

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>

Philippe d'Iribarne

DEMOKRASİ KARŞISINDA İSLÂM

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

دونلہ براہرکتدی دونہ عائدنہ وارسہ
بوکون یکی شیلر سویلہ مک کرک

PHILIPPE D'IRIBARNE
DEMOKRASİ KARŞISINDA İSLÂM
ÇEVİREN AHMET ARSLAN

L'ISLAM DEVANT LA DÉMOCRATIE
© GALLIMARD, 2013

**INSTITUT
FRANÇAIS**

BU KİTAP, FRANSIZ KÜLTÜR MERKEZİ'NİN YAYIN DESTEK PROGRAMI
KAPSAMINDA YAYINLANMAKTADIR.
*CET OUVRAGE EST PUBLIÉ DANS LE CADRE DU PROGRAMME
D'AIDE À LA PUBLICATION (P.A.P.) DE L'INSTITUT FRANÇAIS DE TURQUIE.*

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI 581
SİYASET BİLİMİ 60

ISBN 978-605-399-474-9

KAPAK *DÜNLE BERABER GİTTİ DÜNE AİT NE VARSA, BUGÜN YENİ ŞEYLER SÖYLEMEK LAZIM*
MEVLANA CELALEDDİN-İ RUMİ

1. BASKI İSTANBUL, MART 2017

© BİLGİ İLETİŞİM GRUBU YAYINCILIK MÜZİK YAPIM VE HABER AJANSI LTD. ŞTİ.
YAZIŞMA ADRESİ: İNÖNÜ CADDESİ, NO: 43/A KUŞTEPE ŞİŞLİ 34387 İSTANBUL
TELEFON: 0212 311 64 63 – 311 61 34 / FAKS: 0212 216 24 15 • SERTİFİKA NO: 11237

www.bilgiyay.com
E-POSTA yayin@bilgiyay.com
DAĞITIM dagitim@bilgiyay.com

YAYINA HAZIRLAYAN FAHRİ ARAL
TASARIM MEHMET ULUSEL
DİZGİ VE UYGULAMA MARATON DİZGİEVİ • www.dizgievi.com
DÜZELTİ REMZİ ABBAS

DİZİN BELGİN ÇINAR
BASKI VE CİLT SENA OFSET AMBALAJ VE MATBAACILIK SAN. TİC. LTD. ŞTİ.
LİTROS YOLU 2. MATBAACILAR SİTESİ B BLOK KAT 6 NO: 4 NB 7-9-11 TOPKAPI İSTANBUL
TELEFON: 0212 613 38 46 / FAKS: 0212 613 03 21 • SERTİFİKA NO: 12064

İstanbul Bilgi University Library Cataloging-in-Publication Data
İstanbul Bilgi Üniversitesi Kütüphanesi Kataloglama Bölümü Tarafından Kataloglanmıştır.

Irribarne, Philippe d'.

Demokrasi karşısında İslâm / Philippe d'Iribarne; çeviren Ahmet Arslan.
xvii, 140 pages; 23 cm. – (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları; 581. Siyaset Bilimi; 60.)
Includes bibliographical references and index.
ISBN 978-605-399-474-9

1. Democracy —Religious aspects —Islam. 2. Islam and democracy. 3. Islam and politics.
 4. Islam and politics —Turkey. 5. Democracy —Religious aspects —Islam.
 6. Human rights —Islamic countries I. Title. II. Arslan, Ahmet.
- BP190.5.D45 I7519 2017

PHILIPPE D'IRIBARNE

DEMOKRASİ KARŞISINDA İSLÂM

ÇEVİREN

AHMET ARSLAN

İçindekiler

vii **Türkçe Baskıya Sunuş**
PHILIPPE D'IRRIBARNE

xiii **Çevirenin Önsözü**
AHMET ARSLAN

- 1 Giriş
 - 6 Her Şeye Rağmen İleri Gitmek
 - 9 Bir Dünyada-olma Biçimi Peşinde
 - 12 Ötekini ve Kendini Anlamak
- 15 BİRİNCİ BÖLÜM İslâm: Ne Her Şey, Ne Hiçbir Şey
 - 18 “Müslüman Topluluklar”ın Farklılığı
 - 21 Çalkantılı Bir Tarih
 - 24 İslâm, Hiçbir Şey midir?
 - 27 Ana Bir Kazanç
- 31 İKİNCİ BÖLÜM Kur’an’da Kesinlik, Şüphe ve Tartışma
 - 31 Bir Deliller Dünyası
 - 37 Apaçık Hakikat Karşısında Ancak Boyun Eğmek Gerekir
 - 37 Şüphe ve Tartışmaya Yer Yoktur
 - 39 İnançsızların Lanetlenmişliği
 - 41 İnançsızların Cezalandırılması
 - 43 Kur’an’daki “Özgürlükçü” İfadeler
 - 45 Hakikatle İlgili Tutarlı Bir Görüş
- 47 ÜÇÜNCÜ BÖLÜM İslâm Felsefesinde Hakikat, Tartışma ve İyi İktidar
 - 50 Yukarıdan Gelen Işığın Alıcısı ve Gücü Olarak Akıl
 - 54 Yetkili Bir Otoriteye Başvurma
 - 54 İyi Bir İktidar Anlayışı
 - 56 Vahiyle Felsefe Arasında İbni Rüşd
 - 61 Agora’dan Uzakta

- 63 DÖRDÜNCÜ BÖLÜM Varlığını Devam Ettiren
Bir Zihin Evreni**
 65 Adaletle Hakikati Arama
 71 Sorun Yaratan Bir Ekonomik Teşebbüs Dünyası
 75 Modernlik ve Kur'ani Bir Ethos'un Yayılması
- 81 BEŞİNCİ BÖLÜM Kesinlik Susuzluğu ve Demokrasi**
 84 Tartışmalı Bir Sorun
 86 Demokratik Çizgilerin Kabulü
 90 İslâm Yasasına Gönderme
 92 Belirsizlik ve Tartışma Karşısında
 98 Demokrasi, Oybirliği ve Ütopya
 100 Açılım Yolları
- 105 ALTINCI BÖLÜM İslâm mı, Dinler mi?**
 108 İnciller, Belirsizlikler ve Bölünme
 109 Deliller Değil, Belirtiler Vardır
 112 Öğrencilerin Sorgulamaları ve Şüpheleri
 115 Problematik Bir Topluluk
 115 Kesinlik Ayartması ve Şüphenin Canlılığı
 117 Yahudilikten Gelen Hristiyanlar
 ve Putperestlikten Gelen Hristiyanlar
 119 Kutsal Metinlerin Statüsü
 121 Şüphe ve Tartışmanın Sürüp Gitmesi
 123 İktidarın Bırakılması Her Şey Değildir
- 127** Sonuç
 131 Hangi Gelecek?
 135 Batı'yla İlgili Sorular
- 137** Dizin

Türkçe Baskıya Sunuş

Demokrasi karşısında İslam'ın 2013 de yayınlanmasından bu yana demokrasi sorunuyla ilgili çok sayıda olay Ortadoğu'yu etkilemiş ve Türkiye de bu olayların dışında kalmamıştır. Bunlar bizi dünyanın bu bölgesinde demokrasinin geleceği ve onun alabileceği biçimler hakkında kendimize sorular sormaya itmektedir.

Günümüzde demokrasi terimini kullandığımız zaman, aynı anda gerçeklikte birleşmeleri sanki apaçık bir şeymiş gibi iki şeyi bir arada düşünmekteyiz. Burada bir yanda çoğunluğun oyuyla, iradesini ifade eden halk tarafından kullanılan iktidar söz konusudur. Diğer yanda insan haklarına, düşünce özgürlüğüne, iktidarın eleştirilmesine kadar giden basın özgürlüğüne, azınlıkların toplum içindeki yerine gösterilen saygı söz konusudur. Ancak bu iki çizgi arasında bir öncel uyum yoktur.

Yunan demokrasisinin merkezinde yer alan halkın iktidarı konusunda Benjamin Constant “eskilerin özgürlüğü”nü zikretmekteydi: “Bu özgürlük, tam egemenliğin çok sayıda parçasını doğrudan, ama kolektif olarak kullanmaktan ibaretti [...], fakat [...] eskiler bireyin, bütünün otoritesine tam olarak boyun eğmesini bu kolektif özgürlükle uzlaşabilir görmekteydiler.”¹ Batı dünyasında, Aydınlanma Çağı'nda ortaya çıkan “modernlerin özgürlüğü” ise daha başkadır: “O herkes için sadece yasalara boyun eğme hakkı, bir veya birkaç kişinin keyfi iradesi sonucu tutuklanmama, hapiste tutulmama, öldü-

1 Benjamin Constant, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, (1819), *Les liberaux* içinde Cilt II, Pierre Manent tarafından seçilmiş ve sunulmuş metinler, Hachette, 1986, s. 74-75.

rülmeme veya herhangi bir biçimde kötü muameleye tabi tutulmama kudretidir. O, herkes için düşüncesini belirtme, işini seçme ve yapma, [...] izin almaksızın ve nedenleri veya adımları konusunda hesap vermeksizin istediği yere gitme veya gelme hakkıdır”.²

Çoğunluğun iradesini kabul ettirme kudretiyle her insanın kendi istediği yolu izleme hakkını birbiriyle nasıl uzlaştırabiliriz? En büyük sayının görüşlerini paylaşmayan insanlar için hangi düşünce hakkı sözkonusudur? Filozoflar tarafından bu sorulara verilen cevaplar ise ikna edici olmaktan uzaktır. Rousseau’yu düşünelim: “Fakat bir insanın nasıl hem özgür olabileceği hem de kendisinin iradesi olmayan iradelere boyun eğmeye mecbur olacağı soruluyor. Zıt görüşlerde olanlar nasıl hem özgür olabilir hem de rıza göstermedikleri yasalara boyun eğebilir? Cevabım, bu sorunun kötü sorulmuş bir soru olduğudur: [...] Devletin bütün üyelerinin değişmeyen iradesi, genel iradedir [...]. Halk meclisinde bir kanun teklifi yapıldığında onlara sorulan şey bu teklifi tasvip mi ettikleri yoksa ret mi ettikleri değildir; onun onların temsil ettikleri genel iradeye uygun olup olmadığıdır. Her biri oyunu verirken bu konuda düşüncesini söyler ve oyların hesaplanmasından genel iradenin ifadesi çıkar. Benimkine zıt olan görüş üstün geldiğinde bu benim yanılmış olduğumdan ve genel irade olduğunu düşündüğüm şeyin o olmamasından başka bir şeyi göstermez. Benim bireysel görüşüm üstün gelmiş olsaydı istemiş olduğum şeyden başka bir şey yapmış olacaktım, o zaman ben özgür olmamış olacaktım”.³ Bu cümleler, Sofistlerin sözlerinin olmuş olmaları mümkün olduğu gibi entelektüel olarak parlaktır.

Aslında toplumların hayatında, halkın iktidarı anlamında demokrasinin ortaya çıkışı zorunlu olarak, herkesin kendi görüşlerine göre hayatını istediği yönde yaşama hakkının daha büyük bir kabulü anlamına gelmemiştir.

Halkların kendi kendilerini yönetme hakkına gönderme, ulus-devletlerin lehine imparatorlukların ortadan kalkmasına yol açtığında, monarkın iktidarının halka devredilmesi anlamında demokratik bir ilerleme gerçekleşmiştir. Ama bu dahi, zorunlu olarak düşünce ve hayat çoğulculuğunun kabulüne elverişli bir şey olmaktan uzak olmuştur. Özellikle Osmanlı İmparatorluğu’nda görüldüğü gibi imparatorluklarda otokrat, bazı bakımlardan toplumun dışındadır. O bir arada yaşayan ve her biri kendi adına hükümdara bağlılık gösteren milletlerin hiçbirine bağlı değildir. İstanbul’da bugün hâlâ kalıntıları görülen eski Ermeni, Rum vb. mahallelerinde her topluluk, özellikle

2 Aynı yer, s. 74.

3 Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, (1762), Garnier-Flammarion, 1975, s. 148-149.

aile hukuku alanında kendi kuralları, kendi öğretim, ibadet sistemiyle geniş ölçüde özerk bir biçimde yaşamaktaydı. Genel olarak otokrat, birlikte yaşayan topluluklardan biriyle ilişkili olsa da özellikle çalışkan ve hüner sahibi toplulukların varlığından elde edebileceği ekonomik çıkara çok duyarlı olarak davranmaktaydı. Bu ise onu bu toplulukları, çoğunluğun baskısına karşı korumaya itmekteydi. İster çoğunluğu meydana getiren topluluk, ister diğer topluluklar sözkonusu olsun herkes bir tür yarı-özgürlükten istifade etmekteydi. Şüphesiz bu özgürlük sınırlıydı ve özellikle Müslüman ülkelerdeki zımmilerin statüsünün pek imrenilecek bir yanı yoktu, ama gene de burada belli bir çoğulculuğa saygı gösterilmekteydi.

İmparatorlukların, çoğunluğun iktidarına boyun eğen yurttaşlardan meydana gelen uluslara dönüşmesiyle azınlıkların durumu otokrat bir iktidarın altında olduğundan daha büyük bir tehdit altına girmiştir. Bu özellikle dinî azınlıklarla ilgili olarak geçerli olmuştur. Çünkü çoğunluğun kendi yönetimlerine uymayan insanlara çok az hoşgörü göstermesi mümkündür. Konuyla ilgili Tocqueville'in sözlerini hatırlayalım. Bundan çoğunluğun egemen olduğu bir toplumda azınlıkların kaderlerinden endişe duymalarının nedeni anlaşılabilir. Böylece bugün Suriye'de Dürziler ve Hristiyanlar Beşar Esad'a karşı çıkan harekete katılmakta tereddüt etmektedirler; Esad bir zorba olmakla birlikte onlar birbirlerine onun yönetimi altında Sünni bir çoğunluğun iktidarı altında olacaklarından daha az tehdit altında olduklarını söylemektedirler.

Çoğunluğun iktidarını azınlıkların haklarıyla birleştirme ve belli bir çoğulculuğun kabulü konusundaki bu genel güçlük, halkın çoğunluğunun birliği az veya çok istemesine göre çok çeşitli arbitrajlara götürmüştür. Bundan da çoğunluğun oyunu neye mal olursa olsun ele geçirmek isteyen kişiler tarafından takip edilen siyasetlerle ilgili sonuçlar çıkmıştır. Böylece günümüzde Batı dünyası tam bir tereddüt içinde bulunmaktadır. Bir yandan birey hakları ve azınlıklara değer verilmesi her zamankinden daha çok vurgulanan bir şey olurken, diğer yandan ulusal topluluk duygusunun belli bir kaybı, Avrupa'da olduğu gibi Birleşik Devletler'de de popülizmin yükselişini beslemektedir.

Bu problemlili durumlarda dinî gelenekler için içine girmektedir. İslâm'da durum böyledir: İslâm, paylaşılan kesinliklerin birbiriyle kaynaştırdığı bir topluluğun birliğine ilişkin bir özleme sahiptir. Bu özlem sadece asıl anlamda dinî alanı belirlememektedir, kültürün çeşitli alanlarıyla ilgili olarak da mevcuttur. İslâm'ın egemen olduğu her yerde, ekonomik işletmelerin işleyişi gibi, son derecede dünyevi bir alanda bile onunla karşılaşmaktayız. Bu ise bu birliğe mutlaka ulaşıldığı anlamına gelmemektedir - bin yıldan beri Sünni

ve Şii dünyaların birbiriyle acımasız mücadelesini düşünelim-. Temel bir referans olan bu birlik özlemi, bölünme faktörü olanı şeytanlaştırmaya götürmektedir ve böylece yaşanan gerçekliğin hayal edilen şeye hemen hemen hiç benzemediği ortaya çıkmaktadır. Her halükarda bu durum barışçı bir çoğulculuğun ortaya çıkmasını zorlaştırmaktadır.

İslâm'ın bu genel eğilimi her ülkenin tarihine bağlı olarak kendi aralarında önemli ölçüde farklılık gösteren toplumsal yaşam biçimleriyle bağdaştırılabilir. Bu noktada onların her birinde İslâm ile İslâm öncesi kültürlerin karşılaşmasının götürdüğü az çok telifçi biçimler için içine girmektedir. Örnek olarak Endonezya'daki Hinducu mirası düşünelim. Bu açıdan Türkiye'ye bu karşılaşmanın tuttuğu önemli yer damgasını vurmuştur. Türkiye Müslüman ülkeler arasında özeldir. Ancak Türkiye'de bu karşılaşmanın meydana geliş tarzı, demokrasi sorununun bu ülkede kendisini dikenli bir şekilde göstermesine katkıda bulunmaktadır. Sözüünü ettiğimiz şey; Türkiye'de düşünce özgürlüğünün taraftarı bir tür Aydınlanmacı İslâm'ın ortaya çıkmasına götüren, bir Türk İslâm'ının meydana gelmesinden çok, dışarıya fazla açık olmayan bir İslâm'ın yanında toplumun gayri İslâmileştirilmesi yönündeki laik militan akımlardır. Bu ikilik Rusya'da 19. yüzyılda Slavcılarla Batıcılar arasındaki ikilik gibi çok kalıcı olma tehlikesini de içermektedir.

Son on yıllar içinde Türkiye'nin gelişmesine, halkın dürüst seçimler vasıtasıyla yöneticilerini özgürce seçme kudretine sahip olması anlamında inkâr edilemez demokratik bir ilerleme dalgasını vurmuştur. Bu olayla Türkiye'yle Avrupa Birliği arasında bir yakınlaşma imkânı ortaya çıkmıştır. Buna paralel olarak uzun zamandan beri iktidarda olan, ama azınlıkta kalan laik akım, iktidardan uzaklaştığını görmüştür. Halkın iktidarıyla bireylerin haklarına saygı arasında, öncel bir uyum olduğu yönündeki yerleşik demokrasi anlayışının tersine Türkiye'nin birinci anlamdaki demokratikleşmesi, ikinci anlamda bir demokratikleşmeye yol açmamıştır. Ortaya çıkıyor gibi görünen toplumun yeniden İslâmileştirilmesi, hatta birçok bakımdan onu çoğunluğun iradesine saygı göstermeyen laik bir iktidarın hüküm sürdüğü dönemde olduğundan da daha hoşgörüsüz kılmaya doğru götürmektedir. Böylece günümüz Türkiye'sinde sözkonusu olan şey Batılılaşmış azınlığın yeri gibi, durumu Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin azarlamaları ve onları takiben iktidarın vaatlerine rağmen hemen hemen hiç iyileşmemiş gibi görünen Alevi azınlığının yeridir.

Türkiye’de çoğunluğu, yöneticilerini seçmelerine imkân veren özgür seçimlerin uygulamaya geçirilmesi temel bir demokratik kazanım olsa da, çoğunluğun seçmiş olduğu yöneticilerin eyleminde olduğu gibi gündelik hayatta da toplumsal bakımdan baskıcı olarak görünmemesi için alınması gereken yolun ne olduğunu, kendimize sorabiliriz ve bu da dünyanın bir çok başka yerinde olduğu gibi önemli olan İslâm’ın çoğulculuğa daha müsait bir yönde gelişme kapasitesidir.

PHILIPPE D’IRRIBARNE
Paris, Mart 2017

Çevirenin Önsözü

Bu kitabın yazarı olan Philippe d'Iribarne özel olarak İslâm, İslâm dünyası, İslâm kültürüyle ilgilenen biri değil. O, ne bir İslâm felsefecisi ne İslâm tarihçisi veya hukukçusu; bir mühendis, sosyolog, etnolog, hatta antropolog. Ünlü Paris École Polytechnique'ten mezun. Bir süreliğine Fas hükümeti nezdinde maden mühendisi olarak çalıştıktan sonra 1964-1972 yılları arasında Fransa'da Ekonomi ve Maliye Bakanlığı'nda çeşitli yüksek bürokratik görevlerde bulunmuş ve 1973'te ünlü Fransız Ulusal Bilimsel Araştırmalar Merkezi'ne (CNRS) geçerek 2003 yılında emekliye ayrıldığı tarihe kadar bu merkezde araştırmacı, araştırma direktörü olarak çalışmıştır.

Demokrasi Karşısında İslâm, Philippe d'Iribarne'ın 2013 yılında yayınlanmış bir kitabı. Bu tarihe kadar, elinizde tuttuğunuz kitabın sonunda bazılarına işaret edilen çok sayıda eser kaleme almış. Bunlar en genel olarak kültürler arası karşılaştırmalarla ilgili çalışmalar. Daha özel olarak farklı ulusal kültürlerin, örgütlerin, şirketlerin ve işletmelerin işleyişi üzerindeki etkilerini ele alan çalışmalar. Bu bağlamda o, bu kitabın Giriş bölümünde kısaca işaret ettiği üzere uzun bir süre Avrupa toplumlarının siyasi kültürleri arasındaki görüş farklarıyla; örneğin Anglo-Sakson, Alman ve Fransız dünyasında, özgürlük kavramı konusundaki farklı görüş ve anlayışlarla ilgilenmiş. İslâm dünyası, daha doğrusu çeşitli Müslüman ülkeler üzerine yapmış olduğu anket çalışmaları, soruşturmalar ve bunlara dayanarak geliştirdiği analizler de bu türden. Fas'tan Endonezya'ya toplam on Müslüman ülkesinde yürüttüğü araştırmalar, soruşturmalar, bunlardan hareketle geliştirdiği gözlem ve ana-

lizler onu Müslüman ülkelerin demokrasi karşısındaki tutumlarını ve bu tutumun temellerini, gerisinde yatan nedenlerini ele almaya götüren bu kitabı kaleme almaya götürmüş.

Kitapta özel olarak iki araştırmadan söz edilmektedir: Bunlar Fas'ta yöneticiler sendikasına bağlı bir araştırma merkezi tarafından Fas şirketleri üzerinde yapılmış olan bir araştırmayla, yazarın başında bulunduğu bir araştırma ekibi tarafından Fransız kökenli ünlü bir şirketin (çimento ve yapı malzemeleri alanında bir dünya markası olan Lafargue'ın) Ürdün ulusal şubesi çalışanları üzerinde yapılmış olan diğer bir araştırma. Bununla birlikte, normal olarak son derecede dünyevileşmiş, modern dünyayla bütünleşmiş olması gereken ve gerçekten de öyle olan bu şirketlerin veya işletmelerin personeli üzerinde yapılan bu çalışmalar, yazara, Batı'daki benzerlerinden farklı bir iş ahlakını, bir ilişkiler ve değerler sistemini göstermiştir. Yazarın çalışmalardan ve kitapta zikrettiği benzeri diğer araştırmalardan hareketle vardığı sonuç, bu Müslüman ülkelerdeki sözkonusu işletmelerin mensuplarının Batı'daki benzeri şirket mensuplarından çeşitli bakımlardan farklı olduğudur. Bu farklar içinde en önemli ikisi, yazar tarafından onlar arasında çoğulculuğa, farklı görüşlere karşı gösterilen çekingenlik, korku, hatta nefretle mutlak bir hakikate ve bunun yanında karizma sahibi güvenilir bir lidere duyulan ihtiyaç ve özlem olarak kendini göstermektedir. Yazar farklılığa, çoğulculuğa karşı gösterilen bu olumsuz tutumun arkasında Müslüman halkların en büyük korkusu olan bölünme, fitne korkusunu görmekte, mutlak bir hakikate ve karizma sahibi, güvenilir bir lidere sahip olma ihtiyaç ve özleminin bu korkuyu destekler mahiyette olmak üzere her türlü tartışma, müzakere ortam ve imkânını engellediğini ileri sürmektedir.

Yazarın böylece bu kitaptaki temel sorusu ortaya çıkmaktadır: Bu, Müslüman dünyasındaki bu bölünme, fitne korkusuyla birlik özlemi ve hakikat ve güvenilir, karizmatik lider ihtiyacının kökenlerini, nedenlerini araştırmak; bunun İslâm ülkelerinin tarihsel kültürel olumsal koşullarından mı ileri geldiği, yoksa bizzat İslâm dininin temel metinlerinden, geleneklerinden, İslâm kültürünün bizzat kendisinden mi kaynaklandığıdır.

Yazar bu soruya cevap olacak geniş kapsamlı tarihsel-kültürel araştırmayı esas olarak üç alanda, üç düzlemde yürütmektedir: İslâm'ın temel kutsal metni, metinleri düzleminde, İslâm kültürünün en parlak başarılarından birini teşkil eden İslâm felsefesi, bu hareket içinde yer alan İbni Sina ve İbni Rüşt gibi en önemli temsilcilerin bilgi kuramları, hakikat anlayışları düzleminde ve nihayet İslâmi hayat, İslâmi toplum, birlikte yaşama, iyi ve doğru yaşama anlayışının en hakiki ifadesi olan İslâm hukuku, fıkıh düzleminde.

Yazar sözünü ettiğimiz bu alan ve düzlemlerde yürüttüğü, soruşturma ve incelemesinin geniş bir özetini sonuç bölümünde vermektedir. Ancak kitabın Birinci Bölümü de bu sonucu bir biçimde önceden haber vermektedir: Bu, çok kısaca söylemek gerekirse, 'İslâm'ın ne her şey olduğu, ne de hiçbir şey olduğu'dur. Yazara göre, İslâm dünyasında, Müslüman ülkelerinde, tarih boyunca ve günümüzde karşılaştığımız her şeyin nedeninin, sorumlusunun İslâm dini, İslâm öğretisi olduğunu söylemek İslâm'ı bir tür 'deus ex machina' olarak kullanmak, İslâmcıların kendisinden ancak memnun olabilecekleri bir özcülüğe düşmek olacaktır. Ama öte yandan tarihsel, coğrafi, etnik, kültürel vb. farklılıkları altında veya arkasında Müslümanların İslâm diye özsel-tözel bir şeyi paylaşmadıkları veya Kur'an'a ve Peygamber'e referansın önemli bir olgu veya gerçeğe işaret etmediğini ileri sürmek de, ne üzerinde konuştuğumuzu unutmak veya konumuzu ciddiye almamak anlamına gelecektir. İslâm, çeşitlilik ve farklılıkları altında, Müslüman ülkelerin, halkların, bireylerin, birliğini, belleğini sağlayan ortak şey, tek olmamakla birlikte onların zihin evrenlerini, değer dünyalarını, yaşam anlayışlarını, kısaca düşünce, duygu ve davranışlarını en derin bir şekilde belirlemiş olan ve halen de belirlemeye devam eden en önemli kimlik, kişilik, aidiyet faktörüdür.

Yazar dünyada demokrasiyle sorunu olan tek dinin İslâm olmadığını, öte yandan Müslüman ülkelerde demokrasinin karşılaştığı güçlüklerin tek nedeninin yine İslâm olmadığını bilmekte ve bunu açık bir biçimde ifade etmektedir. Buna ek olarak tarihte Hristiyanlığın da demokrasi, insan hakları vb. konulardaki sicilinin tamamen lekesiz olmadığını hatırlamayı ihmal etmemektedir. Ama İslâm'ın ve Müslüman halkların demokrasiyle ilgili sorun veya güçlüklerinin Hristiyanlığa ve Hristiyan halklara göre daha derin, daha ilkesel nedenlerden kaynaklandığını düşünmektedir. Bunların başında ona göre her iki dinin kutsal metinlerinde karşılaşılan hakikat, bilgi, şüphe, hakikate ulaşma, tartışma, tartışmanın değeri, görüş ayrılığı üzerine birbirinden çok farklı olan görüş, anlayış ve değerlendirmeler gelmektedir. Bu bağlamda olmak üzere yazar kitabın İkinci Bölümü'nü 'Kur'an'da kesinlik, şüphe ve tartışma'ya ayırmakta, Altıncı Bölüm'de ise bu aynı araştırmayı Hristiyanlığın kutsal metni olan İnciller, İsa'nın kişiliği ve Havarilerin karakterleriyle ilgili olarak tekrar etmektedir. Bu bölümlerde görüş ve düşüncelerini özel olarak Kur'an ve İnciller'den zikrettiği ve geniş bir biçimde yorumladığı çok sayıda malzeme yardımıyla ortaya koymakta veya desteklemektedir.

Bu vesileyle yazar son derecede önemli bir soruyu ortaya atma cesaret ve dürüstlüğüne göstermektedir. Bu, dinler arası karşılaştırmalar yapma ve de-

mokrazi gibi çağımızın en önemli kurumlarından ve değerlerinden biri açısından dinleri birbirleriyle karşılaştırmaya tabi tutmanın ‘politik olarak doğru’ (*politically correct*) bir tutum olup, olmadığı sorusudur. Çünkü yazarın kendisinin de belirttiği gibi bu, “kültürler ve uygarlıklar arasında her zamankinden daha fazla bir uzlaştırma ihtiyacında olduğumuz bir zamanda bir ‘uygarlıklar çatışması’na yol açma tehlikesini içermekte değil midir?” Yazarın bu soruya verdiği cevabın önemli olduğunu düşünüyorum ve bundan dolayı onu burada kendisine dikkati çekmek üzere geniş olarak alıntılar yapmak istiyorum:

“Bu analizlerden elde etmeyi umduğumuz şey nedir? Onlar Batı’yla İslâm dünyası arasında büyük bir fark olduğunu aydınlığa kavuşturma ve böylece kültürler ve uygarlıklar arasında her zamankinden daha fazla bir uzlaştırma ihtiyacında olduğumuz bir zamanda bir ‘uygarlıklar çatışması’na yol açma tehlikesini içermiyorlar mı? Ama ötekiyle ilişki içine girmenin en iyi tarzı onda farklı olanı görmeyi, onun kendi tutarlılığı içinde dünya ile ilgili olarak kendisine özgü bir bakış tarzı olduğunu kabul etmeyi reddetmekten mi geçer? Bu reddediş aslında bizi ötekine gerçekten kendimize benzer bir varlık olarak bakmaya değil, onun aynı zamanda hem gerçeğe hem de hayali inşaya ait unsurlardan beslenen bulanık bir imgesini yaratmaya götürmez mi? Ötekinin ‘bizim gibi’ olduğunu veya bizi dinlediği takdirde bizim gibi olması için atması gereken çok küçük adım olduğunu söylemek, onu inkâr etmenin ince bir biçimi değil midir? İslâm’ın güç oyunlarının basit bir aracından başka bir şey olmadığını, hayata anlam verme konusunda hiçbir katkısı olmadığını söylemek gerçekten İslâm dünyasına saygı mı göstermektir? Kültürleri ve dinleri ne olursa olsun bütün halkların anladığımız tarzda demokrasinin nimetlerini paylaşmayı büyük bir tutkuyla beklediklerini söylemek, İslâm dünyası, özel olarak Arap dünyası hakkında bizi şimdiye kadar akli başında politikalara götürdü mü?” (Bkz. bu kitapta s. 12 ve 13)

Kitabın özel bir ilgi ile okunmayı gerektiren bir kısmının demokrasinin İslâm dünyasındaki geleceğini tartıştığı ‘Hangi gelecek?’ başlıklı kısım olduğu görüşündeyim. Yazar İslâm dünyasında, özellikle Batı’da yaşayan Müslüman aydınlar içinde bir bölümünün ‘liberal bir İslâm’ peşinde koştuğunu görmekte, ancak bu arayışın ciddi bir geleceği olmadığını düşünmektedir. Ona göre Muhammed Arkoun, Tarek Oubrou gibi liberal veya özgürlükçü Müslüman düşünürlerinin temsil ettiği bu hareketin dar bir entelektüel çevrenin dışına çıkmak ve geniş Müslüman çevreler tarafından kabul görme şansı bulunmamaktadır.

Yazarın üzerinde durduğu belki daha önemli bir diğer konu çağımızda Batı ülkelerinde yaşayan ve artık bu ülkelerin vatandaşı olan Müslümanların, özellikle onların genç kuşaklarının gelecekleridir. Yazar sayıları gitgide artan

bu kuşakların gelecekleri hakkında da fazla iyimser değildir. Hatta onların bir kısmının bir karşı-toplum yaratmaya doğru gittiğini görmekte ve bundan endişe duymaktadır. Ona göre ‐Helâl kültü ve sıkı bir cemaat kontrolünün damgasını taşıyan bir hayat yaşıyan bu insanlar‑ Batı’ya karşı ölümcül bir kinle dolu bir karşı-toplum yaratmaya yönelme tehlikesi göstermekte ve maalesef Batı ile İslâm’ı uzlaştıracak etkili bir kuram veya akım, ne İslâm dünya-sında ne de Batı  lkelerinde yaşıyan Müslümanlar arasında ufukta görünmektedir. Bunun sonucu olarak geçmişte Müslüman  lkelerde Müslüman olmayan halkları ve insanları bekleyen akıbet, gelecekte ana akım Müslüman grupların dışında kalan sözkonusu liberal veya yenilikçi Müslümanların başına gelme ihtimal ve tehlikesini içermektedir.

Bunlar şüphesiz karamsar gözlemler veya düşüncelerdir. Ama daha iyimser düşüncelere sahip olmak için doğrusu ortalıkta fazla neden de görünmemektedir. Dürüstlük en önemli erdemdir; bununla birlikte farklı ve daha iyimser bir görüşe sahip olanların görüşlerini duymak da herkesin ihtiya ıdır.

PROF. DR. AHMET ARSLAN

Giriş

İslâm endişelendiriyor. Dünya Ticaret Merkezi'ne 11 Eylül 2001 saldırısı birkaç meczubun eseri olarak görülebildi; ancak o tarihten bu yana hemen hemen hiçbir gün geçmiyor ki basın yayın organları İslâm'ın hâkim olduğu bir ülkede meydana gelen veya İslâm'ın azınlıkta bulunduğu bir ülkede Müslümanları ilgilendiren aydınlar ve sanatçıları yola getirmeyle ilgili endişe verici şiddet olaylarından, Sünniler ve Şiiler arasındaki acımasız çatışmalardan, kiliselerin yakılmasından söz etmesin. Zaman zaman bu endişe verici görüntülerin yerini mutlu olaylar da almakta ve böylece bunda hiçbir kaderin söz konusu olmadığı duygusu yeniden doğmaktadır. “Arap Baharı” sırasında böyle oldu. Bu olay “Doğu’dan büyük aydınlık geliyor”¹ dememize veya “Batı’nın Ortadoğu üzerine taktığı kolay kolay ortadan kalkmayan klişeler”in geçersiz olduğunu ilan etmemize² imkân verdi. Ama şüpheler kısa zamanda tekrar kendilerini gösterdiler. Bugün İslâm’ın kışından söz edilmektedir. Arada bir yapılan kamuoyu yoklamaları Batı dünyasında İslâm’ın gitgide daha fazla reddedildiğini göstermektedir. Böylece Fransa’da 2012’de Başkanlık seçimi dolayısıyla yapılan kamuoyu yoklamalarında ‘İslâm’ sözcüğünün 2007’deki % 63’e karşı % 81 oranında olumsuz bir çağrışım yaptığı, bu arada ‘çok olumsuz’ şıkkının da kendi payına % 25’ten % 45’e çıktığı anlaşıldı.³

1 *Libération*, 1 Şubat 2011 tarihli başyazı.

2 Olivier Roy, “Révolutions post-islamistes”, *Le Monde*, 13-14 Şubat 2011.

3 Jérôme Jaffré, “Ce que signifie la vote du 6 mai”, *Le Monde*, 5 Haziran 2012.

Özellikle kamuoyu evrensel diye adlandırılan bildirisi Müslüman devletler tarafından toplu olarak reddedilen demokrasi ve insan hakları konusunda duyarlı.⁴ Çoğu zaman İslâm'la demokrasi arasındaki mükemmel uzlaşabilirliğin örneği olarak zikredilen Türkiye dahi her türlü şüphenin üzerinde görünmüyor. Böylece yasa dışı aşırı bir sol örgüte üye olmakla suçlanan bir Fransız üniversite öğrencisinin, Türk adaleti ile çatışmasını zikreden ve İslâm'a karşı bir korkuya sahip olmaktan pek zanlı olmayan bir günlük gazete şunları yazmaktadır: "Sevil Sevimli, Başbakan Erdoğan tarafından o kadar çok övülen 'ileri Türk demokrasisi'nin sadece aldatıcı bir görüntü olduğunu şüphesiz anlamamıştı."⁵

Coşkular ve hayal kırıklıklarının bu birbiri ardından gelmesi başka coşkular ve başka hayal kırıklıklarının bir yankısı. Hatırlayalım: "*Yeşil Kitap*'ın Libya'sı bir süre için bizi yanılttı. Batılı araştırma ve öğretim çevrelerine mensup bazı gözlemciler doğrudan demokrasiye giden Libya'nın yolunu kutlamaya yönelik büyük törenlere desteklerini vermeye gittiler. Kitaplar halk komitelerini, hareket halinde olan eşitlikçiliği, paylaşılan iktidarı, otoriter olmayan büyüleyici önderi vb. övdüler."⁶ Peki sonra ne oldu?

Bütün bunlarda İslâm'ın rolü var mı? Ondanda daha çok tarihsel durumları, toplumsal güçlerin etkisini, iktidarın beklentilerini, kimlikle ilgili yok-sunlulukları, sömürgeci dönemin mirasını, Batı'nın baskıcı ve çürümüş rejimlerle suç ortaklığını yardıma çağırmamız gerekmiyor mu? Toplum bilimlerinin büyük ataları, Montesquieu, Tocqueville, Weber ve diğerleri şüphesiz İslâm'a özgü olan şeyleri geniş bir biçimde ele almışlardır.⁷ Fakat onlar karşı çıkılması gereken ön yargıların, bugün her zamankinden daha çok 'Batı'nın bilinç-dışı kolektif bilincine hiçbir zaman ondan sökülüp atılmasının mümkün olmayacağı bir tarzda derin bir biçimde sızmış olup, olmadıklarını kendimize korku içinde sorabileceğimiz ön yargılar'ın⁸ kurbanı olmamışlar mıdır? Bundan ötürü onların analizleri, 19. yüzyılda o kadar canlı olmuş olan tüm "oryantalizm" ile birlikte reddedilmeyi hak etmiyorlar mı? O oryantalizm ki var-

4 Kahire'de 1990 yılında 'İslâm Konferansı Örgütü' tarafından kabul edilen 'İslâm'da İnsan Hakları Bildirisi' ile krş.

5 Ragıp Duran, "Turquie: une française arrêtée pour terrorisme", *Libération*, 8 Haziran 2012.

6 Jean-Claude Vatin, "Les partis (pris) démocratiques. Perceptions occidentales de la démocratisation dans le monde arabe", *Égypte/Monde arabe*, no. 4, 1990, elektronik versiyon, s. 6.

7 Böylece Montesquieu, *Yasaların Rubu*, XXIV Kitap, III. Bölüm'de şunları söylemektedir: "İlimli yönetim Hristiyan dinine, despotik yönetim ise İslâm dinine daha uygundur." "Bibliothèque de la Pléiade", *Oeuvres complètes*, II, Gallimard, 1951, s. 716.

8 Krş. Hichem Djait, *L'Europe et l'Islam*, Seuil Yay., 1978, s. 21; ayrıca krş. Edward W. Said, *L'Orientalisme, L'Orient créé par l'Occident*, Frans. çev. C. Malamoud, Seuil Yay., 1980.

lığını günümüze kadar koruyan mirası, ileri sürüldüğüne göre, 'acınacak dilinin, fazla gizli olmayan ırkçılığının, derinliği olmayan entelektüel aracı'nın damgasını taşımaktadır.⁹ Son on yıllar zarfında bu ön yargılar kısmen Amerikan emperyalizmiyle bağlantılı olduğundan şüphelenilen ve Müslüman ülkelerin yaşadıkları şeylerin açıklamasını İslâm'da arayan çalışmaları tıka basa doldurmamışlar mıdır?¹⁰

Müslüman ülkelerin demokratikleşmesinin karşılaştığı güçlükleri konu alan çağdaş araştırmalar da, kendi paylarına, aktörlerin oyunlarına, toplumsal ve siyasi tarihlere dikkatlerini çeviriyorlar ve İslâm'a başvuran yorumları büyük ölçüde reddediyorlar (Her halükârda Fransız araştırmalarında durum bu!).¹¹ Yalnızca şu veya bu özel yaklaşımı değil, İslâm'a ilginin bizzat kendisini reddetme yönündeki argümanlar çok sayıda ortada bulunmaktadır: İslâm'ın hâkim olduğu ülkeler çok farklıdır; Hindistan veya Mali ile Afganistan veya Suudi Arabistan arasında fazla ortak bir yan yoktur. Müslüman dünyası (bu terimle alışlageldiği üzere nüfusunun ekseriyeti Müslüman olan ülkeler bütünü) kastediyoruz; çağlara göre çok farklı dönemler yaşamıştır; bu dünyanın yoğun yaratıcı entelektüel dönemleri yanında halk yığınlarının karanlıklar içinde bırakıldığı dönemleri olmuştur. Birbirine tamamen zıt olan hayat ve davranış biçimlerini meşrulaştırmak üzere Kur'an'dan yararlanmak mümkündür. Dünyevileşme alanında Müslüman ülkelerin Batı'ya göre belli bir gecikme içinde olmalarının nedeni olarak, tarihsel koşulların olumsuzluğuna başvurulabilir vb.

İslâm'ın her türlü yapısal etkisini reddeden çalışmaların karşısında bir yanda onu yerin dibine batıran yergiler, öbür yanda İslâm'ın mükemmelliğini anlatan bir övgü edebiyatı bulunmaktadır. Böylece hayat tarzları inşa etme konusunda İslâm'ın katkısını ciddi olarak anlamaya çalışan insanlar, çoğu zaman kendilerini yalnız hissetmektedirler.¹²

9 E. W. Said, *L'Orientalisme*, s. 347.

10 H.A.R. Gibb veya Bernard Lewis'in analizlerine bkz.

11 Sentezlerle ilgili olarak bkz. *Démocratie et démocratisation dans le monde arabe, Égypte/Monde arabe*, sayı 4, dördüncü çeyrek, 1990: Ghassan Salamé, *Démocratie sans démocrates, Politique d'ouverture dans le monde arabe et islamique*, Fayard, 1994; Jean-Claude Vatin, "Démocratie sans démocrates? Connaître le monde musulman: le parcours et les obstacles", *Revue française et science politique*, sayı 4, 1996, s. 344-361; *Islam et démocratie, Pouvoirs*, sayı 104, Ocak 2003; Semih Vaner, Daniel Heradtsveit ve Ali Kazancıgil (der.), *Sécularisation et démocratisation dans les sociétés musulmanes*, Bruxelles, P.I.E. Peter Lang, 2008.

12 Muhammed Arkoun, *La Construction humaine de l'Islam*, Rachid Benzine ve Jean-Louis Schlegel ile görüşmeler, Albin Michel, 2012.

HER ŞEYE RAĞMEN İLERİ GİTMEK

Birkaç on yıldan bu yana yaptığım araştırmaların odağında Müslüman dünyası değil, coğrafi bir sınırlama olmaksızın birlikte yaşamının kültürel kökleri bulunmaktadır. Böylece bu araştırmalar, Avrupa toplumlarının bünyesinde siyasi kültürler arasındaki farklılıkların, örneğin Anglo-Sakson, Alman ve Aydınlanma filozoflarının Fransız evrenlerinde özgürlük kavramındaki farklılıkların analizine ve bunların kolektif işleyişin çağdaş biçimleri üzerinde etkisine büyük yer vermişlerdir.¹³ Bu analizler, aktörlerin stratejileri ve onların tesis ettikleri kurumların, evrensel davranış tarzları tarafından idare edildiği düşünülen yaşam alanlarına varıncaya kadar, hangi ölçüde, bu davranış tarzlarının içinde anlam kazandıkları özel zihinsel evrenin damgasını taşıdığını göstermiştir. Yine onlar çeşitli vesilelerle beni özellikle Ürdün ve İran'dan geçerek Fas'tan Endonezya'ya kadar uzanan toplam on ülkede Müslüman dünyayla karşılaşmaya götürmüştür.¹⁴ Bu karşılaşmanın kendisi ise beni Müslüman ülkelerin demokrasiye gösterdikleri kabulü soruşturmaya sevk etmiştir.

Çağdaşlığın etkisini şüphesiz en açık gösteren toplumsal hayat boyutunu –ekonomik şirketlerin işleyişini– konu alan gözlemlerim, beni öğreti olarak İslâm'la karşılaşmaya götürmemiştir. Sözümleri ettiğim çok dünyevileşmiş, hatta bazı bakımlardan Fransa'daki eşdeğerlerinden bile daha laik dünyalardı: Nitekim, Fas'ta bir firmanın, personeline İslâmi bir kıyafeti, başörtüsünü veya başka bir şey giymesini yasaklama hakkı vardır ve onlar arasında bazıları bu hakkı kullanmaktan çekinmemektedir. Bununla birlikte özellikle Fas ve Ürdün gibi Arap ülkelerinde İslâm, birlikte yaşamayla ilgili ideal bir imgeyi besliyor gibi görünmekteydi: Bu, ortak bir yasa tarafından yönetilen ve kendisine adil ve kararlı bir otoritenin rehberlik ettiği sıkı birliği olan bir cemaat imgesiydi. Bu cemaatte bölünme korkusu açık bir biçimde kendisini göstermekteydi.¹⁵ Fakat dünya toplumları ölçeğinde gözönüne alınan Müslüman dünyasıyla ilgili analizler de, bu dünyada bölünme (*fitne*) korkusunun işgal ettiği yeri açıkça göstermektedir¹⁶ ve çağdaş İslâm düşünürlerinin İslâm'ı bu alanda sorguladıkları görülmektedir: “İyi İslâm'ı kötüsünden ayırt etmek yerine İslâm'ın müzakere ve tartışmayı yeniden keşfetmesi, fikir çoğul-

13 Bkz. Philippe d'Iribarne, *La Logique de l'honneur. Gestion des entreprises et traditions nationales*, Seuil Yay. ve “Trois figures de la liberté”, *Annales*, 2003.

14 Özellikle bkz. Philippe d'Iribarne, Alain Henry, Jean-Pierre Segal, Sylvie Chevrier ve Tatjana Globokar, *Cultures et mondialisation*, Seuil Yay., 1998; Philippe d'Iribarne, *L'Épreuve des différences, L'expérience d'une entreprise mondiale*, Seuil Yay., 2009.

15 Bu nokta 4. Bölüm'de geliştirilecektir.

16 Gilles Kepel ve Olivier Roy'un analizlerine bkz.

culuğunu yeniden bulması, görüş farklılığına ve uyuşmazlığa içinde bir yer vermesi, komşusunun başka türlü düşünme özgürlüğüne sahip olduğunu kabul etmesi, entelektüel tartışmanın, haklarına yeniden kavuşması ve çok sesliliğin ortaya koyduğu koşullara kendisini uydurması, çatlakların artması, oybirliğinin ortadan kalkması, Bir'in değişmez varlığının elde edilemez bir atomlar topluluğuna parçalanması tercihe şayandır.”¹⁷

“Çoğulcu, çatışmacı, uyuşmazlığı medeni sınırlar içinde sürdüren bir konuşma özgürlüğü”¹⁸ ancak geleceğe ait bir temenni olarak görünmektedir. Çok farklı düzlemlerde yapılmış gözlemler arasındaki bu yakınlık, bölünme korkusu konusunda kendimizi sorgulamaya götürmektedir: O, Müslüman dünyasının ve belki de İslâm'ın kendisinin ana resminin, bu dünyanın demokrasiyle olan ilişkisini daha iyi anlamamıza imkân veren bir unsuru, bileşeni midir?

Eş zamanlı olarak Müslüman dünyasıyla sınırlı olmayan karşılaştırmalı araştırmalara dayanan bir tutum, bu dünyanın farklılığına, sırf bu dünyaya tahsis edilmiş araştırmaların sağladığından başka bir gözle bakmaya götürür. Kendisini başka bütünlerle karşılaştırmamız durumunda heterojen bir bütünün birliğini sağlayan şeye çok daha duyarlı oluruz, nasıl ki aynı zamanda karanfiller ve lâlelerle de ilgilenmemiz durumunda biçim ve renklerinin aşırı farklılığına rağmen güllerin birliğini, sadece onlarla (yani güllerle) ilgilendiğimiz zamana nispetle daha kolay fark edersek. Zaten İslâm konusunda onun çeşitliliğini ortaya koymaya en fazla önem verenler bile bazen kendilerine sorular sormaktadırlar. Örneğin zaman-dışı bir ‘İslâm kültürü’ne inanmakla suçlanan Weber’e ve ‘çok sayıda diğer oryantalist’e şiddetle saldırdıktan sonra¹⁹ Olivier Roy böylece reddettiği şeyi, bu kez kendi tarzında, hem de sadece ‘İslâmcı’ değil ‘İslâmî siyasi tahayyül’ olarak tekrar işin içine sokmaktadır: “İslâmcılar gibi ulemanın literatürünü gözden geçirmek, camilerde verilen vaazları dinlemek, bir paradigma, Peygamber ve ilk dört halife zamanındaki ilk müminler cemaati paradigması tarafından yönetilen bir ‘İslâmî siyasi tahayyül’ün varolduğunu kabul etmek için yeterlidir. (...) Bu paradigma, ilk cemaat hiçbir zaman yeniden kurulmayacak olsa bile, özlem olarak İslâm'ın siyasi düşüncesinin yakasını bırakmayarak nihai olarak İslâm ile siyaset arasındaki ilişkilere damgasını vuracaktır.”²⁰

17 Abdülwehhab Meddeb, *La Maladie de l'islam*, Seuil Yay., 2002, s. 13.

18 A.g.e., s. 216.

19 Olivier Roy, *L'Échec de l'islam politique*, Seuil Yay., 1992, s. 20.

20 A.g.e., s. 26.

Buna ek olarak toplumun işleyişini anlamak söz konusu olduğunda İslâm olmak bakımından İslâm'a yönelik her türlü ilginin yararsızlığının ısrarlı tasdiki, şüphe uyandırmaktadır. O, gerçekten bilimsel bir titizlik talebinden mi kaynaklanmaktadır, yoksa bir tür tabudan mı? Bazı sözler şüpheyi çekmektedir: "Hiç olmazsa Fransız Devrimi tarafından başlatılmış olan gelenekte bir demokrat, *İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi*'nin ruhunu tehlikeye atmaksızın demokrasi rüyasının evrensel olmaktan çıkarılmasını kabul edemez. O, demokrasi bekleyişini farklı toplumların eşit olmayan gelişmesine uydurabilir, demokrasiye geçmenin her tarafta aynı zamanda meydana gelemeyeceğini kabul edebilir; ama insanî veya demokratik değerlerin genişlemesinin üstünde olduğu var sayılan bir coğrafi sınıra hoşgörü gösteremez."²¹

Nihayet doğrudan bir tarzda bize kendisini gösteren şeyin sonsuz çeşitliliğini bir tarafa bırakarak, sürekli olarak belli bir genelliğe sahip olayları gün ışığına çıkarmaya çalışmamaları durumunda toplum bilimleri veya daha basit olarak bilimler var olabilirler mi? (Bunlarla 'toplumsal sınıf', 'egemenlik', 'sömürgecilik durumu' veya 'toplumsal cinsiyet' kategorilerini veya bu bilimlerin açıklamaya çalıştıkları gerçeklerin son derecede farklı olarak sahip oldukları şeyi kastediyoruz.) Eğer Müslüman dünyasına belli bir birlik veren şeyi yakalamakta güçlük çekiyorsak bunun nedeni belki de onu yanlış bir yönde aramızdır: İktidarın uygulanış biçimlerini ve siyasal öğretileri gözönüne almak, bizi ancak onların çeşitliliğini tespit etmeye götürebilir. Ama bu, mümkün olan tek doğrultu mudur? Muhammed Arkoun'un işaret ettiği gibi onun şimdiye kadar fazla araştırılmamış olan başka doğrultuları yok mudur?²² Arkoun, Michel Foucault'ya gönderme yaparak bizi 'düşünce sistemlerinin altında yatan *epistemeler*'e, 'tarihte gözle görünen yaratımları teşvik eden bilinç-dışı veya gizli dinamik yapılar'a dikkat etmeye davet etmektedir.²³ Toplumsal hareketlerin ve öğretilerin parıldamaları altında, özellikle birlikte yaşamanın örgütlenmesiyle, dolayısıyla demokrasiyle ilgili olarak olaylar ve eylemlerin aldığı doğrultuyu belirleyen bir resmi, sadece İslâm adına yapılan eylemleri değil, daha geniş ve daha belirsiz olarak ve aktörlerin kendilerinin illa onun bilincinde olmaları zorunlu maksızın, en az dindar olanlar da içinde olmak üzere İslâm'ın damgasını taşıyan bir dünyada-olma olayı içinde anlam kazanan eylemleri esinlendiren bir resmi ayırt edemez miyiz?

21 Ghassam Salamé, "où sont donc les démocrates?", Salamé vd., *Démocratie sans démocrates*, içinde, s. 10.

22 M. Arkoun, *La Construction humaine de l'islam*.

23 A.g.e., s. 42, 68.

O halde yerine getirilmesi gereken ikili bir ödev söz konusuydu: Bir yanda Müslüman dünyasında, İslâm'a neyi borçlu olduğunu araştırarak 'birliğe gösterilen büyülenme'yi daha iyi anlamamız ve bunun sonucu olarak İslâm dünyasının demokrasi projesine göstereceği kabulü kavramamız; öte yandan İslâm'ın yapısal görüntülerini ele alacak her türlü araştırmaya yöneltilen *a priori* itirazların gerçekten bir temele sahip olup olmadığını görmemiz gerekmekteydi. Şüphesiz bu yola girerken, İslâm'ın dünyada demokrasiyle arası iyi olmayan tek din veya tek dünya olduğunu zannetmemiz söz konusu değildi: Çinlilerin de ona gösterdikleri direnme, açıkça İslâm'a hiçbir şey borçlu değildir. Hatta demokrasinin Müslüman ülkelerde vücut bulmasının karşılaştığı güçlüklerin tek kaynağının İslâm olduğunu düşünmek de söz konusu değildi. Söz konusu olan sadece arkasında İslâm'ın bulunduğu özel direnme biçimlerini ayırt etmekte (bu alanda yanlış anlamalar o kadar ısrarla varlığını sürdürmektedir ki, bunda ne kadar ısrar etsek yerindedir). Bu çalışma tarzı şüphesiz yeterli olamaz, ama Müslüman ülkelerde demokrasinin kaderinin ne olduğunu anlamak ve ne olabileceğini hayal etmek istiyorsak ondan vazgeçmemiz zor görünmektedir.

