

Keyifli Okumalar Dileriz

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

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

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

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

PROF. DR.
ŞABAN ALİ DÜZGÜN

ÇAĞDAŞ DÜNYADA DİN VE DİNDARLAR



 Lotus

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

1968 Gümüşhane’de doğdu. 1989’da Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden mezun oldu. Aynı Fakültede Seyyid Ahmet Han merkezli olmak üzere, Hint-Alt kıtasındaki modernist hareketlere ilişkin yüksek lisans çalışmasını hazırladı. Bu çerçevede İngiltere’de, School of Oriental and African Studies’de (SOAS) çalıştı. Doktorasını *Nesefi ve İslam Filozoflarında Allah-Alem İlişkisi* adıyla verdi. 2000-2001 akademik yılında öğretim üyesi değişimi programı çerçevesinde Gregoryan Üniversitesi’nde (Roma); 2003-2004 akademik yılında ise Georgetown Üniversitesi’nde (Washington, DC) misafir öğretim üyesi olarak çalıştı. 2005’de profesör oldu. 2007-2008 eğitim öğretim yılında, Fulbright Muslim Scholar olarak Birmingham Southern College’da öğretim üyesi olarak çalıştı. Alabama Üniversitesi, Montevallo Üniversitesi, Samford Üniversitesi ve Miles College’da ders ve seminerler verdi. Fulbright Türkiye Seçici komisyon üyesidir. İngilizce İlahiyat Bölüm Başkanlığını yürütmüştür (2010-2012). İnternet Kelam Araştırmaları Dergisi’nin eş-editörlüğünü yapmaktadır (www.kelam.org/dergi). Hali hazırda Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde Kelam Anabilim Dalı başkanıdır.

KİTAPLARI

1. *Din, Birey ve Toplum* (Ankara, 1997).
2. *Seyyid Ahmet Han ve Entelektüel Modernizmi* (Ankara, 1997).
3. *Nesefi ve İslam Filozoflarında Allah-Alem İlişkisi* (Ankara, 1997).
4. *Sosyal Teoloji: İnsanın Yeryüzü Serüveni* (Ankara, 1999). (2012 üçüncü baskı).
5. *İnsan Hakları Eğitimi*, (Ankara 2000)
6. *Uncovering Islam: Questions and Answers About Islamic Beliefs and Teachings*, (DİB Yayınları, 2005) (2010 ikinci baskı).
7. *Allah Tabiat ve Tarih: Teolojide Yöntem Sorunu ve Teolojinin Metaparadigmatik Temelleri*, Ankara: Lotus, 2005), (2012 ikinci baskı)
8. *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan* (2012)
9. *Sistematik Kelam*, (Komisyon) (Ankara Üniversitesi: Ankuzem, 2005)
10. *İslam Bilimlerinde Yöntem*, (Komisyon) (Ankara Üniversitesi: Ankuzem, 2005)
11. *Varlık ve Bilgi: Aydınlanmanın Keşif Araçları*, (Ankara: 2008).
12. *Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar* (2012)
13. *Dini Düşünceyi Yeniden İnşa Alanları* (Baskıda)

ÇAĞDAŞ DÜNYADA DİN VE DİNDARLAR

Prof. Dr. ŞABAN ALİ DÜZGÜN



LOTUS YAYINEVİ – 77

ÇAĞDAŞ DÜNYADA DİN VE DİNDARLAR | ŞABAN ALİ DÜZGÜN

ISBN 978-975-6665-76-3

Yayıncı Sertifika No: 13267

© Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün

© Lotus Yayınevi, 2012

Bu kitabın tüm hakları Lotus Yayınevi'ne aittir.

İzinsiz kopyalanması hukuki sorumluluk doğurur.

Baskı Notları

Lotus Yayınevi, Mayıs 2012, Ankara (1000 Adet)

Kapak Tasarımı ve Sayfa Düzeni Likya

Baskı Bizim Repro Ofset Matbaacılık

Kâzım Karabekir Caddesi, No: 7/100, İskitler/Ankara

T (312) 341 10 20

LOTUS YAYINEVİ

LOTUS YAYIN GRUBU

www.lotuskitap.com

LOTUS YAYINEVİ, ERSAN-ER Yayın Reklam Matbaa Bilgisayar Bilişim ve İletişim Ticaret Limited Şirketi yayın markasıdır.

“Bu kitaptaki hitabım bütün insanlara değildir; aksine binlerce ve hatta on binlerce insanı tartacak kudrette olan tek kişiyedir. Zira hak, binlerce kişi idrak ettiği için hak oluyor değildir, aksine hak, bütün bu kalabalığın içinden üstün bir anlayışa sahip olanın tespit ettiğiidir.”

İbn Heysem’in (ö.430 h.) kişisel hatıratından.

İÇİNDEKİLER

Önsöz	9
• Kurucu Değer Olarak Din.....	11
• Din ve Toplumsal Değişim/Dönüşüm	34
• Dinlerin Şehirleşme Kabiliyeti	70
• Kadın Rollerine Kur'an'ın Değerler Sisteminin Kaynaklığı	86
• İslam'ın Yerelleştirilmesine Tepki Olarak Entelektüel Milliyetçilik: Hanefilik Örneği	107
• Neo-Liberal Globalizm ve Dinlerin Geleceği	129
• Doğu-Batı Karşılaşması: Batı'nın Doğu ve İslam Algısı	150
• Modern Uygarlığın Çatışmacı Doğasını Besleyen Kökler	181
• Şiddet ve Uzlaşma Sarmalında Medeniyetin Kurucu ve Taşıyıcı Unsurları	202
• Bir Şiddetin Anatomisi: Müslüman ve Latin Batı Dünyası Arasında Haçlı Seferleri Dönemindeki İlişkiler	215
• Din ve Şiddet: Terörün Din İstismarına Reddiye	252
• Romantik ve Rasyonalist Gelenekler Arasında Göçmen Kùltürler	285
• Dinsel ve Mitolojik Yönleriyle Cin ve Şeytan Algımız.....	296
EK:	
• Post-Modern Çağda Çoğulculuk ve Hristiyanlık: Bir Aforoz Hikayesi	325
• Hristiyanların Hz.İsa'yı Algılama Biçiminin İslam'ın Anlayışıyla Karşılaştırılması	358
Bibliyografya.....	377
Dizin	389

ÖNSÖZ

Dünyamız, Batı'daki aydınlanmayı takip eden süreçte, dinlerin kendilerine biçilen sınırları zorlayarak, hem ulusal hem de uluslararası arenada önemli roller oynamaya başladığına şahit olmaktadır. Dünyanın en büyük camilerinden birinin Katolikliğin kalbi Roma'da inşa edilmesi, New York ve benzeri metropollerde onlarca cami ve Budist mabedinin varlığı, farklı din mensuplarının mabedlere gidiş oranındaki yükseliş, günlük konuşmalarda dine referansta bulunma oranındaki artış gibi göstergeler dinin artan etkinliğinin işaretleri olarak okunabilir.

Dinlerin yükselen değer olarak öne çıkmalarının hem olumlu hem de olumsuz yanları var. Çatışma alanlarının çoğunun din kaynaklı görünüyör oluşu, dinin ekonomik tutumlardan politik kabullere kadar geniş bir alanda kendini göstermeye başlamasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla ekonomik ve politik çatışmalar da dinsel çatışmalarımış gibi yansıyabilmektedir.

Globalleşen dünyada milli kimliklerin silikleşmesiyle dini kimlikler öne çıkmaktadır. Örneğin Avrupa Birliği içinde para birimi gibi birçok unsur, milli olma özelliğini kaybetmektedir. Ama ortadan kalkan milli değerlere karşın, dini kimlikler korunmakta ve insanlar kendilerini dini kimlikler üzerinden tanımlamaktadırlar. Böylece eskiden milli değerler üzerinden kurulan karşıtlıkların yerini dini karşıtlıklar almaktadır.

Öte yandan dünyada artan hareketlilik insanların güvenliklerini ve kimliklerini tehdit etmektedir. Güvenliği sağlama ve kimliği koruma yönünde geliştirilen tepkiler de çoğu zaman başkalarının güvenliğini ve kimliğini tehdit eden radikal

bir tarzda gelişmektedir. İslam, Hinduizm, Hıristiyanlık, Yahudilik gibi dinlerde radikal hareketlerin ortaya çıkışında bu güvensizlik ve tehdit hissinin büyük payı vardır.

Hissedilen tehditlerin din üzerinden savuşturulmaya çalışılması, dinleri çok farklı platformlara taşımaktadır. Bu platformların konjonktüre göre değişmesi, evrensel değerlere kaynaklık etme ve insanları ideal değerlerle yüceltme gibi ulvi bir misyonu içeren dinleri de konjonktürel unsurlara indirgemektedir. Dinlerin birer enstrümana dönüştürülmeye çalışıldığı böyle bir ortamın dinler adına pek hayırlar getirmeyeceğini söylemek için kâhin olmaya gerek yok. Zira bu tutumda dinler her şeyden önce varoluş amaçlarının dışına çıkarılmaktadır.

Her halukârda dinler çatışmaların değil, çözümlerin parçası olacak şekilde düşünülmelidir. Çatışmaları ve şiddeti din üzerinden meşrulaştırmak, dinlerin başına getirilebilecek en büyük felakettir. Genel bir davranış halini alan bu tutum uzun vadede dinler kadar dindarları da felakete sürükleyecek bir potansiyeli içinde barındırmaktadır. Tarihte devletlerin fetih yahut istila hareketlerinin ardından hemen dinin imdada çağrılması ve olanları meşrulaştırma aygıtı olarak kullanılması, söylediğimizin tarihsel örneği olarak ortadadır. 1095'te Fransa'da Clermont'da Haçlı seferleri çıkırtkanlığı yapan Papa Urbanus'un, yüzbinlerce insanın ölümüyle sonuçlanacak katliam sürecini 'Tanrı böyle istiyor (*Deus lo volt!*)' diye bitirmesi, dinin nasıl araçsallaştırıldığının en bariz örneği olarak önümüzde durmaktadır.

ŞAD

Ankara, 2012

KURUCU DEĞER OLARAK DİN

“Peygamber onlardan iyilik yapmalarını, kötülükten uzak durmalarını ister. Onlara iyi ve temiz şeyleri helal, kötü ve pis şeyleri haram kılar. Üzerlerindeki ağır yükü kaldırır ve boyunlarındaki zincirleri kırar atar. Ona iman edenler, ona saygı gösterenler, ona yardım edenler ve ona indirilen nuru takip edenler kurtuluşa ermişlerdir.”

(A'raf 6:157)

“Burada bulunanlar *bulunmayanlara* söylediklerimi anlatsın, belki de onların içinden *daha iyi anlayanlar* çıkar.”

(Hz. Peygamber'in veda konuşmasından)

Dinin bireyin veya toplumun hayatında kurucu bir unsur olarak yer alması gerektiği, marjinal kalmış bir-iki düşünce akımı hariç, üzerinde uzlaşılan ender hususlardan biridir. İlahi dinleri kabul etmeyen A.Comte gibi pozitivist düşünürler bile, *insanlık dini*, *doğal din* gibi adlarla toplumsal yapının kurucu unsuru olarak bir din geliştirmek durumunda kalmışlardır. Aynı şekilde, birçok düşünür, toplumsal boyutta etkinliğini reddetseler bile, bireyin yaşamına sinen ve kendini bazen derin bir haşyet (*celal*), bazen hayranlık (*cemal*) bazen de korku formunda dışa vuran bir duygu olarak dini, bireyin hayatının zorunlu bir parçası saymışlardır. Bu anlamda insanın bu tür duygularının en üst seviyede, evrendeki ince düzen tarafından doyuruluyor oluşu ve nüfuz edemediği bir gerçekli-

ğın sürekli kendi kontrol alanının dışında bulunuşu, insanın yapısal olarak dindar bir varlık oluşunun kanıtı olarak sunulmuştur. Comte örneğinde olduğu gibi, ilahi dinlere yapılan saldırılar ya da dinin toplumsal bir tezahürü olamayacağı sadece duygusal bir işlev görebileceği yönündeki iddialar, dinin kurucu bir unsur olarak toplumların yapılarına işlediğini söyleyen *tarihsel-kültürel sosyoloji, fenomenoloji, eleştirel teori* gibi disiplinlerce ciddi şekilde eleştirilmiştir. Dinin toplumsal gerçekliği önümüzde verili bir hakikat olarak durduğuna göre, dinin toplumu nasıl aktif hale getirdiği daha da önemlisi toplum üzerinden kendisini nasıl gerçekleştirdiği sorusu ciddi anlamda tartışmayı gerektirmektedir.

Dinler toplumlar için hem yeni değerler oluştururlar hem de var olan değerleri gözden geçirerek akıl ve sağduyu çizgisine çekerler. Başka bir ifadeyle âdeti *örfe*, örfü de *ma'rufa* dönüştürürler. Böylece küllenen değerleri yeniden ateşler, kanı çekilen damarlara hayat verirler.

Medeniyet kuran milletlerin şu ya da bu şekliyle bir dine sahip olduğunu biliyoruz. Çin, Hint gibi kadîm Doğu medeniyetleri, Yunan, Roma, İslam gibi Akdeniz havzasında kurulan medeniyetler ve mevcut haliyle Batı medeniyeti bunun örnekleridir. Zira bir milleti ortak bir amaç etrafında birleştirip harekete geçirecek bir üst doktrin yahut din olmadan, o milleti fiziki ve coğrafi yapısının dışına çıkmaya cesaretlendirecek bir bir güç yoktur. Kendi dinamikleriyle evirilemeyen bir toplumu böyle bir doktrin uyandırabilir ve evirebilir. Toplumun görme ve hareket etme kabiliyetindeki toplumsal felç ve tutulma durumunu aşmak için, gönderilen peygamberlerin bu insanları, *kalkın, uyanın* nidalarıyla uyandırmaya çalışmalarının mantığı burada yatmaktadır. Kur'an alışlagelen toplumsal yapının belirleyici değerlerinin dışına çıkarak tarihte bir

kırılma yaratmanın imkânını göstermek üzere Ashâb-ı Kehf (Yedi Uyuyanlar), Firavun'un eşi Asiye gibi örnekleri vermek-
te ve uyanmamakta direnenleri ölümler ve sağırlar olarak de-
şifre etmektedir:

"Bil ki sen ölümlere işittiremezsin, arkalarını dönüp giderken
sağırlara da çağırıyor duyuramazsın."¹

Kendi kavramlarını ve bu kavramların hayat verdiği top-
lumsal yapıyı yaratamayan bir din yahut düşünce uzun soluk-
lu olamaz. İslam'ın Tanrı'sının bu anlamda *el-Kayyûm* (değer-
lere kaynaklık eden)² olduğu ve gönderdiği dini de, *ed-dînü'l-
kayyim* (değer üreten, kendi değerleriyle ayakta duracak ye-
terlikte olan)³ olarak tanımladığı unutulmamalıdır. Dinden ve
değerlerden bağımsız bir yönelim, medeniyet kuramaz; aksi-
ne var olanları yok eder ve insanlığa şiddet ve hüsrân getirir.
Medeniyet yıkıcı olarak etiketlenen Moğol ve Germen (Bar-
bar) istilaları bunun örnekleridir.

Topluma yüklenen bir misyon ve değer, onları uyandır-
makta ve harekete geçirmektedir. İbn Haldun'un *asabiyet* de-
diği bu misyon üst değerlerle beslenmeden aktif hale geldiği
zaman yıkıcı olmaktadır. İbn Haldun '*Urvân el-İber* adlı yedi
ciltlik eserine yazdığı meşhur *Mukaddime*'de medeniyetlerin
doğum, gelişim ve ölümlerini irdelerken, kurucu bir unsur
olarak gördüğü asabiyet'in milli, dini ve ideolojik ayaklarla
mutlaka desteklenmesi gerektiğinin altını çizmektedir.⁴

¹ Neml 27: 80, Rum 30: 52

² Bakara. 2:255.

³ Tevbe 9: 36; Yusuf 12: 40; Rum 30:30.

⁴ İnsanlık tarihinin barbarlık (bedevilik) ve uygarlık (hazerilik) arasın-
da döngüsel bir gel-git olduğunu kabul eden İbn Haldun (1332-1406),
medeniyetin kaçınılmaz olarak sonunun geleceğini kabul etmekle bir-
likte, anılan değerlerin bu kaçınılmaz sonun geçiktirilmesi için imlemektedir.

Yahudilerin kendilerini seçilmiş olarak görmeleri, Hristiyanların kendilerini dünyanın tuzu olarak adlandırmaları, aynı şekilde Müslümanların insanlar içinden çıkarılmış en hayırlı topluluk olduklarını söylemeleri, bütünüyle bu *misyo-na* yahut *asabiyyete* dönüktür. Bu durumda din, bir toplumu sadece kuran değil, aynı zamanda öncü hale getiren kurucu unsur durumundadır.

Din, kendine has terim, kavram ve sembollerle o toplumun düşüncesini yahut zihnini yapılandırır. Bu yapılandırma tarihinde diyakron (tarihin akışının farklı bir mecraya taşınıp, farklı dinamiklerle ilerlemesi) denilen kırılmalara sebep olur. *Ulu'l-'azm* denilen peygamberleri diğerlerinden ayıran özellik, böyle bir kırılmayı gerçekleştirmelerinde yatmaktadır. Bu kırılma içinde din, kişiler ve varlıklar için tamamen yeni anlamlar yaratır ve bu anlamlara bir yaşam alanı açılmasını bağlilarından bekler. Bu yeni anlamlandırmalarla güçlü olan zayıfa, zayıf olan güçlüye dönüştürülür. Bu tersine çevirme olayı ne kadar geniş bir taban bulursa, değiştirici ve dönüştürücü değerler de o kadar beslenir ve geleneksel değer yargılarında bir kırılmaya götürür.

Bütün toplum fertlerinin aynı davranışları sergiledikleri bir bağlam içinde haklı-haksız, zalim-mazlum kavramları arasındaki çizgi o kadar net değildir. Örneğin herkesin köle veya cariye sahibi olduğu bir ortamda, bunları edinmenin ahlaki temelini kimse tartışmaya açmaz; köle ve cariye olarak yaftalanan bu bîçarelere kötü muameleyi de bir ahlaksızlık ve zulüm olarak adlandırmaz. Ancak bir din, yaygınlık kazandığı için normalmiş gibi sunulan tarihin standartlaştırılmış bu kesitine müdahale eder ve insanlara kötü muameleyi ahlaksızlık ve zulüm olarak nitelendirirse, toplumda o ana kadar bulunmayan kavramlar iş görmeye başlar. Artık bu toplum zalimler

ve mazlumlardan oluşan bir topluma dönüşür; mücadele de bu iki kesimin mücadelesine. Bu niteliksel bir değişim ve dönüşümdür ve bu dönüşüm, insanlar arasındaki ilişkinin hem normatif hem de ahlaki niteliğinde değişiklikleri yaratır. Bu mücadele içinde din, peygamberleri aracılığıyla yeni terimler, kavramlar ve semboller geliştirir; kısacası, dinsel bir retorik yaratır ve kendilerine has mücadele zeminini bu retorik üzerinde yükseltir. Böylece felsefenin metafiziksel önermeleri, peygamberlerin elinde hayat bulur ve tarihe yön veren ve akışını değiştiren bir olaya dönüşür.

Bir toplumun kendini geliştirerek geleceğe taşıması dinle doğrudan alakalıdır. Dinlerin bir toplumu alıp ileriye taşımasını mümkün kılan en temel ilke, dini değerlerin geleneğin bir parçası haline indirgenmesinden şiddetle kaçınmaktır. Aksine din, geleneği ve yerel örfü, bu yerelliklerinden kurtaran ve onları evrensel insani standartlara yükselten harekete geçirci güç olarak düşünülmelidir. Akılda tutulması gereken, dinlerin geleneği muhafaza etmedikleri, aksine onu revize ettikleri ve yeni değerler koymak suretiyle modernleştirici ve dönüştürücü bir özellik sergiledikleridir. Zira indikleri toplumun değerlerini muhafaza edecek idiyeler, yeni bir din göndermenin ne anlamı olurdu? Aynı soru, dinin işlevini tespit bağlamında, içinde yaşadığımız çağdaş toplum için de geçerlidir.

Dinlerin yerel kültürler ve geleneklerle ilişkisini kurarken, dini var olan kültürel kodlara ve geleneklere bütünüyle karşı duran, var olan her şeyi karşısına alan bir müdahale olarak da görmemek gerekir. Hristiyanlığın farklı kültür ve geleneklerle ilişki biçimi bu şekilde tezahür etmiştir. Karşılaştığı kültürleri bütünüyle karşısına almış, onlardaki insani/ahlaki/mantiki unsurları yok saymış ve kendi öğretisini dayatmıştır.

İslamın farklı kültürlerle karşılaşma mantığı ise, insan doğasına ve evrensel ahlak yasasına uygun olanları kabul etmek ve saygı göstermek, bunlara aykırı olanları aşama aşama değıştirmek ve yaratılan uygun zemine yine bir süreç içinde kendi değerlerini önermek şeklinde tezahür etmiştir. Bu bağlamda hurafe denilerek dinle karşı karşıya getirilen farklı kültürel pratikler, insan fıtratına ve evrensel ahlak yasalarına aykırı olmadığı sürece toplumsal hafızanın bir ürünü olarak ve diğer topluluklardan farklılığın bir göstergesi olarak yaşatılmalıdır. İnsan doğasından kopuk bir 'din ölçütü' yaratarak bütün kültürleri tek tipleştirmeye çalışmak ve farklı kültürlerle aynı elbiseyi biçmek, yaratılması hedeflenen İslam medeniyetini kısırlaştırır. Bir medeniyetin gücü ve kudreti, beslendiği kültürlerin çeşitliliğine ve bu çeşitliliğin yarattığı kudrete bağlıdır. Kültür çeşitliliğini öldürmek, İslam medeniyeti havzasına su taşıyan farklı kültür ırmaklarını kurutmaktan öte bir anlam taşımaz.

Kurumsal bir dini yapının parçası olmadan önce de insanın sağduyu ve fıtratıyla hakikati keşfetme kudretinde olduğu kabul edilmelidir. İslam vahiy olmadan ve peygamber gönderilmeden de insanların akıl, vicdan ve sağduyularını kullanarak hakikati keşfedebileceklerini bir ön kabul olarak insanların önüne koymaktadır (Nisa 4:83). Zira insan olarak var olmak (*vücûd*), *vicdan* sahibi olmayı ve *akılla* hareket etmeyi beraberinde getirir. Varlıkla (*vücûd*) aynı kökten gelen vicdan ve insanın geldiği kaynağa kopmaz bir bağla (*akl*) bağlandığını imleyen akıl, insana doğru ve yanlış arasında ayrımı yapacak (*furkan* ve *basiret*) bir kudret verir. Bu vicdan ve akıl ile insan, ilahi/doğal/evrensel değerleri keşfedebilir ve bunlar ışığında iyiye ve güzele doğru kodlanmış (*hidayet*) bir yaşam sürebilir. Peygambere yüklenen görev de insan aklının keşfet-

tiği bu iyi ve güzele ‘helal’, kötülere ise ‘haram’ dini değerini yüklemek şeklinde tezahür eder:

“Peygamber onlara iyi ve temiz şeyleri helal, kötü ve pis şeyleri haram kılar.”⁵

İnsanca bir yaşamın anahtarları durumundaki bu terimlerin faal olmasına imkân verilmez ve insanlar arasındaki ilişkilerde çıkarlar başrolü oynamaya başlarsa, o zaman akıllar ve vicdanlar bir kenara atılır ve insanların iradeleri kontrolü ele alır. Aklın ve vicdanın kabul etmeyeceği uygulamalar, varlıklarının devamını bu uygulamalara bağlayanlar tarafından toplumun standart çalışma biçimine dönüştürülür. Artık bir üst doktrin olmadan bu süreci değiştirmek imkânsız gibidir. Etraflarındaki ulusları köleleştirerek Mısır’a götüren ve işgücü olarak kullanan sömürgeci Mısır Firavunlarına başkaldıran bir Musa’nın gönderilişi; köle bir ulusken Mısır’dan özgürleştirilen ama insanları katı şeriat mantığıyla zihinlerinde yeniden köleleştiren ve âlemlerin Rabbini bir kabilenin koruyucusuna indirgeyen Yahudilere bu tekelci mantıkla mücadele edecek İsa’nın gönderilişi; tefeciliği bir yaşam tarzı haline getiren, kabile gücünü ve sülale çokluğunu her türlü hak gaspının meşrulaştırıcı aygıtı olarak gören yağmacılara, dört haram ay hariç savaşı ve zulümperestliği bir yaşam tarzı haline getiren yasadışı (*ümmî*) Arap toplumuna etnik ya da dinsel her türlü kabileciliğe isyanın öncüsü olarak Hz.Muhammed’in gönderilişi tamamen bu ilahi üst doktrinle bir dönüşüm yaratmanın örnekleridir.

Dolayısıyla dinlerin vahyedilmelerinin temel sebebi, toplumsal yapıyı adalet, özgürlük, haklarda eşitlik, karşılıklı saygı gibi temel evrensel değerler çerçevesinde yeniden inşa et-

⁵ A’raf 6.157. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

mektir. Bu yönleriyle dinler, modernleştirici, yenileştirici ve dönüştürücüdürler. Ancak ilerleyen süreçte dinler açıklama biçimlerini, mantıklarını ve kurumsallaşmalarını, kurulu bir devlet düzeni içinde oluşturarak, vahyedilme amaçlarına aykırı olarak, devletin hegemonya kurmak için kullandığı araçlardan birine dönüşebilirler. Hristiyanlığın başına gelen felaket bunun en bariz örneğidir. Haçlı seferleri ve sömürge dönemi başta olmak üzere Batı tarihi, dinin hegemonik bir unsura nasıl indirgenebileceğinin örnekleriyle doludur. İnsanların eline İncil'i tutuşturup, ellerindeki toprakları gasp etmenin başka bir açıklaması yok.

Dinlerin ilk geliş anındaki temel gayesi yani insanlar arasında standartlaşan ve bu halleriyle idealmiş gibi gösterilen ilişki biçimlerine müdahale etme görevi, dinin müminleri tarafından sürekli canlı tutulmalıdır. Müminler eleştirel bilinç, yaratıcı imgelem, ütopyik kurgular ve diyalektik düşünme biçimleriyle, yaşadıkları toplumda ilişkilerin temel insan hakları, adalet, özgürlük, güven gibi kavramlar ışığında yapılandırılıp yapılandırılmadığını test etmelidirler. Böylece dinin modernleştirici ve yenileştirici işlevi korunmuş ve toplumun herhangi bir kurumuna indirgenmesinin yolu da kapanmış olur.

Bireyi Kişiselleştiren (şahsiyet veren) Yönüyle Din

Din, bireydeki ve toplumdaki görünümüleriyle, herhangi bir felsefi kabulün aksine, insanın zihninin dışına taşan, insanlar arasındaki ilişkileri kuran bir yöne sahiptir. Din, insanın salt bir birey (fert) olarak kalmasını istemez, onu toplumun içinde bir kişi (şahıs) olarak aktif kılmak ister. Hz.Peygamber'in Hira'da vahye muhatap olduğunda tek başına bir fert olduğunu ama vahyi almasıyla birlikte toplumun içine yönlendirildi-

ğini unutmamak gerekir. Bu durumda din, salt ferdiyete hapsedilecek bir gerçeklik değildir. Bu ferdiyet sadece insanın zihnine/aklına ve kalbine yerleşerek fertte kaldığı sürece, ilahi dine referansta bulunma imkânımız yok demektir.

Dinin gerçekliği, toplumsal gerçekliklere rengini verip ve remediğine ve asgari insani standartları herkes için var kılma başarısını gösterip gösteremediğine bakılarak test edilir. Dinine, diline, etnik aidiyetine bakmadan herkes için adalet, eşitlik, hürriyet, temel insan hakları vurgusu ve bunların gerçekleştirilmesi dinlerin test edildikleri temel ölçütlerdir. Bunu yapmak, herhangi bir felsefi düşüncenin mantıksal bir tutarlılığa ve sistematik bütünlüğe sahip olup olmadığını sorgulamak kadar basit değildir. Zira bu çerçevede dine yüklenen görev aslında dindarlara yüklenmektedir. Dinlerin doğruluk değerleri, bu anlamda, dindarların samimiyetine paralel bir seyir takip etmektedir. “İslam bir topluma, bir toplumun İslam’a olan ihtiyacından daha fazla muhtaçtır”⁶ hadisini bu çerçevede okumak gerekir.

Dinsel olanın bazı felsefi yorumlarla acıklanmaya çalışılması, sadece dinin toplumsal tezahürleri dikkate alınarak yapılmamaktadır. Zira insanlar için din sadece toplumsal tezahürüyle var değildir. Aksine din, insan ve evren yorumu, dünya görüşü ve yarattığı değerler dizgesi ile çok daha geniş bir etkinlik alanına sahiptir. Allah’ı bütün insanların Rabbi olarak (*Rabbü’l-âlemin*) tanımlayan ve buna bağlı olarak da bütün insanların can ve mal güvenliğini, inancını yaşama hakkını ve düşünce hürriyetini koruma altına alan İslam’dan bahsettiğimizde bu etkinlik alanının ciddiyeti anlaşılmış olacaktır. Di-ni kucaklayıcı yapan bu bütüncül vurgusudur. İnsanları etnik

⁶ “el-İslâmu ahvâcü’l-âlemiyyîn” *“İslâm, âlemlerin ihtiyacıdır.”*

ya da dini temelde, varlıkları fiziksel ya da metafiziksel temelde, insan bedenini ruh ve beden temelinde âlemi maddi ya da manevi temelde ve hayatı dünyevî ve uhrevî temelde parçalayan felsefeler ve anlayışlar, hiçbir zaman hakiki bir dinin yaratmayı amaçladığı bütünlüğü yakalayamaz.

Hem insan hem evren yorumuyla hem de insanlar arasındaki ilişkilerde getirdiği standartlarla, dinler şayet çözümün değil de, problemlerin parçası oluyorsa, bu durumda eleştirel düşünceye kulak vermek inananların boynunun borcudur. Dinlerin gerçekliklerini sorgulamak için elimizde ölçütlerimiz vardır. Bu ölçütlerin öne çıkarılarak İslam dâhil bütün dinlerin gerçekliklerini, etkinliklerini ve mevcut halleriyle insanlığa ne tür katkıda bulunduklarının sorgulanması gerekir. Bu sorgulamada en temel ölçüt; bir dinin kendi mensupları dışındakilere yaşam alanı açan terim ve kavramlara sahip olup olmadığıdır. Bu ölçütü yerine getiren din gerçek, yerine getiremeyen ise sahtedir. Bu ikincisi, temel ilkeleri tahrif edilen ve bütün insanları kucaklayıcı kudreti yok edilerek kötü-rümleştiren dindir. Böyle bir dinin peygamberi kalkıp gelse, kendi vazettiği dini önce kendi reddederdi! Bu, bütün dinlerin başına gelmesi muhtemel bir dışlayıcılık belasıdır. Kendi dışında kalanları ebedi lanete uğramış kabul eden bu din(i)darların, Allah'a ve ahirete inanıp yararlı iş işleyen herkese kucak açan ilahî çağırışı yeniden düşünmeleri gerekir.⁷

⁷ “Rabbimiz Allah’tır” deyip de, sonra dosdoğru olanların üzerine akın akın melekler iner ve “korkmayın, üzülmeyin, size vadedilmekte olan cennetle sevinin” derler” (Fussilet 41.30).

“Müslümanlardan, Yahudilerden, Hristiyanlardan ve Sabiilerden Allah’a ve ahiret gününe inanan ve salih amel işleyenler için Rableri katında mükâfat vardır. Onlar için cennet ve hoşün mekânlar” (Bakara 2.62).

İslam'ın 'bir insanı öldürenin bütün insanlığı öldürmüş gibi, bir insanı kurtaranın da bütün insanlığı diriltmiş gibi'⁸ olacağı beyanına baktığımızda, kendi dışındakileri Ehl-i Kitap olarak tanımlayarak temel haklarını garanti altına aldığını gördüğümüzde *hak din* tanımlamasını kullanmakta hiçbir sıkıntı çekmeyiz. Diğer dinlerin de böyle bir rahatlığa sahip olması arzu edilirdi. Ama Allah'ı sadece kendilerinin değil, bütün insanların Rabbi dolayısıyla haklarının koruyucusu olarak göremeyen ve Yaraticının hidayetini farklı peygamberlerle de insanlara ulaştırabileceğini akıl edemeyen bu tekelci din sahiplerinin böyle bir kucak genişliğine sahip olmasını beklemek nafile.

Dinin İşlevsel Alanına İlişkin Tartışmalar ve Vicdan

Dini bireyde başlatıp bireyde bitirmek yahut dini vicdanla sınırlı görmek, iki felsefi temelde tartışılabilir:

Birincisi, ilahi Kitap kavramını kabul etmediği için, Allah ile insan arasındaki ilişkiyi vahiy üzerinden kurmaz. Dolayısıyla dinin buyruklarıyla kendini göstereceği bir toplumsal alan da söz konusu edilmez. Bunlar Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi dolaysız bir şekilde kurmanın mümkün olduğunu ve aracı varlıklara (melek, peygamber, kitap, vs.) hiçbir şekilde ihtiyaç bulunmadığını söylerler. Tanrı, bizzat hissedilen ve varlığı sezgisel olarak deneyimlenendir. Liberal teolojiler böyle bir tutum içindedir.

Dini bireyin vicdanında başlayıp biten bir olgu olarak gören ikinci yaklaşımda, dinin herkesin doğrulamasına açık olmayan öznel kabullere dayandığı iddia edilmektedir. Herkesin doğrulamasına açık olmayan bir alanın herkes için nesnel

ortak bir zemin oluşturmayaacağı söylenerek, başladığı yere yani kişisel vicdana bırakılması gerektiği söylenmektedir. Seküler teolojiler böyle bir tutum içindedir.

Bu konuda yapılan mantıksal tahliller bir tarafa, dinin yerinin toplumsal alan değil de kişinin vicdanı olduğu yönündeki iddialar, dinin kendine özellikle politik alanda yer tutmaya çalışması ve iktidar mücadelelerinin aygıtlarından birine dönüştürülmesi ile yakından ilgilidir. Bu durum hem İslam dünyası hem de Batı için geçerlidir. Ama özellikle Batı'nın bu konuda sicili kabarıktır. Dini kişinin vicdanıyla sınırlama talebi de bu anlamda politik bir tutumdur. Yani dini iktidar aygıtına dönüştürmek de, kişinin vicdanına hapsetmek de politik bir ağırlığa sahiptir ve her ikisi de yanlıştır. Yanlıştır, çünkü din yapısı gereği inananlarından önce iman, sonra da bu imanın doğrulandığı bir eylemler alanı (salih amel) öngörür. Salih amel, faydasını başka insanların gördüğü eylemlerdir ve ister istemez kişinin vicdanının dışına taşar. Bu anlamda din, salih amel işleyecek bir mümin yaratma bağlamında kişinin vicdanını hedefler; ama bu kişinin imanı toplumsal zeminde test edilecektir. Bunun içindir ki, felsefeden ayrı olarak din, doğru düşünce kadar, doğru eylemin de peşindedir.

Dinin içini boşaltma veya yeniden şekillendirme çabalarında Batılı gelenek büyük bir mücadele tarihine sahiptir. Bu çabalar, pozitivizm üst başlığı altında sınıflandırılmaktadır. Zira Pozitivizm ve kendilerini dine karşı konumlandıran benzer akımlar karakterlerini büyük oranda Kiliseyle mücadeleleriyle kazanmışlardır.

Ancak önemli bir noktaya dikkat edilmelidir: Batı'da gelişen Kilise karşıtı akımları, genellemeye giderek diğer dinlere karşı konumlandırmak doğru değildir. Mesela, kurumsal din olarak Katolikliğe ve onun tarih boyunca ürettiği teolojik ge-

leneğe (*dogmatic theology*) karşı çıkışın İslam'a transfer edilmesi yanlıştır. Dini kilise babalarının yorum tekeline alan Katolikliğin bu tutumuyla dinin bizzat kendisinin altını oyduğunu gören Hristiyanlar bu geleneğe karşı Kitab-ı Mukaddesi merkeze alan bir din anlayışı (*biblical theology*) geliştirmeye çalışmışlardır. Katolikliğin bilim çevrelerine ve diğer din ve mezhep mensuplarına dar ettiği bir dünyada insanların birer çıkış yolu aramasından doğal bir şey olabilir mi? Bu çıkış yolu kendini, en geniş anlamıyla Aydınlanma hareketinde gösterdi. İnsanın aklına alabildiğine yer açan, insanın karşılaştığı sorunları skolastik bir tarzda taklit etmeyi değil, aksine onları çözümlemeyi bir ödev olarak insana yükleyen ve bunu içtihat adı altında kurumsallaştıran İslam'ın bu felsefi akımlarla ilişkisi, ayrı bir düzlemde tartışılmalıdır. Sonuç olarak, Kiliseyle mücadele sürecinde muhtevasını kazanmış olan bu akımları İslam'ın rasyonel ve tecrübî ilkeleriyle beraber düşündüğümüzde aralarında uçurumların olmadığı görülecektir.

Dini vicdana hapsetme girişimlerinin bir sebebi de, dinlerin seküler ideolojilere topyekûn muhalefetin merkezi haline gelmeye başlamalarıdır. Dinlerin geri dönüşü de diyebileceğimiz bu olgu, müstakil olarak irdelenmeyi gerektiren önemdedir. Ama şu kadarını ifade etmekle yetinelim: Dinler, modern seküler liberal sistem içinde kendilerini daha çok tepkisel bir tarzda ortaya koymaktadırlar. Zira dindarların kendilerini ifade etme alanlarının başkalarınca ele geçirildiğini düşünmeleri onları tepkisel yapmaktadır. İkinci olarak, dünyada kendi değerleriyle yer tutma arzularının engellendiği ve hatta bu değerlerin sürekli saldırı altında olduğu kanaati onları aşırılığa itmektedir. Bu aşırı akımları dengeleyecek ve yola getirecek sağlam bir din algısının kendini geniş bir zeminde seslendiremeyeşi, bunlara karşı farklı aşırılıkların gelişmesini te-

tiklemektedir. Dindar olduğunu iddia edenlerden gelen aşırılık da bu aşırılığı ortadan kaldırma iddiasındaki başka aşırılıklar da, dine de gerçek dindarlara da büyük zarar vermektedir.

Dini Düşüncenin İnşasında Akıl-Vahiy Birlikteliği

Dini düşünce akıl ve vahiy temelinde yükselir. İnsanın hayatına anlam katan değerler de bu iki kaynaktan gelir. Bilgi ve değer kaynağı olarak insanın hayatına sadece kendi akıl ve tecrübesinin kaynaklık edeceği, bunun dışında bir yönlendirmeye gereksinim duymadığı iddiaları seslendirilmiştir. Buna karşıt olarak, insanın bilgi edinmede ve varlığa değer yüklemede tek kaynak olarak kutsal metne güvenmesi gerektiği iddiası öne çıkarılmıştır. Bu işin Batı cephesindeki görünümüdür. İslam kültür geleneğinde akıl ve vahiy ilişkisi Batı'daki gibi bir zıtlaşmaya vardırılmamış, sadece bu ikisinin birbiri ile ilişkisinin sınırları tartışılmıştır.

İnsan doğruyu ve yanlış birbiriinden ayıracak fitri bir yeteneğe sahiptir. Bu sezgisel yetenek Kur'an'da ilham olarak adlandırılmaktadır: "Allah insanın özüne neyin iyi neyin de kötü olduğunu bilme yetisi yerleştirmiştir" (Şems 91: 8). Hatta ünlü kelimacı Kadı Abdülcebbar'ın ifadesiyle insan, Allah'ı bilmeden önce, neyin iyi ve kötü olduğunu bilir. Bu bilgisine dayanarak da Allah'ı bilmenin iyiliğine hükmeder. Pekiyi insanın bu bilme yeteneği, onu vahye muhtaç olmaktan çıkarır mı? Hayır. Zira vahyin amacı insanın iyiyi ya da kötüyü bilmesini sağlamak değildir. İnsanın neyin iyi ya da kötü olduğunu bildiğini vahiy zaten kabul etmektedir. Vahiy insanın aklını terbiye etmeyi amaçlamaz. Ama iyi olarak bildiğini yapmadığını, kötü olarak bildiklerinin de ardına düştüğünü gördüğü için, bu sürüklenmenin kaynağı durumundaki iradeyi muha-

tap alır ve onu eğitmeyi amaçlar. O halde vahyin amacı bir irade eğitimidir ve yapıları gereği insanlar böyle bir eğitime her halleriyle muhtaçtırlar. Vahyin insanın akıl ve tecrübesiyle bu ilişkisinin anlaşılammış olması, vahyin bir değer kaynağı olarak insan hayatına girişini engellemeye çalışan eğilimleri doğurmuştur. Vahiy insanın akıl ve tecrübesinden bütünüyle farklı olarak hayatına tepeden inen buyurgan bir kaynak olarak gösterildiğinde, yaşadığı hayatı anlamlı kılma sorumluluğunu omuzlamak isteyen eğilimlerle karşı karşıya bırakılmıştır. Halbu ki vahyin amacı da bu sorumluluğu yerine getirecek insani iradeyi yaratmak ve ateşlemektir.

Vahyi bir kaynak olarak hayatlarına katan insanların, akıl ve tecrübeyi belirleyici ana kaynak olarak görenler karşısındaki bir zafiyetine dikkat çekmemiz gerekir. O da vahyin kaynaklık ettiği değerlerin, zamanla örf ve gelenekle karıştırılmasıdır. Bu karıştırma sonucunda, örf ve gelenek, vahiy kadar güçlü bir zemin tutabilmektedir. Oysa vahiy ve vahyin şekil verdiği kültür ve gelenek arasında ayırım yapılmalı ve aradaki farkı görme basiretini kazandıran eleştirel bir bilinç geliştirilmelidir. Kur'an'ın şu ayeti bu anlamda ilkeselleştirilmelidir:

“Sözü dinleyip de en güzeline uyanları müjdele.”⁹

Gelenek bizim için bir söz ve haberden ibarettir. Bu haberi dinleyip sağduyuya uyanını ve yararlı olanını almak, olmayanı da bırakmak, bu ayetin inananlara yüklediği bir sorumluluktur.

Burada Allah'ın insanları beslediği iki ana damar durumundaki *akıl* ve *vahiy* birlikteliğinin dikkatimize sunduğu temel ilkelere (*üsvetün hasenetün*) dikkat etmek gerekir. Kur'anda bu ilkelerin hem İbrahim'e hem Musa'ya hem de di-

⁹ Zümer 39.18. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

ğer kitap sahibi peygamberlere verildiği söylenmektedir.¹⁰ Hz.İbrahim akılla keşfedilecek temel doğruları, Musa ise Şer'i'atı ve kurumsal dini temsil etmektedir. İbrahim Peygamberde inananlar için güzel bir örneklik (*üsvetün hasenetün*) bulunduğu ifade edilmektedir.¹¹ Aynı şekilde bütün peygamberler ve insaf ve vicdan sahibi akıllar aynı ortak ilkeleri insanlığa taşımışlardır. Aynı ilkeler Nuh'tan Hz.Peygambere kadar insanlığın önünü aydınlatmış ama üzerlerinden geçen zamanla tahrife uğratılmışlardır. Nuhun 7 yasası¹² da, Mani'nin yasaları da aynı hakikati dile getirmektedir.

Putta tapmamayı, Tanrı'nın ismini mübarek kılmayı, cina-yet işlememeyi, cinsel ahlaksızlık yapmamayı, hırsızlık etmemeyi, adil bir yargı sistemi oluşturmayı ve canlı bir hayvanın etini kopartıp yememeği emreden Nuh'un yasaları da puta tapmayı, namussuzluğu, cimriliği, her türlü öldürme eylemini, zina yapmayı, hırsızlığı, yalancılığı, büyücülüğü, ikiyüzlülüğü yasaklayan Mani prensipleri de aynı vahyi ve akli ilke-

¹⁰ Necm 53: 36-37; Al-i İmrân 3: 184.

¹¹ Mümtetine 60: 4-6. *Üsvetün hasenetün* ifadesini iyi, doğru ve yararlı ilke olarak anlamak gerekir. *Hasenetün*, sıfatını kullanmazsak *üsve* tek başına takip edilen hali (modeli) ifade eder. Bu iyi ya da kötü, faydalı ya da zararlı olabilir (Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "Esâ" maddesi, s.76)

¹² Yahudiler Sina'da gerçekleşen vahyin Yahudi kanunlarının başlangıcı noktası olduğunu kabul etmekle birlikte, bundan önce de Nuh kanunlarının varlığını kabul ederler. Yahudi geleneği Nuh'un yasalarının paradigmatik olarak Hz. Adem'le başladığını, ilk altı yasanın Adem'e yedincisinin ise Nuh'a verildiğini söylerler. Tekvin bölümünde Adem'e hitabın anlatıldığı kısmı bu kabullerine temel yaparlar ve ilahi rehberliğin ilk insanla başlamış olmasını da bu iddianın zorunlu kanıtı olarak gösterirler.

Nuh kanunlarının kapsamı konusunda Yahudi din adamları (rabbi) arasında bir tartışmanın varlığı bilinmektedir. Bazı rabbiler Musa'nın getirdiği kanunların önceden beri uygulandığını iddia ederler. Böylece Tevrat'ın Sina'da vahyedilmeden önce de varolduğu temellendirilmeye çalışılır.

lerin tercümanlığını yapmakta ve insanlığa biteviye bunları hatırlatmaktadırlar.

"İyi dinleyin! Musa'ya söze dayalı apaçık dokuz ayet indirdik. İsrail oğullarına sor, Musa onlara geldiği zaman Firavun ona: 'Ey Musa, ben senin kesin büyülediğini düşünüyorum.' dedi."¹³

Bu ayeti şu hadis çok açık bir şekilde tefsir etmektedir:

"Saffan bin Assal'dan, o şöyle demiştir; "Bir Yahudi arkadaşına "Bizi şu peygambere götür de "apaçık dokuz ayet" hakkında soralım" dedi. Bunun üzerine biz hep beraber Hz. Peygamber (s.a.v) 'in yanına gittik. O ikisi soruyu sordular. Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Bu dokuz ayet; 1- Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamanız 2- Hırsızlık etmemeniz 3- Zina etmemeniz 4- Adam öldürmemeniz 5- Sihir yapmamanız 6- Faiz yememeniz 7- Evli kadına zina iftirasında bulunmamanız 8- Savaşta kaçmamanız 9- Cumartesi yasağına riayet etmenizdir". dedi. Bunun üzerine o iki Yahudi ayağa kalktı ve Hz. Peygamberin ellerini ayaklarını öperek şöyle dediler; "Şehadet ederiz ki sen peygambersin. Eğer kavmimiz tarafından öldürülmekten korkmasıydık, hiç şüphesiz sana tabi olurduk" (Razi, Kurtubi, İbn Kesir).

Aklın ve vahyin insanlıkla yaşıt olan şu ortak keşiflerini Kur'an insanlara tekrar hatırlatmaktadır:¹⁴

1. Hiçbir günahkâr başkasının günah yükünü yüklenmez,
2. İnsan için ancak çalıştığı vardır,
3. İnsan bütün çalışmalarının karşılığını hem şimdi hem de gelecekte alacaktır,
4. Bütün varlıkların nihai varışları Rablerinedir.

¹³ İsrâ 17.21.

¹⁴ Necm 53: 36-37. Bütün bu ilkeler insanlara yeniden hatırlatılmaktadır. Bu hatırlatıcı özelliğinden dolayı Kur'anın bir adı da zıkr'dır; yani bildirir/muhtıra/ünvanıdır. <https://rantey.org>

Pozitivist Temelli Olmayan Bir Çağdaşlaşma ve Gelişmede Kurucu Bir Unsur Olarak Dini Düşüncenin Yeri ve Katkısı

Öncelikle Batı-dışı toplumların nasıl bir gelişme ve çağdaşlaşma seyri takip ede(bile)cekleri konusunda tartışılan iki tezi hatırlamak gerekiyor: *Bağımlılık tezi* ve *post-kolonyal tez*. Bağımlılık tezi, Batı toplumlarının Batı-dışı toplumları süresiz bir şekilde belirlediklerini iddia ederken, post-kolonyal tez Batı dışı toplumların kendilerine has bir tür modernlik geliştirebileceklerini kabul etmektedir.

Batılı gelişme çizgisini evrensel bir gidiş olarak gören birinci tutuma göre, Batı modernizminin ulaştığı liberal yaşam biçimi, bütün gidişatların ulaşacağı yegâne türdür. Bütün gelişme eğilimleri, gelip oraya çıkacaktır. Başka bir ifadeyle Roma'ya çıkan birçok yol olsa da, Roma bir tanedir.

İkinci tez ise, Batı'yı yegâne medeniyet kurucusu ve taşıyıcısı olarak görmenin yanlışlığını iddia ederek, farklı modernliklerin imkânını savunmaktadır.¹⁵

Buradan hareket ederek, pozitivist temelli olmayan bir çağdaşlaşmanın imkânından öte zorunluluğundan bahsetmek gerekecektir. Bunu Müslüman toplumlar özelinde tartışmak gerekirse şunu söylemek gerekir: İslam, mensupları için yeni formlar yaratacak bir kudrete sahiptir. Bu kudret kendini, indiği toplumu dönüştürmede ve kendine has bir medeniyet yaratmada zaten göstermiştir.

¹⁵ Bu hususta Talal Esed'in şu çalışmalarına bakılabilir: *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*, Stanford: Stanford University Press, 2003;  *Anthropology & the colonial encounter* (edisyon), London: Ithaca Press, 1973; *The idea of an anthropology of Islam*, Washington: Center for Contemporary Arab Studies, 1986.

Evrensel bir zeminde kendini inşa etme ve bir yenilenmenin önünü açma adına Kur'an-ı Kerim rengine, dinine, diline, vs. bakmadan bütün insanları temel hakları itibariyle güvenceye almaktadır.¹⁶ İkinci olarak Ehl-i K(k)itapla yani hem farklı dinlerden olanlarla hem de kitabi olanlarla yani asgari insani endişeleri paylaşan medeniyet mensuplarıyla Müslümanlar arasında anlaşmalara bağlı ilişkiler kurarak ortak iyi (*maruf*) ve ortak yarar (*enfa'*) etrafında bir hayatın kurulmasını talep etmektedir. Yine hangi dine ait olduğuna bakmadan bütün mabedlerin korunmasını temel insan haklarının bir gereği saymaktadır. Bütün bunlar evrensel çağdaşlığın, ön şartlarıdır. Pozitivist temelli çağdaşlığın insanlığa huzur getirememesinin başlıca sebebi, bu en temel ilkeleri herkes için savunamamış olmasıdır.

O zaman yeni bir çağdaşlık iddiası, pozitivist olarak tanımlanandan ayrı özellikler taşıyabilmelidir. Hz.Peygamberin yeni dini insanlara anlatmaya başlamadan, daha önce var olan dinsel, kültürel, vs. yanlışlardan zihnini arındırması yönündeki emir (*ver'rücze fe'hcür*: bütün olumsuzluklardan zihinsel bir hicret yaşa, onlardan uzaklaş,¹⁷) bu yeni çağdaşlığı yaratma amacını taşıyanlar için bir kılavuzdur. Müslüman toplumlar mevcut medeniyetin bir bütün olarak insanlık için yarattığı bütün olumsuz örnekleri temizleyerek, bir anlamda zihinsel bir hijyene girişerek bu işe başlamalıdır. Bu durumda, bu yeni çağdaşlığın taşınması gereken özellikler, mevcut pozitivist çağdaşlığın yıkıcı karakterine bakılarak tespit edilebilir. Pekiyi bu pozitivist medeniyetin yıkıcı özelliği nedir?

¹⁶ Maide 5.32.

¹⁷ Müddessir 74.5. Scretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Pozitivist temelli çağdaşlaşma, her şeyden önce, tekelci bir tutum sergilemektedir. Hakikat tekelciliği, kurtuluş tekelciliği, Tanrı tekelciliği, cennet tekelciliğigibi uzatılması mümkün olan bu etnosentrizm, Yahudi-Hıristiyan geleneğin genetiğine sinmiştir. Bütün açıklama biçimlerini *merkez* ve *çevre* yahut *ben* ve *öteki* terimleri üzerinden kurmaya alışan bu tekelci çağdaşlık, Batı kültür havzasının dışında kalanların tamamını bir kategori, kendisini ise bağımsız ayrı bir kategori olarak görme miyopluğuna yakalanmıştır.

Bu etnosentrizme bağlı olarak dünyayı homojen/tek tip bir yapıya dönüştürme hedefi de şiddeti yaratmıştır. Bu zihniyet, hem rönesanstan başlamak üzere 18. yüzyıla kadar süren Avrupa'nın sömürgeci emperyal stratejisinde hem de sömürge-sonrası süreçte Batı-dışı toplumlarla olan ilişkisinde keşfedilebilir.

Aydınlanmadan itibaren Batı düşüncesi, gerçekliğin nesnel doğası ile kendi içinde bulunduğu şartlar arasında bir özdeşleştirmeye gitmiş, Batı dışı toplumlara tepeden bakan ve bunları kültürel olarak bile irdeleme gereği duymayan bir paradigma geliştirmiştir. Bu paradigma, söz konusu toplumların büyük bir kısmını Sosyolojinin çalışma alanına dahi sokmamış, alt kültürler olarak görerek, Etnolojinin konusu haline getirerek araştırmıştır. Batı dışı toplumların gelişme seyrini tartışan bu tekelci düşünce, bu toplumların gelişmesinin ancak Batı zihninin yol haritasını takip etmeleriyle mümkün olabileceği söylemini geliştirmiştir ve maalesef bunu onlara da benimsetebilmiştir.

Avrupa bağlamında ifade etmek gerekirse, Anglo-Saksonlar ve dışındakiler ayrımı, Batı'nın ruhuna işlemiş bulunuyor ve bundan kolay kolay da kurtulacak gibi görünmüyorlar. Benzer şekilde, tepkisel düşünme ve davranma biçimi kolonyal

dönemle birlikte Batı-dışı toplumların ruhuna da işlemiş bulunmaktadır. Bu sebeple, Müslümanlar dahil Batı-dışı toplumların da sömürgecilik döneminden kalma tepkisel reflekslerde bulunma alışkanlığından ve bunun yarattığı eylem tarzından vazgeçmesi gerekmektedir. Müslüman dünyanın Doğu-Batı ilişkilerini, *hikmet*, *öğüt* ve *en iyi ile mücadele*¹⁸ çerçevesinde yeniden tanımlamaları bir zorunluluktur. Bu zorunluluk rasyonel olanın peşinde gitmeyi, ortak paydalar bulmayı ve birlik ruhunu aramayı gerektirir. Bu yeni çağdaşlık içinde özgürlüklerden bahsettiğimizde, eskiden beri var olan ama moderniteyle birlikte adı daha sık duyulan ırkçılık, farklılık, ötekilik, hoşgörü, azınlıklar, sömürgecilik, entegrasyon, asimilasyon, ayrılıkçılık, yurttaşlık gibi kavramların içeriğinin yeniden tanımlanması gerekmektedir. Bu kavramların tanım alanlarının yeniden belirlenmesiyle, insanlar arasındaki eski çatışma ve bölünme hatlarının yerini alacak bir adalet, tolerans ve karşılıklı saygı kültürünün temelleri atılabilecektir.

Üzerinde yükseldikleri sağlam temelleri olmayan düşünceler, sürekli başkalarıyla mücadele ile beslenir ve her dönemde fobiler üretirler. Ortaçağlarda kâfirler, sapıklar gibi dinsel kavramlar üzerinden verilen bu mücadele biçimi, ulus devletlerin ortaya çıkışı ile yedeğine politik ve kültürel kavramları da almıştır. Sömürgecilik döneminde bu beslenme, Batı-dışı kültürlerin varlığı teziyle desteklendi. Şimdi ise sözde-İslam fobisi üzerinden Batı kendi entegrasyonunu gerçekleştirmektedir. Bu hengâme içinde Batı'nın değerlerini (dini, kültürel, politik, vs.) tartışmaya açmak bile mümkün olamamaktadır. Batı-dışı olmanın ne anlama geldiğinin kötü örneği olarak kurguladığı ve kitlelere pazarladığı bir Müslüman

¹⁸ Nahl 16.125. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

dünya ortada dururken, böyle bir sorgulama ne kadar mümkün olabilirki?

Böyle bir tutum sebebiyle, tartışma, müzakere etme, ortak tutumlar belirleme alanı, siyasal ve köktenci tutumlarca zapt edildi. Batı-dışı kimlikler, baskın formu İslam olmak üzere, ötekileştirildi ve bu ötekileştirilmenin yarattığı dinsel köktencilik üzerinden bir bütün olarak dine karşı mücadele başlatıldı. Acı olan, bu süreçte dinin bütün söylemlerinin, dinin içinde bir tepki faaliyeti olarak öne çıkan köktenci unsurlar tarafından ele geçirilmesidir. Din artık kendini, içyapısını ve mantığını rasyonel-makul terimler ve kavramlar üzerinden kurarak değil, birer refleks eylemi olarak ifade etmeyi tercih eder hale gelmektedir. İslam'ın özünü diğerlerinden ayırdığına inandığımız temel terimler ve kavramlar bu süreçte soluklaşmaktadır. Müslüman toplumlar bu gidişatın farkına vararak, yaşam biçimlerinin temel düşünce kriterlerine dönüşmesine engel olmalıdırlar.

Yeni bir çağdaşlık kurmak için Müslüman toplumların kendi gelenekleri içinde problem alanı olarak karşısına çıkan noktaları, açık bir zihinle karşısına alıp sorgulamaları gerekir. Dinin her an yenileştirme işlevi, müminlerine bu hakkı vermekte ve bunu içtihad olarak kurumsallaştırmaktadır. Sorgulanan gelenekten ayıklanan ayak bağlarının ardından, İslam toplumları kendi çağdaşlıklarına doğru açılma imkânını yakalayacaklardır. Kendi modernliklerini arama çabası içine girme özgüvenini yakalayan Müslüman toplumlar, sürekli geçmişte seyahat eden anakronikler olmaktan kurtulacak ve gerçekleştirmek için can attıkları ideallerini aktüelleştirecekleri kendi gelecek tarihlerini yapma sürecine gireceklerdir. Böylelikle sürekli kendilerinden önce geçenlerin yükünü taşıyan ve kendine ait bir şey üretemeyen kargo kült-

lerin ve kültürlerin toplumu olmaktan çıkma ivmesini yakalayacaklardır. İslam dininin, Hıristiyanlığın başına gelen kültürel anlamda sadece bazı kültürlere, siyasal anlamda ise bir hegemonya unsuruna indirgenme riskinden kurtulabilmesinin yolu buradan geçmektedir. Yeni çağdaşlık biçimi, bütün bu rahatsızlıkları ortadan kaldırma cesaretini gösterebilirse, farklı bir medeniyet ihtimali gün yüzü görmeye başlayacaktır.

1. Değişim Kavramı

Değişimden neyi kasdettiğimizin anlaşılması için, bu kavramın içini dolduran aşağıdaki soruların irdelenmesi gerekmektedir. Bu sorular kabaca şu şekilde ortaya konabilir:

Bireyler ne zaman ve ne ölçüde sosyal gelişmenin ve bunun da ötesinde değişimin 'etken'i olabilirler?

Bireyler varolan sosyal ve ekonomik ilişkileri diledikleri gibi değiştirebilirler mi?

Tarihsel değişimler sadece büyük adamların oynadığı rollerle mi gerçekleşir? Bireyi tarihte büyük adam yapan nedir?

Değişimde halk mı, bir grup insan mı, tek kişi mi, tesadüf mü rol oynar? Değilse bu unsurlar, nasıl bir ilişki içindedir?

Değişimde ekonominin ya da üretim biçimlerinin ve göçün rolü nedir?

İnsan doğasının değişmezliği tezinin, değişim fikri karşısındaki durumu nasıl değerlendirilmelidir?

İçinde yaşadığımız şartları değiştirmek mi onlara katlanmak mı esastır?

2. Değişime Duyulan İhtiyaç

Gelecek tedirginliği, güven arayışı, dayanışma ihtiyacı, adalet arzusu kendine ve kendinden öte bir şeylere inanç, onu başkalarıyla paylaşmak, bu sayede kendini güçlü hissetmek, "bir hengâme dünya"da kaybolmamak, izah edebilmek. İnsanoğlunun her çağda, her devirde, her tarihte ve her coğrafyadaki ortak özelliğidir bunlar... Bütün dinlerin doğuşunda

da saf haliyle insanın bu arayışı vardır. Bütün devrimlerde ve devrim girişimlerinde de. Bu kadar bilginin üstüste yığıldığı dünyada peygamberleri, filozofları, asırlar öncesinden düşüncüleri hep güncel kılan da budur. İnsanın daha iyi koşullar meydana getirmek istediğinde yani değişime niyetlendiğinde ne yapması gerektiğini onlardan öğrenmesi ve bu süreçte karşılaştığı olumsuz şartlara tahammülü sağlayan manevi değerleri bu insanlardan almış olması, onların etkinliğinin bir başka temeli durumundadır.

Dini hareketler, her zaman birer değişiklik aracı olmuşlardır. Bir dinin muhafazakârlaşması ve kendisini değişime kapması, can suyunun pıhtılaşması demektir. Yeni gelen bir din baştan aşağı değişiklik ve denemelerle doludur ve her yönden yeni görüşlere açıktır. Bu sebeple İslam, doğduğu vakit, örgütlendirici ve modernleştirici bir ortam meydana getirmiştir. Aynı şekilde Hristiyanlık da Avrupanın vahşi kabileleri arasında bir uygarlaşma ve modernleşme etkisi yaratmıştır. Protestan kiliselerinin kurulmasıyla sonuçlanan Reformasyon dönemi, dinin değişimdeki rolünü gösteren en net olaylardan birisidir.

Büyük değişiklikleri gerçekleştirmeye girişenler, genellikle kendilerinin büyük kuvvetlere sahip olduklarına inanırlar. Büyük Fransız Devrimini yapan nesil, insan mantığının ve hudutsuz zekâsının yüceliğine aşırı derecede inanmıştı. Her ideoloji ya da din, kendi mensuplarına benzer bir ruh aşılama durumundadır. Aksi halde, normal bir insanın taşıdığı ideale ve ruha sahip insanların durdukları yerde maceraya atılmalarının bir anlamı olamaz. Yine aynı şekilde, 'hiç'lik derecesine indirgenmiş, ilahi olanla ilişkisi kesilmiş, başboşluğa ve gayesizliğe itilmiş bir insan tasarımı da, insanlardaki değişim ve dönüşüm arzusunu köreltir.

Peygamberleri kutsal bir göreve iten ahlaki-ekonomik-sosyal ortam açısından bakarsak, Hz. Muhammed ve öteki peygamberler döneminde yaşanan bunalıma benzer bir bunalım bugün de yaşanmıyor mu? Halk kitlelerinin durumlarına bakınca, bunu “hayır” diye cevaplamamanın imkânı var mıdır? Öyleyse, insanların bugün yaşanan bunalım karşısında da, bugünün hâkim değerleri yerine geçecek kurtarıcı yeni değerlere ihtiyaçları vardır. Din tam da bu arayış ve gerekçeden doğmuştur. Pekiyi ama günümüzde dinin karşı karşıya gelip değiştirmek durumunda olduğu yapı eskisiyle aynı mıdır? Aynı şekilde değişim yönünde bireyi harekete geçirecek olan değerlerde hiçbir değişim olmamış mıdır? Bu yapı ve değerlerin aynı olmadığının kabul edilmesi, çağdaş insanın aklına ve vicdanına dinin kavramlarının ulaşmasını mümkün kılacak yeni bir söylem geliştirilmesini zorunlu kılacaktır.

3. Etkenler Kuramı ve Değişimi Sağlayan Etkenler

İnsan çevresinde gördüğü, duyduğu ve ilişkide bulunduğu dünya ve toplum hakkında genel olarak iki tip ideoloji geliştirebilir: Mevcut durumu kabul eden ve devam ettirmek isteyen ideolojiler ya da mevcut durumu kabul etmeyip değiştirmek isteyen ideolojiler. Dinler, bu ikinci kategoride mütalaa edilmelidir.*

Bir toplumun ansızın değişmeye ve kalkınmaya başlamasına veya çürümeye ve çökmeye yüz tutmasına, bir iki yüzyıl içinde toplumun bütün niteliklerini, ruhunu, amacını, biçimi-

* Burada dinin ideolojiyle ilişkisini tartışma dışı tutuyoruz. İdeoloji konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Şerif Mardin, *İdeoloji*, (Ankara: Turhan Kitabevi, 1982).Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

ni, bireysel ve toplumsal bütün ilişki türlerini değiştirmesine yol açan temel etken nedir?

Yüzyıllar boyunca bu soruya cevap arandı ve hala aranmaktadır. Bazı düşünürlere göre tarihe yön veren en temel etken tesadüftür; ulusların hayatlarındaki değişiklikler, ilerlemeler, gerilemeler, hep tesadüflerin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.

Materyalistlerden ve tarihi determinizme inananlardan oluşan bir gruba göre, tarih ve toplum, başlangıçtan bugüne kadar hiçbir iradesi olmayan birer ağaç gibi gelişmişlerdir. Ağaç, önce bir tohumdur. Sonra bu tohum filizlenir, yeryüzüne çıkar, kök salar, büyür dallanır, yapraklanır, büyük bir ağaç olur, meyve verir, kışın yaprak döker, baharda çiçeklenir, olgunlaşır ve ölür. Bütün bunlar -ağaç istese de istemese de- olur. Bu grup, toplumun tarih boyunca, tabiat kanunlarının tabii çevrede gördüğü işi, insan topluluklarında gören bazı belirleyici etkenlere ve kanunlara uymak zorunda olduklarına inanmaktadırlar.

Bu inanca göre toplumların kaderi üzerinde bireylerin hiçbir etkisi olamaz; toplum tabii etkenlere ve kanunlara göre gelişen tabii bir olaydır.

Bir başka grup ne tesadüflere ne de tabiat yasalarına inanır. Onlara göre, toplumların değişiminde esas rolü büyük şahsiyetler ve kahramanlar oynarlar. Tabiat yasaları da bu kişilerin elinde birer araçtan başka bir şey değildir. Aynı şekilde, ortalama insanların değişimde hiçbir payları yoktur, onlar da güçlülerin kullandıkları araçlardandır. Toplumun düzeltilmesinde, yükseltilmesinde veya çökertilmesinde söz sahibi olan biricik etken, güçlü kişidir.

Değişimin kaynağını fertte görenler de farklı iki görüşü taşımaktadırlar: Bunlardan birincisi, mutlak anlamda, tek kişi-

nin tarihe yön verdiğini savunmaktadır. İkinci grup ise, önce büyük bir insanın ortaya çıktığına, sonra o toplumun önde gelenlerinin ona uyduğuna, böylece bir “ekip”in oluştuğuna inanırlar. Topluma yol gösteren ve kendince bir hedef tayin eden işte bu ileri gelenlerden oluşan ekiptir.

İslam, toplumsal dönüşümün gerçekleşmesinde, bu teorilerin hiç birine mutlak etken olma payesini vermez. Kur’an değişimin temeline bireyleri ve bireylerden oluşan halkı yerleştirir. İslam’a göre başlarına gelenlerden halkın kendisi sorumludur. Bu yüzden Kur’an’da kendilerine hitap edilenler ‘en-nas’tır (halk-kitle). Peygamber *en-nas’a* gönderilmiştir, onlara hitap etmektedir. Yapıp ettiklerinden dolayı hesaba çekilecek olan halktır.

İslam, bazı düşünce akımlarında olduğu gibi, muhatap aldığı insanlarda herhangi bir gruba öncelik tanımaz. Onların şu veya bu sınıftan olmalarına, zenginlik ya da fakirliklerine önem vermez. Sınıfçılık yapmayı ve insanları gruplara ayırmayı da şiddetle yasaklar. Bunu fesadın kaynağı olarak görür.

Toplumsal gelişme ve değişimin temel belirleyicisi ırka veya sınıfa dayanan hiçbir üstünlük veya ayırıcı nitelik söz konusu olmaksızın halktır.

Kur’an’da doğrudan doğruya insanlara seslenilir ve toplumsal değişimin eksenini olarak odağa onlar yerleştirilir. Bu durumda bir değişim ve dönüşümün yaratılmasından en büyük yük ve sorumluluk insana yüklenmektedir. Ama İslam, tarih ve toplumda bazı yasaların rol oynadığını da inkâr etmez. Aksine, aşağıda daha detaylı olarak irdeleneceğimiz gibi, tarihsel yasaların, aynen doğa yasaları gibi, keşfedilebilir ve kontrol altına alınabilir olduklarını bildirir ve insana geniş bir imkânlar alanı sunar. İslam’da, hem kendi yaptıklarından sorumlu olan insan toplulukları hem de kat kat kendilerinden

hesap sorulacak bireyler vardır. Bu sorumluluk alanlarını Kur'an şöyle ifade etmektedir:

“Onlar için kendi kazandıkları senin için de senin kazandıkların vardır”¹⁹

“Elbette kendilerine peygamber gönderilen kimseleri de, gönderilen peygamberleri de sorguya çekeceğiz.”²⁰

“Her can, kendi kazandığından hesaba çekilir.”²¹

Bu yüzden gerek birey gerekse toplum, Yaratıcının önünde yaptıklarının hesabını ayrı ayrı verecektir ve her biri, geleceği kendi elleriyle kurma sorumluluğu yüklenmiştir.

Kur'an değişime yön veren yasalarla, bunda etkin rol oynayan insan faktörünün birbirlerini tamamladıklarını ifade eder. İnsan tabiatı, toplumu ve tarihi iyi bildiği ölçüde bunlara hâkim olur. Zira Kur'an, tarihin bazı kanunlara tabi olduğunu bildirirken, insanın sorumluluğunu hiç bir şekilde bir kenara bırakmamaktadır. Kur'an'a göre, insan toplumun kurallarını iyi tanımalı ve bu kurallardan faydalanarak toplumun gelişmesine katkıda bulunmalıdır. İnsanın topluma hâkim olan kurallara ilişkin bilgisi arttıkça, toplumu değiştirme yeteneği ve buna paralel olarak da sorumluluğu o oranda artmaktadır.

Toplumun yaşadığı ortamın farklı bir ortama dönüştürülmesine aracılık eden faktörler konusunda da farklı görüşler ileri sürülmektedir. Dinsel dönüşüm, devrimci ya da milliyetçi dönüşüm gibi farklı değişim ya da dönüşüm tarzlarından bahsedince, bunların değişimine köken sağlayan faktörler de farklılaşmaktadır. Burada vurgulanması gereken nokta, dinin sağladığı dönüşümün, kendine has yapısına ek olarak, dev-

¹⁹ Bakara 2: 134.

²⁰ A'raf 7: 6.

²¹ Müddessir 74:39. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

rimci ve de milliyetçi dönüşümlerden de izler taşıdığıdır. Başka bir ifadeyle din, devrimci dönüşümün sürekli göndermede bulunduğu üretim tarzı koşullarına da bir şekilde kendi terim ve kavramlarını kullanarak göndermede bulunmaktadır.

Bu bağlamda ifade etmeliyiz ki, Marksistlerin iddia ettiği gibi din, üretim tarzı koşullarının değişmezliğini, yani insanlarca değiştirilemezliğini savunuyor değildir. Tam tersine ekonomik olarak bakıldığında dinin varlık sebebi budur. Zira bu koşullarda üretim tarzı koşulları belli bir zümrenin çıkarını korumakta, servet belli zümrelerin elinde dolaşan bir meta' ve iktidar kaynağı olarak başka kesimlerin aleyhine kullanılmaktadır. Din, insan ilişkileri açısından bakıldığında, bu aleyhte kullanımı gidermek için vardır. İnsanların aleyhine kurulu bir iktidarı eleştirirken da sadece iktidarı elinde bulunduranları değil (örneğin sadece Firavunları değil, aynı zamanda bu iktidarın güç kaynağı durumundaki servet sahiplerini (Haman) ve onu ideolojik olarak temellendiren bilginler grubunu (Bel'am) da eleştirmektedir.

Bu nesnel koşulları aşmak, değişim için gereken en önemli adımdır. Değişimin en büyük engelleyicisi ise bu nesnel koşulların yani insanın içinde bulunduğu ve başkaları tarafından oluşturulan, hazır bulduğu şartları akılcılaştırmasıdır. Akılcılaştırdığımız zaman, bu şartlara uymak için kendimize ve başkalarına gerekçe hazırlıyoruz demektir. Statikoculuk denilen şey budur. Nesnel şartlar farklı nedenlerle akılcılaştırılmaya çalışılır. Ya değişim birilerinin çıkarlarına terstir ya da nesnel şartlara uymayı, yani zorluklarına rağmen hayatı değiştirmeyi değil de ona katlanmayı ilahi iradenin bir dayatması olarak kabul etmişizdir. Bunlardan birincisinin anlaşılması kolaydır. Yani çıkar sahibi insanların çıkarlarını ko-

rumak için değişime karşı koymaları, kendi açılarından bakıldığında anlaşılabilir. Ama ikinci hususun kabul edilmesi, sonuçları itibariyle, birincisinden çok daha vahimdir. Bu bakış açısı, âlemdeki değişimin temeline insanı yerleştiren ilahi iradenin tersine çevrilmesi demektir.

Tarihte değişime kaynaklık eden öğeler, *etkenler kuramı* olarak bilinmektedir. Bu etkenlerin başında bazen akıl, bazen duygu, bazen de manevi güç gösterilmektedir. Bu etkenler fertle ilgili olarak ortaya çıkan unsurlardır. Başka bir ifadeyle değişimin kaynağını fertte gören anlayışlar, bu unsurların hangisinin daha temel bir etken görevi gördüğünü tespit etmeye çalışmaktadır. Tarihsel değişimi insan dışındaki iradeye veya tesadüflere bağlayanlar, bu kuram konusunda görüş bildirmezler.

Bir de etkenlerle tarihsel, töresel ve dinsel olanlar kastedilmektedir. Fakat 'etkenler kuramı' adı altında değişimi bazı etkenlere bağlayıp, insanın etkinliğini arka plana atmak ve bu etkinliğin değişik yan görünümelerini, toplumun tarihsel hareketini belirlediğini varsaydığı ayrı ayrı güçlere dönüştürmek yanlışır. Toplumsal bilimlerin ilerlemesiyle, toplumsal çözümlemenin ürünü olan etkenler kuramı, yerini toplumsal yaşam üzerine bireşimli bir görüşe bırakmıştır.

Değişimde en büyük vurgu, özgür iradeye yapılmaktadır. Ancak kaderci olarak nitelendirilen birçok insan ya da toplumun (örneğin Müslümanların, 17. yüzyıl İngiliz püritenlerinin, Fransa'da Napolyon'un, Almanya'da Bismark'ın, vs.) tarihte büyük değişimler yapabilmiş olmaları, kaderciliğin yanlış yorumlanmış olduğunu göstermektedir. Kadercilik; olayların işleyiş tarzının belirlenmiş olması değil de, kişinin davrandığı şekilden başka bir davranış gösteremeyeceğini kabul etmesi durumunda gelişmeyi engeller. Zira olayların işleyiş

tarzının belirlenmiş olduğunu kabul etmesi durumunda bile, insan olayların işleyişini hızlandırma isteğine yahut bu olayları kendi eliyle gerçekleştirme arzusuna sahip olabilir. Bu anlayış da gelişmeyi durdurmaya değil, tam tersine ona hareket vermeye sağlar. Böylece bu düşünce *dönüşümü sağlayacak eylemler için gerekli ruhsal temeli* de oluşturmuş olur.

Böyle bir anlayışın bir yan etkisi de şudur: Bu anlayışta tarihe yön veren insanlar, Tanrı'nın ezeli buyruğuyla kendilerinin insanlara yol gösterecek, dönüşümü gerçekleştirecek insanlar olduklarına inanırlar ve bunu Tanrı'nın değişmez buyruğu olarak kabul ederler. Yine buna göre, Tanrı haksız yere ezilen insanları kurtarmak üzere bazı kullarını seçer. Zor zamanların insanları olan bütün peygamberler bu kategoridedir. Buna inanan ileri gelen insanlar, kendilerini de içtenlikle bu seçilmiş insanlar arasında görürler. Böyle bir bakış açısı da onları, üstün idealler peşinde koşmaktan alıkoymamakta, aksine çabalarına yenilmez bir güç aşlamaktadır. Böylece kendisini kaçınılmaz kaderin seçtiği bir kişi, ya da tarihsel ilerlemenin karşı konulmaz gücünün sözcüsü olarak gören bu tür insanlar, öyle bir irade gücü gösterirler ki yolları üstüne çıkarılan tüm engelleri iskambil kâğıdından şatolar gibi süpürüp geçerler. Böylece kaderci anlayışın tersine çevrilmiş haliyle karşı karşıya gelmiş oluruz.

Ancak bu durum bizi bir başka açıdan ilgilendiriyor: Özgür irade yoksunluğunun bilinci, bende, yaptığımdan başka türlü hareket edebilmenin nesnel ve öznel imkânsızlığı biçiminde kendini gösterirse ve aynı zamanda, eylemlerim bana, öteki tüm mümkün eylemler içinde en çok istenilenler olarak gözüktürse, o zaman bilincimde zorunluluk özgürlükle ve özgürlük zorunlulukla özdeşleşmiş demektir. Bu durumda ben artık, özgürlük ile zorunluluk arasındaki bu özdeşliği bozama-

dığım, birini ötekinin karşısına çıkaramadığım ve zorunluluktan rahatsızlık duymadığım anlamında özgür değildir. Bu anlamda özgürlük; bilincine varılmış zorunluluğa dönüşmektedir.

Belirli bir olgunun mutlak kaçınılmazlığının bilincinde olmak, bu olguya yakın ilgi gösteren ve kendisini onun oluşması için gerekli güçlerden biri sayan insanın enerjisini artırır ancak. Bu olgunun kaçınılmazlığının bilincinde olmak, yani diyalektik materyalizmin aksine tarihte teleolojiyi (tarihin belli bir amaca doğru aktığını) kabul etmek, insanın kollarını kavuşturup hiç bir şey yapmamasını gerektirmez. Toplumsal olaylarda, belirli şartlar altında belirli sonuçların meydana geleceği ifade edilirken, insan şartı da bu şartlar içinde sayılmaktadır. Yani verili şartlara insanın müdahale etme durumu, daha baştan kabul edilmektedir. Olayların insandan bağımsız bir seyir takip etmeleri söz konusu değildir. Böyle olunca insanın olayları belirleme ve işleyişlerini kontrol etme yetisi vardır. Böyle bir kabul de insanı eylemsizliğe sevk etmez. Zorunluluk bilinci, insanın eylemlerinin varlığını da gerektirdiği için, bu zorunluluk süreci içinde insanın kendini dışlanmış olarak hissetmesi söz konusu değildir.

Değişimde 'toplumun tarihsel gelişim yasaları'na (nesnelci yaklaşım) karşıt olarak 'eleştirel düşünceli bireyler'i (öznelci yaklaşım) etken kuram olarak koymak doğru değildir. Bu iki etken, birbirine karşıt olarak değil, aksine birbirinin tamamlayıcısı olarak görülmelidir. Eleştirel düşünceli bireyler tarihsel gelişmenin bir etkeni, gelişmenin kendi öz yasaları ise öteki etkenidir. Tarihte bireyin hiç rolü olmadığını söylemek, tarihin kendine ait yasaları olmadığını söylemek kadar saçmadır. Değişimde bu öznelci ve nesnelci yaklaşımlar birbirine tez ve anti-tez olarak görülmüştür. Dolayısıyla değişimde esas

unsur ayrı ayrı tez ve anti-tez değil bunların bileşimi yani sentezidir.

Tarihin gelişimi ve değişimi konusunda, tarihteki büyük insanlar üzerinde oldukça hararetli tartışmalar olagelmıştır. Bunlardan bazıları, büyük adamların siyasal etkinliklerini tarihsel gelişmenin ana ve neredeyse tek kaynağı sayma eğilimindeyken, ötekiler böyle bir konumlandırmanın tek yanlı olduğunu ve tarih biliminin yalnızca büyük adamların etkinliklerini dolayısıyla yalnızca siyasal tarihi değil, fakat bir bütün olarak tarihsel yaşantıyı göz önünde bulundurması gerektiğini ileri sürüyorlardı.

Tarihsel değişimde insanın yapıp ettikleriyle, meydana gelen olaylarda Allah'ın iradesi arasındaki paralellik ya da aykırılık da, ayrıca, sorgulanması gereken bir diğer husus olarak kendini korumaktadır. Bunu Kelam'da tartışıldığı anlamda 'kulun fiilleri' bağlamında tartışmak istemiyoruz. Bu bağlamda tartışmak istediğimiz husus; sebepler ve sonuçların, meydana gelmeleri noktasında, kime ait olduklarıdır. Sebeplerin hazırlanmasının insana, sonuçların yaratılmasının ise Allah'a atfedilmesi değişime katkıda bulunan insani ve ilahi iradele- rin aykırılıklarını değil de paralelliklerini öne çıkaracaktır. Bu anlayışta, değişimdeki rolün tamamını insana veren Marksist anlayış ya da insanı değişim süreci içerisinde sadece bir alet olarak algılayan tevekkülcü anlayışlardan ayrı olarak eklektik bir tavır ortaya çıkacaktır.²²

Üretici güçlerin tarihin akış seyrini belirlediğini iddia edenler şöyle bir belirleme süreci takip ederler: İnsan, ihtiyaçlarını karşılamaya çalışırken tarihi de yapmaktadır. Bu ih-

²² Bkz. Cevdet Sait, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, Çev. İ. Kutluer (İstanbul, 1986). PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

tiyaçlar kuşkusuz, ilk başta doğa tarafından yaratılır; ama bunlar daha sonra yapay çevrenin karakteri tarafından hem niceliksel hem de niteliksel bakımdan önemli ölçüde değiştirilir. İnsanın kullanımındaki üretici güçler, onun tüm toplumsal ilişkilerini de belirler. Üretici güçlerin durumu, her şeyden önce, insanların toplumsal üretim süreci içinde birbirleriyle kurdukları ilişkileri, yani ekonomik ilişkileri belirler. Bu ilişkiler de, doğal olarak, belirli çıkarların doğmasına yol açar ve bu çıkarlar ifadesini hukukta bulur. Her hukuk sistemi belirli bir çıkarı korur. Üretici güçlerin gelişimi, toplumu, çıkarları sadece birbirinden farklı olmakla kalmayan, birçok bakımdan taban tabana zıt çatışmacı (antagonist) sınıflara böler. Çıkarların bu antagonizması çatışmalara, toplumsal sınıflar arası mücadeleye yol açar. Bu mücadele, varlık nedeni egemen sınıfı korumak olan devletin ortaya çıkışıyla sonuçlanır. Son olarak üretici güçlerin gelişme düzeyi tarafından belirlenen toplumsal ilişkiler üzerinde ortak töre, insanları her günkü ortak yaşamlarında yönlendiren töre yükselir.

Böylece, herhangi bir halkın hukuku, devlet sistemi ve töresi derhal ve doğrudan doğruya ekonomik ilişkilerinin özellikleri tarafından belirlenir. Bu ekonomik ilişkiler aklın ve düş dünyasının yarattığı şeyleri, yani sanatı, bilimi ve benzerlerini, dolaylı ve aracılı olarak belirler.

K.Marx tarihe maddecilik açısından baktığında belli üretim biçimlerinin zorunlu olarak birbirini izlediklerini görmüştür. Bunlar sırasıyla, ilkel-komünal üretim biçimi, köleci üretim biçimi, feodal üretim biçimi ve kapitalist üretim biçimidir. Marx'a göre her bir üretim biçimi içinde üretim güçleri, kaçınılmaz olarak kendini yaratan üretim biçimini aşmakta ve sonuç olarak onu değiştirmektedir. Böylece kapitalist üretim biçimi nasıl feodal üretim biçiminden doğduysa, kapitalist

üretim biçimi içindeki üretici güçlerin gelişmesi de sosyalist üretim biçimini doğuracaktır. Marxist literatürde bu üretim biçimleri arasındaki ilişki **beşli şema** olarak adlandırılmış ve bunlar arasındaki ilişkiden hareketle tarihin evrimci ve determinist bir yorumuna gidilmiştir. Fakat Batı Avrupa'yı model olarak alan Marx'ın bütün dünya için genel geçer bir doktrin geliştiremediği de ortadadır. Hayatının sonuna doğru Asya ve özellikle de Osmanlı İmparatorluğuyla ilgili araştırmalar yaptığı ve fakat bunları değerlendiremeden öldüğü söylenmektedir.²³

Değişim konusunda vurgulanması gereken bir nokta da; değişimde yapay ve doğal çevrenin etkisidir. Bilindiği gibi yapay çevre, doğanın toplumsal insan üzerindeki etkisini çok güçlü bir biçimde değiştirerek azaltır. Bu etki, doğrudan doğruya bir etkiden, dolaylı bir etkiye dönüşür. Ama yine de varlığını sürdürür. Her ulusun mizacında, toplumsal çevreye uyma sonucu belirli ölçüde değiştirilerek azaltılan ama hiç bir zaman tümüyle yok edilemeyen, doğal çevrenin etkilerinden ileri gelen belirli özellikler bulunur. Ulusal mizacın bu etkileri, ırk olarak bilinen şeyi oluştururlar. Böylece tarihin değişiminde doğal yapının yanında, bu doğal yapının da bir dereceye kadar etkisiyle oluşan yapay yapı ya da ırki özellikler önemli yol oynar.

Değişimlerde anlık ihtiyaçların karşılanması için yapılan teşebbüsler de büyük rol oynar. Bu durum özellikle askeri alan için geçerlidir. Kapitalist ülkelerde en büyük bilimsel buluşlar, öncelikle askeri alanda uygulama imkânı bulmuştur. Nükleer füzyonun başarıları, öncelikle atom bombasının, nükleer füzelerin ve hidrojen bombasının yapımında kullanıldı.

²³ Hikmet Kıvılcım, K. Marx'ın tamamlamadığı bu süreci tamamlamaya çalışmıştır. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Elektronik alanında elde edilen ilk sonuç radardı. Yine birçok kapitalist ülkede bilimsel ve teknolojik devrim, öncelikle askeri alanda teknolojik devrim olarak ortaya çıkmıştır.²⁴

4. Toplum Psikolojisi (Bilinci)

İnsanların toplumsal yaşayış biçimleri mi bilinçlerini, yoksa bilinçleri mi toplumsal yaşayışlarını belirler? Toplumun bilincini ve davranış tarzını belirleyen menfaatler/çıkarlar, bireyin bilincinin ürünü müdür? Yoksa bireyleri aşan bir yapıya mı sahiptirler?

Yaşama biçiminin bilinci etkilediği doğrudur. Hiçbir tarihsel gerçek yoktur ki, kökeninde toplumsal yaşama biçimi bulunmasın. Ama belirli bir bilinç durumunun öncesinde yer almadığı, birlikte gitmediği ya da izlemediği hiçbir tarihsel gerçeğin bulunmadığı da aynı derecede doğrudur.

Çıkarlar insanın ekonomik ilişkileri tarafından yaratılırlar. İnsanlar arasındaki ilişkilerde ağırlıklarını gösterince de, menfaatler yahut çıkarlar insanın bilincine şu ya da bu şekilde yansır. Bir çıkarı savunmak için onun şuurunda olmak gerekir. Böylece bireysel bilinçle toplumsal bilinç arasında paralellik oluşmuş olur.

Toplumsal ilişkiler değişmediği sürece, toplum psikolojisi değişmez. İnsanlar, var olan inançlara, kavramlara ve düşünce biçimlerine alışır. Fakat bu alışkanlığı bozan bir şey olmalı ki değişim ve dönüşüm gerçekleşebilsin. Ekonomiye değişimin temeline koyanlar, bu değişimi sağlayan şeyin ekonomi olduğunu söylerler. Buna göre: Üretici güçlerin gelişmesi, toplumun ekonomik yapısında, dolayısıyla toplumsal sınıf-

²⁴ N.Gauzner, *Kapitalizmde Bilimsel ve Teknolojik Devrimin Çelişkileri*, Çev.Sevim Dengiz (İstanbul: AnaYayıncılık), 1994, s.114.
<http://www.kutuphanem.org>

ların karşılıklı ilişkilerinde herhangi bir maddi değişikliğe neden oldu mu, **çağın ruhu** ve **ulusal kimlikle** birlikte bu sınıfların psikolojisi de değişikliğe uğrar. Bu değişiklik de kendisini dinsel inançlar ve felsefi kavramlar, yeni sanat akımları ya da yeni estetik gereksinimler olarak ortaya koyar.

Bu açıklama biçimi dini inançlardaki değişim dâhil, bütün değişimlerin kaynağını ekonomik ilişkilere bağlamaktadır. Ağırlıklı olarak insan bilincini edilgen bir konumda tanımlamakta ve onu toplumsal ilişkilerin şekillendirdiği bir nesne konumuna indirgemektedir. Bu yaklaşımın haklı tarafları olmakla birlikte bütün değişimleri çıkar ilişkilerinin de bağlı olduğu ekonomik yapı üzerinden açıklamaya kalkmak, tek tek bireylerinin toplumsal ilişkiler üzerinde etki yaratacak bir irade geliştirme ve bu yönde eylemde bulunma istencini kılabılır. Zira birey için esas olan, var olan ilişki biçimlerine ayak uydurmak değil, bu ilişki biçimlerinin 'hak', 'adalet', 'liyakat', 'hakkaniyet' gibi temel kavramlar eşliğinde yürüyüp yürümediğini kontrol ederek müdahil olmaktır. Değişim ve dönüşümden bahseden her teori bireye bu kudreti teslim etmek durumundadır.

5. Değişimde Toplumsal Yasalar ve İnsan Faktörü

Değişimde önceliği bazı yasalara verip insanı bu yasaların işlemesinde sadece bir alet olarak gören teoriler yanında, bütün işlevselliği insana yükleyip yasaları bir kenara iten görüşlerden bahsetmiş ve bunların ifrat ve tefrit arasında gezinip durduklarını, değişim için gerekli olan yasalar kadar bu yasaları keşfedecek ve onları belli çerçevede değiştirecek insanların varlığının da kabul edilmesi gerektiğini ifade etmiştik. Zira her yasa insan aklına bir zorunluluk fikri yükler. Bu zorunluluk, yasanın sınırları çerçevesinde akli bağımlı kılar. Sözcü-

mi çekim kanunu, karada ve denizde hareket ilkelerine aklı bağımlı kılan bir yasadır. İnsan bu yasanın hükmünü ortadan kaldırıp bu zorunluluktan bağımsız olamaz. Onun yapabileceği şey, bu yasanın genel geçer şartlarına hükmedebilmektir. Bugün olduğu gibi, çekim yasasının ilkelerini uygulayarak kendisine uzay ve kıtalar aşırta modern araçlar yapabilir. Aslında doğa yasası dediğimiz şey, üzerine inatla gelen insana kendini teslim eden bir karaktere sahiptir. Üstelik insanı bir tür kışkırtmayla yönlendirerek, sınırları dar bir belirlenimciliğin (determinizm) içine hapsolmasını önleyecek biçimde araştırmaya sevkeder.

Gerek doğa bilimleri gerekse toplumsal bilimler insanoğlunun çevresini incelemeye yönelmişlerdir. Doğal bilimler, doğal çevreyi, toplumsal bilimler de toplumsal çevreyi konu edinirler. Doğal bilimler, doğanın işleyiş kanunlarını bulmaya çalışırlar. Doğal bilimler geliştikçe, insanoğlu kendi toplumsal kaderine daha fazla egemen olmaya başlar. Örneğin istediği toplumsal ya da siyasal düzeni daha kolay gerçekleştirir ve korur. Yalnız bu koruma ve gerçekleştirme ancak toplumsal gerçeğin kanunlarına uygunsa, olanaklı olur. Unutmamalı ki uçaklar, doğal kanunlara uygun oldukları için uçar. Rejimler de (toplumsal ya da siyasal) ancak toplumsal işleyiş kanunlarına uygun olursa yaşarlar.²⁵ Bu bağlamda Duverger, toplumsal bilgilerde uygulamanın kuramın önünde gittiğini, doğal bilimlerde ise kuramın uygulamaya ışık tuttuğunu ifade etmektedir.²⁶

²⁵ Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, (İstanbul 1995) 27.

²⁶ Maurice Duverger, *Sosyal Bilimlere Giriş*, Çev. Ünsal Oskay, (Ankara: Bilgi Yay., 1973) Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Toplumsal kanunları iyice bilmek, bu kanunların koyduğu sınırlamalardan kurtulma imkânı verir. Doğa bilimleriyle kıyaslarsak: insan uçabilmek için yerçekimi kanununu bilmek zorundadır. Yerçekimi kanununu öğrenen insan, niçin uçmadığını ve uçuşu için yerçekimi kanununu yenmesi gerektiğini de öğrenmiş demektir. İşte toplumsal olaylar da belli kanunlara göre meydana gelir. Bu kanunların keşfedilmesi ve birbirine karşı kullanılması ise gelişme ve ilerlemenin kendisidir.

Toplumsal yasalardan bahsettiğimiz zaman, tabiattaki bu yasa fikrini toplum alanına aktarmış oluyoruz. Cevdet Said'in yapmaya çalıştığı budur. Onun gibi, tarihin aşamalar geçirdiğini söyleyen kimse, tarihin değişim ilkesine bağlı kaldığı yönündeki prensibini nasıl savunacaktır? Gerçi kendisi toplumsal değişim kavramını determinizmin bağlamından kurtarmaya çalışmaktadır, ama yine de A.Tonybee gibi tarihçiler arasında yaygın olan görüşe bağlanmaktadır. Bunlara göre;

Tarihsel olaylar aşamalar kaydeden bir determinizme uygun biçimde seyrederekler. Eğer kendi hallerine bırakılırlarsa fiilen izledikleri yol budur. Ancak Cevdet Said'e göre, değişim ya da tarihin kaydettiği aşamalar²⁷ aynı zamanda *nefisler yasasına* da uyar:

"Kuşkusuz Allah, insanlar nefislerinde (bilinçlerinde) olanı değiştirmedikçe, onların durumunu değiştirmez."²⁸

Dolayısıyla değişim bir zorunluluktur ve bu zorunluluk nefsin (bilincin) derinliklerinde yatmaktadır.

²⁷ Al-i İmran 140. ayetin, tarihsel değişimlerin ani değil, dönemsel başka bir deyişle aşama aşama olduğuna işaret ettiği söylenebilir.

²⁸ Ra'd 13: 11. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Nefislerde olanı değiştirmeye yapılan vurgu, düşünce ile davranışlar arasındaki ilişki sebebiyle yapılmaktadır. Nasıl toprakta zeytin, nar, üzüm yetiştirebiliyorsak aynı şekilde kendilerinden sonuç olarak belirli eylem ve davranışların olduğu fikirleri nefsimize yerleştirebiliyoruz. Nasıl her ağacın bir meyvesi varsa, nefiste oluşan her fikrin de eylemle sonuçlanan belli bir sonucu vardır. Düşüncenin davranışlara nasıl yansıdığını örneklemek için şu hikâye anlatılır:

Gücü insanı dehşete düşüren, herkesin kendisinden tir tir titrediği bir dev varmış. Bu dev hakkında anlatılanlar, komşu ülkede yaşayan devin kulağına gitmiş ve onun dostluğunu kazanmak için iltifatlarla dolu bir mektubu kendisine göndermiş. Ancak hakaretlerle dolu bir cevap almış. Buna öfkelenerek kırılan onurunu yeniden elde etmek üzere intikam için yollara düşmüş. Devin yaşadığı yere yaklaşırken ayak sesleri ortalığı titretiyormuş. Bu ayak seslerini duyan dev ve eşi müthiş bir korkuya kapılmışlar ve onunla baş edemeyeceklerini anlamışlar. Bunun üzerine devin eşi bir plan kurarak eşini yatağa yatırmış. İntikam için gelen dev yaklaşıncı da: “hişt” demiş, “yavaş ol, çocuğu uyandıracaksın!” ve yorganın altından uzanan iki ayağı göstermiş öfkeli deve. Bu iki ayağı gören öfkeli devin kalbine bir korku düşmüş. “Çocuk... !” diye söylenmiş kendi kendine. “Çocuk buysa babası kimbilir nasıldır!”. Sonra da arkasına bakmadan kaçmış oralardan.

Hikâyede altı çizilmesi gereken nokta; davranışların zihinsel ve ruhsal karaktere boyun eğdiğidir. Bu karakter olumlu ya da olumsuz olabilir. Yiğitlik ve korkaklık, atılganlık ve çöküntü... tüm bunlar bu içteki deruni, ruhsal karaktere ilişkindir. Ruhsal karakter değişince insan davranışları da değişir. Onun, nefesine empoze ettiği şeyin egemenliğine mutlak anlamda boyun eğer. Bunlara bağlı olarak diyoruz ki, nefsinde

olanı, yani bilinç içi ya da bilinç dışı olanı değiştirme gücünde olan, toplumu da değiştirme gücüne sahiptir.

Yine bu hikâye bazı genel yasaların doğuştan getirilen bir güdünün toplumsal yansımaları açıklamaktadır. Bu güdü, kuvvetli olduğu durumlarda büyülenme, zayıf olduğu durumlarda ise boyun eğme (edilgenlik) psikolojisinde ifadesini bulur. Bu ikisi birbini gerektirmektedir.

Hepimiz nefislerimizde taşıdığımızdan hoşnutuzdur. Oysa kavrayamıyoruz ki, bu taşıdıklarımızdan çoğu zeval bulmasını istediğimiz olgulara yaşama hakkı vermektedir. Altında ezildiğimiz olguların üstümüzden kalkmasını isteriz de, nefislerimizde taşıdığımız şeylerin bu olguların sürekliliğinin sebebi olduğunu kavrayamayız. Dolayısıyla insanın başına gelen her şey kökenini nefislerde bulunanlardan almaktadır. İnsanın nefisine yaptığı en büyük kötülük kendisi, toplum ve evren arasında kısaca afak ve enfüs arasındaki egemenlik ilişkisini görememesidir. Bunu göremeyen insan, nefisini ihmal edecek, ona belirli yasalar çerçevesinde afak ve enfüsü egemenlik altına alma imkânı tanımayacaktır.

Buna dayanarak şunları söylemek mümkündür: Problemler karşısında insan aklının alacağı iki mümkün tavır vardır: Ya problemlerin yasalara bağımlı olduğunu varsayacak ve böylece problemin yasaların egemenlik ve buyruğuna boyun eğmesi mümkün olacak, ya da problemlerin yasalara boyun eğmediğini ya da yasaların keşfedilemeyeceğini varsayacaktır.

Biz bunlardan hangi tavrı seçeceğiz? Birinci durumu seçip problemlerin kendilerine boyun eğdiği keşfedilebilir yasaların varolduğunu mu kabul edeceğiz, yoksa problemlerin böyle yasaya falan boyun eğmediğini öngörüp, bu yasaları keşfetmeye kalkışmanın boşuna bir uğraş olduğunu mu düşüneceğiz? Yoksa kimilerinin inandığı gibi bu yasa denen şeylerin,

insan hayatında anlaşılmaz ve olağanüstü sihriyyet aracılığıyla hüküm sürdüğünü mü ileri süreceğiz?

Bunlardan birincisinin tercih edilmesi gerektiği ortadadır. Ama mehdi bekleyen, olayların üstesinden gelmeyi Allah'a havale edenlerin, yasaları keşfetme çabalarını boşuna gayretler olarak gören kimselerin böyle bir tercihte bulunmaları mümkün değildir.

Bu insanlara Arius'un Hıristiyanlıkta yaptığını hatırlatmak ve bu konuda İslam'ın gerçek bakış açısını ortaya koymak gerekmektedir. Arius ya da onun öğretisi İsa'yı tek-tanrı, yani tanrı-baba ile tanrı-oğul'un birliği olarak kabul etmez. İsa'ya 'tanrı-baba' gibi bir soyutlama yakıştırmaz! Ya ne yapar? İsa'yı, böyle soyut bir Tanrı'nın yalnızca somut bir yarattığı, kısacası insan olarak görür. Başka bir deyişle, İsa'yı, yaşadığı köleci düzenin baskı ve bunalımından kurtulmak ve de kitleleri kurtarmak için kendisine sonsuz sayıda insan-üstü değerler yakıştırılan, bu değerlere ihtiyaç duyan biri olmaktan çıkarır. Ariuscülük, İsa ile Tanrı'nın nitelik ve öz açısından birliğine karşı çıkarken, İsa'ya yakıştırılan tanrısal, tanrıyı andırıcı veya yalnızca tanrıya özgü olduğu varsayılan, dolayısıyla insanı "kurtaracak" olan değerleri, hem sayıca azaltmış hem de tanrısal niteliğini zayıflatmış oluyordu. İsa böylece Tanrı birliğinin parçalanması sonucu insanlaştı.*

Böylece bireysel eylem ve davranış gücünün kaynağı olarak insanı öne çıkarmış, hayatın akışını salt soyut değerlere bağlayan ve insanın gücünü bütünüyle ilahi olana atfeden ve

* Arius (260-336) İskenderiyeli teolog ve protestocu düşünür. Sonradan Ariuscülük (Arianizm) diye anılacak olan öğretisinden ve bu öğretinin kilise çevrelerinde yarattığı toplumsal ve siyasal kuşkulardan dolayı İznik (Nikai) kilise konsülünce afaroz edilmişti.

olup biten her şeyin faturasını da ilahi olana kesen anlayışa isyan etmiştir.

Bu olay, insanlık tarihinde soyut değerlerin kullanımı açısından çığır açıcı niteliktedir. Her şeyi içeren, dolayısıyla “benzeri olmayan”nın, yani “bütün” denen kategorinin tersine, insana, “tikel”in, yani “benzeri olan”ın, benzerlerine karşı yalnız bırakılmışlığını ve bu bırakılmışlık pahasına kendi başına direnmenin değerini ve kendine güvenmekte haklı olduğunu çok daha az soyut biçimde ilan etmektedir Arius. İnsan-üstü değerlerin çoğunu olumsuzlayıp somut gerçeğe oturtmaya çalışır.²⁹

Hıristiyanlıkta soyut bir direnme vardır. Bu soyutluk sebebiyle Hz.İsa, içinde bulunduğu toplumsal ilişkiler ağını çözebileceğini, başka bir ifadeyle üretim ilişkilerini değiştirebileceğini düşünemedi. Romalıların köleci düzeni ve köle isyanlarının, örneğin Foça (Fokaia) isyanlarının bastırılma tarzı kendisini değişim ve dönüşüm hususunda ümitsizliğe itmiştir. İsa, yaşadığı dönemdeki üretim biçiminin, yani Roma İmparatorluğunun giderek pahalılaştan köle emeğine dayalı yaşam tarzına değişmez bir gerçeklik olarak bakıyordu. Köleliği değişmez bir kader olarak algılıyordu. Bu da olayları somuta indirgemeyi, tikelleştirmeyi, kendi gözünde imkânsız kılıyordu.

Marksist söylem, içinde bulunulan düzenin, niteliği ne olursa olsun, değiştirilmesine yanaşmamanın Tanrı anlayışıyla ilişkisini kurar. Bir ‘bütün’ olarak Tanrı’nın değişmez kategorisine yerleştirilmiş olması, evrenin bütün olarak algılandığı ya da bu bütünün eseri olması sebebiyle değiştirilmesinin

²⁹ Yılmaz Öner, *Din-Üretim Biçimleri üstüne, Tarihsel Uzlaşma* (İstanbul 1984) 14.

de söz konusu olamayacağını, daha doğrusu dinlerin böyle bir iddiada bulunduklarını iddia ederler. Oysa hayatın kendisi bir değişimdir. Ve ilahi kanun, bunun böyle olmasını gerektirmektedir. Kaldı ki değişimin kaynağı insandır. 'Sonsuza kadar hiç değişmeden sürüp gitmek, ilahi kanuna da insanın doğasına da terstir. Dolayısıyla böyle bir *evrensel bütün* kategorisinden hareket ederek dinleri statikonun kaynağı olarak görmek doğru değildir. Ancak bu durum bizim şunu söylememize engel değildir: Gelenek ve göreneğin etkisiyle toplumdaki bireylerin istedikleri gibi davranamamaları, isteseler de bazı şeylere teşebbüs edememeleri değişimi engelleyen ana unsurlardandır. Bu anlamda gelenek, değişim yaratmak isteyenlerin elinin ve ayağının zinciri, gözünün bağı olabilmektedir. Ama bir bütün olarak burada dine yüklenmek, genelleme hatasına götürür.

Din, değişimi bir gerçeklik olarak kabul etmektedir; ve bunu yapabilecek potansiyellerle donattıktan sonra insana bu yetkiyi vermektedir. Din, olumsuz şartlara karşı direnmeyi (sabır) sağlarken, insanın ümitsizliğe kapılmasını sağlayıp da daha sonra sahte/yapmacık bir teselli veriyor değildir. Zira insanın içine düştüğü ümitsizliğin köklerini din, şu ayette olduğu gibi, insanın zihin yapısında aramaktadır: “Bir toplum **kendi içinde olanı** değiştirmedikçe, Allah onları değiştirmez”.

Öte yandan, din insanların içine düştükleri ümitsizliğin her şeyin sonu olmadığını, şartların yerine getirilmesi kaydıyla insanların iyi bir konuma yükselme şansını her zaman ellerinde bulundurduklarını ifade etmektedir:

“Allah sizlerden iman edip iyi davranışlarda bulunanları, kendilerinden öncekileri sahip ve hâkim kıldığı gibi yeryüzüne sahip ve hâkim kılacağını, onlar için beğenip seçtiği dini onların iyiliği

için yerleştirip koruyacağını ve (geçirdikleri) korku döneminden sonra, onlara güven sağlayacağını vadetti. Çünkü onlar bana kul-luk ederler; hiçbir şeyi eş tutmazlar. İşte bundan sonra kim inkâr ederse, onlar asıl büyük günahkârlardır.”³⁰

Yasanın uygulanmasına imkân veren egemenlik kudreti problemi karşılıklı iki varlık alanında ele almamızı sağlamaktadır. Bunların ilki canlı organizmaların boyun eğdiği yasalar alanıdır. Bu yasaları bilen ve onları kontrol altına alabilen kimse canlı organizmadaki dengesizlik problemi karşısında durumu sözkonusu yasalar uyarınca belirleyecektir.

İkinci varlık alanı birinciye nisbetle daha karmaşık bir varlık alanı olan toplumsal alandır. Burada yasaları keşfetmek, kontrol altında tutmak ve toplumsal çözülme ve çatışma gibi toplumsal dengesizlik durumunda yasalar uyarınca çözümler üretmek daha zordur.

Toplumsal organizmanın tabi olduğu yasaların var olduğunu kabul etmek kadar, toplumun sağlığı için bunların keşfedilebilir ve kontrol altına alınabilir olduğunu kabul etmek de zorunludur. Bu olayları kaza ve kader çizgisine bağladığınız zaman sebepleri bilmeniz ve bilmemeniz arasında bir fark kalmayacaktır. Oysa biz sebeplerin keşfedilmesiyle sonuçlar üzerinde oynanabileceğinin imkânından bahsediyoruz.

Tarihi kaderci bir anlayışla yorumlamak şöyle bir sonuç doğurur: Bu anlayış, tarihçiden, en acımasız gaddarlıkları hiç öfke duymadan betimlemesini, en yüce erdemlerden hiç sevgi duymadan söz etmesini ve donuk gözleriyle toplumsal yaşamda, her olgunun olması gerektiği gibi meydana gelmesine yol açan karşı konulmaz yasaları görmesini istemektedir.

³⁰ Nur 24: 55.

Bireyin rolünün sıfıra indirgendiği böyle bir anlayışta olayların nedenini sorgulama imkânı da ortadan kalkmış olur. Tarihin tekerrürü herhalde böyle bir tarih anlayışının zorunlu sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.

Bir problemle karşılaşan ve fakat çözümüne inanan insan, değişim olgusuna inanan insandır. “Değişim” hoşnut olunmayan bir durumdan, daha iyi bir duruma geçiş demektir. Bu geçiş insanın potansiyeliyle, araç ve amaçlar arasındaki ilişkileri belirleyen bir yasaya bağlıdır. Bu prensipler arasında bir denge vardır. Bu kuralı İslam toplumu üzerinde uygulamamızın kayda değer ifadesi şudur: Bu toplumda insanın amacı insan onuruna yakışan bir hayatı var etmek; aracı ise, elinin ve fikrinin erişebildiği her şeydir.

Prensipler arasındaki bu ilişkiyi karmaşık hale getiren bakış açılarından biri, sonucun, “nedenleri bilinemeyen, olağanüstü ve gizil güçler aracılığıyla insan hayatında işleyiş gösteren” yasalara boyun eğmekte yattığını zanneden görüştür. Yasaların varlığını kabul etmek, bu yasaların arkasında sihirli güçlerin varolduğunu kabul etmeyi gerektirmez. Tersine bu yasaların keşfedilmesiyle, karşılaşılan toplumsal sıkıntıların aşılabileceğini söyler.

Bazılarına göre genel tarihsel koşullar en güçlü bireylerden daha güçlüdür. Bunlara göre insanlar eşyanın doğal akışına karşı çıkma ya da onları gitmekte oldukları yönün tersine çevirme gücünde değildirler. Bu görüşü Birmark’ın şu ifadelerinde yakalamak mümkündür:

“Baylar, ne geçmişin tarihini inkâr edebilir ne de geleceği yaratabiliriz. Zamanın akışını hızlandırabilecekleri sanısıyla bazıları nı saatlerini ileri almaya yönelten yanılgıya karşı sizleri uyarmak isterim. Beni desteklemiş olan olaylar üzerindeki etkim genellikle abartılmıştır; ama benden tarihi yapmamı istemek kimsenin

aklından geçmemiştir. Böyle bir şeyi birlikte tüm dünyaya karşı koyacak kadar güçlü olmamıza karşın, sizin yardımınızla bile yapmam mümkün değildir. Biz tarihi yapamayız; tarihin oluşmasını beklemek zorundayız. Meyveleri lamba ışığı altına koyarak daha çabuk olgunlaştırmak elimizde değildir; onları daha hamken toplarsak, gelişmelerini engellemekten ve bozmaktan başka bir şey yapmış olmayız.”

Bismark kendisini, kuşku duymadan, tarihsel gelişmenin sıradan bir aleti sayıyor, eşyanın doğal akışı karşısında tümüyle güçsüz olduğunu düşünüyordu. Bismark’a göre, olaylar kendi kendilerine meydana gelir ve biz onların bize hazırladıklarını elde edebiliriz ancak.

Fakat Bismark’ın ifade etmediği bir nokta var: Her ‘elde etme’ eyle mi de bir tarihsel olaydır. Öyleyse bu tür olaylarla, kendi başına meydana gelenler arasındaki ayrım nedir? Gerçekten de hemen hemen her tarihsel olay, hem önceki gelişmenin bir sonucu, hem de meydana gelecek olayların bir sebebidir. Mesele şu: İnsan tarihsel olayların gelişimini elde etmek için herhangi bir çaba gösterecek mi göstermeyecek mi? Eğer bir çabası olacaksa, kendisini tarihin gelişimi içinde sadece bir alet olarak görmesi sadece bir kuruntudan ibaret olacaktır. Eğer bir çaba göstermiyecekse bulunduğu anı ve yeri izah etmede güçlük çekecektir.

Bismark gibi tarihe yön veren, fakat tarihi yine de, tabiri caizse belirlenimci/determinist bakış açısıyla yorumlayanlar, kendilerinin de kader tarafından özel olarak seçildiklerini kabul etmektedirler. Bu bir anlamda kendi varlıklarını meşrulaştırma çabasıdır. İnsanların, çoğu zaman siyasetlerin, neden kendilerini kadere terkettiklerinin mantığının arkasındaki düğüm de çözülmektedir.

Bunun da bir kez daha kanıtladığı gibi, bazı insanlar hem olgulara zorunluluğun ışığı altında bakabilmekte hem de çok enerjik bir devlet adamı olabilmektedir.

O halde yapılması gereken; kişilerin kendi sübjektif belirlemelerinden ayrı olarak tarihsel olaylardaki bu amaçlılık/teleolojiyle, insan hareketleri arasındaki ilişkinin objektif olarak tespitidir. Yoksa 18. yüzyılda tarih felsefesiyle uğraşanların yaptığı gibi, her şeyi bireylerin bilinçli eylemlerine indirgemek gibi soyutlamacı bir yaklaşıma kaymak da, tarihi insanın dışında gelişen ve bu süreç içinde insanı bir alet olarak algılayan katı bir determinist tarih anlayışını kabul etmek de mümkün değil değildir.

Sağduyuya dayanan bir akıl, nedenlerde bir gizlilik olduğunu varsaymaz. Kaldı ki, yardım etmek ve destek vermek üzere meleklerin inmesi bile bir yasaya ve apaçık bir nedene bağlıdır:

“Rabbimiz Allah’tır deyip de dosdoğru bir istikamet tutturana melekler iner ve ‘korkmayın, hüzne kapılmayın, size vadolunan cennete sevinin’ derler”.³¹

Yine bir başka ayette bu teleoloji ve insan aktı arasındaki ilişkiyi gözlemlemek mümkündür:

“(Bunların gidişatı tıpkı Firavun ailesi ve onlardan öncekilerin gidişatı gibidir. (Onlar da) Allah’ın ayetlerini inkâr etmişlerdi de Allah onları **günahları sebebiyle** yakalamıştı. Bu da, **bir millet kendilerinde bulunanı değiştirmeye kadar** Allah’ın onlara verdiği nimeti değiştirmeyeceğinden dolayıdır... (Evet, bunların durumu), Firavun ailesi ve onlardan öncekilerin durumuna benzer. Onlar Rablerinin ayetlerini yalanlamışlardı; biz de onları **günahlarından ötürü** helak etmiştik.”³²

³¹ Fussilet 41: 30.

³² Enfal 8: 52-54.

Nefislerde olanın yani bilinç ya da bilinç dışı plandaki fikirlerin değişmesiyle toplumsal olanın nasıl değiştiğini şu ayetlerden takip etmek mümkündür:

“İçinizden sabırlı yirmi kişi onlardan iki yüz kişiyi yener; sizin iki yüz kişiniz, inkâr edenlerin bin kişisini yener; çünkü onlar anlayışsız bir gürühtür. Şimdi Allah yükünüzü hafifletti, zira içinde zaaf olduğunu biliyordu. (Şu durumda) sabırlı yüz kişi onlardan ikiyüz kişiyi, sizin bin kişiniz Allah'ın izniyle ikibin kişi yener. Allah sabredenlerle beraberdir.”³³

Ayet alttan alta nitelik ile niceliğin kendi sınırları içindeki dengesinden söz etmektedir. Nitelik azaldıkça nicelik artmaktadır. “Şimdi Allah yükünüzü hafifletti; çünkü bildi ki içinde zaaf var. Şimdi içinde sabırlı yüz kişi ikiyüz kişiyi yener. Daha önceki şartlarda sabırlı yüz kişi bin kişiyi yeniyordu.

Öte yandan kâfirlerin durumu, yani anlayışsız bir guruh olmaları da, dikkate alınmaktadır. Zira burada genel bir yasa ifade edilmektedir. Dolayısıyla buradaki nicelik ve niteliğin saf değiştirmesi mümkündür. Daha açık ifadeyle müminler zafiyet gösterir ve anlayışsız bir guruhla dönüşürlerse, kendilerinden sayıca az olan inanmayanlar kendilerini rahatça alt edebilirler. Zira yasaların en önemli özelliği genel olmalarıdır. Bunu şu ayette görmek mümkündür:

“Onlara da, bunlara da Rabbinin nimetinden sunarız. Rabbinin nimeti kimseye yasaklanmamıştır.”³⁴

6. Toplumsal Bilinç ve Bireysel Düşünce Etkileşimi

Bireysel düşüncenin toplumsal bilinçten bağımsız olarak ve hatta bu bilinci karşısına alarak değişimde ne kadar etkin

³³ Enfal 8: 65-6.

³⁴ İsrâ 17: 20.

olabileceği önemli bir problemdir. Bireysel düşünce sistemli bir felsefi, teolojik veya doğal formüle kavuşturulursa etkinlik imkânını artırabilir. Sistemci düşünürleri diğerlerinden ayıran bir özelliktir bu. Dolayısıyla her çağa damgasını vuran felsefi, teolojik ve sosyolojik teoriler aslında toplumun gidişatı konusunda iddialar ortaya koyan teoriler olmanın ötesinde birer yönlendirme aracıdır. Dolayısıyla bu varsayımların doğruluklarından daha önemli olan işlevsellikleridir. Bilimsel denen teoriler dâhil bu durum bütün ilmî faaliyetler için geçerlidir.

Bireysel düşüncenin sistemleştirilip toplumu dönüştürecek güce kavuşması mümkün olmakla birlikte, bu çok da kolay değildir. Toplumsal bilincin güçlü olması, düşünürleri bu bilinci devamını sağlayacak şekilde varsayımlarda bulunmaya da götürebilir. Tarihin akışı çoğunlukla bu ikinci tarzda gerçekleşmektedir. Düşünürler çoğunlukla yürümekte olan siyasal iktidarın birer payandası gibi hareket edebilmektedirler. Bu durumda teolojik yahut felsefi düşüncenin içeriğini toplumsal durum belirlemiş olmaktadır. Doğu ya da Batı toplumları ayrımı yapmadan bütün toplumsal gerçekliklerde bu söylediğimizin örneklerini bulmak mümkündür. İslam dünyasının şâz (marjinal/kabul görmeyen) şahsiyetleri olarak ilan edilenler, akla, sağduyuya ve vicdana aykırı şeyler söyledikleri için değil toplumun veya siyasal iktidarın söylediğinin aksi bir söyleme sahip oldukları için böyle bir muamele görmüşlerdir. İslam düşüncesinin yetiştirdiği en güçlü zihinlerden biri olan Ebu Hanife'nin zindanda çürümesine sebep olan da siyasal iktidara payanda olmama yönündeki direnişiydi. Özellikle Emevi hanedanlığı döneminde, temel teolojik kavramların içeriğini siyasal iktidarla olan ilişkilerin belirlediğini söylemek abartı olmayacaktır. Dolayısıyla Müslümanların si-

yasal ve askeri olarak en güçlü oldukları dönem, İslam düşüncesinin ana omurgasının da yavaş yavaş çökertilmeye başladığı dönem olmuştur.

Benzer durumu Batıda da görüyoruz. Örneğin, R. Descartes'ın inanç alanıyla mantık alanını kesin olarak birbirinden ayırmasının ardında böyle bir yönelim vardı. Felsefesi katoliklikle çelişmiyordu; tersine, Katolikliğin bazı dogmalarını yeni kanıtlarla güçlendirmeye çalışıyordu. Bu bakımdan, o dönem Fransızlarının duyarlılığını çok iyi yansıtıyordu. XVI. yüzyılın uzun ve kanlı çatışmalarından sonra, Fransa'da bir evrensel barış ve huzur özlemi doğmuştu. Bu özlem, siyasal alanda mutlak monarşiye karşı bir sempati biçiminde, düşünsel alanda ise belirli bir dinsel hoşgörü ve daha yeni bitmiş olan iç savaşı anımsatacak çekişmeli sorunlardan kaçınma biçiminde kendini gösteriyordu. Bu tür sorunlar da genellikle dinsel sorunlardı. Bu sorunlardan kaçınmak için de, inanç alanı ile mantık alanı arasına kesin bir çizgi çizmek gerek-mekteydi. Yukarıda belirttiğimiz gibi Descartes da bunu yaptı. Ama bu ayırım da yeterli değildi. Toplumsal barış, felsefenin dinsel dogmaların doğruluğunu resmen kabul etmesini gerektiriyordu. Ve Descartes aracılığıyla bu da yapıldı. En az dörtte üçünün materyalist olmasına karşın, Descartes'in sisteminin, kilise adamlarınca sempatiyle karşılanması işte bu yüzdendi.³⁵

Aynı durumu Friedrich Hegel'de de görmek mümkündür. Diyalektik felsefesinin gereği, devrimci ve değişmeyi esas alan bir toplumsal süreci kabul eden Hegel, 1830 devriminden sonra şunları yazıyordu:

³⁵ G.L.Plehanov, *age*, 92.

“Kırk yıl süren savaş ve karışıklıktan sonra, her şeyin sonunun geldiğini ve barış içinde gelecek bir hoşnutluk döneminin başladığını görmek ihtiyar bir gönlü sevindiriyor.”³⁶

Mücadeleyi, büyüyüp gelişmenin diyalektiği olarak gören bir filozofun yetinmeyi savunması, bir anlamda, diyalektiği bir noktadan sonra işlevsiz kılması, gerçekten ilginç görünmektedir. Artık yaşlı filozof, radikalleri hayalciler olarak kınıyor, ilk devrimci yazılarını gizlemeye çalışıyordu.

Ama belki de Hegel’in düşüncesindeki bu ikiliktir ki kendisinden sonra ‘Hegelci Sol’un (Feuerbach, Marx) ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Sağ Hegelciler F.Hegel’de devlet taraftarı, itaatkâr bir insan portresini; sol Hegelciler ise, kaçınılmaz toplumculuğa götüren sınıf mücadelesini esas alan bir devlet karşıtı filozof portresini gördüler. Sağ Hegelciler onun, akla uygun hakikat kuramında, Tanrısal takdir öğretisinin felsefi bir ifadesi ile kayıtsız şartsız boyun eğme siyasetinin, yani devlet taraftarlığının haklı çıkarılmasını keşfettiler. Sol Hegelciler ise onun gençliğinin kuşkuculuğuna ve “Yüksek Eleştirisine” dönüp tarih felsefesini, Hegelci zorunlulukla, ‘Kaçınılmaz toplumculuğa’ götüren bir sınıf mücadelesi kuramına dönüştürdüler. Onu izleyerek Marx, hem nesneler dünyasındaki, hem de düşünce dünyasındaki her temel değişikliğin ana maddesinin, kitle hareketleri ve iktisadi güçler olduğunu ileri sürmüştür.

³⁶ Will Durant, *Felsefe Kılavuzu*, çev. Ender Gürol (İstanbul: Milliyet Yay., 1973) 258.

7. Değişiklik Karşısında Toplumsal Kesimlerin Tepkisi ve Değişim Karşıtları

Değişimi başarmak başka bir deyişle başka bir geleceğe adım atmak için muhafazakârların, liberallerin, şüphecilerin, radikallerin ve reaksiyonerlerin şimdiki, gelecek ve geçmiş zamana karşı tutumlarının karşılaştırılması ilgi çekicidir.

Muhafazakâr, “şimdi”nin daha iyi bir duruma getirilebileceğine inanmaz ve geleceğe, şimdiki görüşüne göre biçim vermeye çalışır. Onun geçmiş ile ilgisi şimdikiyi güven altına alabilmek içindir. Şüpheciye göre, şimdiki zaman olmuş ve olacak şeylerin toplamıdır. Liberallere göre, şimdiki zaman, geçmişin meşru çocuğudur ve daha iyi bir geleceğe doğru devamlı olarak büyümekte ve gelişmektedir; öyle ki, onlara göre şimdiki zamanı sakatlamak geleceği sakatlamak demektir. Buna göre, her üçü de şimdiki zamanı desteklemektedir ve tahmin edileceği gibi, nefsinden fedakârlık fikrini benimsemekte istekli değildirler. Bunların nefsinden fedakârlığa karşı tutumlarını en iyi ifade eden şüphecidir:

“... çünkü, yaşayan köpek ölmüş aslandan daha iyidir. Yaşayanlar öleceğini bilir fakat ölümler hiç bir şey bilmez..., ve ölümlerin bu gökyüzünün altında yapılan hiç bir şeyden artık alacak payları yoktur.”³⁷

Radikaller ve reaksiyonerler, şimdiki zamandan nefret ederler ve onu doğru yoldan çıkmış ve sakatlanmış olarak görürler. Şimdiki zamanda yollarına devam için gerekirse acımasız ve gözü pek olurlar ve nefsinden fedakârlık etme fikrine taraftardır.

Radikaller ile reaksiyonerler arasındaki fark nedir? Bunlar arasındaki fark, insan tabiatına dair görüşlerinde yatmakta-

³⁷ Kitab-ı Mukaddes, *Vaiz*, 9: 4, 5, 6.

dır. Radikaller, insan tabiatının sonsuz bir şekilde mükemmelleştirilebileceğine inanırlar. Buna göre, insanların çevresini değiştirmek ve ruhlarına yeni bir şekil vermek suretiyle bir toplum tamamen yeni bir kalıba sokulabilir. Reaksiyoneler, insanın içinde keşfedilmemiş bir iyilik potansiyeli bulunduğuna inanmazlar. Bunlara göre, eğer dengeli ve sağlıklı bir toplum meydana getirilmek isteniyorsa, böyle bir toplum, geçmişte denenmiş ve iyi olduğu ispatlanmış bir toplum modeline uygun olmalıdır. Reaksiyoneler için ‘gelecek’ tamamen yeni bir düzen değil fakat eski düzenin iyi onarılmış bir şekli olmalıdır.

Ama bu iki grup arasındaki çizgi her zaman net değildir. Reaksiyoner, kendi idealindeki “geçmiş”i tekrar yaratma durumuna geldiği zaman, radikal görüşler ortaya koyar. Onun tahayyül ettiği geçmiş, gerçeğe dayanmaktan çok, olmasını arzu ettiği geleceğe dayanır. Reaksiyoner ve radikal düşüncenin birleştirilmesi neticesinde ise hem eski inançlara dönme ve hem de yeni bir dünyayı ve yeni bir hayatı öngörme arzusu kendini gösterir.

Muhafazakâr ile kökten değişiklik isteyen (radikal) arasındaki fark ise geleceğe bakışlarında ortaya çıkmaktadır. Geleceğe karşı duyulan korku bizim şimdiye sıkı sıkıya sarılmamıza, geleceğe dair beslediğimiz ümit ise değişiklik yönünde bilinç geliştirmemize sebep olmaktadır. Halinden memnun kişiler bu hallerini kaybetme kaygısıyla şimdiki zamana sarılırlar; hallerinden memnun olmayanlar ise kaybedecek birşeyleri olmamanın getirdiği motivasyonla farklı bir ortam ve farklı bir gelecek için harekete geçerler.

Bu noktada değişime karşı çıkan aktif ve pasif engelleri, şu temel başlıklar altında sınıflandırabiliriz:

1. Kurumsallaşmış Yapı ya da Staküko

Kurulu düzen ve refahları bu kurulu düzene bağlı olan bireyler veya kurumlar, değişimin en büyük engelleridir. Yeni gelen dine ve onun getirdiği toplumsal düzenlemelere ilk karşı çıkanlar, her zaman bunlar olmuştur. Bunları Kur'an, '*mütref*' (şımarık varlıklı kimse) olarak adlandırmaktadır.

"Biz hangi ülkeye bir uyarıcı göndermişsek, mutlaka oranın şımarık varlıklıları: Biz, size gönderilmiş olan şeyi reddediyoruz, demişlerdir."³⁸

"Senden önce de hangi memlekete uyarıcı göndermişsek oranın varlıklıları mutlaka: Atalarımızı bir din üzerinde bulduk, biz de onların izlerine uyarız, derlerdi."³⁹

2. Sabit Fikirlilik (Bigotizm) ve Önyargı

Mutlak doğruluğu, sadece kendi düşüncesinin bir niteliği olarak görme hastalığı, değişim ve dönüşümün önündeki en büyük engellerden biridir. Hangi fikre sahip olursa olsun, insan fikrini her şart altında müzakereye açmalıdır. Fikirlerini tartışmayanlar, onların çürük halkalarının ortaya çıkmasından ve kopmasından endişe duyanlardır. Bu insanlar, böyle bir fikri kaybetmekten korkarlar da, çürük, temelsiz bir fikri değişmez bir sabite olarak zihinlerinde taşımaktan ve onun gölgesinde hayat sürmekten utanç duymazlar.

3. Aşırı Milliyetçilik

Aşırı milliyetçi kesimlere göre tek doğru, milli ve yerel değerlerdir. Bu değerlerin muhafaza edilmeye çalışılması, de-
ğ-

³⁸ Sebe' 34: 34.

³⁹ Zuhurf 43: 24.

şim için gerekli olan evrensel değerlere açılma isteğini öldürmektedir.

Evrensel olanın yerelleştirilmesi, düşünce miyopluğunu doğurur. Yerel olanın evrenselleştirilmesi, temel ahlak ve mantık ilkeleri yok sayılarak yapılırsa, faşizmi yaratır. Kur'an müminleri, 'orta bir millet' (*ümmeden vasata*) olarak adlandırarak ve insanları ortak iyiyi (*maruf*) yaratmaya çağırarak, hem düşünce miyopluğundan hem de kendi dışındaki din ve kültürleri yok etmeyi hedefleyen faşizan tutumdan uzak tutmaya çalışmaktadır.

4. Grup Körlüğü

Bazen bireylerin belirli bir sosyal grup ve çevre içerisinde yetişmeleri ve zamanlarının önemli bir kısmını bu kesim içerisinde geçirmeleri sahip oldukları değer yargılarını değiştirmelerine engel olur.⁴⁰

5. Nemelazımcılık/Medokrati

Medokrati (mediocrity), aleladelik ve nemelazımcılık anlamlarına gelmektedir. Toplumsal olaylara karşı ilgisiz insan tiplerini ifade etmektedir. Bunlar, kendi hallerinde insanlardır. Kendilerini doğrudan ilgilendiren bir olay meydana gelmediği müddetçe herhangi bir konuda fikir beyan etmekten veya her hangi bir olay karşısında harekete geçmekten uzak dururlar. Bunlar da toplumda değişimi engelleyen unsurlar arasında sayılmalıdır.

Eric Hoffer değişiklik isteğini en fazla gösteren kişileri şöyle tanımlamaktadır:

⁴⁰ Agm.

“Kişilerin büyük düzen değişikliği hareketlerine koşup dalmaları için iyice hoşnutsuz olmaları, fakat aşırı yoksuluk içinde bulunmamaları gerekir. Ve ayrıca kuvvetli bir doktrine, yanılmaz bir öndere veya yeni bir teknik üstünlüğe sahip olmak suretiyle yenilmez bir kuvvet kaynağı kapılarının kendilerine açılacağına inanmış olmaları gerekir. Ve nihayet, giriştikleri büyük hamlenin başarılmasında karşılaşılabilecek güçlüklerden habersiz olmaları gerekir. Deneyimli kişiler, bu işler için bir engeldir. Büyük Fransız Devrimini başlatan kimseler siyasi tecrübeden tamamen yoksun kişilerdi. Tecrübeli kişiler bu işe sonradan katılır. Bu kişi, hareket artık tutunmaya başladıktan sonra olaya dâhil olur.”⁴¹

İster dini hareketler, isterse sosyal devrimler veya milliyetçi hareketler olsun bütün kitle hareketleri aynı özelliği taşır. Bu hareketlerde öyle ortak özellikler gözlenmektedir ki, bu özellikler onların aynı türden sayılmalarına imkân vermektedir. Bütün kitle hareketleri, taraftarlarına ölümü göze alma ve birlikte yürüyüşe geçme duygusu yaratır; ortaya koydukları program ve telkin ettikleri doktrin ne olursa olsun bütün kitle hareketleri müritliği, gayreti, parlak ümitleri, nefreti ve hoşgörmezliği körüklerler. Nefsini adamak, inanç sahibi olmak, iktidar peşinde koşmak, birleşmek ve nefsinden feragat etmek gibi duyguların her çeşidinde belirli bir benzerlik vardır. Kutsal amaçların ve doktrinlerin iç yapısında büyük farklar mevcut olmasına rağmen, bunları etkili hale getiren faktörlerde belirli bir benzerlik vardır. Nefislerde olanı değiştirme yasasının sadece müslümanlara değil de tüm insanlara ait olması gibi, değişimin yönünü belirleyen insan tezahürlerinin de benzerlik göstermesi doğaldır.

Değişimi gerçekleştirecek bireyler peşine takıldıkları öğretinin anlamı kadar kesinliğine de inanmalıdırlar. Ne kadar

⁴¹ Eric Hoffer, *Kesin İnançlılar: Kitle Hareketlerinin Anatomisi*, çev. Erkal Günur (İstanbul, 1993) önsöz.

derin ve yüksek olursa olsun hiç bir öğreti bir ve yegâne gerçeğin mutlak ifadesi olarak tanıtılmadıkça etkili olamaz. Yegâne ve ebedi gerçek olarak kabul edildikleri müddetçe, ilkel maskaralıklar, uydurma saçmalıklar veya yüce gerçekler, insanların nefsinde fedakârlığı göze aldirtmakta aynı derecede etkindirler.

İnsanları en fazla etkileyen öğretiler, en fazla anlaşılmaz tarafları bulunan öğretilerdir. İnsanlar sadece anlamadıkları şeylerden kesinlikle emin olurlar. Anlaşılır bir öğreti kuvvetten yoksundur. Bir şeyi anladığımız zaman o bize sanki içimizden doğmuş gibi gelir. Kendi özünü inkâr ve feda etmesi istenilen bir kimse elbetteki kendi içinden doğmuş bir şeyde ebedi kesinlik göremez. Bu kimseler bir şeyi anladıkları vakit, o şeyin doğruluğu ve kesinliği onların gözünden düşer.⁴²

Bir kitle hareketi kendi öğretisini mantıklı kılmaya ve akla hitap eder duruma getirmeye başladığı zaman, bu onun dinamik aşamasının bitmiş olduğunun bir işaretidir; bu durumda onun başlıca amacı bir denge kurmaktır. Hislerle başarılan bir değişim, ancak akıl ve mantıkla ayaklarının üstünde durmaya başlar ve oturmuş bir sisteme dönüşebilir. Bir rejimin dengesi için aydın kişilerin taraftarlığı gereklidir ve kitlelerin fedakârlığını teşvik yerine aydınları kazanmak gayesiyledir ki bir doktrin akla hitap eder duruma getirilir. Akıl ve mantıkla yerine oturtulmamış ve aydın insanlar tarafından desteklenmemiş bir değişim kendi içinde ani ve kontrol dışına çıkabilecek değişimlere gebe demektir.

⁴² E.Hoffer, *age*, 57.

1. Şehre/Medeniyete Giden Yol: İslam Öncesi Dinsel Geleneklerin Eleştirisi

Metinde **din** terimini, Doğu Dinleri olarak tasnif edilen Hinduizm, Budizm, Taoizm ve Batı Dinleri olarak kabul edilen Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam (İbrahimi dinler) arasında bir ayırım yapmadan, Kur'an'ın işaret ettiği anlamda⁴³ kullanıyorum. İlgili ayette Nuh'a, İbrahim'e, Musa'ya, İsa'ya ve Hz.Muhammed'e yeryüzünde '*ed-din*'i hâkim kılmaları emredilmektedir. Ayette anılan peygamberler *ulü'l-azm* (zor işlere talip olan ve tarihte kırılma yaratan) peygamberlerdir ve temel görevleri yeryüzünde *dinin* hâkim kılınmasıdır. Onlara emredilen şey, kendi dinlerini yani Müslümanlığı, Yahudiliği, Hristiyanlığı değil, belirteç almış haliyle temel evrensel ahlak ilkelerini içeren, din denilince akla sadece kendisi gelen Allah'ın *dinini* hâkim kılmaya çalışmaktır. Bu dinin çoğul hali yoktur. O bütün peygamberlerin mesajlarının omurgasını kuran normları içeren ana gövde ve kaynaktır. Farklı dinler, bu ana dinin farklı modelleridir. Farklı dinler tarihsel süreç içinde bu özlerin kendisini şeri'at olarak bir tekâmül sürecine sokmasından ibarettir. Hz.Peygamber: "Biz peygamberler babaları bir anaları ayrı kardeşleriz" demektedir. Baba, temel ilkeleri, ana ise içinde yaşadıkları çevreyi tanımlar. Dolayısıyla farklı kültür ve coğrafi iklimlerin kucak açarak analık yaptığı peygamberler, o topraklara ve kültüre aynı temel ilkeleri ekmeye gayreti içinde olmuşlardır.

⁴³ Şûra 42.13.

Şehirleşme bağlamında bu dini gelenekleri değerlendirdiğimizde şu gerçeğe karşılaşıyoruz: Yerleşik bir kültür ortamında oluşmamış olan ve bir şehir mantığı içinde kendini organize etme imkânı bulamayan dinler, son derece tekelci davranmakta ve despotluk eğilimi göstermektedir.

Bu varsayımımızın en belirgin örneği Yahudiliktir. Yaşam dinamiklerini sürekli sürgün halinde oluşturan Yahudiliğin kuralları, tepeden tırnağa sürgün olmanın yarattığı bir mantıkla ve savunma psikolojisiyle geliştirilmiştir: Yasakçı, tekelci, dışlayıcı, yabancılaştırıcı, vs. Bu mantıkla oluşturulan bütün seremoniler ve kurallar bizzat Tanrı tarafından lanetlenmektedir. Şehir hayatına geçtikten sonra da bu alışkanlığı devam ettiren Yahudi kültürü, kendi dışındakilere hayatı dar etmiş, yaptıklarına karşılık da başka kudretlerin eliyle cezalandırılmak suretiyle döngüsel bir cezalandırmanın hem aktörleri hem de kurbanları haline gelmişlerdir.⁴⁴ Dinin en te-

⁴⁴ Yahudi tarihi, bu döngünün tarihidir dense yeridir. Sürgünden Kenan diyarına dönmekte, durumlarını düzelttikten sonra tekrar zulmetmeye başlamakta, ardından yine topraklarından sürülmekte ve mazlum konuma düşmekte, tekrar Kenan diyarına dönmekte, güçlenince aynı şekilde davranmaya başlamakta ve yine aynı mukadder sonuç. Bu durumu hem Tevrat hem de Kur'an'da görmek mümkündür.

Önce Tevrat'tan takip edelim: "Ey gökler, dinleyin ve ey yer, kulak ver; çünkü Rab konuştu: Oğullar besledim ve büyüttüm ve bana asi oldular. Öküz kendi sahibini, eşek de efendisinin yemliğini bilir; fakat İsrail bilmiyor, kavmim kulak asmıyor. Ah, ey suçlu millet, haksızlığı yüklenmiş olan kavim, kötülük işleyenlerin zürriyeti, baştan çıkmış çocuklar! Rabbi bıraktılar, İsrailin Kuddüsünü hor gördüler, yabancılaştılar ve gerilediler. Niçin zulmü artırarak yine vurulmak istiyorsunuz? Baş büsbütün hasta, yürek büsbütün baygın" (İşaya Bab 1, 2-5).

Şimdi de Kur'an'dan takip edelim: "Kitapta, İsrail oğullarına: "Yeryüzünde iki kere bozgunculuk çıkaracaksınız ve alabildiğine böbürleneceksiniz," diye bildirdik. Birincisinin zamanı gelince, büyük güce sahip kullarımızı üstünüze gönderdik. Onlar evlerinizin arasına kadar sokul-

mel unsurunu tekelleştirmeye başlayan bir sapmadır bu. Yahudilere sorarsanız, Tanrı kimin Tanrısıdır? Alacağınız cevap: “Tabî ki, Yahudilerin Tanrısıdır,” şeklinde olacaktır. Kabile mantığının bu kabule sindiği görülecektir. Tanrı, bir parti başkanı gibi, sadece kendilerine ait, sadece kendilerini korumakta ve diğer milletlere düşmanlık etmektedir.⁴⁵

Benzer şekilde döneminin emperyal gücü Roma’nın kolonisi Filistin’de doğan ve politik olarak Roma, dinsel olarak da Yahudilik arasına sıkışan Hristiyanlık, bu doğuş ortamının genetiğine işlediği gerilimi, bütün tarihi boyunca hem hissetmiş hem de başkalarına hissettirmiştir. Hatta denilebilir ki, nasıl sürgünler Yahudiliğin tarihi ise, bu doğuş ortamının yarattığı *din ve siyaset* arasındaki gerilim de Hristiyanlığın tarihidir. Bu tarihsel mirasın dinin doğduğu ortamdaki gerilimin bir bakiyesi olduğu unutulmamalıdır. Hristiyanlığın bir şehir

dular. ... sonra onlara karşı size tekrar egemenlik verdik. Mallar ve çocuklarla sizi güçlendirdik; sayınızı daha da çoğalttık. ... sonuncusunun zamanı gelince, sizi kedere boğarlar ve ilk defa girdikleri gibi mescide girerler. Ele geçirdiklerini yerle bir ederler. Siz (zulüm yapmaya dönerseniz) biz de (cezalandırmaya) döneriz...” (İsrâ 17: 4-8).

⁴⁵ Ünlü İngiliz oyun yazarı G.Bernard Shaw önsözü neredeyse teolojik bir risale hacminde olan *The Adventures of The Black Girl in Her Search of God*, (London, 1934) adlı kitabında Yahudilerin ve ek olarak Hristiyanların bu ve benzeri sorunları içeren Tanrı anlayışlarını eleştirmektedir. Eserde Hristiyanlığa yeni giren bir siyahi kızın “Arayın, beni bulacaksınız” (Matta 7:7; Luka 11:9) ayetine uyararak girdiği Tanrı’yı arama serüveninde, Tanrı’yı nasıl arayıp da bulamadığının hikayesi anlatılmaktadır. Detay için *Sosyal Teoloji: İnsanın Yeryüzü Serüveni*, (Ankara 1999) (s.21) adlı çalışmamıza bakılabilir.

Bernard Shaw’dan çok önceleri John Bunyan’ın aynı amaçla yazdığı *The Pilgrim’s Progress* (1678) adlı yapıtını da burada anmak gerekir. Burada da Yıkım Şehri’nden (Dünya), Siyon Dağı’nın zirvesine, Semavi Şehr’e (Cennet), Christian karakterinin yaptığı yolculuk ve bu süreçte Tanrı tasavvuruna ilişkin yaşadığı çelişkiler anlatılmaktadır.

yahut medeniyet kültürü yaratma konusunda Yahudiliğe göre daha başarılı olmasında, bu diyalektiğin yarattığı sentez arayışlarının büyük etkisi vardır. Ancak yaratılan medeniyet ve şehir, Aliya İzzet Begoviç'in ifadelerini kullanırsak, kültürsüz bir medeniyet idi. Bu kültürsüzlük içinde Batı kendini, sürekli 'öteki'lerin varlığıyla ayakta durmayı ve kendini sürekli başkalarının yokluğuyla var kılmayı amaçlayan, ölü sevicisi (*nekrofil*) bir şehir ve medeniyet olarak ortaya koydu. Onun için de Hristiyanlığa dayalı Batı'nın yükselişinin tarihi, onun dışındakilerin sefaletinin tarihidir. Haçlı seferleri, koloniler, Lomboko'largibi uzayan bir liste, şeytana suç ortaklığı yapan bir tarihin sicil kayıtlarıdır.

İslam, Yahudilik ve Hristiyanlık gibi iki büyük dini geleneğin bu tecrübelerini dikkate alarak, bu tekelci ve dışlayıcı mantığı mahkûm eden bir retorik geliştirmektedir: Kur'anın başlangıcını ve bitişini dikkate aldığımızda bu kuşatıcılığı kolayca fark edebiliriz.

Başlangıç suresi Fatıha'da Allah'ı bütün alemlerin Rabbi (*elhamdü lillahi rabbi'l-âlemin* الحمد لله رب العالمين) ve bitiş suresi olan Nas'ta da bütün insanların Rabbi (*kul e'ûzü bi rabbinnâs* قل أعوذ برب الناس) olarak odağa yerleştirir. Bu vurgu, tekelci ve ötekileştirici mantığın ve dini geleneğin yani Yahudi sapmasının eleştirisidir. O hem bütün alemlerin hem de bütün insanların rabbidir. Ne sadece Müslümanların, ne sadece Yahudilerin ne de sadece Hristiyanların Rabbi.

2. Belde, Karye ve Medine

Şehir anlamında kullandığımız kelime Kur'anda belde, karye, medine gibi kelimelerle karşılanmaktadır. *Belde* terimi, (*b-l-d*) kökünden gelir ve kafa karışıklığı demektir. Bu durumda *belde*, kafa karışıklığının en fazla yaşandığı, kimliklerin

bulanıklaştığı, insanların melez kimliklerle hayatlarını devam ettirdikleri yeri temsil etmektedir. Kırsaldan kopup gelen insanların nereye ait olduklarını tam olarak kestiremedikleri, geride bıraktıkları ile şehirde onları karşılayan arasında bir gerilimin ortasında kaldıkları yerdir belde. Bütün bu gerilimlerin azaltıldığı ve aidiyetlerin netleştirildiği yer ise *Medine*'dir. Bu durumda beldeyi bir üst seviyeye çıkarıp *Medine*'leştirmek, onu kendi haline bırakmamak insanların temel sorumlulukları olarak belirlenmiş olmaktadır.

Belde terimine ek olarak, Kur'an-ı Kerim'de şehir anlamında kullanılan "*Karye*" kelimesi var. *Karye*, köy diye tercüme ediliyor ama *karye* sadece köyü ifade etmez. *Karye*, göçebeliliğin ve göçmenliğin değil de yerleşik yaşamın olduğu yerdir. Eğer bir yerde konaklama varsa, orada bir davranış hiyerarşisinden yani yasalardan ve normlardan söz edilmeye başlanmaktadır. Böyle bir yerde insan tek başına yalıtılmış olarak değil, ilişkiler ağının içerisinde bir varlık olarak tanımlanmaktadır: Hem insanlarla, hem çevresiyle ilişkili bir varlık. Dolayısıyla *karye*, yazılı ya da sözlü yasaların kendi sistematiği içinde işlediği bir yerdir.

Beldetün Tayyibetün, insanın özgür iradesine bırakıldığında yaşamayı tercih edeceği kadar insani olan, hakkın ve hukukun üstün tutulduğu, işlerin adalet çerçevesinde yürütüldüğü, kimsenin haksızlığa uğrayacağına dair endişe taşımadığı şehri temsil etmektedir. İnsanları serbest bıraktığınız zaman nerede yaşamak istiyorlarsa, hürriyetlerini sonuna kadar nerede kullanacaklarına inanıyorlarsa, nerede güvenli olacaklarına inanıyorlarsa, Kur'an-ı Kerim'e göre *Beldetün tayyibetün* orasıdır. Bir şehrin bu niteliğe kavuşabilmesi için oraya ilkelerin ve değerlerin hakim olması gerekir. Kur'an'ın ifadesiyle "*Ve men sekulet mevâzînuhû fehüve fi 'işetin râdiye*"

(Kimin değerleri ağır basarsa onlar insani bir yaşam sürerler) (Kâri'a 101: 6-7).

Beldetün tayyibetünün bir de karşıtı var: *Beldetün meyyite-tün*: Ölü şehir, kimsenin yaşamak istemediği yer. Ölü şehir, insanlığı ayağa kaldıracak değerleri üretemeyen, daha kötüsü var olan değerleri kötürümleştiren insanların yaşamaya mahkûm oldukları yerdir. Kim insanlık için yahut kendi toplumu için bir değer üretemiyorsa, böyle bir endişesi ve gayesi yoksa onlar da yukarıda anılanın aksi bir yaşam sürecektir: *ve men haffet mevâzînuhû fe ummuhû hâviye* (Kimin değerleri hafif gelirse cehennem gibi bir hayat sürmeye mahkûmdur) (Kâri'a 101: 8-9). Dünya yaşamları cehennemden farklı olmayan, yakıtı insanlar ve taşlardan ibaret olan bir ateşin ortasında hayat sürmeye hüküm giyen insanların, bütün ciddiyetiyle karşılarına alıp sorgulamaları gereken bir durumdur bu.

Dini literatürde şehir, karye, belde, medine kelimeleri -ve bunların Yunanca karşılığı olarak polis, metropolis, teknopolis, vs.- dinin kendisini asılları ve türevleriyle gerçek anlamda gösterebileceği ana mekânlardır. Din daha sade organizasyona ihtiyaç duyan kırsal kesim yahut köyün değil aksine karmaşık/sofistike bir yapı arz eden şehrin organizatörüdür. Özellikle modern organizasyon döneminde din, sanki daha çok köylerdeki insanların yaşam alanını etkileyen, onları organize etmek üzere daha basit ilişkiler ağını kendisine hedef alan bir organizasyon gibi düşünülmektedir. Ama ister Kutsal Kitaplar isterse Yunan ve Roma mitolojileri incelensin, 'din' eksenli bütün anlatımların aslında dinin şehirde yer tutabilen ve kendine ancak şehirde büyüüp gelişebilecek bir ortam bulabilen bir değerler sistemi olduğunu göstermektedir. Daha dar çevrelerde din mevcut kabile yahut feodal unsurlardan

birine indirgenir ve soluklaşır. Onun için de din, her türlü kabileciliği yıkmaya çalışmaktadır. Batı'da feodal düzenin yıkılması şehri getirmiştir. Doğu'da da kabile mantığının yıkılması şehri getirmektedir. Kabileciliği burada hem politik hem de dinsel bir terim olarak kullanıyorum. Dinsel kabilecilik, yukarıda dinde tekelcilik olarak kavramsallaştırdığımız durumun bir başka ifadesidir. Yani, bir dine *Rabbül âlemin, rabbünnas* (alemlerin ve bütün insanların Rabbi) mantığına aykırı olarak kendi kabilenizin malı gibi sarıldığında yaratacağınız şey dinde kabileciliktir. Dinde kabilecilik, siyasi kabilecilikten çok daha vahim sonuçlar doğurabilir. Dinlerin birbiriyle ilişkisinden doğan tarihsel ve güncel çatışmalar bu kabileci mantığın yaşattığı trajedinin sadece bir örneğini oluşturmaktadır.

Şehir, trajedilerin en fazla yaşandığı yerdir: *ve min ehli'l-medineti meredu 'ale'n-nifâk*⁴⁶ (şehirliler münafıklıkta ileri gittiler...) ayeti bu trajediye işaret etmektedir. Buna göre iki yüzlülük, münafıklık en fazla şehirlerde cereyan etmiştir ve etmektedir. Nifakta aşırılığı insanlar şehirlerde yapıyorlar. Çünkü burada elde edilecek çıkarlar çok daha fazladır ve onun için çok daha fazla insana bel bükülür, yüzler daha fazla kızartılır, kimlikler daha fazla gizlenir, vs. Yaşadığımız şehirlerde bir bakılsın, ne demek istediğim anlaşılacaktır. İstisnasız bütün dünya kentleri, geçmiş peygamberlerin halklarının tek tek helak olma sebeplerinin tamamına ev sahipliği yapmıyor mu? Günahın, haksızlığın, istismarın, eksik tartmanın, homoseksüelliğin merkezleri değil mi şehirlerimiz? Her bir şehrin halkının büyük bir kısmı Semut halkına, bir kısmı Lut halkına dönüşmedi mi? Ölçüyü ve tartıyı eksilten, insanlara liyakati dikkate alarak muamele etmeyen, hakta ve hukukta her türlü eksiltme yapan Medyen halkından yahut Lut milletinden ne

⁴⁶ Tövbe 9: 101.

farkı var modern şehir halklarının? Bu helak sebeplerini toplarsanız, hepsi yaşadığımız şehirlerde teker teker içerilmiş bulunuyor maalesef. Şehirlerine ağlayan peygamberlerimiz yok sadece. İşaya'ya kulak verelim:

“Sadık şehir nasıl fahişe oldu! O şehir ki, hakla dolu idi! Onda adalet yer tutmuştu, şimdi ise adam öldürenler. ... Reisleri asi, hırsız da ortakları; her biri rüşvet seviyor, ve hediyeler peşinde gidiyor; öksüzün hakkını vermiyorlar ve dul kadının davası onların meselesi olmuyor”.⁴⁷

Aynı şekilde şehirde yaşayan ama birbirlerine karşı duyarsızlaşan insanların durumu da bu trajedinin bir parçası durumundadır. Tevrat'ta “*Rab, şehirlerdeki kralların değil, mazlumların sesini duyar, onların feryadını işitir*” der. Zira şehirler, feryadın en yoğun olduğu yerlerdir. Şehrin sakinleri arasında her anlamda uçurumlar var. O kadar yalıtılmış yaşıyoruz ki şehirlerde, bu uçurumların ya farkında olamıyoruz ya da insan olarak yüzümüzü kızartacak duyarsızlığımıza hemen bir gerekçe üretiveriyoruz. İnsanların birbirinden sorumlu olduğu *cemaat*, şehirde her koyunun kendi bacağından asıldığı bir *cemiyete* dönüşmüş bulunuyor. Bunun için de şehirler en büyük trajedi alanlarıdır. Ama en büyük trajedilerin anlamlı bir çerçeveye oturtulabileceği yer de şehirlerdir. Eğer trajediyi ve feryadı Allah'ın duyduğu gibi, Allah'ın kulları da duyarsa bu trajedi bir anlamlı yaşama dönüşebilir.

Şehirde yaşanan ümitsizlik, çaresizlik ve dört bir yandan kuşatılmışlık birer trajedi kaynağıdır, başka bir ifadeyle *saa-detin* karşıtı olan *şekavet* unsurudur. *Şekavetin* Yunan geleneğindeki tam karşılığı trajedidir. Trajedi aynı zamanda bir tiyatro oyunudur ve aktörleri vardır. Aynen bu oyundaki gibi

⁴⁷ İşaya Bab 1, 21 ve 23.

yaşadığımız şehirlerdeki trajediye sebep olan baş aktörler ve figüranlara sahibiz. Şehirlerdeki bu trajedinin/şekavetin baş aktörleri olarak Kur'an *mütref* kavramını öne çıkarmaktadır. *Mütref* aşırı giden ve gelmekte olan mesaja ilk direnen, hakikati tahrif ederek kendi çıkarlarının devamı sağlayan ilkeleri kurumsallaştırmaya çalışan tipleri simgelemektedir. Yaşadığımız şehirlerin, metropolislerin, teknopolislerin öne çıkarılan, yüceltilen kahramanlarıdır bunlar. Resmettiğimiz bu şehir fotoğrafını aklımızda tuttuğumuzda, dinin neden esas işlevini şehirde gerçekleştirdiğini, başka bir ifadeyle neden şehri hedef aldığını daha iyi anlarız.

Şehirler aynı zamanda servetin ve iktidarın yoğunlaştığı alanlardır. Buralarda uzun vadede dinin araçsallaştırılarak, farklı gruplar tarafından servet ve iktidar sağlayan bir araca indirgenme riski vardır. Tarihte bunun örneklerine şahidiz. Dinin bu şekilde araçsallaştırılmaması ve siyasi yahut ekonomik mekanizmanın bir unsuruna indirgenmemesi için dindarların tetikte olması gerekir. Bunun için eleştirel bir zihniyetle olup biteni sürekli sorgulama alışkanlığının kazanılması gerekir.

3. Sıradan Bir Yerleşim Merkezini Şehir Yapan Nedir?

Bu soruyu bir örnek üzerinden değerlendirelim. Örneğin, sıradan bir yerleşim alanı olan Yesrib'i Medine gibi medeniyetin tohum alanına dönüştüren şey nedir? Hz. Peygamber'e kadar Yesrib olarak anılan bu diyar, hangi özellikleri kazanarak Medine'ye dönüşmüştür?

Biliyoruz ki Medine'de farklı dinî gruplar vardı: Müslümanlar, hâkim unsur olarak Yahudiler, daha çok işgücü/köle olarak kullanılan Hristiyanlar, Maniheiztler, Mazdekler ve Müşrikler. Hz. Muhammed, farklı etnik ve dinsel kökenden

gelen insanları ‘güruh’ olmaktan çıkardı ve herhangi bir ayrımcılığa uğratmadan tamamını *ümme*t şemsiyesi altında toplamayı başardı. Böylece çatışmaların yordduğu bu beldeyi bir şehre/medineye (küçük ‘m’ ile) dönüştürdü. Bu kadar farklı grubu bir araya getiren sivil bir sözleşmenin ilk örneğini oluşturan bir **sosyal kontrattı** bu (Medine vesikası). 47 maddelik bu sözleşmeye taraf olanlar birer birer sayıldıktan sonra herkese hak ve sorumlulukları bildirilmekte ve insanları bağlayan ana unsurlar olarak bu haklar ve sorumluluklar gösterilmektedir. Aynı anda hem devlet başkanı hem de Müslümanların peygamberi olarak Medine’yi yöneten Hz. Peygamber, hiçbir dini hükmü bağlayıcı unsur olarak sözleşmenin içine yerleştirmemiş, İslam’ı iktidar üzerinden kendini gerçekleştiren bir tahakküm aracına dönüştürmemiştir.

Bu haliyle bu ilk sivil sözleşme, kaynağını bütün tarafları eşit şekilde bağlayan haklar ve sorumluluklardan almış olmaktadır. Hazreti Peygamber’in ilk uygulama modeli hakkı, adaleti ve eşitliği önceleyen bir modeldir ve şehir/medine ismi ancak böyle bir modelin hâkim olduğu alana verilebilir. O halde, yönettiği şehrin insanlarına danışmayan, onların duyarlılıklarını dikkate almayan bir belde/yönetim şehir olarak adlandırılmaya layık değildir. Böyle bir birim, Kur’an’ın ifadeyle *beldetün meyyitetün* (Zuhruf 43: 11) yani ölü şehirdir. İnsanın omuzlarındaki sorumluluk, böyle bir beldeyi yine Kur’an’ın ifade ettiği *beldetün âminetün*/güvenli bir şehir veya *beldetün tayyibetün*/yaşanmaya değer temiz bir şehir haline getirmektir. Böyle bir şehre nelerin hakim olduğunu ve orada nelerin hayat bulduğunu Kur’an’dan takip edelim:

- Hayırlı nesil (*zürriyyeten tayyibe* – (Âl-i İmrân 3.38)
- Temiz hava (*rîhin tayyibe* – (Yûnus 10.22)
- Güvenli iletişim (*kelimetin tayyibe* – (İbrahim 14.24)

- Sağlıklı gıdalar (*şeceretin tayyibe* - (İbrahim 14.24)
- Temiz toplum (*hayatün tayyibe* - (Nahl 16.97)
- Sağlıklı/etkili iletişim - *tahıyyeten tayyibe* - (Nûr 24.61)
- Güvenli binalar/Düzenli yerleşim (*mesâkine tayyibe* - (Sâf 61.12; Tevbe 9.72; Sebe' 34.15).

İnsanca yaşanabilir bir toplumun bütün unsurlarını Kur'an-ı Kerim bu terimler üzerinden vermekte ve insanları böyle bir yaşam kurmanın mücadelesine çağırmaktadır. Bir şehrin yaşamaya değer bir alana dönüştürülebilmesinin yolu, orada yaşayan insanların kendilerine değer yaratacak bir misyon biçmelerinden, hayata kendi değerleriyle müdahale etme iradesini göstermelerinden geçer. İbn Haldun buna *asabiyyet* demektedir. Bir toplumun kendine böyle bir misyon verildiğini düşünerek tarihin akışını değiştirecek eylemlerde bulunması, *medenileştirme misyonu* kavramsallaştırmasıyla sık sık karşımıza çıkmaktadır.

Allah, insanlara gönderdiği peygamberleri ve toplumlarına böyle bir görevi zaten yüklemektedir. Yahudilere seçilmiş olduklarını, Hristiyanlara dünyanın tadı-tuzu olduklarını (Mat-ta 5:15), Müslümanlara en hayırlı toplum olduklarını, (Âl-i İmrân 3.10) söylemek suretiyle onları sıradanlıktan kurtarmaktadır. Ancak bu farklılaşmanın kendinden menkul bir ef-saneye dönüşmemesi için, bu farklılığın mutlaka ilkeler üzerinden kurulması gerekir. Böyle bir misyon iddiası bir vehme dönüşebilir ve Tanrı'nın elleri olduklarını ve Tanrı adına tarihte iş gördüklerini vehmeden Haçlı ordularının yaptığı gibi, insanlığın yüz karası çağları insanlara yaşatabilirler.

Haçlı seferleri sırasında yazılan kitaplara ortak bir isim verilmişti: *Gesta dei per Frankos*: Tanrı'nın Frenklerin eliyle yaptığı işler." Alman Faşizmiyle sonuçlanan benzeri bir yargıyı F.Hegel Alman idealist felsefe geleneği üzerinden kur-

muştı. Hegel, evrenin ruhundan (*geist*) bahsetmekte ve bu ruhun bedenlenerek dünyada iş görmesi ancak bir millete sinmesiyle mümkün olur, demektedir. Tabi ki Hegel'e göre bu millet Germanlerdi. Milletlerin kendilerine bu tür misyonlar biçmeleri anlaşılabilir. Ama bu misyon hak, adalet, özgürlük, eşitlik, liyakat, emanet gibi evrensel ilkeler üzerine oturtulmadığında, yıkıcı bir unsura dönüştüğüne de tarih şahitlik etmektedir.

Güvenli beldeden bahsediyor Kur'an-ı Kerim. Bir Kur'an ayetini bu bağlama oturtmak gerekir: *Ve ce'alnâküm ümmeten vesatan litekûnû şühedâe 'ale-nnâs*" Sizi vasat bir toplum yaptık. Neden? İnsanlara şahitler olasınız, diye. Kur'an Müslüman toplum için *vasat* ve *şahit* özelliklerini öne çıkaran bir isimlendirme yapmaktadır. *Vasatlık* ve *şahitlik* bir ferdin, bir toplumun, bir milletin ve de bir medeniyetin başat özelliği olarak tespit edildiğine göre, bu isimlendirmelerin ciddi psikolojik, sosyolojik ve politik okumalara gebe olduğunu söylemek abartı olmayacaktır. *Vasat* terimiyle ilgili bir açıklamayı Osmanlı âlimlerinden birinin metninden takip edelim:

*"İnsan nefsinin üç gücü olduğu kabul edilir: akıl, gazap ve şehvet. Bu üçü denge de olduğu zaman adalet tahakkuk eder. Adaletin yapıcı unsurları da hikmet, iffet ve şecaattir. Hikmet, akıl gücünün i'tidalidir. Şecaat gazap gücünün i'tidali ve uygun kullanımıdır. Bütün bunlardan dolayı Allah, "Sizi vasat ümmet olarak yarattım" demektedir. Vasatın anlamı (bütün güçleri dengeleyen bir) adalettir."*⁴⁸

Şahit hem örnek/model anlamına gelir hem de bilinen haliyle bir insanın medenî hakkına işaret eder. Bir insanın şahit-

⁴⁸ Ebi Abdullah el-Kâfiyeci, *Kitabu'n-nüzheti fi ravdati'r-rûh ve'n-nefs*, yazma eser, kayıt no: Ayasofya 2130, varak: 5.

liğini düşürmek, güvenilirliğini bitirmek ve medeni haklarının kullanımını askıya almak demektir. Şahitliğin düşürülmesi çoğu zaman bir suçun cezası olarak görülür. İslam toplumlarının başkalarına şahit/olacak yüzlerinin kalmamasının hangi suçlarına bir ceza olarak tarih tarafından omuzlarına bindirildiğini düşünmek gerekir. Dinin şehirde yer tutabilmesi ve medeni olabilmesi, ancak dinin hitap ettiği insanların bu şahitlik niteliğini yeniden kazanmalarıyla mümkün olabilir.

4. Bütün İnsanlara Ulaşabilecek *Medeni Bir Din Dili*

Dinin salt volk/folk/avam İslam'ı denen popüler algılanma biçiminden kurtulup şehirleşmesi nasıl mümkün olacaktır? Halkın söylemini Hakkın söylemine dönüştüren mevcut din dilinden kurtulmak nasıl sağlanacaktır?

Öncelikle, şehirdeki insanlara ulaşacak bir din dili geliştirmek gerekir. Kur'an dilinin hedeflediği muhatap kitlesine şöyle işaret etmektedir:

“... ve ûhiye ileyye haze'l-Qur'ânü liünzireküm bihî ve men belağa”⁴⁹

Peygamberin hedefi, Kur'an mesajını hem içinde yaşadığı topluma hem de erişebileceği kitlelere ulaştırmaktır. Hem komünalizmi hem de kozmopolitanizmi içeren bir hedef. Ayetteki *men belağa* (ulaşabileceği insanlar) ifadesi hem kapsamın genişliğine, hem tebliğe hem de buna ilişkin geliştirilecek belağata/dile/retoriğe işaret etmektedir.

Açık yüreklilikle şu soruyu soralım: Dini metni yorumlar-ken ve İslam'la ilgili konuşurken kullandığımız dilin birinci muhatabı kimdir? Cami cemaatidir. Pekiyi cami cemaati kim-

⁴⁹ En'am 6: 19: “Bu Kur'an sizi ve onun ulaşabileceği insanları uyarmam için bana vahyedilmektedir.”

dir? Kur'an'a dayalı olarak geliştirilen söylemi sorgulamaya gerek duymayan, onun bir iç tutarlılığa ve mantıksal bir insicama sahip olduğunu önceden kabul eden topluluktur. Bu topluluğa Kur'an'ın mesajının ulaşmasını sağlamak için, fazladan uğraşmaya ne hacet! Peki Kur'an'ın muhatabı sadece camiye gelenler midir? Yahut Kur'an mesajının muhatabı camiye gelmeseler bile, sadece Müslüman bir ülkede yaşayanlar mıdır? Tabi ki hayır. Zira, Kur'an sadece inananlardan bahsettiği zaman hitabına '*Ya Eyyühellezine Amenû*' (Ey inananlar) şeklinde başlamaktadır. Oysa ayetlerin birçoğu '*Ya Eyyühennâs*' (Ey İnsanlar) şeklinde başlamaktadır. O halde muhatapların ortak paydası imanları değil, insanlıklarıdır; cinsiyetleri değil, insiyetleridir. O halde Kur'an'ın hitabı sadece inananlara değil, bütün insanlara ulaşacak şekilde düşünülmelidir. Şimdiye kadar dinin görüş alanına girmeyen kitlelerin zihnine erişebilecek tutarlılıkta ve esneklikte anlam evreninin ve bu anlam evreninin ete kemiğe bürünmüş hali olan bir dilin geliştirilmesi bir zorunluluk olarak karşımızda durmaktadır.

5. Din ve Kültür: Kültürü Evirerek Yaşatacak Güçte Bir Din Dili

Şehir ve din ilişkisi bağlamında tartışılması gereken önemli nokta, şehirlerde din ve kültür arasındaki ilişkinin nasıllığına dairdir. İslam dininin diğer dinlerden özellikle de Hristiyanlıktan farklı olarak temel özelliği, karşılaştığı kültür yapılarını yok sayan bir tutum sergilememiş olmasıdır. Amerika'da katıldığım bir seminerde Katolikliğin Latin Amerika'da kök salmakta neden zorlandığı tartışılıyordu. Tartışmadan çıkan sonuç şuydu: "Katoliklik Latin Amerika'da tutunmakta zorlanmıştır, çünkü Katoliklik orada bulduğu bütün yapıları

karşısına alan, onları yok sayan bir mantıkla hareket etmişti.” Bunun aksine, Endonezya’ya, Java Adası’na ilk giden Müslümanlar orada çok rahat tutunmuşlardır, zira insanlara ve kültürlerine ve ürettiklerine saygı duymuşlardır. İnsani olanı ortak payda kabul etmişler, dini bütün kültür kodlarına karşı bir olgu olarak konumlandırmamışlardır.

İnsanlığın ortak iyisi (*ma’ruf*) ne doğruya ne de batıya aittir. Mü’minin yitiği sayılan *hikmetin* ayaklarından biri bilgi ise diğeri de yaşam tecrübesidir. Dinin bu tecrübenin doğruluğunu-yanlışlığını sorgulamadan kıyıma uğratan bir enstrümana dönüştürülmesi vahim bir hatadır. Binlerce yıldır biriken farklı coğrafyalardaki yerli kültürlerin ve yaşam tecrübelerinin, birkaç *büyük anlatı*yla yok edilmesi, bu yaşam tecrübelerinin göstereni durumundaki binlerce dilin birkaç büyük dille yaşamın kıyısına itilmesi ne kadar acı vericiyse, dinlerin insan kültürünü silip süpüren bir araca dönüştürülmesi de o kadar acı vericidir. Kültürün insanî olan, insan vicdanı ve aklı üzerine oturan unsurlarına yaşam alanı açmak dinin görevidir. Şu ayeti unutmamak gerekir: “Allah’ın fazlı ve rahmeti olmamış olsaydı, az kısmınız hariç, büyük bir kısmınız şeytana uyardı.”⁵⁰ İmam Maturidî bu ayeti yorumlarken şunları söylemektedir: “Allah Peygamber ve kitap göndermemiş olsaydı bile, insanların bir kısmı hakikati/doğruyu bulurdu” İnsanın doğasına, fitratına, yapısına Allah’ın böyle bir hidayeti, yani önünü görme ve kendi kanatları ile uçuşma yeteneğini verdiğini neden kabul etmiyoruz? Dolayısıyla bununla üretilen kültür, bununla üretilen âdetler, örfler, alışkanlıklar, insan sağduyusuna, mantığına, genel ahlakî normlara uygun olduğu sürece saygı değerdir ve dinle karşı karşıya getirilmemelidir.

⁵⁰ Nisa 4: 83 “*Velev lâ fadlullahi ‘aleyküm ve rahmetuhu le-tteba’tüm eş-şeytâne illâ kalîla*”

Dinin sağduyuya dayanan bir kültürü yaşatması tutunacağı zemini genişletir, daraltmaz.

6. Muhafazakârlığa Karşı Bir Din Dili

Son olarak önemseydiğim bir hususun altını çizmek istiyorum: Şehir yahut medeniyet jargonunda, din ve muhafazâkarlık neredeyse eş anlamı terimler olarak kullanılmaktadır. Oysa din modernleştirici bir unsurdur, asli haliyle dinamiktir ve muhafazakârlığı dışlar. Hitap ettiği toplumda yaşayan, o toplumda var olan değerleri muhafaza edecekse din neden gelsin ki? Mevcut ilişkileri oldukları hal üzere daha da geliştirmek için mi peygamberlerin büyük kısmı öldürüldü, daha büyük bir kısmı doğduğu toprakları terk etti ve bir o kadarı da sıradan bir insana reva görülmeyecek belalara sabretmek zorunda kaldı? Uğradıkları belalar karşısında peygamberlerin insanlığa ve tarihe emanet ettiği yegane terim belki de değişim ve dinamizmdir. Peygambere tabi olma iddiasında bulunanların, peygamberleri muhafazakârlığın, durağanlığın, sabit gelenekçiliğin temsilcileri olarak görmeleri onlara bir bûhtandır.

Tarihin akışını değiştiren Peygamberlerin geldiği toplumlar en sorunlu ve sıkıntılı toplumlardır. Bu toplumlarda yasa-sızlık (*ümmilik*) genel bir toplum özelliği olacak kadar başatlık kazanmıştır. Mevcut toplumsal ilişkiler, sürekli bir kesimin aleyhine çalışmaktadır. Böyle bir yapıya müdahil olan din ancak değişim iddiasını arkasına alarak değiştirici ve nihayetinde dönüştürücü bir kudrete evrilebilir. Din bunun için vardır. Özellikle çağdaş kavramsallaştırmalarda dinle özdeşleştirilen muhafazakârlığın şiddetle reddedilmesi gerekir, aynen dine girerken dile getirilen lâ ilahe illallah'ın lâ'sı ile reddedilen tortular ve kalıntılar gibi.

KADIN ROLLERİNE KUR'AN'IN DEĞERLER SİSTEMİNİN KAYNAKLIĞI

Kadın Rolünü Belirleyen İki Tarihsel Etken: Servet ve Güç/İktidar

Tarihsel süreçte hayatın devamını sağlayan ana faaliyet alanlarının, muharebeler ve uzun seyahatleri gerektiren ticaret biçimleri çerçevesinde gelişmiş olması, kadını servet ve güç mekanizmasının sürekli dışında tutmuştur. Bu mekanizmayı elinde bulunduranlar, kadına ister istemez ikinci dereceden bir rol biçmişler; kanun yapıcılar, kadını korunması gereken bir statü içinde mütalaa etmişlerdir. Kadının tarih boyunca *sınıfsal* ve *cinsiyet* olarak ikinci derecede bir konuma itilmesinin ağırlıklı olarak *güç* ve *servet* kaynaklarından uzaklığıyla ilintili olduğunu Ur Nammu kanunlarında kadını koruyan maddelere baktığımızda rahatça görebiliriz. Söz konusu kanunların, **zengin** ve **kuvvetli** adam vurgusu, tarihsel bir gerçekliği resmetmektedir.

Öksüz, **zengine** teslim edilmedi.

Dul kadın, **kuvvetli** adama teslim edilmedi.

Bununla birlikte, bazı bölgelerde ve dönemlerde anaerkil bir yapının olduğu da tarihsel olarak sabittir. Hatta günümüzde Arap kadın feministler, cahiliye döneminde şair, kervan sahibi, hemşire, savaşçı gibi kadın rollerinin İslam'ın gelişyle geriye götürüldüğünü dahi seslendirmektedirler.⁵¹ Cahili-

⁵¹ Carla Makhlouf Obermeyer, "Islam, Women, and Politics: The Demography of Arab Countries", *Poyulation and development Review* 18, No. 2 (March 1992).

liye döneminde ekonomik durumları iyi olan kadınların, toplum içinde etkin oldukları, ekonomik bağımsızlıklarının bulunduğu, evlilik, ticaret gibi konularda kadınlara uygulanan kısıtların şehirde fazla etkin olmadığı bilinmektedir. Hind ve Hatice örnekleri bilinmektedir.

O halde, tarihte farklı bölgelerde ve zamanlarda ağırlıklı olarak, serveti ve gücü elinde bulunduran erkeklerin egemen olduğu bir ilişki biçimine, Kur'an'ın nasıl bir yön verdiğine bakmak gerekir. Bu noktada çok daha önemli bir belirleyici unsur devreye girmektedir. O da bilgidir. Bilgi de bir güçtür ve bütün tarafları konumlandıran, sınıflandıran, değer atfeden, değerliyi yerinden eden, değersiz görüleni en öne çıkaran güç bilgidir. Kutsal metinlerin yaptığı tam da budur. O halde Kur'an'ın konuştuğumuz konuyla ilgili nasıl bir bilgi formatına sahip olduğu çok iyi analiz edilmelidir. Kur'an, kadim iki unsura (güç ve servet) dayanan mekanizmayı aynı gerekçelerle muhafaza mı etti, yeni gerekçeler üreterek değişikliğe mi gitti, yoksa kadın ve erkeği hiçbir gerekçelendirmeye gitmeden varoluşun ve varlığın iki ana taşıyıcısı olarak ontolojik bir eşitlik seviyesine çıkararak, bunun geri kalanını tarihsel şartların belirlemesine mi bıraktı? Daha açık bir biçimde şu soruları soralım:

Kadın ve erkek arasındaki sınıf ve cinsiyet farklılıkları, dinî metinlerden mi kaynaklanmaktadır? Başka bir ifadeyle, İslam kadına sınıf ve cins olarak daha düşük bir statü mü öngörmektedir? Tarihsel veriler dikkate alındığında, İslam'ın Arap yarımadasında ortaya çıkışı kadının statüsünde nasıl bir değişikliğe sebep olmuştur? Günümüz Müslüman dünyasında kadının hem sınıfsal hem de kadın cinsi olarak eğitim, istihdam, evlilik, boşanma, sağlık gibi konulardaki yerini ve söz

haklarını gösteren istatistiksel değerlendirmeler nasıl bir tablo ortaya koymaktadır?

Kur'an metnine, kendi tarihsel gerçekliğimizi yani bugünün bağlamını dikkate almadan, sadece indiği dönemin şartlarını dikkate alan bir yorum anlayışıyla baktığımızda ve böylece metni indiği dönemin tarihine sabitlediğimizde; Kur'an'ın kadına ikinci dereceden bir statü verdiğini, onu gücü ve serveti elinde bulunduran erkeğin korumasına ve insafına bıraktığı gibi bir izlenime kapılabiliriz. Ama bunun aksine dinamik bir yorum yöntemi olarak, metnin indiği şartlar ve kendi şartlarımız arasında mekik dokuyan bir metin ve metin yorumcusunu odağa koyduğumuzda durum değişecektir. Tarihin bir kesitinde yaşayan insana değil de insan türüne hitap eden ve bu hitabında onun onurunu, aklını, mantığını hülasa varlık şartlarını dikkate alan bir metnin varlığı dikkate alındığında, hem kadın hem de erkek için herkesin kendi yaratılış yapısına en uygun rollere kaynaklık ettiğini ve aralarında cinsiyet farkını koruyan ama sınıfsal bir farka asla geçit vermeyen bir metin algısına ulaşmış oluruz.

Birçok araştırmacı, kadının düşük statüsünü dini metinlere dayandırmaya çalışır. İslam özelinde baktığımızda, lafzî yapısıyla ve dil kullanımıyla alındığında bu tutuma Kur'an'ın yer yer temel oluşturduğu iddia edilebilir. Ama aynı Kur'an metni, genel prensip olarak bütün inananların eşit olduğunu ve herkesin kendi kazandığına göre bir değere sahip olacağını da vurgulamakta, miras, şahitlik gibi daha tikel hususlarda önümüzü aydınlatacak genel ilkelerin altını çizmektedir. Bu tikel hususlara odaklanmadan önce, bu genel ilkelerin göz önüne alınması, kadınla ilgili sınıf ve cinsiyet tartışmaları için yarar sağlayacaktır. Bu genel ilkeler çerçevesinde bakıldığında, ontolojik olarak Allah'ın nazarında mutlak eşitliğe sahip

olan cinslerin, toplumsal roller söz konusu olduğunda mutlak eşitlikten daha ziyade birbirlerini tamamlayacakları farklı üstünlüklere sahip kılındıkları görülür:

“Kadın ve erkeğin her birine ayrı üstünlükler verdik (faddalnâ ba’dahum ‘ala ba’din)”.⁵²

“Allah’ın kiminizi kiminize üstün kılmaya vesile yaptığı şeyleri arzu edip durmayın. Erkekler kazındıklarından bir pay vardır. Kadınlara da kazındıklarından bir pay vardır. Allah’tan onun lütfunu isteyin...”⁵³.

Bu durumda dini metinlerin, kadının cins ve sınıf olarak daha düşük bir statüde değerlendirmeye temel yapılmasının bu metinlerle ilgisi yoktur. Bu ataerkil yapıların devamını, Kur’an ayetlerinin bu çoklu yorumuyla meşrulaştırmak haksızlıktır. Eğitim, istihdam, boşanma, çok evlilik gibi konularda İslam ülkeleri arasında hem tarihte hem de günümüzde istatistiksel olarak büyük farkların olması, sorunun kaynağının dinden değil büyük oranda kültürden kaynaklandığını göstermektedir.

Hadislerin bu meselede esas problemi oluşturduğu ise tartışmasızdır. Özellikle erkeğe biçilen önemli roller (bireysel ve toplumsal bütün örneklemelerin erkekler üzerinden yapılması, miras ve şahitlikle ilgili konumları) erkekleri daha güçlü hale getirmektedir. Bireysel otonomi ve eşitlik gibi çağdaş yaşama ilkelerini oluşturan standartlar açısından bakıldığında, bu ifadelerin, gerekçeleri dikkate alınmadan okunduklarında, sorunlu oldukları görülecektir.

Araplarda kabile yapısı, zayıf ferdini de koruyordu. İslam’la birlikte artan şehirleşme, kabilenin koruması altındaki

⁵² Nisa 4/34.

⁵³ Nisa 4/32.

zayıfları özellikle de kadınları koruyan bir mekanizma yarattı. İslam'da bu mekanizmanın büyük oranda aile üzerinden gerçekleştirildiğini ve erkeğe kadını koruma ve geçindirme sorumluluğunun yüklendiğini görmek mümkündür. Yine birbiriyle savaşan birçok kabilenin Müslüman olduktan sonra birleşmesiyle ortaya çıkan enerjiyi dışa çevirerek kendi içlerinde boğuşmalarını engelleyen Hz.Peygamber'in bu tutumu, savaş lordlarının ve garnizon kentlerinin doğuşunu hızlandırdı. Bu süreç, savaşlarla elde edilen ganimetlerin yegâne kazanıcısı olan erkekleri, kadınlara karşı daha da güçlü hale getirdi ve hem güç hem de servete esas kaynaklığı erkeklerin yaptığı iddialarını meşrulaştırdı. Bu süreç, kadınlar lehine Kur'an'da yapılan teorik düzenlemelerin ve verilen hakların askıya alınması gibi bir sonuç doğurdu.

Dini Antropoloji ve İslam Evinde “Ötekileştirilen” Kadın

Kadınlara ilgili tasvirler, beden ve ruh arasında niteliksel bir taksimi kabul eden insan varlığına ilişkin anlayışlara dayanmaktadır; cinsel tutkuların alanı olarak görülen dindışı alan insanlığın kadın yarısı ile özdeşleştirilirken, rasyonel ve dini alan erkeklere ait bir ayrıcalık olarak tasarımlanmaktadır. Bu antropoloji veya insan anlayışı, sadece indirgemeci cinsiyet klişelerine neden olmakla kalmamakta, aynı zamanda bölünmüş bir *insan kişiliği* ortaya koymaktadır: bu kişilikte cinsellik ve bilgi insan tecrübesinin birbirine zıt iki yüzü olarak karşımıza çıkarılır.

Kadınları, insan doğasının daha alçak seviyedeki tüm görünümünün bir ambarı ya da 'bütünüyle öteki' olarak tanımlamak suretiyle, erkekler sadece beşeriyetin yarısı dışılarından irtibatlarını koparmakla kalmamakta aynı zamanda

bizzat insanlığa ait bu zenginlikten uzaklaşmış olmaktadırlar.⁵⁴

***Fitne ve Keyd* unsuru olarak görülüp**

Dejenere edilen kadın

Feminist yazarlar Fedwa Malti Douglas ve Fatna Sabbah, *fitne* terimi etrafında kadının iffetsiz ve aç gözlü gibi cinselliğinin her türlü tehlikesini içinde barındıran biri olarak sunulmasını mercek altına almaktadırlar.⁵⁵ Her iki yazar da, kadınların *keyd* olarak adlandırılan hilekârlıkla tanımlandığına işaret etmektedirler. Esasen bu terim, Kur'an'da Potifar'ın inançsız eşi Züleyha'yı tasvir etmek için kullanılmaktadır. *Keyd* terimi, kadınların içgüdüsel şehevanî arzularının tatminine odaklanmış, suistimal edici ve bencil zekâlarına işaret eder hale gelmiştir.⁵⁶ *Keyd*, kadın için bilgiyi, aydınlanmayı dışlayan tamamen içgüdüsel davranışları ve hırsları temsil eden total bir terim olarak kullanılmaktadır.

Kadının konumunun tartışılması gereken düzlemler

Kadınların konumunu tarihsel verilerin ötesinde Kur'an metni bağlamında ele aldığımızda, meselenin hem insan hem de kadın hakları temelinde ele alınması gereği ortaya çıkmaktadır. İnsan hakları temelinde ele alındığı zaman ontolojik se-

⁵⁴ Sa'adiyah Shaikh, "Knowledge, Women and Gender in the Hadith: a Feminist Interpretation", *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol.15, No.1, January 2004, s.102.

⁵⁵ Age, ve F. Sabbah, *Women in the Muslim Unconscious*, (New York: Pergamon Press, 1984), ss.34-43.

⁵⁶ Malti Douglas, *Women's Body*, s.51.

viyede, kadın hakları temelinde ele alındığında ise siyasal, sosyal ve ahlaki seviyede konuşuyoruz demektir.

1. Varoluş Düzlemi (Ontolojik Statü)

Kur'an yaratılışı tür olarak insanla başlatmakta, cinsiyete referansta bulunmamaktadır. Kadın cinse referansta bulunmadan insanoğlunun kendisinin mükerrem kılındığını söylemektedir.⁵⁷ Kadın ve erkeğin aynı şeyden (*nefs*) yaratıldığını söylemektedir. Kur'anın dili, cinsiyet dili değil, insiyet dilidir. İnsan olarak kadın, kulluğun getirdiği her türlü hak ve sorumluluk bakımından erkekle aynı düzlemi paylaşmaktadır (Al-i İmran 3/195). Kur'an'ın ifadesiyle kadın da erkek de aynı şeyden (*min nefsin vâhidetin*) yaratılmıştır. Allah ikisine de ruhundan üflemiş, maddi ve manevi her türlü varlık alanına ilişkin bilgi ile donatmış, evrendeki yerini kendisine bildirmiş ve her ikisini de varlıkların son halkası (*halife*) olarak ilan etmiştir. Yine Tevrat'ın ifadesiyle Allah her ikisini de kendi imajında yaratmıştır (Tekvîn 1/26-27). Kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığı yönündeki Tevrat metni de mecazi kullanıma sahiptir. Kaburga kemiği, İbranice'de karakter ve mizaç anlamındadır.

2. Ahlak ve İbadet Düzlemi

Bu alan, karşılıklı ilişkilerin başka bir ifadeyle yaşam alanının başladığı, kadın ve erkeğin tek başına bir *ferd/birey* olarak değil toplum içinde bir *şahıs/kişi* olarak görüldüğü, haklarının ve sorumluluklarının tartışılmaya başlandığı alandır. Daha önceki kutsal metin geleneğinin (Yahudilik, Hıristiyanlık ve diğerleri) yazılı otoritesi, içinde yaşanılan toplumun kurumsallaşması adetleri, gelenek ve görenekleri kadının bütün

⁵⁷ (*Ve kerremnâ benî Adem*): İsra 17/70.

bu alanlardaki statüsünü belirlemede büyük etkiye sahiptir. Bu etkiyi dikkate alarak kadınlar konusunda fetva verme yetkisini Allah kendi insiyatifine almakta, peygamberden kadınlar konusunda fetva isteyenlere fetva mercii olarak Allah'ı göstermektedir:

“Kadınlar konusunda senden fetva istiyorlar. De ki, bu konudaki fetvayı Allah vermektedir ...”.⁵⁸

Kadının olması gereken statüden indirildiği ve ontolojik olarak sahip olduğu eşitliği kaybettiği alanlardan biri kamusal alan (sosyal, siyasal faaliyetler alanı), diğeri ise ahlak ve ibadetler alanıdır. Bu alanlar, fetvalar alanıdır. Kadın hakkında yeni hükmî değerler bu alanda üretilmektedir. Bu alanda kadın artık olan değil, olması gereken pozisyonuyla söz konusu edilmektedir. Tek başına ele alınmamakta, ilişkileriyle (anne olarak, eş olarak, evlat olarak) değerlendirilmekte ve bu ilişkilerde de kendisine rol biçilirken ontolojik statüsü değil, toplumda tutması gereken yer dikkate alınmakta, çoğunlukla ona ikinci dereceden bir rol biçilmektedir. Müslüman kadının tarih içinde en büyük haksızlığa uğratıldığı alan burasıdır.

Kadın-Erkek İlişkilerinde Takınılması Gereken Ahlakî Tavr

Kadın ve erkek Kur'an tarafından birbirlerinin örtüleri (*libas*) olarak anılmaktadırlar⁵⁹. Örtü olma durumu, kadın ve erkeğin, kendilerine verilen farklı üstünlüklerle diğerrinin eksikliklerini örtmesi ve tamamlaması anlamına alınabileceği gibi, ufak tefek kusurların karşılıklı olarak affedilmesi ve örtülmesi anlamına da yorumlanabilir. Bir başka ayette kadın

⁵⁸ Nisa 4: 127.

⁵⁹ Bakara 2/187.

ve erkeğin her birine farklı üstünlüklerin (*ma faddalallahu bihi ba'deküm ala ba'd*) verildiği söylenmekte ve bir cinsin karşı cinse verileni elde etmeye çalışmaması modern deyimle rol çalmaması istenmektedir:

"Allah'ın kendisiyle kiminizi kiminize üstün kıldığı şeyi arzu etmeyin. Erkeklerin kazandıklarından bir pay, kadınların da kazandıklarından bir pay vardır. ..."60.

Kadın yahut erkeğin yapıp etmelerinin (*iktisab*), istenen optimum sonucu vermesi (*nasîb*) ancak kendisine verilenin üstünlüğü aktüelleştirmesiyle mümkün hale gelebilecektir.

Aile İçi Geçimsizlikte Takınılması Gereken Ahlaki Tavır

Böyle bir geçimsizlik (*nüşûz*) durumunda karı kocanın onurunu incitmeden bir çözüm bulunması gerektiği açıktır. Nüşuz teriminin geçtiği Nisa 34 ve 128. ayetler birlikte ele alındığında bir anlaşmaya varmak için (*sulh*) iki tarafından fedakârlığa davet edildiği görülür. Evlilikte geri dönülmez bir noktaya gelindiğinde (*şikâk*) boşanmanın yolu açılmış demektir ki bu da iki şahidin şehadetiyle gerçekleşecek bir şeydir.

Ailenin devamını sağlama adına, kadının incitilmesini (*darb*) meşru görmek kabul edilemez. "Koca aile reisi olduğuna göre ..." diyerek, kadına karşı girişilecek böyle bir incitme eylemine meşru bir temel bulmaya çalışmak da anlaşılır gibi değildir. *Nüşûz* terimini, kadının kocasına itaatsizliği olarak anlamak da yanlıştır. Kadın kocasına itaat etmek üzere evlilik birlikteliğine imza atmış değildir. Evlilik eşit ortakların kurduğu bir ilişki biçimidir; dolayısıyla bunun aile içi geçimsizlik olarak anlaşılması gerekir. Böyle bir durumda, taraflardan birinin sırf gücü kuvveti yerinde diye, zayıf olan tarafı yola getirmek için şiddet uygulamasının önerilmesi ahlak ve

60 Nisa 4/32.

adalet anlayışına sığmaz. Üstelik *darb* müessir fiildir, kanun eliyle (yargılama sonucu) uygulanır ve bunu için ciddi bir suçun varlığı sabit olmalıdır. Geçimsizlik böyle bir suç değildir ve darb cezası ile geçimsizlik arasında, suç ve ceza bakımından orantısızlık vardır. O halde darp, bulunulan mekândan uzaklaşmak (kadının veya erkeğin evden süreli olarak ayrılması), sakinleşme ve düşünme imkânı bulma fırsatı olarak değerlendirilmelidir. Arap toplumunda erkeklerin kadınları dövdüğü için böyle bir hükmün tarihsel olarak Arap toplumuna hitap ettiği, günümüzde böyle durumlarda dövmenin önerilmediği söylene de böyle bir açıklama tutarlı değildir. İnsanlara hitap ederken ahlaki endişelerden hareket eden ve insanların bulundukları kötü hali iyiye çevirme gibi bir hedefi olan dinin, eşlerini döven zorbaların bu hallerini muhafaza etmelerini sağlayacak bir dil kullanmasını beklemek, vahiy ve insan anlayışımızı kökten sakatlayacak türdendir. Bu ayete dayanarak eşlerine uyguladıkları şiddeti meşrulaştıran bu zorbaların işledikleri günaha, ayete ‘dövme’ anlamını veren Kur’an yorumcularının da ortak olduğunu söylemek durumundayız.

Hadis kitapları, (Örneğin Müslim, “Hac”, 47; Ebu Dâvud “Menasik”, 56), Veda hutbesinde Hz.Peygamberin kadınlara iyi davranılmasını öğütledikten sonra, “yataklarını herhangi bir kimseye çiğnetmemeleri”nin (zina etmemelerinin) kocalarının eşleri üzerindeki hakkı olduğunu, aksi takdirde hafifçe dövülebileceklerini söylediğini aktarmaktadır. Rivayet paradoksal bir şekilde zinayı ciddi bir suç olmaktan çıkarmakta ve ciddi bir suç olarak görülmeyip dövmeyle geçiştirilecek bir hafifliğe indirmektedir. (Veda haccının metninde böyle bir ibareye rastlanmamasına rağmen, Diyanet Vakfı İslam Ansik-

lopedisi kadın maddesine bu garip paradoksal durum bu şekliyle alınmış bulunmaktadır).

Miras Konusunda Takınılması Gereken Tutum

Miras'ı vasiyetten arta kalandan vermeyi ilke olarak benimseyen Kur'an her dönemin ihtiyacına uygun düşecek bir çözüm esnekliği ortaya koymakta ve mirasa taraf olanların mağduriyetini önleyecek bir çözüm önermektedir.

Miras konusunda Kur'anın andığı hükümlerin (Nisâ 4/11-12) mutlak değil, İslam hukukunun erkeğe yüklediği malî yükümlülük ve kocanın aile içindeki sorumluluğuna paralel olarak 2'ye 1 şeklinde belirlendiğini söylemeliyiz. Mirasla ortaya çıkan bu eşitsizlik durumunun Kur'anın vasiyette bulunma önerisiyle aşılmaya çalışıldığını da ifade etmemiz gerekir. Mevcut miras paylaşımı için gösterilen gerekçeler, evi geçindirme sorumluluğunun kocaya ait olması, evlenme sırasında kocanın mehir adıyla kadına yaptığı ödeme, vb. gösterilmektedir. Dolayısıyla miras konusundaki hüküm belli illetlere/gerekçelere dayanmaktadır ve mutlaklık taşımamaktadır.

3. Siyasal ve Sosyal (Kamusal) Düzlem

Haklar ve sorumlulukların söz konusu olduğu bu alanda, kadın erkek ilişkileri başlamakta, söylemimizin arkasında statü endişemiz, ekonomik kaygılarımız ve daha da kötüsü tahakküm arzumuz yer alabilmektedir. Kadının evlenme özgürlüğü, boşanma hakkı, aile reisliği, miras paylaşımı, yargılama hukukundaki konumu, şahitliği, kamusal alandaki yeri, devlet başkanlığı gibi hükümler bu çerçevede konumlanmaktadır.

Kadının Sözleşmelere/Biata Taraf Olması

Peygamberle gerçekleştirilen İkinci Akabe biatında da Rıdvan Biatın'da da kadınların yer almış olması değerlendirilmeye alınmalıdır.

“Ey Peygamber! İnanmış kadınlar, Allah’a hiçbir şeyi ortak koşmamak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocuklarını öldürmemek, elleriyle ayakları arasında bir iftira uydurup getirmemek, iyi işi işlemekte sana karşı gelmemek hususunda sana biat etmeye geldikleri zaman, biatlarını kabul et ve onlar için Allah’tan mağfiret dile.”⁶¹

Özellikle şehirli kadınların Cahiliye döneminden beri sosyal alanda aktif oldukları tarihsel bir gerçektir. Peygamberin vefatının ardından kadınlardan biat alma ve onları toplumsal sürece katma geleneği, maalesef, terk edilmiştir. Bunun istisnalarından biri Hz.Ömer’in vefatından sonra kimin halife olacağı konusunda kamuoyu yoklaması yapan Abdurrahman b Avf’ın kadınlara da danışmış olduğuna ilişkin rivayetlerdir.⁶²

Yönetici olarak kadın: Süleyman peygamberin Yahuda kralı olduğu dönemde hüküm süren Saba melikesi Belkis, Kur’an’da çağının refah toplumunun örneği olarak sunulur.⁶³ Arîm Seli’yle⁶⁴ çöküntüye sürüklenene kadar bu toplum, barajlarıyla öne çıkan bir topluluktur ve bir kadın tarafından yönetilmektedir. İdaresini kadınlara bırakan toplumun iflah olmayacağını ilahi bir buyruğa dönüştürüp insanların zihnine dayatan geleneksel anlayışın, bu Kur’an kıssasını hisse alacak şekilde yeniden okuması gerekir. Yine bu kıssa çerçevesinde Hz.Peygambere atfedilen “*yönetimlerini kadına teslim eden bir*

⁶¹ Mümtetine 60/12.

⁶² İbn Kesir, *el-Bidâye*, Beyrut, 1400, VII, s.146.

⁶³ Neml 27/23-44.

⁶⁴ Sebe’ 34/16.

toplum iflah olmaz”⁶⁵ şeklindeki sözün yeniden değerlendirilmesi gerektiği aşikârdır. Kadının devlet başkanı olamayacağını, devlet başkanının ordunun da komutanı olduğu ve aynı zamanda Cuma’yı kıldırma sorumluluğu bulunduğu gerekçelerine bağlamının rasyonel hiçbir temeli olmadığı açıktır.

Kadınlara kamu görevi konusunda (hâkimlik ve devlet başkanlığı hariç) teorik olarak imkânlar sunulmaktadır. Ama bu sadece teoridedir. Hâkimliği şahitlik gibi kabul eden Hane-filerin bu konuda kadının lehine bir tutum takındıkları kaydedilmelidir. Kadının kamu görevi almaması gerektiğini savunanların en büyük gerekçesi, kadının aile içindeki görevlerini aksatacağı gibi ilginç bir gerekçedir.

Kadının görünürlüğünü sağlayan ve onu gezip dolaşan (*sâihât/gezgin*) olarak niteleyen ve böyle bir özgür alan açmanın doğal sonucu olarak kadınları Cuma ve Bayram namazlarına katılımını mümkün kılan⁶⁶ özgürlükçü dinin aksine, Hz. Peygamber’in vefatını takiben kadınların camide namaz kılmalarından rahatsızlık duyulmaya başladığı anlaşılmaktadır. Kadınların evdeki ibadetlerinin camidekinden daha faziletli olduğu, camiye gitmelerinin fitneye sebep olacağı gibi uydurmalarla, kadınların görünürlükleri kısıtlanmış ve caminin sadece erkeklerin tekeline verilme süreci başlatılmıştır. Kadınların özel halleriyle ilgili hükümlerde de bu kısıtlayıcılığın izlerini görmek mümkündür.

Kadınların toplumsal alanda görünürlükleriyle ilgili ilginç bir pasajı buraya taşımak isterim. Ütopik roman geleneğinin tipik örneklerinden birini yazan Erzurumlu Mollazâde Mustafa Nazım, hayal ettiği birçok alan içinde kadınların tuttuğu yeri de unutmamakta ve şöyle bir sahnede canlandırmaktadır:

⁶⁵ Buharî, “Meğâzî”, 82.

⁶⁶ Buhari, “İdeyn”, 15.

...

“Ceddim benim baktığımı görünce:

--- Haydi oğlum, dedi. Biz de gidelim. Şimdi bu meydan kadınlarla dolacaktır. Artık erkeklerin buraya gelmesi memnudur. Bizim tam iki buçuk saat istirahat zamanımız vardır.

--- Efendim bu sözünüzden bir şey anlayamadım. Bu meydan şimdi kadınlarla dolacaktır buyurdunuz, bu nasıl olur?

--- (Gülerek) Evet oğlum, tevzi-i adalet kanunlarında kadınların da hakk-ı müsavata nail olmaları kabul edilmiştir. Ancak kadınlarla erkeklerin bir arada gezip dolaşmaları ve icra-yı ticaret ve sınaat etmeleri ahlak-ı umumiyei ifsat eylediğinden ve bu ifsat sebebiyle hiçbir intizamın husulüne imkân bulunamamasından dolayı, erkeklerle kadınların esbab-ı maişet ve terakkileri ayrılmıştır. Her iki taraf yekdiğerinin aynı hakk-ı müsavata nail oldukları cihetle, kadınların dahi erkekler gibi ayrıca cemiyetleri ve kendilerine mahsus usulleri, kaideleri, nizamları ve envai terakkiyâtta teşebbüsât-ı fiiliye ve amelîyeleri vardır.

Kadınlar hiçbir veçhile iddia edemezler ki, kadınlara taalluk eden bir hak ketmedilip kendilerine verilmiş olmasın. Ancak kadınlarla erkekler arasında her hususta hakk-ı müsavata riayet edilememek ve kadın olmaları itibarıyla kendilerini erkekler kadar hukuka malik olamamak hakkını, yine kendi meclisleri tasdik etmiştir. Mamefih bu asrın kadınları erkeklerinden pek çok ziyade rahat yaşamaktadırlar. Bunu alelumum kadınlar da teslim ediyorlar.

Kadınlardan öyle âlimler, öyle fazıllar zuhur etmiştir ki, yazdıkları eserleri okudukça insan düçar-ı hayret olur. Kadın müelliflerin, muhteri, mucitlerin, müessislerin hadd-ı payanı yoktur.

İşte şimdi İstanbul’da ne kadar erkek varsa hepsi de işlerinin başından, kimi evlerine, kimi lokantalara, kimi camilere, kimi kıraathanelere, kimi de otellere çekilmeye mecburdur. Tam iki buçuk saat devam eden bir müddet zarfında, İstanbul âdeta bir kadın dünyası hâlini alır; memurlar, tüccarlar, sanatkârlar, satıcı-

lar, alıcılar, bankalar, sarraflar velhasıl, ne kadar meslek varsa salikleri hep kadınlardan ibarettir. Yalnız birkaç meslek vardır ki, onlara kadınlar dâhil olmadığından mesdûd kalmıştır.”⁶⁷

Bu kısıtlayıcılık kadınlara ilim-irfan meclislerinde verilen yeri de ortadan kaldırmıştır. Hz. Peygamber’in eşi Ayşe’nin, Peygamber’in hayatı ve vahiyle içli dışlı olan merkezi rolü düşünüldüğünde, kadınlarla ilgili sonradan kurgulanan resmin orijinaliyle ne kadar uyumsuz olduğu görülür. Kabul görmüş bir rivayette, Peygamber inananlara dinlerinin yarısını kırmızı yanaklı ya da kızıl olan *hümeyra*’dan (Hz. Aişe) almalarını söylemiştir.⁶⁸ Bu nakil, kadınların dini öğrenme ve bilgi alanında yaratılış bakımından noksan olduğuna dair ataerkil zannı kökünden baltalamaktadır. Gerçekten de, bir kadına en yüksek erkek otorite olan Peygamber tarafından dini otorite sorumluluğu verilmiştir. Kadınların bilgi alanındaki tam insanî kabiliyetleri, bu rivayet tarafından da tasdik edilmiş olmaktadır.

Anlamadığı bir nokta olunca Hz. Ayşe’nin Hz. Peygamberi sorgulaması da araştıran, soruşturan kadın profilinin geliştirilmekte olduğunu göstermektedir: Peygamberin, “hesaba çekilen herkes ceza çekecektir,” sözüne karşı Ayşe İnşikâk sûresi (84) 8. ayetini hatırlatmış, burada insanların bir kısmının çok kolay bir hesap vereceğinin söylendiğini hatırlatarak,

⁶⁷ Bkz. Molla Davudzâde Mustafa Nâzım Erzurumî, *Rüyada Terakki ve Medeniyet-i İslamiyet-i Rüyet*, Dersaadet: Kader Matbaası, 1329. Tevzi-i adalet vurgusu için bkz. “Devr-i Hürriyette Tevzi-i Adalet: Seyyar Sulh Hakimleri”, II. Meşrutiyeti Yeniden Düşünmek, derleyen Ferdan Ergut, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010.

⁶⁸ Denis Spellberg şu eserinde geleneksel ilim çevrelerinde bu hadisin popülaritesine dikkat çekmektedir: *Politics, Gender and the Islamic Past: the Legacy of ‘Aisha Bint Abi Bakr* (New York: Columbia University Press, 1994).

daha detaylı bir açıklama istemiştir. ... Hz.Ayşe'nin çizdiği portre kendine güvenen, zeki ve bilgili bir kadındır. Dinin en yüksek otoritesini sorguya çekme cesaretini göstererek, ataerkilliğin gölgelediği her türlü yeteneğini ortaya koymaya çalışmıştır.

Kur'an'da Çalışan ve Haklarına Sahip Çıkan Kadın Modeli

Hukukçulara göre, tam ehliyetli (akil, baliğ ve reşid) olmak kaydıyla kadınlar ticari işlemleri yürütebilirler ki bu erkeklerde de aranan şarttır. Kadınların kendi rızaları olmadan mallarından yapılan tasarrufları iptal ettirme hakları da saklıdır. Hanefî ve Ca'ferî mezheplerinin dışındakilerde kadının evliliğini velisinin rızasına bağlama düşüncesi ise, Arap ataerkilliğinin İslam fikhî kisvesine büründürülmesinden ibaret bir uygulamadır. XX. yüzyılda birçok Arap ülkesinde Hanefî uygulamasının esas alınması ilginçtir. Evlilikteki bu genişliği rağmen, boşanma konusunda Hanefîlerin, kocanın iktidarsızlığın dışındaki boşanma gerekçelerini (geçimsizlik, kötü muamele, nafakasız bırakma vb.) kabul etmemeleri kadın adına büyük sıkıntılara yol açmıştır.

“Erkeklerin de kazandıklarından nasipleri, kadınlarında kazandıklarından nasipleri vardır.”⁶⁹

Ayetinin kadına biçtiği kazanma ve kendi adına tasarruf hakkı, bu çerçevede dikkate alınması gereken bir ilişki ahlakı sunmaktadır.

Aile reisliğinin erkeğe verilmesi (*kavvam*) (Nisa 4/34) bütünüyle sosyal, ekonomik ve kültürel şartlara bağlı bir algıdır. *Kavvam*, kadın ve erkek arasında varoluşsal, yapısal bir

⁶⁹Nisa 4/32.

üstünlüğü gösteren bir terim değil, işlevselliğe vurgu yapan bir terim olarak alınmalıdır. Zira ayet, *kavvâm* oluşu, evin geçimi için harcama yapmaya bağlamaktadır.

Kadına ya da erkeğe verilen aile reisliği gibi rollerin, onların fizyolojilerinden mi kaynaklandığı yoksa toplumun mu onlara böyle roller biçtiği sorgulanmalıdır. Fizyolojik olarak sahip olunan insan doğasının zorlanmaması esastır. Bir kadının yerin 700 metre altında bir madende çalışması, onun fizyolojisine/doğasına ne kadar uygundur? Aile reisliği gibi rollerin, ataerkil toplumsal yapının bir rol dağıtımı olduğunun bilinmesi ve bu konudaki tartışmaların, insanın doğasıyla yahut dinin buyruklarıyla hiçbir ilgisinin olmadığına farkına varılması gerekir. Bu farkındalığın sonucu olarak da, toplumun biçtiği rollerin daha esnek bir zeminde yeniden değerlendirilmesi ve bu değerlendirmede de 'eşitlik' değil, 'adalet', 'insaf', 'hakkaniyet' gibi kavramsalların ölçüt olarak öne çıkarılması gerekir.

Kadının Şahitliği Meselesi

Yargılama hukukuyla ilgili olan bu meselede, Kur'an borçlanma yahut ticaret hukuku gibi döneminde ağırlıklı olarak erkeklerin hâkim olduğu bir alanda bir erkek şahitle birlikte başka bir kadını şahit olarak istemekte, unutmaması durumunda kadın şahide hatırlatması için yedekte bir kadın şahit daha bulundurmaya talep etmektedir.⁷⁰ Aslında ortada bir kadın bir erkek şahit vardır, ama hatırlatılması gereken kişi neden erkek değil de kadındır, diye sorulduğunda verilecek cevap; söz konusu edilen borçlar hukukunu ilgilendiren meselenin o günün şartları altında erkeklerin uzmanlık alanına girdiğidir. Buradaki şahit bilirkişi anlamındadır. Kadınların daha fazla

⁷⁰ Bakara 2/282.

malumat sahibi oldukları bir konuda ise, erkek şahidin diğere hatırlatması için yedekte bir erkek şahit bulundurulacak, buna mukabil tek kadın şahit yeterli görülecektir. Burada ‘hatırlatmayı gerektiren duruma ilişkin’ illet, hükmü gerekçeli hale getirmekte ve mutlak olmaktan çıkarmaktadır. Burada hükmü mutlak olmaktan çıkaran gerekçe de, ‘unutma’ değil, bütünüyle uzmanlık meselesidir. Hukukçuların bu hükmü şahitlikle ilgili genel bir düzenleme olarak görmeleri yanlıştır. “Bedevinin şehirliye şahitliğinin geçerli olmadığı”⁷¹ yönündeki Peygamber hadisi de, bu ilgi ve uzmanlık çerçevesinde değerlendirilmelidir. *Kazf* (iffetli kadına iftira) suçuyla ilgili ayetteki (Nur 24/4) şahit kelimesinin müzekker oluşunu dikkate alarak, had ve kısas suçlarında sadece erkeklerin tanıklık yapabileceğini söyleyenlerin,⁷² erkek sigasının kadınları da içine aldığını dikkate alarak bu hükümlerini yeniden gözden geçirmeleri gerekir.⁷³

Eş Olarak Kadın (Hakları ve Sorumlulukları)

Mücâdele suresinde anlatılan kadının (Havle Binti Sa’lebe) hikayesi, eş olarak kadının hakkını aramada nasıl bir tutum sergilemesi gerektiğinin örneğini oluşturur. Bu olay, Peygamberi yaşanan sorunu olduğu hal üzere bırakmayan, aksine meseleyi fitrî, vicdanî ve rasyonel bir çözüme kavuşturması gereken kişi olarak en doğru biçimde konumlandıran bir örnekliktir. Bu örnek, var olan uygulamaların ve kabullerin,

⁷¹ İbn Mace, “Ahkam”, 30.

⁷² Bkz. İslam Ansiklopedisi “Kadın” mad.

⁷³ Kur’an’a şahitlikle ilgili iki ayet daha vardır: ölüm yaklaştığında iki şahit huzurunda vasiyette bulunulmasını tavsiye eden ayetle (Maide 6/106), evliliğin sona erdiğinin şahitlerle belirlenmesini öğütleyen ayette (Talak 65/2) kadın-erkek ayrımı yapılmamış, sadece şahitlerin bulunması istenmiştir.

insanın vicdanına, aklına ve sağduyusuna dayalı olarak yeniden düşünülmesi gerektiğini öğreten bir hikâyedir.

SONUÇ

Kur'an, kendisine kadar gelen tarihsel kesitte yer tuttuğu biçimiyle, kadına biçilen rollerin, kadın yapısından kaynaklanan ve ahlaki bir kaygı yaratmayacak olanlarını muhafaza etmekte, erkeklerin tahakkümüne konu olan rollerini ise onları ontolojik bir eşitlik statüsüne çekerek reddetmektedir. Kur'an'ın çizdiği bu eşitlikçi, herkese kendi hak ettiği rolü veren mantığının aksine, İslam'ın seyir tarihinde, bilgi üretme mekanizmasını büyük oranda elinde tutan ve servet ve iktidar sahiplerini de dikkate alan ulema, kadın konusunda Kur'an'ın çizdiği çerçeveyi oldukça daraltmış görünmektedir. Ağırlıklı olarak ulema, Kur'an'ın gezginler (*saihât* 66/5) olarak adlandırdığı kadınlara, gezginliği değil, oruç tutmayı; evlerinde de vakarlı olmalarını (Ahzâb 33/33) öğütlediği hanımlara evlerinde oturmayı hak görmüş; Kur'anın hiçbir cinsiyet atfetmediği *hûru'l-îyn* (huri) terimini bile erkeklik arzularını doyuracak bir konuma taşımıştır. İnsanoğlunu mükerrem/onurlu bir varlık olarak yarattığını söyleyen (İsra 17/70) Kur'an'ın bu evrensel ölçüsünü dikkate almadan, kadına karşı orantısız güç kullanımını (*darb*) meşru gösterecek bir çok argüman geliştirmenin yolunu tutmuş; beraber ya da ayrı ayrı yemek yemenin hiçbir sakınca yaratmadığını söyleyen (Nur24/61) Kur'an buyruğunu göz ardı ederek kültürel bir haremlik-selamlık kurumu yaratmış; Kur'an'ın kaldırma sürecine soktuğu Arapların köle ve cariyeye edinme geleneğinin hukukunu oluşturarak İslam'ın bir kurumuymuş gibi kurumsallaştırmıştır. Bütün bu olup bitenlerin yeniden tartışılıp, kadının ve erkeğin kısacası insanın hak ettiği konuma kavuşturulmasının ve insanı insan yapan temel yapı taşları duru-

mundaki hak, eşitlik, özgürlük, onur gibi evrensel ölçütlere yeniden hayat verilmesinin zamanıdır.

“Gerçek olmayan gerçek olandan her zaman daha güçlüdür; zira hiçbir şey onu hayal ettiğinizden daha mükemmel değildir ve sadece dokunulamaz fikirler, kavramlar, inançlar ve fanteziler süreklilik özelliğine sahiptir. Taş parçalanır, ağaç çürür, insan ölür, ama bir düşünce, bir hayal, bir efsane ebediyen yaşar.”

İSLAM'IN YERELLEŞTİRİLMESİNE TEPKİ OLARAK ENTELEKTÜEL MİLLİYETÇİLİK: HANEFİLİK ÖRNEĞİ

Giriş

İlk fetihler sırasında İslam, farklı kùltür ve inançtan halkların yaşadığı coğrafyalara taőındı. Buralarda ortak İslam kimliği yaratılmakla birlikte, zamanla dinin Hicaz merkezli yorumundan farklı anlayışlar ortaya çıkmaya başladı. Bu anlayışlar daha çok Türk ve İran coğrafyasında ortaya çıkan entelijansiyanın kendilerini ifade etme imkânı buldukları Mu'tezile ve Hanefilik gibi mezhepler tarafından geliőtirildi. Bu mezheplerin Hicaz ekolünden farklılığı milliyet temelinden daha çok zihniyet temelinde kendini gösterdiğinden, bu durumu *entelektüel milliyetçilik* adıyla kavramsallaőtırmak uygun görünmektedir. Bu çerçevede, İslam'ın ilk döneminde, İslam'a yeni katılan coğrafyaların Araplara tepkisi olarak mezhepleri *entelektüel milliyetçilik* çerçevesine alarak analiz etmek ve özellikle Hanefiliğin bu açıdan yapısal tahlilini yapmak zorunlu görünmektedir.

İnsanların yaşadığı coğrafya ve kùltür, din yorumlarında belirleyici role sahiptir. Hatırlanacağı üzere İbn Haldun, ulusların dini anlama ve yorumlamalarında ve buna dayalı medeniyet tasavvurlarında, coğrafyanın önemli rolü olduğunu söylemekte ve medeniyet kuran milletlerin Akdeniz havzasından çıkmış olması örneğinden hareket ederek bu iddiasını kuramsallaőtırmaktadır. Bu teze dayanarak İslam'ın bir medeniyet olarak geliőtmesinde Araplardan daha çok acemlerin (Türk ve İranlılar) rol oynadığını ilk kez dile getiren de İbn Haldun'dur. Dinlerin goç ettikleri topraklardaki kùltürlerle

işbirliğine girerek serpildiği ve medeniyet kuracak bir olgunluğa eriştiği gerçeğini de dikkate aldığımızda, İbn Haldun'un tezinin tarihsel olarak da doğrulandığını görürüz. İslam medeniyetinin serpilip geliştiği topraklar, kendi kültürüne uygun bir İslam algısı geliştirmiş, çoğu zaman bu gelişme Kur'an'ın yorumunu tek tipleştirmeye ve Arap coğrafyasının kültürünü dinselleştirmeye çalışan bir zihinle mücadele vererek kendini ortaya koyabilmiştir.

Entelektüel Milliyetçilik Kavramsallaştırması

Entelektüel milliyetçilik, etnik temelli milliyetçiliğin henüz ortaya çıkmadığı zamanlara ilişkin bir tanımlamadır. Bu tanımlamayı, mezhepler etrafında kümelenen düşünce birlikteliğini açıklamak için kullanıyoruz. Entelektüel milliyetçilik öncelikle bir zihniyet tanımlaması olmasına rağmen, etnisiyle de irtibatlıdır. Önce Mu'tezile ardından Hanefilik, bu tür bir milliyetçiliğin adresi olmuştur.

Meşhur âlim Süfyan b. Uyeyne'nin "Kûfe'de her şey yolunda giderken üç köle çocuğunun (*mevâlî*) düzeni bozduğu" sözü, etnisite temelinde okunması gereken bir sözdür. Uyeyne, bu köle çocukların başında Ebu Hanîfe'yi saymaktadır. Ebû Hanîfe'nin bozgunculuğuna gösterdiği gerekçe; onun akla ve serbest düşünceye yaptığı vurgudur. Zira akla yapılan vurgu, Arapları temsil eden Hicaz ekolüyle, Arap olmayan unsurların temsil mekânı olan Irak/Kûfe ekolleri arasındaki en belirgin özelliktir. Ama gözden kaçırılmaması gereken nokta, Uyeyne'nin Ebû hanifeye atıfta bulunurken kullandığı ikili referanstır: Hem akılcılığı hem de Arap olmayışı. Dolayısıyla entelektüel milliyetçilik olarak kavramsallaştırdığımız ilk dönem mezhep hareketlerinin bu iki boyutu belirleyici faktör olarak göz önünde bulundurulmalıdır. Bu kavramsallaştırma, etnik

yapıların ve coğrafi unsurların zihniyet üzerinde etkisi olduğunu kabul etmektedir.

Kabile kültürünün hâkim olduğu Arap toplumunun yeni fethedilen topraklardaki kültürlerle ilişkisi, entelektüel milliyetçiliği tetikleyen unsurların başında gelmektedir. Hz. Peygamber'in vefatının ardından Kureyş yahut Arap kimliğinin birincil kimlik olarak öne çıkarılarak İslam'ın Arap kimliğinin yanında alt kimliğe dönüştürülmesi ve fethedilen coğrafyalarda Arap olmayan kimliklerin *mevâlî* (köle kökenli) olarak adlandırılarak ikinci sınıf görülmesi, başta Türkler ve İranlılar olmak üzere Arap olmayan unsurlarda böyle bir refleksin gelişmesine sebep olmuştur. Kureyş'in dili, kültürü ve siyasal otoritesinin yüceltilmesi, Kureyş'ten olmayan diğer Arapları da bu tepkinin doğal müttefiki haline getirmiştir.

Kur'an'ın, "*Muhammed ölse yahut öldürülse gerisin geriye eski inançlarınıza mı döneceksiniz?*" (Âl-i İmrân 3.144) uyarısı, Arapların evrensel bir davranış koduna kolay kolay ulaşamayacağı, Peygamber'in vefatından sonra eski davranış tarzlarına geri dönme çabası içinde olacakları yönünde bir gelecek okumasıdır. Malesef, Arapların geriye dönüşü, birçok alanda vuku bulmuştur. Kureyş'i merkeze alan dinî ve siyasî yapılanma, bu geri dönüşün en acı sonuçlar doğuran alanlarıdır. Hz. Ebu Bekir döneminde devlete (Kureyş'e) zekât vermeyi reddedip, zekâtı kendi fakirlerine dağıtmakta direnen Malik b. Nüveyre ile Muaviye'yle barışa oturan Ali'ye isyan bayrağı açan Haricilerin ortak paydası, Kureyş karşıtlığından başka bir şey değildir. Kureyş'in hem dil hem kültür hem de siyaset olarak diğer kabile ve milletler (*şu'ûb*) üzerindeki tahakkümüne karşı geliştirilen tepkiyi engellemeye çalışan Kureyş, olayları dinsel bir kavramsallaştırmaya uğratmış ve Kureyş'e zekâtını vermeyeceğini söyleyen Malik b. Nüveyre'nin kabile-

sinin dinden döndüğü söylenerek, üzerlerine gönderilen or-
dunun hareketine dinsel bir meşruiyet sağlanmıştır. Siyasal
bir isyana girişen Haricileri tutumunu değerlendiren ulema-
nın kullandığı dil de, aynı şekilde, krizi siyasal değil dinsel bir
sorun olarak takdim etmiştir. Klan, kabile, şeflik gibi sosyal ve
siyasal gelişim aşamalarının Arap toplumundaki formların-
dan biri olan Kureyş'i yücelterek ona siyasal, kültürel ve din-
sel merkezîyet kazandırmaya çalışan âlimler, bu tutumlarıyla
rasyonel bir siyaset teorisi geliştirme imkânını da ortadan
kaldırmışlardır.

Kabile tahakkümünden insanları özgürleştirmeye çalışan
Hz.Peygamber'in mirası, bu kabile mantığıyla tersine çevril-
miş ve insanları Kureyş'e mahkûm eden bir söylem geliştiril-
miştir. Bu söylem, kendine Kur'an'dan destek bulmakta zor-
lanınca hadis uydurma yoluna başvurmuş ve hilafeti Kureyş'e
tapulayan bir konformizm (dinî ahkâmı mevcut siyasi yapının
devamına hizmet edecek şekilde kullanma) yaratmıştır.

Arapların *Mevâli* ile mücadeleleri ve buna karşı Arap ol-
mayan unsurların *şu'ûbiyye* hareketiyle tepkisi, Arapların bu
yerli kültürlerle yaptıkları dayatmalara ve mikro-Arap milli-
yetçiliğine bir reddiyedir. Benzer şekilde Muvahhidûn devle-
tinin kurucusu ve aynı zamanda Gazalî'nin de öğrencisi olan
İbn Tumert'in, Kur'anı Berberî diline çevirtmesi ve Arapça
ibadeti yasaklatmasına da yine Arapların kendi dışlarındaki
kültürlere tahakküm arzularının geri tepmesi olarak bakmak
gerekir.

Yerele Karşı Evrenselin Mücadelesi

Dinde evrensel olan önce kendini bir yerellik içinde ifade-
lendirir. Öldürmeyeceksin, çalmayacaksın şeklindeki evrensel
bir ahlak ilkesi, vahye konu olduğu zaman, kendini yerel bir

coğrafyada ve yerel bir dil ve kültür içinde ifadelendirilmiş olarak bulur. Evrensel bir ahlak ilkesinin dinsel olarak ifade-lendirilmesi, evrensel insan fitratına dayalı olarak konuştu-ğumuzda, aklın, dinin ve insan vicdanının birlikte iş görmesi-nin (*tevhid*) olağan bir göstergesi olarak karşımıza çıkar. Ama öldürene yahut çalana bu yerellik içinde uygun görülen ceza-nın evrensel bir karakter taşıdığını söylemek, evrensel ile ye-reli birbirine karıştırmak demektir. Bunu engellemenin yolu olarak usul bilginlerimizin, *hikmetü't-teşrî* ve *makâsıdü's-şerîa* terimlerini öne çıkardığını biliyoruz. Tam da bu noktada din ve şerî'at arasındaki ayrım belirginleşmektedir:

Dinî olan aynı zamanda aklî ve ahlâkî olandır. İnsan, akli ve sezgileriyle iyiyi-kötüden, doğruyu yanlıştan, faydalıyı-zararlıdan ayırt edebilme yeteneğindedir. Bu sezgisel yetenek Kur'an'da ilham olarak adlandırılmaktadır: "*Allah insanın özüne neyin iyi neyin de kötü olduğunu bilme yetisi yerleştir-miştir*" (Şems 91: 8).⁷⁴

⁷⁴ İnsanın iyiyi ve kötüyü tespit edebileceği başka bir ifadeyle değer hü-kümleri koyabileceği de, özüne yerleştirilen bu bilme ve ona dayanarak yargıda bulunma gücüne bağlanmaktadır. Burada kötülük ve yasak-lanmasıyla ilgili küçük bir açıklamayı faydalı görüyoruz:

Nehiy/yasak konusundaki tartışmalardan en önemlisi, neh-yin/yasaklamanın yasaklanan fiile etkisiyle ilgilidir. Yasak koyanın hikmet sahibi olması sebebiyle bilginler, yasaklanan fiilin kötü sayılma-sı gerektiğini kabul ederler. Ancak Mu'tezile ve Mâtürîdî/Hanefiler, A'râf sûresinin 157. âyetine dayanarak, bu kötülüğün yasaktan önce mevcut olduğunu, o yüzden yasağın buna yöneldiğini ileri sürerken, Eş'ariler kötülüğün bu yasak yüzünden olduğunu savunurlar. Hanefiler kötülük kavramını, kendi özü itibariyle kötü olan (maddî fiillere ilişkin) ve dolaylı kötü (şer'î tasarruflara ilişkin) şeklinde ayırmaktadır. Kendi özü itibariyle kötü olan, yasaktan önce vardır. İkincisi ise din ve hukuk bakımından kötülüktür ve özsel (zatî) olarak değil, hükmen kötü sayılır. Yalan söylemek, başkasının hakkını gasp etmek özsel/yapısal kötülüğe örnektir ve yasaklayıcı bir hüküm bulunmasa bile yapılmaması gerekti-

Hanefî fakihlerin çoğunluğu namaz ve orucun vakti, namazda rek'atların sayısı ve namazın ifa şekli gibi sem'î/şer'î konular hariç iman, küfür, zina, içki gibi fiillerin akli olduğu, aklın bunların iyilik ve kötülüğünü şer'î tebliğ olmadan da bilebileceği görüşüne sahiptirler.

Kadı Abdülcebbar'ın ifadesiyle insan, Allah'ı bilmeden önce, neyin iyi ve kötü olduğunu bilir. Bu bilgisine dayanarak da Allah'ı bilmenin iyiliğine ve gerekliliğine hükmeder. Pekiyi insanın bu bilme yeteneği, onun vahye ihtiyacı olmadığı anlamına gelir mi? Hayır. Zira vahyin amacı insanın iyiyi ya da kötüyü bilmesini sağlamak değildir. İnsanın neyin iyi ya da kötü olduğunu bildiğini vahiy zaten kabul etmektedir. Ama iyi olarak bildiğini yapmadığını, kötü olarak bildiklerinin de ardına düştüğünü gördüğü için, bu sürüklenmenin kaynağı durumundaki iradeyi muhatap alır ve onu eğitmeyi amaçlar. O halde vahyin amacı bir irade eğitimidir ve yapıları gereği insanlar böyle bir eğitime her halleriyle muhtaçtırlar. Vahyin insanın akıl ve tecrübesiyle bu ilişkisinin anlaşılabilmesi ol-

ğı aklen ve fitraten bilinir. Kötülük niteliği bu fillerle birlikte akla gelir ve akıl bu ikisini bir arada düşündüğünde yapılmaması gerektiğini yani yasak hükmünü doğrudan verir. Abdestsiz namaz kılmanın kötülüğü ise ancak bir bildirimle bilinebilir ve özsel bir kötülüğe sahip değildir. Birinci kötülük, bütün dinlerde ve toplumlarda aynı niteliğe ve dolayısıyla aynı hükme sahiptir; ikincisine ilişkin hüküm ise farklı din ve toplumalarda değişiklik gösterebilir. Benzer şekilde, savaş ganimetlerinin yenilmesi Yahudilere dinen haram sayılmışken, Müslümanlara helal kılınmıştır. Bu da ganimetin özsel olarak değil, hükmen bu şekilde tanımlandığını gösterir.

Maliki mezhebi daha sistematik bir ayrıma giderek bir şeyin özsel mi hükmen mi kötü sayılarak yasaklandığına ilişkin tartışmada şu ilkeyi benimsemiştir: Bir şey kul hakkı ile ilgili ise özsel bir iyilik ya da kötülüğü içerir, Allah hakkı ile ilgili ise hükmen bu şekilde kılınmıştır.

ması, vahyin bir değer kaynağı olarak insan hayatına girişini engellemeye çalışan eğilimleri doğurmuştur. Vahiy insanın akıl ve tecrübesinden bütünüyle farklı olarak hayatına tepeden inen buyurgan bir kaynak olarak gösterildiğinde, yaşadığı hayatı anlamlı kılma sorumluluğunu omuzlamak isteyen eğilimlerle karşı karşıya bırakılmıştır.

O halde, insanın evrensel/dinsel/ahlâkî olarak keşfettiği hakikatleri vahyedilen dinle karşı karşıya getirmemek ve dinin ahlâkî/fitri boyutunun yerel tarafından bütünüyle emilmesini ve dinin kozmopolitan yönünün komünal⁷⁵ unsurlarca eritilmesini engelleyen bir din dili geliştirmek gerekir. Bu dil bütün coğrafyaları ve insanları kuşatacak nitelikte olmalıdır. Böyle bir din dili, dini yerellikten kurtarmanın en önemli adımıdır.

Arap Toplumunun Reel Yapısına İdeali Kurban Etme- mek

Dinin indiği ortamdan ve bazı ayetlerin inişine kaynaklık eden olaylardan ve bunlara verilen hükümlerden (*nevâzil*) bağlantısız olarak düşünölemeyeceği gibi genel bir yargı sürekli seslendirilmektedir. Bu düşünce bir dereceye kadar doğru olmakla birlikte pek de doğru olmayan daha ileri yargılara temel yapılarak maksadını aşan sonuçlara ulaşılmaktadır. Kur'an ayetlerinin iniş sebeplerini anlamaya dönük bu normal çabanın, farkına varılmadan ayetlerin inişine sebep olan olayların evrenselleştirilmesi ve sürekli örnek modeller

⁷⁵ Kozmopolitan ve komünal unsurlar arasındaki ilişki için bkz. Bedri Gencer, *İslam'da Modernleşme*, Lotus Yay. Ankara, 2008, s.132.

olarak sunulması gibi tehlikeli bir mecraya kaydırıldığı gözden kaçırılmaktadır.

Peygamberler geldikleri toplumun mevcut/reel yapısını dikkate alarak konuşurlar; bu doğrudur ve doğaldır. Ama konuşmalarının bütünüyle mevcut yapı tarafından tüketildiğini söylemek mümkün değildir. Mutlak adalet, mutlak eşitlik gibi ideallerin Peygamber'in içinde bulunduğu toplum tarafından gerçekleştirildiğini söylemek ve tarihin akan çağlarını sürekli bu kaynağa dönmeye teşvik etmek, reel ve ideal arasındaki diyalektiği anlamamak demektir. Peygamber'in gelişini gerektiren toplumsal reel yapının ideale evrilmesi bir süreci gerektirir. Peygamber görevi süresince, toplumu bu ideale doğru evirmeye çalışır, ömrü vefa etmezse o tekâmülü insanlara bıraktığı Kitap üzerinden ümmeti gerçekleştirir. Kölelerin bulunduğu bir toplumda (reel yapı) ilk etapta köleliği kaldırma- yıp, süreci bu kurumun kaldırılmasını mümkün kılacak bir rotaya sokması⁷⁶ yahut çok evliliğin normal karşılandığı ve insanların büyük bir kısmının çok eşli olduğu bir toplumda (reel yapı), ayetlerin tek eşliliğe gidecek bir sürece eşlik etmesi (Ahzab 52. âyet), reelin ideale nasıl evrildiğinin iki tipik örneğini oluşturmaktadır.

Ulaşılmaya çalışılan ideal aynı zamanda evrensel olandır. Ama hiçbir zaman bu ideale ulaşıldığı varsayılmamalıdır. İd-

⁷⁶ İnsanlık tarihinde kölelik ve cariyelik kadar insan onurunu ayaklar altına alan başka uygulama yoktur derse yeridir. Kur'an daha Mekke döneminde köle ve cariyeleri özgürleştirme sürecini başlatmıştır. Belled sûresindeki 'kölelere/cariyelere özgürlük' (*fekkü rakabe*) deklarasyonu bu sürecin başlangıcını oluşturmaktadır. Ama maalesef bu süreç başarıyla tamamlanmamış, fıkıh kitapları köleliğin/cariyeliğinin hukukunu geliştirerek dinle ve insanlıkla hiç alakası olmayan bu uygulamayı İslam kültürünün bir parçasıymış gibi kurumsallaştırmışlardır.

eal hiçbir zaman erişilemeyecek bir ufuk gibi insanın önünde ilerler. İdeal, elde edildiği an, reele dönüşür. Oysa dinler reeli ideale evirmek için vardır, bu durumda din, sürgit bir ideal ve mükemmeliyet arayışının itici motoru olarak görev görür ve bu diyalektik sürekli daha iyinin peşine düşüldüğü bir arayışa dönüşür.

Bu durumda geçmişteki çıkarımlar ve uygulamalar, ideale ulaşmanın aşamalarını temsil eden birer reel duruma işaret ederler. Bir önceki aşama bütünüyle anlamsız değildir, ama ulaşılmasına basamak olduğu daha iyi aşama karşısında ikinci dereceden bir iyilik ve gerçekliği temsil eder. Bu durumda da insanlar, kendi çağlarının *ideali*ni gerçekleştirmek sorumluluğuyla karşı karşıya kalırlar.

Tarihsel süreç içinde, yanlış yorumlamalar hariç, yapısal olarak bir bozulmaya uğramamış olan Kur'an, idealin ve evrensel olanın neliği konusunda inananlara doğrudan kaynaklık etme niteliğine sahiptir. Bunun dışındaki bütün kaynaklar tarihseldir ve belli bir coğrafyanın ve kültürün ürünüdür.

Geçmişteki anlamaları, doğrusuyla yanlışıyla, dikkate almadan doğrudan Kur'an'dan yapılacak çıkarımlar (*istinbatlar*), içinde yaşanan kesit için ivedi ve uygulanabilir çözümler üretmenin yegâne yolu olarak görülmektedir. *Akıl, Kur'an ve olgu/durum* şeklindeki üçlü formülasyon, norm kaynağı olarak geleneksel birikimi dışlamaktadır. Bu tutumda akıl ve Kur'an arasındaki gidiş-gelişi gerektiren, bir başka deyişle, istinbatı zorunlu kılan, *olgu/durumdur*. Bir düşünürün yaşadığı çağın vicdanı olma arzusunu gerçekleştirecek olan da kendi çağının olgularıdır.

Kur'anda var olan bütün anlam referanslarının Arap toplumunun bünyesinde toplanmış olması, sıfıra yakın bir ihtimaldir. Toplam olarak Kur'an'ın kıyamete kadar var olacak

olan bütün insan ve toplum gerçekliklerine işaret eden bir anlam dünyasının var olduğu kabul edilir. Bu doğrudur. Bu durumda şu soruyu sormakta yarar var: Kur'an Arap toplumunu başka bir ifadeyle zaman ve mekân itibariyle çerçevesi belli bir dilimde yaşayan insanları dikkate alarak indiyse, kıyame- te kadar gelecek olan bütün insan ve toplum gerçekliklerini kendinde toplayan bir prototip özelliğine nasıl sahip olacaktır? Arap insanının ve toplumunun (daha genel anlamda, geçmişte yaşamış hiçbir insan ve toplumun) bütün insan ve toplum gerçekliklerine kaynaklık etmesi mümkün değildir. Kur'an'ın anlam dünyasının (*levh-i mahfûz*, *'âlemler*) sadece Kur'an'ın indiği zaman diliminde yaşayan insanları dikkate aldığını söylemek ve ayet yorumlarına giderken esbâb-ı nüzûl gibi ayetleri yerelliğe sıkıştıran bir yorum mantığının peşine takılmak, Kur'an'ın referans çerçevesini daraltmaktan ve tarihselciliğe sığınmaktan öte bir sonuç doğurmayacaktır.

Tarihsellik ve tarihselcilik, bir hükmün yahut değerın geçerliliğini, bir zaman kesitine bağlı olarak düşünmeyi ifade etmektedir. Tarihselci tutumu benimseyenler, bilerek ya da bilmeden, Kur'an'da ifadesini bulan değerlerin, indiği toplumun olguları ile sınırlı olduğunu söylemektedirler. Esbâb-ı nüzûl, olgular olarak gördüğümüzde, ebedi değerlerin toplandığı bir kitabı bu olguların sınırlı çerçevesi içinde mütalaa etmeye kalkmak, onları o kesitte boğmak demektir. Bu anlamda, hem vahyin içinde hem de vahye muhatap olan insan- da bu tarihselliği aşan unsurlar ve yetiler mevcuttur. Vahyin içinde olgulara bağlı ve bağımlı olmayan bu unsurlar ebedi değerlerdir. Bu ebedi değerleri ebedilikleri ile kavrayacak ve sadece tarihin bir anına sıkıştırıp bırakmayarak, oradan öte- lere taşıyan insanın tarih üstü unsuru ise aklıdır. Vahiy ve akıl

arasındaki bu ilişki ise vahyin ebedi ilkelerinin anlaşılabilme ve uygulanabilmesinin zeminini oluşturmaktadır.

Kur'an ayetleri nüzul ortamından bağımsız olarak ele alınıp yorumlanmalıdır. Zira Kur'an, Peygamber'in ve toplumun yapısına bağımlı bir kitap değildir. Böyle olsaydı, Kur'anın içeriğinin ağırlıklı olarak hitap ettiği ilk toplumun hâkim problematik yapısı tarafından şekillendirilmiş olması gerekirdi. Oysa durum bunun aksini göstermektedir. Kur'an, Peygamber'in şahsiyetini ve o zamanki toplum yapısını model alarak inmedi. Vahiy inene kadar Peygamber bu iş için hazırlanmış da değildir ve böyle bir süreçten Peygamber de haberdar değildi. Zira Peygamber'in yaşamında kırılma yaratan çok önemli olayların ezici kısmına Kur'an'da yer verilmediğini biliyoruz.

Kur'an'ın toplumsal yapıya bağımlı olarak nazil olmadığının bir başka göstergesi, birçok Arap geleneğini kaldırmış olmasıdır. Kur'an'a intikal eden Arap gelenekleri ise mümkün olduğunca Arap etnisitesinden soyundurulup, evrensel bir karakter verildikten sonra muhafaza edilmiştir. Doğrudan Kur'anla muhatap olan zihin ihtiyaç duyduğunu ondan çıkarır. Tarihsel ve sosyal doku çoğu zaman Kur'andan bize ulaşacak olanın önünde engel olarak gösterilir. *لأنزكم به ومن بلغ* (sizi ve bu mesajın ulaştığı herkesi uyarmam için⁷⁷ ...) *ومن بلغ* (ve men belağa) (mesajın ulaştığı herkes) ifadesi, ayetlerin referans çerçevelerinin genişletilmesinin zeminini yaratmakta ve ayetlerin referanslarının tarihin bir kesitine hapsedilmesini engellemektedir.

⁷⁷ Enam 6:19.

Etnik ve Kültürel/Coğrafi Farklılığın Yarattığı Entelektüel/Mezhepsel Farklılıklar: Farklı Bir Coğrafyanın Kendini Entelektüel Dışa Vurma Biçimi Olarak Hanefilik

Toplumda yerleşik örf ve adetlerin, genel eğilim ve sosyo-kültürel şartların bir toplumun fıkıh mezhebine yatkınlığını zorlaştırdığı ya da kolaylaştırdığı açıktır. Farşlılar'ın, İslam fetihleriyle birlikte yıkılan devlet ve medeniyetlerine olan özelemlerini ve Araplar'a karşı tepkilerini, itikadi ve fıkhi alanda İmamiyye, Ca'feriyye-Zeydiyye gibi mezheplerle ifade etmeleri; Kuzey Afrikalılar'ın Hicaz (Malikî) fikhini kendi sade hayat tarzlarına ve kültür seviyelerine daha uygun bulmaları gibi, Mâverâünnehir, Horasan, Hint, Batı Türkistan gibi yeni fethedilen bölgelerde yaşayan ve Arap olmayan kavimler de Hanefiliği kendi örf ve adetlerine, bakış açılarına ve tabiatlarına daha uygun bulmuşlardır. Zira Hanefilik, dinin ameli yönünün anlaşılmasında re'y ve içtihadı ön planda tutarak, Hicaz-Arap toplumunun baskın örf ve kabullerini kısmen yumuşatmış ve farklı çevrelerce daha kolay benimsenebilen bir İslam anlayışının gelişmesini sağlamıştır.

İslam'ın ilk dönemlerinde kurumsallaşan ve köklerini Arap toplum yapısında bulan hukuki kurumların, nassların zahiriyle yetinen Hicaz ekolünce sorgulanmaksızın devam ettirilmesi, böyle bir geleneği teneffüs eden bir coğrafya için bir noktaya kadar anlaşılabilir bir durumdur. Ama böyle bir geleneğe sahip olmayan yeni fethedilen coğrafyaların aynı nasslardan hareket ederek Hicaz bölgesindeki toplumsal, siyasal, vs. kurumların benzerlerini ihdâs etmelerini beklemenin de mantığı olamazdı. Bunun için de muâmelât, ukûbat (ceza hukuku) ve kısmen de ahvâl-i şahsiye (medenî hukuk) alanında Hicaz fikhinin aksi istikamette Irak merkezli Hanefî fikhinin gelişmesine şahit olunmuştur. Bu durum, siyasal planda Emevîle-

re karşı Abbasîlerin reaksiyonunu, entelektüel planda da katı bir metin yorumuna karşı rasyonel Hanefî tutumu temsil etmektedir. Daha sonra bu entelektüel tutuma Maturîdîlik de eklenecektir.

Baştan beri Kûfe merkezli fıkıh (Irak fıkıhı) re'y ehli olarak adlandırılarak Hicaz (Medine merkezli fıkıh) fıkına karşı görülmüştür.⁷⁸ Irak fıkıhı, meselelerin çözümünde Kur'an ve Sünnetin yanında re'y ve içtihada dayanmış, nassların izin verdiği ölçüde hükümleri doğrudan Kur'an metninden çıkarsama yolunu tercih etmiştir.

Hanefî-Maturîdî çizginin çabası, Kur'an'ın Arap yerelliğince boğulmasını engelleyerek, evrensel olarak anlaşılmasını ve rasyonel bir şekilde temellendirilmesini sağlayacak bir doktrin geliştirmekti. Bu mezheplerin Kuran ve Hadis algısı ve bunlardan hüküm çıkarma yöntemi incelendiğinde, daha evrensel bir zemin yaratmayı mümkün kılan Kuran'a ve insan aklına (yani içtihada) büyük vurgu yaptıkları, Arap kültürünün başka coğrafyalara transferinin en etkin aracı durumundaki hadislerle mesafeli yaklaştıkları, Arap/Hicaz kültürünü, evrenselleştirmenin yöntemi durumundaki kıyas'ın yanına, aklın ve vicdanın önerdiği istihsan'ı da yerleştirdikleri görülür. Böylece, mikro Arap/Kureys milliyetçiliği üzerinden Kur'an'a bağlılığı, Arap kültürüne (yerelliğe) bağımlılığa dönüştüren yapıyı esnetmeyi hedeflemişlerdir.

Hanefîlerin Şafîlîğe karşıt olmak üzere Hadis'e sistemlerinde çok az yer vermeleri ve siyasi olayların kendisini din renginde gösterdiği Hz. Ali ve Hz. Osman'ı icmâ'da otorite kabul etmeyişleri, bu yerellik ve evrensellik mücadelesinin ipuç-

⁷⁸ İbn Abdülberr, *Câmi'ü beyâni'l-'ilm*, Beyrut, trz. (Daru'l-kütübî'l-ilmîyye) II, 158.

larını vermektedir. İlk defa Hadis metinlerinin Kuran ile uyum göstermesi şartını getiren, icmâ'da da, (bilginlerin bir konudaki ortak kanaatleri) tevatür isteyen Hanefiler, Arap toplumunun kendine özgü kültürünün, düşünce ve yaşam biçiminin evrenselleştirilmesini, mümkün olduğunca, engellemeye çabalamışlardır. Bu blokajla, Peygamber sonrası yaşanan siyasî tartışmaların, dinî tartışmalar kisvesine bürünerek başka Müslümanların zihnini istila etmesini engellemek istemişlerdir. Ama bu çabanın sonuç verdiğini söylemek mümkün değildir. İslam'la ilgili tartışmaların, ne kadarı İslam'ın siyasi tarihinin ne kadarı dinî tarihinin bâkiyesidir, sorusuna net bir cevap verilememesi, onların çabalarının çok da etkin olmadığını göstermektedir.

Hicaz kültürünün en fazla kendini ifade etme aracı olarak kullanılan hadisler konusunda Hanefilerin tutumu oldukça dikkat çekicidir. Hadisi mütevâtir ve âhâd şeklinde ikili bir ayrıma tabi tutan genel kanaatin aksine Hanefiler bu ikisi arasına *meşhûr sünnet* adını verdikleri bir kategori yerleştirirler. Hanefilerde *meşhûr sünnet*, Peygamber'den âhâd olarak aktarılan ama tabiîn ve tebe-i tabiîn tabakalarında tevatür derecesine ulaşan hadisi ifade etmektedir.⁷⁹ Hanefilerin bu meşhur sünnet kategorisiyle, Kur'anda olmayan bazı uygulamalara meşruiyet kazandırmayı, Kur'anın bazı mutlak ifadelerini takyit etmeyi, senedi itibariyle sağlam görünen ama metin itibariyle Kur'ana aykırı görünen âhâd haberlerin geçerliliğini ortadan kaldırmayı hedefledikleri görülür.

Hanefilerin hadislerle ilgili en önemli tutumu, Malikilik hariç, diğer mezheplerde görünmeyen metin tenkidine başvurmaları ve hadis metnini Kur'ana arz etmeleridir. Onlara göre

⁷⁹ Serahsî, *Usûl*, I, 292.

âhâd sünnet asıllara aykırı olamaz. Asıllardan kasıt da Kitap, ma'ruf sünnet, umûmu'l-belvâ ve sahabenin ileri gelenlerinin bir şey üzerindeki ittifakıdır.⁸⁰ Hanefîlerin, Hz. Peygamber'den aktarılan hadislerin Peygamber'in ilk dönemlerine değil, son dönemlerine ait olması gerektiği gibi ilginç bir yöntemlerini de burada anmak gerekir.

Yine ilginç bir şekilde Hanefîler sahabenin icma'ına da, sünnette olduğu gibi tevâtür şartı getirmişler,⁸¹ halifelerden de sadece ilk iki halifenin dini konulardaki otoritesini kabul etmişlerdir. Bununla Hanefî âlimler, Arap toplumunun siyasi kargaşalara bulaştığı üçüncü halife ve sonrasında üretilen dini bilginin içindeki siyasi retoriği, dinin kendi halis söyleminden uzak tutmayı hedeflemiş olmalıdırlar. Başka gerekçelerin yanında bu endişelerden kaynaklı olarak Kerhî ve Debusî gibi Hanefî âlimler re'y ve içtihatla kavranabilecek bir konuda sahabî sözünün şer'î delil olamayacağı kanaatindedirler.⁸²

Hanefî âlimler, "bir hukuki olayın benzerlerine bağlanan hukuki sonuçtan vazgeçip başka bir sonuca varma" şeklinde tanımlanan istihsana vurgu yaparak, genel şer'î kuralı her coğrafyaya uygulamanın önüne geçmek istemişlerdir. İstihsan vurgusuyla Hanefîler, kıyasa dayalı çözümlerin ötesine geçerek, her coğrafyanın kendi hukuki çözümünü üretmesinin yolunu açmışlardır. Bu metotla Hanefî bilginlerin, kuralların katılığı içinde sıkışıp kalmayarak ve nassların hikmet-i

⁸⁰ Bu asılların ne olduğu konusunda ulema arasında tartışma olmakla birlikte Pezdevî asılları metinde anılan şekilde sıralamaktadır. Bkz. Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, III, 8.

⁸¹ Serahsi, *Usul*, I, 302.

⁸² Abdülaziz el-Buharî, *Keşfü'l-esrâr 'ala usûli'l-Bezdevi*, I-IV, İstanbul 1308, III, 2-13, 217.

teşri'ine dayalı olarak, hakkaniyete uygun hukuki düzenlemelere gitmeyi hedefledikleri görülmektedir.

Rasyonel bir zemine oturan ve hükümlerin gerekçelendirilebilir oluşlarını bir ilke olarak benimseyen Hanefilik, *hîle-i şer'îyye* denen uygulamalara da en çok başvuran mezhepti. “Şekil bakımından hukuka uygun bir işlem vasıtasıyla yasaklanmış bir sonuca ulaşma çabası” olarak özetlenebilecek olan *hiyel* ve *mehâric* usulü, özellikle yemin ve talak konusunda, Hanefîlerin sıklıkla başvurdukları bir yöntemdi. Bir şeyin şer'î kaynaklara dayalı olarak temellendirilmesi mümkün olmadığında, *hîle-i şer'îyye* ile meşrû olması sağlanıyordu: Şer'î'ye karşı meşrû. Kanuna karşı hîle ile bir çıkış yolu arayışını gösteren hîle-i şer'îyyeyi kullanan “Hanefî fikhında kişileri meşru yolla meşru neticelere ulaştıran, günaha girmekten koruyan, darlık ve sıkıntıdan kurtaran hukuki çözümlerin caiz görül­düğü, harama, bir hakkın iptaline veya bir vacibin iskatına yol açan hilelerin caiz görülmediği anlaşılır”.⁸³

Farklı kültür ve coğrafyalar, dinsel olarak kendi yapısına uygun olanı üretmekte veya üretilenler içinde kendisine uygun olanı seçmektedir. Hanefî olan Karahanlı Fakih ve Kelamcı Serahsî'nin (ö.1090) *Mebsût*'u (30 cilt) ve XII. yüzyıl fakihlerinin son halkasını oluşturan, sistem ve metodu yönüyle klasik Hanefî literatürü içinde ayrı bir yeri olan Orta Asyalı Kâsânî'nin (ö.1191) *Bedâ'iyü's-sanâî' fî tertîbi's-şerâî'*⁸⁴ gibi dev fıkıh eserlerinin Türk coğrafyasındaki ağırlıkları bilin-

⁸³ Ali Bardakoğlu, *DİA*, “Hanefî Mezhebi” mad. C.16, s.1 vd.

⁸⁴ *Bedâ'iyü* 7 ve 10 cilt halinde iki ayrı baskıya sahiptir. Tahkik Ali M. Muavvez, Adil A. Abdülmevcûd, Kahire, 1328 ve Beyrut 1997. Eserin Alaed-din es-Semerkindî'nin *Tuhfetü'l-fukahâ* adlı eserine şerhi olduğunu iddia edenler bulunmakla birlikte, onun çok ötesinde bir sisteme ve yazım üslubuna sahip olduğunu savunanlar çoğunluktadır.

mektedir. Şafîî fıkhnın önemli örneklerinden Ebu Zekerîyya Yahya b. Şeref en-Nevevî'nin *Minhâcû't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müftîn* adlı eseri ile yukarıda anılan eserler arasında bir karşılaştırma yapıldığında, Abbasîlerin, Selçuklu ve Osmanlı coğrafyasının neden Hanefiliği tercih ettiği görülecektir.

Türkler'in büyük çoğunluğu gibi Selçuklu sultanları da Sünniliğin Hanefî yorumunu tercih etmişlerdir. Mezheplerine olan bağlılıkları 1055'te Bağdat'a geldiklerinde kâdilkudât tayininde de kendini göstermiş, Hanefî âlimi Ebu Abdullah ed-Dâmegânî kâdilkudâtlığa getirilmiştir. Ayrıca Alparslan Bağdat'ta Ebu Hanîfe'nin kabrinin yanına Hanefîler için bir medrese yaptırmıştır. İslam'ın rasyonel bir şekilde anlaşıldığı coğrafyayı temsil eden Belh, Rey, Buhara, Semerkant, Nişabur gibi Horasan ve Mâverâünnehir'in önemli şehirleri bütünüyle Hanefiliğe aittir.

Hanefîlik daha liberal ve esnek bir hüküm çıkarma zemine sahiptir. Özellikle *nevâzil ve vâkıât* eserlerine bakıldığında,⁸⁵ Hanefî âlimlerin meselelere çözüm ararken delil ve sebepleri gerekçe göstererek mezhep imamlarına muhalif bile olsa rahatça hükümler çıkarabildiklerini görüyoruz.

Özellikle Serahsî'nin rivayet ve ictihatları toplayan ve mezhep fıkhnı delilleriyle aktaran eseri *Mebisû't*u dayandırdığı iki eser durumundaki, Şeybanî'nin şaheseri *el-Asl* ve Hâkim eş-Şehîd'in *el-Muhtasaru'l-kâfi*'si Muhammed Hami-

⁸⁵ Ebû Hanîfe ve talebelerinin ardından ictihad asrının sonlarına kadar gelen müteahhirîn müctehidlerin kendi zamanlarında ortaya çıkan ve mezhep imamı ve talebelerinden herhangi bir rivayet bulamadıkları yeni meseleler hakkında verdikleri hükümleri ihtiva eden kitaplar.

dullah'ın işaret ettiği gibi, felsefi bir temelde yazılmıştı ve Serahsî de bu felsefi zemini daha ilerilere taşımıştı.⁸⁶

Hanefiliğin kanun yapmadaki bu esnekliği ve gücü, Fatih Medreselerinde zirve yapmış ve Şam, Mısır, Bağdat ve daha nice coğrafyaları idare edecek bir kanun yapma kudretine kaynaklık etmiştir. Osmanlı Devleti'nin en güçlü âlimlerini fıkıh alanında vermesi tesadüf değildir. Örneğin, Ebus-Suûd, dinin dünyayı idaresini mümkün kılacak dinamik bir şeriat/meşrûiyet zemininde pragmatik Osmanlı İslam anlayışını temsil etmektedir. Şeri'ata dayanmaktan ziyade kendi kanununu yapan ve bunu farklı yöntemlerle meşru hale getiren Osmanlı'nın bu tutumu hikmet-i hükûmeti esas alan seküler bir tutumdur. İmparatorluğun esnek bir hukuk sistemi içinde sorunlara meşru çözüm bulmasına imkân tanıyan bu yapı, öte yandan, beraberinde dinin devletin emrine verilmesi ve ulemanın konformist bir tutum içine girmesi gibi olumsuzlukları da beraberinde getirmiştir.

Hanefî ve Maturîdî geleneğin daha çok hikmet-i teşrî' üzerinde durması ve diğer ekollerden farklı olarak Hanefîlerin kıyasa karşılık *istihsan* ilkesini benimsemeleri, devleti idare edenlere karşılaştıkları sorunların çözümünde esnek bir alan yaratmıştır.

Şüphesiz Hanefî geleneğin tercih edilmesinde salt bu hukuki esnekliği anmak yeterli değildir. Bilindiği gibi, Osmanlı Devleti'nin hilafeti üstlenmesinden sonra, Arap âlimler tarafından hilafetin Kureyş'e ait olduğu iddiaları seslendirilerek Osmanlıların hilafeti gasp ettiği dile getiriliyordu. Şafiî'nin nesep olarak Kureyş'e ait olması Osmanlı Devletinin Hanefîliği

⁸⁶ J. Schacht, "Notes on Sarakhsi's Life and Works", 900. Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslam Hukukçusu Şemsu'l-Eimme es-Serahsî Armağanı, (Ankara 1965), s.1-6.

tercih etmesini etkileyen siyasi faktörlerdendir. Şafîî'nin ve ardından İbn Hibbân'ın Sünnete biçtikleri rolün Hanefîlerin Kur'an ve akıl merkezli doktrinlerinin şekillenmesinde belirleyici rol oynadığı tartışmasızdır.

Harun Reşid'den itibaren Abbasî halifelerinin Ebu Yusuf'la başlattıkları Kâdıkudât'lık uygulaması Hanefîliği Bağdat merkezli Abbasîlerin resmi mezhebi olma yoluna sokmuş, daha önce Ebu Hanife başta olmak üzere Ebû Yusuf, İmam Muhammed, Züfer gibi ilk nesil Hanefî âlimlerin Hârizm, Batı Türkistan, Horasan ve Mâverâünnehir gibi halkı yeni Müslüman olmuş bölgelere gidip çalışmalarıyla bu bölgelerde Hanefîliği etkinleştirmiştir. Kadılık makamına Abbasîlerin, Emevî dönemi Hicaz-hadis fıkhnına alternatif oluşturan Irak fıkıh ekolüne –sonraki adlandırmayla Hanefî mezhebine – mensup hukukçuları tayin etmeleri, mezhebin yayıldığı Horasan ve Batı Türkistan'da da bir Hicaz fıkıhı karşıtı eğilimin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Abbasîlerin merkezi Bağdat'tan nispeten uzak olan ve Emevî etkisini taşıyan Şam'da bile 1154 tarihinde üç Şafîî, iki Hanbelî 4 Hanefî medresesi bulunuyordu. Hanefîliğin Suriye'de yayılışı Selçuklu-Türk hâkimiyetiyle başlamıştır (XI. yüzyılın II. yarısından itibaren). Yargı birliği oluşturma adına, Selçuklu Hükümdarı Tuğrul Bey'in Nişabur, Isfahan, Hemedan gibi merkezlerde Hanefî kadı ve imamlar tayin ettiği bilinmektedir. Nizamülmülk zamanında Şafîîlik lehine bir hayli yumuşama olmuşsa da, bunun gibi ara dönemler hariç, Hanefîliğin resmi doktrin oluşu, mahkemelerde yargılamada, ahvâl-i şahsiyyede ve yönetimde/kamu hukukunda hem Büyük Selçuklularda hem Anadolu Selçuklularında hem de Osmanlı Devleti'nde devam etmiştir.

Ancak, Osmanlı Devleti'nin ve öncesinde Selçukluların⁸⁷ bu tutumunu milliyetçilik temelinde değerlendirmek yanlış olur. Gazalî, Razî, Taftazanî, Cürcanî gibi İranlı âlimlerin ve bunları takip eden çalışmaların Türk idarecilerce desteklenmiş olması, meselenin milliyet temelinde düşünülmesini engellemektedir. Osmanlı Devleti'nin peşinde olduğu şey, yüksek İslam kültürü yaratmaktır. Molla Fenarî'nin Selçukluların Nizamiye medreselerinde hâkim olan Eş'ârîliği Osmanlı medreselerinde hâkim kılmasına karşın fıkıhta Hanefî bir program öngörmesi, kendi yerelliğiyle birlikte bir evrensellik arayışını da ıskalamadıklarını göstermektedir. Bir düşüncenin

⁸⁷ Farklı görüşlere hoşgörü konusunda Osmanlı Devleti'nin çok ilerisinde olan Selçuklu Devleti'ni, İran, Irak ve Anadolu'da hâkim olan bir güç olarak, milliyetçilik temelli bir söyleme konu etmek çok daha zordur. Selçuklular, çağdaşları olan Batı Karahanlı Devleti, Sünni görüşlere muhalefet ettiğini iddia ettiği âlimleri ipe çekerken, yine, Serahsî gibi, aşırı vergileri eleştiren âlimleri hapsederken bu bilginlerin yardım için ilk akıllarına gelen sığınak idi. Bilginlerin bu imdat çağrısı üzerine Selçuklular'ın Karahanlı Hükümdarı Ahmed Han b. Hızır'a (1091-1089) karşı Melikşah'ın 1089'da Özkent içlerine kadar uzanan bir sefere çıktığı bilinmektedir. (Bkz. *Encyclopédie de l'Islam* (nouvelle édition) Leiden 1954, III, s.1144).

Aynı şekilde sıkı bir şekilde Hanefîliği temsil etmekle birlikte, daha önceleri Hicaz bölgesi ve Mısırda hâkim olan Şafîlik, Selçuklularla birlikte Suriye ve Irak bölgelerinde de etkin olmaya başlamışlardır. Bu onlara gösterilen toleransla mümkün olmuştur.

Hanefî olan Selçuklular'ın kurdukları Nizamiye Medresesinin müfredatını Şafîliğe göre oluşturmaları bir çelişki gibi görünebilir, ama aslında öyle değildir. Şîî Fatımîler'in açmış olduğu Ezher Medresesi'nden yetişen Şîî-Batınî dâilerin çalışmalarına karşı Selçuklular, Nizamiye medreselerini kurmuş ve Şiilik propagandaları Hicaz ve Suriye gibi halkı Arap olan bölgelerde yaygın olduğu için Selçuklular, Arap topluluklarının daha çok benimsediği Şafî mezhebi esaslarına göre eğitim yapan medreselerin açılmasını sağlamışlardır. Böylece Şîî propagandalarının etkisiz hale getirilmesi amaçlanmıştır.

bütünüyle yerelliği hedefleyerek var olması mümkün değildir; dolayısıyla kendi yerelliğini evrenselleştirmesi gerektiğini idrak edecek ve bu idraki kavramsallaştıracak bir irade gerekiyordu ve yapılan da bu idi. Osmanlı'nın ilk şeyhülislamı Molla Fenârî, Gazalî ve Fahreddin Razî'yi takiben kurduğu medreselerin müfredatını İslam düşüncesinin en olgun hali olarak gördüğü Eş'ariliğe dayandırmıştı. Maverâünnehir kökenli olan Molla Fenârî'nin Sadreddin Konevî'nin *Miftâhu'l-ğayb* adlı eserine *Misbâhu'l-ayn* adıyla yaptığı şerhte, Osmanlı Devleti'nin girdiği sentez arayışını görmek mümkündür. Fatih'in Hoca-zâde'den ve Alaüddîn Tusî'den Gazalî ve İbn Rüşd arasındaki *Tehâfüt* tartışmasını yeniden değerlendirmelerini istemesi de bu sentez arayışının bir göstergesidir.⁸⁸

Sonuç

İslam'ın Arap coğrafyasında doğmuş olduğu ne kadar hakikatsé, İslam medeniyeti denen olgunun bu toprakların dışında hayat bulduğu da bir o kadar hakikattir. İslam medeniyetiyle özdeş olmuş bölgelerin tamamı Kur'an'ın indiği coğrafyanın dışındadır: Mısır, Şam, Semerkant, İstanbul, Endülüs, vs. İslam'a kapısını açan bu yeni coğrafyalarda İslam, Arapların ilkel kabile tutuculuğundan (*hamiyyet*) kurtulunca, bir üst kültür yaratma gücüne kavuşmuştur. Dinin üst kültür yaratarak evrensel olma ve yerelliklere mahkûm olmama çabasına rağmen, tarih onun bazı yorum yöntemleri üzerinden yerelliklere mahkûm edilmeye çalışıldığına da şahit olmuştur. Kıyas, esbâb-ı nüzûl gibi kavramsallaştırmaların bu yönde kullanıldığını biliyoruz. Arap zihniyetinin hâkim olmaya çalıştığı

⁸⁸ Bkz. Halil İnalcık, *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600*, (London: Phoenix, 1997) s.175; B.Gencer, age, s.148.

yeni coğrafyalar ve kültürler, entelektüel milliyetçilik olarak kavramsallaştırdığımız bir tutumla bu yerelliğe direnmişlerdir. Ebû Hanîfe'nin istihsan yöntemi ve kendini Ebû Hanîfe geleneğinin takipçisi sayan İmam Mâtürîdî'nin te'vil anlayışı, bu yerelliğe direnişin en temel unsurları olarak kayda geçmişlerdir.

Giriş: Globalizm ve Globalizasyon

İki içgüdü insanı başkalarıyla iletişimde bulunmaya iter: birincisi, ihtiyaç hissi; ikincisi, hükmetme arzusu. İhtiyaç hissi globalizme, hükmetme arzusu ise globalizasyona götürür. İçgüdü olarak bu ikisi insanın yapısında vardır ve başkalarıyla ilişkimizde belirleyici unsurdurlar. İnsanın yapısındaki bu hükmetme arzusu ve ilişkilerinde ihtiyaçlarından hareket etme siyaseti hem kişisel hem de ulusal seviyede gerçekleşebilir. Haçlı seferleri, sömürgeleştirmeler gibi hükümlanlık alanlarını genişletme yönündeki bütün çabalar, globalizasyonun geçmişteki tahakküm şekillerinden başka bir şey değildir. İnsanın bu yapısal özelliği, misyon (Hristiyanlık) veya tebliğ (İslam) gibi kavramlar altında etkinleştirilerek, dinî öğretilerin başkalarına taşınması gibi bir işlev de görmüştür. Şu anda sözkonusu edilen globalizasyon herhangi bir dinin değil, ama çoğunlukla ekonomik ve politik çağrışımları içinde barındıran bir kültürün hegemonya kurma süreci olarak kendini göstermektedir.

Hegemonya kavramı bağlamında ifade edilmesi gereken bir husus; dinlerin çoğu zaman açıklama biçimlerini, mantıklarını ve kurumsallaşmalarını, kurulu bir devlet düzeni içinde oluşturduklarıdır. Bunun için de din herhangi bir devletin siyasal yapısı içinde, devletin hegemonik unsurlarından biri haline indirgenebilmektedir. Ama klasik Marksizm örneğinde olduğu gibi din sadece bir tahakküm tarzı yahut hegemonya kurma aracı olarak değil, aksine herhangi bir sosyal yapının

sökülmesinin ve geleneksel bağlarından koparılmasının yolu olarak da kendini göstermiştir. Dinler hegemonik yapının mantığını benimseme eğiliminde olsalar da çoğu zaman eleştirel bilinç, yaratıcı imgelem, ütöpik kurgular ve diyalektik düşünme biçimleriyle bu hegemonik yapıyı kırarlar. Birçok tarihsel olayda dinlerin önce toplumda hâkim olan baskın kavramları, ardından da insanlar arasındaki ilişkilerin mantığını değiştirerek varolan hegemonya yapısını dağıttıklarına şahit olunmuştur. Daha doğrusu, dinlerin müdahale ettiği hegemonya yapısını dağıtma ve kendi insiyatifini kurma yolu hep bu şekilde cereyan etmiştir.

Globalizmin Yapıcı ve Yıkıcı Rolü

Tartışmasız dinlerin ifade biçimi, mantığı ve yapısı yaşan-dıkları bağlam tarafından da beslenmekte ve şekillendirilmektedir. Dinler kendilerini savunurken/ temellendirirken hitap ettikleri bağlamı dikkate alarak kendilerini yeniden kurmaktadır. Dinlerin kendilerini savunmaya ve yeniden temellendirmeye kalkmasına sebep olan en temel faktörlerden biri, ekonomik, kültürel ve politik önermeleriyle globalizmdir. Bu sebeple de, kendine has yapısıyla globalizm dinler üzerinde hem yapıcı hem de yıkıcı bir etkiye sahiptir.

Globalizm kurucu bir güce sahiptir; zira bu süreçte insanlar kendi yerel değerleri ve değer ölçütleriyle baş başa bırakılmamaktadır. Hayatın hızlı akışı ve bilginin çok geniş bir dolayım ağı bulması, insanları başka insanlar, din ve kültürler konusunda bilinçlendirmekte, bu da onları bağlanacakları değerleri seçmede farklı ölçütleri çalıştırmaya itmektedir. Bu global köyde insanlar kendilerine dikte edilen özel bir formdaki bir dine bağlanmaktan ziyade farklı dinler arasından seçimde bulunma şansına sahip olabilmekteler. Bu süreç dinleri

ve diğer değer kaynaklarını gözden geçirmeye ve güncelleme zorlamakta, böylece de fosilleşmelerini engellemektedir. Tek tek bireylerden bağımsız olarak hak, adalet, özgürlük, eşitlik gibi evrensel anlama ve öneme sahip kavramlara kendi bünyesinde daha kapsamlı bir yer veren dinlerin *hak* olarak nitelenme ve sahiplenilme şansı böylece artmaktadır.

Globalizm yıkıcı bir güce sahiptir; zira insanda güvensizlik, anksiyete ve görecelik hissi yaratmaktadır. İnsanın kimliği konusunda varlığını temellendirdiği zemini kaybetmesi sebebiyle globalizm insan için yıkıcı bir süreci başlatmış gibi görünmektedir. Varmak istediği bir yere koşar adım giden bir insanın yanlış yolda koşmasının yaratacağı hayal kırıklığının bir benzeri bu süreçte birçok insan ve toplum tarafından yaşanacak gibi görünmektedir. İnsanların önüne konulan hedefler, bu yanlış yönde katedilen mesafenin uzaklığına paralel olarak insanlardan daha da uzaklaşıyor görünmektedir.

Globalizmin Yarattığı Güvensizlik Hissi ve Buna Bağlı Gelişen Politik ve Dinsel Yönelimler

Hayatın hızı, dünyamızda bir parçalanma, bağlı olduğumuz ortamdan kopma, evsizlik ve yurtsuzluk hissi yaratmaktadır. İnsan her yerde, ama hiçbir yerde evinde değil. Bu güvensizlik hissi, insanı yeni bir anlam kaynağı bulma konusunda arayışa iten en büyük etkindir.

Globalleşme çoğunlukla bir süreç olarak tanımlanır: zaman ve mekân anlayışımızda köklü değişiklikler yaratan ve gelişme seyri kaçınılmaz görünen (en azından öyle gösterilen) bir devrim süreci. Globalizasyonun bu devrim niteliği atlanmamalıdır. Zira bütün devrimler insanların adet ve geleneklerini tahrip, güvenliğini ve kimliğini de tehdit eder. Güvenliği sağlama ve kimliği koruma yönünde geliştirilen tepki-

ler de çoğu zaman başkalarının güvenliğini ve kimliğini tehdit eden radikal bir tarzda gelişir. Öyle görünüyor ki yarattığı bu güvensizlik hissiyle globalizm tam da bu etken rolünü oynamaktadır. İslam, Hinduizm, Hristiyanlık, Yahudilik gibi dinlerde radikal hareketlerin ortaya çıkışında bu güvensizlik ve tehdit hissinin büyük payı vardır ve bunları globalizasyona birer tepki olarak okumak gerekir. Bu tepkisel harekete girişenler, globalizmin nütürleştirici ve tektipleştirici gayretlerine karşı, tepkisel bir formda dinlerinin temel öğretilerine dönüşü önermektedirler.

İnsanların güvenlikleri geçmişte tehdit edildiğinde, bu tehdiye cevaplar geliştirdiler, reaksiyonlarda bulundular ve bu tavırlarıyla hem kendileri hem de birlikte dünyayı paylaştıkları insanlar üzerinde önemli sonuçlar yarattılar. 19. yüzyılda Fransız ve Sanayi Devrimi'nin yarattığı güvensizlik milliyetçilik ve sosyalizm ideolojilerini yarattı. Yirminci yüzyılda, Birinci Dünya Savaşına bağlı yenilgilerin yarattığı güvensizlik Sovyet komünizmi ve Alman Nasyonal Sosyalizmini üretti.

Bununla birlikte, halkların derinden hissettiği bu güvensizlik hissine karşı geliştirilen ideolojik tepkiler, seküler dünya görüşlerinin olayları anlama ve açıklama tarzına dayanmaktaydı. Bu açıklama tarzlarının dışında söylenenlere bir değer atfedilmemekteydi. Başka çağlarda – on sekizinci yüzyıla kadar Avrupa ve Amerika'da ve yirminci yüzyıla kadar da dünyanın geri kalan kısımlarında – bu derin güvensizliklere karşı geliştirilen cevaplar ideolojik değil, aksine teolojik ve dinsel idi. Bu modern Avrupa'nın ilk dönemlerinde gerçekleşen ticaret devrimi ve Yeni Dünya'ya açılımın (belki de globalleşme yolundaki en temel aşamadır) yarattığı güven yoksunluğu protestan reformasyonu ve karşı katolik reformasyonu ile cevaplanmıştı. Pekiyi şimdi globalleşmenin yarattığı bu

derin güvensizlik hissine karşı insanlar nasıl bir cevap geliştirecekler? Geliştirilecek olan bu cevapların seküler ve ideolojik cevaplardan ziyade, dinsel ve teolojik olacağını söyleyebilir miyiz?

Globalizm'in teorik arka planında neo-liberal ekonomi ve bunun insan, toplum ve evren tasarımı yatmaktadır. Neo-liberallerin *büyük dönüşüm* dedikleri ve ekonomik, politik, toplumsal ve ekolojik felaketleri beraberinde getiren vizyonlarını olumlamak bu anlamda mümkün değildir. Zira bu elitist bir vizyondur ve Sosyal Darwinizm'i özendiren, en elverişli olana yaşam hakkı tanıyan ve insanlara getirdiği yarara göre muamele eden ve İtalyan Marksist düşünür Antonio Gramsci'nin* (1891-1937) kavramsallaştırdığı şekliyle kültürel tahakkümü hedefleyen bir vizyondur. Buna göre insanların zihinleri işgal edildiğinde, bunu kalpleri ve elleri takip edecektir. En tehlikelisi de, mevcut haliyle neo-liberalizmin insan doğasına en uygun sistem olduğu fikrinin propaganda edilmesidir. Bu durumda böyle bir sistem fikrinin insan doğasına uygunluğu altında ayrı bir tartışmanın açılması da kaçınılmaz görünmektedir.

Karl Polanyi 1944'de *The Great Transformation* adlı eserini yayımladığında 19. yüzyılın endüstriyel piyasaya dayalı toplum anlayışını eleştiriyordu. 50 yıl önce Polanyi şu anda yaşanan büyük bir kehanette bulundu: "Piyasa mekânizmasını insanların kaderlerine ve doğal çevrelerine hükmeden tek hâkim haline getirirseniz, bu neticede toplumun yok oluşuna

* Dil, ideoloji ve hegemonya arasındaki ilişki için bkz. Craig Brandist, Bakhtin, "Gramsci and the Semiotics of Hegemony"

<http://www.shef.ac.uk/uni/academic/AC/bakht/brandist-paper.htm>

götürür.”⁸⁹ Toplumun (ve toplumu oluşturanların) bu sisteme öncelendiği ve (haklarının) garantiye alındığı durumlarda ise bu yok oluşun olmayacağına da işaret etmektedir.⁹⁰

Kendisi de Friedrich von Hayek’in öğrencisi olan M. Thatcher’in TINA (There Is No Alternative) ile formüle ettiği bu sistem, sosyal bir Darwinizmi ön plana çıkarmış ve milletler, dinler, firmalar ve tabiiki fertler arasında yıkıcı rekabet kavramını bu sistemin temeline oturtmuştu. Rekabet esastı, zira bu koyunu keçiden ayırdığı gibi yaşam için uygun olanı da olmayandan ayırıyordu. Bu düşünceye göre rekabet bizatihi bir fazilet/iyi olduğu için, sonuçları kötü olamazdı. Din’in ‘hayırda yarışın (rekabet edin)’ emrindeki kayıtlayıcı *hayır* kelimesi yerine, her türlü çıkar yerleştirildi.

Neo-liberal için piyasa o kadar hâkim ve iyidir ki, tıpkı Tanrı gibi, piyase içinde görünmez bir el, bize kötü gibi görünen bir şeyden hayır çıkarabilir. Toplumda ezilenlerin varlığı bile toplum için hayırlı sonuçlar çıkarabilir!

Thatcher öncesi İngilterede 10 kişiden 1’inin fakirlik sınırının altında yaşadığı kabul ediliyordu. Günümüzde ise her 4 kişiden biri bu sınırın altında yaşıyor. Yaşamaya hakkı olanın yaşamasını teşvik eden, geride kalanları ise birinci gruptakileri içinde bulundukları müreffeh şartların farkedilmesini sağlayan arızı unsurlar olarak gören ve sosyal haklar kavramını ayarlayıcı bir unsur olarak sisteme entegre etmek istemeyen bir zihniyettir bu.

Modern öncesi toplumlarda, bazı kesimlerin doğal olarak üstün olduklarına inanılırdı. Globalizmin getirdiği Modern/neo-liberal barbarlık da toplumda bir kesimin doğal olarak

⁸⁹ s.73.

⁹⁰ s.251.

üstün haklara sahip olduğuna inanmakta, kalıplarını buna göre kurmakta, ama bunu Ortaçağ zihniyeti içinde ve o dönemden aşına olduğumuz kavramsal çerçeve içinde ifade etmemektedir. Modern dönem, toplumsal koşulların doğal eşitliği ilkesi ve bu yönde verilen mücadelelerle, bu hedef çerçevesinde yapılan devrimlerle geldi. Bazı insan, grup ve kesimlerin doğal bir hak üstünlüğü olduğu fikri meşruiyetini kaybetti. Ancak globalizmle, bunun yerine, iktisadi yaşamın ‘doğal’ yasalarının belirleyici olduğuna inanılmaya başlandı. Modern barbarlık işte bu ‘yasaların’ doğallığı kisvesi altında kendini ifade etmeye başladı. Mülkiyet haklarının mutlaklığının toplumun ‘doğal dengesi’ne ulaşması için olmazsa olmaz koşul olduğuna herkesi inandırmaya çalıştı. Bu felsefeyle globalizm adı altında modern barbarlık, toplumun önemli bir kesiminin gelir dağılımı eşitsizliğini kendilerine sunulmuş bir nimet gibi algılayıp, mülklü efendilerinin onlara himmet ettikleri işlerde canla başla çalışıp, minnet duygularını ifade etmekten geri kalmamaları gerektiğine inanmaktadır. Bu ise, emperyal güç siyasetinin, iktisat alanındaki yansımasıdır. Sahip olunan mülk üstünlüğüne bağlı bir toplumsal ilişkinin sonuçlarının meşruiyeti üzerine kurulmuş bir dünyayı savunur ‘liberal’ modern barbarlık.⁹¹

Dolayısı ile globalleşmenin arkasındaki bu neo-liberal temeli ve yarattığı sonuçları analiz etmeden yapılan bir globalizm değerlendirmesi eksik olacaktır.

Globalizm adı altında dünyanın bir köye dönüştüğü ve herkese bu köyün ortak nimetlerinden faydalanan vatandaşları olma imkânının sunulduğu gibi bir kurgu da sürekli ses-

⁹¹ Detay için bkz. Ahmet İnsel, “Modern Barbarlar”, *Radikal İki*, sayı: 18 Ağustos 2002.

lendirilmektedir. Oysa bu global köyün vatandaşları dediğimiz insanlar ve kültürleri arasında öncelikle bir iletişim bariyeri var. Bu iletişim bariyeri aynı zamanda toplumsal yaşama katılma bariyerini beslemektedir. Bütün insanların toplumsal yaşama gerçekten katılmalarının ekonomik, sosyal, kültürel zeminlerinin oluşturulması gerekiyor gerçek bir vatandaşlık için. Bu sağlanmadan yapılanlar, Baudrillard'ı izleyerek söylersek, sadece 'benzeştirme' ve 'oyunlaştırma' olarak kalacak. Benzeri fırsatları veya imkânları kullananlar, birbirlerinin aynı olduklarını zannedecekler. Aynı ortamı paylaşma, farklı insanlar arasında "benziyoruz" yanılısamı yaratarak, sınıfsal, ırksal, dinsel, vs. çelişkilerin üstünü örtebilir. Bir dönem için aynılaştırmaya gitmek suretiyle reel yaşamın olumlanması sağlanabilir. Ama bir müddet için. Bir konserde aynı sanatçıyı dinleyen topluluk üyeleri bir süreliğine birbirlerine benzediklerini, aynılaştıklarını düşüneceklerdir. Ama dışarı çıktıklarında jipine atlayıp gidenle, otobüs beklemek için durğa geçen bu benzerliğin bir yanılısama olduğunun acı gerçeğini hemen kavrayacaklardır.⁹²

Globalizmin dinler için getirdiği temel değişiklikleri (olumlu ve olumsuz yönleriyle) bazı temel başlıklar altında toplamak mümkündür:

Tepkisel/Radikal Hareketlerin Ortaya Çıkışı

Güven bunalımını artıran ve farklı arayışların meşru zemini olarak görülen unsurlardan biri, seküler ideolojilerin va'd ettiklerinin gerçekleşmemesidir. Bu vaadlerin evrensel

⁹² Detay için bkz. Kymlicka, Will, "Citizenship in an Era of Globalization: A Response to Held," Ian Shapiro and Casiano Hacker-Cordon (eds.), *Democracy's Edges* içinde (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1999).

ölçekte gerçekleşmemesi, dine dayalı muhalefetin kendini beslediği zeminlerden birini oluşturmuştur. Arap milliyetçiliğinin ve Arap sosyalizminin başarısızlığı, insanları İslamcı ihtiyacı hareketlere itmiştir. Globalizm çerçevesinde ortaya çıkan elitist ve sosyal Darwinci söylemler, bu insanlara kendi başlarının çaresine bakmaları gerektiğini ima etmektedir. Bütün söylemlerin ötesinde, dünyadaki hâkim uygulamalar, hiçbir şeyin değişmediğini, yirminci yüzyıla hâkim olan güçlü olanların farklı yöntemlerle sömürü güdülerinin bütün canlılığını koruduğu hissi, bu hareketleri her anlamda beslemektedir.

Sıkıştırılmış Mekân

1980'lerin ortalarından bu tarafa, sosyal teorisyenler globalizasyonu tanımlamada kullanılan sıkıştırılmış ya da yok edilmiş mekân boyutuna yeniden odaklanmış bulunuyorlar. Mekânın bu sıkıştırılmasının altında yatan faktörleri ekonomik gerekçelere bağlayan Marx şunları söylüyordu: “Kapitalist üretim tabiatı gereği burjuva sınıfını ‘her yere yuva yapmaya, her yere yerleşmeye ve her yerde ilişkiler ağı kurmaya zorlamıştır’”.⁹³ Farklı gerekçelerle de olsa, globalizm kendi propagandistlerini her yere yuva yapmaya, her yere yerleşmeye ve her yerde ilişkiler ağı kurmaya zorlamaktadır. Bu sıkıştırılmış mekân içinde, ekonomik, kültürel, dinsel, bölgesel ve medeniyetler arası rekabet iyilikte yarışma şeklinde değil, şiddeti ve çatışmayı körükleyecek tarzda teşvik edilmektedir.

Dünyayı şekillendirme iddiasında olanlar, gelecek kurgularını bu sıkıştırılmış mekânda meydana gelmesini kurguladıkları bir çatışma zemini üzerine inşa etmektedirler. Bunun

⁹³ Marx, Karl (1979), “Communist Manifesto,” Robert Tucker (ed.), *The Marx-Engels Reader* (New York: Norton) içinde.

en göze çarpan örneğini S. Huntington'da görmek mümkün. S. Huntington, farklı medeniyetler arasında gelecekte beklenen çatışmanın sebeplerini sıralarken sıkıştırılmış mekâna da atıfta bulunmaktadır. Ona göre gelecekte meydana gelecek medeniyetler arası çatışmanın beş temel sebebi bulunmaktadır:

İlk olarak, dünya gittikçe küçülmekte ve buna bağlı olarak farklı medeniyetlere ait insanlar arasındaki iletişim artmaktadır.

İkinci olarak, ekonomik modernizasyon ve sosyal değişim insanları uzunca süredir taşıdıkları yerel kimliklerinden koparmakta ve kimliğin kaynağı olarak ulus devleti zayıflatmaktadır. Din, çoğu zaman radikal olarak tanımlanacak hareketler formunda bu kimlik boşluğunu doldurmaktadır.

Üçüncü olarak, batılı olmayan uluslar gittikçe dünyayı batılı olmayan bir tarzda şekillendirme yönünde hem arzuya, hem iradeye hem de kaynaklara sahip olmaya başlamışlardır.

Dördüncü olarak, kültürel farklılıklar daha az değişkendir; bu yüzden de bu temelde uzlaşma ihtimali politik ve ekonomik olanlara kıyasla daha zordur.

Ve son olarak, ekonomik bölgeselcilik artmaktadır ve bu da (farklı) medeniyet bilinçliliğini güçlendirmektedir.⁹⁴

Sıkıştırılmış zaman yahut global köy gerçekten bu beş özelliği içinde taşıyacaktır; ama bunların çatışmaya kaynaklık edeceği varsayımı bilimsel bir tespitten ziyade bir temenni görünümündedir. Zira çatışmanın bir tarafını oluşturanlardan yükselen ses, çatışmanın kaynağı olarak başka insani faktörlere işaret etmektedir. Sıkıştırılmış mekân, insanlar ara-

⁹⁴ Bkz. S.Huntington, "The Clash of Civilizatons", *Foreign Affairs*, Summer 1993, c.72, no.3, s.22.

sındaki iletişimin artışı, ekonomik modernizasyon ve sosyal değişim gibi çatışma sebebi olarak sayılan faktörler, tarihin geldiği noktada zorunlu olarak önümüze çıkan olgulardır ve tek başlarına, insandan bağımsız olarak değer kaynağı olamazlar. Bunlara taşıyacakları anlamı yükleyecek olan insandır.

Görselin Öne Çıkması, Gaybın Anlamsızlaştırılması

Globalizasyonun propaganda araçlarının başında gelen internet, başka bir ifadeyle elektronik medya, görsel olana odaklanan ve görseli merkeze alan bir kültür yaratmaktadır: sadece gözle görülene, görsel olana vurgu yapan bir kültür. Bu yönüyle globalizm somut olanın öncelendiği bir hayat felsefesi yaratmaya çalışan bir düşünce olarak, ilkel bir zihniyetin propagandasıdır. Görmediğine inanmayan ilkel insanla, görmediğine hiçbir değer atfetmeyen, hayatını görsel olanın etrafında şekillendiren günümüz insanı arasındaki benzerlik yabana atılacak gibi değil.

Kütle ve hızı objektif âlemin birincil nitelikleri olarak belirleyen ve objektif niteliklerin temel özelliği olarak da (her ne kadar *süreklilik* olduğunu söylese de) *ölçülebilirliği* öne çıkaran Galileo ve bu yaklaşımı daha da ileriye götürüp madde ve ruh düalizmini sistemleştiren Descartes'in ruhuna çok uygun bir felsefedir bu. Nihai sebepleri âlemin açıklamasından dışarıda tutmamız gerektiğini söyleyen kartezyen felsefe ile görsel ve güncel olmayanı gündemine almayan modern insan arasındaki özdeşlik ortada. Gözlemleyen zihin ve gözlemlenen dünya arasında geliştirilen metafiziksel boşlukla ilgili sorulan bir soru da bu süreçte cevabını bulmuş oldu. O da şu idi: zihin ve dünya arasında yapılan bu keskin ayrım, zihin kendi dışına nasıl çıkabilir? Bilim dünyayı olduğu gibi tanımlaya-

bilir mi, yoksa bizim tecrübemizi uygun bir sıraya mı koyar? Öyle görünüyor ki global dönemin insanı, tecrübe ettiğini uygun bir sıraya koyma enstrümanına indirdiği bilgisiyle oluşturduğu bu dünyayı ve oradaki yaşam felsefesini gerçek bir yaşam felsefesi olarak algılamaya başlamış, bunun dışında kalamaları daha sonra kendi kendini yok edecek özellikleri de üzerine yükleyerek marjinalliğe itmiştir.

Dinin Meta'laştırılması

Kutsal olan ya da kutsal sayılan her şey parasal karşılığını bulduğu anda yani alınabilir ve satılabilir olduğu sürece meta'a evirilmektedir. Kutsal ruhun ikamet alanı kabul edilen insan vücudunun parçaları –böbrekleri, kemik iliği, kanı, spermi, ciğeri ve kalbi– şimdi birer ticaret malına dönüştürülmektedir.⁹⁵ Dow Jones'un yahut İMKB'nin iniş çıkışlarında, ilahi mesaja icabet etmeyen müstekbirlerin akibetine benzer bir tema işlenmektedir. Varlığın kaynağı, bir cennet ideali, bu cennete ulaşmak için zaman zaman kemer sıkma zorunluluğu (sabrın güzelliği), şeytanın vesveseleri, tüm bunları finans sayfalarında bulmak mümkün. Sözgelimi Asya krizi, serbest piyasalara şerik getirildiği ve devlet kapitalizminin heterodoks ve sapık mezhebine tâbi olunduğu için patlak vermişti. Nasıl ki Reformasyon dönemi 'Avrupa'sında belli bir mezhebin sapkınlığı Tanrı inancını zedelemiş ve Aydınlanma'nın ateist insanını yetiştirmişse, Asya krizi de serbest piyasaya olan güveni sarsmıştı. Kapitalizmin halen yaşayan azizleri, serbest piyasaya olan inancı tazelemek için bütün benliklerini ortaya koymuşlardı. Cox'a göre, ekonologlar (iktisat ilahiyat-

⁹⁵ Harvey Cox, "The Market as God", *The Atlantic Monthly*, Mart, 1999, 18-23. Bu makalenin özeti için bkz. <http://www.jctr.org.zm/bulletins>

çıları) ekonominin tanrısı olan piyasaların, Alfred North Whitehead'in (süreç) felsefesindeki evrim geçiren tanrısı gibi, şimdi olmasa bile gelecek bir zamanda, klasiklerin "görünmez el" olarak tanımladığı duruma muhakkak ulaşacağına inanırlar. Adam Smith'le meşhur olan "görünmez el", piyasalara her şeyi bilen (omniscient), her şeye kudreti yeten (omnipotent) ve her yerde var olan (omnipresent) vasıflarını yakıştıran bir isimlendirmedir. İktisat ilminde serbest piyasa tanımı gereği, alım-satım yapılan her yerde (yani yoktan değer "var eden"), herkesin mallar, fiyatlar, rekabet ve ortam hakkında tam bilgiye sahip olduğu piyasalardır. Zaman, serbest piyasa modellerinde tali bir unsurdur, yani piyasalar ezeli ve ebedidir; coğrafyanın ise hiçbir anlamı yoktur, yani piyasalar evrensel ve boyutlar üstüdür.⁹⁶

Bir başka yön, globalleşmenin dini ve dini değerleri, üzerinden çıkar elde edilen meta' olarak algılamasıdır. Bu süreçte dinin çarpıcı ve güncel olarak tüketilmeye uygun unsurları ön plana çıkarılmaktadır. Güncel olana ve hemen tüketilmeye hazır olana vurgu, dinin takip edilen gündemin takipçisi yapılması sonucunu doğurmaktadır. Dinsel olan, insanın geçici, güncel olanlarıyla ilişkilendirilerek seküler bir tarza indirgenmekte, dinin esas varlık sebebi sayılan nihai endişelerimizi dindirme ve bu konuda zihnimizi bir dinginliğe kavuşturma işlevine hiçbir zaman sıra gelememektedir. Süreklilik kazanan ve her gün tekrar edilen bu süreçte, geçici olan sürekli olanın yerine ikame edilmekte, dinin sorun olarak takdim etmediği birçok anlık uğraşı, temel dini kabullenmeler şeklinde dini bir dogma olarak dikte edilebilmektedir. Toplumun gündemini belirleyen ve etrafında kıyametler koparılan bir-

⁹⁶ Melikşah Utku burada Cox'un ilgili makaledeki görüşlerini kendi değerlendirmeleriyle özetlemektedir, bkz. *Yeni Şafak* 19 Ağustos 2003.

çok konunun dinin hiç de öncelik vermediği alanlar olduğu dikkate alındığında, dinsel olanın insanın günlük ve anlık kullanımı için ne kadar istismar edildiği daha iyi gözlenecektir.

Dinin Nüfuz Bölgelerinden Bağımsızlaşıp Globalleşmesi

Globalizm, dinlerin belli bir nüfuz alanının dışında daha serbest dolaşıma sahip olmasını beraberinde getirmiştir. Gelişen dinsel çeşitlilik, ülkelerin artık eskisi kadar saf bir şekilde Hristiyan, Budist, Müslüman şeklinde bölünmesini imkânsız kılmaktadır. Birçok Hristiyan ülke içinde Hristiyan olmayan unsurların sayısı çok büyük yüzdelere ulaşmaktadır. Bunun tersi başka dinler için de doğrudur. Bu geleneksel olarak alışlagelen politik alanın açılmasında örtük belirleyici olarak yerini koruyan dini unsurun yeniden gözden geçirilmesini gerektirmektedir. Bu ülkeler, artık politikalarında bu unsurları da dikkate almak durumunda kalmaktadırlar.

Dinlerin belli bir etnik ve sosyal gruba bağlı olmadan yayılma olgusu yeni değil. Dinlerin ya da bazı ideolojilerin göç ettikleri topraklarda geliştiklerini biliyoruz. Din, yaşamasını bu açılımına bağlıdır. İslam da, Hristiyanlık da, Marksizm de doğdukları topraklarda değil, göç ettikleri topraklarda neşv ü nema buldular. Globalizm din ve ideolojilere bu imkânı fazlasıyla vermektedir.

Ancak dinlerin globalleşmesinde ne tür organizasyon formlarına öncelik verecekleri ciddi bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Tartışılan kavramlardan biri *çok uluslu din* kavramıdır. Çok uluslu şirketlerin deniz aşırı ülkelerde faaliyet yöntemlerinin, dinlerin bu ülkelerdeki yayılma ve faaliyet yöntemlerine benzetildiği bu kavramsal yapı içinde, şirketlerin çok uluslu şirket niteliğini kazanması için yaptığı re-

kabet ve uğradığı yapısal değişim ile dinlerin yapmaları gereken değişim arasında karşılaştırmalar yapılmaktadır.

Çok ulusluluğa ek olarak, 'network'la iş yapma tarzı da gündeme gelmektedir. Bu tür faaliyetler, dini gruplar tarafından barış hareketleri, çevre koruma eylemleri, sosyal reform aktiviteleri gibi sosyo-dinsel faaliyetler ile global ölçekte sempatizanlar toplamayı hedeflerler. Networkla iş yapanlar birincisi gibi, farklı ülkelerde faaliyet gösterecek yan kuruluşlar kurmaz ya da deniz aşırı propagandalara girmez. Bulunduğu global (global değil) ortamda yaptıklarını network'la dünyaya pazarlayarak sempatizanlarını artırmaya çalışırlar.

Bilgiyi Tüketenler Kadar Üretenlerin de Etkinliği

Globalleşme süreci, din bağlarının entelektüel duruşlarında da bir değişiklik getirmektedir. Bu da bu insanların içinde bulundukları entelektüel ortamı önemli kılmaktadır. Enformasyon çağı entelektüel ortamı değiştirmede önemli bir etkiye sahip, zira enformasyon çağında insanlar bilgiyi sadece tüketmemekte, aynı zamanda naklederek yeniden üretmektedirler. Tek devrim teknoloji ve hardware devrimi olsaydı, buna enformasyon çağı demezdik. Bilginin bu dolaşımı ve üretenden bağımsız olarak yeniden üretilmeye uygun ve elverişli oluşu onu böyle bir isimlendirmeye götürmektedir. Eğer insanların büyük bir kısmı gerekli teknik yenilikleri kullanamazlar ise, teknoloji bu sefer sadece bilgiyi naklederek yeniden üreten bir grup tarafından bilgiyi yalnızca tüketenleri kontrol etme aracı olarak kullanılma eğilimi gösterecektir.

Popüler kültür, enformasyon çağının destekleyici ayaklarından biri olarak görülebilir ve dinin de globalleşmesine yardımcı olabilir. Dinin globalleşmesinde popüler kültürün bir şart olarak konulmasıyla kastedilen şey, nüfusun genel

entelektüel seviyesinin artması, enformasyonun sadece elitlerin tekellerine alabilecekleri bir aygıt olmaktan kurtarılması demektir. Bu durumda, dinsel enformasyon da dinle mesleki olarak uğraşanların tekeline bırakılan bir alan olmaktan kurtarılacaktır. Böylece her bir fert dinsel bir söylemi alma, nakletme ve söz konusu söylemin bir parçası olma şansını yakalayacaktır. Her bir fertle birebir bağlantı şansı yakalayan din böylece genel içinde kendine daha canlı bir alan açacaktır. Bu durumda, dini kurumların geleneksel olarak ellerinde tuttukları otorite ve güç zayıflayacak ve dönüşüme uğrayacaktır. Dinsel globalizasyon sürecinde, üretenin yönlendirdiği sisteme ek olarak, *kullanıcının yönlendirdiği dinsel pazar* ortaya çıkacak ve *lider ve takipçi* arasında yapılan keskin ayrım yavaş yavaş anlamını kaybetmeye başlayacaktır.

Üreticinin yönlendirdiği sistem gibi ekonomik bir kavramın kullanımı özellikle geleneksel dini gruplar için çok uygundur. Özellikle kilise bağlamında düşünüldüğünde dinin tamamen gelenek olduğu ve dinsel yorumların kilise tekeline alındığı ve bunun dışında kalanların sadece birer tüketici olarak yapılandırıldığı bir sürecin böylece kesintiye uğrayacağı büyük bir olasılık olarak karşımızda durmaktadır. Yine birer tüketici durumundaki İslam ümmetinin de konumunun değişeceğinden şüphe yok.

Kullanıcının yönlendirdiği dinsel Pazar ise, her bireyin kendi kişisel değerlerine ve duyarlılığına cevap olmak üzere birbiriyle rekabet halindeki dinlerin kendisine sundukları arasından seçim yapma hakkını getirir. Üreticinin merkezde olduğu perspektiften böyle bir davranış dinsel ciddiyetsizlik yahut iman zayıflığı olarak görülecek, ama kullanıcı tarafında birkaç alternatiften hangisinin kendi zihinsel ihtiyaçlarını daha iyi tatmin edeceği sorusunun cevabı önem kazanacaktır.

Dinsel bilginin eleştirilmeye ve sonunda seçilmeye tabi tutulması, bu bilginin üretilme ve sunulma aygıtlarının yeniden gözden geçirilmesi gibi bir durum yaratacaktır.

Diğer taraftan din ve suç arasında kolayca kurulabilen bağlantı, globalizasyona bağlı olarak enformasyon çağının içerdiği tehlikelerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Dinsel alanda güdümlü yönlendirmenin kolaylığı bu tehlikenin sınırlarını genişletmektedir. Özellikle yeni dinler için bu çok daha geçerli bir olgu olma özelliğini taşımaktadır.

Yönetimsel/Araçsal Aklın Mahkûmları: Düşünce ve İnanç

Globalizmde hâkim olan yönetimsel-araçsal akıldır. Globalizme eşlik eden liberal felsefe bile bu akla teslim olmuş gibi durmaktadır. Temelinde düşünmenin yattığı felsefe de, inanmanın yattığı din de renklerini bu araçsallıktan almaya başlamışlardır. Globalizmin bunu bu şekilde planlayıp propaganda ettiğini söylemek istemiyorum. Ama insanlar yaşadıkları gibi düşünmeye ve inanmaya ve bu düşünce ve inançlarından memnun olacakları bir yaşam kurmaya alışmış görünüyorlar. Belki ironik gelecek, ama insanın doğal çöküşünü bugün toplumsal ilerlemeden ayrı düşünmek mümkün değildir. Ekonomik üretkenliğin artışı bir yandan adil bir dünya için gereken koşulları yaratırken öte yandan teknik aygıt ve bunu elinde tutan sosyal gruplara halkın geri kalan kısmı üzerinde hadsiz hesapsız bir üstünlük kurmalarını sağlıyor. Ekonomik güçler karşısında birey tamamen hükümsüz bırakılıyor ve bu güçler toplumun doğa üzerindeki egemenliğini akla hayale gelmez bir düzeye çıkarıyor. Birey kullandığı aygıtın önünde görünmez hale gelirken geçimi yine bu aygıt tarafından çok daha iyi bir şekilde sağlanıyor.

Seküler Protestanlığın Hâkimiyeti ve Hiyerarşinin Reddi

Uluslararası ilişkilerde Amerikayı protestan kökleri şekillendirmektedir. Fakat bu reform geçirmiş protestanlık değil, onun sayılamayacak kadar seküler kaymalara uğrayarak deforme olmuş halidir. Bu haliyle protestanlık, tüm diğer dinler ve Hristiyan mezhepler için bir tehdit oluşturmakta, bu tehdidin büyüklüğü ölçeğinde de tepkiler ve dirençler almaktadır. Özellikle her türlü hiyerarşik ve cemaatsel yapılanmaya karşı çıkması yönüyle ilahi inayeti ve kurtuluşu başkalarının aracılığıyla almaya dayalı bir hiyerarşik yapı kuran katoliklik, ortodoksluk, hinduizm ve konfüçyanizm gibi dini hareketler için büyük bir tehdit oluşturmaktadır. Aslında, hiyerarşik yapılanmaları reddetmesi ve bütün sorumluluğu omuzlatacak şekilde bireyselliği (bireyciliği değil) ön plana çıkarması yönüyle bu gelişim olumlu idi. Ancak, bu bireysellik burada durmadı ve bireyciliği önceleyen bir inanca dönüştü ve inancın tabiatı gereği de kendi dışındakileri dışlayan bir totaliterliğe büründü. Bu totaliter, emperyal *ben* o ana kadar kendini yücelten değerlerin tamamını tahtından indirdi ve ne Amerika'nın kuruluş ideolojisinde yer alan orijinal protestanlığın Kutsal Üçlüsü ne de Unitaryenlerin Yüce Varlığı kaldı. Protestan reformunun yarattığı etkinlik ve organizasyon deforme edildi. Dinsel alanda modern dönemin başlamasına sebep olan ve Amerika, İngiltere, Hollanda gibi çok önemli güçlerin doğmasına sebep olan protestan reformunun, şimdi bütün dünyaya dayatılması ve bireyci yapısının meydana getirdiği direnç ve yarttığı global muhalefet, bu modern devletleri ciddi şekilde tehdit eder hale gelmiş bulunmaktadır.

Globalizme Kehanet Desteği: Sam'ın Çadırında Oturan (inanç iklimini paylaşan) Yafes'in Torunları

Tekvin 9: 27'ye göre Hz. Nuh oğulları Sam ve Yafes'e şöyle dua eder:

"Allah Yafes'e genişlik versin, Sam'ın çadırlarında otursun ve Kenan ona kul olsun."

Kenan, yani geniş kullanımıyla Afrika milletleri, dünya güçleri tarafından yeterince marjinalleştirildiler. Allah Yafes'in (Asya halklarının) nüfusunu, prestijini ve gücünü gerçekten genişletmiş görünüyor. Ama Yafes'i büyük bir halka dönüştürmek için Semitik medeniyetin çadırlarına, kültür ve medeniyetine, ihtiyaç duymaktadır. Artık Yafes Sam'in, Amerika ve Avrupa melez kültürünün çadırlarına/inançlarına (tents/tenets) muhtaç durumda. Japon imparatoru batı tarzında giyiniyor, bu halklar Batı kültürünün kendine has üretim biçimi olan kapitalizmi sonuna kadar kullanıyorlar; Sam'in çadırında kendi evlerindeki kadar rahatlar.⁹⁷ Bir yorumcu, Sam'in çadırında bu rahatlıklarıyla, 21. yüzyılın Asya ülkelerinin doğuşuna değil, batısına şahitlik edeceğini öngörmektedir.⁹⁸ Diğer taraftan, üç dine –Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam– kaynaklık eden İbrahimi gelenek kapitalizmin evrensel çözücülerıyla, coğrafi Asyanın halkları arasına derin sosyal ve kültürel tohumlarını ekmeğe devam edecek ve sonunda İbrahim öncesi kültürün son izlerini de ortadan kaldıracaktır.⁹⁹

⁹⁷ Bkz. Robert J. Samuelson, "The Spirit of Capitalism," *Foreign Affairs*, Ocak/Şubat 2001, 205.

⁹⁸ Walter Mead, "The End of Asia? Redefining a Changing Continent," *Foreign Affairs*, Kasım/Aralık 2000, 161.

⁹⁹ Walter Mead, *agy*.

Sam'in çadırlarına (tent)/inançlarına (tenet) isim koymak da mümkün:

1. Feodalizmin yerine getirilen ulus devlet.
2. Özel mülkiyet
3. Demokrasi
4. Din-devlet ayrımı (feodaliteyi dolayısıyla otuz yıl savaşlarını sona erdiren Westfalya anlaşması (1648), yönetimin iyi netice verebilmesi için din-devlet ayrımını da öngörmüştü).
5. Kapitalizm.
6. Marksizm, komünizm, nazizm ve faşizm (istenmeyenler).¹⁰⁰

Global olarak dünyayı kontrol altına alan ve İkinci Roma olarak adlandırılan Amerika'nın Sam'in çadırına herkesi oturtma sevdasını çok ilerilere taşıdığını görüyoruz.

Sonuç

Globalizm, Von Hayek ve öğrencisi M. Friedman'ın kurup dünyanın dört bir yanındaki temsilcileriyle ağ gibi sardıkları neo-liberalizmin de desteğiyle kendine has inanç esasları/ekonomik ilkeleri, cennet ve cehennemi/ödül ve müeyyide-leri, kendine alternatif geliştirmeye çalışanlara/müşriklerine öngördüğü iflas ve çökertmelerle dinlerin dünyasını epeyce daraltmış görünüyor. Elitizmin ve sosyal Darwinizmin sosyal ve kültürel; deforme protestanlığın da dinsel olarak körüklediği bu yapı, ilkeleri gereği evrensel anlamda global olamaz, aksine seçkinci yapısıyla glokal olmaya mahkum gibi görünmektedir.

¹⁰⁰ Detay için bkz. Charles F. Whitaker, "Globalism (Part Two): The Tents of Shem," "Prophecy Watch", *Forerunner*, Temmuz 2001.

Dünyanın koca dağlar arasındaki mekânlardan ve yaşam alanlarından oluşan bir yer olarak görüldüğü eski dönemlerde, muhtemelen atalarımız kendilerini diğerlerinden bu dağlar ve vadilerle ayırıyorlardı. Kendilerini ayırdıkları bu 'ötekiler'le ilişkileri de, ya fethetmek, ya uzak durmak, ya da asimile etmek gibi şekillerde kendini gösteriyordu. Artık dağ, okyanus gibi hiçbir coğrafi unsur, insanları birbirinden ayırma kudretine sahip değil. İnsanoğlu bu engelleri aşabilme kabiliyetini geliştirdi. Ama görünen bu coğrafi engellerin yerini, insanların başkalarıyla iletişimini ve işbirliğini engelleyen görünmeyen zihniyet engelleri aldı; ve maalesef, bu görünmez engelleri aşmak, öncekileri aşmak kadar kolay değil. İnsanlar başkalarıyla ilişkilerini hala eskiden olduğu gibi, tahakküm, asimilasyon, fetih, işgal gibi terimler üzerinden kuruyor olması, insanlara binlerce yıldır önderlik eden peygamberlerin mesajı hedefine ulaşamamış demektir. Hz. Musa'nın, Hz. İsa'nın, Hz. Muhammed'in mesajına kulak verenlerle, tek amacı başkalarını boyunduruk altına almak olan kralların ardına düşenler arasında bir fark olması gerekmez mi? Bunu düşünerek, çağdaş dünyada yer tutan din mensupları, başkalarıyla kurdukları ilişki ahlakı'nı yeniden gözden geçirmelidirler.

Açık olmayan ve tartışılması gereken nokta; dinlerin bu ilişki biçimlerini nasıl gördükleri, daha da önemlisi nasıl bir ilişki biçimini önerdikleridir. Eğer dinler de başkalarıyla ilişkiyi tahakküm, asimilasyon, fetih ve işgal şeklinde kuruyorsa globalizasyon ile dinler ortak zeminde hareket ediyorlar, demektir. Din mensupları, geliştirecekleri modellerle, insanlar arasındaki ilişkiyi birbirine hükmetme modelinden işbirliği modeline çevirebilmelidirler. Dinlerin yaşanan zamanın ruhu olabilmelerini, müminlerin de yaşadıkları çağın vicdanını temsil edebilmelerini mümkün kılan, bu sorumluluk bilincidir.

DOĞU - BATI KARŞILAŞMASI: BATI'NIN DOĞU ve İSLAM ALGISI

İslam kendisine yabancı sistemlerle bir kaç kez karşı karşıya gelmiştir. Hz. Peygamber devrinden başlayarak bunları genel hatlarıyla şöyle sıralamak mümkündür:

1. Hz. Peygamber cahiliye dini kurumları içinde yetişmiş Hristiyan, Yahudi, Maniheizt ve Mazdeklerle karşılaşmıştır.¹⁰¹

Hz. Peygamberden sonraki Müslümanların diğer milletlerle ilişkilerinin gelişim seyri ise şöyledir:

2. Mezopotamya İran ve Maveraünnehir'de Zerdüştlarla,
3. Farklı mezheplere mensup Hristiyanlarla;
 - a- Mezopotamya ve İran'da Nasturilerle,
 - b- Suriye, Mısır ve Ermenistan'da Monofizitlerle*,
 - c- Kuzey Afrika'da Ortodoks Latinlerle,
 - d- Kuzey Mezopotamya'da Harranlılarla,
4. Sind'de Hindular ve Budistlerle.

¹⁰¹ Jacques Waardenburg, *Islam: Past Influence and Present Challenge*, ed. Alford Welch and Pierre Cachia. (Edinburgh, trz.) içinde, 245.

* Monofizitler; İsa'da var olduğuna inanılan insani ve Tanrısal tabiatların katışma ve değişme olmaksızın tek bir tabiatla birleştiğine inanmaktadır. Buna göre kelim İsa ile birleşmeden önce de İsa Tanrı idi ve Meryem'den doğan çocuk (İsa) tam bir insan ve tam bir tanrıdır. Dolayısıyla da Meryem, Tanrı'nın annesidir. İsa'da bulunan Tanrılık ve İnsanlık özellikleri değişmeksizin birleşmişlerdir ve birbirinden ayrılmazlar, dolayısıyla haç üzerinde acı çeken İsanın sadece insani doğası değil aynı zamanda da tanrısal doğasıdır.

M.S. 9. ve 13. yüzyıllar arasında az çok çatışma şeklinde şu karşılaşmalar olmuştur:

- a- Ortodoks Bizans Hristiyanlarıyla
- b- Kuzey İspanya, Kuzey Fransa, Sicilya ve Kuzey İtalya'da Ortodoks Latin Hristiyanlarla,
- c- Büyük Suriye'de Latin Haçlılarıyla,
- d- Müslüman ve Bizans imparatorlukları arasında yaşayan Monofizit Ermenilerle,
- e- Kuzey Rusya'da Slavlarla,
- f- Müslüman olmalarından önce Orta Asya'da Türklerle,
- g- Pencap ve Sind'de Budistlerle,
- h- Pencap'ta Hindularla.

Bu süreç içinde İslam topraklarındaki dini gruplar içinde barış hâkim idi.

5. 13. ve 16. yüzyıllar arasında İslam'ın yayılmasıyla Hindistan, Burma, Malezya gibi bölgelerde barışçıl yaklaşımlar arttı. Yine bu dönemde Moğollarla mücadele edildi. 1453'de İstanbul'un fethiyle Hristiyan Latin Batıyla ilişkiler şekil değiştirdi.

6. 16. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar Müslüman dünya ile Latin Katolik ve Protestan (Luteryan, Anglikan vs.) Batı arasında daha ileri seviyede karşılaşmalar olmuştur. Bu dönemde Batı, İslam dünyasının önemli bölgelerinin deniz yollarına hâkim olmaya ve ticari koloniler kurmaya başlamıştır. Bu dönemde Osmanlılar da Balkanlara doğru yayılmaktaydılar.

7. 19. yüzyıldan 20. yüzyılın yarısına kadar, başka bir karşılaşma şekli gündeme gelmiştir. Bu daha çok politiktir ve Hristiyan geleneğine sahip Batı ile İslam devletleri arasında cereyan etmektedir. Bu dönemde Hristiyanlık, Yahudilik ve Hinduizm gibi dinler ve bazı din-dışı ideolojilere karşı milli

hareketlerle ilgili artan polemikleri görüyoruz. İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana da ister dini isterse ideolojik densin, yine birçok çatışma devam etmektedir: Pakistan - Hindistan savaşı, Arap-İsrail çatışması, Bosna-Hersek'teki Boşnak-Sırp çatışması, Rusya-Çeçenistan savaşı, vs. Bu lokalliğin ötesinde ruhlara sinmiş olan bir Doğu (*Orient*) Batı çatışması hâkimiyetini güçlü bir şekilde korumaktadır.

Ancak Batı ile İslam dünyası arasındaki mücadele, İslam dünyasının ve dünyanın diğer herhangi bir bölgesindeki mücadeleden daha büyük ve daha önemlidir ve de daha büyük bir etki alanına sahiptir. Bu etki alanının genişliği mücadelenin, dini, kültürel, siyasi, askeri vs. bütün alanlarda cereyan etmiş olmasından kaynaklanmaktadır.

Günümüzde bazı araştırmacılar Batı'nın İslam dünyası üzerindeki etkisini haçlı seferleriyle başlatırlar. Bazıları ise bu etkiyi 15. yüzyılda başlayan deniz aşırı yayılmanın bir sonucu olarak görürler. Bu ikincisi birincisinden daha büyük bir gerçeklik payına sahiptir. Bu etki sebebiyle, 18. yüzyılın sonundan bu yana ister Hristiyan, isterse ateist olarak algılsın egemen Batı problemi, doğal olarak, Müslüman düşünürlerin en temel meşguliyeti olagelmıştır.¹⁰²

Marxçı estetiğin temel savlarından biri, *imaj* yahut *imge* nin bir şeyi yeniden üretmenin yolu olduğudur. İmge kurgusu, aynı zamanda geniş bir bilgi öğretisi peşindedir. İmge yoluyla nesneler yeniden kavramsallaştırılır, haklarında yargılar oluşturulur ve yeni çıkarımlar ve kullanımlar için hazır hale getirilir. 18. yüzyıldan bu tarafa Batı'nın İslam'la ilişkisi, çeşitli gerekçelerle bir imge çalışmasına dönüştürüldü. Bu yazı

¹⁰² Benzer bir değerlendirme için bkz. Malisa Ruthven, *Islam in the World*, Harmondsworth, 1984) 289.

Batı'nın neden böyle bir çalışma içine girdiği ve çoğu zaman oryantalist çalışmaların bile bu politikanın bir parçası haline getirildiğini ve İslam'la ilgili nasıl bir imge yaratıldığını tahlil etmeye çalışmaktadır.

A- İMAJ OLUŞTURMA ÇABALARINDA BATI'NIN HAREKET NOKTALARI

a. Batı'nın Etkinlik Alanının Genişletilmesi

Gerçekte her güçlü medeniyetin kendini coğrafi sınırları dışına taşıma arzusu vardır. Bazen bu arzu, güçlü bir medeniyet olmanın zorunlu bir sonucu olarak da kendini dayatır. Bu açıdan bakıldığında, günümüzdeki evrensellik arayışları, zirvesine 18. yüzyılda ulaşan mekanist felsefi anlayışın ve bu anlayışı doğuran 16. yüzyıl mekaniğinin yeryüzünde insana teknik üstünlük ve egemenlik sağlamış olması sonucuyla doğrudan ilgilidir. Bu sonuç, kendisini 19. yüzyılda sömürgecilik, ırkçılık ve pazar ekonomisi anlayışlarının da desteğiyle uluslararası sistemin sömürgecilik yapısına uygun olarak kolonici Batı ülkelerinin milletlerarası arenada geniş katılımlı çıkar çatışmaları şeklinde göstermiştir.

17. ve 18. yüzyıllar, feodal ekonomiden sanayiye dayalı bir ekonomiye geçiş dönemidir. Yeni bir dünya, eski feodal toplumun yerini almıştır. Bu ekonomik değişimin peşi sıra siyasette de özgürlüklerin yolunu açan önemli değişimler (parlamentar rejim gibi) yaşanmıştır.

Sanayiye dayalı ekonomi kendisine ham madde sağlama zorunluluğuyla karşı karşıya gelince, deniz aşırı hedeflere göz dikti. Deniz aşırı hedeflerin başında ise haliyle Avrupa'nın dışındaki kıtalar (başta Afrika ve Asya) geliyordu. Bu ekonomik dönüşümü sağlayan teknolojik devrim kapitalist birikimle, kapitalist birikim ise kolonilerin sömürülmesi ve savaşların

gerçekleşmesi ile olmuştur.¹⁰³ Zira zanaatçı atölyenin yerine konulan üretime dayalı ekonomi sürekli bir dönüşüm istiyordu. Bunu sağlamanın yolu da tartışmasız ham maddeydi.

Kapitalist üretim, dağınık bir biçimde, 14. ve 15. yüzyıllardan başlayarak Akdeniz kentlerinde ortaya çıkmışsa da, kapitalist çağ 16. yüzyılda başlar. Modern sermaye çağının tarihi, tüm dünyayı içine alan ticari faaliyetin gelişmesi ve böylesine yaygın bir pazarın kurulmasıyla yazıldı.

Sömürgeler, doğmakta olan seri üretime pazar oluşturuyor ve bu pazarı tekelci biçimde elde bulundurmak da birikimi hızlandırıyordu. Avrupa dışında kalan yerlerin, gizlenmeye bile çalışılmadan yağmalanması, halkların katledilmesi ve köleleştirilmesiyle elde edilen servetler, ana memlekete akmakta ve orada sermayeye dönüşmekteydi.

Bütün bu olayların cereyan sahası olan modern tarihte başrolü fetih, esir alma, çalma, öldürme, kısacası kaba güç oynamıştır.¹⁰⁴

Sömürgelere yayılma savaşları ya da Avrupa ulusları arasında yeni sömürge pazarlarını ele geçirmek için doğan rekabet, modern ulusların doğuşunu hazırlayan güçlerden biridir.

“Militarizm, iyi ya da kötü yanlarıyla Avrupa’nın etkisini tüm dünyaya yaydığı dönemde uygarlığının en temel öğelerinden biriydi. Sömürgelere yayılma tarihinin aynı zamanda bitmek

¹⁰³ “Barbar” topluluklarla “uygar” topluluklar arasındaki farklar açısından en çok üzerinde durulan farklılık, “barbar” toplulukların saldırdıkları toplulukları kılıçtan geçirdikleri ama asla köleleştirmedikleridir. Oysa “uygar” topluluklarda üretimin temeli köle emeğine dayanmaktadır. Kaçınılmaz olarak işgal, ardından köleleştirmeyi getirmiştir. Kültürsüz uygarlıkların yarattığı bir dramdır bu. Bir toplumun gelişimi bir başkasının geriye gidişine bağlanmıştır.

¹⁰⁴ Andre Gunder-Frank. *L’accumulation à l’échelle mondiale, 1500-1800* Paris, Calmann-Lévy 1977.

bilmeyen bir savaş dönemi oluşu, üzerinde dikkatle durulması gereken bir olgudur.”¹⁰⁵

Kapitalizm ve emperyalizm adı altında bazı ekonomik ve sosyal başarılar elde eden mekanizm, tabiatı bir makine şeklinde algılayan bir zihin yaratmış ve bu bakış açısı da Batıyı, tabiatı içindekilerle birlikte acımasız bir şekilde tüketmeye yönlendirmiştir.

Makinenin Batı dünyasına sağladığı kolonici çıkarlar ise günümüzde evrensellik iddialarıyla kültürel platformda meşrulaştırılmaya çalışılmaktadır. Batıyı Hint-alt kıtasına, Afrika’ya kısaca sömürgeleştirdiği alanlara sevk eden tek neden makine egemenliğini daha uzak noktalara taşıma hevesidir. Hz. İsa’nın emrine uyarak İncil öğretilerini insanlara tebliğ etme arzusu değil. Zira Batı, Hristiyanlığın ahlaki ilkelerini insanlığa taşıma niteliğine sahip değildir. Onlar Hristiyanlığı daha kolay sömürge alanı sağlamanın ve tam koloni egemenliği sistemini yerleştirmenin bir aracı olarak kullanmışlardır. Bu gerçeği Kenya’nın ilk Cumhurbaşkanı olan Jomo Kenyatta’nın şu ibretamiz sözlerinde görmek mümkündür.

“Batılılar Afrika’ya geldiklerinde onların elinde İncil bizim elimizde topraklarımız vardı. Bize gözlerimizi kapayarak dua etmeyi öğretiler. Gözlerimizi açtığımızda bizim elimizde İncil onların elinde ise topraklarımız vardı”.

İnsanlara “Ceketini alana paltonu da ver” buyuran İncil’le ilişkileri olduğunu iddia edenler bir ütopya, milenarizm* adı-

¹⁰⁵ Karl Marx, aktaran Gunder Frank, *age*, 199.

* Milenarizm, Yahudilikteki apokaliptik geleneğin Mesih inancına benzer bir şekilde, Hristiyanların dünyanın sonuna doğru İsa’nın geleceğini ve dünyayı maddi ve manevi her türlü doyumunu sağlayacak bir adalet düşüncesi içinde bin yıl yöneteceğini varsayan inançları. Tarih, Hristi-

na, insanların tüm yaşam malzemelerini ellerinden almışlardır. Bu sebeple İncil'i insanlara Aramca tebliğ eden insanlık tutkunu Nasıralı İsa ile İncil'i Latince okuyan insanlık düşmanı Batı arasında isim benzerliğinin ötesinde bir ilişki kurmak hiç de kolay değildir. Egemen Batı kültürü otantik Hıristiyanlığı kültürleştirip kendi potasında eritmiştir.

Batının üstünlüğü de kendini birçok alanda göstermiştir. 'Batılı ülkeler tarafından idare edilmedikleri zamanlarda bile bazı Müslüman ülkeler üzerinde, Batının istediği gibi hareket etmeleri yönünde büyük bir baskı mevcuttu. Bu sürecin önemli sonuçlarından biri de kendini, Müslüman ülkelerin global (yani Avrupa ve Batı) ekonomik sisteme entegre olmaları şeklinde göstermiştir. Bu global sistemde Müslüman ülkelere biçilen görev Batıya ham madde sağlamaları ve karşılığında üretilmiş malzemeleri satın almalarıydı.¹⁰⁶ Bu durumun bir sonucu olarak, hemen hemen hiç bir ham maddeye sahip olmayan Batı, egemenlik altına aldığı kolonilerini kendi kapitalist gelişimi için sömürüp kullanmıştır. Şu anda kullandığı da bu ülkelerin insan emeği ve işgücüdür.

Bu geniş etki için iki sebep tespit edebiliriz: 1. Batı'nın bilimsel ve teknolojik üstünlüğü ve buna bağlı olarak maksimize edilen yaşam standardı, 2. İslam dünyasındaki bilim ve teknoloji eksikliği ve bu eksikliğe bağlı olarak insani yaşam standartlarının yakalanamaması ve bunun yarattığı aşağılık kompleksi.

yan yorumculara göre, bu çağın gelişini hazırlayan ve İncil'de bildirilen kehanetlerin gerçekleşmesinden ibarettir.

¹⁰⁶ Montgomery Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, (Londra, 1989) 45.

b. İslamın Gelişimini Engelleme Çabaları

Günümüzde fiili koloni olmaktan kurtulan Müslüman ülkelerde İslam bir gelişme sürecine girmiş ve egemen iki alternatiften biri sayılan sosyalizmin çöküşü ve kapitalizmin de sürekli krize girmesinden sonra, alternatif bir düşünce ve yaşam biçimi haline gelmiştir. Kamuoyunda İslam'ı bu kadar ön plana çıkaran politik gelişmeler, bu diriliş hareketlerini inceleyen birçok ilmi çalışmayı da beraberinde getirmiş ve İslam'ın politik yönünü tahlil eden birçok çalışma yayınlanmaya başlamıştır. Bazen bu çalışmalar oldukça suni bir yaklaşım sergilerken, bazen de bu son hareketlerin ve gelişmelerin tahliline yönelik birçok ciddi çalışma yapılmıştır.¹⁰⁷

Bazı araştırmacılar planlı olarak İslam'ı insanlara fundamentalizm ve radikalizm gibi ürkütücü isimler altında sundular. Bu tutum, politik olarak bazı Batılı ülkeler tarafından da desteklendi. İslam hem açıktan hem de gizli olarak medyada ve akademik seviyede savaş, düşmanlık ve yıkım dini olarak lanse edildi ve uluslararası ilişkilerin düzenli işlemesine engel olacak bir tehlike olarak sunuldu. İslam demokrasiye, insan haklarına cephe alan bir din olarak sunuldu. Bu durum İslam'ı

¹⁰⁷ Bu çalışmalardan bazıları şunlardır:

- John Esposito, *Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change* (Syracuse University Press, 1980).
- J. Esposito, *Voices of Resurgent Islam* (Oxford, 1983).
- E. Mortimer, *Faith and Power : The Politics of Islam* (London, 1892).
- Daniel Pipes, *In the Path of God. Islam and Political Power* (New York: Basic Books, 1983).
- E. Sivan, *Radical Islam Medieval Theology and Politics* (N. Heaven, 1985).
- M.Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity* (London, 1989).
- Bruce Lawrence, *Defenders of God* (New York: McMillian, 1990).

pozitif bir bütün olarak düşünmeye başlayan hem insaf sahibi Batılıları, hem de bizzat Müslümanları İslam'dan soğuttu.* Politik reaksiyon ve kültürel çatışma arasında bir ayrım yapmayarak Batı, İslam'ı politik bir hedef haline getirdi. Bu araştırmacılarından bazıları aynı zamanda batının karar verme mekânizmasını ellerinde bulunduran insanlardır. Bunlardan biri olan Samuel Huntington son makalesinde¹⁰⁸ Batı tarafından göz önünde bulundurulması gerektiğini iddia ettiği Yeni Dünya Düzeni' ile ilgili olarak bir senaryo geliştirir. Huntington dünyayı mevcut medeniyetlere göre bölümlere ayırır: Batı, İslam, Konfüçyanizm, Hindu, Budist, Latin Amerika ve bir ölçüde Afrika. Bundan sonra ciddiyet seviyesine göre düşmanların listesini ikiye indirir: Konfüçyanizm ve İslam. Konfüçyanizmin bütün insanlık için bütüncül bir yaşam felsefesi önermemesini dikkate alarak da, ideolojik olarak ufukta tek düşman bırakmaktadır: İslam. Batı politikasını bu varsayımına göre oluşturmaktadır.

Bütün insanların eşitliğini mide eşitliği üzerine kuran ütöpik komünist düşünce paradigmasının iflasının ve onun karşıtı kapitalizmin ve hâkim olduğu Hristiyan dünyanın getirdiği geniş ölçekli olumsuzluk ve hoşnutsuzlukların İslam'ı alternatif güç haline getirmesinden rahatsız olan Batı ve onun dini temsilcisi durumundaki Vatikan, İslam'ın bu evrensel kabul görme yönündeki gelişmelerine engel olma girişimi içine girdiler. Zira bu dünya, İslam'ı kendisine her zaman rakip olarak görmüş ve bu rekabetten beslenmiştir. Buna paralel olarak da bu araştırmacıların çoğu Batıyı İslam dünyasını anlamaya ve onunla uzlaşmaya değil, ona karşı cephe almaya ve onu kont-

* Bu tutumların tahlili için bkz. John Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?* (New York: Oxford Univ. Press, 1992).

¹⁰⁸ Samuel Huntington, "The Clash of Civilizations", *Foreign Affairs*, 77: 3.

rol etmeye çağırırlar. Onlara göre bu kontrolü sağlamanın bir yolu da Müslüman ülkeler ve Müslümanlar arasındaki farklılıkları körükleyerek onların etkinlik çabalarını engellemektir. Ve günümüzde Müslüman-Hıristiyan diyalogu çerçevesi içine sığdırılan birçok faaliyet bu kontrolde önemli rol oynamaktadır.¹⁰⁹

İslam'ın gelişme sürecine ket vurmaya hedefleyen bu ve benzeri teşebbüslere rağmen İslam kendi yolunda ilerlemeye devam etmiştir. Bu gelişme Daniel Pipes ve diğer bazı teorisyenlerin iddia ettikleri gibi petrol gelirlerinden ya da diğer ekonomik gelişmelerden kaynaklanmamıştır. *'Islamic Resurgence in the Arab World'*'da yayınlanan 'Petrol ve İslami Diriliş' adlı eserinde Daniel Pipes şunu soruyor: "Müslümanları siyasi bir olgu ve sosyal ideal olarak hızla İslam'a döndüren şey nedir?" Suudi Arabistan ve Libya örneğini tahliline temel alarak da Pipes İslami dirilişin en çok petrol gelirleriyle motive edildiğini ileri sürer.¹¹⁰ Petrol gelirleri devam ettiği müddetçe İslami hareketler de gelişmeye devam edecek, bu gelirler kesildiği anda onlar da kesintiye uğrayacaklardır. OPEC'in gelir ve giderlerindeki dalgalanma bu hareketlerin yönünü etkileyecektir. Bütün diğer faktörlerden ziyade petrol piyasası İslami dirilişin ne kadar süreceğini belirleyecektir.¹¹¹ Bununla birlikte, en azından Körfez Savaşı, Pipes'in petrol gelir-

¹⁰⁹ Almanya'nın eski Fas Büyükelçisi Murad Hoffman diğer birçok karmaşık problemin yanında *Der Islam als Alternative (Bir Alternatif Olarak İslam)* adlı eserinde bu meseleyi de irdelemektedir. Munich: Eugen.

¹¹⁰ Mohamed Karbal, Western Scholarship and the Islamic Resurgence in the Arab World, *AJISS*, Spring 1993. No: 1, 52.

¹¹¹ Daniel Pipes, "Oil Wealth and Islamic Resurgence", *The Islamic Resurgence in the Arab World*, ed. A Dassouki (New York: Preager, 1982), 51.

leriyle İslami hareketleri birbirine bağlamasında yanıldığını ortaya koymuştur.

Bu teorilerin artık bir değeri yoktur. Bugün bir durgunluk devrinden sonra Müslüman halklar içe ve dışa karşı seslerini yükseltmeye başlamışlardır. Bu teorilerin içine düştükleri hata, yerel ve bireysel tahlil denemelerine girişmiş olmalarıdır. Oysa tahlil edilmesi gereken olgunun medeniyetler bazında ele alınması gerekir. Mevcut sıcak ya da soğuk çatışmaların birer medeniyetler çatışması olduğu gerçeği gözden uzak tutulmamalı, aranacak çözümler de bu temel üzerinde geliştirilmelidir.

İslam dünyasındaki teknoloji eksikliği, girilen bu gelişme sürecini hiç bir şekilde engellemeyecektir. Zira Batı medeniyetinin en temel özelliği olan ