimlere Giriş*, çev. Muharrem Tan, İstanbul 1994.
- Cemaleddin el-Afganî*, Kahire 1997.
- Hasan-i Basri, "Kader Risalesi", çev. L. Doğan-Y. Kutluay, *AÜİFD*, sayı: III, 1959.
- Hatiboğlu, Mehmed S., "Hz. Peygamber'i Yanlış Yorumlama Tezahürleri", *İslami Araştırmalar*, c. 1, sayı: 2, 1986.
- "İslam'ın Aktüel Değeri Üzerine", *İslami Araştırmalar Dergisi*, sayı: 1, 1986.
- İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1984.
- İbn Teymiyye, *el-İman*, Kahire trsz.
- İbnulcevzi, Abdurrahman, *Telbîsu İblis*, Kahire 1981.
- İkbal, Muhammed, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, İstanbul 1984.
- İnayet, Hamit, *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce*, çev. Yusuf Ziya, İstanbul 1988.
- İslam Ansiklopedisi* "Cihad" mad., Diyanet Vakfı Yay., c. 7, s. 527 vd. İstanbul 1993.
- İslam Ansiklopedisi* "Cihad" mad., MEB Yay., c. 3, 164 vd. İstanbul 1945.
- İz, Mahir, *Tasavvuf*, İstanbul trsz.
- İzutsu, Toshihiko, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul 1984.
- Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Ankara trsz.
- James, Jennifer, *Gelecek Zamanda Düşünmek*, çev. Zülfü Dicleli, İstanbul 1997.
- Jansen, *Kur'an'a Yeni Yaklaşımlar*, çev. H. Açar, Ankara 1993.
- Jomier, Jacques, *Tevrat, İncil ve Kur'an*, çev. Sakıp Yıldız, İstanbul 1974.
- Kadri, Hüseyin Kazım, *20. Asında İslamiyet*, İstanbul 1992.
- İnsan Hakları Evrensel Beyannamesinin İslam Hukukuna Göre İzahı*, yay. haz. Osman Engin, İstanbul 1933.
- Kapanî, Mûnci, *Politika Bilimine Giriş*, Ankara 1978.
- Kara, İsmail, *İslamcılarının Siyasi Görüşleri*, İstanbul 1994.
- Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi I-III*, İstanbul 1986.

- Karaman Hayrettin, *İçtihat, Taklit ve Telfik Üzerine Dört Risale*, İstanbul 1982.
- Gerçek İslam'da Birlik (Afganî, Abduh, R. Rıza), İstanbul trsz. *İslam Hukukunda İçtihat*, Ankara 1971.
- Kemerlioğlu, Eyüp, *Bilgi Sosyolojisinde Temel Görüşler*, Erzurum 1992.
- Kerimoğlu, Akif, *Bilgi Toplumuna Doğru*, İstanbul 1999.
- Kırca, Celal, *Kur'an-ı Kerim ve Modern Bilimler*, İstanbul 1982.
- Koç, Turan, *Din Dili*, Kayseri 1995.
- Kuhn, Thomas, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, İstanbul 1982.
- Kuşeyrî, Abdülkerim, *Kuşeyrî Risalesi*, çev. S. Uludağ, İstanbul 1981.
- Kutup, Seyyid, Ebu'l-Alâ el-Mevdudî *İslam ve Cihad*, çev. Akif Nuri, İstanbul trsz.
- Kutlu, Sönmez, *Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı*, Ankara 1997.
- Lindbom, Tage, *Başaklar ve Ayrık Otları*, çev. Ömer Baldık, İstanbul 1997.
- Malik b. Enes, *Muvatta*, İstanbul, 1992.
- Mert, Nuray, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, İstanbul 1995.
- Mevdudî Ebu'l-Alâ, *İslam'da Hükümet*, çev. Ali Genceli, Ankara trsz.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin b. Haccac, *el-Müsnedü's-Sahih*, İstanbul 1992.
- Nasr, S. Hüseyin, *İslam'da Düşünce ve Hayat*, çev. Fatih Tatilloğlu, İstanbul 1988.
- Nesefî, Ömer, *İslam İnancının Temelleri (Akaid)*, çev. Seyyid Ahsen, İstanbul 1980.
- Onat, Hasan, "Türkiye'de Din Anlayışı", *Türk Ocakları Yıllığı*, 1997.
- Özafşar, Mehmet Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara 1998.
- Özel Dr. Ahmet, *İslam Hukukunda Ülke Kavramı (Daru'l-İslam-Daru'l-Harb)*, İstanbul 1988.
- Passegno, M. J., "Maturîdî'ye Göre Akıl ve Dini Tasdik", çev. İlhami Güler, *AÜİFD*, c. XXXV, 1994.
- Rahbar, Daud, *God of Justice*, Leiden 1960.
- Rosenthal, Ervin I. J., *Ortaçağda İslam Siyasal Düşüncesi*, çev. Ali Çoksu, İstanbul 1996.
- Roy, Oliver, *Siyasal İslam'ın İflası*, çev. Cüneyt Akalın, İstanbul 1994.
- Russell, B., *Neden Hristiyan Değilim?* çev. Emre Özkan, İstanbul trsz.
- Sâbunî, Nureddin, *Mâtûridîyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara 1978.

- Serraç, Ebu Nasr, *el-Lûm'a (İslam Tsavvufu)*, çev. Kamil Yılmaz, İstanbul 1996.
- Soljenitsin, Aleksandr, "Dinsel Muhayyilenin Dirilişi", çev. Özden Arıkan, *New Perspectives Quarterly*, Türkiye, c. 3, sayı: 9.
- Subhânî, Cafer, *el-Kaza ve'l-Kader*, Beyrut 1987.
- Şatibi, Ebu İshak, *el-Muvafakât*, I-IV, Kahire trsz.
- Şener, Abdulkadir, "İslam Hukukunda Rey ve İctihad", *AÜİFD*, c. XIX, 1971.
- Uludağ, Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1979.
- İslam'da Emir ve Yasakların Hikmetleri*, Ankara
- Ülgener, F. Sabri, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, İstanbul 1981.
- İslam Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisad Ahlakı*, İstanbul 1981.
- Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Haneî Mezhebinin Hadis Görüşü*, Ankara 1994.
- "Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım ve Hz. Peygamber'i Anlamak", *İslami Araştırmalar* (Hadis-Sünnet Özel Sayısı), c. 10, sayı: 1-3, 1997.
- Taftazânî, Saduddin b. Ömer, *Şerhu'l-Akaid*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1980.
- Taylor, Jhon V., "Religion: Peace-maker or Peace-Breaker", *The Islamic Quarterly*, vol: 33, no: 1, 51-52, 1989.
- Tolan, Barlas, *Çağdaş Toplumun Bunalımı*, Ankara 1981.
- Toynbee-Ikada, *Yaşamı Seçin*, çev. Umut Arık, AÜ Basımevi, Ankara 1992.
- Watt, W Montgomery, *İslami Hareketler ve Modernlik*, çev. Turan Koç, İstanbul 1997.
- Yavuz, Y. Vehbi, *Haneî Mezhebinde İctihat Meselesi*, İstanbul 1981.
- Yazıcıoğlu, M. Sait, *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Ankara 1988.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Metâlib ve Mezâhip* (Dibace), İstanbul 1978.
- Sempozyum (1991), *Metinler*, Ankara 1993.
- Yiğit, Yaşar, "İnanç ve Düşünce Özgürlüğü Perspektifinden 'İrtidat' Suçu ve Cezasına Bakış", *İslamiyat*, c. 2, sayı: 2, 121-137.

A

- A. Carrel 59
Abbasiler 48, 80, 139
Abdullah b. Ömer 46. 102
Abdullah Cevdet 82
Hz. Adem 26, 129, 149
Adudullah 82
Afganistan 95
ahiret 23, 53, 99, 100, 113, 132, 142, 216, 219
ahkâm ayetleri 68, 71
ahlak 11, 12, 13, 39, 55, 60, 65, 66, 142
Ahmed b. Hanbel 46, 92
Ahmed en-Naim 72
Ahmed Hamdi Akseki 36
Ahmed-i Bican 36
Hz. Aişe 46
akıl 24, 25, 27, 34, 52, 99, 100, 103; akılcılık 133
Ali Fuat Başgil 201, 204, 205
Hz. Ali 51, 58, 79, 80, 155
Ali Şeriatî 162, 167, 171, 176
Allah-alem ilişkisi 122
Allah'ı ta'zim 23
Allah'ın ezeli ilmi 122
Armentü 16, 51, 52, 60, 115
Arap aklı 208
Araplar 41, 66, 79
Aristo 75, 111, 161, 174, 193, 195, 218
Ata b. Ebi Rebah 69
atalar 102
Aydınlanma 111, 112, 197
Azîmet ehli 226

B

- Bağnazlık 226
Batıcılık 82
Batıl 227
Bâtını 227; te'viller 215
Bayramiyye 144
bedevi 155; Araplar 51

Bergson 166

- Beyazîd-ı Bestamî 140
bidat 91
bilim ve teknoloji 13, 14, 107
Birunî 110, 113, 139
Bişr Hafî 140
Bruno 112, 226
Buda 12, 139
Budist 168
Budizm 12, 139
Buharî 42, 46, 47
Bursevî 31
bünyan-ı Mersûs 57

C-Ç

- Ca'd b. Dirhem 115
Cafer el-Mansur 82
Caferî 226
Caferîlik 70
Câhız 113
Cahiliye dönemi 41
Cassas 31
cebir 81
Cebriye 116, 120, 121
Cebriyecilik 115, 117
Cehm b. Safvan 115
Celal Nuri 72
Cemalettin Afgani 95, 122
Cemel 155
Cezayir 72
Cibril hadisi 140
cinler 41, 113
Cüneyd-i Bağdadi 140, 145
Çin 12

D

- Darekutnî 46
Darimî 46
Daru'l-harp 157. 158
Daru'l-İslam 157
Darvinizm 113
Davud ez-Zâhirî 93, 153, 221
değer 13; biçme 166

değişim 125, 126, 127
 değişmez din 129
 Dekart 111, 114, 193
 Delail 42
 demokrasi 86, 133
 denenme 124, 165, 180
 devlet 65, 77, 79
 dinu'l-hakk 23
 dînullah 23
 dogma 112; dogmatizm 159
 Dört Halife Dönemi 80
 dua 38, 59
 dünya-ahiret dengesi 26, 27
 dünyevileşme 14, 15, 132, 133, 135, 136

E

E. Burke 203
 Ebu Davud 46
 Ebu Hanife 25, 46, 51, 52, 53, 54, 55, 60, 71, 92, 115, 117, 130, 156, 158, 169, 211, 221
 Ebu Hureyre 46, 102
 Ebu Talib el-Mekki 140
 Ebu Yusuf 69
 Ebû Zehra 217
 Ebu Zerr el-Gifarî 137
 Ebu Zeyd 207, 221
 Hz. Ebubekir 79
 ecel 119, 124
 Ehl-i Kitap 76, 102, 226; hanımlarıyla evlenme 69
 Ehl-i Kur'an 37, 44, 45
 Ehl-i Sünnet 44, 45, 51, 80, 104, 105, 110, 115, 116, 117, 120, 123, 144
 Ehlu'l-Hadis 45, 51, 102, 103, 153, 207
 ehlu'l-hal ve'l-akd 86
 Ehlu'r-Rey 45, 46, 47, 102, 103, 207
 Elmalılı Hamdi Yazır 36, 90, 91, 95
 emanet 42, 161, 180, 188
 Emevîler 48, 80, 109, 138
 Endülüs 110
 esbâb-ı nüzûl 69, 130, 213, 219
 Eş'arî 226; Kelamı 117

Eş'arîler 115, 116, 117
 Eş'arîlik 46, 103, 110, 121, 145
 evrensel 25, 26, 40, 65; din 26, 91, 114; mesaj 26
 Evrim Teorisi 113
 Evtâd 141
 Evzai 92

F

fahr-i kâinat 43
 Fahreddin er-Razî 32
 Fârâbi 110, 111
 Fas 72
 Fazlur Rahman 39, 54, 72, 180, 220, 221
 felsefe 108, 111
 fena 139, 148
 fetanet 42
 fetva 70, 93
 fıkıh 70, 108, 208; usulü 46, 70
 fitne 138; dönemi 79
 Freud 164, 176
 Fromm 166, 167, 170
 furkan 29

G

Galile 112
 ganimet 78, 80, 155
 Garibu'l-Kur'an 213
 Gavs 141
 gayb 113, 216, 219; alemi 99
 gayr-i metlûv 44, 103
 Gazi Ahmet Muhtar Paşa 33
 Gazzalî 32, 36, 110, 111, 141, 144
 gnostik 219
 Gümüşhanevî 36

H

Habermas 195
 Habil-Kabil 219
 Hacı Zihni Efendi 36
 Hakikat-i Muhammedi 43
 Halefullah 219
 Hallac-ı Mansur 139
 Haluk Nurbaki 33
 Hamidullah 58
 Hanbelî 68, 153, 158, 226
 Hanbelîlik 70, 103

Hanefi 158, 226
 Hanefiler 104
 Hanefilik 70, 103
 Haniflik 226
 Hannah Arendt 182, 194
 Hariciler 52, 54, 80, 85, 155, 157, 159
 Haricilik 84, 176, 226
 Hasais 42
 Hasan el-Benna 85
 Hasan Hanefi 72
 Hasan-ı Basrî 55, 122, 138, 139
 Haşeviyye 105
 Haşhaşiler 159
 Haşimoğulları 78, 155
 hâvâtır 141
 Heidegger 169, 170, 183, 195, 206, 222
 heterodoxi 227
 heva 163, 175, 177
 hidayet 29
 Hindistan 12, 35, 45, 85, 95, 139
 Hinduizm 16, 144
 Hristiyanlar 22, 152, 174, 180, 226
 Hristiyanlık 12, 16, 18, 25, 26, 54, 104, 111, 112, 113, 114, 129, 139, 144
 Hucviri 140
 Hudullah 66
 hukuk 65, 67, 69, 70, 104
 hukukullah 181
 Hulefa-i Raşidîn 156
 hümanizm 225
 Hüseyin 80
 Hüseyin Atay 123
 Hz. Hüseyin 138
 Hüseyin Kazım Kadri 55, 72

I-İ

ıslah 31, 95
 İrabu'l-Kur'an 213
 ibadet 19, 39, 61, 66, 142
 ibadet-i mersûme 57
 İbn Abbas 102
 İbn Abdi'l-Vehhab 146
 İbn Arabî 141, 143, 153
 İbn Berrecan 141

İbn Haldun 110, 128, 140, 141, 143
 İbn Hazm 46, 176, 216
 İbn Kayyım 146
 İbn Mesûd 102
 İbn Miskeveyh 113
 İbn Sebin 141
 İbni Mace 46
 İbni Rüşd 110, 111, 214
 İbni Sinâ 110, 111
 İbni Teymiye 53, 55, 92, 93, 146, 176
 İbrahim b. Edhem 139
 İbrahim Hakkı 36
 Hz. İbrahim 23, 52
 içtihat 61, 207
 içtimai iman 56
 ihya 54, 90, 95
 ilahî evrensel din 87, 158
 İmam Malik 46, 211, 221
 İmam Rabbanî 95
 imamet 80, 81
 iman 39, 51, 52, 66
 iman-amel birlikteliği 54
 İncil 26, 112
 irade 24, 25, 115
 Hz. İsa 25, 112, 129, 149
 İskenderiye 139
 İslamcılık 82
 İsmail Fennî Ertuğrul 95
 İsmail Hakkı İzmirli 95
 İsmet 42
 istinbat 220
 İş'ârî tefsir 215
 işrak felsefesi 139, 141
 İzutsu 189

J

J. Ellul 194
 Jennifer James 125
 Jhon Beebe 174

K

kabilecilik 80, 155
 kader 115, 120, 122, 123, 124
 Kader Risalesi 122
 kadercilik 34, 44, 95, 117, 120, 123

Kadı Abdulcabbar 215
 Kadirilik 144
 Kaimbiemrilleh 82
 kalbin mühürlenmesi 172
 kalp fiileri 53
 Kant 111, 182, 183
 kapitalizm 183
 kaza ve kader 115, 120
 Kazvinî 113
 Kelebâzî 140
 Kelime-i Şehadet 51, 52
 Kerbela Olayı 80, 134
 kıyas 207, 215, 219, 220, 221
 Kilise 14, 26, 83, 131, 132, 133, 154, 197
 Kitab-ı Mukaddes 114
 komünizm 183
 Konfüçyüs 12, 190
 konulu tefsir 35
 Kuçuradi 164, 166, 171, 176
 Kur'an 26, 30, 63; İslamı 38
 Kureyş 79, 80; lehçesi 213
 Kurtubî 153
 Kuşeyrî 140, 144
 Kutsal Kitaplar 16
 kutsal savaş 154
 Kutup 139, 141
 Kütüb-i Sitte 47

L

laiklik 83, 84, 133
 Leibniz 218
 Levinas 218
 Levlâke 43
 Lindborn 13
 lonca 145

M

M. Abid el-Cabirî 72, 155
 M. Esed 217
 Macintyre 181
 Macyavelli 187
 mahalli değerler 26
 Malik b. Dinar 140
 Malikî 158, 226
 Malîkilik 70, 103
 Maniheizm 139
 Maruf el-Kerhî 140

Maturidî 21, 176, 226
 Maturidiler 115, 116
 Maturidilik 46, 103, 117, 122
 Max Planck 114
 Mealcilik 37
 Meâni'l-Kur'an 213
 mecaz 102; mecazî 217
 Mecazu'l-Kur'an 213
 Mehmet Akif 34, 35, 56, 62, 82, 95, 119, 122, 123, 173, 176, 198, 204
 Mekki-Medenî 219
 metafizik 111, 113
 Mevdudî 34, 85, 154
 Mevlâna 141
 Mevlevîlik 144
 mevlid 43
 mezhep/ler 70, 89, 93, 129, 131, 135, 144
 Mısır 72, 85, 95
 Mızraklı İlmi Hal 36
 Mîlel-Nihal 108
 mistisizm 142, 144
 Modern Sosyoloji 128
 Modernite 135
 Molla Camî 141
 Molla Sadra 141
 Muallim Mehmed Cevdet 72
 muâmelât 67
 Muaviye 69, 80, 81, 155
 Muhammed Abduh 34, 95, 122
 Muhammed Arkoun 72, 208, 209, 210, 219
 Muhammed Davud Rahbar 123
 Muhammed Hamidullah 153
 Hz. Muhammed 26, 29, 41, 43, 63, 93, 100, 129, 154, 155, 157, 176
 Muhammed İkbâl 34, 55, 58, 122
 Muhammed Taha 72
 Muhasibî 140
 Muizzlîdinillah 82
 Musa Carullah 45, 56, 95
 Hz. Musa 23, 25, 129, 149, 150
 Mustafa Sabri 82
 Mutezile 51, 103, 104, 115, 116, 120, 121, 122, 176, 207, 211, 226

Muvafakât-ı Ömer 68
 Mübhematu'l-Kur'an 213
 Mücebbire 105
 Mücessime 105
 Müllefe-i Kulub 132
 mûkaşefe 141
 Mürcie 51, 52, 53, 54, 207
 Mürciilik 226
 Müslim 46
 Müşkîlu'l-Kur'an 213
 müteşabih 99, 214, 217, 219, 220, 221

N

Nakşibendilik 144
 Namık Kemal 82, 95
 Nasıru's-Sunne 207
 nasih-mensuh 130, 219
 Nazzam 113
 Necip Fazıl Kısakürek 199
 Newton 114
 Nietzsche 192, 193
 Nirvana 139
 Nizamiye Medreseleri 117
 Nur-i Muhammedi 43
 Nurettin Topçu 199, 204
 nübüvvet 142

O-Ö

Oflu Mehmed Emin Efendi 36
 Ortodox 168
 Hz. Osman 79, 80, 155
 Osmanlı 36, 72, 80, 95, 117, 118, 119, 203
 Osmanlı İmparatorluğu 82
 Hz. Ömer 42, 46, 68, 69, 71, 79, 102, 123, 131, 221
 Ömer Nasuhi Bilmen 36
 örf 69, 70

P

Pakistan 72, 95
 Peygamber'in örnekliği 48
 Platon 193
 politika 76
 postmodernizm 224
 pozitivist bilim 114

R

Rabiatu'l-Adeviyye 139
 Rafizi 227
 Reform 131, 132
 Reşit Rıza 34, 95
 Rey Ehli 71, 153
 Rıdvan biati 42
 Rızk 118
 Ricâlul-gayb 141
 Ridde savaşları 155
 Roger Garaudy 39, 56, 58, 59, 72
 Rönesans 111, 131, 132, 197
 Rufailik 144
 ruh 113, 169
 ruhbanlık 57, 141
 Ruhsat ehli 226

S-Ş

Sabri. F. Ülgener 145
 Sadreddin Konevî 141
 Sadreddin Şirazî 141
 Said Halim Paşa 82
 Sakifetu Beni Saide 79
 salih amel 22, 54, 55, 60, 149, 180
 saltanat 81, 85
 Sasani İmparatorluğu 81
 Schubart 190, 191
 sebep -sonuç ilişkileri 107
 sekülerizm 83, 132, 133, 136, 225
 Selçuklular 117, 118, 145
 Selefiyye 103, 217, 226
 Senusîlik 145, 148
 Seyit Ahmed Han 95
 seyr-i sülûk 57
 Seyyid Bey 82, 95
 Seyyid Kutup 34, 85, 154
 sezgi 143, 144; -sel tecrübe 57
 Sıffin 81, 155
 Sorokin 191
 sosyal değişme 77, 127
 Spinoza 111
 Stalinizm 174
 statik ahlak 166, 176
 statik din 166, 176
 sufiler 141, 146
 sufilik 139, 144, 147
 Suyuti 31, 42
 Süfyan es-Sevrî 92

Süleyman Ateş 215
 Sünnetullah 109
 Sünni 168, 227
 Sünni-Şii ihtilafı 134
 Sünnilik 142, 176, 198, 226
 süper ego 164, 166
 Şafii 46, 68, 70, 153, 158, 169,
 207, 208, 211, 215, 216,
 226
 Şafilik 70, 103
 Şah Veliyyullah Dehlevi 95
 Şatibi 33, 107, 221
 Şazelilik 144
 Şemail 42
 şeriat 25, 173, 176
 Şeyh Şamil 148
 Şia 80, 81, 85, 226
 Şii 168
 Şii-İsmâîli 215
 Şiilik 176
 şirk 17, 101
 Şu'ayb 163
 şura 77, 86

T
 taassup 95, 226
 Taberi 31
 tahkiki iman 51, 53
 taklit 34, 44, 51, 94, 95, 176
 takva 55, 77, 137, 138, 139, 140,
 143
 Tantavi 33
 tarihlilik 40
 tarikat 129, 144; silsilesi 140
 tasavvuf 35, 137, 139, 140, 141,
 143, 145, 146, 148, 215,
 226
 tasdik 52, 53, 55
 Tataristan 95
 tecdid 31, 54, 90, 91, 92, 94
 Teo-demokrasi 85
 teokrasi 81, 82, 85
 teolojik akıl 208, 209
 teslimiyet 52
 teslis 100, 112, 203
 Tevrat 26, 65, 112, 149
 Ticanilik 144
 Tirmizi 46

Toynbee 12, 13
 Tunus 72
 Tüsteri 140

U-Ü

ukûbât 67
 Ümeyyeoğulları 78, 80, 155

V

Vaftiz 16
 Vahdet-i Vücut 139, 141, 147
 Vahhabi 92, 168
 vahiy 24, 25, 29, 65, 66, 99, 100
 Varlık 125
 Varoluşçu felsefe 136
 Veda Hutbesi 72
 Veysel Karani 139
 vicdan 18, 27, 164, 167, 169, 172,
 174

Y

Yahudi-Hristiyan teolojisi 215
 Yahudiler 21, 100, 152, 168, 180,
 226
 Yahudilik 12, 25, 111, 113, 129,
 144
 Yeni Eflatunculuk 139, 141
 Yezid 80
 Yorumbilim 49, 108
 Yunan felsefesi 131, 215
 Yunan metafiziği 219
 Yusuf Akçura 82
 Yükseliş ve Çöküş 128

Z

Zahiri 68, 226
 Zahirilik 103
 zann 27, 102
 Zeccac 31
 Zehebi 33
 Zeki Velidi Togan 72
 Zemahşeri 31
 Zerdüş 192
 Zıllullah 82
 Ziya Gökalp 82, 202
 Zunnun el-Mısri 140
 zühd 110, 137, 138, 139, 140

İlhami GÜLER

DİNE YENİ YAKLAŞIMLAR

ANKARA OKULU