Bu çalışma tarzında, İslâm'ın siyasi sonuçlarıyla ilgili olarak, bazıları tarafından ona 'barış dini' olarak verilen rol veya başka bazıları tarafından ona mal edilen terörizmin yüceltilmesinin veya cihad çağrılarının kaynağı olma rolü ile ilgili olarak ortaya atılan soruların bütününe cevap vermeye teşebbüs etmemiz sözkonusu değildi. Amacımız görüş açıları çokluğunun içinde anlam kazandığı zihin evrenini kavrama üzerinde yoğunlaşmaktı ve bu, kendi başına hiç de önemsiz bir şey değildi.

BİR DÜNYADA-OLMA BİÇİMİ PEŞİNDE

Bölünme korkusuyla ilişkili olan bir resmin, eğer varsa, birlikte yaşamanın en farklı görüntülerine damgasını vurması gerekir. Onu araştırmaya başlamak için giriş noktalarını çeşitlendirmemiz gerekmekteydi. Bunların başında Müslüman dünyasının çeşitliliği içinde ortak olarak sahip olduğu Kur'an'ı incelemek gelmekteydi. İslâm hukuku da büyük ölçüde ortak olarak paylaşılan bir gövdeyi temsil etmektedir. İslâm'ın bünyesinde özgür bir düşüncenin aynı zamanda kapsamını ve sınırlarını kavramak söz konusu olduğundan böyle bir düşüncenin tam bir ifadesi olan şeye dönmek iyi olacaktı: Bu, Hicret'in ilk yüzyıllarında ortaya çıkmış olan (Yunan tarzında) İslâm felsefesi idi. Çağdaş ekonomik teşebbüs dünyası, özel olarak dünyevileşmiş ve İslâm'ın içinde ancak dolaylı bir etkide bulunabileceği bir toplumsal hayat alanına girmemizi

sağlıyordu. İlk bakışta birbirinden bu kadar farklı alanları gözönüne aldığımızda onlarda ortak olarak bulabileceğimiz şeyin, her birinin özelliğini meydana getiren şeyi aşacağından emin olabilirdik. Malzeme eksik değildi: Kur'an metni, altın çağın büyük düşünürlerinin eserleri, İslâm felsefesi ve hukukuyla ilgili sentezler, etnografik veriler ve çağdaş toplumbilimsel kamuoyu araştırmaları. Ele alıp işlenmeleri genel olarak birbirlerine zıt yaklaşım tarzlarına sahip olan disiplinlerin özel ilgi alanlarına giren bu malzemenin eş türden olmaması, bir sorun oluşturmaktaydı. Bu farklı disiplin alanlarının savunucularının tümünü, özellikle derin bilgi (*erudition*) gerektiren bilimlerle toplum bilimlerinin temsilcilerini aynı zamanda memnun edebilecek bir yaklaşım bulmak imkânsız görünmekteydi. Ama birbirinden ayrı bölmelere ayırmanın egemenliğine maruz kalmayı kabul etmeye de nasıl karar verecektik? Elinizdeki eserde dayandığımız varsayım şudur: Sözkonusu alanların her biri (Kur'an'ın incelenmesi, İslâm felsefesinin incelenmesi, İslâm hukuku üzerine inceleme vb.) kendilerine dayanarak bazı analizlere, verimliliklerini sonuçlarının karşılaştırılmasından alacak yorumlara erişmemizin mümkün olacağı ölçüde sağlam sentezler ortaya koymuştur.²⁴

Bu soruşturmaları ilerlettiğimizde ısrarlı olarak ortaya bir resim çıktı ve bu resim deyim yerindeyse bize İslâm'ın özünü ilişkili göründü. O, bölünme korkusuyla ilgili olan şeyi kesinlik (*certitude*) arzusuna dayanan bir özellikler bütünüyle ilişki içine sokmaktadır. Bu özelliklerle kastettiğimiz, doğru ve iyi olana erişme kavramının kendisi, aklın doğası, düşüncenin ilerlemesinde şüphenin rolü, oybirliği (*consensus*) ile ilgili şeylerdir. Gerek aydınlanmaya açık bir düşünme yaklaşımında, gerek yetkili bir otoritenin kararlarına saygı gösterme konusunda yukarıdan alınan bir hakikatle ilgili olan şeyden çok şey beklenmektedir. Buna mukabil düşüncelerin çarpışmasını besleyen eleştirel kavrayış, güvensizlik kaynağı olarak kendini göstermektedir. Aralıksız olarak yeniden ortaya çıkma tehdidi gösteren ve elden geldiğinde yaratmış olduğu tehlikenin önlenmesi gereken şüpheler ve bölünme karşısında bu daimi olarak kesinlik ve oybirliği peşinde koşma arzusu, toplumun örgütlenmesini de etkilemektedir.²⁵ Çok farklı alanlarla ilgili olarak karşımıza çıkan bu tutarlılık, bir kurum tarafından savunulan öğretiyile ilgili bir birlikten kaynaklanmaması, bir tür apaçık bir doğrunun paylaşı-

²⁴ Kendini kabul ettirir gibi görünen disiplinler-üstü yaklaşımda, daha önce aynı zihniyetle yapılmış olan çok sayıda çalışmadan yararlandık. Bkz. Philippe d'Iribarne, *L'Envers du moderne*, CNRS Yayınları, 2012.

²⁵ Foucault tarafından kullanılmış olan bir kategoriden yararlanarak bu tasavvur ve pratiklerin bir araya gelişinin özel bir 'hakikat rejimi' biçimini meydana getirdiğini söyleyebiliriz.

masından ileri gelmesi ölçüsünde daha da çarpıcıdır. Göstermeye çalışacağımız işte bu tutarlılıktır.

İlk Bölüm Müslüman dünyasının farklılığını ve tarihinin zenginliğini ele almaktadır. Burada İslâm'ın açık olarak her şey olmamasının *otomatik olarak* hiçbir şey olmaması anlamına gelmediği görülecektir. İslâm, şüphesiz çeşitli Müslüman ülkelere özgü zihinsel evrenlerin oluşumuna katkıda bulunan unsurlardan sadece birini teşkil eder. O günümüzde Batı'nın etkisiyle uyuştugu gibi bu ülkelerin her birinde insana ve topluma ilişkin İslâm-öncesi görüşlerle de uyuşmak zorunda kalmıştır. Ancak bu, toplumun İslâmlaşmasının az çok derin olmasına ve öyle kalmasına bağlı olarak onun az çok temel olan rolünün önemsiz olduğu anlamına gelmemektedir. Günümüzde o kadar çok başvurulanan İslâm'ın etkisinin sınırlarının, gerçekçi bir tarzda tespit edilmesinden, bu etkinin var olmadığı sonucuna geçen entelektüel ustalık gösterisi açık bir safsatadan başka bir şey değildir. Bu koşullarda onun, yani İslâm'ın kendine özgü olan karakteriyle ilgilenmekten kendimizi bağışık tutamayız. Ancak bu ilgi, onun Müslüman ülkeler üzerinde mütehakkim bir etki-de bulunduğunu düşünmemiz anlamında değil, varlığının etkilerini görüp kabul etmemiz anlamında bir ilgi olacaktır.

İkinci Bölüm, Kur'an'a damgasını vuran kesinlik ve bölünme görüşüne ayrılmıştır. Kur'an'ın bu konuda büyük bir tutarlılık gösterdiğini göreceğiz. O, Tanrı'nın elçilerinin getirdikleri tartışılmaz delillerin varlığını öne sürmektedir. Bu delillerin içlerinde taşıdıkları net açıklığa teslim olmamak, zorunlu olarak sapıkça bir reddetmeye işaret etmektedir. Böyle bir tutum, bağışlayıcılığını sadece müminlere gösteren bir Tanrı'dan gelen korkunç cezaların hak edilmesini doğurmaktadır. Bağlamlarından koparılmadıkları takdirde Kur'an'ın özgürlükçü diye adlandırılan âyetleri de onun bu genel tutumuna kesinlikle ters düşmemektedir.

Üçüncü Bölüm İslâm felsefesine ayrılmıştır. Bu felsefenin, bünyesine yukarıdan gelen bir hakikatin kabulüyle ilgili şeyi kabul ederek ve agora tartışmalarının verimliliğiyle ilgili her şeyi bir yana bırakarak, Yunanlılardan aldığı mirasta bir seçme, ayıklama yaptığını göreceğiz. Çoğu zaman akla bağlılığın örneği olarak sunulan İbni Rüşd bile vahyin apaçıklıkları karşısında aklın kullanımını sıkı bir biçimde sınırlandırmakta ve bu tartışmalarda, bölünme ve problemlerin kaynağından başka bir şey görmemektedir.

Dördüncü Bölüm hakikatle ilgili bu tutumun İslâm hukukundaki daimi varlığıyla ilgilidir. Bu bölüm, modernlikle karşılaşmanın Müslüman dünyasında Kur'anî dünya görüşünün yoğunluğunu sorgulamaya götürmesi şö-

le dursun, tersine, halk dininin az çok telifçi (*syncretique*) biçimlerinin zayıflamasına yol açarak onun yayılmasını sağladığını göstermektedir. Bunun yanında o modern ekonomik işletmelerde karşılaşılan fikirlerin çarpışması konusundaki son derecede güvensiz tutumu ele almaktadır.

Beşinci Bölüm, kesinlik ve bölünmeye karşı böyle bir tutumu olan bir dünyada demokrasinin kabul edilebilme tarzıyla ilgilidir. İçinde, tartışılmaz bir hakikatin kendisini ortaya koyduğu oybirliğinin hüküm sürdüğü bir halk iktidarı, yüceltilebilir, ama farklı görüşlerin çarpışması, azınlıklara saygı, herkesin özgür olarak kanaatlerini ifade etme hakkı konusunda ise aynı durum söz konusu değildir. Bu zıtlık, çoğunlukla, zamanla ortadan kalkması mümkün bir tür iç çelişki olarak görülmektedir. Oysa tersine o, İslâm'a özgü olan hakikate erişme ve görüşlerin çarpışmasıyla ilgili görüşle tam bir uyum içindedir. Batı'da yaşıyor olmalarından dolayı birbiriyle uzlaştırılması zor olan iki evren arasında sıkışmış bulunan Müslümanların geleceğinin ne olacağı yanında bu konuda İslâm ülkelerinde belli bir dünyevileşme (*sécularisation*) meydana getirebilecek gelişmelerin neler olabileceğini kendimize soracağız.

Altıncı Bölüm nihayet söz konusu olanın sadece İslâm olmadığı, genel olarak dinler veya en azından tektanrıci dinler olduğu yönündeki itirazı ele alacaktır. Hristiyan dünyasının, en azından kesinlik duygusu ve bu duyguyu besleyen oybirliğine erişme özlemiyle ilgili olarak İslâm dünyasından derin bir biçimde farklı olduğunu göreceğiz. Bu, İsa'nın, öğrencilerini kendisine davet ettiği inanma tutumunun tarzında kendisini göstermektedir. Aynı özellik *Kitab-ı Mukaddes*'in statüsü konusunda da gözlenmektedir: Hristiyanlığın Kutsal Yazıları Tanrı tarafından dikte ettirilmiş biricik bir metin değil, çoğu zaman kendi aralarında birbirleriyle uyuşmayan bir tanıklıklar toplamıdır. Çoğu zaman kurucusuna fazla sadık kalmamış ve uygun olmayan kesinliklerle kendisini sağlama almak yönündeki baştan çıkarılmalara her zaman direnmemiş olsa da Kilise'nin tarihinde şüpheye ve kişisel yargıya verilen yerde de onunla karşılaşmaktayız.

Sonuç Bölümünde hakikate erişme konusunda Müslüman dünyasında ortaya çıkabilecek bir gelişmeyi ve bunun sonucu olarak demokrasinin bu dünyada işgal etmesi mümkün olan yeri ele alacağız.

ÖTEKİNİ VE KENDİNİ ANLAMAK

Bu analizlerden elde etmeyi umduğumuz şey nedir? Bu analizler Batı'yla İslâm dünyası arasında büyük bir fark olduğunu aydınlığa kavuşturma ve böylece kültürler ve uygarlıklar arasında her zamankinden daha fazla bir uzlaş-

tırma ihtiyacında olduğumuz bir zamanda bir ‘uygarlıklar çatışması’na yol açma tehlikesini de içermiyorlar mı? Ne var ki, ötekiyle ilişki içine girmenin en iyi tarzı onda farklı olanı görmeyi, onun kendi tutarlılığı içinde dünya ile ilgili olarak kendisine özgü bir bakış tarzı olduğunu kabul etmeyi reddetmekten mi geçer? Bu reddediş aslında bizi ötekine gerçekten kendimize benzer bir varlık olarak bakmaya değil, onun aynı zamanda hem gerçeğe hem de hayali inşaya ait unsurlardan beslenen bulanık bir imgesini yaratmaya götürmez mi? Ötekinin ‘bizim gibi’ olduğunu veya bizi dinlediği takdirde bizim gibi olması için atması gereken çok küçük adım olduğunu söylemek, onu inkâr etmenin ince bir biçimi değil midir? İslâm’ın, güç oyunlarının basit bir aracından başka bir şey olmadığını, hayata anlam verme konusunda hiçbir katkısı olmadığını söylemek, gerçekten İslâm dünyasına saygı göstermek midir? Kültürleri ve dinleri ne olursa olsun bütün halkların anladığımız tarzda demokrasinin nimetlerini paylaşmayı büyük bir tutkuyla beklediklerini söylemek, İslâm dünyası, özel olarak Arap dünyası hakkında bizi şimdiye kadar akli başında politikalara götürdü mü? Öte yandan başkasını, farklılığı ile birlikte anlamaya çalışmak kendimizi, kendi apaçıklıklarımızla ilgili özelliğimizde anlamamızın tek yoludur.

Şüphesiz bazıları şöyle diyeceklerdir –ve şeylerle ilgili böyle bir görüşün ‘oryantalizm’in geçersizliğini ilan eden görüşle yakınlığı vardır–: Her halükârda bir Batılı, bakışı doğuştan ırk merkezlikle o kadar çok bozulmuş olduğu için, Müslüman dünyasını anlayamaz. Daha genel olarak şu da denecektir: “Bir toplumun, ruhunu yabancı bir bakışa açması zordur.”²⁶ Ancak bu argümanın sınırları vardır. Şüphesiz, yabancı bir kültürün, yabancı bir dinin tadını, onu yaşayanların hissettiği gibi hissetmek imkânsızdır. İslâm’ın zenginliği ona damgasını vuran hakikat anlayışının ötesine uzanır. Ama İslâm üzerine her şeyi söylememek; *otomatik olarak* taşıyıcısı olduğu özel tecrübenin ötesinde, onun dünyaya kendisini gösterdiği tarzla ilgili olarak hiçbir şey söylemenin mümkün olmadığı anlamına da gelmez.

BİRİNCİ BÖLÜM

İslâm: Ne Her Şey, Ne Hiçbir Şey



İslâmiyet'in temel bir ilkesi: İkra (*Oku*).

Çalkantılı bir tarihin izini taşıyan toplumların bünyesinde, mekân ve zamanda çok farklı çeşitli İslâmlardan değil, genel olarak İslâm'dan söz etmenin bir anlamı var mıdır? Bu, İslâm'a dayandığını iddia eden ama ona ilişkin olarak çıkarlarının hizmetine koşmak üzere, az çok araçsallaştırmaya hazır olduğu çok farklı görüşler geliştiren toplumsal güçler arasındaki iç mücadeleleri unutmak demek değil midir? İslâm'dan söz etmek bizi, İslâmcıların şeriatın eksiksiz uygulaması sayesinde, başlangıçtaki efsanevi bir cemaate uygun hale getirilmiş bir toplum inşa etme yönündeki çılgın rüyalarıyla ilgili tuzaklarına düşmeye götürmez mi? Bu ise İslâm'da, Müslüman diye adlandırılan ülkelerde meydana gelen her şeyi açıklamaya imkân veren bir *deus ex machina*'yı görmek anlamında özcü bir görüşe katılmak demek değil midir? Herhangi bir araştırmaya girişmeden önce kaçınılması gereken bir tür sorun vardır: Bu, çeşitliliğine rağmen İslâm'ın genel karakterini teşkil eden çizgilerin neler olduğunu ortaya koyma sorunudur. Bu sorun sık olarak ortaya konur. Ancak o gerçekten anlamlı mıdır? Sonuçta aralarındaki çeşitliliğe rağmen Müslümanlar bir şeyi, Peygamber'e ve Kur'an'a referansı paylaşmakta değil midirler? Tamam, bu referans her şey değildir, ama bundan ötürü onun hiçbir şey olmadığı söylenebilir mi?

Bu bölümde, Müslüman dünyasının tek parça bir şey olmadığının ne ölçüde doğru olduğunu göreceğiz. İslâm, İslâm-öncesi geçmişi önemsememesi şöyle dursun, içinde vücut bulduğu toplumların farklılığına geniş ölçüde kendisini uydurmuştur. Daha yakın zamanda da modernlik, hâkim olduğu

bütün ülkelere aynı tarzda erişememiş, uzak kalmıştır. Yüzyıllar boyunca İslâm ülkelerine damgasını vurmuş olan entelektüel kötürümleşmenin, İslâm'ın zaman-dışı bir özelliği olmadığı ve bunun ortaya çıkışında toplumsal güçler mekanizmasının bütün ağırlığı ile kendisini ortaya koyduğu görüşünün ne kadar doğru olduğunu göreceğiz. Tartışmasız olan bu unsurlar, İslâm olarak İslâm dosyasını, daha açmadan kapayabileceğimiz anlamına mı gelmektedir? Ama her şey olmayan bir şeyin zorunlu olarak hiçbir şey olduğunu söylemek mantığa meydan okumaktır ve birçok soru varlığını sürdürmektedir: Ortak İslâm referansları bir yana bırakıldığında bu kadar farklı olan ülkeler nasıl oluyor da demokrasiye karşı problemleri bir tutum gösterme konusunda birbirleriyle birleşiyorlar? Entelektüel kötürümleşmenin etmeni (*facteur*) olan karanlıkçı (*obscurantiste*) güçler her tarafta mevcuttur. Ama nasıl olup da onlar özel olarak zihniyetlerine İslâm'ın damgasını vurmuş olduğu yerlerde muzaffer olmaktadır? Ayrıca, farklılıkta nasıl olup da belli bir birlikle karşılaşabileceğimizi anlamamıza imkân veren entelektüel araçlardan yoksun değiliz. İslâm'ı zafere eriştiği yerlerde klişe varlık tarzlarına götürme gücüne sahip normatif bir çerçeve olarak değil de, bir zihin evrenini inşa etmede tek olmayan ama etkisi bulunan bir unsur olarak gözönüne almak sayesinde bu olayı açıklayabiliriz. Müslüman dünyanın kaderini anlamak istiyorsak, içeriğinde İslâm'ın bulunduğu *hakikate erişme* ve *iyi bir iktidarın özellikleri* ile ilgili görüş, önem vermemiz gereken bir görüştür.

‘MÜSLÜMAN TOPLUMLAR’IN FARKLILIĞI

Şüphesiz Sünnilerin İslâm'ı yanında Şiiilerin İslâm'ı; Riyad'ın İslâm'ı yanında Bamako'nun İslâm'ı; Şeriatın İslâm'ı yanında mistik İslâm olmak üzere birçok İslâm vardır.

Evrensel olma iddiasını taşıyan bütün mesajlar gibi (aynı olayla Hristiyanlıkta da karşılaşmaktayız)¹ İslâm, varolmak için kendisini beklememiş olan toplumlarda yayılmış ve vücut bulmuş olduğu yerlerin her birinde onun saf halindeki mesajıyla yerel kültürler arasında birtakım uzlaşma biçimleri meydana gelmiştir. İslâm, uzlaşmacı olmayan İslâmcıların ümitlerini kırarak bir biçimde, hayatı, köktenci bir yeni formatlamaya götürmemiş ve bürünmüş olduğu biçimlerin kendileri, insan ve toplum hakkında yerel anlayışların izini taşımıştır.

Bir antropolog olan, hayatını Fas ve Endonezya'yı incelemeye adanmış

1 Philippe d'Iribarne "conversion et résistance des cultures", *Christus*, sayı 229, Ocak 2011.

Clifford Geertz tarafından gerçekleştirilmiş olan Fas İslâm'ı ile Endonezya İslâm'ının birbiriyle karşılaştırılması, bu olgunun iyi bir örneğini vermektedir.²

İslâm'ın 8. yüzyılın ortalarından itibaren hâkim olduğu Fas'ta, bir "velileri yüceltme, ahlâkî sertlik, büyü gücü ve saldırgan dindarlık" İslâm'ı ile karşılaşmaktayız. Bu İslâm, tüm tarih boyunca büyük bir tipe, "savaşçı veli"ye merkezî bir yer vermiştir. Bu tip, özel olarak büyük Berberi hanedanların, Murabit, Muvahhit hanedanlarının kurucularında, yani imparatorluklar kurmadan önce mezhepler yaratmış olan kişilerde cisimleşmiştir. Mutlağa vurgun, ahlâksızlığa karşı derin bir nefret besleyen bu insanlar, yasacı (*legalist*) ve safçı (*puritain*) bir dinin taşıyıcısı olmuşlardır.³

Endonezya, özellikle Cava ise tamamen başka bir resim sunmaktadır. Geertz klasik Endonezya uygarlığının her şeyden önce İslâmî değil, Hint uygarlığı olduğunu ve İslâm'ın "Asya'nın siyasi, estetik, dinsel ve toplumsal en büyük uygarlıklarından biri"ne, Hint-Budist-Cava devletine geldiğini belirtmektedir.⁴ Bunun sonucu olarak "Endonezya İslâm'ı, Kuzey Afrika, Orta-doğu, hatta Müslüman Hindistan'ın İslâm'ı ile karşılaştırılırsa, en azından kısa bir süre öncesine kadar, son derece yumuşak, tereddütlü, telifçi (*syncretiste*) ve bütün bunlardan daha önemli olmak üzere çoğulcu olmuştur. (...) O kadar çok yerde ve şüphesiz Fas'ta temel inançlar ve değerlerin toplumsal standartlaştırılması her zaman zafer kazanmış olmasa da onun güçlü bir kuvveti olmuş olan şey, Endonezya sözkonusu olduğunda kültürel çeşitlenmenin daha az güçlü olmayan bir kuvveti olmuştur."⁵ "Böylece farklı toplumsal gruplar kendi içlerinde son derece farklı dinsel üsluplar geliştirmişlerdir". Hint törenciliğinden (*ritualisme*) habersiz olan, ama Hint tümtanrıcılığını (*pantheisme*) bilen soylular sınıfı, tanrısal olanla ilgili özü itibariyle aydınlanmacı (*illuminative*) bir yaklaşımı, Kabalistik düşünceler ve metapsişik uygulamalarla tamamlanan bir tür Uzakdoğu hikmetçiliğini (*gnosticisme*) geliştirerek gitgide daha fazla öznelci (*subjectiviste*) olmuştur. Köylü sınıfı, kendilerini anladıkları ölçüde İslâmî kavram ve pratikleri Güneydoğu Asya'nın halk diniyle birleştirmiştir. Bu din aynı sınıfın daha önce güçlü bir biçimde temasçı (*contemplatif*), hatta felsefi bir ruhçuluk (*animisme*) içinde hayaletler, tanrılar, cinler ve peygamberleri birbirleriyle birleştirerek Hint pratikleri ve kavramlarını bünyesinde eritmiş olduğu bir dindi. Tüccarlar sınıfına gelince,

2 Clifford Geertz, *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia*, The University of Chicago Press, 1968.

3 A.g.e., s. 9, 5, 46.

4 A.g.e., s. 11.

5 A.g.e., s. 12.

onlar kendilerini bütününde İslâm dünyasına bağlayacak bir hayat tarzı sağlamak amacıyla Mekke'ye gitgide daha fazla yapılan hac ziyaretine dayanarak bu yolla kendilerine ulaşan şey ile (...) Cava'da karşılaştıkları şey arasında bir uzlaşma meydana getirmişlerdir. Böylece Ortadoğulu olamayacak kadar az, Güneydoğu Asyalı olamayacak kadar ise çok öğretisel olan bir sistem ortaya koymuşlardır.”⁶

Bu zıt yönelimler İslâm ile yerel zihniyetleri uyuşturmak üzere çok farklı stratejilere yol açmıştır.⁷ Fas'ta “tüm halka eksiksiz bir gelenekçiliği (*orthodoxie*) uygulama yönünde bir girişim” ağır basmıştır. Buna karşılık Endonezya'da ve özellikle Cava'daki yaklaşım, ‘uyarlayıcı, kendi içine alıp eritici, pragmatik ve aşamalı’ olmuştur; bir ‘kısmi uzlaştırmalar, yarım-tedbirlere ve köktenci kaçışlara dayanan ittifaklar’ davranışı olmuştur. Burada aranan şey “saflık değil tamlıktı; zihin yoğunluğu değil, genişliği idi.”

Bu İslâmi çeşitlilik, Geertz'e göre Sufiliğin içlerinde vücut bulduğu kültürler göre bürünmüş olduğu biçimlerin çeşitliliğini etkilemiştir: “Sufilik, tarihsel gerçeklik olarak, çoğunluğu 9-19. yüzyıllar arasında ortaya çıkan ve (kendisi de tek parça bir birlikten yoksun olan) gelenekçi (*orthodoxe*) İslâm'ı dünyayla etkili bir ilişki içine sokmayı amaçlayan bir dizi farklı, hatta zıt teşebbüsten ibarettir. (...) Öyle görünüyor ki o, Ortadoğu'da esas olarak Arap tümtanrıcılığını Kur'an'a has yasacılıkla, Endonezya'da Hint aydınlanmacılığını Arap ifadelerle yeniden formüle etmek, Batı Afrika'da kurban, cin tutması, cin çıkarma ve tedavi etme gibi uygulamaları Müslüman ritüelleri olarak tasarlamak anlamına gelmiştir.”⁸

Başka yazarlar da bu İslâm-öncesi bir kültürün etkisinin devam etmesi olgusuyla Müslüman dünyayı meydana getiren çeşitli ülkelerde karşılaştığımızı söylemektedir: “Türkiye’de siyasetin dinle özel ilişkisini kavramak için önce Orta Asya kökenli kalıntıların altını çizmek gerekir: Bunlar İslâm'ı kabul ettikten sonra Orta Asya Türklerinin korudukları ve kendileriyle birlikte çeşitli biçimler altında Osmanlı İmparatorluğu'na getirdikleri Şamancı, hatta Budacı ve Manici unsurlardır.”⁹ Aynı şekilde Mazdekçi İran'dan Şii İran'ına sürüp gelen bir devamlılık içinde İran dünya görüşünün bazı değişmezleri vardır: Şii İslâm'ında o kadar merkezî bir yer işgal eden On İkinci İmam figü-

6 A.g.e., s. 13.

7 A.g.e., s. 16.

8 A.g.e., s. 48.

9 Semih Vaner, “Passage de la laïcité jacobine à la sécularité laïque en Turquie?”, S. Vaner, D. Heradsveit ve A. Kazancıgil (der.), *Sécularisation et démocratisation dans les sociétés musulmanes*, s. 69-70.

rüyle eski Zerdüştçü İran'ın Kurtarıcısı arasındaki benzerlik gibi.¹⁰ Arap dünyasının veya öyle olduğu söylenen dünyanın kalbinde bile İslâm, ortaya çıkışından önce mevcut olan din biçimlerini tümüyle ortadan kaldırmış olmaktan uzaktır. Bu konuda Muhammed Arkoun'un, çocukluğunun Kabylie'si* ile ilgili tanıklığını zikredebiliriz: "Kabylie'de ziyaret yerleri olan meşe ağaçları, zeytin ağaçları, su pınarları da olduğunu hatırlatmak gerekir. Başka deyişle Kabylie'de 'ruhçu' (*animiste*) bir din vardır ve ben bu dini annemle birlikte şahsen yaşadım. Dağda yukarıda bulunan bir su pınarına ziyaret için gittiğinde anneme eşlik ederdim. O, bu su pınarında yaşayan ruhlara, başıma bir şey gelmemesi için, yalvarırdı."¹¹

Kısacası Müslüman dünyanın gerçeği, başlangıç İslâm'ına, zorunlu olarak, Max Weber'in "Hint kökenli İran Sufiliğinin İslâm'ın içine zorla girmesinden ve günümüzde bile Hintlilerin kuvvetli etkisi altında bulunan derviş tarikatlerinin meydana gelişinden" söz ettiğinde ve 'küçük burjuvazinin İslâm dünyasının hemen hemen her tarafına yayılmış ve büyük bir güç kazanarak resmi Kilise'yi geçmiş olan derviş dindarlığının büyük ölçüde taşıyıcısı olduğu'nu söylediğinde işaret ettiği şeyden daha sadık değildir.¹²

İslâm'ın damgasını taşıyan ülkelerin farklılığının bir başka ana kaynağı da, şüphesiz Atatürk Türkiye'sinde model olarak Batı'yı alan toplumun derin bir biçimde yeniden düzenlenmesi teşebbüsünden başlayarak, az çok canlı sömürgecilik mirasından geçerek Suudi Arabistan'da dinsiz bir Batı'nın reddine uzanan geniş bir yelpazede Müslüman ülkelerin son iki yüzyıl zarfında Batı ile olan ilişkilerinin farklılığının sonucudur.

ÇALKANTILI BİR TARİH

Hem İslâm'a hem akla bağlılıklarını ilan eden çok yazıda yazarın vurguladıkları gibi yaratıcı düşünceye ve fikirlerin çoğulculuğuna karşı çıkan tek parça bir İslâm görüşü, tarihin karmaşıklığını hesaba katmanın karşısında direnemektedir. Bu yazarlardan biri 'fethedici atılımı tarihteki değişimler tarafından engellenen bir düşüncenin imkânları'ndan söz etmektedir.¹³ Bir başkası 'özel-

10 Henry Corbin, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques* 1. *le shî'isme duodécimaine*, Gallimard, 1971, s. 4. Şunlara da bkz. Henry Corbin, *Philosophie iranienne et Philosophie comparée*, Buchet/Chastel, 1985 s. 120 ve Daryush Shayegan, *Le Regard mutilé. Schizophrénie culturelle: pays traditionnels face à la modernité*, Albin Michel, 1989, s. 138.

(*) Cezayir'in kuzeyinde dağlık bölgede bir yerleşim yeri – e.n.

11 M. Arkoun, *La Construction humaine de l'islam*, s. 29.

12 Max Weber, *Économie et société*, Plon, "Agora", c. II, s. 400.

13 Muhammed Arkoun, *La Pensée arabe*, PUF, 2012, s. 54.

likle Arap dünyasında demokrasinin ortaya çıkışıyla ilgili günümüzdeki tıkanmaları, onun bu alandaki yoksulluğunu, çeşitli ‘çocukluk hastalıkları’nı ve ‘özgür seçim’ (*ihtiyar*) konusundaki eksikliğini anlamak için önce bu tarihe, gizli, görünmeyen, kısmen itiraf edilemeyen, ancak belirleyici olan tarihe, bu insanların tarihine, onların iktidar arzularına, negatif güdülerine, tutkularına, azimlerine, nihayet üstün yeteneklerine dönmek gerekir”¹⁴ demektedir.

İslâm dünyası büyük entelektüel açılma dönemleri yaşamıştır. “Gerçek şudur ki zihin özgürlüğü alanında 10. ve 11. yüzyılların hayranlık verici kaynaması İslâm kültürünün sonsuz zenginliklerini göstermektedir. Haricilik ve Karmatilik gibi devrimci akımların var olmuş ve siyasi-dinsel tutuculukla mücadele etmiş olmaları, filozofların tüm zamanlarının –Müslüman, Hıristiyan veya diğeri– zihinsel ortamından kendilerini kurtarmış olmaları, bir Ebu’l-Ala’nın acılı yalnızlığında inançsızlığını yüksek sesle ilan etmiş olması – onun gibi düşünen daha bir sürü insan vardı–, bütün bunlar, tek parça bir İslâm’la ilgili yaygın görüşleri parlak bir biçimde yalanlamaktadır.”¹⁵

9. yüzyılda Mu’tezile hareketinin varlığı, İslâm’ın yaratıcı bir düşünce ile iyi geçinme kabiliyetinin güvenilir bir göstergesi olarak sunulmaktadır: “Bu düşünürler iki hâkim görüşü sarsmaya çalışmışlardır: Onlar İslâmi inanç unsurlarından birini, Kur’an’ın (Tanrı’nın kendisiyle aynı ölçüde) yaratılmamış olduğu, ezelde olduğu gibi gökten indiği dogmasını eleştirmişlerdir. (...) Mu’tezililer Tanrı’yı da dünyadan uzaklaştırmışlar, O’nu bilinemez doğası içine kapatmışlar; insanı, eylemlerini önceden belirlenmiş olmaktan kurtaran ve onların tek faili yapan bir varlık kılarak, O’nu aşkınlığı içinde etkisiz hale getirmişlerdir.”¹⁶

Mu’tezililerin öğretisi, önemsiz bir rol oynamak şöyle dursun, Halife Me’mun tarafından uyruklarına zorla kabul ettirilmiştir.¹⁷ Me’mun, 832 yılında Yunancadan, özellikle Süryaniceden Arapçaya yoğun bir çeviri faaliyeti içinde bulunan insanların yüksek düzeyde bir buluşma yeri olan bir ‘Bilgelik Evi’ kurmuştur.¹⁸

Genellikle büyük Müslüman filozofların sonuncusu kabul edilen İbni Rüşd’ün 1198’de ölümü çoğu zaman bir devrin sonunu belirleyen bir şey olarak görülür. ‘Eleştirel bir zihin tutumu’nun eksikliğine yol açan bir ‘kemikleş-

14 Malek Chebel, *L’Islam et la Raison, le combat des idées*, 2006, s. 24.

15 H.Djait, *L’Europe et l’Islam*, s. 53.

16 A. Meddeb, *La Maladie de l’Islam*, s. 24. Mu’tezile akımının öğretisi üzerine bkz. Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, 1986, s. 155-166.

17 Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, s. 32.

18 A.g.e., s. 40.

me'nin 13-14. yüzyıllarda başladığı kabul edilir.¹⁹ Bu olay, İslâm dünyasının en büyük kısmını etkilemişse de evrensel olmamış ve Fars diliyle ifade edilmiş canlı bir düşünce İran'da daha uzun süre varlığını devam ettirmiştir²⁰ ve bir yüzyıldan daha uzun bir süre var ki, bazı Müslüman düşünürler, Müslüman dünyasındaki dinleyicilerinin sayısı fazla görünmemekle birlikte özgür bir düşüncenin alevini yeniden yükseltmektedirler.²¹

Peki arada ne olmuştur? Roma İmparatorluğu'nun çöküşü konusunda olduğu gibi Müslüman dünyasının başarı ve başarısızlıkları konusunda da herkesin üzerinde görüş birliği içinde olduğu bir açıklama yoktur: "İslâm'a gelince, onun kaçınılmaz çöküşü gibi başlangıçtaki yıldırım hızıyla genişlemesi de kendi payına bir bilmeceyle örtülüdür."²² Özel olarak düşünce konusuna gelince, bu alanda çok farklı toplumsal görünüşler altında siyasi güçlerle dinî güçler arasındaki karmaşık ilişkilerin varlığını bir kenara bırakamayız. Açılma taraftarlarıyla tutucu güçler arasındaki çatışmalar, dönemlere göre birinin veya diğ erinin üstünlüğüyle sonuçlanmıştır. Daha 9. yüzyılın ikinci yarısında "çok güçlü bir inanç unsurunun savunucuları başlarını kaldırmış, 'doğru'yu söyleme eğiliminde olan bütün kurumların içine sızmaya başlamışlardır. Bu hareket, gelenekçi teologlar (Kelamcılar) aracılığıyla iş görmüştür". 10. yüzyılda tek amaçları baş kaldırıcı nitelikte her türlü düşünceyi boğmak olan kindar teologlar (Kelamcılar) tarafından devralınan "bir grup gerici, modası geçmiş, aşırı yorum" ortaya çıkmıştır. 13. yüzyılda "İbni Rüşd'ün gözden düşmesinden sonra İslâm adına Muvahhit halifelığının tüm çevrelerinde o zamana kadar hiç karşılaşmamış bir tarzda etrafına dehşet saçan karanlık bir teokratik düşünce gelişmiştir. Bu düşünceyi hâkim kılmak isteyenlerin artık sadece tek bir amaçları vardır: Düşüncenin kendisini yok etmek." Bunun sonucunda 'siyasi olanın dinsel olan karşısında silinmesi'²³ olayı gerçekleşmiştir.

Yüzyıllar sonra "19. yüzyılın başlarında, İslâm dünyasının bir tepki göstermeye çalıştığına karşılaştığı bir dizi başarısızlığı gözönüne alırsak"²⁴ yine Vehhabilik, Selefiler ve Müslüman Kardeşler arasında toplumsal güçlerin etkisini görmekteyiz.²⁵

19 M. Arkoun, *La Construction humaine de l'islam*, s. 74-75.

20 Bu düşüncenin tanınmamasıyla İslâm felseesinin İbni Rüşd'le birlikte sona ermiş olduğu yönündeki yaygın tez arasındaki bağlantı konusunda bkz. Henry Corbin, *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, s. 111.

21 Rachid Benzine, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Albin Michel, 2004.

22 A. Meddeb, *La Maladie de l'islam*, s. 80-81.

23 M. Chebel, *L'Islam et la Raison*, s. 31, 69-70, 94.

24 A. Meddeb, *La Maladie de l'islam*, s. 81.

25 A.g.e., s. 112.

Bu koşullar altında daha büyük bir araştırma yapmaksızın İslâm'ın damgasını vurmuş olduğu toplumların düşünce özgürlüğü, çoğulculuk ve demokrasiyle problemlili ilişkiler sürdürmesinde İslâm olarak İslâm'ın hiçbir rolü olmadığını ileri sürme konusunda haklı değil miyiz? Araştırmayı bu yönde sürdürmemiz bir zaman kaybı olmayacak mıdır? Hayır, o kadar çabuk sonuca varmamalıyız. Çünkü genel olarak varsayılan açıklayıcı bir nedenin tahakküm edici bir rol oynamamasından dolayı, onun basit olarak hiçbir önemi olmadığını söyleyebileceğimiz sonucuna geçemeyiz. Ayrıca yukarıda sözünü ettiğimiz İslâm'ı temize çıkarmak isteyen en ateşli yazarlarda bile, İslâm olarak İslâm konusunda kendimizi sorular sormamızı mümkün kılan bazı şeyler var.

İSLÂM, HİÇBİR ŞEY MİDİR?

Henry Laurens “Yorum yoluyla ve bir toplumun belli bir andaki ihtiyaçlarına göre dinsel metinlerin tümüyle birbirine zıt okumalarını yapmak mümkündür” demektedir.²⁶ Bu görüş bazen çarpıcı bir vecizlik içinde ‘siyasi bir bakış açısından İslâm mevcut değildir’ demeye kadar gitmektedir.²⁷ Böyle bir bakış açısını benimsemeye götüren ideolojik nedenleri kolayca görmekteyiz: Kamuoyu yoklamalarının bol sayıda gösterdiği gibi Batı’da İslâm hakkında, onun çok olumsuz imajıyla ilişkili bir rahatsızlık var. Bu rahatsızlık kendi payına bir sorun meydana getirmektedir. Bu, bütün dinlerin eşit saygı görmesi gerektiği yönündeki cumhuriyetçi buyruğa fazla saygı göstermeyen bir ‘İslâm korkusu’nun göstergesi değil midir? Böylece İslâm’ın, İslâm olarak, bu dünyanın etkili bir gücünü teşkil etmediği, başka herhangi bir dinle eşit olarak kendisine saygı gösterilmesi gereken ve üzerinde sadece inananların görüşlerini belirtebilecekleri bir dinden başka bir şey olmadığını söylemek çekici gelmektedir.²⁸ Böyle davranmak, basın yayın organlarının her gün İslâm’ın damgasını vurduğu ülkelerde cereyan eden olaylar hakkında söylediği şeylere karşı İslâm’a saygı gösterilmesini sağlamanın iyi bir yoludur: Eğer söz konusu olayların asıl anlamında İslâm’la bir ilgisi yoksa, sadece onun kullanıma tarzından kaynaklanmaktaysa, İslâm hakkında bir fikir edinmek için onları hesaba katmanın bir gereği yoktur ve İslâm konusunda soruşturma yapanları, bu arada “çok sayıda Batılıyı, Arap gerçeğine karşı körleştirmiş olan kültürcü ön yargıların ve İslâm’a ilişkin geleneksel korkuların meydana getirdiği

²⁶ Henry Laurens, *Oriens*, CNRS Yay., 2009, s. 155.

²⁷ Jean-François Bayart, “être laïque en terre d’islam”, *Le Monde*, 22 Kasım 2001.

²⁸ Bu, Muhammed Arkoun’a göre Batılı araştırmacıların genel tutumudur. M. Arkoun, *La Construction humaine de l’islam*, s. 213-214.

çöplüğe göndermek mümkündür.”²⁹ Ancak bu durumda kaygan bir zemine girmiş oluruz. ‘Kaba komünizm düşmanlığı’nın üstünü örttüğü her şeyi düşünelim. Rahatsız edici bile olsa, bir gerçeği incelemeksizin, gerçekten ön yargılar alanına ait olan şeyle, gerçeğe ilişkin doğru bir görüşü birbirinden nasıl ayırt edebiliriz?

Bir düşüncenin bir yorumlar çokluğunu kabul etmesi, onun her yorumla uzlaşabilir olduğu anlamına gelmez.³⁰ İnsanlığa hitap eden başka bir büyük mesajı, insan haklarını düşünelim. Onunla ilgili olarak İslâm konusundaki gözlemlerin aynısını yapabiliriz. Onun da farklı anlayışları vardır (İnsan hakları, Amerika Birleşik Devletleri’nde silah taşıma ve kullanma hakkını tesis etmektedir; ama Avrupa’da etmemektedir); onlar yine kendilerine göndermede bulunan toplumların varlığını, tümüyle yönetmekten, belirlemekten uzaktır (Guantanamo’daki özel hükümlüler rejimini gözönüne getirelim); bazıları biraz kinik tarzda onları çıkarıcı ilgiler yararına ileri sürmektedir (“halk demokrasileri”). Bununla birlikte bundan kalkarak insan haklarının sorgusuz sualsiz hiçbir şey olmadıklarını, iyi kötü insanlığın kaderi üzerinde anlamlı bir etkide bulunan bir insan ve toplum görüşünün temeli olmadıklarını mı söyleyeceğiz?

Müslüman dünyasında düşünce özgürlüğü, çoğulculuk ve tartışmayla ilgili birçok unsur bizi İslâm dünyasında araştırılacak herhangi bir şey olmadığı yönünde erken bir iddiada bulunmamaya itmektedir. Özgür bir düşüncenin düşmanları, tutucu güçler her yerde vardır, oysa İslâm dünyasında da ilerici güçler eksik olmamıştır. Peki bu sonuncular neden böyle bir yenilgiyle karşılaşmışlardır? Örneğin İbni Rüşd’ün Batı Hristiyan düşüncesini beslemiş olmasına karşılık, İslâm dünyasında neden izleyicileri olmamıştır? Son iki yüzyıl içinde nasıl olup da tutucu güçler, Müslüman dünyasının tanıdığı özgür bir düşünceyle yeniden ilişki kurma yönündeki bütün teşebbüsleri başarısızlığa uğratmaya muvaffak olmaktadır? İslâm’ın egemen olduğu toplumlar, kendi aralarında o kadar çok farklılık taşımalarına rağmen; demokrasi konusunda suskun kalmada birleşmeleri bizi daha da şaşırtmaktadır.

Toplumsal siyasi çatışmaların içinde tuttuğu yerle, tarihin ağırlığı üzerinde ısrar eden insanların bizzat kendileri, öte yandan ve onunla aynı zamanda İslâm’ın yapısal özelliklerini hatırlatmayı de ihmal etmiyorlar. Böylece, her biri kendisini doğru görüşün tek sahibi olarak takdim eden gruplar arasındaki çatışmaların köktenci özelliğine işaret eden M. Arkoun, bu eğilimi çoğu zaman

29 Moncef Marzouki, “Regarder autrement les révolutions arabes”, *Le Monde*, 20 Nisan 2011.

30 Umberto Eco, *Les Limites de l'interprétation*, Grasset, 1992.

zikredilmiş olan Peygamber'in, ümmetinin kendisinden sonra 73 gruba ayrılacağı, "onlar arasında Sünnet'ini titizlikle takip ettiği için kurtulacak olan biri dışında geri kalan hepsinin Cehenneme gideceği" şeklindeki bir hadisine bağlamaktadır.³¹ Mu'tezililer döneminde bir tür akılcı hareketin başarısı bile özgür tartışmanın değerli görülmesi yönünde bir görüşü yansıtmamaktadır. Mu'tezile'nin gelenekçi muarızı İbni Hanbel "Kur'an'ın yaratılmış olduğu yönündeki Mu'tezili tezi kabul etmeyi reddettiği için işkenceye maruz kalmıştır."³²

Bundan ayrı olarak İslâm dünyasında düşüncenin açılması dönemiyle asıl anlamında İslâm arasındaki bağlantılar konusunda da bazı şüpheler varlığını sürdürmektedir. Bu döneme damgasını vuran şey, kozmopolit bir entelektüeller zümresinin varlığıdır. İslâm'ın bu sınıfın içinde hâkim olması şöyle dursun, ona 'la' sesini bile vermiş görünmemektedir. Yunanca eserlerin Arapçaya çevirisi, bu aydınlar grubu içinde ortaya çıkmıştır. Alain de Libera şöyle yazmaktadır: "Nesturi (Edessa) veya Yakubi (Antakya) Hristiyanlar, Süryani bir Aristoteles'i korumuşlardı. İçinde yine Hristiyanların çalıştığı Bağdat çevirmenler okulu (...) gramer ve mantığın türleri altında Arapçaya çeviri yanında İslâm ve Helenizm arasındaki ilk çatışmayı gerçekleştirmiştir. (...) 11. yüzyıla kadar Bağdat'ta bir Nesturi felsefe geleneği, varlığını devam ettirmiş görünmektedir."³³

"Ortaçağ'ın büyük Müslüman düşünürleri, Hristiyan-Süryani Aristotelesçiliğin mirasçıları" olmuştur.³⁴ Mu'tezile hareketi bu kozmopolit kültürel temele çok şey borçludur.³⁵ Bu durumda, Renan tarafından öne sürülmüş olan İslâm'ın artan egemenliğinin, düşüncenin gitgide kapanmasında belli bir rol oynamış olduğu varsayımını; üzerinde hiçbir inceleme yapmaksızın, olduğu gibi dışarı atabilir miyiz?

Şüphesiz bu farklı unsurlar kesin değildir. Ama onlar bizi, İslâm'ın İslâm olarak rolünün bir hiç olduğunu vaktinden önce ileri sürme konusunda dikkatli olmaya davet etmektedirler. Özel olarak İslâm'a ait olan şeylerde, yani Kur'an'da, İslâm felsefesinde, İslâm hukukunda, hakikat, şüphe ve tartışma konusunda hangi anlayışın söz konusu olduğunu, İslâm'ın içinde vücut bulduğu toplumlarda; bu toplumları İslâmlaştırmasının derinliğine bağlı olarak her biri için az veya çok miktarda olmak üzere hayata anlam verme tarzlarını ge-

31 M. Arkoun, *La Pensée arabe*, s. 25.

32 A.g.e., s. 45.

33 Alain de Libera, *La Philosophie médiévale*, PUF, 1989, s. 16. Bu çeviri hareketinin içinde gerçekleştiği ortamla ilgili olarak bkz. H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, s. 38-47.

34 Aynı yer.

35 M. Arkoun, *La Construction humaine de l'islam*, s. 97.

liştirmede ne ölçüde katkıda bulunduğu sorusunu, kendimize sormamız için il-la İslâm'da klişe bir davranışlar kaynağını görmek zorunda değiliz.

ANA BİR KAZANÇ

Bir Antik Yunan veya Ortaçağ Avrupa tarihçisinin, bu toplumların kurum veya törelerini anlamak istediğinde, onların hayatlarının içinde anlam kazandı-ğı zihin evrenini bir tarafa bırakması, aklına gelmez. O, bu toplumların ef-saneleriyle, sembolik evrenleriyle ilgilenir; aktörlerin kendileri aracılığıyla ya-şadıkları şeyin şifrelerini çözdükleri kategorilere büyük önem verir. Örneğin Yunan dünyasında “hakikat” terimi neye karşılık gelmektedir?³⁶ Bu tutum, çağdaş toplumlar söz konusu olduğunda daha az yaygınsa da, aynı ölçüde bu toplumları da ilgilendirmektedir. Böylece günümüzde Anglo-Sakson, Alman ve Fransız evrenlerinde karşılaştığımız iktidarın uygulanma biçimleri arasın-daki farklılıkları anlamak için, bu evrenlerin her birinde ağır basan özgürlük anlayışını kavramamız çok faydalıdır.³⁷

Bu zihin evrenlerinin geliştirilmesinde dinler, tahakküm edici bir rol oynamaktan uzaktır. Onlar, kendilerine ulaşmalarından önce üyelerine, her birine kendi tarzında olmak üzere, bir insan ve toplum görüşü sağlamış olan toplumlara nüfuz ederler ve bu görüş ise bu dinlerin ete kemiğe bürünme tarzlarını belirler. Fas ve Endonezya İslâm'ları vesilesiyle bunu belirttik ve ay-nı olay Hristiyanlık için de söz konusudur.³⁸ Evet, bu konuda dinler her şey değildir ama bundan dolayı hiçbir şey de değildirler. Böylece örneğin fazla in-celenmemiş olmakla birlikte yüzyıllar içinde Müslüman ve Hristiyan ülkeler-de şeref kavramının farklı gelişmesi bizi şaşırtmaktadır: Şerefsizlik, kaynağını maruz kaldığımız bir şeyde mi yoksa eylem tarzımızda mı bulur? Terazinin kefesinin Hristiyan dünyasında, ikinci görüşe doğru eğildiğini görmekteyiz. Bu, Hristiyan dininin kurucu mesajının bu yönde olmasının sonucu değildir; bu kurucu mesajın, o sırada dünyayla ilgili geleneksel şeref anlayışını sorgu-layıcı nitelikte bir görüşe sahip olmasından ileri gelmektedir: İncil metinlerin-deki temizlik anlayışına dayanarak bu geleneksel anlayışı eleştiren Aziz Au-gustinus'un bir metnini düşünelim: “İnsanı pis kılan, bedeni etkileyen şey de-ğildir, kalpten çıkan şeydir.”³⁹ Dinsel kurallar şüphesiz tek başlarına toplu-

36 Marcel Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Maspero, 1967.

37 Philippe d'Iribarne, “trois figures de la liberté”, a.g.m. ve *L'Envers du moderne*.

38 Philippe d'Iribarne, “Conversion et resistance des cultures”.

39 Saint Augustin, “De la mort volontaire par crainte du châtement ou du deshonneur”, *La Cité de Dieu*, I. Kitap, XVII. Bölüm. *Oeuvres complètes de Saint Augustin*, Librairie de Louis Vivès, 1873, c. XXIII, s. 463.

mun hayatını yönetmezler, ama dinlerin rolü sadece kural koymaktan da ibaret değildir.

Onlar bir yandan toplum halinde hayatın ideal imgelerini, aktörlere işaret noktaları sağlayacak ve eylemlerini etkileyecek imgeleri çizmeye katkıda bulunurlar. İslâm'la ilgili olarak İbni Haldun'un kendi zamanının (14. yüzyılın sonu) dünyası hakkında söylediği şeyleri gözönüne alalım: "Gerçekten (Araplar) sertlik, gurur, tutku ve kıskançlık sonucu, bütün halklar içinde başkasının otoritesini kabul etmeye en fazla direnme gösteren insanlardır. (...) Kendilerini yumuşatmaları ve mağrur ve kıskanç karakterlerini kaybetmeleri için onlara peygamberlik veya velilik yoluyla dinin etkisi gereklidir."⁴⁰ İbni Haldun dini, Araplara mal ettiği özellikleri ortadan kaldıran bir şey olarak değil, bu özelliklerin kendilerini ortaya koyuş biçimini değiştiren bir şey olarak görmektedir. Biz de kendi payımıza, günümüz Ürdün toplumunda İslâm'dan esinlenen ve model olarak Peygamber'i alıp adaletle iş görecektir ve örnek teşkil eden bir rehberin yönetimi altında herkese uygulanacak kurallar tarafından idare edilen bir toplum idealinin aynı zamanda sınırlı ve gerçek sonuçlarını gözlemleme fırsatını bulduk. Gündelik hayatta bu ideale uyulmaktadır. İbni Haldun'un sözünü ettiği az çok soylu olarak görülen, aralarında rekabet eden ve içinde yüksek bir dayanışmanın hüküm sürdüğü gruplar topluluğunun birlikte zorlukla yaşaması da, bir büyücünün sopası değmiş gibi birdenbire ortadan kalkmamıştır.⁴¹ Ancak bu idealin, insanları arkasından sürükleyebilecek nitelikteki liderlik tipi üzerinde büyük etkisi olmuştur.

Ayrıca daha derinden, bir kültürün ruhunu meydana getiren şey, korkular ve bu korkulardan kurtulma rüyalarıdır.⁴² Dinlerin bunda da rolü vardır. İslâm'da kesinlik duygusu ve bu duyguyu destekleyen oybirliği ile ilgili şeyin ana bir kazancı (*enjeu*) teşkil ettiğini göreceğiz. Bu, İslâm'da kesinlik ve oybirliğinin hüküm sürdüğü değil, aktörlerin bunlarla ilgili şeye özel olarak duyarlı oldukları anlamına gelmektedir. Belirsizlik, şüphe ve bölünme korkusu, sürekli olarak vardır ve aktörler, kendilerini ortadan kaldırmanın imkânsız olması ölçüsünde onlarla mücadele etmek için büyük çaba sarf ederler. Bunu (örneğin yoldan sapanları aşırı ölçüde yarış dışı etmek suretiyle) kısmen dünya üzerinde etkide bulunarak yaparlar. Onu bazen dıştan gözlemciye ko-

⁴⁰ Ibn Khaldun, *Discours sur l'histoire universelle* (1377-1402), Sindbad, c. I, 1967, Bölüm II, § 26. "Araplar ancak peygamberlik veya veliliğe dayanan dinsel bir yapı sayesinde hüküm sürebilirler", c. I, s. 298.

⁴¹ Philippe d'Iribarne, *L'Épreuve des différences*, Bölüm III, "Üründe birlik ve kabile sistemi".

⁴² Philippe d'Iribarne, *Penser la diversité du monde*, Seuil Yay., 2008, Bölüm II, "d'une scène de péril et de salut à des mythes de justification."

layca ikna olmaya hazır oldukları izlenimini veren bir tarzda (örneğin filanca hadisin ‘sahih’ olduğu veya filanca şahidin mutlak güvenilir olduğu yönünde kanıtlar bulunduğunu kabul ederek) yaşadıkları durumlara anlam kazandırmak suretiyle de yaparlar. Bahse konu olan şeyin değişmezliği, buna karşılık onun doğurduğu stratejilerin sonsuz çeşitliliği şu sonucu doğurur ki, ister dinsel, isterse dinsel olmayan bir kaynağı olsun, belli bir kültürel birliği olan başka her dünya gibi Müslüman dünyası da kendisine yaklaşılma tarzına göre birlik duygusu gibi çeşitlilik duygusu da meydana getirebilir. Anlam evrenleriyle ne kadar çok ilgilenilirse o kadar çok birlik, aktörlerin stratejileriyle ne kadar çok ilgilenilirse, o kadar çok çeşitlilik görülür. Bundan başka veri olan bir anlam evreninin çok sayıda stratejiye kapıyı açık tutması durumunda deney, onun herhangi bir stratejiyle uzlaşabilir olmadığını gösterir. Bu ise farklı evrenlerde farklı strateji ailelerini bulmaya götürür.⁴³ Bundan sonraki bölümlerde esas olarak bir yandan bir anlam evrenini, öbür yandan onun mümkün stratejileri sınırlandırma tarzını gözönüne alacağız.

İslâm’ın bu yeraltı rolü, siyasi bir İslâm’ın farklı akımlarıyla hakiki veya görünüşte meşrûlaştırma kaynağı olarak açık bir şekilde öne sürüldüğünde oynayabileceği rolden tamamen başkadır. O, açık olarak ilan edilmiş olan öğretilerin alanına ait değildir, kendilerinin tam bir tanrıtanıma olduklarını söyleyen kişileri de içine almak üzere dünyayla bir ilişki kurmanın alanına aittir.

⁴³ Bu kez onların siyasi kültürlerini ön plana alarak özellikle Fransa ve Birleşik Devletler ile ilgili olarak bunu açıklığa kavuşturduk. Bkz. Philippe d'Iribarne, *Penser la diversité du monde*.

İKİNCİ BÖLÜM

Kur'an'da Kesinlik, Şüphe ve Tartışma



**Müslüman bir kişinin anlamını bilmesi ve inanması gereken temel kural,
Kelime-i Tevhid: "Allah'tan başka ilah yoktur, Hazreti Muhammed Allah'ın peygamberidir"**

Kur'an'da karşımıza çıkan hakikate ilişkin yaklaşımda kesin bir mantık hâkimdir: Kendisinden önce gelen Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsa ve diğer bütün peygamberler gibi Tanrı'nın bir elçisi olan Hz. Muhammed, hakikatle ilgili bir haberi nakletmektedir. Bu haber tartışılmaz, karşı çıkılmaz delillere dayanmaktadır; ona karşı çıkan insanların dayandıkları kesin olmayan spekülasyonlardan farklı bir yapıdadır. Bu delillerin sahip oldukları apaçıklık karşısında en akli başında davranış, onlara boyun eğmektir. Kötü niyetli olmadıkça hiç kimse onlardan şüphe edemez, onlarla ilgili sorular soramaz. Onlara ancak kibirli, yoldan çıkmış, çılgın, akıl düşmanı olmalarından ötürü kötü niyetli olan insanlar karşı çıkabilirler. Kötü niyetten kaynaklanan bu duygular, bu insanları Tanrı'nın elçilerine karşı düşmanca duygulara sürükler ve onları, yani Tanrı tarafından gönderilmiş olan bu insanları küçümsemelerine, onlarla alay etmelerine, onları yalancılar olarak adlandırmalarına yol açar. Bu şekilde davranan insanları acıklı bir son beklemektedir, çünkü Kendisine boyun eğen insanlara karşı merhametli olmakla birlikte Tanrı'nın Kendisine baş kaldıran bu insanlara hiçbir merhameti yoktur. İnanma konusundaki tereddütlerle ilgili olarak boyun eğmeyle reddetme arasında ara bir durum yoktur. Aynı şekilde inanmayı kabul eden insanların, bu inançlarını daha ileri götürmelerine imkân verecek iyi niyetli tartışmalar için de bir yer yoktur.

Kur'an, Tanrı'nın teklifine dayanan bir öğretiyi sahiptir ve müminler topluluğunun hayatına ilişkin bir kurallar bütünüdür. Bu öğretiyi ve kuralları konu alacak bir Kur'an yorumu geleneğini sürdürmeye çalışmayaca-

ğız. Bu, bizim uzmanlık alanımızın tamamen dışındadır ve amacımız tümüyle başkadır. Biz sadece Kur'an'da var olan bilgiye ilişkin anlayışla (hakikate erişme yolları, şüphenin durumu) ilgili olarak kendimize sorular soracağız ve bir yandan topluluğun hayatı (tartışmaya verilen yer, oybirliğinin değeri), diğer yandan bu haberi kabul etmeye bağlı olarak herkesin hissesine düşecek kader (inançsızların başına gelecek şey) ile ilgili şeyi bu anlayışla ilişki içine sokacağız. Bu üç boyutun, Kur'an metninin bütününde mevcut olan tamamen tutarlı bir aynı resme işaret ettiğini göreceğiz.

Bu sorularla ilgili olarak Kur'an'ın yaklaşımını büyük ölçüde kolaylaştıran olgu, onda değişmeyen bir düşünceyle karşılaşmamızdır. Kur'an'da bu düşünceyle ilgili sûreler, (özellikle Mekke ve Medine dönemi sûreleri) arasında bir farklılık olmadığını görmekteyiz. Dolayısıyla, sonsuz tartışmalara yol açan o çok nazik yürürlükten kaldıran ve yürürlükten kaldırılan âyetler (*nâ-sih* ve *mensûh* âyetler) meselesine girmemizin bir yararı yoktur. Ayrıca sözünü ettiğimiz temaların (hakikate erişme yolları vb.) her biri, onlarla ilgili doğrultuların son derecede açık olduğu bir tarzda ısrarla (onlarca, hatta yüzlerce kez) ele alınmıştır. Az sayıda bazı pasajın bağlamlarından soyutlanmış bir tarzda ele alındıklarında, Kur'an'da son derecede yoğun bir biçimde var olan bu sözünü ettiğimiz doğrultuya zıt doğrultuları ifade ettikleri yönünde bize bir izlenim vermeleri mümkünse de (savunmacı bir bakış açısından Kur'an'a göndermede bulunan insanların çoğu kez yapmış oldukları gibi) önü arkası budanmış bu cümlelere başvurmadan vazgeçtiğimiz anda bu izlenimimiz derhal ortadan kalkmaktadır.

Kur'an'ın çevirisi üzerinde çalıştığımızdan ötürü üzerinde durduğumuz terimlerin (delil, apaçıklık, şüphe, yalan vb.) her birinin kesin anlamının ne olduğunu kendimize sorabiliriz. Ancak bir zihin evrenini kavramaya çalışan yaklaşımda, genel olarak, sözü edilen terimlerin çizilmesine katkıda bulundukları bütünle ilgili resim içinde yer alma tarzları, kullanıldıkları bağlamlarda onların her birinin tam anlamını kavrama konusunda en güvenilir yolu meydana getirir.¹ Etimolojik yaklaşım ise çoğu zaman daha az güvenilir görünmektedir (Ancak, meselâ böyle bir yaklaşım, Fransızca 'özgürlük' (*liberté*) terimiyle onun Almanca karşılığı olan 'Freiheit' teriminin² birbirine zıt anlamlarını kavrama konusunda aydınlatıcı olmakla birlikte, etimolojileri tamamen farklı olmasına karşın pratikte birbirlerinden ayırt edilemez olan 'li-

1 Bkz. Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques* (1953), Gallimard, 2004.

2 Bkz. Émile Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européenne. Économie, parenté, société*, Minuit Yay., 1969, "özgür insan" a giriş, s. 321-333.

berty' ve 'freedom' terimlerinin kesin anlamlarını kavrama konusunda yetersiz görünmektedir). Bundan başka tecrübe, bu resimlerin ana çizgilerinin, çeviri sürecine direndiklerini göstermektedir.³ Kur'an'la ilgili olarak bir *Kur'an Sözlüğü*'ne (*Dictionnaire du Coran*)⁴ başvurma, ele aldığımız terimlerin anlamını eriştiğimiz bütünle ilgili resmi geçersiz kılabilecek ölçüde, etkileyen ince farklılıklar ortaya koymamıştır.

Kur'an'ın yorumları tarihinde, onda kullanılan 'Tanrı'nın eli' gibi somut ifadelerin gerçek varlıklara işaret ettiğini söyleyen kelimesine, kelimecilerle onların mecazi bir anlama, örneğin mecazi olarak güce işaret ettiğini ileri sürenler, nihayet iki grup arasında orta bir yol arayanlar arasındaki tartışmalardan sözetmeyeceğiz.⁵ Bu zıtlıklara ilişkin dil felsefesi sorunlarını da bir kenara bırakacağız.⁶ İlgilendiğimiz sorunlar açısından bu zıtlıkların bir önemi yoktur. Konumuz yalnızca Tanrı tarafından inançsızlara nasıl bakıldığı ve bu bakışın onların bu tutumlarıyla ilgili sonucu olduğundan, inançsızları öbür dünyada bekleyen cezaların gerçek anlamda mı (örneğin gerçekten ateş mi?), yoksa mecazi anlamda mı ele alınması gerektiğinin bir önemi yoktur.⁷

Bu tip bir analizin hesabını vermek söz konusu olduğunda, kullandığımız malzemenin (burada ilgili âyetlerin) yalnızca bir kısmını zikredebilmemiz, onları tekrar etmemizin doğuracağı etkiyi vermemizi engellemektedir. Onlarla, yani Kur'an'ın bütünüyle karşılaşmanın verdiği bu etki son derecede çarpıcıdır. Fakat okuyucu Kur'an metninin kendisine dönerek, sırf öğretiye yönelmiş bir dikkatin fark etmeyi engellemesi mümkün olan bir resme ilgisini yönelttiği andan itibaren kolayca bu duyguyu hissedebilecektir.

BİR DELİLLER DÜNYASI⁸

Tanrı insanlara hakikatin taşıyıcıları olan (13, 19) rehberler gönderir (13, 7). Kur'an, bu hakikatin yüksek ifadesidir. "Kur'an'ı almış olanlar (Ehl-i Kitap)

3 Böylece İngilizce 'liberty' teriminin hangi insan ve toplum görüşünde anlam kazandığını anlamak için Locke'un *Two Treatises of Government*'ının orijinal versiyonunu kullanmak iyidir. Ama onların klasik Fransızca çevirisiyle *Traité du gouvernement civil*– yetinilmesi durumunda farklı anlamlı sonuçlar elde edilmeyecektir. Bunun sonucu bu çevirinin Fransızca'da elde edilmiş olan sonuçları açıklamaya imkân vermesidir.

4 Muhammed Ali Amir-Moezzi (der.), *Dictionnaire du Coran*, Robert Laffont, 2007.

5 H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, s. 169-170.

6 A.g.e., s. 204-211.

7 "Gelecek hayatın özellikleri ve hallerini ele alan sözler"ın yorumu için bkz. Averroes, *Discours décisif*, GF-Flammarion, s. 141, 145, 196 (66. dipnot), 205 (104. dipnot).

8 Aksini belirtmedikçe Denis Masson'un "Bibliothèque de la Pléiade"da yayınlanan (Gallimard, 1967) Kur'an çevirisini kullanıyoruz. Bu çeviriyle bazen ona ek olarak baş vuracağımız Jacques

onun Rab'lerinden gelen Hakikat olduğunu bilirler" (2, 144).⁹

Bu hakikat, kanıtlanabilir şeyler alanına aittir. O: 'deliller'le, 'apaçık', 'parlak', 'kesin', 'açık', 'besbelli' vb. delillerle doludur. Muhammed bu tür delilleri iletmektedir. İnsanlara "açık delillerle gelmiştir" (61, 6).¹⁰ "Şüphesiz size Rabbinizden kesin bir delil geldi" (4, 174). Daha önceki peygamberler, Yusuf, Musa, İsa da insanlara kesin deliller iletmekteydiler: "Yusuf da size açık deliller getirmişti" (40, 34); "Musa size apaçık deliller getirmişti" (2, 92); "İsa size apaçık delillerle geldi" (53, 63).

Sürekli olarak açık, apaçık olan şeye gönderme yapılmaktadır: "Bunlar apaçık Kitap'ın âyetleridir" (12,1); "Ant olsun ki size açık olan âyetler indirdik" (24, 34); "Peygamberleri onlara açık âyetler, *sahifeler* ve aydınlatıcı Kitap getirmişlerdi" (35, 25).

Bu deliller akla, mantığa hitap ederler: "Şüphesiz bunlarda akıl sahipleri için bir öğüt vardır" (39, 21). 'İlim' diye nitelendirilmesi mümkün bir bilgi karşısında bulunmaktayız.¹¹ "Rabbim benim ilmimi arttır" de" (20, 114); "O, ancak Allah'ın ilmiyle indirilmiştir" (11, 14).

Bu deliller ve kesinlik dünyasının karşısında imansızların, kâfirlerin şüpheli, bel bağlanamaz dünyası, spekülasyonlar, temeli olmayan zanlar dünyası vardır: "Onlar sadece zanna uyuyorlar. Zan ise hiç şüphesiz hakikat karşısında bir şey ifade etmez" (53, 28). İnandırıcı olmaları için karşı çıkanların da deliller getirmeleri gerekir: "Yoksa O'ndan başka birtakım Tanrılar mı edindiler? De ki: Peki o zaman kesin delillerinizi getirin" (21, 24). Ancak onlar bundan acizdirler.

Berque (Albin Michel, 2002) ve Malek Chebel'in (Fayard, 2009) çevirileri arasında yaptığımız bir karşılaştırma ele aldığımız konularla ilgili olarak önemli farklılıkları ortaya koymamıştır (*Çevirenin Notu*: Kur'an'ın Türkçe çevirisiyle ilgili olarak burada ben de gerekli yerlerinde uygun gördüğüm bazı ufak tefek değişikliklerle birlikte Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları arasında çıkmış olan Kur'an-ı Kerim ve *Açıklamalı Meali*'ni kullanıyorum (Ankara, 1993, Hazırlayanlar: Prof. Dr. Ali Özek, Prof. Dr. Hayrettin Karaman, Doç. Dr. Ali Turgut, Doç. Dr. Mustafa Çağrı, Prof. Dr. İbrahim Kafi Dönmez, Doç. Dr. Sadettin Gümüş).

9 Jacques Berque 'Hakikat' yerine 'Hak' sözcüğünü kullanmaktadır.

10 Kur'an'da delil (beyan) kavramı ve onun işaret (âyet) kavramıyla ilişkileri hakkında bkz. Mohyiddin Yahia, "Signes", M.A. Amir Moezzi (der.), *Dictionnaire du Coran* içinde, s. 833: "Tanrı'nın peygamberlere verdiği âyetlere gelince onlar öncekilerden (bütün olarak doğadan, milletlerin tarihinden) ancak şu bakımdan farklıdır: Tanrı âyetlere onları getirenlerin Tanrı tarafından doğru yönlendirildiğini ve 'kendi insiyatifi ile' konuşmadığını göstermeye yönelik apaçıklığı açık olan şeyleri (*al-bayyinât*) ekler."

11 Kur'an'da "ilim" kavramı üzerinde bkz. Mohyiddin Yahia, "Science", M.A. Amir-Moezzi (der.) *Dictionnaire du Coran* içinde, s. 797-800.

APAÇIK HAKİKAT KARŞISINDA ANCAK BOYUN EĞMEK GEREKİR

Deliller kesin olduğu, dolayısıyla aklın bu delillere boyun eğmesi gerektiğinde direnme nasıl haklı olabilir? Akli başında tek tutum, boyun eğmektir: “Âyetlerimize inananlar boyun eğler” (43, 69). Tanrı’dan gelen habere böyle bir boyun eğme, Kur’an’ın aralıksız olarak “Rabbimiz, bizi sana boyun eğenlerden kıl; neslimizden de sana boyun eğen bir ümmet çıkar” (2, 128) diye seslendiği Tanrı’ya boyun eğmenin bir parçasıdır. Tanrı’ya böyle boyun eğme, O’nun adına konuşan kişiye boyun eğmedir: “Ey iman edenler, Allah’a itaat edin; Peygamber’e itaat edin” (47, 33).

Boyun eğmek ile reddetmek arasında yarım tedbir yoktur: Haber ya bütün olarak kabul edilecek veya bütün olarak reddedilecektir. Her kısmi çekingenlik kesin bir reddetme anlamına gelir: “Allah’ı ve Peygamberlerini inkâr edenler, Allah ile Peygamberlerini birbirlerinden ayırmak isteyip ‘Bir kısmına iman ederiz, ama bir kısmına inanmayız’ diyenler ve (iman ile küfür arasında) bir yol tutmak isteyenler, işte gerçekten kâfirler bunlardır” (4, 150-151).

ŞÜPHE VE TARTIŞMAYA YER YOKTUR

Delillerden, apaçık hakikatten iyi niyetle nasıl şüphe edilebilir? Haberde hiçbir şüphe unsuruna yer yoktur:¹² “Bu Kur’an (...) kendinden öncekileri doğrulayan, âlemlerin efendisi tarafından gönderilmiş Kitab’ı açıklayandır ve içinde hiçbir şüphe yoktur” (10, 37). Haberin çeşitli unsurları ile ilgili olarak da hiçbir şüpheyeye yer yoktur: “Varlığından şüphe olmayan kıyamet günü...” (6, 12); “Kıyametin şüphe götürmez olduğunu...” (18, 21). Gerçekten inananlar şüphe etmezler: “Müminler ancak Allah’a ve Resulüne iman eden, ondan sonra asla şüpheyeye düşmeyen...lerdir” (49, 15). Şüphe, mahkûm edilen tutumlarla birleştirilir: “İnkâr edenler, kendilerine o saat ansızın gelinceye, yahut da (kendileri için hayır yönünden) kısır bir günün azabı gelinceye kadar, onun (Kur’an) hakkında hep şüphe içindedirler” (22, 55). “Artık bundan önce derin bir şüphe içinde bulunan benzerlerinin başına geldiği gibi kendileriyle arzu ettikleri şey arasına bir engel konulacaktır” (34, 54). Kendi kendisine soru sorma, inanmayan kişilerin özelliğidir: “Kâfirlere gelince, onlar ‘Allah böyle bir misalle ne demek istemiştir?’ derler” (2, 26). Kendilerine gönderilmiş olan haberlere karşı çıkanlar bilerek yalan söylemektedirler, çünkü onlar hakikatin ne olduğunu bilmiyor değildirler: “Allah adına bile bile yalan

12 Kur’an’da şüphe kavramıyla ilgili olarak bkz. Denis Grill, “Doute”, M.A. Amir-Moezzi (der.), *Dictionnaire du Coran* içinde, s. 228-230.

söylüyorlar” (3, 75): “Ey Ehl-i Kitap, neden hakikati yalanın arkasına gizliyor ve bile bile hakikati saklıyorsunuz?” (Jacques Berque ‘kâfirler, imansızlar’” sözcüğünden ziyade gönüllü olarak yapılan bir vaatte, verilen bir sözde bilerek yalanın tarafını tutan, apaçık ortada olan, görünen bir şeyi gizleyen insanlara işaret eden ‘inkârcılar’ sözcüğünü kullanmaktadır).¹³

Düşünme, metnin bütününde ve hiçbir istisna olmaksızın, akıl yürütme, sorgulayıcı bir tutumla değil, yukarıdan alınmış olan ‘deliller’in tartışılmaksızın kabul edilmesiyle birleştirilmektedir. Aynı şekilde metinde yapıcı bir tartışmaya, içinden bir aydınlanmanın çıkacağı görüş farklılığına hiçbir gönderme yoktur. Muhammed Arkoun onda “polemikçi, kavgacı, kendinden emin, kesin (*yakini*) bilgilere (*ilm*), değişmez değerlere, insanların (*ins*, *nâs*) kurtuluşunu sağlamak için Tanrı tarafından istenen hukuki normlara sahip bir akıldan söz edilebileceği”ni belirtmektedir.¹⁴

Bu, Kur’an’da tartışmaların olmadığı anlamına gelmemektedir, ama onlar sistemli olarak olumsuz bir bakış açısından verilmektedir.

Kur’an’da bol sayıda tartışma vardır; ama onlar ‘kısır’, ‘sağsıksız’, ‘boş’, ‘aldatıcı’ olarak nitelendirilirler. Onlar, inkâr edenlere, inançsızlara özgüdür: “İnkâr edenler müstesna, hiç kimse Allah’ın âyetleri hakkında tartışmaz” (40, 4). Tartışmalara kapılmak zararlı bir sonuca götürür: “Ama sen şimdi onları bırak da tehdit edildikleri günlerine kavuşuncaya kadar dalsınlar, oynayıp dursunlar” (70, 42). Her şey açık, deliller ayan beyan ortada iken tartışmanın ne anlamı vardır? “Daveti kabul edildikten sonra Allah hakkında tartışmaya girenlerin delilleri, Rab’leri katında boştur. Onlar için bir gazap, çetin bir azap vardır” (42, 16). Tartışma, bir şey söylememek niyetiyle konuşmakla aynı anlama gelir: “Onlar şöyle cevap verirler (...) “tartışmayı sevenlerle boşuna tartışıyorduk” (74, 43 ve 45).

Alınan öğretimlerin açık seçikliğinin onları kabul edenler arasında her türlü bölünmeyi önlemesi gerekir: “Kendilerine apaçık deliller geldikten sonra parçalanıp ayrılığa düşenler gibi olmayın. İşte bunlar için büyük bir azap vardır” (3, 105); “Dini ayakta tutun ve onda ayrılığa düşmeyin” (42, 13). Şüphesiz Kur’an’ın şu veya bu pasajı anlam bakımından daha az açık ve yorum bakımından şüpheli olabilir, ama onun verdiği haber, bütünü itibarıyla kusursuz bir biçimde apaçıktır ve ancak kötü niyetli olanlar tartışmaya müsait şeylerle ilgilenirler: “Sana Kitab’ı indiren O’dur. Onun (Kur’an’ın) bazı âyetleri muhkemdir ki bunlar Kitab’ın esasıdır. Diğerleri de müteşabihir.

¹³ Çevirisinin önsözüne ve sonundaki yorumuna (s. 774-775) bkz.

¹⁴ Bkz. M. Arkoun, “Raison”, M.A. Amir-Moezzi (der.), *Dictionnaire du Coran* içinde, s. 725.

Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve tevil etmek için ondaki müteşabih âyetlerin peşinde koşarlar” (3, 7). Şeylere ilişkin bu görüşte sorgulanmayan bir hakikate ortak bağlılığın yarattığı birlikle (kardeşler arasındaki iyi geçinmeyle) düşmanlar arasındaki savaşa götüren bölünme arasında ara bir durum yoktur: “Hep birlikte Allah’ın ipine (İslâm’a) sımsıkı yapışın; parçalanmayın; Allah’ın size olan nimetlerini hatırlayın: Hani siz birbirinize düşman kişiler idiniz de O gönüllerinizi birleştirmişti ve O’nun nimeti sayesinde kardeş kimseler olmuştunuz” (3, 103).

Anlaşmazlıktan çıkış, hiçbir zaman yapıcı bir tartışmada ortaya çıkan bakış açılarının verimli bir biçimde birbirlerine yaklaşmasının ürünü olarak takdim edilmmez; onun, birbirleriyle tartışan insanlar arasındaki anlaşmazlığın yukarıdan bir müdahale ile kesilip atılması olduğu söylenir: “Artık size, üzerinde ayrılığa düştüğünüz şeylerin gerçek tarafını Tanrı (haber) verecektir” (5, 48); “Ayrılığa düştüğünüz herhangi bir şeyde hüküm vermek Tanrı’ya mahsustur” (42, 10).

Görüş farklılıklarının ifadesiyle ilgili eleştirel olmayan tek gönderme, İbrahim’in Tanrı ile tartışması konusundadır. Bu Sodom ve Gomora’nın tahrip edilmesiyle ilgili olarak *Tekvin*’de sözü edilen tartışmadır: “İbrahim’den korku gidip kendisine müjde gelince, Lût kavmi hakkında bizimle (adeta) mücadeleye başladı” (11, 74). Ancak olay derin bir biçimde değiştirilmiştir. *Tekvin*’de Tanrı İbrahim’in argümanlarını kabul eder. İbrahim Kendisine “Belki şehirde elli doğru adam vardır. Gerçekten onları ortadan kaldıracak ve içinde bulunan elli doğru insandan ötürü şehri bağışlamayacak mısın? Bunu yapmak, doğruların günahkârlar gibi muamele göreceği şekilde doğru insanları günahkârlarla birlikte yok etmek, senden uzak olsun” deyince Tanrı ikna olur. “Eğer bütün şehirde elli doğru adam bulursam, onların yüzü hürmetine bütün şehri bağışlayacağım” der ve İbrahim akıl yürütmesini sürdürerek kırk beş, kırk, otuz, yirmi veya on insanın olabileceğini söylediğinde Tanrı bunu kabul eder. Buna karşılık Kur’an’da Tanrı’nın İbrahim’le tartışacak durumu yoktur. Melekler “Ey İbrahim, bundan vazgeç, çünkü Rabbinin (azap) emri gelmiştir” derler (11, 76).

İNANÇSIZLARIN LANETLENMİŞLİĞİ

Peygamberlerle onların haberlerini almayan insanlar arasındaki ilişkiler tümüyle savaşı bir bakış açısından sunulur. Sağladığı inananların birliği ile birlikte delillere boyun eğmekten çıkılır çıkılmaz canlı bir düşmanlık ortamı içine girilir. Hiçbir zaman ara durumların imkânından (ılımlı ilgi, açık sorgulama, kibar ilgisizlik) söz edilmez.

Kur'an ısrarlı bir biçimde kendilerine eşlik eden delillere, kanıtlara rağmen Tanrı tarafından gönderilmiş haberlerin ve bu haberleri getiren habercilerin insanların büyük kısmı tarafından kötü karşılanmış olduklarını söyler.

Bu haberler, belirtiler reddedilmiş, inkâr edilmiş, çekiştirilmiş, tanımazlıktan gelinmiş, öfke ve nefretle karşılanmıştır: "Tanrı'nın âyetlerinden onlara (kâfirlere) gelen hiçbir âyet yoktur ki ondan yüz çevirmemiş olsunlar" (6, 4): "Sen Kur'an'da Rabbinin birliğini andığında, onlar canları sıkılmış bir vaziyette gerisin geriye giderler" (17, 46).

Bu şekilde davrananlar; kâfirler, inançsızlar, karşı çıkanlar, kayıtsızlardır. Tüm metin boyunca habere olan mesafelerinin farklı dereceleri arasında açık bir ayrım yapılmaksızın onların istenildiği gibi portreleri çizilir.

Onların ilk, her halükârda en çok zikredilen özelliği kibirli, kendilerini beğenmiş olmalarıdır: "Büyüklik taslayanlar dediler ki: Biz de sizin inandığınızı inkâr edenlerdeniz" (7, 76); "Âyetlerim sana gelmişti de sen onları yalanlamış, büyüklik taslamış ve inkarcılardan olmuştun" (39, 59). Bu kendini beğenmişlik onları habere ve habercilere tepeden bakmaya götürmüştür: "İmana gelmeleri ve böylece günahlarını bağışlayan için onları ne zaman davet ettiysem ... inat ettiler; kibirlendikçe kibirlendiler" (71, 7); "Âyetlerim size okunmuş, siz de büyüklenip suçlu bir toplum olmuştunuz, değil mi?"

İkna olmaya yanaşmayan insanlar "yoldan çıkmış" olarak nitelendirilebilirler: "Ant olsun ki sana açık âyetler indirdik. Onları ancak fâsiklar inkâr eder" (2, 99); "Biz de onlardan iman edenlere mükâfatlarını verdik. İçlerinden çoğu yoldan çıkmıştır" (57, 27). Burada haksız, zalim, suçlu, hain, sapık terimleri de aynı ölçüde uygun düşmektedir: "Hakikatleri inkâr edenler, elbette zalimlerdir" (2, 254); "Eğer yalanlayıcı sapıklardan ise..." (56, 92)

Nasıl adlandırılırlarsa adlandırılınsınlar, bütün bu inkâr edenler gerek kendilerine gönderilmiş haberlere, gerek bu haberleri nakledenlere ve nihayet onları olumlu olarak kabul eden diğerlerine karşı büyük bir düşmanlık duygusunun yönlendirdiği insanlar olarak takdim edilirler.

Bu insanlar alay ederler, dalga geçerler, hakaret ederler, aşağılarlar. Bu tutum onlara bildirilen şeyle ilgilidir: "(O) âyetlerimizden bir şey öğrendiği zaman onlarla alay eder" (45, 9); "Bir belirti (âyet) görseler, alay ederler" (37, 14). Habercilere karşı takınılan tutum da aynıdır: "(Resulüm), kâfirler seni gördüklerinde (...) hep alaya alırlar" (21, 36); "Senden önce gelen peygamberlerle de alay edilmişti" (6, 10); "Seni gördükleri zaman 'Bu mu Allah'ın gönderdiği' diyerek hep seni alaya alıyorlar" (25, 41); "Nuh gemiyi yapıyor, kavminden ileri gelenler ise yanına her uğradıkça onunla alay ediyorlardı" (11, 38). Mümin-

lere de daha iyi muamele edilmemekteydi: “Şüphesiz günahkârlar (dünyada) iman edenlere gülerlerdi. Onlarla karşılaştıklarında birbirlerine yaptıkları kaş göz hareketleriyle onlarla alay ederlerdi” (29-30). İnançsızlar, kendilerine nakledilen şeyin doğru olduğunu gösteren delillere rağmen haberleri yalan, habercileri yalancı olmakla itham etmişlerdir. Onlar Kur'an'da sürekli olarak (yüzden fazla yerde) bu şekilde takdim edilmektedirler: “Onlar bizim âyetlerimizi yalanladılar”: “Size âyetlerim okunurdu da siz onları yalandınız, değil mi?” (23, 105). Onlar için alınmış delillerin önemi yoktur: “Onlara apaçık âyetlerimiz okunduğu zaman demişlerdi ki (...) bu onun uydurduğu bir yalandan başka bir şey değildir” (34, 43); “İşte size de Rabbinizden açık bir delil geldi. Kim Allah'ın âyetlerini yalanlayıp onlardan yüz çevirenden daha zalimdir?” (6, 157). Haberciler de getirmiş oldukları delillere kulak asılmaksızın yalancılar olmakla suçlanmışlardır: “Gerçekten senden önce, apaçık deliller, *sahifeler* ve aydınlatıcı kitap getiren nice peygamber de yalancılıkla itham edildi” (3, 184).

İnançsızların ağzından yapılan bu yalancılık ithamı çeşitli biçimler almaktadır. Haber uydurma, haberciler sahtekârlar olmakla suçlanmaktadır: “Bu adam sadece Allah hakkında yalan uyduran bir kimsedir; biz ona inanmıyoruz” (23, 38); “‘Onu kendisi uydurdu’ mu diyorlar?” (11, 13). Söz konusu olan, masallardır: “Böyle birine âyetlerimiz okununca ‘Eskilerin masalları’ derdi” (83, 13); “‘Bu eskilerin masallarından başka bir şey değildir’ der” (46, 17); “Şayet onlara bir âyet getirirsen, inkârcılar kesinlikle şöyle derler: ‘Siz ancak sahtekârlarsınız’” (30, 58).

Haber getirenlere inanmayanlar, onların yaptıkları şeylerin büyü, göz bağcılığı, içlerine cinlerin girmesi olduğu suçlamasında da bulunmaktadır: “Onlar bir belirti görürlerse, hemen yüz çevirirler ve ‘bu, eskiden beri devam eden bir büyüdür’ derler” (54, 2); “Fakat o (İsa) kendilerine açık bir delil getirince ‘Bu apaçık bir büyüdür’ dediler” (61, 6); “Sonra ondan yüz çevirdiler ve ‘bu bir acemi, cin tutmuş’ dediler” (44, 14). Hakikate karşı çıkış, bazen cinayet işlemeye kadar gider: “Benden önce açık delillerle peygamberler geldi (...); eğer doğru insanlar iseniz, onları niçin öldürdünüz?” (3, 183).

İNANÇSIZLARIN CEZALANDIRILMASI

Peygamberler tarafından getirilmiş delilleri kabul etmeyenlere ilişkin bu çok olumsuz görüş onları öteki dünyada bekleyen cezaların zikredilmesiyle güçlendirilmektedir (Bu cezalar aralıksız olarak, iki yüzden fazla yerde zikredilmektedir). Allah'ın her zaman merhametli olarak takdim edilmesine karşın onların cezalandırılmalarının nedeni, suçlarının bağışlanamaz olmasıdır.

Böylece alınan haberleri kabul etmemenin bu haberlerin kendilerinin kanıtlayıcı güçlerindeki bir eksiklikten ileri gelmediği görüşü desteklenmiş olmaktadır. Haberler hakkında iyi niyetli bir şüphenin mümkün olmaması, aslında, ortada sadece tartışılmaz olan delillerin reddedilmesinin söz konusu olduğunu ve onlara inanmayanların o kadar korkunç bir sona mahkûm olmalarının mümkün olduğunu gösterir. Bu konuda da tereddütlü şüpheden köktenci reddetmeye kadar, inançsızlık dereceleri arasında yapılan bir ayırım yoktur: Haberi kabul etmeyen herkes tümüyle aynı kadere mahkûmdur.

Tanrı inançsızları, imansızları, kâfirleri lanetler; onlardan nefret eder; onların düşmanıdır: “İşte Allah’ın laneti böyle inkârcıların üzerinedir” (2, 89); “Allah da inkârcı kâfirlerin düşmanıdır” (2, 98). Onlar bağışlanmayacaktır: “O gün, artık ne kâfir olanların (özür dilemelerine) izin verilir” (16, 84); “Biz de âyetlerimizi yalanlamaları ve onlardan gafil kalmaları sebebiyle kendilerinden intikam aldık ve onları denizde boğduk” (7, 136). Onları korkunç, acı verici, alçaltıcı, örnek teşkil edecek bir ceza beklemektedir: “Bunun sebebi, peygamberleri kendilerine apaçık işaretler getirdikleri halde, onları inkâr etmeleri idi. Allah da kendilerini tutup yakalayiverdi. Doğrusu O, kuvvetlidir ve azabında korku vericidir” (40, 22); “Ayrıca kâfirler için alçaltıcı bir azap vardır” (2, 90); “Tanrı dedi ki (...) ama bundan sonra içinizden kim inkâr ederse, kâinatta hiç kimseye etmediğim azabı ona edeceğim” (5, 115).

Cehennem ateşi kâfirleri yakalayacaktır: “Şüphesiz âyetlerimizi inkâr edenleri gün gelecek ateşe sokacağız” (4, 56); “İmdi inkâr edenler için ateşten bir elbise biçilmiştir. Onların başlarının üstünden kaynar su dökülecektir. Bununla karınlarının içindeki (organlar) ve derileri eritelecektir. Bir de onlar için demir kamçılar vardır” (22, 19-21); “O kâfirler, bölük halinde cehenneme sürülür. Nihayet oraya geldikleri zaman (cehennemin) kapıları açılır, bekçileri onlara ‘Size içinizden Rabbinizin âyetlerini okuyan ve bugüne kavuşacağınızı ihtar eden peygamberler gelmedi mi?’ derler” (39, 71).

Bu kadar korkunç bir sona mahkûm olmak için yeminli bir düşman olmak zorunlu değildir. Sadece şüpheler izhar eden veya kendi başına düşünme hevesine kapılan biri de daha iyi bir muameleyle karşılaşmayacaktır: “Allah’ın vâdi gerçektir, kıyamet günü konusunda şüphe yoktur” dendiği zaman ‘Kıyametin ne olduğunu bilmiyoruz, onun bir tahminden ibaret olduğunu sanıyoruz, onun hakkında kesin bir bilgi elde etmiş değiliz’ demiştiniz” (45, 32); “Yeriniz ateştir; size yardım edecek de kimse yoktur” (45, 34). Katılmamak, tehdit edilmek için yeterlidir: “Yazıklar olsun bize”, derler; Bu durumdan (cehennemde yanmak) habersizmişiz” (21, 97).

Kur'an'ın Tanrı'yı merhametli olarak takdim etmesi, kâfirlere biçilmiş olan bu sonu daha anlamlı kılmaktadır. Çünkü bu merhamet sadece müminlere bahşedilmiştir: “Onların (münafıklarla müminlerin) arasına, içinde merhamet, dışında azap bulunan kalın bir duvar çekilir” (57, 13). “Allah (...) münafık erkeklere ve münafık kadınlara, müşrik erkeklere ve müşrik kadınlara azap edecek, inanan erkeklerin ve inanan kadınların ise tövbesini kabul edecektir” (33, 73). Müminler de kendi paylarına iyi duygularını sadece müminlere yöneltmeye davet edilmektedir: “Muhammed, Allah'ın elçisidir. Beraberinde bulunanlar da kâfirlere karşı çetin, kendi aralarında iyi ve merhametlidirler” (48, 29). İnananlar ile inanmayanlar arasında, onlar baba oğul bile olsalar, derin bir uçurum vardır: “Kâfir olarak ölüp cehennem ehli oldukları açıkça belli olduktan sonra akraba dahi olsalar (Allah'a) ortak koşanlar için af dilemek, ne Peygamber'e, ne de inananlara yaraşır. İbrahim'in, babası için af dilemesi, sadece ona verdiği sözden dolayı idi. Ne var ki onun Allah'ın düşmanı olduğunu açıkça görünce ondan uzaklaştı” (9, 113-114).

KUR'AN'DAKİ “ÖZGÜRLÜKÇÜ” İFADELER

İnanmayanlarla ilgili bu takıntılı intikamcı imgeler topluluğu karşısında Kur'an'da her şeye rağmen özgürlükçü bir bakış açısı bulmaya çalışan insanlar tarafından sürekli olarak onun iki cümlesi ön plana çıkarılmaktadır: “Allah dileseydi hepinizi tek bir ümmet kılardı” (16, 93) ve “Dinde zorlama yoktur” (2, 256)¹⁵cümleleri. Bu cümleler bir çoğulculuk ve düşünce özgürlüğünün kabulünü mü içermektedir? İlk bakışta onlar gerçekten Kur'an metninin bütününün mantığıyla bir zıtlık içindeymiş gibi görünmektedir. Ancak kapsamlarını daha iyi anlamak için bağlamlarını gözönüne aldığımızda bu zıtlık ortadan kalkmaktadır.

Çünkü “Allah dileseydi hepinizi tek bir ümmet kılardı” cümlesinin hemen ardından “Fakat o dilediğini saptırır, dilediğini doğru yola iletir” cümlesi gelmektedir. Bu, aynı türden akıl yürütmenin damgasını taşıyan diğer cümle gruplarına yaklaştırılabilir: “Rabbin dileseydi bütün insanları bir tek millet yapardı. (...) Ancak Rabbinin ‘ant olsun ki cehennemi tümüyle insanlarla ve cinlerle dolduracağım’ sözü yerini buldu” (11, 118-119) ve “Allah dileseydi onları bir tek millet yapardı, fakat o dilediğini rahmete kavuşturur; zalimlerin ise hiçbir dostu ve yardımcısı yoktur” (42, 8). Bu “Tanrı dileseydi”, ‘eğer Rabbin

15 “Dinde zorlama olmaması”nın Muhammad Allal Sinaceur tarafından “bir hoşgörü ilkesi” olarak yorumlanmasıyla ilgili olarak bkz. “islamic tradition and human rights”, Alain Diemer’in *Philosophical Foundation and Human Rights*, P.Ricoeur’in girişi, Unesco, 1986 içinde, s. 216.

dileseydi” pasajlarıyla tasdik edilen, o halde, Tanrı’nın inanmayanların varlığıyla tehlikeye düşmeyen mutlak kudretidir. İnananlar topluluğunun yanında onlara katılmayan inanmayanlar varsa, bunun nedeni, ikincilerin saygıdeğer olması değildir, onların Tanrı’nın insanlığın bir kısmını korkunç bir sona uğratma planının, yani “cehennemi cinler ve insanlarla doldurma” planının bir parçası olmalarıdır.

“Allah dileseydi, sizleri bir tek ümmet yapardı. Fakat size verdiği şeyde (yol ve şeriatlarda) sizi denemek istedi. O halde iyi işlerde birbirinizle yarışın. Hepinizin dönüşü Allah’adır. Üzerinde ayrılığa düştüğünüz şeylerde sizi O aydınlatacaktır” (5, 48) sözlerinde daha özgürlükçü bir görüş var mıdır? Burada söz konusu olan, Yahudiler (5, 41) ve Hristiyanlarla (5, 47) ilişkileridir. Bu âyet, Müslümanların onlarla iyi eylemler konusunda sonucu ancak kıyamet gününde belli olacak bir tür yarışmaya girmeye davet edilmeleri anlamına mı gelmektedir? Kur’an’ın bütününde var olan Yahudiler ve Hristiyanlarla ilgili hiç de olumlu olmayan görüş bizi bundan şüphe etmeye götürmektedir, özellikle de bu iyi eylemlerin zikredilmesinin arkasından gelen yarışmaya girecek mümkün rakipler konusunda Kur’an’ın son derecede ihtiyatlı bir dil kullandığı şu âyetler gözönüne alınırsa: “Onların arzularına uyma (...); eğer (hükümden) yüz çevirirlerse bil ki Allah onları günahlarından bazıları için vurmak istemektedir; insanların birçoğu zaten yoldan çıkmıştır” (5, 49); “Ey iman edenler, Yahudiler ve Hristiyanları dost edinmeyin” (5, 51).

“Dinde zorlama yoktur” cümlesi de “Dinde zorlama yoktur. Artık doğruluk ile eğrilik birbirinden ayrılmıştır. (...) Allah inananların dostudur; onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır. İnkâr edenlere gelince, onların dostları da Tagut’tur. O, onları aydınlıktan alıp karanlıklara götürür. İşte bunlar cehennemliklerdir. Orada devamlı olarak kalacaklardır” (2, 256-257) şeklindeki cümleler grubunun bir parçasıdır. Bu âyetler “De ki: Hakikat Rabbinizdendir. Öyle ise dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin; evet, biz zalimlere etraflarını çepçevre kuşatan bir cehennem hazırladık” (18, 29) ve “(Resulüm), Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzündekilerin hepsi elbette iman ederlerdi. O halde sen inanmaları için insanları zorlayacak mısın?” âyetlerine yaklaştırılabilir. Burada da inanmayanların saygıya değer varlıklar olduklarını söylemek gibi bir durum söz konusu değildir. Söz konusu olan şey, insanların sonunun Tanrı’nın elinde olduğunu ve hemcinslerinin onu kendi ellerine alma iddiasına sahip olamayacaklarını belirtmektir.¹⁶

¹⁶ Bazıları tarafından yürürlükten kaldırılmış olduğu ileri sürülen bu âyet, ciddi tartışmaların konusudur. Bkz. Marie-Thérèse Urvoy, “Tolérance et intolérance”, M.A. Amir-Moezzi (der.), *Diction-*

HAKİKATLE İLGİLİ TUTARLI BİR GÖRÜŞ

Sonuç olarak Kur'an, gerek hakikate erişmeyle, gerek onun tarafından ikna edilmeyi kabul etmeyen insanlarla ilgili olarak son derecede tutarlı bir görüşe sahiptir. Bu görüşe göre Tanrı insanlara hakikatle ilgili olarak bazı haberciler göndermiştir. Onların taşıdığı haberler şüpheyi en ufak bir yer bırakmayan delillerle birlikte bulunmaktadır. Bu deliller karşısında tek makul tutum sorgulamaya, tartışmaya, çekişmeye girişmeksizin onlara boyun eğmektir. Şüphe edilemez özelliklerine rağmen onlara boyun eğmeyi reddeden, kuşkular ileri süren, şu veya bu şekilde tartışmaya ve böylece müminler topluluğunu bölmeye çalışan insanlar, iyi niyetli olamazlar. Zorunlu olarak kötü duygular tarafından yönetilen bu insanlar, sadece almış oldukları bu haberleri kabul etmemekle yetinmez, onlara ve onların taşıyıcıları olan kişilere, yalancı oldukları, büyü vb. yaptıkları yönünde suçlamalarda bulunmak suretiyle büyük bir düşmanlık gösterirler. Bu inançsızların yoldan çıkmış, sapık insanlar oldukları söylenebilir. Gerçi Allah merhametlidir, ama inanmayan bu insanların suçluluğu o kadar büyüktür ki bu merhamet onları kapsamaz ve onlar Tanrı'nın nefret ve intikamına maruz kalacaklardır. Bu, onları cehennemin en kötü işkencelerine maruz kalmaya götürecektir. Bir yanda kendilerine nakledilen şeyi eksiksiz bir biçimde kabul eden inananlar topluluğuyla diğer yanda ona düşman olan inançsızlar arasında, akla dayanan şüpheyi, meşrû bir görüşler çokluğuna, iyi niyetli tartışmaya herhangi yer yoktur. Kur'an'a damgasını vuran hakikatle ilgili bu görüş sadece şöyle bir geçerken kendisine rastlayıverdiğimiz birkaç sûreye veya belli bazı özel sûrelere mahsus, onlarla sınırlı değildir. O, tüm Kur'an metni boyunca aralıksız olarak tekrar tekrar karşımıza çıkmaktadır. Onun geçmişte İslâm dünyasına damgasını vurmuş olduğu gibi şimdi de vurmaya devam ettiğini göreceğiz.

naire du Coran içinde, s. 873-74. "İlk cümleye (dinde zorlama yoktur) genel bir anlam yükleyenler, onun "Ey Peygamber, kâfilere ve münafıklara karşı cihat et ve onlara karşı sert davran" diyen 9. sûrenin 73. âyeti tarafından yürürlükten kaldırılmış olduğunu –çünkü bu âyetin en son olarak vahyedildiği kabul edilmektedir– söylemektedirler. Buna karşılık ona özel bir anlam yükleyenler bir hadise dayanarak onun sadece bir cizye ödeyerek zimmi statüsüyle İslâm dünyası içinde kalma imkânına sahip olan 'Kitap Ehli'yle ilgili olduğunu düşünmektedirler (s. 873). Öte yandan "İslâm dininden çıkma imkânı meselesi vazedilmemektedir bile. Hakikate sahip olan, ama onu terk etmek isteyen, ancak cehennem ateşinde yanmayı hak eden bir yoldan çıkmış kimse olabilir (2, 27 ve 217; 16, 106). Siyasi görüş, İslâm'da ancak daha sonradan ve ancak bir hadisin otoritesi altında kabul edilmiştir: "Dinini değiştireni öldürün" (s. 874). Öte yandan bu âyet özellikle mistik İslâm tarafından bazen zorlamanın konusu olamayacak olan içsel imanla, zorlamanın meşrû olduğu Kur'an'ın kurallarına uyma arasında yapılan bir ayrım temeli üzerinde anlaşılmıştır. Bkz. Christian Jambet, *Qu'est-ce que la philosophie islamique?*, Gallimard, 2011, s. 390-401.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İslâm Felsefesinde Hakikat, Tartışma ve İyi İktidar



Edeb Ya Hu: Güzel ahlâk, saygı, terbiye, hayâ, nezaket ya da anlamlarına gelen Edeb, İslâmiyet'in esas amacını oluşturur.

İslâm'ın, ilk yüzyıllarından itibaren gerçekleştirdiği fetihler, onu Yunan düşüncesiyle karşılaşmaya götürdü. İslâm felsefesi bu karşılaşmanın ürünü oldu. Arapça veya Farsça kaleme alınmış olan bu felsefe, çok sayıda okulun ortaya çıkıp geliştiğini gördü ve aralarında İbni Sina (980-1037), İbni Rüşd (1126-1198) gibi bazılarının yüksek şöhret kazandığı büyük isimler tarafından temsil edildi. Yunanlılarda temel bir esin kaynağını bulan bu felsefe, böylece onlardan Kur'an'da olandan çok farklı bir entelektüel geleneği miras aldı. Tartışmanın erdemi, bakış açılarının kanıtlara dayanan çarpışmasına ilişkin görüş; karşıt fikirlerin çatışmasından aydınlığın ortaya çıkmasını bekleyen görüş; kaynağını siteyle ilgili Yunan tecrübesinde bulan böyle bir görüşle birlikte bulunan hakikatin araştırılması üzerine yarışmacı anlayış, bütün bunlar Yunan düşüncesini meydana getiren temel bileşenlerdir.¹ Çağdaş Batı belki en büyük değeri bu boyuta vermektedir. Bu koşullarda ateşle suyun karşılaşması gibi görünen şey nasıl meydana gelebildi? Kur'an'ın karakteri (*ethos*) bundan sarsılmadı mı?

Kur'an'ın karakterinin bundan etkilenmesi şöyle dursun, onun felsefeyi, Yunanlılardan aldığı şeyde, gerek bilgi, gerekse iktidar anlayışıyla ilgili olarak bu okullar ve düşünürler çokluğunun ötesinde, geniş bir seçim yapma sürecine götürdüğünü göreceğiz. Yukarıdan gelen aydınlanmayla (*illumination*) ilgili olan şeye ayrıcalıklı bir yer veren İslâm felsefesi, eleştirel sorgulamayı düşüncenin ilerlemesinin ana bir unsuru olarak görmedi. Aklı, şüphe ve

tartışmada değil, hakikatin temaşa (*contemplation*) edilmesinde serpilip gelişen bir şey olarak gördü. İktidar üzerinde düşündüğünde de yukarıdan gelen ışığı aldıktan sonra toplum için iyi olanı söyleyen kişinin rolüne önem verdi. Genellikle fethedici bir akılcılığın kusursuz örneği olarak kabul edilen İbni Rüşd'ün bile Kur'an'ın kavranmasında ümmetin oybirliğini (*icma*) kesin bir doğruluk kaynağı olarak gördüğünü ve agora tartışmalarını reddettiğini göreceğiz.

YUKARIDAN GELEN IŞIĞIN ALICISI VE GÜCÜ OLARAK AKIL

İslâm dünyasında felsefenin uzun tarihi boyunca Yunan mirası İslâmleştirildi. Bu İslâmleştirme, düşünmenin konusuna damgasını vurdu: İslâm filozofunu meşgul eden şey, Tanrı'nın tekliğine ve mutlak kudretine ve bunlarla ilgili olan şeylere göndermede bulunma yönündeki temel özelliğiyle tanrısal bilginin alanı veya yaratım kavramı gibi şeyler oldu.² Dikkatimizi üzerinde yoğunlaştıracığımız nokta, yani felsefi yöntemin doğası, felsefeden anlaşılan şey de ondan benzer şekilde etkilendi. Ama özel olarak ondan etkilenen şey, hakikate erişme kavramı oldu; (ister yukarıdan gelen doğrudan bir ışık yoluyla sezgisel olarak, ister kaynağı yetkili bir otorite olan bir kanıtlama aracılığıyla olsun) *alman* şeye yüksek değer verildi. Özerk bireyin araştırıcı yönteminin ürünü olan şeye ise aynı değer verilmedi.

Yunan mirasının kendisi değişik unsurlardan meydana gelmişti. Felsefenin kökeninde agora tartışmaları yanında Sır Dinleri bulunmaktaydı. O “dinsel mezheplere özgü gizli sırlar zihniyetiyle siyasi faaliyetlerin özelliğini oluşturan karşıt görüşlerin alenîliği arasında tereddüt etmekteydi.”³ Okullara göre bu bakış açılarından biri veya diğeri, temel bir rol oynamıştı: “Ortamlara, anlara, eğilimlere göre felsefenin 6. yüzyılda Güney İtalya’da Pythagorasçı okulda olduğu gibi dışa kapalı bir tarikat olarak örgütleneceğini ve tamamen gizli bir öğretiyi, yazılı olarak, insanlara açmayı reddedeceğini göreceğiz. Öte yandan o Sofistlerin hareketinde olduğu gibi tümüyle kamusal hayatla ilgilenebilecek, kendisini sitede iktidarın kullanılmasına bir hazırlık olarak takdim edebilecek ve yine kendisini büyük ücretler karşılığında isteyen her yurttaşın hizmetine de sunabilecektir.”⁴

2 Meryem Sebtî, “Philosophie islamique”, M.A. Amir-Moezzi (der.), *Dictionnaire du Coran*’da, s. 671-673.

3 J.-P. Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, s. 55.

4 Aynı yer.

İslâm felsefesi, Yunanlılardan aldığı şeyde bir seçme yaptı.⁵ Zıt görüşlerden meydana gelen tartışmaya verilen değerle ilgili şey, onun hemen hemen hiç ilgisini çekmedi. Buna karşılık temaşacı bakış açısıyla ilgili olan şey; özellikle Yeni-Platoncu hareket içinde yer alan eserler aracılığıyla İslâm felsefesi tarafından büyük bir tutkuyla benimsendi.⁶

İslâm filozofları için Batı'ya damgasını vuran kategorilerde birbirinden tamamen ayrı alanlar olarak görülen şeyler, yani felsefe ile mistiklik, akılsal düşünce ile şiir arasında bir zıtlık, hatta belirgin bir sınır yoktur: "Bu okuyucunun (İslâm dünyasında eğitim görmüş, felsefeyle ilgilenen kişinin) felsefi bir akıl yürütmeden alacağı dersleri, bir şiiri içinden okuması veya Peygamber'in bir hadisini zikretmesi olayında yaşayacağı derslerden ayırt etmesi düşünülemez. İçinde hiçbir sınırın Celaledin Rumi'nin veya Hafız'ın bir şiirinin tek başına ve sessizce okunmasının verdiği zevkle, bir üstadla öğrencisi arasındaki diyalogun çözümlenmesinden alınan zevki veya İbni Sina'nın veya İbni Arabi'nin eserlerinden bir sayfanın okunmasının verdiği zevki birbirinden ayırmadığı bu tecrübeye her zaman geri dönmek gerekir."⁷

Bu karşılaşmayı somut bir örnekle göstermek için İbni Sina'nın mutluluğun derecelerini konu alan bir metnini ele alalım. Burada karşımıza "kutsal akılsal tözler" (göksel Akıllar), sonra "arzuyla tutuşan âşıklar" çıkmaktadır: "Onlar âşık oldukları ölçüde belli bir kazanç elde ederler ve belli bir mutluluk duyarlar. Fakat arzuyla tutuşmuş oldukları ölçüde onların bazıları belli bir acı duyar ve bu acının kaynağı O (Tanrı) olduğunda, bu, haz verici bir acıdır. (...) İnsan ruhları bu dünyadaki hayatlarında yüksek mutluluğa eriştiklerinde, onların en yüksek durumları, arzu bağlarından kurtulmaksızın arzuyla tutuşan âşıkların durumudur. Bu bağlardan kurtulmak, ancak gelecek hayatta mümkündür."⁸

Burada bir Saint Jean de la Croix'nın metnini okuduğumuzu sanabiliriz. Akılsal varoluşun temaşasal varoluşla birleşmesini meydana getiren felsefenin bu mistik boyutu, düşünmeden anlaşılan şeyi, akıl anlayışını derinden etkilemektedir: "Felsefi akıl, akılsal sûretlerin kendisinden çıktığı bir faal ve yine akılsal bir doğaya, ama sadece kuvve olarak sahip olan ve bu formları kabul eden bir alıcı, yani maddi bir akıl (münfail akıl) olmaksızın tasarlanamaz."⁹ İb-

5 Bkz. Ch. Jambet, *Qu'est-ce que la philosophie islamique?*

6 A.g.e., s. 54, 275, 371.

7 A.g.e.

8 İbn Sina, *Al-Ishârât wa l-tanbihât*, Quom, 1383, 7c namat, c. III, s. 391. Ch. Jambet çevirisi, *Qu'est-ce que la philosophie islamique*, s. 190.

9 Ch. Jambet, *Qu'est-ce que la philosophie*, s. 84.

ni Sinacı bakış açısında “yüksek bilgiler, Kutsal-Melekî Akıl’ın, kendisi tarafından bilfiil hale getirilmiş olan insan aklına yansıttığı veya akıttığı sûretler, düşüncelerdir. Öyle ki ‘üyeler’inin bilfiil akılsallığa yükselmesiyle yavaş yavaş ortaya çıkan, insanlık Meleğinin düşüncesidir ve bu yükselme, insan ruhunun ölümden sonraki hayatında da devam edecektir.”¹⁰

Bu, hakikat kavramının kendisini etkilemektedir: “Burada işaretlerin gerçeğe uygunluğundan şüphe edebileceğimiz bir tasavvur dünyasında değiliz; şeyin kendisini görmeye, düşünmeye, bilmeye sunduğu bir katılım (*présence*), içkinlik (*immanence*) dünyasındayız.”¹¹

“Hakikat” burada tasavvurun gerçeğe uyuşması değildir, “hakiki gerçek” (*réalité vraie, effective*) anlamına gelmektedir. “Hakikat”, gerçekten var olanın (*al-hakk*) doğasından pay alan şeydir veya bu “gerçek”, tarafsız, yansız bir varlık değildir; “gerçek” olduğu kadar “hak” olan, “hakiki” olan, Kur’an’da Tanrı’nın isimlerinden biri olan şeydir.¹²

Burada “düşünmek, her türlü vesayetten kurtulmuş olarak kendi adına düşünmektir” diyen Aydınlanma’nın ruhundan uzakta bulunmaktayız. Kant’ın *kendi adına düşünme* sözü¹³ hakikati kendi adına (yani kendi nedeninde) araştırmak anlamına gelir. Christian Jambet bu sözün “bir İslâm metafizikçisi için hiçbir anlam ifade etmeyeceği”ni belirtmektedir, “çünkü onun için hakikatin ölçütü, bir Aydınlanma filozofu için onun ölçütü olan şeyle aynı değildir. (...) İslâm filozofu için önemli olan, özgür bir biçimde düşüncesini ifade etmek değil, tanrısal Akıl’a uygun olarak akıl yürütmektir. (...) Bilim, ona göre, olayların olumsal ve eğreti bir tasviri değildir, aklın temel gerçeğe uymasidir.”¹⁴ İbni Sina’nın başlattığı bakış açısında “Aklın, akılsalı duyusaldan soyutlamada ne rolü vardır, ne de gücü. Her bilgi, her hatırlama, kaynağı Melek olan bir sudûr (*émanation*), bir akış, bir aydınlanmadır.”¹⁵ Burada söz konusu olan şey, tüm bir düşünce özgürlüğü anlayışıdır. “Bu, filozofun özgürlüğünü tanrısal Akıl’a teslim ettiği duygusuna sahip olduğu değil, onu kendi aklının kaynağı ve özgürlüğünün normu olan tanrısal Akıl’a yakınlığına dayandırdığı anlamına gelir. Tanrısal Akıl’ı kendi bilme eyleminin nedeni olarak gördüğü için filozof, düşünce özgürlüğünden yoksun olmaktan korkmaz. Aydınlanmanın sözcülüğünü yapan kişinin tersine, İslâm filozofu, tanrısal aydınlanmanın bu kabulünü, ken-

10 Henry Corbin, *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, s. 128.

11 Jambet, *a.g.e.*, s. 204.

12 *A.g.e.*, s. 18.

13 Emmanuel Kant, *Que signifie s’orienter dans la pensée?*, GF-Flammarion, 1991, s. 71.

14 C. Jambet, *a.g.e.*, s. 108-109.

15 Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, s. 108-109.

di özgürlüğünün koşulu yapar. Kendine görev olarak bu Başkasında kendisinin en derin yanını bulmayı verir.”¹⁶ Onda aklın eleştirel bir soruşturmaya tâbi tutulması şöyle dursun, o, “bilinçli bir boyun eğme eylemidir.”¹⁷

Felsefenin almış olduğu bu doğrultu, düşünceye, Kur’an’dan alınan hakikatin yukarıdan geldiği anlayışına tümüyle sadık kalmakla birlikte, bir başka yaklaşım aracılığıyla, kendileri de Kur’an’ın karakterine sadık olan din bilginlerine, özel olarak hüküm sürdükleri alandan farklı bir alanı düzenleme imkânı vermiştir. Felsefi bilginin kutsal metnin lafzına boyun eğmeyi sorgulaması düşünülemezdi. Vahyedilmiş hakikatin iki varlık tarzı; zâhirî (*exotérique*) ve bâtinî (*ésotérique*) varlık tarzları arasında yapılan bir ayırım, her türlü karışmayı önlemeyi mümkün kılmıştır. Bu ayırım “Kur’an’ın bir dış görünüşü yanında gizli derinliği, yani zâhirî anlamı yanında bâtinî anlamı olduğu, kendi payına bu bâtinî anlamın altında da bir başka bâtinî anlam olduğu” yönünde Peygamber’in bir hadisine dayanmaktaydı.¹⁸ O, Kur’an’da vahyedilmiş metnin açık anlamına işaret eder gibi bir görünen yan (al-zâhir), bir de ‘gizli’ ‘saklı olan’ yan (al-bâtin) arasında ayırım yapan Kur’an yorumu tarafından geliştirildi.¹⁹ Bu zıtlığı benimseyen filozoflar kendi paylarına hakikatin dereceleri içinde ‘herkese hitap eden’ dinin, şeriatın temsil ettiği bir zâhirî düzlem ile ‘peygamberlerin bilgeliğinin, *hikmet*’in işaret ettiği bâtinî düzlem’i birbirinden ayırdılar. Bu bilgelik, felsefenin adı oldu.²⁰ Filozoflar zâhirî olanın alanına ait olduğu için sitenin hayatıyla ilgili olan şeyi başkalarına, öncelikle din bilginlerine bıraktılar. Bu şekilde ortaya çıkan bakış açısında şeriat, insanların bütünü için zorunlu olan tanrısal emirlerin bütünü’ne işaret eder. O, “doğru yoldur, tanrısal Söz’le insanların yönetimidir, (...) ahlâki ve toplumsal hayatın aracı olan şeydir. Onun nihai ereği, kuram değil, pratiktir.”²¹ Böylece ölümlüler topluluğunu terbiye etmek için uygun olan şeriat, buna karşılık, bilgin seçkinlerin aklı için uygun değildir. Onun için daha ağırbaşlı, daha kesin olan bir başka hakikat formu vardır. Bu, felsefe ve özellikle Şii dünyasında bâtinî bir dinin ortak konusu olan, akılsal formdur.”²² “*Al-din*, içsel, gizli, sonuç olarak hakiki ve bâtinî dindir.”²³

16 C. Jambet, *a.g.e.*, s. 109-110.

17 *A.g.e.*, s. 377.

18 Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, s. 28.

19 Ch. Jambet, *a.g.e.*, s. 89.

20 *A.g.e.*, s. 90.

21 *A.g.e.*, s. 91.

22 *A.g.e.*, s. 88.

23 *A.g.e.*, s. 91.

YETKİLİ BİR OTORİTEYE BAŞVURMA

Hakikat, temaşa edilmesi gereken şeydir ve peygambersi hikmet, güvenilir bir işaret noktasıdır: “Vahiy, birincildir. Felsefi etkinlik ise ikinci sırada gelir.” Çünkü “tanrısal esin ve peygambersi vahiy, sırrı apaçık sözler haline getirmemiş olsalar da, Tanrı, hakikatin gizli kalan yönünü öğretir.”²⁴ Haberi, doğru biçimde yorumlamak gerekir.

Peki farklı yorumlar arasında nasıl karar verilecektir? Karşıt görüşlerden meydana gelen tartışmanın katkısına, olayların titiz bir incelemesine dayanan akıl yürütmelerin ağırlığına güvenilebilir mi? Yoksa hakikati söylemek üzere yetkilendirilmiş üst bir otoriteye mi başvurmak uygundur? Başka deyişle, aydınlanma hangi ölçüde aşağıdan, her yurttaşın bir başka yurttışla eşit olarak kanıtlar bulmaya davet edildiği agora’daki tartışmalardan çıkma imkânına sahiptir? Yoksa bunun tersine o, yukarıdan, bizzat kendileri daha da yukarıdan almış oldukları bir aydınlanmayı nakletmekle görevli bir vahyin ayrıcalıklı tanıklarından mı gelir? İslâm felsefesi ikinci şıkkı seçer.

Hakikat düzleminde yukarıda bulunan şeyler olarak görülen Kur’an yorumu veya Peygamber’in sünnetinin bilimi gibi kutsal metinlerin yorumlanmasıyla ilgili bilimler, meşrû yaklaşımların ölçütünü sağlarlar.²⁵ Böylece nakil (aktarma) meselesi belirleyici bir rol oynar. Bilimler (mantık, fizik, metafizik) “entelektüel düşünceyi özgür bir biçimde kullanarak doğru naklin doğruluğu ile rekabet edebilirler mi?”; Hayır, böyle bir şey söz konusu değildir, çünkü “kabul edilen bir üstadın içinde yer aldığı açık bir nakilciler zincirine sahip olmayan şey, şüphe edilemez bir doğruluğa, kesinliğe sahip değildir.”²⁶ Yukardan alınmış olan şeyi güvenilir bir biçimde aktaran ‘karşı çıkılmaz nakil’, “kefiller zinciri” kavramları, temeldir.²⁷ M. Arkoun otorite kanıtını sağlayan en mükemmel naklin, Kur’an’ın ve Hadis’in nakli olduğunu belirtir.²⁸ Daha önce alınmış olan güvenilir bir söze kendini uydurmak sözkonusu olduğu ve her şey naklin niteliği üzerinde cereyan ettiği için, otorite kanıtına verilen bu rol, temeldir.²⁹

İYİ BİR İKTİDAR ANLAYIŞI

İslâm felsefesi sitenin hayatıyla ilgilendiğinde doğru ve iyyinin yukarıdan alındığı görüşüne sadık kalır: “Mükemmel site, içinde tartışma yapılan site değil-

24 A.g.e., s. 71.

25 A.g.e., s. 215.

26 A.g.e., s. 217.

27 M.Arkoun, *La Pensée arabe*, s. 26.

28 A.g.e., s. 59.

29 Hukukun kaynakları vesilesiyle naklin ve nakilciler zincirinin önemi üzerinde tekrar duracağız.

dir; en yüksek karar verme gücünün en yüksek doğru bilgiyi elle tutulur, gözle görülür hale getirdiği sitedir.”³⁰

Bu iyi bir iktidar görüşü, Platon’un *Devlet*’te sergilediği görüştür: “Filozoflar sitelerde kral olmadıkça veya bugün krallar ve hükümdarlar denen insanlar gerçekten ve ciddi olarak filozof olmadıkça; böylece siyasi ve felsefi iktidar bir aynı insanda birleşmedikçe; bugün bu amaçlardan sırf biri veya diğeri peşinde koşan sayısız insanın böyle davranması imkânsız hale getirilmedikçe, sevgili Glaucon, ne sitenin, ne de bana öyle geliyor ki insan türünün başındaki belaların sonu gelecek ve bazen tasvir ettiğimiz şekilde site, mümkün olduğu ölçüde bile gerçekleşmeyecek ve gün ışığını göremeyecektir.”³¹

Böylece ortaya çıkan bu bakış açısında yurttaşlar topluluğuna hitap eden tartışmalardan beklenen bir şey yoktur. Esas olan ‘yönetimi kendilerine emanet etmemiz gerektiğini söylemek cesaretini gösterdiğimizde sözünü ettiğimiz filozofların kimler olduğunu tespit etmektir.’ “Doğaları gereği felsefeyle uğraşmaları ve sitede yönetmeleri uygun olan insanlar, sadece onlardır.” Buna karşılık başkalarına düşen görev “felsefeyle uğraşmamaları ve lidere itaat etmeleridir.”³²

İslâmi bir çerçevede gerçek egemen, ancak Tanrı’dır: “İnsan, Efendisine ne ne kadar boyun eğerse o kadar akıllıdır ve o kadar iyi yönetir”³³ ve Platon gibi İslâm filozofları da kamusal tartışmaya inanmazlar.³⁴ Tanrı’nın göklerden gönderilen yönetimi hangi insanî aracı varlıklarla iş görecektir? Fara-bî’den İbni Rüşd’e kadar İslâm felsefesi teolojik-politik otoriteye ayrıcalık tanımıştır.³⁵ Böylece İbni Sina’ya göre “Vahiy, yukarıdan aşağıya akan ve kaynağı Peygamber olan sözdür. Peygamber, krallık gücünü kullanır. Bu güç sanki melekî aklın kendi aklı üzerine gelmesiyle birlikte peygamber tarafından alınan güçtür.”³⁶

İslâm siyaset felsefesinin bu yönelimi, filozofların Abbasi halifeleri gibi şüpheli bir iktidarı meşrûlaştırma kaynağı arayışı içinde olan iktidar sahipleriyle sürdürdükleri ilişkilerden mi ileri gelmektedir? Bu ilişkiler şüphesiz var olmuştur.³⁷ Ancak filozoflar her zaman mevcut iktidarla iyi ilişkiler sürdürme-

30 Ch. Jambet, *Qu’est-ce que la philosophie islamique*, s. 168.

31 Platon, *la République*, V. Kitap, 473, c-d. *Oeuvres complètes*, Classiques Garnier, cilt IV, 1950, s. 196-197.

32 A.g.e. V. Kitap, 474 b-c, s. 197.

33 Ch. Jambet, *Qu’est-ce que la philosophie islamique*, s. 75.

34 A.g.e., s. 168.

35 A.g.e., s. 174.

36 A.g.e., s. 337.

37 A.g.e., s. 290.

mişlerdir –böylece Salahaddin (Eyyubi) Sühreverdi’yi öldürtmüştür.³⁸ İktidarla inişli çıkışlı ilişkilerinin ötesinde, hakikate erişmeyle ilgili olarak Kur’an’ın mesajı doğrultusunda değişmeyen bir görüş, filozofların düşüncesinin temelinde bulunmuştur. Christian Jambet şu sonuca varmaktadır: “İslâm’da akıl, bu kavramın Batı’da Descartes’tan bu yana taşıdığı anlama gelmez. İslâm’da tanrısal bir akıl söz konusudur. Bu akıl, Cebraîl’e özdeş kılınan Faal Akıl aracılığıyla Tanrı’dan insana gelen bir güçtür. Bunun sonucu, İslâm’da siyaset felsefesinin özgürlükçü bir felsefe olamayacağıdır. (...) Siyasi iktidarın kendileri için var olduğu sıradan insanların, görünür bir efendiye ihtiyaçları vardır. Fakat bu insan, insan-üstü niteliklere sahip olacak biri, bir derebey-İnsan veya bir efendi-İnsan (*rabb insânî*), yeryüzünde Tanrı’nın halifesi olan İnsan olacaktır.”³⁹

Ne kadar genelleştirebiliriz? Platoncu miras, İslâm felsefesinde büyük bir rol oynamış olsa da, bu rol tahakkümcü olmamıştır. Platoncu olmaktan çok Aristotelesçi olan İbni Rüşd, aklın özerkliğinin büyük bir taraftarı olarak kabul edilmektedir. Onun katkısı daha sonra İran’da serpilip gelişmiş olduğu biçimiyle İslâm felsefesi tarafından kabul edilmeyecek ölçüde⁴⁰ genel akıma ters düşmüş ve İbni Rüşd’ün eseri ancak Batı’da kabul görmüştür. Batı felsefesiyle en çok ortak yanı olan bir düşünür olarak kabul edilen İbni Rüşd, İslâm felsefesinin her şeye rağmen bu kendine özgü yanının iyi bir tanığıdır.

VAHİYLE FELSEFE ARASINDA İBNİ RÜŞD

İbni Rüşd, *Fasl al-Makal*’da Vahiyle felsefe arasındaki ilişkileri ele alır.⁴¹ “Felsefe ve mantık bilimlerinin incelemesini gözönüne alarak” İbni Rüşd bu incelemenin “vahyedilmiş Şeriat tarafından mubah mı görüldüğünü, yasaklanmış mı, yoksa emredilmiş mi olduğunu, eğer emredilmişse övülmeye değer (*mendûb*) olarak mı yoksa yapılması zorunlu (*vâcib*) olarak mı emredilmiş olduğunu”⁴² araştırmak ister. Kendisini, “Vahy’in dostu ve süt kardeşi” olarak gördüğü felsefenin savunucusu olarak takdim eder; çünkü ona göre Vahiy “Tanrı’yı gerçek anlamda bilmeye götüren akılsal araştırma”ya davet eder.⁴³ Ancak onlar arasındaki ilişkiler nasıl tasarlanmalıdır?

³⁸ A.g.e., s. 238.

³⁹ A.g.e., s. 401-404.

⁴⁰ Henry Corbin’e göre bu kabul edilmeme, ilineksel değildir, İbni Rüşd’ün, felsefenin mistik boyutundan ayrılmış olmasıyla ilgilidir..Bu boyut İran dünyasında esas olarak kalmış, İslâm felsefesi orada bu boyutta varlığını sürdürmüştür. H. Corbin, *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, s. 125-126.

⁴¹ Averroës, *Le Livre du Disours décisif*, çev. M.Geoffroy, GF-Flammarion, 1996.

⁴² A.g.e., s. 103.

⁴³ A.g.e., s. 115, 171.

İbni Rüşd Kur'an vahyinin hakikatin taşıyıcısı olduğu görüşüne tümüyle katılır: "Vahyin amacı, gerçek bilimi ve gerçek pratiği (amel) öğretmektir." Gerçek bilim, "Tanrı'nın ve varlıkların bütünü, özellikle onlar arasında en yüce olanlarının, kendilerinde oldukları gibi, bilgisidir ve öteki dünyadaki mutluluk ve azapların bilgisidir." Gerçek pratik ise "bu mutluluğu sağlayacak eylemleri gerçekleştirmek ve bu azapları hak ettirecek eylemlerden kaçınmaktan ibarettir."⁴⁴ İbni Rüşd, aklın hiçbir zaman Vahiy tarafından getirilmiş olan hakikate ters düşmeyeceğini söyler. "Biz Müslümanlar kesin bir bilimle biliriz ki (varlıkların) burhân (kanıt, delil) yoluyla incelenmesi vahyedilmiş metin tarafından getirilmiş olan öğretilerle bir çelişkiye götürmez. Çünkü hakikat hakikate ters düşmez, tersine onunla uyur ve onun doğruluğunu gösterir."⁴⁵

Mantıkçı olarak akıl yürüten İbni Rüşd "vahyedilmiş metin" ile "burhânî akıl yürütme"nin verdiği bilgiler arasında uyum biçimlerine karşılık olan üç durum ayırt eder ve onların her birinde böyle bir uyumla karşılaştığımızı göstermeye çalışır. İki durum basittir: Kur'an'ın, hakkında herhangi bir şey söylemediği durumda "ortada bir çelişkiye yer bile yoktur." Kur'an'ın hakkında konuştuğu, ama söylediği şeyin zâhirî anlamının burhânî akıl yürütmenin sonuçlarıyla uyum içinde olduğu durumda yine "söylenecek bir şey yoktur." Arada çelişki olduğunda ise durum karmaşıklaşmaktadır. O zaman uyumu yeniden bulmak için Kur'an'ın zâhirî anlamını yorumlamak (te'vil etmek) gerekmektedir. Çünkü "Şeriat tarafından söylenmiş olup da zâhirî anlamı burhânın gösterdiği şeye aykırı olan hiçbir söz yoktur ki, vahiy metni iyice değerlendirildiği ve diğer bölümleri araştırıldığı zaman, onun lafızları arasında zâhirî anlamıyla o yorumu destekleyecek veya onun lehinde şahadette bulunacak bir şey bulunmasın."⁴⁶

Öte yandan herkesin hakikate erişmesi mümkünse de her bir insanın zihinsel kabiliyetine ve eğitim düzeyine göre bu hakikate götürebilecek birden çok yol vardır: "Eğer (...) biz Müslümanlar topluluğu olarak bu tanrısal vahyimizin hakikat olduğuna ve bizzat Allah (Azze ve Celle'yi) ve onun yaratıklarını bilmekten ibaret olan mutluluğa dikkat çekip ona davet ettiğine inanıyorsak, bunun nedeni bu bilginin her Müslüman'la ilgili olarak onun kendi doğasının, yaratılışının gerektirdiği tasdik yoluyla tesis edilmiş olmasıdır."⁴⁷

Tasdik etmede eşit olmayan bir biçimde akla başvuran üç derece vardır:

⁴⁴ A.g.e., s. 149, 151.

⁴⁵ A.g.e., s. 119.

⁴⁶ A.g.e., s. 119, 121.

⁴⁷ A.g.e., s. 117.

“Çünkü insanlar doğuştan kabiliyetleri bakımından birbirlerinden ayrılırlar ve kendilerinde tasdiki meydana getiren zihinsel yapı bakımından birbirlerinden farklıdır.”⁴⁸ “Bazı insanlar burhânî kanıtlarla tasdik eder; bazıları cedeli (diyaletik) kanıtlarla tasdik eder (...), çünkü doğalarında bundan daha fazla bir kabiliyet yoktur. Nihayet diğerleri hitâbî (retorik) kanıtlarla tasdik eder.”⁴⁹

Bu yollar çokluğu, onda şüpheye yer olmadığı inancından hiçbir şey götürmez: “Herkes hitap etmek üzere gönderilmiş olan yüce Kitap’ta sergilenen kanıtlar” öyledir ki, ‘herkesin tasdikini ve onayını meydana getirme konusunda onlardan daha ikna edici kanıtların olmadığı’ gerçeği bir yana, ayrıca da onlar kendi içlerinde hakikati bilme kabiliyetine sahip olan insanların dikkatini çekmek üzere doğru yorumu gösteren bazı işaretler de içerir.”⁵⁰

Eğer bazı insanlar ikna olma (daha doğrusu olmama) konusunda ayak diremekteyseler, bunun suçu onlarındır: “Böylece bizim vahyedilmiş kutsal Kitap’ımız bu üç yöntemi (takdim etmek suretiyle) insanlara davette bulunduğu, insanların bütününün tasdikini zorunlu olarak meydana getirmek zorundadır. İstisnalar, iki gruptan kaynaklanabilir: “Dik başlılıklarından ötürü kabul etmeyenler grubundan ve kendilerinden kaynaklanan bir kusurdan ötürü kendisiyle Tanrı’yı bilmeye davet edildikleri yöntemlerin geçerliliğinin zihinlerinde teessüs etmemiş olduğu insanlar grubundan.”⁵¹

Genel olarak *Fasl al-Makal*’de Kur’an’a özgü bir hakikat susuzluğu vardır: Karşımızda zorlayıcı özelliğe sahip kanıtlar bulunmaktadır: “Zihninde tesis edilmiş bir kanıt yoluyla bir şeyi tasdik etme olayı özgür değil, zorlayıcı bir eylemdir, yani bir şeyi tasdik etmemiz veya etmememiz, ayağa kalkmamız veya oturmamızın elimizde olmasıyla aynı türden bir şey değildir.”⁵² Tüm eser boyunca ‘kesin kıyas’,⁵³ ‘en ufak bir şüphe kırıntısına meydan vermeyen bir akıl yürütme’,⁵⁴ ‘hiçbir Müslüman’ın şüphe etmediği bir önerme’,⁵⁵ ‘iyi niyetli bir insan için kendiliğinden açık bir kanıt’⁵⁶ söz konusudur.

48 A.g.e., s. 121, 123.

49 A.g.e., s. 117. Bu ayrımın Kur’an’ın 16. sûresinin 125. âyetinin bir yankısıyla karşılaşmaktayız. Bu âyette çevirilere göre değişmesi mümkün olan terimlerle, kanıtlamaya dayanan ‘hikmet’, hitâbetle birlikte bulunan ‘öğüt verme’ veya ‘aydınlatma’ ve diyalektikle birlikte bulunan ‘tartışma’, ‘çekişme’den söz edilmektedir.

50 A.g.e., s. 169.

51 A.g.e., s. 117, 119.

52 A.g.e., s. 137.

53 A.g.e., s. 121.

54 A.g.e., s. 113.

55 A.g.e., s. 121.

56 A.g.e., s. 129.

Böyle, yani çok sıkı bir şekilde sürgüsü sürülmüş, içinde görüş birliğini tehlikeye düşürecek her insana kâfir diye bakılan bir dünyada iyi niyetle yapılan tartışmalara götüren meşrû farklılıklara herhangi bir yer kalmakta mıdır? Evet, kalmaktadır, ama o iki açıdan sınırlı bir yerdir.

İlk olarak “dinle ilgili pratik konular”, yani hayatın işleyiş tarzını yöneten ve özellikle sitenin hayatıyla ilgili olan kurallar, İbni Rüşd tarafından tartışmanın dışına çıkarılmıştır. Gerçekten İbni Rüşd, Kur’an vahyinin, anlamları açık olan ve harfi harfine alınması gereken sözleri aracılığıyla kesin bir bilgiyi ortaya koyduğunu söylemektedir. Bu sözlerle ilgili olarak oybirliği yeterlidir:⁵⁷ “Kendisiyle ilgili olarak hiçbir görüş ayrılığı nakledilmeksizin oybirliğinin gerçekleşmiş olması, veri olan öğretisel bir pozisyonunun yaygınlaşması için yeterlidir.” Bu sözler yorum farklılıklarına yol açmazlar. Onlarda, “bilinmeleriyle ilgili olarak akıl yürütme yöntemlerinin tümünün sonuca götürdüğü ve böylece herkes tarafından bilgilerine erişmenin mümkün olduğu, dolayısıyla kendileriyle ilgili hata yapmanın bağışlanamaz olduğu”⁵⁸ şeyler söz konusudur.

Sadece *kuramsal* konularda ve Vahyin zâhirî bir anlamı söz konusu olmadığı zaman yorum farklılıkları kabul edilebilir. “Bu son derece zor konularda karşı çıkanlar, doğruyu bulmada başarılı oldukları takdirde ödüllendirilirler, hata etmeleri durumunda ise bağışlanırlar.”⁵⁹

Ancak bu durumda da yukarıda işaret ettiğimiz ikinci bir sınırlama ortaya çıkar: Pratikte ilgili konuların herkesin işi olmasına karşılık kuramsal konuların incelenmesi sadece yetkili bilim adamlarına ayrılmıştır. İbni Rüşd, belli bir ihtiyatla, bilim adamlarına bir yorumlama özgürlüğü vermek üzere, Kur’an’ın, okunması konusunda görüş birliğinin olmadığı bir âyetine (3, 7) dayanmaktadır. Bu âyette Kur’an’ın bir yanda anlamı açık veya tek anlamlı, diğer yanda, anlamı kapalı veya çok anlamlı âyetleri olduğundan söz edilmektedir. İbni Rüşd’ün bu âyetle ilgili okuması da şudur: “Kalpleri yalnızca meyilli olanlar, kapalı olan şeye bağlanırlar, çünkü onlar uyuşmazlık peşinde koşarlar ve yorum düşkünüdürler. Ancak Tanrı ve ilimde derinlik sahibi olanlar hariç, hiç kimse onların yorumunu bilmez. Onlar ‘O’na inanıyoruz, her şey Rabbimizden gelmektedir’ derler.” İbni Rüşd’ün ‘Tanrı hariç’ ifadesi-

57 A.g.e., s. 125. 195. sayfada çevirenin bir notu, ‘bu, pratikle ilgili dinsel konular’ın dinsel ve toplumsal pratik hayatı yöneten Müslüman şeriatının ibadetlerine ve asıl anlamında hukuki kurallarına karşılık olduklarını açıklığa kavuşturmaktadır. Bu pratikle ilgili bilim ‘herkes tarafından bilinebilir ve bilinmek zorundadır.’

58 A.g.e., s. 139.

59 A.g.e., s. 137.

nin önüne koyduğu noktalama işaretini, rakip okuma onun arkasına koyar. Bu ikinci durumda cümle şu biçimi alır: "Tanrı hariç, hiç kimse onların yorumunu bilmez. İlimde derinlik sahibi olanlar 'O'na inanıyoruz' derler."⁶⁰ İbni Rüşd "eğer ilimde derinlik sahibi olan insanlar onların yorumunu bilmeselerdi, onların tasdikleri, ilimde derinlik sahibi olmayanların tasdikinden farklı olan bir tasdikle nitelendirilmeyi gerektiren bir özellikle bu diğerlerinkinden ayrılmazdı" der.⁶¹

Tecrübeli bir hekimin tıp sanatında veya tecrübeli bir yargıcın hukuk alanında vermiş olduğu bir yargıda hata yapması durumunda bağışlanmasında olduğu gibi "ortaya çıktığı alanda akılsal inceleme yapma kabiliyetine sahip insanlar tarafından yapıldığında bağışlanabilir olan bir hata, bu insanlar grubuna ait olmayan biri tarafından işlendiğinde bağışlanamaz."⁶²

Böylece benimsenen bu bakış açısında insanların çoğunluğunu bilgilerin ele aldıkları konuların dışında tutmak gerekir: "Müslümanların siyasi liderlerinin vazifesi, nasıl burhân kitaplarını onunla uğraşmayan herkese yasaklamaları ise, onların bilimini içinde bulunduran kitapları da o bilimle uğraşmayan insanlara yasaklamalarıdır."⁶³

"Yorumlanan önermenin bu önermenin zâhirî anlamından daha büyük ikna etme sağlaması durumunda dahi", bu yorumlama sokaktaki insan için yapılmamalıdır. "Retorik akıl yürütmelerden daha ilerisini kavrama gücüne sahip olmayan halk kitlesinin görevi onların zâhirî anlamıyla yetinmektir ve bu kitlenin, bu yorumları bilme izni kesinlikle yoktur. (...) Bunun nedeni, yorumun iki şey gerektirmesidir: Zâhirî anlamın geçersiz kılınması ve yorumla açığa çıkarılan anlamın bu anlamın yerine geçirilmesi. Şimdi yorumla açığa çıkarılan anlam kendisi için ortaya çıkmadan zâhirî anlamı tasdik etmesi gereken insanın gözünde o anlam geçersiz kılınırsa, söz konusu inancın vahyedilmiş yasanın temel (dogmatik) ilkelerinden biri olması durumunda, bu adam küfre gitmiş olur."⁶⁴

Kur'an metninin anlamı üzerinde kendine sorular sorma imkânını yalnızca bu az sayıda insana tahsis etme kaygısı, bu tür sorgulamaların yarattığı tartışmalarla birlikte bir bölünme ve şiddet kaynağı olmaları korkusundan

60 A.g.e. çeviren notu s. 192-193. Denise Mason, Jacques Berque ve Malek Chebel kendi paylarına ikinci okumaya katılmaktadırlar.

61 A.g.e., s. 127. Bu ayetin yorumuyla ilgili olarak bkz. Éric Chaumont, "Versets clairs et ambigus", M.A. Amiir-Moezzi (der.), *Dictionnaire du Coran* içinde, s. 905.

62 A.g.e., s. 139.

63 A.g.e., s. 149.

64 A.g.e., s. 155, 157.

beslenmektedir. Böylece İbni Rüşd bazı âyet ve hadisleri yorumlayan Mu'tezililer ve Eş'arilerin bu yorumları halka açıkladıklarını, (...) bunun sonucunda insanları kin, karşılıklı itham ve kavga içine sürüklediklerini, Vahyi tahrip ettiklerini ve insanları böldüklerini söylemektedir.”⁶⁵ Yorum konusunda cimri davranan İslâm'ın ilk döneminin insanların kusursuz bir erdeme ve yüksek bir dindarlığa sahip olmalarına karşılık onların arkasından gelen ve yorum konusunda tutku sahibi olanlar, kendilerine bu şekilde doğru yolu gösteren bu insanlara layık olmamışlardır: Daha sonraki dönemlerin insanlarına gelince, yoruma başvurmalarından ötürü onların dindarlıkları azalmış, görüş ayrılıkları artmıştır. Yine bu yüzden Tanrı'ya duydukları sevgi ortadan kalkmış ve onlar çok sayıda mezhebe bölünmüşlerdir.”⁶⁶

AGORA'DAN UZAKTA

O halde İslâm dünyasıyla Yunan düşüncesinin karşılaşması seçici bir tarzda gerçekleşmiştir. Bu düşüncenin birçok yönü, İslâm'ın özelliğiyle uyuşabilirdi. Platon'un filozof-kral rüyası, İslâm dünyasının, şahsında dinle felsefenin birliğini gerçekleştiren siyasi lider, filozof-imam rüyasına yabancı değildi. Aristoteles'in çok hoşlandığı kusursuz bilgiye adanmış temaşa hayatı, Müslüman dinsel pratiğinde yeniden yorumlanabilirdi.⁶⁷ Yeni-Platoncu akımlar tarafından o kadar övülen ezeli-ebedi özlerle yakınlığın meydana getirdiği yukarıdan gelen ışık içinde alınan hakikatle ilişki, İslâm'ın mistik eğilimleriyle uyuşabilirdi. Ancak Yunan düşüncesinde agora'da birlikte görüş ve şüphelerini ortaya koyan yurttaşlar arasında yapılan tartışmalar konusunda aynı durum söz konusu değildi.

Aristoteles'in *Politika* adlı eserinde, site hayatından söz ederken, sıradan yurttaşlar tarafından ifade edilen bir görüşler çokluğunu mahkûm etmesi şöyle dursun, bunun faydalı olduğunu söylediği bir pasajı alalım: “Çünkü tek tek alınınca hiçbirini iyi adam olmayan çokluğun hep birlikte alındığında azlıktan daha iyi olması mümkündür. (...) Her birinin iyilik ve zekâdan bir payı olan birçok kişi bir araya gelince, bunların hepsi birden birçok eli ve ayağı ve birçok kafası olan çok parçalı tek bir adam gibi olur. Ahlâki ve zihinsel nitelikler konusunda da aynı durum söz konusudur. Çoğunluğun sanatlar ve sanatçılarla ilgili olarak daha iyi yargıç olmalarının nedeni budur. Gerçekten onun bir bölümü bir kısmını, başka bir bölümü başka bir kısmını değerlendi-

65 A.g.e., s. 165.

66 A.g.e., s. 167.

67 Alain de Libera, introduction à Averroès, *Le Livre du Discours décisif*, s. 69-70.

rir, hepsi ise bütünü değerlendirir. (...) Gözönüne alınan kitlenin fazla köle ruhlu olmaması koşuluyla şüphesiz onlardan her biri uzmanlardan daha kötü bir yargıç olacaktır, ama bir araya gelmiş tüm grup, onlardan daha iyi yargıç olacak veya daha kötü yargıç olmayacaktır.”⁶⁸

Aklın, varlığın kendisine bahşedilmesine açıldığı yüksekliklerinden aşağı inildiğinde, çok sıradan bir dünyaya yeniden düşülür. Bu, insan tutkularının gerçekçi bir biçimde hesaba katılmasına, insanların sıradanlığıyla daha iyi uyuşan bir araştırmaya adanmış dünyadır. Bu dünyada da akıl söz konusudur, ama o yukarıdan gelen bir aydınlanma beklentisi içinde olmaktan çok dünyaya ilişkin sıradan tecrübeye dikkatini yönelten pratik bir akıldır. Bu dünyada kendisine güvenilenler, ne bilginlerdir, ne de vahyedilmiş bir hakikati diğer insanlara ileten bir haberci; O, sıradan insanlıktır ve bu insanlığın sınırları, bir zayıflıktan çok aşırılıktan kaçınmaya yarayan şey olarak görülür: “Bütün devletlerde topluluğun üç kısmı vardır: Çok zenginler, çok yoksullar ve üçüncü olarak onlar arasında orta halli olanlar. ılımlılık ve orta bir durumun en iyi şey olduğu üzerinde anlaştığımıza göre, mal-mülk sahipliğinde de hepsinden iyisinin ortalama bir derece olacağı açıktır. Çünkü kendimizi aklın kılavuzluğuna bırakmamızın en kolay olacağı durum budur. Buna karşılık aşırı güzellik, güç, iyi doğum, zenginlik ve bunların zıtları, yani aşırı yoksulluk, güçsüzlük, kötü doğum, akli takip etmeyi zorlaştırır. Çünkü birinci durumda insanlar, büyük çaplı şiddet olaylarına düşerler, ikinci durumda ise küçük çaplı hırsızlıklara, düzenbazlıklara giderler. Birinci gruptakiler ölümsüzlükten, ikinciler ise küçük hesaplılıktan, düzenbazlıktan suçludurlar.”⁶⁹

Şüphesiz şeylere ilişkin böyle bir görüş İslâm dünyası tarafından kabul edilemeyecek kadar Kur'an'ın karakterine zıttı. Bu dünyaya mensup filozofların en Aristotelesçisi olan İbni Rüşd bile Aristoteles'in düşüncesinin bu boyutuna dikkat etmemiştir. Daha genel olarak bu düşünce Müslüman yazarlar tarafından bilinmemiş ve *Politika* Arapçaya çevrilmemiş görünmektedir.⁷⁰

68 Aristote, *La Politique*, III, 11, 2-3, çeviren P. Pellegrin, GF-Flammarion, 1993, 240-241, 243. sayfalar.

69 A.g.e., IV, 11, 4-5, s. 312.

70 13. yüzyılda Latinceye, 14. yüzyılda Fransızcaya çevrilmiş olan *Politika*, Yunan mirası içinde Batı'ya ancak doğrudan bir yolla ulaşmış olan eserler grubu içinde yer alır. Pierre Pellgrini'nin *Politika*'nın yukarıda zikrettiğimiz Fransızca çevirisinin girişine (s. 14) ve Ch. Jambet, *Qu'est-ce que la philosophie islamique*, s. 343'e bkz.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Varlığını Devam Ettiren
Bir Zihin Evreni



Daha önceki bölümde değindiğimiz gibi, başlangıçların İslâm'ına dikkate değer ölçüde tutarlı bir zihin evreni damgasını vurmuştur. Bu; hakikat, akıl, iyi bir hayat ve tartışmayla ilgili belli anlayışları bir araya getiren bir zihin evrenidir. Buna göre hakikat yukarıdan alınır; akıl, kendine sorular sorma ve şüphe etme değil, bu tarzda verilen şeyi kabul ve tasdik etme kabiliyetidir; iyi bir hayat, büyük bir haberin ortaya koyduğu bir modele uygun davranmanın ürünüdür; tartışma, hakikate erişmenin bir vasıtası değil, daha çok toplumun bölünmesinin bir faktörü olabilir. Bu zihin evreni, zaman içinde ortadan kalkmamıştır. O İslâm'ın hâkim olduğu ülkelerde hukuk anlayışına damgasını vurmaya devam etmektedir. İş dünyası kadar dünyevîleşmiş bir alana varıncaya kadar sivil toplumun hayatında karşımıza çıkmaktadır ve modernlik, onun etkisini azaltmak bir yana daha da güçlendirmeye doğru gitmektedir.

ADALETLE HAKİKATİ ARAMA

İslâm dünyasındaki hukuk anlayışı, Kur'an'ın evreninin kalıcı etkisine tanıklık etmektedir. Bu sadece veya öncelikle hukuk normlarının, hukukun 'maddi' kısmının, özellikle aile hukuku (evlenme ve boşanma hukuku, miras hukuku) konusunda İslâm hukukunun buyruklarına çok şey borçlu olmasından ileri gelmemektedir –çünkü İslâm hukukunun ülkelere göre çok farklı olan bu rolü, günümüzde dolaylı olmaya doğru gitmektedir. Öte yandan belli buyruklarına bağlı olan ve doğrudan rolünün görelisi olarak azalmasına karşılık *fıkıh*, şeriatın genel ilkelerine yapılan göndermelerle anayasaları veya laik hukukları esinlen-

dirmeye devam etmektedir.¹ Bu da adaletin işleyişine varıncaya kadar hukuk anlayışının kendisinin, kuralların meşruluğunu tesis eden şeyin, bu dünyanın kalbinde yatan kesinlik tutkusunun damgasını taşımasından ileri gelmektedir.

Hukukun kurallarıyla ilgili ideal durum, Kur'an'da ifade edilmiş olan Tanrı'nın sözünün açık bir buyruk sağlaması durumudur. Fakat Kur'an, açık buyruklar bakımından fakirdir. Tanrı konuşmadığında aynı kesinlik nasıl elde edilecektir? O zaman başka kaynakların devreye sokulması gerekir. Bazen Peygamber'in söylediği ve yaptığı şeylere dayanılabilir, ama Peygamber de her zaman açık olmamıştır. Bu durumda ümmetin oybirliği (*icma*) güvenilir bir kaynak olarak görülür. Geleneğe göre Peygamber "Ümmetim bir yanlış üzerinde birleşmeyecektir" demiştir.² Böylece "Sünni İslâm'da ümmetin oybirliği, yani *icma* yanılmaz, "yasal kanıtların en güçlüsü"³olarak kalır. Son olarak yeter derecede açık olmadıklarında, bu kaynaklarla uyuma sağlamak üzere, (fıkḥî) kıyasa (*analogie*) başvurulur.⁴ Müslüman hukuku, geleneksel olarak doğru kabul edilen ve her biri belli bir bölgede hâkim olan dört okul (Şafii, Hanefi, Maliki ve Hanbeli okulları)⁵ meydana getirmişse de bu okulların hepsi doğru ve adil olana erişme konusunda aslında görüş birliği içindedirler. Onları birbirlerinden ayıran, son derece sınırlı bir şeydir ve kaldı ki, onların birbirleriyle çarpışmalarından doğacak fikirlerin çatışmasından hiçbir şey beklenmemektedir.

Kendisini gerçek anlamda güvende hissedebilmek için dayanılan kaynaktan emin olmak gerekir. İslâm hukukçularının kaygılarının merkezinde bulunan problem, bu olmuştur. Onlar, konusu, normun geçerli olması için takip edilmesi gereken kuralları belirlemek olan bir 'fıkḥın kaynakları veya temelleri ilmi' (*usûl al-fıkḥ*) geliştirmişlerdir. Dikkat, kaynağa bağlayan nakil zinciri üzerinde odaklanmıştır. Bunun gerisinde, kaynakta mevcut kesinliğin fazla sadık olmayan bir nakil tarafından bozulmasını önleme kaygısı vardır. Böylece Peygamber'in davranışları ve sözleriyle ilgili bir 'hadisler ilmi' teşekkül etmiştir. Bu ilmin temel görevi hadislerin hakikiliğini, yani onları Pey-

1 Çağdaş Müslüman ülkelerde İslâmi normativitenin (şeriat ve fıkḥın) doğrudan ve dolaylı rolü üzerinde bkz. *La Charia aujourd'hui, Usages de la référence au droit islamique*, sous la direction de Baudoin Dupret, La Découverte, 2012.

2 Kur'an çevirisine "Giriş'inde (s. LXXXI) L. Massignon'a göndermede bulunan Denise Mason.

3 Éric Chaumont, "Abrogation", M.A. Amir-Moezzi (der.), *Dictionnaire du Coran* içinde, s. 10.

4 Hukukun bu kaynakları ve onların hiyerarşisiyle ilgili olarak bkz. Jacques Berque, *Relire le Coran*, Albin Michel, 1993, s. 91-96 ve Éric Chaumont, "Sharia", M.A. Amir-Moezzi (der.), *Dictionnaire du Coran* içinde, s. 820, 825-826.

5 Bu okullar büyük ölçüde coğrafi olarak dağılmışlardır: "Batı İslâm dünyası büyük ölçüde Maliki, Endonezya Şafii, Türkiye ve Orta Asya Hanefi'dir vb." (E.Chaumont, "Sharia", a.g.m., s. 828).

gamber'in şahsına mal etmenin doğruluğunu tahkik etmektir. Söz konusu olan şey, nakilcilerin (*ruvvat*) kişisel nitelikleri ve nakil zincirlerinin (*isnâd*) kesintisizliğidir.⁶ Burada, birbirlerini kesintisiz olarak izleyen ve otoriteleri herkes tarafından kabul edilen nakilcilerin sözlü tanıklıklarının sağladığı 'güven'den⁷ söz ediyoruz. Nakilcilere duyulacak itimadı belirleme konusundaki ölçütler ümmetin oybirliğine büyük bir yer vermektedir.⁸

Akımlara göre kaynaklara harfiyen sadakat talebi, az çok köktenci olmuştur. O, çağımız köktenci İslâm'ının büyük ölçüde mirasçısı olduğu Hanbeli okulunda aşırı bir biçim almıştır. Ancak diğer akımlarda da az çok onunla karşılaşmaktayız. İbni Rüşd için bile Kur'an'ın öğretilerinin her türlü kesinliğin kaynağı olarak kaldığını ve aklın sadece onların doğruluğunu kabul edebileceğini gördük. Bundan başka Peygamber'in arkadaşlarının (*sahâbe*) tanıklığı da tartışılmazdır. Gerçekten onlar "kusursuz bir doğruluk ve dürüstlüğe sahip tanıklar" olarak kabul edilirler.⁹ Bu koşullarda "metnin kesinliğini, her zaman yanılmaya müsait olan insan aklının şüpheli eylemi sarsamaz. Akıl hiçbir kesin bilgiye götürme gücüne sahip olmamakla kalmaz, görüş ayrılığı doğurur ve problem yaratır."¹⁰

Güvene layık doğruluk kaynaklarından güvenilir olduğu kabul edilen bir nakille ortaya çıkmış ve gitgide daha eksiksiz bir hale gelmiş olan öğretilerin bu özelliği, olsa olsa yoruma (*içtihat*) açık alanın zamanla daha da daralmasına götürebilirdi. İslâm'ın ilk zamanlarında Kur'an'da bulunan çoğunlukla basit işaretler, söz konusu yoruma hâlâ geniş bir yer bırakmaktaydı. Peygamber'in hakiki olduğu kabul edilen söz ve davranışlarını bir araya toplayan hadis ilminin teşekkülü, bu alanı çok sınırlamıştı. "İçtihat kapısının kapatılmış olduğu"na dair yaygın görüş, aşırı görünmekle ve "olsa onun yollarının daralmış olmasından söz etmek mümkün olmakla birlikte"¹¹ Peygamber'in sahabelerine, onların hemen arkasından gelenlere, 'doğru yolda olan' ilk dört Halifeye ve dindar atalara gösterilen güven onu daha da sınırlandırmıştır. Yeter derecede açık olan metinsel atıflar olmadığı

6 Hukuk kadar tarihi de ilgilendiren nakilcilerin nitelikleri ve nakil zincirlerinin kesintisizliği hakkında bkz. Alfred-Louis de Prémare, *Les Fondations de l'islam entre l'écriture et l'histoire*, Seuil Yay., 2002, s. 11-12, 27-29, 281.

7 A.g.e., s. 12.

8 A.g.e., s. 281.

9 Ali Mezghani, *L'État inachévé. La question du droit dans les pays arabes*, Gallimard, 2011, s. 128-129 (Türkçesi: *Tamamlanmamış Devlet: Arap Ülkelerinde Hukuk Sorunu*, Çeviren: Ahmet Arslan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2015).

10 A.g.e., s. 129.

11 É. Chaumont, "Sharia", a.g.m., s. 826.

durumda sorgulama devam etmektedir. Onu her şeye rağmen kesinlik taşıyan bir kaynağa uydurmak için, (fıkhî) kıyas kabul edilmektedir. Fakat insanî bir çabanın ürünü olan “kıyas yoluyla çıkarılmış kural, Kitap veya Hadis’le aynı otoriteye sahip olamayacağı gibi *icma* kuralıyla da aynı değeri taşıyamazdı.” İctihat, böylece çerçevesi belirlenmiş olan kıyasla sınırlıydı ve “akla, re’y’e (özgür görüşe, bağımsız yargıya) başvurma, bunun sonucu olarak, büyük ölçüde kısıtlandı.”¹²

“Yavaş yavaş Şeriat’ın egemenliğinin mutlak olduğu görüşü kendini kabul ettirdi; en önemsizinden en ciddi olanına varıncaya kadar her insan eyleminin şer’i bir nitelendirilmesi vardır ve onu açığa çıkarma görevi, ümmetin hukukçularına, *fukâhâ*’ya düşmektedir. Şeriatın insan eylemlerinin bütününe kapsadığı yönündeki bu görüş Kur’an’ın, 5. sûresinin 3. âyetinin bir zamanlar kendisine karşı çıkmış olan bir yorumundan kaynaklanmaktadır. Bu âyette şöyle denmektedir: “Bugün sizin için dininizi tamamladım.” “Böylece bir yandan Şeriatın eksiksiz ve tam olduğu, diğer yandan vahyedilmiş şer’i metinle onun tümüyle verilmiş olduğu görüşü yaygınlık kazanmıştır.”¹³ Kutusal metne en fazla gönderme yapan fıkıhçı Şafii kendi payına “insanın kendisine yol gösterecek emir ve yasaklardan yoksun bırakılmasının mümkün olmadığını” söylemiştir: “Onun önüne hiçbir vak’a çıkamaz ki Ku’ran’da, Meitin’de bu vak’anın çözümüyle ilgili olarak ona yolunu gösterecek bir delil, bir yönlendirme, bir işaret olmamış olsun.”¹⁴

Bu kesinlik arayışında ümmetin oybirliğine, yani *icma*’ya dayanan uyuşma, temel bir kaynaktır. Nakil zincirinin niteliğine ilişkin şüpheleri aşmayı mümkün kılan, odur: “Şer’iat alanıyla ilgili bir sorun ortaya çıktığında, müctehit hukukçular grubunun bütününe bu sorunla ilgili olarak aynı çözümde birleşmeleri durumunda, bu çözüm, kesin ve dokunulmaz bir biçimde fıkha dahil edilir ve ümmetin daha sonraki kuşakları ona uymakla mükelleftir. Ümmetin oybirliği gerçekten basit bir *karine* değil, kesin bir bilgi (*ilm*) meydana getirir. Ayrıca ümmetin oybirliğiyle çözüme kavuşturulmuş bir sorun, kişisel yorumlama çabasının (*ictihat*), meşrû olduğu alanın dışına çıkarılır.”¹⁵ Bunun sonucunda ümmetin icma’nının konusu olan şeyden ayrılan kişi, ancak bir imansız olur. Burada gönderme Kur’an’adır: “Kendisi için doğru yol belli olduktan sonra, kim Peygamber’e karşı çıkar ve müminlerin

¹² A. Mezghani, *L’État inachévé*, s. 138.

¹³ E. Chaumont, a.g.m., s. 820.

¹⁴ Chafii, *Al-Risâla* (“L’épître”), Frans. çev. L. Souami, *La Risala. Les Fondements du droit musulman*, Arles, Sindbad/Actes sud, 1997, § 48 ve 69.

¹⁵ É. Chaumont, “Sharia”, s. 826.

yolundan başka bir yola giderse, onu o yönde bırakırız ve cehenneme sokarız. O, ne kötü bir yerdir!”¹⁶

9. yüzyılın ilk yarısında şüphesiz farklı bir akım var olmuştur: Mu'tezile için akıl “bilginin kurucusudur. İyi ve kötüyü; güzel ve çirkinini sadece o testis edebilir. Çünkü şeylerin bir doğasının olmasının nedeni, onlarda iyi ve kötünün var olmasıdır ve eğer akıl özerkse, bunun da nedeni, onları bilme gücüne sahip olmasıdır.”¹⁷

Bu bakış açısında aklın, “çelişme durumunda metne ağır basmasını sağlayan”¹⁸ temel bir yeri vardır. Ümmetin icma'ı da sorgulanabilir, çünkü bir körler topluluğu, gören bir adam etmez.¹⁹ Ancak bu akımın geleceği olmamıştır. İbni Rüşd'ün kendisinin akla verdiği rolde çok geriye çekildiğini gördük. Muhammed Arkoun, Mu'tezililerle “Süryani dönemin kültürel özüyle, yani Yunan felsefesine bağlı bir akılcılığın özüyle hâlâ temas halinde olduğunu” söylemektedir.²⁰ Onların görüş tarzı şüphesiz kendini kabul ettiremeyecek kadar Kur'an'ın zihin evrenine yabancıydı ve kesinlik talebi gibi ona sahip olduğu duygusu da zamanla güçlenerek” çağımızda Şeriatın içeriğiyle ilgili kesinlik iddiaları'na götürmüştür.²¹

Zamanla ortaya çıkan hukukun devletleştirilmesine rağmen, hukukun kaynakları anlayışı hâlâ İslâm'a özgü olan hakikate ve iyiye erişme görüşünün damgasını taşımaktadır. Bunu Mısır Anayasa Yüksek Mahkemesi'nin yasa koyucuyu tanımlama tarzında bu görüşle karşılaştığımızda görürüz: “Devlet mutlak bir karaktere sahip olan bir norm, bir kural karşısında tümüyle yetkisizdir. İlkeyle ilgili kurallar olan bu normlar, “değişmezdirler ve hiçbir yoruma izin vermezler.” Zaman ve yere göre onların anlamının değişmesi imkânsızdır. (...) Yenilik sadece üzerlerinde farklılıklara izin verilen kanaatler alanında kabul edilebilir. (...) Yasa koyucu (...) ilerlerine geçmeksizin İslâm şeriatının temel ilkeleri çerçevesinde hareket etmekten başka bir şey yapamaz. (...) Böylece norm, her zaman insani bir yasa koyucuya değil, Tanrı'ya ve Peygamber'e bağlıdır.”²²

Kur'an'ın buyruklarının hiçbir bakımdan vahyin indiği zamanın özel koşullarına, dolayısıyla içinde emredildikleri toplumsal gerçeklere bağlı ol-

16 A.g.m., s. 825.

17 Ali Mezghani, *L'État inachévé*, s. 125.

18 Aynı yer.

19 É.Chaumont, “Sharia”, s. 826.

20 M. Arkoun, *La Construction humaine de l'islam*, s. 67.

21 Robert Gleave, “La charia dans l'histoire”, B. Dupret (der.), *La Charia aujourd'hui* içinde, s. 27.

22 A. Mezghani, *L'État inachévé*, s. 261-263 de Mısır Anayasa Yüksek Mahkemesi'nin çeşitli kararlarına göndermede bulunmaktadır.

madıkları düşünüldüğünden, Mısır Yüksek Mahkemesi, onların uygulanma ölçütleri üzerinde herhangi bir sorgulama yapmanın kesinlikle sözkonusu olmadığı yönündeki geleneksel görüşe sadık kalmaktadır.²³

Ancak bundan ötürü her türlü yaratıcılık yasaklanmış da değildir; çünkü kaynakların lafzına uymak şartıyla çoğu zaman onları ustaca yorumlamanın yollarını bulmak mümkündür ve iyi bir amaçla, buna da izin vardır: “İslâm hukukundan miras alınan ve bugün insan haklarına veya özgürlük ve eşitlik ilkelerine aykırı oldukları için insanlık-dışı veya çağımıza uymayan şeyler olarak görülen her bir kuralla ilgili olarak bir zayıf nokta bulmak için başlangıca geri gitmeye çalışılacaktır. Eğer o, bir hadise bağlanmaktaysa, bu hadisin sahih olduğu tespit edilecek ve onun yeniden yorumlanmasına çalışılacaktır.”²⁴ Bu tür bir ince yorum, kuralla riayetin hayatın zorunluluklarıyla uzlaşmaz görüldüğü durumları ele alma imkânını vermektedir.

Şüphesiz hukukçuların hayal gücü, Suudi Arabistan gibi şeriatın lafzına riayet en sıkı bir biçimde benimsendiği yerlerde, özellikle yaratıcıdır. Böylece aynı zamanda bir yandan zina yasağının alanını, öte yandan bir kadının kocasından başka bir erkekle görüşmesinin imkânlarını belirleyen kurallar, bu tür yerlerde, bir kadının iş arkadaşlarıyla ilişkileri konusunda çok ince bir yorumun konusu olmuştur.²⁵ Bu yorum ‘süt vermenin, doğurmayla eş değer’ bir olay olmasına dayanmaktadır. Eğer bu eş değerlik, yetişkin bir insana süt verilmeye uygulanırsa, kadın-erkek karma iş ortamının varlığı problem olmaktan çıkacaktır. Bunun için ilgili kişi veya onun yakın akrabası olan bir kadın tarafından söz konusu meslektaşlara süt vermenin (emzirmenin) uygulamaya konulması yeterlidir. Ancak bu kuralın uygulamasının gerektirdiği şeyin belirlenmesi gerekir ve hukukçular bu konuda farklı görüşlere sahiptir: Acaba ‘sütün basit olarak bir bardaktan içirilmesi’ mi gerekir, yoksa söz konusu kişinin kadının göğsünden doğrudan emzirilmesi mi?”²⁶ Her durumda Tanrı’dan geldiğinden ötürü tartışılması söz konusu olmayan bir kurala mutlak riayete sıkı bir biçimde dikkat edildiği görülmektedir. Bu bir ikiyüzlülük müdür? Belki, (Arap dünyasında ikiyüzlülüğün özellikle Suudi Arabistan’da çok yaygın olduğu söylenmektedir) ama o, aynı zamanda samimi olanlar için bu dünyanın karmaşıklığının doğurduğu değişik durumların ötesinde doğru, kesin, kararlı bir şeye demir atmış olarak kalma imkânıdır.

23 A.g.e., s. 67-68.

24 Muhammed Charfi, *İslâm et liberté. Le malentendu historique*, Albin Michel, 1969, s. 137-138 (A. Meddeb, *la Maladie de l’islam*, s. 216’dan naklen).

25 Hamdi Redissi, *La Tragédie de l’islam moderne*, Seuil Yay., 2011, s. 124-126 ve 141-142.

26 A.g.e., s. 142.

Bazen biraz akrobatik olan bu kesinlik peşinden koşma, adaletin işleyişinde de karşımıza çıkmaktadır.²⁷ Olaylar bir kez tespit edildi mi uygulanacak kural hiçbir şüpheye yer bırakmamaktadır: “Kur’an’da ‘verilmiş’ gibi görünen (...) yasayla ilgili kesinlik ve tamlık kavramı, adalet ve adaletsizliği konu alan sorunların çift anlamlı, saçma veya cevapsız olabilecekleri yönündeki her türlü duyguyu, tamamen ortadan kaldırmasa da büyük ölçüde azaltmaktadır.”²⁸ Fakat olayların belirlenmesi safhasında, uygulanacak kuralların bilgisi söz konusu olduğunda uzak tutulan belirsizliğin, işin içine yeneden karışması nasıl önlenabilir? İnsanların ne kadar yalancı olabilecekleri bilindiğinde hangi kesinlik kaynağına güvenilebilir? Doğru, gerçek (*hakk*) olana nasıl erişilebilir?²⁹ Hadisler konusunda benimsenen yaklaşım burada da karşımıza çıkmaktadır: Bu, sözü her türlü şüphenin üzerinde olan mutlak olarak güvene layık bir insanın tanıklığına başvurmak, yani “dürüst bir Müslüman’ın sözünün kendisi”ne dayanma yaklaşımıdır.³⁰ Bu yaklaşım tarih boyunca gelişen biçimler altında İslâmi mahkemelerin işleyişini esinlendirmiştir ve günümüzde de esinlendirmeye devam etmektedir. Olayları tartışma götürmez bir biçimde bilme güçlüğüne eklenen endişe ortadan kalkmamıştır.³¹ Günümüzde ahlâki nitelikte bir hakikati, bilgili bir hukukçuya emanet eden tartışılmaz erdeme sahip bir tanık, Müslümanların hukuk bilincini, bu bilinç ne kadar dünyevileşmiş olursa olsun, işgal etmektedir”³² ve rolleri, İngilizce ve Fransızcaya kendilerini işaret etmek için kullanılan ‘bilirkişi’ kavramına karşılık, gerçekte bir bilirkişinin rolünün çok ötesine geçen bu tanıklar (*arifler*), laik mahkemelerde de temel bir rol oynamaya devam etmektedir.³³

SORUN YARATAN BİR EKONOMİK TEŞEBBÜS DÜNYASI

Hukukta, dinsel anlayışların doğrudan etkisi dışında, genel olarak kurumların, özel olarak hukukçuların tutuculuğuna başvurulabilir. Peki toplumsal hayatın büyük ölçüde dünyevileşmiş ve çağdaş fikirlerin gündelik hayat üzerinde etkide bulunduğu diğer alanlarda durum nedir? Ekonomik teşebbüs,

27 Clifford Geertz, “Local Knowledge, Fact and Law in Comparative Perspective”, Id., *Local Knowledge. Furthers Essays in Interpretative Anthpology*, Newyok Basic Books, 1983 (bizim çevirimiz). Metin, Endonezya ve Fas’ta adaletin işleyişinin gözlemlenmesine dayanmaktadır.

28 A.g.e., s. 190.

29 Aynı zamanda hem doğru, hem de gerçek olanla ilgili olan anlamına gelen bu terim hakkında bkz. H.Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, s. 22; yukarda 69. sayfaya da bkz.

30 C. Geertz, *Local Knowledge*, s. 191.

31 A.g.e., s. 195.

32 A.g.e., s.193.

33 A.g.e., s. 194.

özellikle uluslararası büyük iş dünyasında gözlemlenen şey, bilhassa aydınlatıcı görünmektedir. Örgütlenme ve işletme sözkonusu olduğunda kendisine dayanan şey, İslâm'ın buyrukları değil, doğrudan Batı'dan ithal edilmiş anlayışlardır. Buna rağmen tartışma ve kesinlik konusunda hâkim olan yaklaşım türünün, dinin doğrudan etkisi olmayan böyle bir alanda da karşımıza çıkması çarpıcıdır.

İşvenler örgütüne bağlı bir araştırma merkezinin himayesinde Fas'taki şirketler üzerine yapılan geniş bir araştırmanın sonuçları çok anlamlıdır: “Kesin olan şey, herkesin, tamamen olumsuz bir şey olarak görülen ‘içimizdeki’ tartışmadan korku duymasıdır. Çatışmacı boyut, sadece dış dünyayla ilgili olarak kabul edilmektedir. Bu, her şeye rağmen çatışma patlak verdiğinde onun bazen şiddete dönüşmesini açıklamaktadır. Alta yatan mekanizma, düşünce farklılığının, bakış açısı farklılığının derhal tesis edilmiş otoriteye bir itiraz, kişiliğin işin içine sokulması, ölüm kalım meselesiyle ilgili bir çatışma olarak görülmesidir. Bu ise düşünceler üzerinde değil, doğrudan kişiler arasında bir çatışmaya götürmektedir.”³⁴

“Uluslararası bir şirketin Fas'taki şubesinde tartışmanın bu problematik özelliği karşımıza çıktı. Onu, kendisine kararlı ve karizma sahibi bir rehberin eyleminin eşlik ettiği davranışların sıkı bir biçimde düzenlenmesi konusundaki canlı bir beklenti tamamlamaktaydı.”³⁵ Bu şirket, kısa bir süre önce yönetimi ve işleyişiyle ilgili büyük bir dönüşüm geçirmişti ve personeli sürekli olarak yaşanması güç bir geçmişle coşkuyla övdüğü şimdiki durum arasındaki zıtlık üzerinde durmaktaydı. Onun şimdiki durumunun özelliğini teşkil eden şey olarak takdim edilen mükemmel bir birlik, geçmişte bireyler ve servisler arasındaki düşmanlıktan kaçınmanın tek yolu olarak görünmekteydi. “Eskiden herkes polis karakolundaki zanlılar gibi ‘suçlu olan ben değilim’ diyerek topu birbirine atmaktaydı”; “Eskiden (...) insanlara bir şey soruyordum; bana cevap vermiyorlardı veya herhangi bir şey söylüyorlardı. Birbirlerine benim kendilerine onu niçin sorduğumu soruyorlardı; ‘bunu ne yapacak?’ diyorlardı. Şimdi ise tersine ‘herkes –aşağıdakilerle de– birlikte çalışıyor.’ Bir sorun ortaya çıktığında herkes onu kendi içlerinde çözmeye çalışı-

34 Abdulkadir Mezouar (der.), *L'Entreprise marocaine et la modernité. Recherche sur les conditions de changement culturel pour un progrès durable*, Casablanca, Centre d'études et de recherche dirigés, 2002, s. 49.

35 Philippe d'Iribarne, “qualité totale et İslâm à Casablanca”, Id.. *Le Tiers-Monde qui réussit*, Odile Jacob, 2003 içinde. Eserin Fransızca versiyonu tükenmiştir. Ama İngilizce versiyonu (*Successful Companies in the Developing World. Managing in Synergy with Cultures*) Fransız Gelişme Ajansı sitesinden indirilebilir.

yor”; “Her sabah bir toplantı yapılıyor.” (...) “Devam eden bir sorun (...) herkesin sorunu oluyor.” (...) “Herkes elini taşın altına koyuyor”; “Arada duvar yok, aile yok.” Bu değişiklik, kutsal bir insan olarak görülen genel müdür tarafından verilen sağlam ahlâki örneklerle tamamlanan davranış tarzları ile ilgili toplam kalite yaklaşımına (total quality management, TQM) dayanan sıkı bir düzenlemenin uygulamaya sokulmasına bağlanmaktadır. Şiddetli bölünmelerin olduğu din-dışı bir dünyadan bazılarının İslâm’la birleştirdiği dinsel bir ideale riayet eden bir dünyaya geçilmiştir”; “TQM’nin, İslâm’ın bir uygulaması olduğu söylenebilir.”

Bu tartışma güçlüğü ve birlik tutkusu, Fransız kökenli bir çok uluslu şirketin (Lafarge) Ürdün şubesinde yapılmış olan ankette de karşımıza çıkmaktadır.³⁶ Bu şirket bütün şubelerine şirketin benimsediği değerleri açıklayan bir *eylem ilkeleri* dağıtmıştı ve yerel yöneticilerden oluşan bir komite tarafından bu eylem ilkelerinin Araplar için bir uyarlaması yapılmıştı. Fransız ve İngiliz dillerindeki versiyonlarında ana metnin bazı pasajları fikir çatışmalarını ve görüş farklılıkları arasındaki gerilimi yüceltmektedir: “Ekip çalışmasının amacı, sistemli olarak bir görüş birliğine erişmek değildir, bir gelişme unsuru olarak görüş farklılıklarının peşinde koşarak ilerlemektir”; “Çatışmayı yönetmek, verimli bir ekip çalışmasının olmazsa olmaz, tamamlayıcı bir unsurudur.” Başka pasajlar, çatışma ve gerilimleri daha yüksek ölçekte bir örgütlenmenin, normal hayatın işleyişinin bir parçası olarak takdim etmekteydi: “Çok uluslu bir örgütlenme olma, çok uluslu işletmeye özgü çatışmaların yönetiminde ortaya çıkan problemleri çözmek üzere birimlerin yönetici ekiplerini gerektirir.” (...) “Yerel ve küresel olan arasındaki gerilimleri yönetmek, grubumuzun ana problemlerinden biridir.”³⁷ Ancak bu pasajların tümü, istisnasız olarak, Arapça versiyonun dışına atılmıştı.

Bu, bölünme ve tartışmanın reddi, bu *İlkeler*’in geliştirilmesine iliştilenmiş (*Leader for Tomorrow* veya LFT adını taşıyan) yönetimin yenilenmesi programı üzerinde fikirleri sorulan Ürdünlü yöneticilerin birliğe dizdikleri övgüyle birlikte bulunmaktaydı: “LFT projesinin ana fikri, bana göre, fabri-

36 Ph. d'Iribarne, *L'Épreuve des différences*. Bu soruşturmalar Hèla Yousfi'nin yardımıyla yürütülmüştür.

37 Amerikan versiyonu çok yakındı: “Teamwork is not reaching consensus about every issue; it is about each individual (...) seeking differences of opinions as a source of progress”, “dealing with conflict is an integral part of teamwork”; “being a ‘multilocal’ organisation involves: (...) involving Business Units management teams in addressing the permanent conflicts that arise from operating globally in local businesses”, “managing the tensions between ‘local’ and ‘global’ is one of the key challenges to our Group”.

ka veya şirket çalışanlarıyla ilgili hedeflerin birliğe kavuşturulması olmuştur”; “LFT (...) bizim birliğe kavuşturucu, aynı türden ilkelere sahip olmamızı mümkün kılmaktadır.” Birliğe dizilen bu övgü, iyi bir rehberle sahip olma arzusuyla birlikte bulunmaktaydı: “Doğru bir yönlendirmeye ihtiyacımız var. Tüm dünyayı yöneten ve karar merkezi olan kararlı bir başvuru merciine ihtiyacımız var”; “Çalışanlarına koruma ve istikrar sağlayan, halkını koruyan krala benzer olan liderdir. Buna mukabil çalışanlar, ona itaat ve sadakat borçludurlar”; “*Al-kudva*, “örnek olmak”, “örnek olan, her şeyi doğru bir biçimde yapan Peygamber gibi olmaktır ve daha sonra insanlar O’nun örneğini takip etmişlerdir.”

Tartışmaya karşı bu olumsuz tutum ve bu birlik arzusu, aynı sanayi grubunun şubesinde gerçekleştirilmiş bir anket sırasında Malezya’da da ortaya çıkmıştır.³⁸ Onlar, görüşleri sorulan personelin üyeleri tarafından verilen cevaplara da damgalarını vurmaktadır: “Asyalıların kültüründe çatışma, sevilmez. İnsanlar bir toplantıda bile şeyleri doğrudan söylemezler. Onları daha sonra özel olarak söylerler”; “Hepimiz görüş birliğine varmalıyız, anlaşmalıyız ve birbirimize uymalıyız; bu çok önemlidir.” Bazıları şeylerin değişmesi gerektiğini söylemekle birlikte bunu yapmakta güçlük çektiklerini belirtmişlerdir: “Bizim kültürümüzde üstlerimiz bize bazı şeyleri yapmamızı söylediklerinde derhal ‘evet’ deriz, ‘Hayır, bunu şöyle yapmalıyız’ demeyi sevmeyiz. ‘Evet,’ deriz ve onu yaparız. Hayır dememiz ve neden hayır dediğimizi açıklamamız gerektiğini düşünüyorum. Ama şimdiye kadar bunu pek görmüyoruz. İnsanlar üstlerinin söylediği şeyi yapmayı tercih ediyorlar. Mesele şu ki üstlerimizle tartışmayı sevmiyoruz.”

Şüphesiz bu olayları, hiç araştırmaksızın, İslâm’ın etkisine yükleyemeyiz. Müslüman ülkelerde iş dünyası içinde, çok farklı işbirliği tarzları gözlemlenmektedir.³⁹ Arap dünyasının dışındaki ülkelerde çoğu zaman İslâm’ın zihin evreninin hayli uzağında bulunmaktayız ve bu ülkelerde birlikte yaşamayla ilgili İslâm öncesi anlayışların etkisi, özellikle canlı olarak kalmaya devam etmektedir. Bu noktayı açıklığa kavuşturmak için yeni araştırmalar zorunlu ola-

38 Jean-Pierre Segal tarafından gerçekleştirilen ankette.

39 İslâm ülkelerinin bünyesinde teşebbüslerin işleyişinin çeşitliliği üzerine bkz. Alain Henry, “Sensibiliser avec retenue. Une démarche participative en Mauritanie”, Philippe d’Iribarne vd., *Culture et Mondialisation*, Seuil Yay., 1998 içinde (Moritanya için); Anda Djoehana, *Gérer les hommes en Indonésie. Le Cas du Tatal*, doktora tezi, Paris X-Nanterre, 2010 (Endonezya için); Sebastien Regnault, *Les Transferts internationaux de pratiques de gestion à l’épreuve des cultures. Étude du cas South-Pars 2/3*, doktora tezi, ParisX-Nanterre, 2012 (İran için); Philippe d’Iribarne, “L’AFD et ses partenaires: la dimension culturelle”, *Notes et documents de L’AFD*, sayı 23, Ağustos 2006 (Çad ve Senegal için).

caktır. Böylece bir Arap ülkesi olan Ürdün’de Kur’an’da rastladığımız birlik ve sıkı bir biçimde savaşı ikliminin bir arada bulunması olayının tekrar karşımıza çıkmasına karşılık, Malezya’da durum öyle değildi: Orada birlik arzusu açık olarak daha yumuşak ilişkilerle birlikte yürümekteydi.⁴⁰ Orada sözsöz çarpışmaların reddinin aldığı biçim, İslâm’a damgasını vuran kesinlik arzusundan ziyade çok sayıda Asya ülkesinde ortak olan farklılık içinde uyum peşinde koşmayı andırıyordu. Öte yandan, İslâmî bir karaktere daha yakın olduğunu gördüğümüz Arap ülkeleri söz konusu olduğunda da, kendimize işin içinde olan şeyin ne olduğunu sorabiliriz: O, İslâm mıdır, yoksa ondan önce var olan ve İslâm’ı etkilemiş olan kültürel bir içerik midir? Her ne olursa olsun gözlemlediğimiz şey, fikirlerin çarpışmasının belli bir reddedilme kabiliyetini göstermektedir. O, daha önce var olduğu yerde İslâm’ın güçlendirdiği, daha önce bilinmediği bir yerde ise yarattığı, dünyaya yaklaşım tarzını belirlediği bir reddetmedir ve başlangıç İslâm’ının Müslüman dünya üzerindeki hâkimiyetinin güçlenmeye doğru gittiği bir çağda bu olay, önemlidir.

MODERNLİK VE KUR’ANÎ BİR ETHOS’UN YAYILMASI

Başka yerlerde olduğu gibi İslâm dünyasında da dinin geleneksel biçimleri modernliğin etkisiyle sarsılmıştır. Bu, modern fikirlerin, özel olarak tartışmanın erdeminin, demokrasinin ve insan haklarının yoğun bir biçimde benimsenmesini arkasından sürükleyen bir dünyevileşme biçimini içermekte midir? Böyle bir gelişme, başta modernleşme yanlısı aydınlar olmak üzere nüfusun belli bir kesimini ilgilendirmektedir. Ama en önemli bir gelişme olmaktan uzaktır. Modernleşmeye paralel olarak, Kur’anî bir görüşün ortadan kalkmasından çok yayılmasını teşvik edici nitelikte Kur’an metnine bir dönüş olayı ortaya çıkmaktadır. İki yüzyıldan bu yana Müslüman dünyasında, daha hakiki bir İslâm adına İslâm’ın hâkim olduğu ülkelerde toplumları derin bir tarzda İslâmleştirmeyi amaçlayan büyük çapta bir hareket vücut bulmuştur ve bu hareket modernliğe çok şey borçludur.⁴¹

Böylece iki ülkede, Geertz’in araştırmalarını yürüttüğü Fas ve Endonezya’da, “kutsal metincilik” (*scripturalisme*) –Kur’an’a, Hadis’e Şeriat’e ve bunlarla ilgili klasik şerhlere dönüş– topluma damgasını vurmuştur ve bu kendini büyük ölçüde ‘klasik dinsel gelenekler’e bir tepki olarak göstermiştir.”⁴²

40 Bkz. Philippe d’Iribarne, *L’Épreuve des différences*, IV. Bölüm, “la variété des formes locales d’adhésion”.

41 H.A.R. Gibb’in klasik eseri, *Mohammedanism, An Historical Survey*, A Galaxy Book, 1962, “Islam in the modern world” bölümü, s. 165-192’de bu hareket üzerine bir sentez yer almaktadır.

42 C. Geertz, *Islam Observed*, s. 65.

İçinde Hint geleneği ve halk diniyle karışmış büyük ölçüde telifçi bir dinin uzun süre serpilip geliştiği Endonezya’da, bu İslâm’ı saflaştırma hareketi 19. yüzyılda doğmuştur. Bunda Mekke’ye hac ziyareti ve Kur’an okulları büyük bir rol oynamıştır: “Bunlar yeni değildiler, fakat her biri 1850’den, yani buharlı vapurun, tren yolculuğunun ve Süveyş kanalının açılmasının birdenbire dünyayı birleştirmesinden sonra büyük bir önem kazanmıştı. 1860’ta iki bin, 1880’de on bin ve bundan yaklaşık elli sene sonra 1926’da elli bin kişinin katıldığı bu hac ziyaretleri yeni bir dindarlar sınıfı yarattı: Bunlar Kutsal Topraklar’da bulunmuş ve İslâm’ı olduğu gibi görmüş (onlar en azından böyle düşünüyorlardı) insanlardı. Ülkelerine döndüklerinde en ateşli olanları yatılı Kur’an okulları kurdular. Bu okulların çoğu Peygamber’in o zamana kadar ihmal edilmiş hakiki öğretimi olarak düşündükleri şeyi kendilerine öğretmek üzere çok sayıda öğrenci kabul ettiler.”⁴³

Zamanla hareket köktencilleşti: “Bu yüzyılda (20. yüzyıl) kutsal metinci hareket, bu tür bir durumda, mantıksal sonucu olan şeye, yani köktenci ve ödünsüz bir safcılığa (*purisme*) götürdü.” İslâm dünyasında daha çok belirsiz ve tatmin edici olmayan bir deyimle *İslâmi reform* diye adlandırılan şeye, “hakiki”, “kaynaklara sadık”, “bozulmamış”, “ilerici”, Peygamber’in ve ‘iyi yolda olan’ halifelerin İslâm’ını yeniden tesis etme girişimine tanık olundu.⁴⁴

Farklı yolları benimsemiş olmakla birlikte benzer bir hareket Fas’ta da meydana geldi. Yüzyıllar boyunca Murabitlik (Veliler kültü) ve Sufilik halk dini üzerinde hâkimiyetini sürdürürken, kutsal metinlerin incelenmesi “dar çevrelere”, “dünyadan elini eteğini çekmiş birkaç uzman din bilginine” bırakılmıştı.⁴⁵ Ancak 19. yüzyılın sonunda ilk dönemin saflığına geri dönmeyi vaaz eden Selefî hareket, İslâm’ın ‘sapkın’ olduğunu ileri sürdüğü bu anlayışlarına karşı bir savaş başlattı ve Kur’an okulları ağının gelişmesine dayanarak bütün 19. yüzyıl boyunca bu savaşı sürdürdü. Kendilerine Kur’an’ı “basit olarak bereket taşıyan bir nazarlık olarak değil, ezberlenmesi, anlaşılması ve uygulanması gereken bir buyruklar topluluğu olarak görmeleri” öğretilerek müminlerin Kur’an’la kurdukları eski ilişkinin değiştirilmesi yönünde büyük çabalar sarf edildi.⁴⁶

Halk dinine karşı açılan bu savaş, Tunus’taki çocukluğunu hatırlayan bir tanığın naklettiği gibi dindarlığın festivalci biçimlerine saldırmaya götür-

43 A.g.e., s. 67.

44 A.g.e., s. 69.

45 A.g.e., s. 71.

46 A.g.e., s. 73.

dü: “Veliler kültünü ve onun canlı tanığı olan festival tiyatrosunu içinde barındıran yerel kültürler alanına bir darbe vuruldu. Bu tiyatro İslâm inancının sınırları içinde serpilip gelişmiş olan antik ve tümüyle çöşkücü (*dionysiaque*) bir yüzünün canlı tanığıydı. Onun çöşkulu törenleri 19. yüzyılın ortalarına kadar yaşayabilmişti; ben çocukluğumda onları hayranlık içinde seyrettim ve 1980’li yıllarda Peygamber’in doğumunu kutlama vesilesiyle Meknes’li İsa’wa’lar tarafından canlandırılan törenlerde onunla tekrar karşılaştım. Fakat artık işin içine sansür girmişti. Vehhabiliğin yavan etkisi altında siyasi otorite onun şiddetini azaltma, sertliğini yumuşatma, taşkınlıklarını sınırlandırmaya karar vermişti.”⁴⁷

Müslüman ülkelerde Kur’an, şüphesiz Selefiliğin ortaya çıkmasından çok önceleri de büyük saygı görmekteydi. Ancak bu saygı, çoğu kez ya büyüsel (“bereket” taşıyan nazarlığa gösterilen saygı gibi) veya onun ancak müminlerin çoğunun hâkim olmadıkları bir dilde, Arapçada erişilebilir olmasından ötürü, mistik bir biçim almaktaydı.⁴⁸ Muhammed Arkoun bu duruma tanıklık etmektedir: “Kur’an’ın en sıradan ve en somut türden ifadelerine varıncaya kadar her sözü olağanüstü etkileyici bir güce sahiptir. (...) Âyetin içeriğinin aleyhine ‘lafz’ı, birinci plana geçer ve ibadet esnasında insan onu içinden veya yüksek sesle okuduğunda Kur’an metninin büyüsunü ve gücünü meydana getiren budur.”⁴⁹ O zaman “Tanrı’nın (güzel) İsimleri ve bu isimlerin derin düşünülmesi (*meditation*) aracılığıyla müminin Tanrı’yla iletişimi ortaya çıkar. (...) Bu, bazen 99’luk (3 kere 33) bir tespih kullanarak Tanrı’yı kendilerini tekrar ederek zikirde bulduğum bu isimlerin anlamı üzerindeki iç derin düşünmemin sonucudur. Bu tekrar etmede bir şekilde beni hayatın normal, din-dışı durumundan başka bir durum içine sokan Tanrı’yla teması verdiği sıcaklık vardır. (...) Bu seanslar Sufilerin pratiğine, yani Tanrı ile temas ve iletişim anları meydana getiren aralıksız olarak derinleştirilmiş bir içselleştirmeye götürür.”⁵⁰

Metne dönülmesi, onun içerdiği fikirlere yönelen bir okunması, bilimin verileriyle Kur’an’ın verileri arasındaki uyumun tasdiki –çünkü ikincilerin birincileri önceden haber verdiği ileri sürülmektedir– son derece modern bir özelliğe sahiptir. İslâm dünyasında büyük başarı kazanmış olan bir eser, “*Kitab-ı Mukaddes*’te bilimsel yanlışların varlığını kabul etmemenin imkân-

47 A. Meddeb, *La Maladie de l’islam*, s. 24.

48 Muhammed Ali Amir-Moezzi, “Préface” Id. (der.), *Dictionnaire du Coran*, s. XII.

49 M. Arkoun, *La Construction humaine de l’islam*, s. 65.

50 A.g.e., s. 98.

sız olmasına karşılık” Kur’an’ın “sadece zamanımızın en iyi bir şekilde kanıtlanmış bilgilerine aykırı olan hiçbir önerme içermediği”ni ileri sürmekle kalmamakta, ayrıca onda ancak modern çağda keşfedilecek olan çok sayıda olayın önceden haber verilmiş olduğunu söylemektedir. Bunun nedeni (yazara göre) *Kitab-ı Mukaddes*’in tersine Kur’an’ın, içinde hiçbir insani katkının bulunmadığı Tanrı’nın Sözü’nü içeriyor olmasıdır.”⁵¹ Metinsel temeli olmayan halk inançlarının reddi de moderndir. Bu hareket, Kitap’la daha analitik bir ilişki kurulmasını mümkün kılan eğitim düzeyinin yükselmesinden de olumlu etkilenmiştir. İslâmcı partilerin kadroları, çağdaşlığı reddeden karanlıkçı zihniyete sahip bir din adamları sınıfından değil, Batılı üniversite eğitimi almış bir gruptan gelmektedir ve bu grubun seçkinleri bazen incelemelerini Batı’da tamamlamışlardır.⁵² Bu süre zarfında “İslâmcı temalar Murabıtcı ve zayıf bir ruhban grubuna sahip halk İslâm’ına sadık olan kırsal kesimde fazla yankı bulmamıştır.”⁵³ Modernlik, geleneksel dinin içinde serpilip geliştiği toplum biçimlerini sarsarak yerel tikellikleri aşan şeyi, ilk olarak da Kur’an’ı ayrıcalıklı bir yere yükseltmiştir.⁵⁴ O, Kur’anî bir görüşün hâkimiyetini zayıflatmak şöyle dursun, tersine böylece güçlendirmeye aday görünmektedir.

Çağdaşlığın bu etkisi geleneksel olarak İslâm’ın iki biçimi, “bilginin taşıyıcısı olan ve bireylere (ahlâk-üstü ve siyaset-üstü) evrensel bir kurtuluş sunan bir Yasa (Şeriat) adına merkezî devlet yönetimlerini meşrulaştıran şehirli aydınların temsil ettiği anonim-merkeziyetçi, birlikçi, bireyci, safçı, büyüsüz, yasa-egemenlikçi ve metinci biçim”le “dinsel emirleri ve veliler kültüyle kutsal yerler ve büyü ve festival pratiklerine eklemlenen, toplulukçu, ademi-merkeziyetçi biçim” arasında var olan bir tür dengelyi bozmaya götürdü.⁵⁵ Tarih boyunca çok sayıda reform hareketi hiçbir zaman tam bir başarıya ulaşmaksızın birincinin ikincisi üzerine zaferini sağlamaya çalışmıştır. Ama “cemaatçi birimlerin çöküşünün (...) ve yazıya hâkim olmayı ve özel yerel bir çerçevesi olmayan bir dille iletişimde bulunma imkânını gerektiren uzman profesyo-

51 Maurice Bucaille, *La Bible, le Coran et la Science. Les Écritures saintes examinées à la lumière des connaissances modernes*, Seghers, 1976, s. 9-11.

52 O. Roy, *L’Échec de l’islam politique*, s. 72.

53 A.g.e., s. 76.

54 Olivier Roy, *La Sainte Ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Seuil Yay., 2008.

55 Burada Jean Luca’yı “la démocratisation dans le monde arabe: incertitude, vulnérabilité et légitimité” (G. Salamé, vd., *Démocraties sans démocrates* içinde, s. 65) tekrar etmekteyiz. Jean Luca bu pasajda Gellner’in çözümlemelerini özetlemektedir: Ernest Gellner, *Muslim Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981 ve “civil society in historical context”, *International Social Science Journal*, no. 129, Ağustos 1991, s. 495-510.

nel rollerin yüksek ölçüde hareketli ve yerine oturmamış olduğu bir sistemin damgasını taşıyan modern koşullarda, iki dinsel biçim arasındaki sarkaç hareketi muhtemelen sonuna yaklaşmaktadır ve “yeniden canlandırıcılık” (*revivalisme*) kalıcı ve kesin bir başarı sağlayabilir.⁵⁶

Günümüzde Kur'an'a ve Peygamber'in öğretilerine geri dönüş adına dindarlığın geleneksel biçimlerinin reddedilmesi daha da köktencileşmektedir; bu Siyah Afrika ve Güneydoğu Asya gibi bugüne kadar büyük ölçüde telifçi bir İslâm'ın hâkim olduğu Müslüman dünyasının çevre bölgelerine de ulaşmaktadır. Bu, siyasal İslâm'ın militanlarının eylemciliğinin ve onun rekabetinden endişe duyan tarikatçı ve Murabıtcı İslâm'ı, Kur'an'a dönme ve İslâmi değerleri yeniden saygınlığına kavuşturma teması üzerinde siyasal İslâm'la yarışa girip kendi söylemini de 'İslâmileştirme'ye doğru itmesinden dolayı daha da artmaktadır.”⁵⁷ Örneğin geleneksel olarak halkının % 95'inin hoşgörülü bir İslâm'a mensup olduğunu ileri sürdüğü Mali'de Kur'an'ın kelimesi kelimesine bir yorumunu öğütleyen Vehhabi hareket, 2007'de Mali İslâm Yüksek Konseyi'nin kontrolünü ele geçirmiştir.⁵⁸ 2012'de ülkenin kuzeyinin İslâmcılar tarafından ele geçirilmesi 'gerçek din'i zorla kabul ettirme yönündeki bir kaygıyı köktencileştirmiştir. Böylece İslâmcılar kendilerine saygı gösterilmesini, İslâm'a aykırı bir şey olarak gördükleri velilerin türbelerini yıkmaya girişmişlerdir.⁵⁹ Bu İslâmcılar çok sayıda Sufi mistiğin türbelerini yıkan Somalili İslâmcılara veya 1990'larda Suudi Arabistan'dan gelmiş olup “velilik ilkesinin Şeriate ve İslâm'a aykırı olduğu görüşünde olduklarından ötürü” Cezayir'de Murabıtları ortadan kaldıran Vehhabilere katılmışlardır.⁶⁰ Eğer her türlü modernleşme hareketinin zorunlu olarak arkasından çoğulculuğu ve tartışmanın değerini kabul etmeyi getireceğine inanıyorsak, Müslüman dünyasındaki bu gelişme bizi ancak şaşkınlığa düşürebilir. Çünkü bu gelişme sadece İslâm'ın rolünün her zaman baskın olduğu hukuk ve adaletin işleyişi gibi alanlarda Kur'anî mirasın geleneksel rolünü büyük ölçüde eskiden olduğu gibi bırakmakla kalmamakta, dinin, geleneksel olarak, hemen hemen hiç müdahale etmediği toplumsal hayatın görüntülerine damgasını vuran birlik ar-

56 Aynı yer.

57 René Otaeyek, “Démocratisation sans sécularisation. La voie paradoxale de la modernité en Afrique”, S. Vaner, D. Heradstveit ve A. Kazancıgil (der.), *Sécularisation et démocratisation dans les sociétés musulmanes* içinde, s. 119.

58 Philippe Bernard'a göre “Selefi dindarların müdahalesi Mali'de siyaset sahnesini alt üst etmektedir. Aile hukuku reformuna itiraz, laik, hoşgörülü, tarikatçı bir Müslüman geleneğine sahip bir ülkede bir dönüm noktası teşkil etmektedir” (*Le Monde*, 26-27 Eylül 2010).

59 *La Croix*, 7 Mayıs 2012.

60 Tahar ben Jelloun, “Un “printemps” islamiste?”, *Le Monde*, 17-18 Haziran 2012.

zusu ve bölünme korkusunu da dokunulmaz olarak bırakmaktadır. Böylece Kur'an'a dönüş, Kur'anî görüşün şimdiye kadar hemen hemen hiç nüfuz etmediği bir alana yayılmasına katkıda bulunmaktadır. Müslüman dünyasının, demokrasiyi meydana getiren çeşitli unsurlara gösterdiği kabulü, bu çerçevede anlamamız gerekir.

BEŞİNCİ BÖLÜM

Kesinlik Susuzluğu ve Demokrasi

يا اولدېغىڭ بى كورون

يا كوروندىڭ بى اول

Ya olduđun gibi görün ya da göründüđün gibi ol
Mevlana Celaleddin-i Rumî.

Demokraziyle İslâm arası ilişkiler, zıt görüşlerin konusudur. Batı'da ortak bir görüş, onların genel olarak fazla uzlaşabilir olmadıklarıdır. Ama bu görüş, aynı zamanda Müslüman karşıtı bir ön yargıyı açığa vurmakla suçlanmakta ve bazı İslâm düşünürleri bunun tersine İslâm'ın, bir demokrasi modeli sunduğunu ileri sürmektedir. Bu görüş, Müslüman dünyasında zaman zaman ortaya çıkan demokratikleşme hareketlerinin başarı kazanmasına veya buhran içinde görünmesine göre değişmektedir. İslâm'ın savunucuları, demokrasinin İslâm dünyasında fiilen fazla başarılı olmamasını yapısal nedenlerle açıklamayı amaçlayan mevcut bir iddialar topluluğunu çürütmek için sağlam argümanlara sahiptirler. İslâm'ın teokratik karakterinin demokrasinin ortaya çıkışı için aşılmaz bir engel olmadığını, İslâm'ın Tanrı ile Sezar arasında bir ayrımı tanımadığı tezinin yanlış olduğunu, onun halka geniş bir biçimde danışılmasını desteklediğini göstermekte, ayrıca Müslüman ülkelerin farklılığını ve tarihlerinin karmaşıklığını öne sürmektedirler.

Ancak, bu farklılığın ötesinde ana bir sorun varlığını devam ettirmektedir: İslâm evreninde yüzen insanlar topluluğunun görüşünü şüphesiz farklı oranlarda, ama önemli ölçüde besleyen kesinliğe ve topluluğun birliğine önem veren bir dünyaya yaklaşım tarzı; şüphe ve tartışma üzerine dayanan demokratik uygulamalarla ancak güçlüklerle uzlaşabilir değil midir? Çağdaş Müslüman dünyada çoğulculuk çok az değer verilen bir kavramdır. Şüphesiz bu dünyada olumlu olarak görülen bir düşünce akımı, halkın oy birliğine dayanan İslâmi bir demokrasi biçimi geliştirerek bu çoğulculuktan kaçınmayı

düşünmektedir. Ama böyle bir düşüncenin gerçekleşme kabiliyeti şüpheli olarak kalmaktadır ve aynı zamanda iki şeye bağlı olan gelecek de, kolayca tahmin edilebilir değildir: Bu iki şey, İslâm'ın kendisinin gelişmesiyle içinde vücut bulduğu farklı toplumların tecrübe etme tehlikesi karşısında bulundukları dünyevîleşme derecesi ile bu toplumların şimdiden dünyevîleşmiş alanlarında etkisini gösteren şüphe ve tartışmaya karşı olan tutumdur.

TARTIŞMALI BİR SORUN

Demokrasinin dünyada gelişmesi üzerine yapılan büyük araştırmalarda Müslüman ülkeler geleneksel olarak iyi bir durumda değildirler. Bu çerçevede *The Economist*'in beş kategoride (seçim usulü ve çoğulculuk, sivil özgürlükler, hükümetin işleyişi, siyasi katılım ve siyasi kültür) altmış farklı ölçütü temele alarak düzenlemiş olduğu 2011 yılıyla ilgili 'demokrasi endeksi'ne bakarsak, hiçbir Müslüman ülkesi tümüyle bir 'demokrasi' olarak nitelendirilemez ve çoğunun 'karma rejim' veya 'otoriter rejim' kategorisi içine girmesine karşılık sadece ikisi, Mali ve Malezya "eksik demokrasiler" kategorisinde yer almaktadır. Daha eski araştırmalar da hissedilir ölçüde farklı sonuçlar vermemiştir ve bunların sonuçları, "Endonezya'dan Batı Afrika'ya İslâm'ın hâkim din olduğu dünyanın bu geniş kısmı dışında demokrasi, günümüz dünyasının bütününde tek çekici ve meşrû yönetim modelidir" yönünde kesin yorumlarla birlikte yayınlanmıştır.¹

Şeylere ilişkin bu görüş, özel olarak demokrasinin Müslüman ülkelerdeki yerini ele alan akademik çalışmalara yöneltilen şiddetli eleştirilerin konusudur. "Özellikle sömürgeci dönemde farklı imparatorluk ve hanedanların yönetim biçimleri gibi klasik İslâm'ın siyasi düşüncesiyle ilgili Batılı bilginlerin dikkatinden kaçmış olan sıradan olgular" ortaya konmakta² ve onun, yani İslâm'ın dünün Avrupalı ustaları tarafından ortaya çıkarılmış elverişli diyebileceğimiz nitelikleri hatırlatılmaktadır. Bunlar, bir hükümetin meşrulaştırılması için İbni Teymiyye, İbni Rüşd ve diğerleri tarafından geliştirilmiş ve tümü müstebit yönetimi sınırlandırmaya elverişli, örneğin, müminler arasındaki *eşitlik*, yöneticinin ümmete *danışması*, önceden elde edilmesi gereken *oybirliği*, *yasaların ereği* kuramı gibi İslâmî 'özellikler'dir."³ Hatta bu, İslâm'ı savunanlar arasında İslâm'ın, kendilerini öznel haklara değil, Kur'an'ın

1 Larry Diamond, Juan J. Linz ve Seymour Martin Lipset (der.), *Democracy in Developing Countries*, Boulder, Lynne Rienner, 2 cilt, t. II: Asia, Frans. çev. J. Leca, "la démocratisation dans le monde arabe", s. 57.

2 J.-C. Vatın, "Démocraties sans démocrates?", s. 349.

3 A.g.e., s. 350.

buyrukları üzerine dayandırmasından ötürü özellikle insan hakları konusunda Batı geleneğinden daha üstün olduğunu savunanlar bile vardır.⁴

Bu görüşe paralel olarak özcü olarak niteledikleri bir yaklaşımı eleştirilenler tarafından sık sık yapılan bir başka eleştiri daha vardır: Bu, günümüzde İslâm'ın damgasını taşıyan ülkelerin demokrasiyle biraz problemlili bazı ilişkileri olmakla birlikte bunun sadece yakın tarihin, tecrübe eksikliğinin, sömürgeci dönemin mirasının veya başka bir şeyin sonucu olan durum ve koşullarla ilgili bir şey olduğudur: “Eski siyasi kültür (hükümdarın özel mülkü olarak iktidar) ve çağdaş tarih (Osmanlı Devleti ve Batılı sömürgeci devletler şiddeti temel alan yağmacı devletler olmuşlardır) bir araya gelerek, siyasi itaat ve isyanla ilgili bir âdetler ve değerler topluluğu (*habitus politique*) meydana getirmişlerdir.”⁵ Bir demokrasi inşa etme söz konusu olduğunda “müsbet yönetimin yarattığı ve sürdürdüğü bir kurumlar, yapılar, fikirler ve düşünceler yokluğu kendini hissettirmektedir.”⁶ “İran örneğinde, yabancı güçlerin müdahalesi ve (dün ve bugün) devletin uyguladığı şiddet, demokrasinin yolu üzerinde İslâmi geleneğin ağırlığından çok daha korkunç engeller oluşturmuş görünmektedir.”⁷ Buna dayanarak, İslâm'ın İslâm olarak işin içinde olmadığı ileri sürülmektedir: “Kutsal metin birden fazla okuma sunmaktadır ve otoriter bir rejim kadar demokrasiyi de meşrulaştırmaya elverişlidir. (...) İslâm (...) karşıt kampların savunucularının kendi özel çıkarlarını yansıtan pozisyonları savunmak için kullandıkları söylemsel bir pratiktir.”⁸ Buna paralel olarak literatür, çağdaş Müslüman dünya içinde birbirlerine karşı çıkan muhafazakâr, liberal, İslâmcı ve diğer siyasi güçlere mahsus stratejiler ve öğretilerin analizi üzerinde yoğunlaşmaya doğru gitmektedir.

Bu her türlü kültürel yaklaşımın reddi, bir kültürün ne olduğu üzerinde çok sınırlı bir görüşle paralel gitmektedir. İslâm söz konusu olduğunda kültür, bu görüşe göre, “toplumsal aktörleri, İslâm'ı değişmez ve birliği olan bir dinsel, kültürel, toplumsal ve siyasal pratikler bütünü; Müslümanları ise davranışları bütün zamanlar için bir defaya mahsus olmak üzere her şeyi içine alan bir özelliğe sahip olan din tarafından belirlenmiş eş türden bir insanlar topluluğu olarak gözönüne almaya iten kültürel İslâmi bir değişmezdir

4 Bkz. M.A. Sinaceur, “islamic tradition and human rights”, a.g.m., s. 2123.

5 Lahouari Addi, “Pluralisme politique et İslâm dans le monde arabe”, *Pouvoirs*, sayı 104, 2003, s. 92.

6 Edgar Morin, “Nuages sur le printemps arabe”, *Le Monde*, 26 Nisan 2011.

7 Nouchine Yavari d'Hellencourt, “İslam et démocratie: de la nécessité d'une contextualisation”, *Cemoti*, sayı 27, elektronik versiyon, s. 13.

8 L. Addi, “Pluralisme politique et İslâm dans le monde arabe”, s. 85, 87.

(*invariant*).”⁹ Bu durumda, içinde aktörlerin stratejilerinin anlam kazandığı zihin evreni olarak kültür, tümüyle tanımazlıktan gelmektedir.

Yürürlükte olan bu analizler, cisimleşmiş halka değer veren demokrasi biçimlerinin, birey haklarını ve çoğulculuğu ön plana alan demokrasi biçimlerinden daha iyi karşılandığını ima eden görüşe götürmektedir: “Yurttaşlara, siyasi kararlara katılımlarını sağlarken aynı zamanda bireysel olarak onları kolektif varlığın kölesi yapan ‘Eskilerin demokrasisi,’ birey ve onun sivil özgürlükleriyle iktidarın mutlak egemenliğini sınırlandıran ‘Modernlerin özgürlüğünden’ daha ulaşılabilir görünmektedir.”¹⁰ “Kitlelerin özgürlüğe kavuşturulması” için “mücadele ettiğinden dolayı gerçek bir kardeşlik topluluğu” üzerinde vurgu yapan “halkçılık”, çoğunluğun iradesinin ifadesi olsa bile, “devletin keyfi (veya daha çok sınırsız) iktidarına karşı bireysel haklar alanını koruyan hukuk devletini yansıtan ‘anayasacılık’tan daha olumlu izlenimler meydana getiren bir şey olarak görünmektedir.”¹¹ Ancak bu olgusal durum nasıl açıklanabilir? Acaba bu eğilim Müslüman dünyasının mevcut siyasi durumuyla, son on yıllar zarfında yürüttüğü özgürlük mücadelelerinin kalıntılarıyla, onu halkın birliğini yüceltmeye, bu birliği zayıflatan bölünmelerden korkmaya götüren kalıntılarla mı ilgilidir? Yoksa o, İslâm’ın daha yapısal özelliklerinden mi kaynaklanmaktadır? Acaba Müslüman dünyasının gelişmesi buna bir son vermeye müsait midir?

Bu soruları cevaplamak, demokratik bir rejimin, İslâm’ın zihin evreninde büründüğü farklı görüntülerinin anlam kazandığı biçimle ilgilenmeyi gerektirmektedir.

DEMOKRATİK ÇİZGİLERİN KABULÜ

Demokrasinin bazı özel çizgilerinin, İslâm’ın sunduğu evrende olumlu bir kabul görmesinde bir zorluk yoktur.

Eğer demokrasiyi geniş anlamda adil ve halkın iyiliğine adanmış her türlü iktidar biçimini içine alan bir şeyi anlıyorsak, sık sık örnek olarak veri-

9 Frank Fregosi, “Musulmans en Europe occidentale. Spectateurs et acteurs de la sécularisation de l’islam”, S. Vaner, D. Heradstveit ve A. Kazancıgil (der.), *Sécularisation et démocratisation dans les sociétés musulmanes* içinde s. 262. Kültüre ilişkin bu karikatürümsü görüş Fransız sosyologlarında görece olarak ortak. Bkz. Raymond Boudon ve François Burricaud, *Dictionnaire critique de la sociologie*, PUF, 1983, “Culturalisme et culture” başlığı. Büyük bir davranışlar çeşitliliğiyle uzlaştırılabilir bir anlam çerçevesi olarak kültürle ilgili bir yaklaşım için bkz. Clifford Geertz, *The Interpretations of Cultures*, Basic Books, New York, 1973 ve çağdaş toplumlarla ilgili olarak bkz. Ph.d’Iribarne, *Penser la diversité du monde*.

10 A. Mezghani, *L’État inachevé*, s. 239. Krş. Benjamin Constant, *de la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, 1819, *De la liberté chez les Modernes, textes politiques de Constant*, M. Gauthier Yay., Hachette, “Pluriel”, 1980 içinde.

11 J. Leca, “Le démocratisation dans le monde arabe”, a.g.m., s. 50-51.

len Peygamber'in, bu talebi en yüksek derecede karşılamasından ötürü, İslâm'ın demokrasiye iyi gözle bakacağı üzerinde ısrar etmemize gerek bile olmadığı açıktır. "Adil bir hükümdar" özlemi Müslüman ülkelerde çok yaygındır.¹² Bu ülkelerdeki sık rastlanan keyfilikle halkı kendi çıkarları için sömürmeyi bir araya getiren yöneticilerin varlığının, haklı olarak, İslâm'ın değerlerine bir ihanet olduğu söylenebilir.

İslâm'ın demokrasiyle iyi uyuşmadığını savunmak için bazen ileri sürülen bir kanıt, demokrasinin insan-merkezci –egemenlik insanlara aittir– olmasına karşılık İslâm'ın tanrı-merkezci –egemenlik Tanrı'ya aittir– olduğu kanıtıdır. Ancak bu kanıt da reddedilebilir.

Kur'an'a göre egemenliğin Tanrı'ya ait olduğu doğrudur: "Mülk O'nundur; O'nu bırakıp kendilerine taptıklarınız ise bir hurma çekirdeğinin kabuğuna bile sahip değildir" (35, 13). Bu cümle Müslüman dünyasında her yerde, örneğin Avrupa İslâm Konseyi tarafından kabul edilen bir *Evrensel İslâmi İnsan Hakları Bildirisinin* girişinde tekrar edilmektedir: "Tanrı'nın Kut-sal Kur'an'daki vahiyleri ve Aziz Peygamberi Muhammed'in Sünnet'iyle insanlığa insani kurumlar ve ilişkileri tesis etme ve düzenleme imkânı sağlayan kalıcı hukuki ve ahlâki bir çerçeve vermiş olduğunu gözönüne alarak (...) rah-man ve rahim, yaratıcı, egemen, insanlığın tek rehberi ve her türlü yasanın tek kaynağı olan Tanrı'ya inanan biz Müslümanlar aşağıdaki cümlelerle tasdik ediyoruz ki..."¹³ Ama çağdaş İranlı bir düşünürün belirttiği gibi "egemenliğin Tanrı'ya ait olduğu söylendiğinde kastedilen şey, Tanrı'nın iktidarın iplerini eline alması ve fiilen toplumu yönetmesi değildir. 'Egemenlik Tanrı'ya aittir' demek, egemenlik hakkının sadece O'na ait olması demektir. Bu, devletin yönetiminin tanrısal bir yönetim olduğu, yani her türlü iktidarın temeli, ereği, felsefesi ve hareket noktasının Tanrı olduğu anlamına gelir. Ancak bunu egemenliğin toplumda ve pratik uygulaması sorunu takip eder: Tanrı'nın egemenliği yeryüzünde kime emanet edilmelidir?"¹⁴

Bazı dinde yenilikçi düşünürler Kur'an'ın 2. sûresinin 5. âyetini –"Ben yer yüzünde bir halife yaratacağım"– yenilikçi bir biçimde okumaktadırlar: Burada "halife" terimini "vekil" yerine "ardından gelen" olarak çevirmektedirler. Böylece Kur'an'ın Tanrı'nın egemenliğini köktenci bir biçimde insan-

¹² L. Addi, "Pluralisme politique et İslâm dans le monde arabe", s. 94.

¹³ Avrupa İslâm Konseyi'nin girişimiyle kaleme alınmış ve 19 Eylül 1981'de UNESCO'da ilan edilmiş olan *Evrensel İslâmi İnsan Hakları Bildirisi*.

¹⁴ Nouchine Yavari d'Hellencourt tarafından "Le radicalisme shiite de 'Ali Shari'ati"de nakledilen sözler. Olivier Carre ve Paul Dumont (der.), *Radicalismes islamiques*, L'Harmattan, c. I, 1985 içinde, s. 94-95.

lara devretmiş olduğunu söylemektedirler.¹⁵ En klasik görüş, şüphesiz Tanrı'nın temsilcisi olmanın hak olarak bir rehber'e ait olduğunu düşünen görüştür. Böylece "İmamlık ilkesine dayanan Şii şemada" gerçekten İslâmi bir devletin yönetimi bir 'vekilharç'a değil, ancak siyasi-dinsel bir "rehber'e emanet edilebilir."¹⁶ Ama en azından İslâm'da "danışma" fikri mevcut olduğundan halk, bundan dolayı, her türlü kudretten yoksun kalmış olmaz.

Peygamber'e hitap eden Tanrı ona "her şeyde müminlere danışması"nı emreder. Şüphesiz Kur'an'da itaat (*ta'at*) ilkesi de vardır: "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve aranızda yetki sahibi olanlara (*ulu'l emr*) da itaat edin" (4, 59) ve Kur'an'da ve Hadis'te bulunan ifadelerden somut sonuçlar çıkarmak söz konusu olduğunda teologlar (İslâm Kelamcıları) her zaman özel olarak danışmayı ön plana çıkarmamışlardır: "Onlar arasında eskiden çoğunluğu teşkil eden bazıları önceliği, onu İslâmi devletin anayasasının temel kuralı yapacak ölçüde teessüs etmiş olan otoriteye itaat ilkesine verdiler: Kamu düzenini sürdürmesi, temel ritüellerin (yerine getirilmesini engellememesi ve açık olarak İslâm'ın sembollerine saldırmaması koşuluyla adil olmayan bir yöneticiye bile itaat edilmelidir. Bu teologlar, böylece danışma (*şûra*) ilkesini temenni edilen, ama zorunlu olmayan bir ek şeye indirgediler."¹⁷ Ancak burada İslâm'a özgü bir zorunluluk yoktur ve bugün eğilim tersine dönmüştür: "Çok sayıda insan, artık itaat ilkesinin kendisine tâbi olacağı ölçüde cemaate danışmanın her İslâmi topluluğun yapısında temel olduğu görüşünün altını çizmektedir. (...) Bugün bazıları itaatin ancak cemaate danışmanın uygulamaya konulması durumunda bir görev olacağını ileri sürmektedir. Danışma çağdaş anlamda "halka danışma" olarak anlaşıldığında, demokrasiyi her türlü İslâmi devletin vazgeçilmez temeli olarak tesis etmeye gidilir."¹⁸

Evrensel İslâmi İnsan Hakları Bildirisi kendi payına Müslümanların İslâmi bir düzen tesis etme sorumluluklarından söz etmektedir. Bu, "içinde bütün kamusal işlerin Yasa'ya (Şeriata) ve kamusal iyiye uygun bir karar alma yetkisine sahip müminler arasında karşılıklı danışmadan sonra belirleneceği ve yürütüleceği, idari otoritenin yine bu karşılıklı danışmadan sonra uygulanacağı" bir düzendir. Şii evrende ise "İmam Ali'ye göre (...) İslâm devletin meşruluğunun ilk ölçütü, müminlerinin çoğunluğunun katılımıdır. Rehber'in siyasi kararların küresel doğrultusunun İslâmililiğini garanti etmek için

15 Abdenmour Bidar, *L'Islam sans soumission. Pour un existentialisme musulman*, Albin Michel, 2008, s. 60-65.

16 N. Yavari d'Hellencourt, "Le radicalisme chiite de 'Ali Shari'ati", s. 95.

17 Abdou-Filali-Ansary, "Islam, laïcité, démocratie", *Pouvoirs*, sayı 104, 2003, s. 7, 8.

18 A.g.e., s. 8.

müçtehit olması gerekli olmakla birlikte, onun aynı zamanda ulusal bir tercihi temsil etmesi için halkın çoğunluğu tarafından seçilmiş olması gerekir.”¹⁹

Ayrıca hukuk devletine bağlılık da, İslâm’a yabancı bir düşünce değildir. *Evrensel İslâmi İnsan Hakları Bildirisi*nin ortaya çıkmasını temenni ettiği İslâmi düzende “yönetenler ve yönetilenler” Yasa’ya aynı şekilde “boyun eğrerler ve onun önünde eşittirler.” Bernard Lewis şöyle demektedir: “Türk devleti ‘bilinen, kabul edilen ve aleni olarak uygulanan yasalara göre idare edilen bir hukuk devleti’ kurmayı tasarladığında, İslâm’ın geleneklerine aykırı bir şey yapmış olmadı: çoğunlukla Müslüman yönetimlerin özelliğini teşkil eden keyfiliğe rağmen bu fikir, İslâm hukukuna ve onun Yasa’nın hâkimiyeti öğretisine yabancı değildi. (...) Bir İslâmi yönetici, yasanın üzerinde değildir. Kullanının en altında bulunan kişi kadar ona boyun eğrer; emri, yasaya aykırı ise ona itaat ödevi ortadan kalkar ve onun yerine itaat değil, itaatsizlik ödevi geçer.”²⁰

Bir Müslüman ülkede kaleme alınmış ilk anayasa 1861 yılında o zamanlar Osmanlı Devleti’ne tâbi olan Tunus’ta ilan edildi. İlk Osmanlı anayasası da 1876’da ilan edildi. İlkelerle onların uygulamaya konulması arasında büyük bir açıklık olduğu doğrudur. Her halükârda Arap ülkeleri söz konusu olduğunda hukuk devletinden söz etmek zordur.²¹ Ama burada olumsal bir gerçeklikten değil, İslâm’ın ilkelerinden söz edildiği ileri sürülebilir.

İslâm’la demokrasi arasındaki problemli ilişkilerle ilgili olarak genellikle ileri sürülen bir diğer görüş, İslâm’ın Tanrı ile Sezar arasında bir ayrımı tanımadığıdır. Ancak burada da bu görüşe itiraz edenlerin elinde bazı karşı kanıtlar vardır. Tarihsel olarak Peygamber şüphesiz “siyasi” bir sitenin kurucusu, savaşçı bir peygamber olmuştur.” Yine şüphesiz siyasi olanla dinsel olanın tözsel birliği halifelüğün yaratılmasıyla devam ettirilmiştir. Tabî, bu halifelik, görünüşte İslâmi bir özelliğe sahiptir: Onda bir yönetici, ümmetin başkanı olarak tüm işlevlerinde Peygamber’in takipçisidir. Bununla birlikte halifelüğün sadece onun adını bile anmayan Kur’an tarafından ihmal edildiği değil, onun hakkında tek bir kelime etmeyen Sünnet tarafından da tanımazlıktan geldiği ileri sürülebilir.”²² Siyasi otoriteyle tinsel otorite arasındaki bağ, o halde, İslâm’ın tözüne, özüne ait bir bağ değildir. Öte yandan onların birbirlerinden ayrı oldukları dönemler de olmuştur. Böylece Memlûklar zama-

19 N. Yavari d’Hellencourt, “Islam et démocratie”, s. 11.

20 Bernard Lewis, *Islam et démocratie*, St. Simon vakfının notları, Haziran 1993, s. 10, 27.

21 A. Mezghani, *L’État inachévé*, s. 153.

22 A. Meddeb, *La Maladie de l’islam*, s. 95.

nında “kutsal işlev, siyasi-askerî işlev ve teolojik-hukuki işlev fiilen birbirlerinden ayrılmıştır.”²³

İSLÂM YASASINA GÖNDERME

Kabul edilen kutsallık özelliği ile İslâmî yasanın, yurttaşların toplumu idare edecek kuralları özgürce belirleme imkânları üzerine yaptığı baskının sınırları hakkında ne söyleyeceğiz? İlk bakışta burada İslâm’la demokrasi arasında bir uyumsuzluk noktası vardır, fakat belki bu uyumsuzluk da mutlak değildir.

İslâm’da güçlü bir kanaat, onun, getirdiği kuralların insanlık için aşılabilir bir aydınlık sağladığı ve düşüncenin içinde kendini özgürce ortaya koyabileceği alana bir sınırlama getirdiğidir. Yüzyıllar boyunca bu kanaat, araliksiz olarak tekrar edilen Kur’an vahyinin ve Peygamber’in öğretilerinin mukayese edilemez mükemmelliği görüşü tarafından beslenmiştir. Bu, günümüz dünyasında da çok güçlü bir biçimde devam etmektedir. Bunun izini örneğin İslâm Dışişleri Bakanlarının 1990 yılında yaptıkları 19. konferans sırasında kabul ettikleri *İslâmî İnsan Hakları Bildirisinde* görmekteyiz.²⁴ Bu bildirinin çok sayıda maddesi İslâmî yasaya (Şeriat) göndermede bulunmaktadır. O, örneğin genel bir tarzda şöyle demektedir: “Bu bildiride belirtilen bütün haklar ve özgürlükler, Şeriat’ın hükümlerine tâbidir “ (4. madde) ve “ Şeriat bu bildiride mevcut maddelerin herhangi birinin açıklama veya yorumlanmasında biricik referanstır” (25. madde). Şeriat’ın hükümlerine uyma zorunluluğu anne babaların çocukları için seçtikleri eğitim türünün seçimi (7. madde b fıkrası), bir suç veya cürmün tanımı (12. madde ve 19. madde d fıkrası) veya kamu görevlerini üstlenme hakkı (23. madde b fıkrası) gibi birçok alanda özel olarak açıklığa kavuşturulmuştur. Özgür bir biçimde düşüncesini ifade etme hakkı (22. madde a fıkrası), iyiyi emretme, kötüyü men etme hakkı (22. madde b fıkrası) ve zihnin ürünü olan şeylerle ilgili haklarda (16. madde) da durum aynıdır.

İnsan Hakları Evrensel Bildirisinin hükümlerinin açık bir şekilde Şeriatın hükümlerine aykırı düştüğü durumlarda İslâm’dan esinlenen bu bildiri diğerinden ciddi bir biçimde ayrılmaktadır. Özellikle *İnsan Hakları Evrensel Bildirisinin* 18. maddesiyle ilgili olarak durum budur. Çünkü bu madde şöyle demektedir: “Her insanın düşünce, vicdan ve din özgürlüğü hakkı vardır;

23 A.g.e., s. 100.

24 İslâm Konferansı Örgütü, “halklarının ve dünyadaki bütün Müslümanların çıkarlarını korumak, ilerleme ve refahını sağlamak için kaynaklarını bir araya getirme, çabalarını birleştirme ve tek bir ağızdan konuşma kararını vermiş olan” elli yedi devleti içine alan uluslararası bir örgüttür.

bu hak, dinini ve inancını yalnız başına veya başkalarıyla birlikte, aleni veya özel olarak öğretme, uygulama, ibadet ve ayin yoluyla ifade etme özgürlüğü yanında dinini ve inancını değiştirme özgürlüğünü de içerir.” O halde onda Müslümanlar da içinde olmak üzere herkesin dinini değiştirme hakkı tasdik edilir. Şeriat ise bunu Müslümanlarla ilgili olarak kabul etmez. İslâm dinini terk etmek ilke olarak ölümle cezalandırılır ve bu cezanın fiilen uygulandığı da vakidir. *İslâm’da insan hakları bildirisinin* bu 18. maddesine karşılık olan 10. maddesi şöyle demektedir: “İslâm, doğuştan dindir. İnsana onu, kendi dinini terk ederek bir başka dini veya tanrı tanımazlığı kabul etmeye zorlamak üzere hiçbir baskı uygulanamaz. Bu amaçla onun yoksulluğunu veya cahilliğini sömürmek de yasaktır.” Demek ki artık bir Müslüman’ın din değiştirme hakkı değil, onun kendisini din değiştirmeye götürebilecek baskı veya teşviklere karşı korunması hakkı söz konusudur.

Dahası var: Müslüman ülkelerde İslâm dinini kabul etmenin kişinin iradesine aykırı olarak zorla uygulandığı durumlar vardır. Mısır’da böyledir. “Aynı şekilde Danıştay, anne babaları İslâmiyet’i kabul etmiş olan çocuklar tarafından verilen dilekçeleri ele almıştır. Anne babadan birinin İslâmiyet’i kabul etmesi durumunda çocuklar da otomatik olarak Müslüman olarak kabul edilmektedir. Çoğu zaman din değiştiren, babadır. Çocuklar Hristiyan olan annelerinin yanında kalmakta ve Hristiyan terbiyesi almaya devam etmektedir. Ancak on altı yaşına geldiklerinde ve ilk kimlik kartlarını bırakmak istediklerinde Müslüman olarak nüfusa kaydedilmiş olduklarını, hatta adlarının İslâmlaştırılmış olduğunu öğrenmektedirler. Mahkemelerce verilen farklı hükümler bir Hristiyan babanın İslâmiyet’i kabul etmesinin kendileri ve anneleri ona karşı çıksalar da çocuklarının da İslâmiyet’e geçmelerini gerektirdiğini teyit etmiştir.”²⁵

Demokrasi özleminde en ileri bir noktada görünen Müslüman ülkelerde bile İslâm yasası (Şeriat) tarafından sağlanan bu çerçeveye gönderme, varlığını korumaya devam etmektedir. Böylece Tunus’ta ‘Arap Baharı’nın ardından kurucu mecliste sandalyelerin % 41’ini elinde tutan İslâmcı *Ennahda* partisinin parlamento grubu başkanı, mecliste “siyasi olanla dinsel olanın birbirinden ayrı olduğu görüşünün İslâm’a yabancı olduğu”nu, “dinin özel alana ait değil, kamusal bir düzen ve hayat tarzıyla ilgili olduğunu” söylemiştir.²⁶

25 Nathalie Bernard-Maugiron, “droit national et référence à la charia en Égypte”, B. Dupret (der.), *La Charia aujourd’hui*, s. 109.

26 Elodie Auffray tarafından “Vue de Tunis”, *Liberation*, 13 Mart 2012’de verilen haber.

Ancak, İslâm dünyasının içinden bu İslâm yasasına, ilke düzeyinde göndermenin insanların ortak hayatlarını düzenleyecek kuralları özgür bir biçimde ortaya koymaları imkanının önüne aşılmaz engeller koymadığını savunma yönünde bazı sesler de yükselmektedir. Sözünu ettiğimiz, sadece çok sayıda Müslüman ülkesinde kamusal güçlerin, İslâm'ın buyruklarının ihlaline az çok gözlerini kapamaları olayı değildir. Bazıları –ki bunlar sadece dinde yenilikçi aydınlardan ibaret değildir– bu buyrukların statüsünü açık olarak tartışmaya açmaktadır. Müslüman ülkelerin İslâm yasasının yaratıcı bir yorumuna dayanan yasalar benimsediği görülmüştür. Bunun gibi, Tunus özellikle aile hukukunu düzenleyen *kişisel durumlar yasası (code du statut personnel)* ile ilgili olarak onu 1956'dan beri gerçekleştirmiştir ve bunu dinde yenilikçi bir müstebit yönetici olan Başkan Habib Burgiba'nın girişimiyle yapmıştır. Bu satırların yazıldığı sırada iktidarda olan İslâmcılar da bu kazanımı kabul etmeye az çok hazır görünmektedirler. Öte yandan bazı imamların bile İslâm yasasıyla ilgili olarak açık bir anlayışı, onu pratikte hukukun demokratik gelişmesiyle uzlaşabilir kılma imkânına sahip bir anlayışı savunduğunu görmekteyiz. İmam Tarek Oubrou şöyle demektedir: “Kur'an'ın yaklaşımı incelenirse, onun her âyetinde, doğru ve pedagojik bir uyumla, başlangıç döneminde Müslüman topluluğunun yaşamış olduğu durumlara uygun bir biçimde cevap verdiği görülecektir. Onun mantığında, kendileriyle iyi bir ilişki içine girmiş olduğu yavaş yavaş ortaya çıkmakta olan bir tarihe ve geleceğe kurallar koymaya açık olma özelliği vardı ve bunu yaparken o, dönemin geleneklerine karşı sert ve kaba davranmaksızın yumuşak tarzda bir değişikliği gerçekleştirmek istiyordu.”²⁷ Bu koşullarda “bugün modern toplumlarda Kur'an'ın bütün hukuki formlarını mekanik bir biçimde tekrar etmek, Kur'anî bir mükellefiyet değildir.”²⁸ Özellikle Batı'da yaşayan Müslümanların, dinin ve ahlâkın konusunu, Kur'an'ın onu Kur'an'ın kültürü içinde düşünmesi gibi, Batı kültürü içinde düşünmeleri uygundur.

BELİRSİZLİK VE TARTIŞMA KARŞISINDA

Burada İslâm ve demokrasinin yapısal olarak uzlaşamaz olduğu görüşünü savunmak üzere öne sürülen klasik kanıtlar topluluğuna sağlam bir karşı-kanıtlar grubuyla karşı çıkıldığını görmekteyiz. Bu durumda Müslüman ülkelerin demokrasiyle ilgili mevcut durumlarını açıklamak üzere saf ve basit olarak tarihin olumsuzluklarına mı başvuracağız? Ancak İslâm ile demokrasi arasında bir uzlaşmanın olabileceğini ileri süren analizlerin ele almadıkları ana bir

27 Tarek Oubrou, *Profession imam*, Albin Michel, s. 46.

28 A.g.e., s. 59.

sorun varlığını devam ettirmektedir. Bir topluluğun oybirliği tarafından beslenen kesinlik duygusunun büyüğü ve bu oybirliğini bozan kişiye karşı duyulan son derecede olumsuz duyguyla, demokratik bir uygulamada belirsizlik ve tartışmanın tuttuğu önemli yeri nasıl bağdaştıracaktır?

Şüphesiz kusursuz bir düşünce ve tümüyle özgür bir tartışma özgürlüğü rejimi olarak demokrasi anlayışı, ancak Epinal'ın bir resminde²⁹ aranabilecek hayali bir şeydir. Örneğin Castoriadis için demokrasi “insani varlıklar arasında sonsuza kadar açık kalan ve nihai bir dogmanın varlığını tanımayan makul bir tartışma adına insanın kendi kendisine itiraz etmesi, kendi kurum ve değerlerini tartışma kabiliyetidir.”³⁰ Eski demokrasiler, paylaşılan kesinliğin oybirliğinde yaşanan coşku anlarını tanınamış değildi. Bunun için büyük bir liderin peşinde coşkuda –veya delilikte– birleşen kitleleri, uç örneğinde bir süre için Führer'lerini takip etmiş olan kitleleri görmek yeter. Ancak, demokratik kurumların fazla sürtüşme olmaksızın işlemesi için; yurttaşlar kitlesinin bu bir arada bulunma tarzından fazla büyülenmemeleri, belirsizlik durumunda, iyi niyetli tartışmanın, dolayısıyla şüphenin, her durumda ağır basan bir şey olmasa bile, onların alışık oldukları zihin evrenlerinin bir parçasını oluşturması, başka değerlere başka inançlara sahip hasımlarını fazla şeytanlaştırmamaları zorunludur. Bu ise içinde tartışmanın meşrû olduğu bir eylem alanının, herkesin bir yandan kendi fikirlerini savunurken, öbür yandan başkalarının kötü niyetli olmaksızın başka türlü düşünebileceklerini kabul edeceği bir alanın mevcut olması için vazgeçilmez bir koşuldur.

Hayatın bütününe kucaklaması istenen kesinliğin ve onun güvencesi olan oybirliğinin çekiciliği, dünyayla ilişkide merkezî bir yere oturtulduğunda, demokratik belirsizliğin yaşaması zordur. Sıradan insanlar arasındaki tartışmaların belirsiz sonucundan iyi olan ne beklenebilir? *Evrensel İslâmi İnsan Hakları Bildirisi*, demokratik tartışmanın sağlayamayacağı bir kesinliğe olan bağlılığı iyi bir biçimde göstermektedir: “Tanrısal vahyin ışığı olmaksızın kendinde akılsallık (...) insanlığın işlerinde yanılmaz bir rehberlik meydana getiremez.” İslâm'da insan hakları bildirisinde düşünce özgürlüğüyle ilgili “her insan Şeriat'ın ilkelerine aykırı olmadıkça, özgür bir biçimde düşüncelerini ifade etme hakkına sahiptir” (22. madde a fıkrası) şeklindeki pasaj, Batılı bir bakış açısından ne kadar çarpıcı olsa da, Kur'an'ın sunduğu dünya görüşü içinde tamamen anlamlıdır. Zavallı bir insanî kanaat, İslâmi yasanın ta-

29 Adını Fransa'da Vosges bölgesindeki Epinal'den alan Fransa tarihinin önemli olaylarını hicveden popüler resimler.

30 Cornélius Castoriadis, *La Montée de l'insignifiance. Les carrefours de labyrinthe*, IV, Seuil Yay., 1996, s. 94.

şıyıcısı olduğu yukarıdan alınan hakikati nasıl şüpheli bir hale sokabilir? Aynı şekilde “her insanın Şeriat’ın buyruklarına uygun olarak iyiyi emretme, kötüyü men etme hakkı vardır” (22. madde b fıkrası) şeklindeki cümle de tamamen anlamlıdır. Bu kurallar iyi ve kötüyle ilgili güvenilir bir rehberlik sağlamaktadır ve onlardan ayrılmak aptalca olacaktır.

Bundan dolayı, demokratik idealleri kabul etmeye en yakın olarak görülen Müslüman ülkelerde bile düşünce özgürlüğüyle ilgili konunun, dikenli bir sorun olarak varlığını sürdürmesi anlaşılabilir bir şeydir. Bu konuda Türkiye düzenli bir biçimde gündemi işgal etmektedir. Bir araştırmacılar topluluğu 2011’de yayınlanmış olan bir açıklamada, “2009’dan bu yana yaklaşık sekiz bin kişinin ifade özgürlüğünün kullanılması olaylarıyla ilgili olarak tutuklanmış olduğu”nu belirtmekte ve çok sayıda olayı nakletmektedir: “Ekim 2011 bu açıdan Türk demokratları için en kritik aylardan biri olarak yer alacaktır. 4 Ekim’de İstanbul Bilgi Üniversitesi’nde bir doktora öğrencisi olan mühendis Deniz Zarakolu parlamentoda sandalyesi olan meşrû bir partinin, Kürt Barış ve Demokrasi Partisi’nin akademisi çerçevesinde Aristoteles’in *Politika* adlı eseri üzerine bir konferans verdiği için tutuklanmıştır. (...) 28 Nisan’da Marmara Üniversitesi’nde siyaset bilimleri ve anayasa hukuku alanında ünlü bir profesör olan Büşra Ersanlı, yine Bilgi Üniversitesi’nde “Türkiye Cumhuriyeti tarihinin tartışmalı sorunları” üzerinde idare edeceği bir yuvarlak masa toplantısının öncesinde tutuklanmıştır.”³¹ Bunlar ifade özgürlüğünün en liberal olanlarda bile sorun oluşturduğunu göstermektedir. Örneğin Arap İnsan Hakları Örgütü’nün “Salman Rüşdi vesilesiyle ifade özgürlüğünün kutsal değerlere saygı göstermesi gerektiğini belirtmek üzere bir beyanatta bulunmayı zorunlu görmesi” de bunun kanıtıdır.³²

“Ama Müslüman ülkelerde eğitimin çağdaş gelişmesi, kartların dağılımını köklü bir biçimde değiştirmeyecek midir?” diye sorulabilir. Bu, hiçbir şekilde kesin değildir; çünkü bizzat kendisi eleştiri zihniyetinden son derece şüphe duyan bir görüşün etkisi altında bulunduğu için bu eğitimin eleştiri zihniyetini teşvik etmesi zordur. İslâm ile demokrasi arasında ilke düzeyinde bir uzlaşma olduğu görüşünü savunanlar da bu durumdan şikâyet edenler arasında ilk sırada yer almaktadır: “Bağımsızlıklarını elde etmelerinden sonra Müslüman ülkeler tarafından benimsenen eğitim politikaları bir yandan vak-

31 Collectif, “Le tournant liberticide turc”, *Le Monde*, 11 Kasım 2011.

32 Aziz Al-Azmeh, “populisme contre démocratie, discours démocratizants dans le monde arabe”, G.Salamé vd., *Démocraties sans démocrates* içinde, s. 242.

tiyle sadece seçkinlere mahsus olan bilgince geleneklere erişmeyi teşvik ederken diğer yandan Avrupa dillerinde geliştirilmiş olan çağdaş eleştirici araçlarına ve kuramsal yaklaşımlara kapıyı kapatmaktadırlar. Böylece bu eğitim politikaları, yeni cahillik türleri yaratmış ve etrafa yaymıştır. Geleneksel külliyat, onun sembolik dünyası şüphesiz çok sayıda insan tarafından erişilebilir olmuştur, ama onları çağdaş bir zihniyet için kabul edilebilir bir biçimde yorumlamaya ve özellikle tarihsel olarak yerlerine yerleştirmeye imkân veren yöntem ve anlayışlar mevcut değildir.”³³ Değer verilen bilgidir, ona götüren belirsiz yol değildir: “Bilgi hakkındaki Batılı, Descartesçi anlayışta bilginin tam da onu elde etmek için kullanılan yöntemlerin bütünü olmasına karşılık, Platon’un mağara metaforunda (efsanesi, alegorisi) olduğu gibi burada çiraklıkla bilgi arasında niteliksel bir sıçrama vardır.”³⁴

Benzer şekilde toplumun birliğini ve bu birliğin güvencesi olan kesinliği ortadan kaldıran çoğulculuk, ancak güçlülük olumlu bir anlam kazanabilir. *İslâm’da İnsan Hakları Bildirisinde* ifade özgürlüğüne konulan sınırlar arasında “toplumu bölünmeye, çözülmeye götürme” tehlikesiyle (madde 22 c) karşılaşmaktayız. İslâm hukuku vesilesiyle ümmetin oybirliğinin (*icma*) nasıl iyi ve doğru olan konusunda kesinliği elde etmenin en mükemmel vasıtası olarak kabul edildiğini gördük. Olivier Roy bunu şöyle özetlemektedir: “İdeal İslâmi toplum *ümme*t, yani müminlerin eşitlikçi cemaati olarak tanımlanır. Her türlü farklılık, zorunlu olarak ümmetin reddedilmesidir. Onlar içinde en kötü olanı, *fitne*’ye, topluluğun parçalanmasına, bölünmesine götürür. Bu şüphesiz siyasette en büyük günahıdır. (...) Bölünme, *fitne*’dir; cemaatin dağılması, parçalanmasıdır, dolayısıyla onun bir yansıması olduğu Tanrı’nın birliğine bir saldırdır. Gerçekten farklılaştıran her şey, cemaatin birliğine bir tehdit, bundan dolayı bir *fitne* olarak görülür.”³⁵

Çoğulculuğa karşı bu güvensizlik çeşitli analizcilerin belirttiği gibi özellikle Arap dünyasında geçerlidir: “Siyasi farklılıklar tarafından bölünmemiş, güçlü ve adil bir lider tarafından temsil edilen birleşmiş bir topluluğun hayalini kuran sokaktaki adam, toplumu zayıflatacağını düşündüğü çoğulculuğa karşıdır.”³⁶ İslâmcılığın hâkim etkisi altında bulunan halkçılığın ötesinde çoğulcu Arap demokrasi kuramı, henüz ideolojik veya siyasal desteği olmayan marjinal bir olaydır. Tarih-dışı mükemmeliçiliği, tam bir temsiliyet ar-

33 A. Filali-Ansary, “Islam, laïcité, démocratie”, s. 17-18.

34 O. Roy, *L’Échec de l’islam politique*, s. 129.

35 A.g.e., s. 97, 100.

36 L. Addi, “Pluralisme politique et İslâm dans le monde arabe”, s. 90.

zusu onu ister istemez siyasi olarak savunamayacağı bir halk dalkavukluğuna (*populisme*) dönmeye itmektedir.”³⁷

Birliğin büyüü ve çoğulculuğa karşı güvensizlik, demokratik fikirlerden esinlenmiş hareketlerin vücut bulduğu yerlerde bile varlığını sürdürmektedir. “Arap Baharı”yla ilgili olarak Benjamin Stora yakın zamanlarda şöyle demektedir: “Demokratik alışkanlık, aynı zamanda başkalarının sözünü dinlemektir. Siyasi partilerin farklı programların olabileceğini kabul etmeleri gerekecektir. Bundan ötürü Arap ülkeleri için büyük bahis, çoğulculuğu kabul etmektir.”³⁸ Çoğulculuğa karşı bu direnme Müslüman dünyasında, yaşam tarzlarının çoğulculuğuna karşı gösterilen daha genel toplumsal bir direnmeye yan yana gitmektedir. Bu, bu dünyaya karşı en iyi niyetli basının hemen her gün, ‘üçüncü sayfa olayları’ başlığı altında en sert görüntülerini yayınladığı direnmedir: “Pakistan: Dört kadın ve iki erkek İslâmâbâd’ın kuzeyindeki bir düğün sırasında şarkı söyleyip dans ettikleri için dinî yetkililer tarafından ölüme mahkûm edildiler.”³⁹ Tunus’ta “Sanat Baharı’nın kapanışı sırasında ‘küfür’le suçlanan sanatçılara karşı yöneltilen tehditler sona ermedi. İnternette yayınlanan bir videoda Tunus şehrindeki Zeytune camiinin imamı, Houcine Laabidi de eserleri sergilenen ve “kâfirler” olarak nitelediği sanatçıların öldürülmesi yönünde çağrıda bulundu”⁴⁰ ve bu böylece devam edip gitmektedir.

İslâm’la iyi geçinen çoğulculuk, Osmanlı İmparatorluğu’ndaki *millet*ler gibi her biri kendi kuralları olan ve büyük ölçüde birbirlerinden ayrı hayatlar sürdüren birçok topluluğun yanyana var oldukları bir toplumun geleneksel çoğulculuğudur. Kur’an’da “kâfirler”le ilgili olarak şüphesiz “Eğer sizden uzak durmaz, sulh teklif etmez ve ellerini çekmezlerse onları yakalayın, rastladığınız yerde öldürün. İşte size onlar üzerine açık bir yetki veriyoruz” (4, 91) denmektedir, ama aynı zamanda “Artık onlar sizi bırakıp bir tarafa çekilir de sizinle savaşmaz ve size barış teklif ederlerse, bu durumda Allah size onların aleyhinde bir yola girme hakkı vermemiştir” (4, 90) de denmektedir.

Bu birlikte yaşama biçiminde Müslüman olmayanlar ve her halükârda ‘Kitap Ehli’ aşağı statüde *zimmi*ler (koruma altında bulunan kişiler) olarak kabul edilirler. Müslüman olmayan biri İslâmiyet’i kabul edebilir, ama bir

37 A. Al-Azmeh, “Populisme contre démocratie”, a.g.m., s. 251.

38 Benjamin Stora, “Le grand enjeu des pays arabes est d’admettre la pluralité”, *Libération*, 25 Kasım 2011.

39 *Libération*, 29 Mayıs 2012.

40 Isabelle Mandraud, “le gouvernemen tunisien impose le retour au calme “, *Le Monde*, 17-18 Haziran 2012.

Müslüman'ın bir başka dini kabul etmek üzere İslâm'ı terk etmesi yasaktır. Müslümanlar bir başka dinsel cemaate mensup olan kadınları “alabilirler”, ama bir Müslüman kadın Müslüman olmayan bir erkekle evlenemez. Böyle bir evlilik Fas Aile Yasası'nda hâlâ yasaktır.⁴¹ Hak ettikleri cezayı görmeleri insanlara değil Tanrı'ya ait bir haksızlık da, imansızların dalâlet içinde olduklarından şüphe edilemez. Müslümanların bu insanların kendilerine söylemeyi temenni ettikleri şeyleri dinlemeleri için hiçbir neden yoktur ve İslâm'ın Müslümanlara sağladığı kesinlik hiçbir biçimde sarsılma tehlikesiyle karşı karşıya değildir. *Zimmilere* gösterilen davranış, özellikle onların katlanmak zorunda oldukları mükellefiyetlerin alçaltıcı özelliğiyle ilgili olarak zamana ve yere göre büyük ölçüde değişmekteyse de⁴² bu, Müslümanları onların söyledikleri şeylere karşı herhangi bir ilgi göstermeye itmemiştir. Dinler arası bir diyaloga girenlerde bile İslâm'a yabancı olan şeye karşı gösterilen bu ilgi yokluğu, eleştirel bir yaklaşımın erdemine gösterilen büyük şüphecilikle yanyana giden ilgi yokluğu, ortadan kalkmamıştır. Onlar arasında şu tür sözlerle karşılaşıl-maktadır: “Tarihçiler arasında her zaman polemik vardır.” (...) “Beni sadece Tanrı'nın sözü ilgilendirir ve ben hakikati onda ararım” veya “Tanrı her şeyi bilir. O, kadir-i mutlak, Peygamberlerin hikâyelerini anlatan O'dur ve O, aldanamaz. İsa'yı tanımak için Kur'an'ı okumak gerekir”⁴³

Çoğulculuğun bu özel biçimi, topluluk içinde her tarafı kasıp kavuran hoşgörüsüzlüğe zıt bir şey değildir. Benzerleri olarak kabul edilenlerle öyle kabul edilmeyenlere karşı derin bir davranış farkı söz konusudur: “Çok yakın bir döneme kadar dinsel İslâm, tam olarak insan olmayı ancak kendi mensuplarına tanımaktaydı. Bunun sonucu ise onlardan her türlü manevi özgürlüğü ve vicdani bağımsızlığı almasıydı. (İslâm'a girilir, ama ondan çıkılmaz). Bunun tersine Müslüman olmayanın insan olma niteliği reddedilmekte, ama bunun sonucunda onun özgürlüğü kabul edilmekteydi. (...) Görülüyor ki, hoşgörüsüzlük içsel-dir, tüm varlığıyla tanınan, ama özgür kabul edilmeyen üyeye yönelir. Buna mu-kabil dışlama, reddedilen, ama özgür olan grubun dışında olana yönelir.”⁴⁴

Bu çoğulculuk biçiminden demokratik çoğulculuğa geçiş, köklü bir değişiklik anlamına gelecektir. Yerinde kalması ve bize boyun eğmesi koşuluyla benzerimiz olarak kabul etmediğimize “iyi davranmamız”, hatta ona belli bir

41 A. Mezghani, *L'État inachévé*, s. 270.

42 Georges G. Corm, *Histoire de la pluralisme religieux dans le bassin méditerranéen*, Geuthner, 1998.

43 Muhammed Benali, “La vérité sur Jésus”, *La Maison islamo-chrétienne*, no. 16, Kış, 2010-2011, s. 4-5.

44 H. Djaït, *L'Europe et L'Islam*, s. 77.

‘iyi dileklilik’ göstermemiz, onunla bir arada yaşamayı sürdürmemiz de bir şeydir. Eğer Amerikan İç Savaşı’ndan önce Güney eyaletleriyle ilgili yaygın görüş doğruysa bu eyaletlerde birçok beyaz efendi, kölelerine böyle davranmaktaydı. Tocqueville’nin Amerikan toplumunda Beyazlarla Siyahlar arasındaki ilişkiler ve ilk bakışta köleliğin kaldırılmasının doğurduğu paradoksal sonuçlarla ilgili ünlü analizleri bilinmektedir. Bugün de köleliğin kâğıt üzerinde kalkmış olduğu, ama uygulamada devam ettiği Moritanya’da efendiyle köle arasında, kökten eşitsizlikle birlikte yaşamının bir arada bulunduğu bu ilişki türüyle karşılaşmaktayız.⁴⁵ Kendisini bir benzerimiz olarak kabul etmemiz söz konusu olmamakla birlikte, ona kendimizle aynı oy hakkını vererek eşit davranmamız ise tümüyle başka şeydir. *Zimmi*yle ve daha genel olarak görüşlerinin değersiz olduğu, hatta onların kendisini cehennemlik ettiği düşünülen kişiyle ilgili olarak da benzeri bir durum söz konusudur. Öte yandan bu bakış açısından; Müslüman ülkelerde açık bir *zimmi* statüsünün ortadan kalkması ve günümüzde bu ülkelerin dışarıya yoğun bir göç verme olaylarıyla birlikte bulunan Hristiyanların durumunun gelişmesi üzerinde düşünebiliriz.

Müslüman ülkelerde demokratik bir hayatın kurulmasını güçleştiren şey, Çin’de Göğün Oğlu’nun geleneksel olarak sahip olduğu iktidara benzer güçlü bir iktidar tarafından yönetilme arzusu değildir, siyasi varlığın çoğulculuğa yer verme konusundaki güçlüğüdür. Bu güçlüğü ortadan kaldırmak için müstebit yöneticileri devirmek ve özgür seçimler yapmak ta yeterli değildir.

DEMOKRASİ, OYBİRLİĞİ VE ÜTOPYA

Demokratik tartışmanın, içerdiği karşıt bakış açılarının çarpışması ve bunun topluluğun bünyesindeki bölünmelerle büyük bir güvensizlik yaratmasına karşılık oybirliği, beslediği kesinlik duygusuyla, vücut bulmuş halkı, Müslüman dünyasının olumlu bir gözle baktığı bir demokrasi biçiminin ana aktörü yapmaktadır. Bu bakış açısında demokratik süreçlerin çıkarların ve değerlerin zıtlığını yönetmeye imkân verme tarzı, unutulmaya gitmektedir.⁴⁶ Böyle bir biçim, bazen İslâm’ı ‘örnek demokrasi’⁴⁷ yapmaya katkıda bulunan bir şey olarak görülmektedir.

M. Arkoun’un işaret ettiği gibi oybirliğine dayanan bu demokrasi ideali, insana çekici gelebilir: “Müminlerin oy birliği! İlk defa onu keşfettiğimde bu fikir bana bir rüya gibi göründü. Kendime ‘demek ki İslâm demokrasiyi

45 A. Henry, “Sensibiliser avec retenue”, a.g.m.

46 A. Filali-Ansary, “Islam, laïcité, démocratie”, a.g.m., s. 16.

47 J. Leca, “La démocratisation dans le monde arabe”, a.g.m., s. 58.

gerçekleştirebilir' dedim. Bu durumda o, Kur'an'ın *icma*, oybirliği dediği şeydir. Buna ek olarak Müslümanların bugün onunla övündüklerini görmekteyiz. Evet, müminlerin oybirliği sayesinde bizim de demokrasimiz var!"⁴⁸ Ama rüyadan gerçek hayata nasıl geçilecektir? Hayal kırıklığı sert olabilir. "Oy birliği veya *icma*, pratik olarak gerçekleşemez, tümüyle bir ütopyadır. Birçok nedenden ötürü o hiçbir zaman işlememiştir, bir çıkmazdır."⁴⁹

Birliği olan topluluğun egemen olduğu söylendiğinde; iktidar, temsil ettiği ileri sürülen topluluğun birliği adına, her türlü muhalefeti ezen müstebit bir yönetici tarafından gasp edilme yönünde büyük bir tehdit altındadır. Halk demokrasilerinde, iktidarın 'Baş Dümenci'nin şu veya bu türü tarafından gasp edilmesi kural olmuştur. Onunla Müslüman dünyasında da karşılaşmaktayız: "Kazanılması umulan şeyi açıklığa kavuşturma ve siyasi kültürün düzeyini yükseltme yönünde özgür tartışmaların olmadığı yerde, kitlelerin ulusal topluluklara bağlılığı, rejime boyun eğmeye dönüşür."⁵⁰ Çoğulcu bir demokrasinin normal işleyişine uygun düşen itiraz kanallarının yokluğu, ortaya çıktığında, itirazın askerî bir hükümet darbesi ve ayaklanmalar şeklini almasına yol açar.⁵¹ "O halde birlik efsanesi çoğu kez kontrol edilemeyen bir şiddete veya ekonominin ve devlet gücünün yandaş topluluklar tarafından bir tertiple ele geçirilmesine geri dönme sonucunu meydana getirerek çatışmayı düşünmeyi ve farklılaşmayı engeller."⁵²

Demokrasinin arzu edildiği bu biçim altında ideal olarak baştan çıkarıcı olabileceği, ama bundan dolayı gündelik gerçeğin değiştirilmesiyle sonuçlanmayacağı görülmektedir. Uzun bir süreden beri İslâm dünyasında demokrasi fikri karşısında belli bir büyülenmeye rastlanmaktadır. Bernard Lewis şunları söylemektedir: "19. yüzyılın başlarında kurulu düzenin bazı dinsel liderleri en azından sözel olarak demokrasiyi kabul ettiler ve kendisini İslâm'ın, Kur'an'da var olan bir buluşu olarak takdim ederek demokrasi fikrinin gücünü yücelttiler. Hükümetler –sultanların, şahların, hidivlerin ve paşaların müstebit hükümetleri– bundan daha fazla kaçamadı. Kimi zaman Batı demokrasisinin en azından dış görüntülerini kabul etmeye çalıştılar."⁵³ Peki o zamandan bu yana işler daha ileriye gitti mi? Bu konuda özellikle Arap ülkeleri konusunda ciddi endişeler ileri sürülmektedir: "Yaygın Arap söyleminin büyük

48 M. Arkoun, *La Construction humaine de l'islam*, s. 107.

49 Aynı yer.

50 L. Addi, "Pluralisme politique et İslâm dans le monde arabe", a.g.m., s. 93.

51 A.g.e., s. 94.

52 O. Roy, *L'Échec de l'islam politique*, s. 249.

53 B. Lewis, *Islam et démocratie*, s. 11.

bir bölümünde ifade edildiği şekliyle demokrasinin özelliklerinden biri; demokrasinin genel olarak, hemen hemen tılsımlı bir itibarı olan, bilinçli olarak kullanıldığında bütün ana problemleri çözmeye gücüne sahip Prometheus'vari bir şey olmasıdır.”⁵⁴ Bundan ötürü, ilkenin yüceltilmesinin ötesine gitmenin önemli olmasına karşılık “demokrasinin biçimsel, hatta usûlle ilgili boyutu (kurumlar, mekanizmalar) büyük ölçüde gözden uzak tutulmaktadır.”⁵⁵

AÇILIM YOLLARI

Bu güçlükler rağmen gelişme yolları neler olabilir? Burada çok sayıda faktör işin içine karışmaktadır: İslâm'ın kendisinin gelişmesi; onun hâkim olduğu ülkelerin bazılarının yaşayacakları dünyevileşme derecesi; gözönüne alınan ülkelerde kalıntı olarak kalmış olan İslâm-öncesi geleneklerle Batı etkisinin karşılaşması sonucu ortaya çıkacak ve içinde tartışma ve şüpheyi yer verecek bir kültürün varlığı. Bütün bu konularda belirsizlikler çoğunlukla fazladır. Sözkonusu ülkelerde büyük bir sorun, İslâm'ı temel referans olarak görenlerle, önceliği demokratik değerlere verenler arasındaki ilişkilerle ilgilidir. Bu satırların yazıldığı sırada Tunus'ta görüldüğü gibi karşımıza ne ölçüde toplumun çatışmacı bir kutuplaşması çıkacaktır? Veya bunun tersine, yenilenmiş bir İslâm'ın ortaya çıkışıyla birlikte bu iki eğilim arasında ne ölçüde bir yakınlaşmayla karşılaşacağız? Onlar arasındaki ilişkiler bazı bakımlardan 19. yüzyılda Slavcılık taraftarlarıyla Batıcılar arasındaki ilişkileri, aralarındaki çatışma iki yüzyıl sonra bile gerçek anlamda bitmemiş olan akımları hatırlatmaktadır ve İslâm dünyasının bu bölünme türünü daha çabuk aşacağı kesin değildir.

İslâm'ın, Batı kültürüne en fazla adapte olmuş mirasçılarının İslâm'la ilgili olarak korudukları şey, çoğu zaman yalnızca kimlikle ilgili bir referans ve onların gündelik hayattaki davranışları üzerinde hemen hemen hiç etkisi olmayan bazı ritüellere karşı gösterdikleri saygıdan ibarettir ve bu arada bunların bazısı da babalarının dinini terk etmektedir. Buna karşı olan uçta ise İslâmî bir karşı-toplumun ortaya çıktığı görülmektedir. Bu ikinci, kendisini şeytanlaştırılmış bir Batı'dan korumaya çalışan ve özellikle İslâm'a aykırı olan hiçbir şeyin eğitimde varlığını sürdürmemesi için baskı yapan,⁵⁶ *helâl* re-

54 A. Al-Azmeh, “Populisme contre démocratie”, a.g.m., s. 235.

55 A. Filali-Ansary, “İslâm, laïcité, démocratie”, a.g.m., s. 17.

56 *L'École face à l'obscurantisme religieux. 20 personnalités commentent un rapport choc de l'Éducation nationale*, Max Milo Éditions, 2006. Sözü edilen rapor, *Les Signes et manifestations d'appartenance religieux dans les établissements scolaires*, hassas bölgelerde yer alan altmış eğitim kurumunda bir genel müfettişler grubu tarafından gerçekleştirilmiş saha araştırması anketinden hareketle 2004 yılında kaleme alınmıştır.

feransı etrafında yapılmış⁵⁷ bir toplumdur. Büyük Britanya gibi ‘toplulukçu’ (*communautariste*) ülkeler Fransa gibi cumhuriyetçi bir birlik biçimine önem veren ülkelere oranla bu durumdan daha az etkileniyor değildir.⁵⁸ Bireysel özgürlüklere saygı göstermeye önem veren ve hukuk kategorileri, grup egemenliğini tanımazlıktan gelen ülkeler bu olay karşısında çaresiz kalmaktadırlar. Fransa’da okulda baş örtüsü yasasının veya kamusal alanda *burka* yasasının doğurduğu tereddütlerde bunu gördük ve bu karşı-toplum, bir tür kısır döngü içinde, varlığının, kendisini çevreleyen toplumda yaratmış olduğu İslâm’ın gittikçe artan reddedilişinden beslenmektedir. Diğer yandan aşırma ve köktencilik arasında hem haberin ruhuna sadık kalacak, hem de Batı zihnin evreniyle uyum içinde olacak bir İslâmiyet türü, kendini aramaktadır. Bu yönde çaba sarf eden imam Tarek Oubrou şöyle demektedir: “Ümidim (...) dindarlıklarının Batılılaşması ve Batı kültürüne uyum göstermeleri koşuluyla, Müslümanların maneviyatlarını terk etmeksizin, kendilerini tamamen Avrupalı ve özellikle Fransız hissettiklerini görmektir.”⁵⁹

Gerçekten, Batı kültürüne uyum gösteren bir İslâm’ın ortaya çıkışından sözedilmektedir: “Avrupalı Müslümanların; belli bir tarzda, Mekke’deki manevi atılımla Medine dönemi gibi, tümüyle manevi boyut ile toplumsal örgütlenmenin olumsal biçimleri arasındaki eklemlenmenin yeni bir tanımından hareketle, İslâm’a yeni bir biçim verilmesinin şantiyesi olması mümkün olan şeyin, ileri karakolları olup olmayacaklarını kendimize sorabiliriz.”⁶⁰ [Burada] “İslâm’a referansın artan bir manevileşmesini tercihten; yani İslâm’ı içinde sadece *helâl* ve *haram* mantığının bulunduğu bir normatif sisteme indirgeme yönündeki her girişime karşı olarak bir içsel, manevi dünya İslâm’ının önceliğini tercihten sözedilmektedir. İslâm’ın bu manevileştirilmesi iki ayrı yönde gelişebilir: Bir yandan müridin şahsına kişisel bir bağlılıktan hareketle küçük ve duygusal bir grubun bünyesinde, inanmanın bireyselleşmesinin çoğulcu bir ifadesi olarak mistik yönde (sufilik); diğer yandan onun Yahudi dünyasında liberal Yahudiliğin temsil ettiği şeye yakın liberal veya yeniden biçim verilmiş bir İslâm’a açılması mümkün olan bir ahlâk haline getirilmesi yönünde.”⁶¹ Geriye böyle bir İslâm’ın dinleyicisinin kim olacağını bilmek kalmaktadır.

Bu olayla eş zamanlı olarak bazı ülkelerde gözlemlenen şey; bize en

57 Gilles Kepel, *Banlieux de la République. Société politique et religion à Clichy-sous-Bois et Montfermeil*, Gallimard, 2012.

58 Ph. d'Iribarne, *Les Immigrés de la République*, Seuil Yay., 2010.

59 T. Oubrou, *Profession imam*, s. 216.

60 E. Fregosi, “Musulmans en Europe Occidentale”, a.g.m., s. 279.

61 Aynı yer.

azından bu ülkelerle ilgili olarak geleceğin açık kalmaya devam ettiği duygusunu vermektedir.

Bu cümleden olmak üzere İslâm devrimi deneyi, İran toplumu içinde, devrime karşı bir dünyevileşme arzusunu ortaya koymaya doğru gitmektedir.⁶² Daha 1990'lı yılların sonunda Farhad Khosrokhavar ve Olivier Roy "Gerçek laikler kadar müminler tarafından da paylaşılan eski İranlı din adamları-karşıtı (anti-clerical) bir birikim yeniden su yüzüne çıkmaktadır"⁶³ diye yazmaktaydılar: "Bazı dinsel çevrelerde böylece paradoksal bir fikir ortaya çıkmıştır: Bu, dinin ancak dünyeviliğin bir biçimiyle, yani siyasetin geri plana çekilmesiyle kurulabileceği görüşüdür."⁶⁴ Bu bakış açısına göre "siyasi olanın alanıyla dinin alanı birbirine karıştırılmamalıdır, çünkü siyaset yaklaşık olanın, günü gününe alınan kararların, kısaca dünyevi olanın alanıdır; oysa kutsal olan, ezeli ebedi değerleri temsil eder. Eğer bu iki gündem birbirine karıştırılırsa siyasi yanlışlar dinin hesabına kaydedilir. Bu ise kısa veya uzun vadede dini gözden düşürür."⁶⁵

Gelişme o yöndedir ki, siyasetin özerkliğinin ötesinde Müslüman dünyasında hâkim olan doğru ve iyi olana erişme kavramının bizzat kendisi sarılmıştır: "İran'da ilk defa olarak iktidarı devrimci bir şiddetle ele geçirmeye çalışmayan, devrimci bir ütopya adına tüm hakikate sahip olduğunu ileri sürmeyen ve her şeyden önce içinde fikirlerin birbirleriyle mücadele edebilecekleri kamusal konuşmaya bir yer açmak isteyen entelektüel bir muhalefet ortaya çıkmaktadır. Karşıt fikirlerin tartışılması, saygınlığına yeniden kavuşmaktadır: Hasımlar otomatik olarak komünizmin, bütüncülüğün (*intégrisme*) veya Batı'nın destekçileri olmakla suçlanmamaktadır."⁶⁶

"Düşünce ve kanaatler dünyası, insanın seçme özgürlüğünü kullanmasının en ayrıcalıklı alanıdır. Demokrasinin temeli, hakikat karşısında müteReddit olmasıdır. İnsan, dini seçme veya onu reddetme dahil her konuda seçimini yapabilmek için farklı fikirler ve düşüncelerle özgür bir biçimde temas kurmalıdır"⁶⁷ dendiğini görmekteyiz. Bazıları şunu iyice fark etmektedirler ki "hakikatin statüsü sorunu demokratik çoğulculuk sorununun temelinde-

62 Bkz. Farhad Khosrokhavar ve Olivier Roy, *Iran: comment sortir d'une révolution religieuse*, Seuil Yay., 1999. Ladan Boroumand, "Iran: laïcisation, modernité et révolutions dans la longue durée", S. Vaner, D. Heradsveit ve A. Kazancıgil (der.), *Sécularisation et démocratisation dans les sociétés musulmanes*.

63 F. Khosrokhavar ve Olivier Roy, *Iran*, s. 75.

64 Aynı yer.

65 A.g.e., s. 80.

66 A.g.e., s. 81.

67 Hamid Pâydar, "Pârâdoks-e eslâm va demokrâsi", Kyân, IV, sayı 19, 1373/1944, s. 27. Çeviren N.Yavari d'Hellencourt, "İslam et démocratie", s. 8.

dir, çünkü hakikatin mutlakçı anlayışı (çağdaş şüpheciliğin tersine) çoğulculukla güçlkle uzlaşabilir görünmektedir.”⁶⁸

Hareket devam ediyor görünmektedir. Ayrılıkçı din bilginleri kendilerine çok zıt statüler tahsis etmek üzere Peygamber’in iki işlevini birbirinden ayırt etmektedir: 1) Doğası bakımından manevi ve zaman-dışı olan peygamberlik işlevi; 2) “zaman ve uzayda sınırlı olan siyaset işlevi” ve onlar “birincinin ona Tanrı tarafından, ikincinin ise halk tarafından verildiğini” söylemektedirler: “Müminler Peygamber’in sadece manevi işlevinden kaynaklanan öğretimlerine boyun eğmek zorundadırlar.”⁶⁹ Böylece insan hakları siyasi tartışmanın merkezine gelebilir: “İran’da internet ağı üzerinden (1997-2003) yayınlanan gazete, makale ve bildirileri gözden geçirdiğimizde, onlarda hâkim olan insan tanımının çağdaş doğal hukukun tanımı olduğunu görmekteyiz. İran’da İslâm insanı (*homo islamicus*) seyrek bir olaydır ve rejimin anladığı anlamda Şeriat, yüksek sesle özerk birey statüsü talep eden yazarlar tarafından şiddetli bir eleştirinin konusudur.”⁷⁰

Bu gelişme şüphesiz Batı’dan gelen etkiye çok şey borçludur. Fakat bu, Şii İslâm’ın geleneksel olarak bu dünyanın yönetimine ilgi duymayan mistik bir yaklaşıma verdiği önem tarafından da desteklenmektedir.⁷¹ Şii filozoflarda felsefenin değer verdiği tanrısal aydınlanmanın bilgisinin gündemi ile kendisine ‘daha aşağı bir yer, bedenler ve onların terbiye edilmesi yeri’ verilen siyasi gündem arasında bir ayrışma gerçekleşmiştir.⁷² Şii filozoflar, bilgene ve filozofa başka bir otoriteyi, iç özgürlüğü ve peygamberlik ve imamlığın kurtarıcı öğretilerine uygunluğu öğretmekten ibaret olan otoriteyi vermek üzere hükümdarlık gücünün dış otoritesine aşağı, insanî dünyanın yönetimini vermeye” yönelmişlerdir.⁷³ İslâm’ın siyasileştiği 1970’li yılların tersine bu çizgide “tümüyle içsel bir mistiklik”i ön plana çıkarma yönünde bir eğilim ortaya çıkmıştır.⁷⁴ Burada İslâm hukukuna uygun düşen bir dindarlığa aykırı olarak “içsel inanca (*iman*) dayanan tümüyle manevi bir dindarlık”ın desteklendiği görülmektedir.⁷⁵

68 *Les Nouveaux Penseurs de l’islam*’ da R. Benzine tarafından özetlenmiş olan Abdul Karim Souroush’un sözleri.

69 L.Boroumand, “Iran: laïcisation, modernité et révolution dans la longue durée”, s. 58.

70 A.g.m., s. 57.

71 Bkz. H. Corbin, *Philosophie iranienne et philosophie comparée*. İslâmî peygamberlik kuramı, Yunanlıların hikmeti ve Eski Pers hikmetinin bir sentezini yapan Suhreverdi’den (1154-1191) itibaren bu yönde bir değişme meydana gelmiştir.

72 Ch. Jambet, *Qu’est-ce que la philosophie islamique*, s. 173.

73 A.g.e., s. 174.

74 F. Khosrokhavar ve O. Roy, *Iran*, s. 86.

75 A.g.e., s. 107.

Bu hareketler nereye götürebilir? Şüphesiz ki, bu hareketlerin dinsel olanla siyasi olanın birbirlerinden ayırt edilmesi yönünde bir dünyevileşmenin taşıyıcıları oldukları bir gerçektir. Ama bu hareketler demokratik çoğulculuğun bazen büyük coşkuyla sadece düşünülmesine değil aynı zamanda içerdiği görelilikle birlikte gündelik hayatta yaşanmasına imkân verme konusunda yeterli olacak mıdır? “Şeriat’ın açık hakikatleri”nden beslenmemesine karşın mistik İslâm da, Şeriat İslâm’ı gibi kesinlik peşindedir ve agora tartışmalarına ondan daha fazla değer vermez: “İmamlar, ancak rüyada veya Tanrı’ya derin bir yakarma (*munacât*) olayının coşku dolu sezgisi içinde görülebilirler. Bununla birlikte onlar bu şekilde de bir anlamı veya dileği açabilirler ve bu, onların sırdaşlarına bütün güçlere meydan okuyan bir kesin hakikati emanet etmeleri için yeterlidir.”⁷⁶ Ayrıca mistik İslâm’ın bu dünyanın işleriyle ilgilenmemesine karşılık, Safevilerin ortaya çıkışıyla İranlıların kaderlerini yeniden ellerine aldıkları ve Şiiilerin muzafer oldukları andan itibaren saygı gören ve yüzünü bu işlere çevirmiş olan Şii İslâm, Sünni İslâm kardeşinden daha az “şeriatçı doğru görüş”ün izini taşımamaktadır.⁷⁷ İslâmi iktidarın muhtemel çöküşünden sonra ne olacaktır? Çoğulcu bir demokrasinin geleceğiyle ilgili olarak her şey kazanılmış olmaktan uzak görünmektedir.

Daha genel olarak dünyevileşmeyle demokratikleşme arasında zorunlu bir bağlantı yoktur. Pehleviler dönemi İran’ı gibi Türkiye ve Tunus, içinde demokratikleşmenin bulunmadığı yoğun bir dünyevileşme dönemi yaşamışlardır. Ürdün ve Fas’ta dinin her türlü etkisinin dışında bulunan ekonomik işletmelerin işleyişini gözlemlerken, demokratik çoğulculuğun iyi işleyişiyle fazla uzlaşabilir olmayan bir kesinlik ve görüş birliği aşkıyla karşılaştık. Afganistan ve Suudi Arabistan gibi derin bir biçimde kabilesel olarak kalan toplumları bir kenara bırakalım. İslâm’ın etkisine rağmen toplumsal varlığın şüphe ve tartışmanın kabul edilmesinin izini taşıdığı bir Müslüman ülke ortada var mı? Konuyla ilgili bilgiler hâlâ çok zayıf görünmektedir.

⁷⁶ H. Corbin, *En Islam iranienn*, I, s. 170.

⁷⁷ A.g.e., s. 89.

Belirsizliğin kabulüne ve tartışmanın erdemlerine güvenmeye dayanan bir demokrasi ile oybirliğinin sağladığı kesinlik duygusuyla büyülenmiş bir Müslüman dünyası arasındaki zor ilişkileri gözönüne alırsak; acaba daha genel olarak, dinlerin veya en azından tek tanrıcı dinlerin özelliği olan bir şeyi, sadece İslâm’a mal etmekte haksız davranmış olmuyor muyuz? İşin içinde olan, hangileri olursa olsun dinlerin, hakikati ellerinde bulundurma iddiaları değil midir? Bazıları bunu söylemekte veya en azından kendilerine şunları sormaktadır: “Sırf Tanrı’nın hizmetinde olan ve yalnızca tüm bir kültürü değil aynı zamanda temas ettiği her insanın zihniyetini bozan tek tanrıcı akıl diye bir şey tarihte var olmamış mıdır?”¹ Dinin karanlıkçı bir zihniyetle aynı şey olduğunu söyleme konusunda, Voltaire’in öğrencileri eksik değildir. Demek ki, din veya tek tanrıcılık, kendisini demokrasi düşmanı yapan bir öze sahiptir. Bu koşullarda, demokrasi, özel olarak İslâm’ın damgasını taşıyan ülkelerde fazla gelişmemişse, bunun nedeni basit olarak dünyevileşmenin bu ülkelerde gecikmiş olması değil midir? Görüldüğü gibi, çoğu kez kendimize daha ileri sorular sorma zahmetine girmemizi gereksiz kılan, beylik düşünceler karşısında bulunmaktayız.

Dinlerle demokrasi arasındaki ilişkilerin genel bir incelemesi, bu eserin çerçevesini çok aşar. Basit olarak bu eserin ele aldığı sorunlarla –kesinlik, şüphenin ve tartışmanın meşruluğu– ilgilenmekle yetinirsek dinler, hatta tek tan-

1 M. Arkoun, *La Construction humaine de l’islam*, s. 27; şuna da bkz. Cornélius Castoriadis, *La Montée de l’insignifiance*, s. 120.

rıcılıklar arasında kesin bir birlik olmadığını görmek kolaydır. Bu yönde yapılan incelemede, Hristiyan dünyası Müslüman dünyasından çok farklı görünmektedir.² Kurucu metinler –İslâm dünyası için Kur'an, Hristiyan dünyası için İnciller– bu noktada birbirine yüz seksen derece zıt görüşler içermektedir. Hristiyan dünyasının tarihi boyunca, kendilerine direnemediği çok sayıda ayartılma içinde, şüphesiz tam birliği olan bir cemaatin bünyesinde bir kesinlik duygusu arayışıyla da karşılaşmaktayız. Ama bu, çok büyük bir ölçüde elimizden kaçan bir hakikatin, ancak el yordamıyla erişilme özelliğinin kabulüyle birlikte bulunan bir arayış olmuştur. Diğer yandan bu, kanaatlerin çoğulculuğunun ve iyi niyetli tartışmanın yapıcı rolünün kabul edilmesinin meşrû olduğu yönünde bir görüşle birlikte bulunmuştur ve doğrusu bu kabuller Hristiyanlık içinde yerlerini almak için Aydınlanma çağını da beklememişlerdir.

Dinler arasında bir farklılığı açıklığa kavuşturmak, bütün dinlerin eşit değerde olduğunu söyleyen çağdaş temel inanca saygısızlık etmek anlamına gelmez mi? Ancak eğer *şüpheye* değer veriyorsak şüphenin Hristiyanlıkta İslâm'da olduğundan daha fazla olduğunu göstermek *birinciye* belli bir üstünlük tanımak anlamına gelir, ama eğer *kesinliğe* değer veriyorsak tersine bu, İslâm dünyasında geniş ölçüde yaygın olan bir görüşü destekleyerek Hristiyan dünyasını ondan *daha aşağıda* görmemiz anlamına gelir. Bu, “bir dinler tarihi perspektifinden bakılırsa, İslâm'ın tek tanrıcılığın gelişmesinin daha sonraki bir aşamasında ortaya çıkmış, daha soyut, daha saf ve daha akılcı olmasından dolayı Hristiyanlıktan daha gelişmiş bir din olduğu açıktır”³ tarzındaki sözlerde kendisiyle sık karşılaştığımız görüştür.

İNCİLLER, BELİRSİZLİKLER VE BÖLÜNME

İçinde tam bir oybirliğinin, son derecede kararlı bir kesinlik duygusunu beslediği bir topluluğun hayatı etrafında dönen sorunlarla, kafamız dolu bir vaziyette Kur'an'ı okumaktan İncilleri okumaya geçtiğimizde tümüyle yeni bir dünyaya girdiğimiz duygusuna kapılırız.⁴ Bu ikincilerde kanıt veya delil kav-

2 Ne dinler, hatta ne de tek tanrıcılıklar arasında basit olarak bir eşitlik olmadığını göstermek sözü konusu olduğundan Hristiyan karşı-görüş bize yeterli göründü ve bu nedenle Yahudi dünyasını ele almadık. Onunla ilgili olarak bizi ilgilendiren sorun üzerinde çalışmadığımız için sadece Yahudi evreninin genel olarak soruşturma ve tartışmalarını izini taşıdığının kabul edildiğini söylemekle yetineceğiz.

3 J.-L. Djait, *L'Europe et l'Islam*, s. 37.

4 İnciller'le ilgili olarak vereceğimiz alıntılarda Fransız Kitab-ı Mukaddes Derneği'nin Cerf'le birlikte yayınladığı *La Traduction oecumenique de la Bible*'e (TOS) dayanıyoruz. (Ben de burada bu alıntılarını Türkçeye çevirisi ile ilgili olarak, yine ufak tefek bazı değişikliklerle Kitab-ı Mukaddes Şirketi'nin, İstanbul, 1993 tarihli ve *İncil, Sevindirici Haber, İncil'in Yunanca aslından çağdaş Türkçeye çevirisi* başlıklı esere dayanıyorum – ç.n.)

ramlarını boşuna arayacağız. Çünkü onlarda iyi niyetli bir insanın, boyun eğmekten başka bir şey yapamayacağı tartışma götürmez delillere dayanan açık bir haber sözkonusu değildir. İsa'nın anne babasıyla ilişkilerinden söz edildiği bir yer dışında İnciller'de boyun eğme (Luka, 2, 51) kelimesinin kendisi bile yoktur. Yalnızca, belirsiz nitelikte belirtilerle desteklenen ve tamamen iyi niyetle tam anlaşılmaması mümkün olan haber, inanmayla ilgili tereddütlere kapıyı açık bırakır.⁵ Onlarda kesinlikle birliği olan bir cemaat sözkonusu değildir. İsa'nın en yakın öğrencileri, anlamama ve şüphe içinde kalmaktadır. İmanları en ünlü olanlar, öğrencilerin meydana getirdiği grubun üyeleri arasında çıkmamaktadır ve kabul etmekle reddetmek arasında umut edilen bir son için yer vardır. Bu son ise Kur'an'ın imansızlar için öngördüğü korkunç sonu hak eden insanlar olarak takdim edilmeyen insanları bekleyen sondur. Özetle İnciller'de inanmadan anlaşılan şey; Kur'an'da aynı terimle ifade edilen şeyle ancak uzaktan bir benzerliği olduğunu gördüğümüz şeydir.

Deliller Değil, Belirtiler Vardır

İnciller'in içine özü itibarıyla iyileştirmeler, kurtuluşlar olan belirtiler serpilmiştir. Bu belirtiler fiziksel nitelikleri bakımından açıktırlar. Ama onların kazandıkları anlamlar ve doğurdıkları tepkiler açık olmaktan uzaktır. İnsanları, eşlik ettikleri haberleri kabul etmeye davet edebilirler, ama değişken kitlelerin bir çeşit yüzeysel coşkularını da besleyebilirler.

Hayranlık verici olan şey, evrensel gibi görünen bir tarzda, ün ve ilgi kaynağıdır. İsa da bu yasanın dışına çıkmaz. Gerçekleştirdiği mucizevi iyileştirmeler hayranlık (Matta 9, 33; 15, 31; Luka 11, 14), şaşkınlık (Luka 5, 26), hayret (Markos 5, 20) uyandırır. Kitleler dillerini yutarlar (Matta 12, 23; Markos 2, 12), çok etkilenirler (Markos 7, 37), şaşkınlıktan donakalırlar (Luka 9, 43), hatta dehşete düşerler (Luka, 4, 36; Luka 7, 16). İsa'dan söz edilir (Luka 5, 15), ünü yayılır (Luka 4, 14; Markos 1, 28; Luka 4, 37); çok sayıda insan onu dinlemeye gelir (Markos 3, 8). Bunları coşku tepkileri izler (Luka 18, 43). Çarmıha gerilmesinden önceki Kudüs'e girişi sırasında kitleler İsa'yı alkışlarla karşılar (Matta 21, 9; Markos 11, 9-10).

Bu belirtileri gören insanlar onlarda kendilerine iletilen haberin hakikiliğini görmeye ve onu kabul etmeye hazır mıdır? İncil yazarları, heyecan

5 İnanmanın ne demek olduğunu değil de, Hristiyan imanının içeriğini gözönüne alan Marcel Gauchet de kendi payına İslâm'a zıt olarak ondan kesinlik duygusuyla ilgili çıkan şeyi belirtmektedir. İsa'nın şahsında gerçekleşen insanî olanla tanrısal olan arasındaki karmaşık ilişkiyi (Tanrı'nın) isteği konusunda kesinliği keşfetmeyi, onun hakikatinden emin olmayı" zorlaştıran bir şey olarak görmektedir. Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde*, Gallimard, 1985, s. 97.

verici olan şeyin daha çok büyü –“herkes ona dokunmaya çalışıyordu, çünkü ondan güç çıkıyor ve herkesi iyi ediyordu” (*Luka* 6,19) ile merak –“İsa’yı görünce Hirodes çok sevindi, çünkü onun için söylenenleri duymuştu; uzun süredir onu görmek istiyor, bir belirti (mucize) göstermesine tanık olmayı umuyordu” (*Luka* 23, 8)– arasında araçsal bir ilgi uyandırmaya doğru gittiğini görmektedirler. Kitleler heyecanlanmaya hazırdırlar, ama her yerde olduğu gibi aynı zamanda düşüncelerini değiştirmeye de hazırdılar. Çarmıha gerilmesi sırasında İsa’nın öldürülmesini isterler (*Matta* 27, 23; *Markos* 15, 13; *Luka* 23, 18; *Yuhanna* 18, 40) ve Çarmıhtaki İsa karşısında durup onunla alay ederler: “Hey, Tapınak’ı yıkıp üç gün içinde yeniden kuran! Çarmıhtan aşağı inip de kendini kurtarsana” (*Markos* 15, 29-30). İsa, saf değildir: “Beni belirtirler (mucizeler) gördüğünüz için değil, ekmeklerden yiyerek doyduğunuz için arıyorsunuz” (*Yuhanna* 6, 26). İyileştirdiği insanları kendisinden söz etmekten vazgeçirmek ister (*Matta* 9, 30; *Matta* 12, 16; *Markos* 1, 44; *Luka* 5, 14; *Markos* 5, 43; *Luka* 8, 56). Alet olarak kullanılmasına izin vermez: “Onların gelip kendisini kral yapmak için zorla götürceklerini bildiğinden yalnız başına yeniden dağa çekildi” (*Yuhanna* 6, 15).

Hayranlık uyandırıcı belirtiler cinlerin mesafeli ve merak dolu ilgilerini besler (*Markos* 1, 24; *Luka* 4, 34; *Markos* 1, 34).⁶ Onlar yanılığa yol açarlar: “Çünkü ‘yalancı Mesihler’ ve ‘yalancı peygamberler’ türeyecek; bunlar önemli belirtiler gösterecek ve göz kamaştırıcı işler yapacaklar” (*Matta* 24, 24; *Markos* 13, 22). “Kötü bir kuşak”ın işi olan kesin belirtiler talebi bir tuzak kurma niyetinden kaynaklanabilir (*Matta* 16, 1; *Markos* 8, 11). İsa, bundan dolayı onlara cevap vermeyi reddeder (*Markos* 8, 12).

Belirtilere karşı bu açık olmayan tutumla ilgili olarak hangi anlamda ‘inanma’dan söz edebiliriz? *Matta*, *Markos* ve *Luka* ‘inanma’ terimini kullanmaktan kaçınırlar ve İsa’yla karşılaşan insanların tepkileriyle ilgili olarak fenomenolojik bir yaklaşımla yetinirler. Buna karşılık *Yuhanna* bu terimi kullanır: “Halktan birçoğu da “sanki Mesih gelince bunun gösterdiklerinden daha çok mu belirti gösterecek?” diyerek ona iman ettiler” (*Yuhanna* 7, 31 ve ayrıca *Yuhanna* 4, 39; 4, 53). Ama herkes inanmamaktadır: “Önlerinde bunca belirtiler (mucizeler) göstermiş olmasına karşın ona (İsa’ya) iman etmediler” (*Yuhanna* 12, 37). Belirtiler bazen düşmanca tepkilere yol açar: (*Yuhanna* 11, 47-48). Belirtiler (mucizeler) istemenin polemik bir yanı vardır: “Öyleyse ne belirti göstereceksin ki görüp sana iman edelim? Ne yapacaksın?” de-

6 Cinlerin sevgisiz bilgileri için bkz. Aziz Augustinus, *La Cité de Dieu*, IX. Kitap, XX. Bölüm, “cinleri hangi bilgi kibirli yapar?” *Oeuvres complètes de Saint Augustin*, cilt 24 içinde, s. 24-25.

diler” (*Yuhanna* 6, 30). Bu noktada da İsa saf değildir: “Ama İsa kendini onların isteklerine bırakmadı, çünkü hepsini tanıyordu. İnsana ilişkin olarak kimsenin tanıklığına ihtiyacı yoktu, çünkü insan yüreğinden geçenleri biliyordu” (*Yuhanna* 2, 23-25).

İsa’nın artık bu dünyada olmayacağı zaman sözünü ettiği belirti ancak güçlkle bir delilin açıklığına sahip olabilir: “Birbirlerinize karşı sevgi beslerseniz, herkes öğrencilerim olduğunuzu anlayacaktır” (*Yuhanna*, 13, 35).

Belirtiler bir öğretiye eşlik etmektedir. Ama bu öğretilerde de ne bir delil ne de kanıt karşısında bulunmaktayız.

İsa’nın öğretisinin anlaşılması kolay değildir; birkaç yaklaşık, hatta tamamen yanlış yorumun konusu olmaya elverişlidir. Söz, amacını iyi ifade ettiği için otoriteyle dolu olabilir: “Öğretisine şaşıp kaldılar, çünkü sözü yetki ile doluydu” (*Luka* 4, 32). Fakat hayranlık uyandıran belirtilerin açık olmayan anlamı tekrar karşımıza çıkmaktadır. İsa’nın öğretisinde merkezî bir yer tutan mesellerin yorumu hiç de açık değildir (*Markos* 4, 33). İnsanların çoğu anlamakta zorluk çeker ve birbirlerine sorarlar: “Hepsi şaşırdılar. ”Bu nasıl iştir?” diye aralarında tartıştılar (*Markos* 1, 27). Kabul etme davranışları (*Luka* 4, 22; *Yuhanna* 8, 30) açık bir düşmanlıkla (*Luka* 4, 28; *Yuhanna* 8, 48) birlikte bulunur: “Bu sözler yüzünden Yahudiler arasında yine bir ayrılık doğdu. Birçoğu şöyle diyordu: “O, cinlidir; hem de deli. Niçin onu dinliyorsunuz?” Başkaları ise “Bunlar cine tutulmuş birinin sözleri değil” diyorlardı. “Cin, körlerin gözlerini açabilir mi hiç?” (*Yuhanna* 10, 19-21). Haberin anlaşılmasının paradoksal bir yanı vardır. “Şükürler sana, ey Baba! Göğün ve Yerin Rabbi! Çünkü bunları bilginlerden ve akıllılardan gizledin, ağzı süt kokanlara açıkladın” (*Matta* 11, 25; *Luka* 10, 21).

Ekinci meselinin açıklaması (*Matta* 13, 18-23; *Markos* 4, 13-20; *Luka* 8, 11-15) habere tepkilerin tüm bir derecelenmesini gösterir. Onun tam bir biçimde kabulü –“Sözü hem duyan, hem de anlayandır o; ürün veren de odur”– yanında, reddiyle –“Hükümlerlik Sözü’nü işitip de anlamayana, ‘Kötü olan’ (Şeytan) gelir, onun yüreğinde ekili olanı kapar”– karşılaşırız. Bu doğrudan tepkiler, farklı ılımlı kabul biçimleriyle birlikte bulunur. Bu kabul “Sözü”ü işitir işitmez hemen sevinçle ona sarılan, ama kökü olmadığından ötürü gelmesiyle geçip gitmesi bir olan, Kutsal Söz konusunda acı veya saldırıyla karşılaşınca hemen sürçüp yuvarlanan insan”la “Söz’ü işiten ama dünya kaygısı ve zenginliğin aldatıcılığının Sözü boğduğu, ve böylece Söz’ün ürün vermediği insan”da karşımıza çıkar.

Öğrencilerin Sorgulamaları ve Şüpheleri

Bu belirsiz evrende öğrenciler, özellikle on iki Havari bir istisna oluşturmaz. Onlar da anlamakta güçlük çekerler, tereddüt ederler ve şüphe duyarlar.

Havarilerin tutumu apaçık delillere boyun eğmekten tamamen başka bir özelliktedir. İsa kendilerini çağırdığında hayatlarını ortaya koyarlar (*Matta* 4, 19-20; *Markos* 1, 17-18; *Yuhanna* 1, 39; *Matta* 9, 9; *Luka* 5, 27; *Markos* 2, 14; *Yuhanna* 1, 43): “Ardımsıra gelin!” (*Matta* 4, 19); “İsa ‘gelin de görün’ deyince...” (*Yuhanna* 1, 39). O zamana kadar İsa’yı takip edenlerin çoğu öğretilerinden rahatsız olup onu terk ettiklerinde, onlar onun yanından ayrılmazlar: “Bunun üzerine öğrencilerinden birçoğu geri döndüler ve artık onunla yürümediler. İsa On İkkiler’e ‘Yoksa siz de mi gitmek istiyorsunuz?’ diye sordu. Simon Petros ‘Ya Rab’ dedi, ‘Kime gideceğiz ki? Sonsuz hayat sağlayan sözler sendedir. Biz de iman ettik ve biliyoruz ki Tanrı’nın Kutsalı sensin’ (*Yuhanna* 6, 68). Yuhanna bu anlamda onların iman ettiklerini söyleyebilmektedir (*Yuhanna* 16, 27). Ama bu, bundan dolayı onların yaşadıkları şeyi tam olarak anladıkları anlamına gelmemektedir.

Olağan dışı olaylar karşısında öğrencilerin davranışları sokaktaki insanın davranışından farklı değildir. Bazen hayran kalırlar ve Yuhanna’nın söylediğine göre iman ederler: “Teknedekiler İsa’nın önünde secdeye kapandılar ve ona ‘gerçekten Tanrı’nın Oğlu’sun sen’ dediler” (*Matta* 14, 33); “İsa, bu ilk belirtiyi gösterdi ve yüceliğini açıkladı. Öğrencileri ona iman ettiler” (*Yuhanna* 2, 11). Ama çoğu zaman ne düşüneceklerini bilemezler (*Matta* 8, 27; *Markos* 4, 41; *Luka* 8, 25; *Markos* 6, 52; *Luka* 5, 9). Böylece “Öğrenciler şaşkınlıktan donakaldılar. Zaten ekmeklerle ilgili olaya da akıl erdirememişlerdi. Tersine yürekleri katılaştı” (*Markos* 6, 52).

Öğrenciler özel bir öğretimden yararlanırlar: “Ama özel olarak öğrencilerine her şeyi açıkladı” (*Markos* 4, 34); “Bunun üzerine Kutsal Yazılar’ı kavramaları için onlara anlayış verdi” (*Luka* 24, 45). Ama bu öğretim, apaçık olması şöyle dursun, bazen bilmecemsi bir nitelik taşır (*Yuhanna* 13, 7; *Yuhanna* 16, 25): “Anlayabilen anlasın!” (*Matta* 19, 12). Öğrencilerin tepkileri de sıradan insanlarınkinden çok farklı değildir. Anlamada zorlukları vardır (*Markos* 9, 32; *Luka* 9, 45; *Markos* 9, 10; *Markos* 10, 24; *Luka* 18, 34; *Yuhanna* 16, 17-18; *Yuhanna* 20, 9). “Ne var ki onlar bu sözü anlamadılar. Ona sormaya da çekindiler” (*Markos* 9, 32). “Ama öğrenciler bu sözlerden hiçbir şey anlamadılar. Bu bildiri kendilerinden gizlendiği için İsa’nın söylemek istediği şeyin ne olduğunu bilmiyorlardı” (*Luka*, 34).

Genel olarak öğrencilerin kavrayışı sınırlıdır ve bu da zaman içinde gelişmiştir. Onlar yaşadıkları şeyleri, doğal olarak sahip oldukları kategorilerle yorumlamakla başlarlar: “Musa’nın Yasa’da bildirdiği ve Peygamberlerin haber verdiği insanı bulduk” (*Yuhanna* 1, 45). Onlar genellikle olaylar ancak olup bittikten sonra anlarlar: “Öğrencileri ilkin bu olanları anlamadılar. Ama İsa (göğe) yükseltilince bunların ona ilişkin kitapta yazılı olduğunu hatırladılar” (*Yuhanna* 12, 16) ve onu daha iyi bir biçimde anlamaları için onların uzun bir yol almaları zorunlu olacaktır: “Gerçeğin Ruhu geldiğinde sizi tüm gerçeğe yöneltecektir” (*Yuhanna* 16, 13).

İsa’nın dirilmesinden sonra öğrenciler özellikle şüpheli davranırlar. İlk şahitler olarak dirilmeye inanmazlar (*Markos* 16, 11; *Markos* 16, 13; *Luka* 24, 11). Tomas diğer öğrencilere inanmaz: “‘Onun ellerinde çivilerin izlerini görmedikçe, çivilerin deldiği yerlere parmağım ile dokunmadıkça ve elimi böğrüne koymadıkça inanmayacağım’ dedi” (*Yuhanna* 20, 25) ve İsa’yı önlerinde gördüklerinde de kararsızlıkları bir ölçüde devam eder: “Onu gördüklerinde yere kapandılar, ama bazısı şüphe duydu” (*Matta* 28, 17).

İsa’nın kendisi bile çarmıha gerilmesi sırasında kuşku duymamış mıydı? “Şu anda yüreğim üzüntüyle sarsılıyor. Ne demeliyim?” (*Yuhanna* 12,27); “*Tanrım, Tanrım, neden beni bıraktın?*” (*Matta* 27, 46).

Kur’an’da yüzlerce âyetin ‘imansızlar’a ayrıldığını gördük. Bu terimle, aralarında bir ayırım yapılmaksızın, sadece şüphe içinde bile olsalar, Tanrı’nın habercilerinin getirmiş oldukları delillere tümüyle boyun eğmeyenler kastedilmekteydi. Bu imansızlar en olumsuz bir şekilde (sapık vb.) takdim edilmekte, kendilerine hitap eden habercilere en şiddetli düşmanlık gösteren ve dolayısıyla Tanrı’nın intikamının eseri olarak korkunç bir sona mahkûm olan kimseler olarak tasvir edilmekteydi. *İnciller* ise tamamen başka bir dünyanın resmini çizmektedir.

Haberi köktenci bir tarzda reddeden ve İsa’yı öldürmeye çalışan düşmanlardan şüphesiz söz edilmektedir. Baş rahipler, Hirodes, muhafız askerler alay etmektedirler (*Markos* 15, 31; *Luka* 22, 63; *Luka* 23, 35). Bu tür reddetmenin sonuçları da olacaktır: “Ruh’a karşı sövgü, bağışlanmayacaktır” (*Matta* 12, 31; *Markos* 3, 29; *Luka* 12, 10). Fakat aynı zamanda İsa şunu da söyler: “Her kim İnsanoğlu’na karşı bir söz söylerse, bağışlanacaktır” (*Luka* 12, 10) ve İsa’nın çarmıhta söylediği en son sözlerinden biri “Baba, onları bağışla, çünkü ne yaptıklarını bilmiyorlar”dır (*Luka* 23, 34). Hatta haberi doğru olarak anlamanın, iyi niyetli düşmanlığı mümkün kılacak kadar zor olduğunu düşünebiliriz: “Öyle bir dönem geliyor ki sizi öldürecek olan kişi, Tan-

rı'ya hizmet ettiğini sanacaktır" (*Yuhanna* 16, 2). Ancak, "İman etmeyen, mahkûm edilecektir" cümlesi (*Markos* 16, 16) ancak Markos İncili'nin gerçekliği şüpheli olup, sonradan ilave edilen ekinde vardır.⁷

Bu yeminli hasımlar dışında kalan inançsızlar ise pek düşman olarak tasvir edilmemektedir. Bir olayda bazılarının İsa'yla alay etmeleri (*Markos* 5, 40; *Luka* 8, 53), daha çok makul bir tepkidir –İsa, öldüğü tespit edilen bir çocuğun uyuduğunu söylemiştir– ve bundan dolayı o insanlar kınanmamaktadır. Bir Samiriye köyü, İsa Kudüs'e doğru yol aldığı ve öğrencileri intikamdan söz ettikleri için onu kabul etmeyi reddettiğinde, İsa öğrencilerini azarlar ve yönünü bir başka köye çevirir (*Luka* 9, 53-56).

Öğrencilerde o kadar sık karşılaşılan anlayışsızlık, onları kesinlikle kendilerini cehennemliklerin yanında bulmaya götürmez. O, sadece bazı azarlamalara yol açar (*Matta* 16, 11; *Markos* 8, 17; *Markos* 4, 13; *Markos* 7, 18; *Luka* 24, 25; *Yuhanna* 14, 9) "Ey akılsız insanlar!" (*Luka* 24, 25); "Nasıl olur da anlamazsınız?" (*Matta* 16, 11); "Ey Filippos, bunca zaman sizinle birlikte bulundum, beni tanımadın mı?" (*Yuhanna* 14, 9). Ama onlardan hiçbir mahkûm etme çıkmaz, en fazla Petros'a yöneltilen sert paylama gibi bir paylama çıkar ki, bu da Kilise'nin geleceğinin ona (Petros'a) emanet edilmesine engel olmamıştır: "Geri çekil, ey Şeytan! Çünkü Tanrı'ya ilişkin olanları değil, insanlara ilişkin olanları düşünmekteisin" (*Markos* 8, 33; *Matta* 16, 23) ve bu anlayışsızlık, yine ayaklarının yıkanması sırasında Petros'un anlayışsızlığında olduğu gibi bazen kaçınılmaz görünür: "İsa, 'Ne yaptığımı şimdi anlamıyorsun, ama ileride anlayacaksın' diye yanıtladı" (*Yuhanna* 13, 7).

Şüpheye gelince, o bazen azarlamalara yol açar: "Ey kıt imanlı adam! Neden kuşku duydun?" (*Matta* 14, 31); "O (İsa), imansızlıklarını ve katı yürekliliklerini kınadı, çünkü onun dirildiğini görenlere inanmamışlardı" (*Markos* 16, 14). Ama durum her zaman bu şekilde olmaktan uzaktır. Bazen o şüphe etmeyen insanın, gerçekleşmesi imkânsız gibi görünen şeyi gerçekleştirmesini bekleyebileceğini açıklığa kavuşturur (*Matta* 21, 21) ve bazen çok büyük bir dikkat ve ilgi dolu tepkilerle karşılaşmaktayız: "İmanın sarsılmasını diye senin için dua ettim; sen de geri döndüğün vakit kardeşlerini destekle!" (*Luka* 22, 32). İsa, Havari Tomas'a hitap etmek için "imansız" terimini kullandığında, onu mahkûm etmez: "İmansızlık gösterme, inançlı ol!" (*Yuhanna* 20,27).

Problematic Bir Topluluk

Öğrenciler, kesinlik duygularında birbirlerini destekleyen bir müminler cemaatinin açık bir biçimde iğrenç imansızlardan meydana gelen bir dış dünyanın karşısına konmadığı ileri bir noktada bulunmaktadır ve bir tür cemaat kendini göstermekteyse de bu cemaat ne kapalıdır ne de gerçekten birliğe sahiptir.

İmanlarına en fazla değer verilen insanlar, öğrencilerin, hatta çoğunlukla onların bağlı oldukları İsrail halkının bir parçası değildir. Örneğin İsa'nın uşağını iyileştirdiği Romalı yüzbaşı böyle bir insandır: “Doğrusu size derim ki İsrail’de bile böylesi imanı olan kimseye rastlamadım.” (*Matta* 15, 28; *Markos* 7, 26). İsa'nın kızını iyileştirdiği Süryani-Fenikeli putperest kadın (*Matta* 15, 28; *Markos* 7, 26), iyileştirdiği Samiriyeli cüzamlı (*Luka* 17, 19), günahlarını bağışladığı günahkâr kadın (*Luka* 7, 50) veya yine kanaması olan kadın (*Luka* 8, 48) böyle biridir. Öğrenciler cemaatçi baştan çıkmaya mağlup olduklarında İsa bunu reddeder: Yuhanna kendisine “Öğretmen, bir adama rastladık Adınla cinleri çıkarıyordu. Bizimle gelmediği için ona engel olmaya çalıştık” dediğinde İsa onu tersler: (*Markos* 9, 38-39; *Luka* 9, 49-50).

Kimlikle ilgili güçlü boyutu olan ritüellere gösterilen mesafeli tutum, kaynaşmış bir cemaatin yaratılmasının güçlü bir aracını temelinden yıkar: “Hepiniz beni dinleyin ve anlayın. Dıştan insanın içine girip de onu kirletebilen hiçbir şey yoktur. Tersine içinden çıkan şeylerdir insanı kirleten. Çünkü onlar onun kalbine değil, karnına girer, daha sonra da çukura giderler”. “Böylece o bütün yiyeceklerin temiz olduğunu söylüyordu” (*Markos* 7, 16-23; *Matta* 15, 17-20).

Şüphesiz Yuhanna birlikten söz eder: “Öyle ki tümü bir olsunlar, senin bende benim de sende olduğum gibi ey Baba, onlar da bizde olsunlar, böylece beni senin gönderdiğine dünya iman etsin” (*Yuhanna* 17, 21). Ama onda kendi cemaatine mensup olmayan insanları kâfirler olarak reddeden bir cemaatin ideolojik gündeminden tamamen başka bir gündem üzerinde bulunmaktadır.

KESİNLİK AYARTMASI VE ŞÜPHENİN CANLILIĞI

Kesinlik duygusunu destekleyen şeyi geliştirme, onu tehdit eden şeyi reddetme eğilimi şüphesiz insanlık durumunun bir parçasıdır. Kendilerinin akla en sadık olduğunu ileri sürenler dahi ondan bağışık değildir. Tocqueville gerçek demokrasilerin içinde tartışılabilir şeyin sınırlarını aydınlığa kavuşturmuştur. Şöyle yazmaktadır: “Demokratik toplumlarda kitleyle görüş ayrılığı içinde olmak deyim yerindeyse yaşamamaktır. Kitle kendisi gibi düşünmeyenlere

boyun eğdirmek için yasaları kullanmak zorunda değildir. Bu tür insanları kınaması yeter. Diğer insanlardan soyutlanma ve güçsüzlük duygusu derhal bu insanların üzerine çöker ve onları ümitsizliğe sevk eder.”⁸ Aydın kamuoyunun işleyişi, bu eğilimi iyi bilir. On yıllar boyunca ilerleme gücü olarak komünizmin imajını bozan her şeye cepheden bakmayı reddetme, bunun mükemmel bir örneğidir (ve bir başka örneğini bugün İslâm vesilesiyle karşımızda görmekten endişe edebiliriz). Aynı eğilimle kuramsal olarak saf akla adanmış araştırma dünyasında da karşılaşmaktayız: Bilginlerin, birçok yenilik getirici kurama gösterdikleri çekimser kabulü hatırlayalım.

Hristiyan dünyası, uzun tarihi boyunca, bu kesinlik duygusunun büyümesine kapılmadan ve küçük veya büyük çapta onu sarsma niteliğine sahip olan şeyleri susturma eğiliminden kendini kurtaramamıştır. Bu eğilim inançla ilgili sertliğin kaynağı olmuş ve birbiriyle uzlaştırılmaz kesinliklere sahip akımlar arasında sayısız çatışmaları körüklemiştir. Şüphesiz bu, mezhep ayrılıklarına eşlik eden karşılıklı sapkınlık suçlamalarında da temel rol oynamıştır. Trente Konsili’nin akabinde hâkim olan teolojik söylem, “kutsal metinlerin ve bu metinlerle ilgili yorum geleneklerinin kendisine karşı direnmeleri ne olursa olsun Papalık kararlarını meşrûlaştıran resmî bir öğreti”ye dönüşme tehlikesine kapıyı açarak, “Popperci anlamda çürütülemez bir sistem” olmaya doğru gitmekle suçlanmıştır.⁹ Şüphesiz, bu tehlikeyi ortaya koyan en son olay, 1870 yılında, Katolik kilisesi için özellikle zor bir dönemde I. Vatikan Konsili tarafından Papanın yanılmaz olduğuna dair dogmanın tesis edilmesidir. Bu dogmanın uygulaması, çağdaş bir Hristiyan için şaşkınlık verici beyanlarla sonuçlanmıştır. Bu beyanlardan biri, Meryem’in göğe yükselişiyle (Assomption) ilgili olarak şudur: “Hiç kimsenin küstahça bir cür’etle bu bildirimiz, kararımız ve tanımlamamızı ortadan kaldırma veya ona saldırma veya ona karşı çıkma izni, yetkisi yoktur. Ona karşı çıkma küstahlığını gösterecek kişi, mutlak kudretli Tanrı’nın ve ermiş Havariler Pierre ve Paul’un öfkelerini üzerine çekeceğini bilsin!”¹⁰

Fakat aydın denilen kamuoyu gibi Hristiyan dünyasının tarihi de asla bu kesinlik hırslının görüntülerine indirgenemez.

Çeşitli mezheplerin kendi içinde olduğu gibi Katoliklik, Protestanlık ve Ortodoksluk arasında da, bazı farklılıklarla birlikte dönemlere ve eğilimlere

8 Alexis de Tocqueville, *De le démocratie en Amérique*, cilt II, (1840), GF-Flammarion, 1981, s. 321-322.

9 Claude Geffré, *croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Cerf Yay., 2001, s. 16.

10 *Minifcentissimus Deus* Papalık anayasası, 1950, § 47.

bağlı olarak her zaman aynı ölçüde belirgin olarak kendilerini göstermiş olmasalar da, içinde yaşadığımız zavallı dünyanın karanıklığı, bu dünyada doğru yolu görmeyen zorluğu duygusu, hayatta şüphenin ve tartışmanın erdemlerinin kaçınılmaz yerinin kabulü hiçbir zaman kaybolmamıştır. Hatta Michel Foucault Hristiyanlığın özgünlüğünü, Antik dünyaya damgasını vuran tutuma ters düşen hakikatle kırılğan bir ilişkinin kabulü olarak görmektedir. Bu kabul, temelde hata yapılmasına müsait bir hayatta kurtuluşun imkân dahilinde oluşunun tasdiğiyle birlikte bulunmaktadır. Bunda sözkonusu olan şey artık Antik Çağ bilgesinin amaçladığı bireyin kendine mutlak egemenliği değildir. Hristiyanlıkla birlikte karşımızda bulunan şey, hakikatle öyle bir ilişkidir ki, bu ilişkide “hakikat, her gün aralıksız olarak biraz daha keşfettiğimiz şeyin tersine, biraz daha elimizden kaçırığımız şeydir.”¹¹ O, “Tanrı’yla ilişkide insanın hakikatle ilişkisindeki eksikliklerini gidermeyi değil, onları aşmayı iddia eden her türlü yaklaşıma gösterilen büyük bir güvensizlikle birlikte bulunur.”¹² İlk Kilisenin, Yahudilikten gelen üyeleriyle putperestlikten gelen üyeleri arasındaki ilişkileri ele alma tarzından başlayarak, bazı büyük isimlerin tanıklıklarını gösterdikten sonra, özellikle günümüz Hristiyan dünyasının Hristiyanlığın kurucu metinleri ile ilgili olarak kabul ettiği statüyü hatırlatmak suretiyle bu tutumun anlamlı örneklerini vereceğiz.

Yahudilikten Gelen Hristiyanlar ve Putperestlikten Gelen Hristiyanlar

İlk Kilise kendisini çatlamaya götürebilecek olan zor bir durumla yüzleşmek zorunda kalmıştır. Bu, Yahudilikten gelen, onun buyruklarına sadık kalmak isteyen ve bu buyrukları Hristiyanlığı yeni geçmiş olan diğerlerine de kabul ettirmek isteyen Hristiyanların, putperestlikten gelen ve Hristiyan olmanın Yahudi yasasına boyun eğmeyi içermediğini düşünen insanlarla karşılaşmasının yarattığı durumdu. Çok şiddetli tartışmalardan sonra onların her birinin, Hristiyan olarak yaşamanın meşrû kabul edilen tarzları arasında büyük ölçüde vicdanına göre seçim yapması kabul edilmiştir.

Putperestlikten gelen Hristiyanların sünnet olmaları gerekli miydi? Yahudilikten gelenlerin bazıları bu kanaatle ve *Resullerin İşleri*’nin dediğine göre “bir çatışma ortaya çıkmış ve oldukça ağır tartışmalar Paul ve Barnabas’ı bu görüşte olan insanlarla karşı karşıya getirmiştir” (15, 2). Havariler-

11 Michel Foucault, *Dits et écrits* sayı I, “Introduction”, I, s. III; Philippe Chevalier, *Michel Foucault et le Christianisme*, ENS Editions, 2012, s. 348’den naklen.

12 A.g.e., s. 334.

den ve eskilerden oluşan bir meclis bu sorunu ele almak üzere Kudüs'te toplanmıştır. Tartışma şiddetli, ama *Resullerin İşleri*'ne inanmak gerekirse, görüş açılarının farklılıklarına saygı gösterilen bir müzakerenin çerçevesi içinde kalmıştır (15, 7). Bazıları konuşurken “bütün meclis susmuştur” (15, 12). Bir başkası “ancak diğerleri sözlerini bitirdiklerinde söz almıştır” (15, 13) ve bu basit bir görüşü, şu görüşü ifade etmek için olmuştur: “Düşüncemi belirtiyorum: Tanrı'ya dönen insanların önündeki engelleri çoğaltmayalım” (15, 19).

Tartışma sırasında ritüelle ilgili buyruklara saygıya ancak görelî bir önem verme olayı, belirleyici bir rol oynamıştır. ‘Putperest milletler’ den söz eden Aziz Petrus “Tanrı bizimle onlar arasında en ufak bir ayırım yapmaksızın onların kalbini imanla arıttı” demiştir (15, 7-9). Bu koşullarda putperestlikten gelenlere sünneti zorla kabul ettirecek bir durum yoktur (15, 28-29). Dinsel ritüele karşı alınan bu tutum Aziz Paul'de de karşımıza çıkmaktadır: “Çünkü dıştan öyle görünmekle kişi Yahudi olmaz, ne de bedence sünnetli görünmekle sünnetli olabilir: tam tersine gerçek Yahudi iç yaşamda böyle davranan, yüreği sünnet edilmiş olandır; Yasa'da yazılı olana değil, Ruh'a uyandır” (*Romalılara Mektup* 2, 28-29). Bundan ötürü sünnetli olmak gibi sünnetli olmamak da meşrudur: “Biri çağrıldığında sünnetli miydi? Bunu gidermeye çalışmasın. Başkası sünnetsizken mi çağrıldı? O da kendini sünnet ettirmesin” (*Korintlilere Birinci Mektup* 7, 18).

Genel olarak lafza değil de ruha bağlılık ve dinsel ritüellere verilen görelî önem kişisel görüşlere geniş bir kapı açar. Böylece Paul şöyle der: “Biri şu günü öteki günden üstün tutar, öteki ise günlerin tümünü eşit tutar. Herkes kendi sağduyusuna güvensin. Belirli bir güne saygısı olanın bu saygısı Rabb'edir. Yemek yiyen de Rabbi yüceltmek için yer. Çünkü Tanrı'ya teşekkür eder. Öte yandan yemek konusunda çekingen davranan, yine Rabbi düşünerek çekingen davranır. Bunun için de Tanrı'ya teşekkür eder” (*Romalılara Mektup*, 14, 5-6).

Paul şeylere ilişkin bu görüşü nazik bir sorunda geliştirmiştir. “Yalancı tanrılara kurban edilen etler yenebilir mi?” (*Korintlilere Birinci Mektup* 8, 1-13 ve 10, 14-32). Görüşü bunun, kendisi bakımından önemsiz olduğudur. Böylece “Et pazarında satılan her şeyi vicdanınız rahatsız olmadan yiyin, çünkü yeryüzü de onu dolduran şeyler de Rabbindir”. “İmansız olan biri sizi çağırır, siz de gitmek isterseniz, önünüze konulan her şeyi vicdanınız rahatsız olmadan yiyin” (*Korintlilere Birinci Mektup* 10, 25-27). Eylemlerinin kendi gözünde ve ona şahit olanlar için taşıdığı anlama, büyük ölçüde öznel olan ve birçok bakımdan sadece kendisinin yargılayabileceği anlama dikkat etmek,

herkesin kendisine düşer. Herkes aynı nesnel gerçeğe aynı anlamı vermez: “Bazıları şu ana dek yalancı tanrılara alışkanlıkları yüzünden, eti, yalancı tanrılara kesilen sunuyu yer gibi yemektedirler. Vicdanları da zayıf olduğundan, lekelenmektedir” (*Korintlilere Birinci Mektup* 8, 7). Şeyleri böyle gören birinin yememesi daha iyidir. Yalancı tanrıların bir hiç olduğunu bilen, sağladığı “özgürlük”le ‘bilgi’ye sahip olan kişiye gelince, onun ‘vicdanı zayıf olan kişinin huzurunu bozmamaya dikkat etmesi gerekir” (*Korintlilere Birinci Mektup* 8, 10-12). Şu veya bu özel bir olayda durumun ne olduğunu bilmek oldukça fazla kişisel yargı gerektirir.

Kutsal Metinlerin Statüsü

İslâm’la Hristiyanlık arasındaki zıtlığın çarpıcı olduğu Kutsal Metinlerin durumu, Hristiyanlığın belirsizliği kabul etmesinin iyi bir tanığıdır.

Geleneğe göre “Müslümanların Kutsal Kitap’ı olan Kur’an, Vahyin edilgin aracı olan Peygamber’e, ezelde, gökte Korunmuş Levha (*Levh-i Mah-fuz*) üzerinde muhafaza edilmiş olduğu şekilde iletilmiştir” (85, 22). “Bize takdim edilen Kitap, o halde, en sağlam geleneğe göre, gökteki ana metnin (*archetype*), Tanrı tarafından vahyedilmiş ve bize ulaşmış olan biçim altında kelimesi kelimesine kopyasıdır.”¹³ Bu tanrısal kaynağa itiraz eden İslâm’dan çıkma suçunu işlemiş olur.¹⁴ Ayrıca III. Halife Osman’ın girişimi üzerine elde mevcut yazılı (düz taşlar, kırık çanak çömlek, koyun ve deve kürek kemikleri üzerine kaydedilmiş metinler) veya sözlü (Peygamber’in hâlâ hayatta olan arkadaşlarının hatıraları) çeşitli kaynaklardan hareketle yazıya geçirilmiş olduğu şekilde Kur’an’ın, Tanrı’nın Peygamber’e dikte ettirmiş olduğu şeye tamamen uygun olduğu kabul edilir. Oybirliğinin konusu olmuş olan metin bir defa gerçekleştirildikten sonra Halife önceki belgelerin içerdikleri farklı varyantların yok edilmesini emretmiştir.¹⁵ “Geleneksel versiyona göre, onların farklılığı İslâm ümmetinin birliği için öyle bir tehlike, tehdit teşkil etmiştir ki o (Halife Osman) onların tümünün toplatılmalarını emretmiş ve onları yaktırmıştır.”¹⁶ Aslında harekât hemen başarılı olmamıştır. 10. yüzyılda Bağdat’ta hâlâ Kur’an’ı “oy birliğine aykırı düşen” okumalara göre okumakta inat eden

13 Denise Mason, Kur’an çevirisinin girişi, s. XVII. Az çok kelimesi kelimesine alınan bu sözün anlaşılma tarzlarıyla ilgili olarak bkz. *Histoire de la philosophie islamique*, s.170-171.

14 A. Meghani, *L’État inachévé*, s. 101.

15 Bildiğimiz versiyonda Kur’an’ın tesis edilmesiyle sonuçlanan süreç hakkında bkz. A.-I.de Prémare, *Les Fondations de l’Islam*, s. 281-292 ve Avraham Hakim, “Abu Bakr”, M.A. Amir Moezzi (der.) *Dictionnaire du Coran* içinde, s. 17.

16 A.g.e., s. 305.

din bilginlerine karşı açılan ve içinde bedensel cezalandırmalar ve onların görüşlerini herkesin önünde inkâr etmelerini bulunduran çok ses getiren davalar görülmüştür.¹⁷ Ama sonunda tek bir metnin elde edilmesi, Tanrı'nın sözünün kendisine sahip olduğu yönünde kesinlik duygusunu desteklemiştir. Bu kesinlik duygusu, Müslümanların Yahudiler ve Hristiyanların kendi kutsal metinlerinde yararlandıkları vahiyleri tahrif etmiş oldukları yönündeki inançları tarafından da desteklenmiştir. Bu inanca göre Kur'an ile bu metinler arasındaki uyumsuzlukların nedeni, bu tahrif etme olayıydı.¹⁸

Hristiyan dünyasında Kutsal Metinler, ta başlangıçtan beri, tamamen başka bir statüye sahiptir. Onlarda söz konusu olan şey, İnciller de dahil olmak üzere Tanrı tarafından dikte edilmiş bir metin değildir, insani tanıklıktır. *Luka İncili*'nin ilk bölümü son derecede açıktır: "Saygı değer Teofilos, birçok insan, aramızda ortaya çıkan olayların hikâyesini başlangıçtan beri tanrısal sözün görgü tanığı olan ve bu söze hizmet eden insanların bize nakletmiş oldukları gibi anlatmaya girişmiş olduğundan, tüm olayları baştan beri yakından izleyen biri olarak ben de aldığın bilgilerin sağlamlığını tespit edebilmen için onları sırasıyla sana yazmayı uygun buldum." (*Luka 1, 1-4*). Titiz bir biçimde bilgi edinmek, içerdiği iyi kötü bütün olasılıklarla birlikte insanî bir iştir ve bu iyi kötü ihtimaller ortada bir Kur'an'ın olmasına karşılık tümüyle aynı olmayan ve bazen (özellikle İsa'nın dirilmesinden sonra ortaya çıkan olayların hikâye edilmesinde) birbirine aykırı düşen dört İncil'in olması ve Kilise'nin bu farklılıkları gözlemeye kalkışmaması olgusu ile kendini gayet iyi göstermektedir.

Bununla birlikte, her İncil'in az çok önemli farklılıklar içeren birçok versiyonu uzun bir süre birlikte var olmuştur. Çağdaş eleştiri onların her biriyle ilgili olarak (yazılmış oldukları Yunanca dilinde) bir referans metin tesis etmeye giriştiğinde, tam beş binden fazla el yazmasıyla karşı karşıya kalmıştır. *Kitab-ı Mukaddes'in Ekümenik Çevirisi*'nin (TOB - *Traduction Oecuménique de la Bible*) Yeni Ahit'le ilgili kısmının girişinde şöyle denilmektedir: "Bize ulaşan Yeni Ahit'in bütün kopyaları aynı değildir. Tersine, onlar arasında değişik önemde, ama her halükârda çok sayıda farklılıkların varlığını görebiliriz. Bu farklılıkların bir kısmı gramer, sözcükler ve kelimelerin sırasına ilişkin ayrıntılarla ilgilidir. Ama başka durumlarda yazmalar arasında tüm pasajların anlamını etkileyen farklılıklar tespit edilmektedir."¹⁹

17 Aynı yer ve ayrıca M.A. Amir Moezzi (der.) *Dictinnaire du Coran*'ın "Önsöz"ü, s. XXXI.

18 Kutsal Metinlerin bu tahrifi konusunda bkz. Daniel de Smet, "Sectes", M.A. Amir Moezzi, *Dictinnaire du Coran* içinde, s. 810.

19 *Traduction oecuménique de la Bible*, s. 2281.

Bu unsurlar ise 19. yüzyılda modernliğin, dinle ilgili olarak yarattığı kriz döneminde, İncil yazarlarının tanıklıklarının İsa'nın kişiliği ve öğretileri konusunda hiçbir güvenilir bilgi vermediği yönünde radikal eleştirilere yol açmıştır. Kiliseler bu eleştirilere önce şiddetle karşı çıkmışlardır. Ama yıllar içinde Hristiyan dünyasında ılımlı bir bakış açısı büyük ölçüde kendini kabul ettirmiştir. Bu bakış açısı ise, İncil yazarlarının tanıklıklarına büyük değer vermekle beraber bu tanıklıkta ve onun bize kadar erişmesini sağlayan süreçlerde, çeşitli sorgulamalara kapıyı açık tutan insanî bir eserin varlığını kabul etmektedir. TOB'a eşlik eden notlar ve yorumlar, metinlere bu yaklaşım tarzı hakkında iyi bir fikir vermektedir. Bu, aynı zamanda bu metinlerin taşıyıcısı oldukları öğretilere açık, varlığını devam ettiren belirsizliklerin bilincinde olan ve onların zenginliğinden azami ölçüde faydalanmak için iyi niyetli tartışmaya güven duyan bir tutumdur. Böylece TOB'un Yeni Ahit'le ilgili kısmının girişinde şunlar söylenmektedir: "Metin eleştirisinin peşinden koştuğu ideal amaç, bütün bu farklı belgelerden hareketle orijinal metne mümkün olan en çok yaklaşıma şansına sahip bir metni yeniden tesis etmekse de, her halükârda orijinal metnin bizzat kendisine kadar ulaşabilmeyi ümit etmek, sözkonusu değildir."²⁰ Bugün metinlerin yeniden tesisinde ulaşılmış olan sonucun yeni belgelerin keşfedilmesi ile tekrar sorgulanmaya müsait olduğu da teslim edilmektedir.²¹ Her İncil yazarının "özel bir bakış açısı"nı benimsemiş olduğu kabul edilmektedir. Böylece örneğin "Matta, Markos'ta İsa'nın kızgınlığını, öfke veya şefkatini tasvir eden çizgileri ihmal etmektedir". Ve çevirinin gerçekleştirilmesiyle ilgili olarak yazarlar; mucizevi bir görüş birliğini elde etmenin dışında, tamamen başka olan bir süreçten söz etmektedirler: "Bireysel görüş farklılıkları şüphesiz eksik olmamıştır; ama onlar bu ortak girişimin küçük yararlarından biri olmayan dürüst ve kardeşçe bir tartışma ortamı içinde çözülmüşlerdir."²²

Şüphe ve Tartışmanın Sürüp Gitmesi

Hristiyan dünyasında, İlk Kilise'nin zamanıyla çağdaş dönem arasında sürekli olarak şüphe ve tartışmanın canlı özelliğinin görüntüleriyle karşılaşmaktayız. Aziz Augustinus, Aquino'lu Aziz Thomas veya Pascal gibi büyük isimleri örnek alıp bunu gösterebiliriz.

Toplumun örgütlenmesinin yarattığı çeşitli sorunlar karşısında belirsizlik duygusu ilk yüzyılların kilisesinde bile çok belirgindi. "Hristiyan imanının sağ-

²⁰ A.g.e., s. 2281.

²¹ A.g.e., s. 2284.

²² A.g.e., s. 2292, 2301, 10.

lamlığı'nı yücelten Aziz Augustinus gibi insanlar bile, şüpheye götürmesi mümkün olan ne kadar çok durum olduğunu bilmekteydi: "Ne duyuların ne de aklın bize bildirmediği, Kutsal Metinlerin üzerlerinde hiçbir aydınlatma sağlamadığı ve iddialarını kabul etmememizin saçma olacağı bu tanıklıkların hiçbirisi tarafından bize haklarında bir bilginin ulaştırılmamış olduğu şeyler de vardır. Bunlarla ilgili şüphemizin haklı bir eleştirinin konusu olması mümkün değildir"²³ ve Augustinus bu vesileyle yargıçların durumundan söz etmektedir: "En barışçı şehirlerde yaşayan yurttaşların her zaman kaçınamayacakları insanî hükümler hakkında ne diyeceğim? Yargıçların kaderleri üzerinde karar vermek durumunda oldukları insanların vicdanlarına nüfuz edememelerinden ötürü bu hükümler ne kadar üzücü ve şanssız olabilirler! (...) Toplumsal hayatın ortaya koyduğu bu karanlıkların ortasında bilge bir yargıç, mahkeme kürsüsünde oturacak mıdır, oturmayacak mıdır? Şüphesiz oturacaktır. Bu, toplumun kesin olarak ona yüklediği bir görevdir ve o, bu görevi reddetme izni olmadığını bilir."²⁴

Karanlıkçı olduğu söylenen Ortaçağ boyunca teoloji fakültelerinde tartışma yine büyük bir yer tutmuştur. "13. yüzyılın ikinci yarısında sorgulama yoluyla şerh etme (*expositio per modum quaestionis*) ortaya çıkar. Bu, aslına bakılırsa artık bir şerh etme değildir; metinden hareketle özgür bir biçimde geliştirilmiş olan ve veri olan öğretiler üzerine Skolastik tartışmaların durumunu daha iyi yansıtan bir sorular derlemesidir."²⁵ Ve bu sorgulayıcı tutum, Hristiyan dünyasında ana referans olan Aquino'lu Thomas'ın *Teoloji Özet Kitabı*'na (*Somme Theologique*) da damgasını vurmuştur: "Bununla birlikte *Özet Kitap*'ta sergilenen düşünce bizzat kendi kendisiyle didişir. İtiraz, bir karşı tezin teze basit olarak retorik bir karşı çıkışı değildir, düşüncenin, bizzat kendisini ele alma çabasını ifade eden bir canlı sorgulama alanıyla ilgili şeydir. "Buna karşılık" (*Sed contra*) ibaresiyle başlayan cümle, başlangıçta savunulan tezin lehinde ileri sürülmüş olan kanıtlardan daha az güçlü değildir. Soruyu "belirleme"ye gelen "cevap veriyorum" (*respondeo*) ile başlayan cümle ise çoğunlukla karşıt pozisyonda, onu tesis eden hakikatin bir parçasını bulmayı mümkün kılan bir ayırım biçimini alır."²⁶

17. yüzyılda Pascal'da özellikle dünyanın karanlık olduğu bilincinin parlak bir örneğiyle karşılaşmaktayız: "İşte gördüğüm ve beni rahatsız eden

23 Saint Augustin, *De la Cité de Dieu*, XIX. Kitap, XVIII. Bölüm, "Yeni Akademi'nin şüphesi Hristiyan imanının kararlılığından ne kadar farklıdır?", *Oeuvres Complètes de Saint Augustin*, t. XXIV, s. 519.

24 A.g.e., s. 499-500.

25 A. De Libera, *La Philosophie médiévale*, s. 28.

26 A.g.e., s. 32.

şey: Her tarafa bakıyorum ve her tarafta sadece karanlığı görüyorum. Doğa bana şüphe ve endişe konusu olmayan hiçbir şey göstermiyor. Eğer onda Tanrı'nın izini taşıyan hiçbir şey görmesem olumsuz yönde karar vereceğim. Eğer onda her tarafta bir Yaratıcı'nın izini görsem iman içinde rahat edeceğim. Ama inkâr edemeyeceğim kadar çok, buna mukabil emin olamayacağım kadar az şey gördüğümünden acınacak bir durumdayım. Yüz kez şunu temenni ettim: Eğer onun (doğanın) arkasında bir Tanrı varsa, keşke açık bir şekilde ona damgasını vursaydı; eğer onun içine koyduğu belirtiler aldatıcıysa, keşke onların hepsini ortadan kaldırsaydı. Seçimimi yapabilmem için o, ya her şeyi söyleseydi veya hiçbir şey söylemeseydi. Bunun yerine içinde bulunduğum ve ne olduğumu ve ne yapmam gerektiğini bilmediğim bu vaziyette ne durumumu biliyorum, ne de görevimi.”²⁷ Demek ki insanlar belirsizlik içinde eylemde bulunmaya mahkûmdurlar: “Eğer kesin olmayan bir şey yapmamak gerekiyorsa, o zaman din için hiçbir şey yapmamak gerekir, çünkü din kesin değildir. Ama insan kesin olmayan ne kadar çok şey yapmaktadır: Deniz yolculukları, savaşlar! Demek ki o zaman hiçbir şey yapmamak gerekirdi diyorum, çünkü hiçbir şey kesin değildir.”²⁸

İktidarın Bırakılması Her Şey Değildir

Hareket noktası olarak, İslâm'la demokrasi arasındaki ilişkileri alıp kesinlik ve tartışmayla ilgili konunun içine daldık. Eğer bunun yerine Hıristiyanlıktan hareket etmiş olsaydık, önem kazanacak olan şey bu boyut olmayacaktı, çünkü Hıristiyanlık sözkonusu olduğunda bu boyut, özel olarak bir güçlük yaratmaz. Demokratik belirsizlik ve soruşturma, fikir çoğulculuğu, tartışma ve ona bağlı olan eleştirel aklın yeri, Hıristiyan dünyasında köktenci bir yeniliği temsil etmemiştir ve onların Hıristiyan dünyasında üstesinden gelinemez direnmelere yol açma imkânı da yoktu. Hıristiyan dünyasına özgü olmayan bir başka sorun, seçkinlerle halk arasındaki ilişkiler sorunudur. Ancak bu sorun konumuza yabancıdır ve biz Hıristiyan dünyasının bu sorunla ilgili olarak kendisine özgü bir pozisyonunun olmadığını belirtmekle yetineceğiz.

İnciller, yöneticilerin atanma tarzına ve daha genel olarak iktidarın uygulanmasını düzenleyen kurumlara hiçbir önem vermezler. Muhammed'in tersine hiçbir siyasi rol oynamamış olan İsa'nın örneğinden, siyasetle ilgili herhangi bir öğreti çıkarılamaz. İsa sadece iktidarın uygulanmasının zihniyeti üzerine konuşmuştur: “Bilirsiniz ki milletlerin başında olanlar, onlara ege-

²⁷ Pascal, *Pensées* (1662), yay. Francis Kaplan, Éditions du Cerf, 1982, s. 129.

²⁸ A.g.e., s. 144.

men kesilirler ve büyükler tüm iktidarlarını onlara uygularlar. Durum sizin içinizde böyle olmamalı. Tam tersine aranızda en üstün olmak isteyen, sizin hizmetkârınız olmalı ve sizin aranızda birinci olmak isteyen biri varsa, o, sizin köleniz olmalı” (Matta 20, 25-27). Hristiyanlığın ilk zamanlarında kurumlarla ilgili son derece göreceli bir görüş var olmuştur. Bu cümleden olmak üzere Aziz Augustinus için Tanrı devleti “dünya barışının kendileriyle kazanıldığı veya korunduğu töreleri, yasaları ve çeşitli kurumlarla ilgili olarak farklı olması mümkün olan şeyleri kendisine tasa etmez. Onları ne ihlâl eder, ne de ortadan kaldırır. Tersine onlara saygı gösterir ve uyar. Farklı milletlere göre farklı olmakla birlikte bu kurumların tümü bir ve aynı amaca, dünya barışına yöneliktir; yeter ki, tek ve gerçek egemene tapmak gerektiğini söyleyen dine engel olmasınlar.”²⁹

Tarih içinde Hristiyan dünyasında çağlara, ülkelere, mezheplere, dinsel akımlara göre iktidarın örgütlenmesiyle ilgili olarak birbirine çok zıt anlayışlar ortaya çıkmıştır. Ernst Troeltsch şöyle demektedir: “Prusya tarzı aydın ve ataerkilci istibdat rejiminin doğrudan kaynağı Protestan ataerkilciliğidir.”³⁰ Ancak farklı yerlerde, bunun tersine, Hristiyan bir görüşe bağlanan tam gelişmiş bir demokrasinin çeşitli unsurları da seferber edilmiştir: “Şerefli Devrim’in İngiliz parlamenter monarşisi, demokrasisi olmayan insan hakları ve vicdan özgürlüğünü bilmekteydi. Amerika’nın Calvinci devletleri veya genel iradeye dayanan Rousseaucu devlet ise vicdan özgürlüğü olmayan bir demokrasiyi bilmekteydi.”³¹ Kilise kurumlarının bünyesinde otoriter zihniyetli örgütlenme biçimleri demokratik zihniyetli başka biçimlerle yan yana bulunmaktaydı. Bu sonuncular özellikle dinsel tarikatların bünyesinde vücut bulmuşlardı. Bu tarikatlarda feodal dönem de içinde olmak üzere üst görevlilerin seçimine yer vardı ve aşağı toplumsal kategorilerden gelen insanların yüksek mevkilere erişmelerine imkân verilmekteydi.³²

Hristiyan dünyası içinde iktidarı halka veren rejimler ortaya çıktığında, kendisini gösteren direnmeler Hristiyanlığa özgü bir mirasa bağlı görünmektedir. Onlar, bu dünyanın ötesinde, insanların çoğunluğunun iyiliğine adanmış iyi bir iktidarın yüceltilmesiyle paralel gitmiştir. Yunanlılar zorba tirana karşı halkına iyiliksever duygularla bağlı olan hükümdarı yüceltmişlerdi.³³

²⁹ Saint Augustin, *De la Cité de Dieu*, kitap XIX, bölüm XXVIII, *Oeuvres Complètes de Saint Augustin* içinde, s. 518.

³⁰ Ernst Troeltsch, *Protestantisme et Modernité* (1911), Gallimard, 1991, s. 80.

³¹ A.g.e., s. 85.

³² Jacques Dalarun, *Gouverner, c'est servir*, Alma, 2012.

³³ Aristote, *Les Politiques*, V 10, 9-10, V 11, 33, s. 387-388, 404.

Platon, halkın egemenliğinden korkmaktaydı (*Devlet* III. Kitap). İyi bir iktidar kavramı, Aydınlanma düşünürleri nezdinde, aktif yurttaşla pasif yurttaş arasında ayrım yapan Fransız Devrimi'nin, halkın aydın seçkinler tarafından vesayet altına alınmasının peşinden koşacağı ölçüde yüksek bir itibara sahipti (aslında erkeklerle sınırlı olan evrensel oy hakkı, 1848 tarihlidir). Hristiyan dünyası kadar Aydınlanma düşünürleri arasında –ve onların birbirlerini karşılıklı olarak etkiledikleri adımlar aracılığıyla– İncillerin sıradan insanın değerini kabul etmekle ilgili önerileri aynı zamanda siyasi alanı da ilgilendiren şeyler olarak görülmeye doğru gitmiştir.³⁴

Özetle iktidarın halka devriyle ilgili klasik sorunlar üzerine odaklandığımızda Hristiyan dünyasıyla demokrasi arasında özel bir yakınlığın varlığından haklı olarak şüphe edebiliriz ve bütün dinlerin demokrasiyle aynı ilişki içinde olduğunu ileri sürme arzusuna kapılabiliriz. Ama dikkatimizi demokrasinin belirsizliğine yönelttiğimizde durumun tamamen farklı olduğunu görürüz.

34 Bu gelişme için E. Troeltsch, *Protestantisme et modernité*' ye bkz.

Sonuç

Müslüman dünyasının belirsizliğe ve tartışmaya açık çoğulcu bir demokrasiyi yaşatma konusundaki güçlüğü; bu dünyayı meydana getiren ülkelerin her birine özgü tarihsel ardarda gelişlerin tesadüfi olarak karşılaşmalarının sonucu olan salt olumsal bir olay değildir. İslâm'ın onda büyük payı vardır. İslâm'da kesinlik ve oybirliğine karşı bir büyülenmeyle birlikte bulunan, doğru ve iyi olanla ilgili bir tutumla karşılaşmaktayız. Onda [İslâm'da] bilgi, içinde fikirlerin çarpışmasından bazen bir aydınlığın ortaya çıkacağı, bazen ise insanın tereddüt içinde kalacağı bir yaklaşım tarzıyla dünyayı keşfetmek üzere el yordamıyla ilerleyen endişeli bir araştırmanın ürünü olarak değil, şüpheye hiçbir yer bırakmayan yollarla yukarıdan alınan güvenli bir kazanım olarak görülmektedir. İşte, İslâm dünyasında doğruyu ve iyiyi söylemekle görevli kurumların tasarlanış ve işleyiş tarzıyla cemaatin üyeleri üzerine yaptığı baskıların doğası, bu yönelime çok şey borçludur. Sözkonusu olan şey, insanın elinden geldiğince kendini bu şekilde vaad edilmiş olan şeyle uyum içine sokması ve bu uyumu bozma tehlikesini gösteren şeylere ve kişilere karşı kendini korumasıdır.

Daha Kur'an'ın kendisi doğru ve iyiyle ilgili olarak bu yaklaşımı işaret eder. O, Tanrı'nın insanlara göndermiş olduğu peygamberlerini, apaçık, parlak, itiraz edilemez delillerin taşıyıcıları olarak takdim etmektedir. Aynı zamanda bu delillerin, iyi niyetli bir insanın yapabileceği şeyin sadece onlara boyun eğmek olacağı ölçüde kesin olduklarını varsaymaktadır. Ancak Tanrı tarafından kötü bir sona mahkûm edilmiş olan kibir dolu sapıklar onlara

inanmazlık edebilirler veya onlardan şüphe edebilirler. İnsana bahşedilmiş olan akıl, bu yukarıdan verilmiş olanı alma ve kabul etme kabiliyetiyle ilgilidir. Düşünme kabiliyetine güven duyduğunu ileri süren kişinin, kendisini kaptırdığı basit temelsiz zanlardan bekleyeceği bir şey yoktur. Bu görüşte, eleştirel sorgulama ile iyi niyetli tartışmaya yer yoktur. Bilgilendirildiği halde apaçık delillere karşı çıkan kişi, mutlaka kötü niyet tarafından harekete geçirilmiş olması gereken bir insandır. Bu, kesinlik duygusuyla çoğulculuğun reddi arasındaki tutarlılık, aynı zamanda mantıksal, psikolojik ve toplumsaldır. Mantıksaldır, çünkü doğru ve iyi olanın apaçıklığı dürüstçe düşünenlerin ancak oybirliğiyle kabullerini meydana getirebilir. Psikolojiktir, çünkü her türlü farklılık son derecede rahatlatıcı olan kesinlik duygusuna karşı bir tehdit anlamına gelir, dolayısıyla onunla mücadele etmek gerekir. Toplumsaldır, çünkü tarafların her birinin bu duygu tarafından harekete geçirilmesi ne kadar çok olursa, oybirliğinin olmaması o kadar şiddetli çatışmaların nedeni olur ve bundan ötürü de ondan o ölçüde kaçınmak gerekir.

Birbirine bağlı olan bu kesinlik ve ümmetin oybirliği arzusu tüm tarihi boyunca Müslüman dünyasına damgasını vurmuştur ve bugün de vurmaya devam etmektedir.

İslâm felsefesi, Yunan mirasını tevarüs etmekle birlikte onda bir seçme yapmıştır. Bu felsefe, sözkonusu mirasta yukarıdan alınan hakikatlere erişmeyele ilgili olan şeye önem vermiştir. İslâm felsefesi, varlığın yukarıdan aşağıya akışına doğru gitme yönünde mistik bir adım, bir tür kral-filozofa karşı gösterilen güven olmuştur. Bu mirasta eleştirel akılla ve sitenin işleri konusunda agora'daki tartışmalara verilen değerle ilgili şeyler alınmamıştır. Müslüman filozoflarının en akılcısı olarak övülen İbni Rüşd bile tartışmalarda, yüksek ölçüde mahkûm edilmesi gereken ümmetin bir bölünmesinin kaynağını görmüştür.

İslâm hukukundaki bu kesinlik peşinde koşma ve oybirliğine önem verme sadece İslâm'ın teolojik yaklaşımlarını değil, sitenin örgütlenmesiyle ilgili şeyleri de belirlemiştir. Hukukun kaynakları anlayışı, bu kaynaklar ister Kur'an'la ister kusursuz oldukları kabul edilen nakil zincirleri vasıtasıyla Peygamber'in öğretileriyle ilgili olsun veya bir yanlış üzerinde birleşmelerinin mümkün olmadığı kabul edilen bir ümmetin oybirliğinin konusunu teşkil etsin, sonuçta Tanrı'nın iradesinin sadık bir ifadesine önem verir. Adaletin işleyişi de kusursuz Müslümanların her türlü şüphenin üzerinde olduğu kabul edilen tanıklıklarına temel bir önem atfeder ve bölünme ve tartışma korkusu modern (ekonomik) şirketlerin işleyişi gibi tamamen dünyevileşmiş bir alanda bile etkisini gösterir.

Bilgiye ve oybirliğine karşı bu tutum İslâm'ın hâkim olduğu ülkelerde demokrasinin kabulü konusunda büyük önem taşır. Söz konusu olan ister hukuk devleti, ister eşitlik veya adalet olsun, değerler listesinde hiçbir şey bu kabulün coşkusuyla karşılanmasına bir engel teşkil etmez. Fakat demokrasinin şüphe ve bölünmeyle sürdürdüğü sıkı ilişkiyle birlikte bulunan hüsrân veya hayal kırıklığını fazla üzüntü duymaksızın yaşamak için demokratik değerleri benimsemek, özgürlük ve eşitliğe büyük özlem duymak yeterli değildir. Düşünce özgürlüğünden ayrılamaz olan iyi ve kötü olana ilişkin farklı görüşlerin birbirleriyle çatışması hem bir cemaatin oybirliğini hem de bu oybirliğinin verdiği kesinlik duygusunu temelinden tahrip eder. Yurttaşların agora tartışmalarını kabul etmeyerek oybirliğinin sağladığı kesinlik duygusundan vazgeçemedikleri bir yerde demokrasi, hayatını, nasıl sürdürebilir? Oybirliğiyle çalışan bir demokrasi ideali baştan çıkarıcı olabilir, ama onun içinde yaşadığımız dünyaya ait olduğu şüpheli görünmektedir.

Şüphesiz, kesinlik ve oybirliğinin bu evrensel çekiciliğini İslâm yaratmamıştır. Bu çekicilikten diğer dinler ve çağdaş dünya da korunmuş değildir. Ama İslâm ona bir güvensizlik duymak, onda bir yoldan çıkarılmayı görmek, onun saptırıcı etkilerini sınırlandırmak yerine onu geliştirmekte, beslemekte, müminlerin onunla ilgili bağlılıklarını desteklemek için ona dayanmaktadır.

İslâm'ın geliştirdiği bu hakikate yaklaşım; bugün Müslüman dünyasından başlangıç İslâm'ı ile onun kendilerine nüfuz ettiği toplumların, her birine özgü kültürlerin farklılığı arasındaki karşılaşmadan doğmuş olan az çok telifçi halk dininin yerel biçimlerinin fiilen sarsılmış olmasıyla daha da büyük bir ağırlığa sahip olmaktadır. Bugün modern iletişim araçlarının kazanmış olduğu önem sayesinde eğitimin gelişmesi; Mekke'ye yapılan hac ziyaretlerinin artan rolü ve bu görevi yerine getiren insanların etkisi, köktencilik eğilimi gösteren bir akımda, dinsel yasaklara riayetin sıkı bir biçimde cemaatin denetimiyle birlikte bulunduğu bir Kur'an'a dönüşe dayanan küreselleşmiş yasacı (şeriatçı) bir İslâm anlayışının egemenliğini desteklemektedir. Bunun sonucu olarak modernlikle karşılaşması, İslâm'ın eleştirel bir bakış açısına açılmasından çok, onun bir anlamda köktencilikmesini desteklemektedir.

HANGİ GELECEK?

Çoğulculuk ve demokrasiyle ilişkilerinde Müslüman dünyasının geleceği ne olabilir? İslâm dünyasının mevcut gelişmesinin ve onun içinde ortaya çıkan eğilimlerin, her türlü basitleştirici bakışa meydan okumalarından ötürü bu konudaki tahminlerin çok rastlantısal bir yanı vardır. Ama bu gelişmenin İs-

lâm'ın kendisinin ve Müslüman dünyanın İslâm'la sürdürdüğü ilişkilerin nasıl gelişeceğinden bağımsız olmayacağı üzerinde bahse girebiliriz.

Bazı Müslüman düşünürlerde kendini arayan liberal bir İslâm'la karşılaşmaktayız.¹ Bunlar *Kitab-ı Mukaddes* gibi Kur'an'ın da Tanrı'nın ezeli-ebedi Söz'ünün kelimesi kelimesine bir yazıya geçirilmesi olmadığını kabul ediyor ve onun, içinde ortaya çıkmış olduğu topluma borçlu olduğu şeyin ne olduğunu kendilerine soruyorlar. Onlardan birinin şunu ileri sürdüğü görülmektedir: "Kur'anî söylem dünyasında sözkonusu olan şey, grubu savunmak için savaşın taleplerine boyun eğmekti. Bir anlam kaymasıyla (...) söz konusu olan şey, artık grup veya klanın hayatı değil, fakat Müslüman grup olacaktır."² Dolayısıyla müminler topluluğuna tam bir bağlılıktan yüz çevirerek başka ittifaklara girenler ümmeti tehlikeye attıklarından dolayı mahkûm edilebilirler.³ Kesinlik hakkındaki Kur'anî görüş, böylece, artık kendisinden vazgeçilmesi zamanının geldiği kabilesel bir toplumun olumsal bir kalıntısı olarak görünmeye doğru gitmektedir ve bunun sonucu olarak şüpheye yer veren bir evrende iyi niyetli bir tartışmaya da yer açılmaktadır.

Ama şeylerle ilgili bu görüş, dar çevrelerin ötesine geçme kabiliyetine sahip midir? İslâm'da yenilenme taraftarlarının sözlerine bakarsak böyle bir gelişme şüpheli görünmektedir. M. Arkoun vaizlerle temasları konusunda şunları söylemektedir: "Evet, şüphesiz ben onlarla karşılaştım, ama aramızda mümkün olan bir tartışma söz konusu değildir; (...) aramızda konuşma, tartışma sadece imkânsız olmakla kalmamakta, onlar beni *a priori* olarak reddetmekteler. (...) Kur'an'ın dokunulamaz olan postülalarına (Kur'an'ın kendi tanrısal sözlerini içeren tanrısal kelâm olarak statüsüne) işin başında iman etmeyen biri, (onlar tarafından) dinlenilemez"⁴ ve sonunda, yani hayatının ve eserinin muhasebesini yaptığı bir anda şunları söylemektedir: "Müslüman ülkeler konusunda ümitsizim."⁵ Modernlik yanlısı bir imam olan Tarek Oubrou'ya göre Batı dünyasının dışındaki İslâm'ın çok yakın bir gelecekte bir yenilenmesi hemen hemen düşünülemez; "Çünkü temel bir yenilenmenin iç (kültürel, uygarlıksal, ahlâki, siyasi, entelektüel, teolojik ...) koşulları henüz bir araya gelmemiştir."⁶

1 Bkz. R.Benzine, *Les Nouveaux Penseurs de l'islam*.

2 M. Arkoun, *La Construction humaine de l'islam*, s. 147; A.-L. De Prémare, *Les Fondations de l'islam*, s. 86'ya da bkz.

3 A.g.e., s. 125.

4 A.g.e., s. 215.

5 A.g.e., s. 216. "Batı'da entelektüellerin dinlenilmesi" konusunda bkz. O. Roy, *L'Échec de l'islam politique*, s. 37; Mahmoud Hussein, *Penser le Coran*, Gallimard, 2011, s. 20 ye de bkz.

6 T.Oubrou, *Profession imam*, s.144.

Bugün İslâm dünyasında hâkim olan, eski dindar atalara dönüşü öğütleyen akımın tersine modern reformcuların teklif ettikleri İslâmi dönüşüm, ciddi engellerle karşı karşıyadır. Kur'an'ın kelimesi kelimesine Tanrı'nın eseri olduğu görüşü, onun söylediği her şeye mutlak bir değer verilmesine götürmektedir. Öte yandan verilen bu değer de, kendi payına onun Tanrı'nın sözü olma statüsünü desteklemektedir. Kur'an'ın kendilerine mal ettiği kötü niyetlerle birlikte imansızlar hakkında çizdiği portre; ister cemaatin dışında olsun, isterse onu içerden tehlikeye attıkları için kendi kendilerini cemaatin dışına çıkarmış olsun, şüphe eden ve kendilerine sorular soranları dinlemeye teşvik etmemektedir.

Bu tür savunmalar kırılabilir mi? Onları terk etmek için motivasyon ne olabilir? Dışarıdan bir gelişme yolu düşünülebilir. İslâm dünyası uzun zamandan beri çoğunlukla da büyük bir endişeyle Batı karşısındaki tarihsel gerilemesiyle ilgili olarak kendisini sorgulamaktadır.⁷ İslâm'ın fethedici bir canlılık içinde olduğunda kendisini iyi hissetmesine karşılık, başarısızlık karşısında aynı şeyi hissetmemesinden ötürü İslâm dünyası bu gerilemeye bir anlam verme konusunda daha da zorlanmaktadır. *Kitab-ı Mukaddes* Babil'e sürgünden, İsa'nın çarmıha gerilerek öldürülmesine varıncaya kadar, sonuçta verimli olmuş yenilgilerle doludur. Kur'an'la ilgili olarak ise aynı durum söz konusu değildir. Bu cümleden olmak üzere Kur'an, İsa'nın öldürülmüş olduğunu kabul etmez: Onlar "Meryem'in oğlu İsa Mesih'i öldürdük" demişlerdir. Hayır, onlar onu öldürmemişlerdir, onu çarmıha germemişlerdir, sadece bu onlara öyle görünmüştür" (4, 157). "Başarısızlık, skandaldır."⁸ Böylece başlangıcın muzaffer dönemine bir geri dönüşü önerme eğilimi büyüktür. Fakat Müslüman dünyası, bu başlangıçla ilgili olarak da kendisine sorular sarabilir. İslâm'ın yarattığı kesinlik duygusu, muhtemelen onun çekicilik gücünün temelinde bulunmaktadır ve başarılarını desteklemiştir. Ancak bu duygudan kurtulamadığı takdirde, bir toplum hatalarından nasıl ders alabilir, içindeki yeni ufukların yolunu çizen insanları nasıl dinleyebilir, yabancıların tecrübelerinden yararlanmayı nasıl kabul edebilir?⁹ İyi, kötüyü bildiğinden daha az emin olan toplumlar karşısındaki gerilemesinden nasıl kaçınabilir?

7 Bkz. O. Roy, *L'Échec de l'islam politique*, s. 49. R. Benzine, *Les Nouveaux Penseurs de l'islam*, s. 40.

8 O. Roy, *L'Échec de l'islam politique*, s. 92.

9 Bu Müslüman dünyasında her zaman çekingenlikle karşılanan bir tutum olmuştur. Hichem Djaït şöyle demektedir: "Klasik İslâm Batı'ya karşı kayıtsız olmakla birlikte bunun nedeni onun açısından merak eksikliği değildi, ondan alacağı herhangi bir şey olmadığı için onu tanıma ihtiyacını duymamasıydı" (H.Djaït, *L'Europe et l'Islâm*, s. 21).

Bu tür sorgulamalar, kısa bir süre sonra dinden çıkmış kişiler olmasalar da kötü Müslümanlar olarak topluluğun dışına atılma tehdidi altında bulunan, az çok marjinal düşünürler çevresinin ötesinde hâkimiyet kazanabilir mi? Onlardan elde edilecek sonuçlar zaman içinde İslâm dünyasının geleceğini ilgilendirmektedir. Bu sonuçlar, böyle düşündükleri takdirde kendilerini ana bir kimlikten ve hayattaki güvenlik kaynağından mahrum edecek birey insanlara çok uzak görünme tehlikesini içermektedir. Şüphesiz çok şey, farklı Müslüman ülkelerin her birine özgü olan kültürün, özel İslâm-öncesi bir mirasa borçlu olduğu her şeyle birlikte bu ülkelere sağladığı anlamlandırma tarzına bağlıdır. Bu ülkelerin geleneksel İslâmları çok farklıydı. Küresel köktencilüğün bugünkü dalgası şüpheye, eleştiriciliğe ve çoğulculuğa elverişli yerel İslâmların yeni biçimlerine ciddi ölçüde izin verecek veya onlara boyun eğecek midir? Şimdilik böyle bir gelişmenin varlığı pek ortada görülmemektedir. Evet, birkaç on yıldan bu yana İslâm ve modernliği tam bir biçimde barıştıracak bir Batı İslâm'ının ortaya çıkacağı söylenmektedir. Bu İslâm'ın, davranışların uygunluğundan çok manevilikte ve mistiklikte, fıkhnın İslâm'ından çok İbni Sina ve İbni Arabî'nin İslâm'ında bulabileceği kaynakların neler olabileceğini kolayca düşünebiliriz. Böyle bir İslâm'da, imanın yoğunluğu Pascal'da olduğu gibi, içinde bulunduğumuz dünyayla ilgili kesinliklere karşı ciddi bir mesafeye birleşebilir. Ama bu İslâm, az sayıda bir insan grubundan daha fazlasını kendine çekebilir mi?

Bir başka soru Müslüman dünyasının varislerinin İslâm'la sürdürdükleri ilişkilerin gelişmesi, İslâm'ı kabullerinin yoğunluğu, yaşama tarzlarında ona verdikleri yerle ilgilidir ve bu yer tam bir oluşma içindedir.

Batı ülkelerindeki Müslümanlar çetin bir sınav karşısında bulunmaktadırlar. Kadınların her türlü denetimden kaçma tarzlarının endişe verici niteliğinden hiç söz etmeksizin şüphenin, eleştirinin, bölünmenin okuldan gündelik hayata kadar her tarafta karşılaşılan varlığı, İslâm'ın, yakasını bırakmayan dünyayla ilişkisini derinden sarsmaktadır. Onun birçok varisi, dinle ilişkiler konusunda çok sayıda opsiyonu açık tutan post-modern bir çerçevede sözkonusu yeni ülkelerinin zihin evrenini kabul etmektedir. Bu opsiyonlar, az çok bir inanmayla birlikte kendilerine kimlikle ilgili bir süreklilik duygusu veren bazı sembolik pratikleri muhafaza etme, artık her insana yaşama tarzını dikte etmesi beklenmeyen bir Tanrı'ya inancı koruma veya onu uzakta tutmadır. Fakat daha tutarlı müminlere gizli bir dinden çıkma olarak görünen şey, onları dinsiz Batı'yı reddeden bir tür karşı-toplumu inşa etmeye itmektedir. Elinden geldiğince kendisini *Helâl* kültürünün ve cemaatçi bir sıkı deneti-

min damgasını taşıyan bir hayata adanmış bir karşı-toplum, Batı'dan öldüresiye nefretle dolu ruhların ortaya çıkmasına elverişli bir zemin sağlamaktadır. Bu kutuplaşmanın ortadan kalkması için bir taraftan Batı'ya, diğer taraftan başlangıç İslâm'ına özgü olan dünya görüşlerini tam olarak uzlaştıran bir İslâm biçiminin, günümüzde onlardan birini veya diğerini seçen insanları kendisine çekebilmesi gerekir. Böylece bugün açık bir cevabı yok gibi görünen İslâm'ın geleceği sorununa yeniden dönmüş olmaktadır.

Batı'dan esinlenmiş bir dünya görüşü içinde, kendisini iyi hisseden insanlar başlangıç İslâm'ına sadık kalmayı savunanlar arasındaki bu gerilim, İslâm'ın hâkim olduğu ülkelerde de varlığını göstermektedir. İran'da İslâm Cumhuriyeti'nin savunucularıyla Batı'dan esinlenmiş bir demokratikleşmenin taraftarları arasındaki zıtlık gibi Arap Baharı ve arkasından gelen olaylar, bu gerilimin iyi bir örneğini sağlamaktadır. Hâkim olmaya doğru giden bu kutuplaşma, yenilenmiş bir İslâm ortaya çıkmaksızın zorlukla azaltılabilir. Böyle bir İslâm'ın yokluğunda sözü edilen ülkelerin her birinde acaba hangi taraf üstün gelecektir? Mağlup olmaları durumunda demokratik bir yenilenme taraftarlarının er veya geç bu ülkelerin Hristiyanlarıyla aynı sona maruz kalacaklarından korkulabilir.

İslâm'ın gelişmesinin siyasi sonucu çok önemlidir. Eğer bir gün ortaya çıkacaksa bu gelişmenin içinde kendini göstereceği zamanı kim öngörebilir?

BATI'YLA İLGİLİ SORULAR

Bu belirsiz gelecek karşısında Batı nasıl davranabilir? İslâm dünyasındaki siyasi değişmelere ister istemez katılmak durumunda kaldığında Batı ne yapabilir ve ne yapmalıdır? Batı, Afganistan'dan Libya'ya, Pakistan'dan Irak'a Müslüman ülkelerin halklarının mutluluğu zorunlu olarak demokratik kurumlar içinde, her halükârda insan haklarına büyük ölçüde açık çoğulcu bir demokrasi içinde bulmayacaklarını kendilerince itiraf etmeye başlamaktadır. Bu halkların namuslu ve halkın iyiliğini gözetken bir iktidara karşı içlerinde taşıdıkları arzu ve bir hukuk devleti içinde yaşama yönündeki özlemleri, onların kesinlikle bireyin özerkliğini kutsal bir şey olarak görmeye hazır oldukları anlamına gelmemektedir. O halde eğer tarihin gezegenimizin her noktasında liberal demokrasinin ortaya çıkışına doğru önünde durulmaz bir ilerleme olduğu yönündeki görüşe artık inanmıyorsak, neyi temenni edebiliriz? Ve İslâm'ın, bizzat Batı dünyasının içinde, kendisine sadece hayatla ilgili kurallar ve bir kimlik değil, aynı zamanda dünya çapında bir savaşın içinde görev veren bir karşı-toplumu meydana getirme kapasitesi karşısında ne yapmalıyız?

Bu kaygı verici sorulara el yordamıyla verilecek cevapların arayışında Batı'nın ihtiyacı olan şey, sadece İslâm konusunda daha uyanık olması değildir. Müslüman dünyası Batı'nın 'iyi öğütler'ini olumlu karşılamamaktadır. Batı ona işaret noktalarını ve değerlerini kaybetmiş görünmektedir. İşte bundan dolayı Batı'nın kendisine ders verici bir konumda sergilediği küçümseyici tutumunu daha da kötü karşılamaktadır. Batı'nın dünyaya ilettiği Aydınlanmanın mesajı İslâm'ı uzun zaman Eskilerin özgürlüğüyle Modernlerinki, yurttaşlar topluluğu tarafından paylaşılan bir idealin peşinden koşmayla, herkesin kendi istediği gibi davranma hakkı arasında makul bir uzlaşmayı aramaya götürmüştür. Bu hakların post-modern köktencilleşmesi ve bu köktencilleşmenin taşıyıcısı olan toplumun gelişmesi, artık Batı'yı bir model olarak göstermemektedir. bu da haklı olarak İslâm dünyasını, Batı'nın bireyle topluluk arasındaki ilişki tarzını tasarlama biçimi üzerinde, kendine bazı sorular sormaya itmektedir. İslâm'ın bu dünyanın bir soysuzlaşma biçimi olarak görüldüğü şey üzerine sahip olduğu acımasız bakış, onun da kendisini de benzer şekilde bir sorgulamaya tâbi tutmasını gerektirmektedir.

Dizin

11 Eylül 3

I. Vatikan Konsili 116

Abbasi halifeleri 55

adalet 4, 28, 66, 71, 79, 131

Afganistan 5, 104, 135

akıl 33, 36, 38, 39, 43, 51, 52, 54, 56-60,
62, 65, 69, 107, 112, 130

faal akıl 56

göksel akıllar 51

Tanrısal akıl 52, 56

akılsal varoluş 51

Alkoudoua 74

Allah 17, 36-45, 57, 88, 96

Amerika Birleşik Devletleri 25

Amerikan emperyalizmi 5

Amerikan İç Savaşı 98

Antakya 26

Antik Çağ 117

Antik Yunan 27

apaçıklık 10, 33, 34, 36-38, 41, 42, 54,
112, 129, 130

Aquinolu Thomas 122

Arap

dünyası 13, 21, 22, 70, 95

ülkeleri 6, 75, 89, 96, 99

Arap Baharı 3, 91, 96, 135

Arap İnsan Hakları Örgütü 94

Arapça 22, 26, 49, 62, 73, 77

Aristoteles 26, 61, 62, 94

Arkoun, Muhammed 8, 25, 54, 77, 98, 132

Asya 19, 20, 75, 79

Atatürk, Mustafa Kemal 21

Avrupa 6, 25, 27, 87, 95

Avrupalı Müslümanlar 101

aydınlanma 6, 19, 20, 38, 49, 52, 54, 62,
108, 125, 136

âyetler 11, 34-42, 44, 59, 61

Aziz Augustinus 27, 121, 122, 124

Aziz Paul 116-118

Aziz Petros 112, 114

Aziz Petrus 118

Bağdat 26

Bamako 18

Batı Afrika 20, 84

bâtınlılık 53

Berberiler 19

Berque, Jacques 36, 38

Bilgelik Evi 22

bölünme (*fitne*) 6, 7, 10, 11, 28, 39, 60,
73, 80, 95, 100, 130

Budacılık 20

Burgiba, Habib 92

Büyük Britanya 101

Castoriadis, Cornelius 93

Cava 19, 20

Cebraill 56

Celaleddin Rumi 51

Cezayir 79

cihad 9

cinler 19, 20, 41, 43, 44, 110, 111, 115

Çin 98

çocuklar 90, 91

çoğulculuk 21, 24, 25, 43, 79, 83, 84, 86,
95-98, 102-104, 108, 123, 130, 134

danışma (*şûra*) 88

deliller 11, 33, 34, 36-42, 45, 109, 111-
113, 129, 130

demokrasi 4, 6-9, 12, 13, 18, 22, 24, 25,
75, 80, 83-90, 92-95, 98-100, 104,
107, 115, 123-125, 129, 131, 135

demokratikleşme 5, 83, 104, 135

derin bilgi (*erudition*) 10

derviş tarikatları 21

din adamları 78, 102

Dünya Ticaret Merkezi 3

dünyevileşme (*secularisation*) 6, 9, 65, 71,
75, 81, 100, 102, 104, 107, 130

düşünce özgürlüğü 24, 25, 52

Ebu'l-Ala 22

Edessa 26

egemenlik 8, 10, 26, 68, 78, 86, 87, 101,
117, 125, 131

- Ehl-i Kitap 35, 38
 Endonezya 6, 18-20, 27, 75, 76, 84
 Ennahda partisi 91
 Epinal 93
 Erdoğan, Tayyip 4
 Ersanlı, Büşra 94
 eşitlik 4, 70, 84, 95, 131
 Evrensel İslâmi İnsan Hakları Bildirisi 87-89, 93
- Farabi 55
 Fas 6, 18-20, 27, 72, 75, 76, 97, 104
 felsefe 11, 26, 35, 49-51, 53, 55, 56, 61, 69, 87, 103, 130
 felsefi bilgi 53
 fıkıh 65, 66, 134
 filozoflar 6, 22, 51, 53, 55, 56, 62, 103
 Foucault, Michel 8, 117
 Fransa 3, 6, 101
 Fransız Devrimi 8, 125
- Geertz, Clifford 19, 20, 75
 Glaucon 55
 Göğün Oğlu 98
 Guantanamo 25
 Güney İtalya 50
- hadisler 26, 29, 45, 51, 53, 61, 66, 67, 70
 Hafız 51
 hakikat, 10-13, 18, 26, 27, 33-39, 45, 49, 50, 52-54, 56-58, 61, 62, 65, 69, 71, 94, 97, 102-104, 107, 108, 117, 122, 130, 131
 hakikate erişme 12, 18, 34, 50
 Halife Osman 119
 halifelik 23, 89
 halk dini 12, 76, 131
 halkçılık 86
 Haricilik 22
 Helenizm 26
 Hristiyan dünyası 12, 27, 108, 116, 120-125
 Hristiyanlık 12, 18, 27, 108, 117, 119, 123, 124
 Hicret 9
 hikmet 53, 54
 Hindistan 5, 19
 Hint uygarlığı 19, 20, 21, 76
- hukuk 38, 60, 65, 66, 68-71, 79, 86, 87, 89, 90, 92, 94, 101, 131, 135
 aile hukuku 65
 İslâm hukuku 9, 10, 11, 26, 65, 66, 70, 89, 95, 103, 130
 Hz. İbrahim 33, 36, 39, 43
 Hz. İsa 12, 36, 41, 97, 109-115, 120, 121, 123, 133
 Hz. Muhammed, 8, 21, 33, 36, 43, 87, 123
 Hz. Musa 33, 36, 113
 Hz. Nuh 40
 Hz. Yusuf 36
- İbni Haldun 28
 İbni Hanbel 26
 İbni Rüşd 11, 22, 23, 25, 49, 50, 55-57, 59-62, 67, 69, 84, 130
 İbni Sina 49, 51, 52, 55, 134
 içkinlik (*immanence*) 52
 içtihat kapısı 67
 İmam Ali 88
 inançsızlar 34, 35, 38, 40, 42, 45, 114
 İncil 27, 109, 120, 121
 insan hakları 4, 25, 70, 75, 85, 91, 93, 103, 124, 135
 İnsan Hakları Evrensel Bildirisi 90
 İran 6, 20, 21, 23, 56, 85, 102-104, 135
 İslâm
 felsefesi 9, 10, 11, 26, 49, 51, 54-56, 130
 hukuku *bkz.* hukuk
 İslâmcı partiler 78
 İslâmi İnsan Hakları Bildirisi 90, 95
 İslâmi
 mahkemeler 71
 reformlar 76
 İslâmileşme 50, 75, 79
 İslâmlaştırma 26
 İslâm-öncesi dönem 11, 17, 20, 100, 134
 iş dünyası 72, 74
 itaat (*ta'at*) 37, 55, 74, 85, 88, 89
- Jambet, Christian 45, 52, 56
- Kabalistik düşünce 19
 kadınlar 43, 70, 96, 97, 115
 kâfirler 36-38, 40, 42, 43, 45, 96, 115

- Karmatilik 22
 Katolik kilisesi 116
 Kelamcılar 23, 88
 kesinlik 10, 11, 12, 28, 36, 41, 54, 66-72, 75, 83, 93, 95, 97, 98, 104, 107-109, 114-116, 120, 123, 129, 130, 131, 133-135
 kıyas 68
 Kilise 12, 21, 114, 117, 120, 121, 124
 kişisel durumlar yasası (code du statut personel) (Tunus) 92
 Kitab-ı Mukaddes 12, 77, 78, 120, 132, 133
 komünizm 25, 102, 116
 Korunmuş Levha (Levh-i Mahfuz) 119
 köktenci İslâm 67
 köktencilik 76, 79, 101, 131, 136
 kölelik 62, 98
 Kudüs 109, 114, 118
 Kur'an 5, 9, 10, 11, 17, 20, 22, 26, 33-45, 49, 50, 52-54, 56-60, 62, 65-69, 71, 75-80, 84, 87-90, 92, 93, 96, 97, 99, 108, 109, 113, 119, 120, 129-133
 kutsal metinler 54, 76, 116, 119-122
 Kutsal Topraklar 76
 Kutsal-Melekî Akıl 52
 Kuzey Afrika 19
 küfür 37, 96
 Kürt Barış ve Demokrasi Partisi, 94

 Laabidi, Houcine 96
 lafz 77
 Laurens, Henry 24
 Leader for Tomorrow (LFT) 73, 74
 Lewis, Bernard 89, 99
 Libera, Alain de 26
 Libya 4, 135
 Locke, 35
 Luka 109-115, 120
 Lût kavmi 39

 Malezya 74, 75, 84
 Mali 5, 79, 84
 Manicilik 20
 Markos 109-115, 121
 Matta 109-115, 121, 124
 Mazdekçilik 20
 Me'mun 22

 Mekke 20, 34, 76, 101, 131
 Memlûklar 89
 Meryem 116, 133
 mezhepler 19, 50, 116, 124
 Mısır Yüksek Mahkemesi 70
 mistik İslâm 18, 45, 104
 modernlik 11, 17, 65, 75, 121, 131, 134
 Montesquieu 4
 Moritanya 98
 Mu'tezile 22, 26, 69
 Mu'tezililer 22, 26, 61, 69
 Murabıtlar 19, 79
 Muvahhit hanedanı 19, 23
 Müslüman dünyası 6-9, 11-13, 17, 23, 25, 29, 75, 79, 80, 83, 86, 87, 96, 99, 102, 107, 108, 129-131, 133, 134, 136
 Müslüman
 düşünürler 23, 26, 132
 filozoflar 22, 130
 Müslüman Kardeşler 23

 nakilciler (*ruvat*) 54, 67
 nakil zinciri 68
 Nesturiler 26

 On İkinci İmam 20
 Ortaçağ 26, 27, 122
 Ortadoğu 3, 19, 20
 Ortodoksluk 116
 oryantalizm 4, 13
 Osmanlı İmparatorluğu 20, 85, 89, 96
 Oubrou, Tarek 92, 101, 132
 oybirliği (*icma*) 7, 10, 12, 28, 34, 59, 66, 67, 68, 84, 93, 95, 98, 99, 107, 108, 129, 130, 131

 özgürlük 6, 27, 34, 70, 86, 119, 131

 Pakistan 96, 135
 Papalık 116
 Platon 55, 61, 95, 125
 Protestanlık 116
 putperestlik 117, 118
 Pythagorasçı okul 50

 Renan, Ernest 26
 Riyad 18

- Roma İmparatorluğu 23
 Roy, Olivier 7, 95, 102
 ruhçuluk (*animisme*) 19
 Rüşdi, Salman 94
- sağcılık (*purisme*) 19, 76, 78
 sahâbe 67
 Saint Jean de la Croix 51
 Salahaddin (Eyyubi) 56
 Sanat Baharı 96
 Selefilik 23, 76
 Sevimli, Sevil 4
 Sezar 83, 89
 Sır Dinler 50
 siyasi İslâm 79
 siyasi kültür 84, 85
 Sofistler 50
 sömürgecilik 4, 8, 21, 84, 85
 Stora, Benjamin 96
 Sufilik 20, 21, 76, 77, 79, 101
 Suudi Arabistan 5, 21, 70, 79, 104
 Sünnet 26, 87, 89
 Sünnilik 3, 18, 66, 104
 Süryanilik 26, 69, 115
 Süveyş kanalı 76
- Şamancılık 20
 şariat 17, 18, 56, 57, 68, 69, 75, 78, 79,
 88-91, 93, 94, 103, 104, 131
 şeytan 111, 114
 Şiilik 3, 18, 20, 53, 88, 103, 104
 şüphe 8, 26, 28, 33, 34, 37, 42, 44, 49,
 52, 54, 58, 65, 83, 84, 94, 97, 104,
 109, 112, 113, 114, 121, 123, 125,
 130, 131, 133
- tanıklar (*arifler*) 54, 67, 71
 Tanrı 11, 12, 22, 33, 35, 37-40, 42-45,
 50-52, 54-61, 66, 69, 70, 77, 78, 83,
 87-89, 95, 97, 103, 104, 107, 112-
 114, 116-120, 123, 124, 129, 130,
 132-134
 Tanrı'nın (güzel) İsimleri 77
 Tanrısal Söz 53
 tartışma 26, 38, 54, 65, 71-73, 83, 93,
 100, 109, 121-123, 130, 132
 Tekvin 39
 temaşa 50, 54, 61
 temaşasal varoluş 51
 temel (dogmatik) ilkeler 60
 terörizm 9
 Tocqueville, Alexis de 4, 98, 115
 toplumsal
 hayat 6, 9
 sınıflar 8
 total quality management (TQM) 73
 Tunus 76, 89, 91, 92, 96, 100, 104
 tutucu güçler 23, 25
- usûl al-fıkıh 66
 uygarlıklar çatışması 13
 Uzakdoğu 19
 ümmet 37, 43, 44, 95
- Ürdün 6, 28, 73, 75, 104
- vâcib 56
 vahiy 54-57, 59, 119
 Vehhabilik 23, 77, 79
- Weber, Max 4, 7, 21
- Yahudiler, 44, 101, 111, 117, 120
 yakarma (*munacât*) 104
 Yakubiler 26
 Yeni Ahit 120, 121
 yeniden canlandırmacılık (*revivalisme*) 79
 Yeni-Platoncular 51
 Yeşil Kitap 4
 yetki sahibi olanlar (*ulu'l emr*) 88
 yorum (*içtihat*) 23, 38, 59-61, 67, 68, 70,
 116, 123
 Yuhanna 110-115
 Yunan düşüncesi 49, 61
 Yunan mirası 50, 130
 Yunanlılar 11, 49, 51, 124
- zâhirîlik 53, 57, 59, 60
 Zarakolu, Deniz 94
 Zerdüşçülük 21
 zimmiler 45, 96, 97, 98

PHILIPPE D'IRIBARNE

1937'de doğan Philippe d'Iribarne Paris'te École Polytechnique'den mezun olduktan sonra madden mühendisi olarak çalıştı. 1973'te CNRS'te (Centre National de la Recherche Scientifique / Fransız Ulusal Bilimsel Araştırmalar Merkezi) göreve başlayan yazar 2003'e kadar burada araştırma direktörlüğünde bulundu. Sosyoloji, Antropoloji ve çok kültürlülük alanında önemli çalışmaları olan Philip d'Iribarne'in eserleri arasında; *Modernite et Chretene*, Gallimard, 2016 adlı eserinin yanı sıra *L'envers du moderne, conversations avec Julien Charnay*, CNRS Éditions, 2012; *Les Immigrés de la République, impasses de multiculturalisme*, Éd. du Seuil, 2009; *L'Épreuve des différences, L'expérience d'une entreprise mondiale*, Éd. du Seuil, 2009; *Penser la diversité du monde*, Éd. du Seuil, 2008; *L'Étrangeté française*, Éd. du Seuil, 2006, yeni baskı 2008; *Le Tiers-monde qui réussit, nouveaux modes*, Odile Jacob, 2003; *Cultures et mondialisation, gérer par delà des frontières*, (der.) Éd. du Seuil, 1998, yeni baskı 2002; *Vous serez tous des maîtres, La grande illusion des temps modernes*, Éd. du Seuil, 1996; *La logique de l'honneur, gestion des entreprises et traditions nationales*, Éd. du Seuil, 1989, yeni baskı, 1993; *Le chômage paradoxal*, Presses universitaires de France, 1990; *La politique du bonheur*, Éd. du Seuil, 1973; *La science et le prince*, Denoël, 1970 gibi kitapları vardır.



Fransız Ulusal Bilimsel Araştırmalar Merkezi'nin (CNRS) eski başkanı Philippe d'Iribarne bu kitabında, toplam on Müslüman ülkede yapmış olduğu araştırmalara dayanarak, bu ülkelerin Batı demokrasisi karşısındaki tutumlarını, bunun temellerini, ilginç gözlem ve değerlendirmelerle birlikte ele alıyor.

Yazar tarihsel ve kültürel boyutta yürüttüğü kapsamlı çalışmasını, düşünsel hassasiyetleri de öne çıkaran bir yöntem izleyerek ve Müslüman dünyasındaki gelişimleri, İslâmiyet'in temel metinlerinden çıkarsamalar yaparak yürüttü.

İslâm kültürünün en parlak alanlarından birini oluşturan İslâm felsefesini, önemli temsilcilerin bilgi ve hakikat kuramlarını ve nihayet İslâmî toplumun yaşama anlayışının en gerçek ifadesi olan İslâm hukukunu da fıkıh düzleminde inceleyen yazar; demokrasiyle sorunu olan tek dinin İslâmiyet olmadığını, diğer yandan Müslüman ülkelerde karşılaşılan bazı güçlüklerin tek nedeninin de İslâm olmadığını belirtirken, Hristiyanlığın da demokrasi ve insan hakları konusundaki sicilinin lekeli olmadığını vurgulamaktadır.

Philippe d'Iribarne esas olarak dinlerarası karşılaştırmalar yapıp, demokrasi ve değerlerini yorumlarken, aslında dinleri birbirleriyle karşılaştırmının doğru bir yöntem olup, olmadığını da soruyor. Yazara göre bu yöntem "kültürler ve uygarlıklar arasında her zamankinden daha çok uzlaşmaya ihtiyaç olduğumuz bir dönemde" bir anlamda uygarlıklar çatışmasına yol açacak tehlikeler de içerebilir.

KAPAK: DÜNLE BERABER GİTTİ DÜNE AİT NE VARSA,
BUGÜN YENİ ŞEYLER SÖYLEMEK LÂZIM

MEVLANA CELÂLEDDİN-İ RUMİ

ISBN: 978-605-399-474-9



www.bilgiyay.com



İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI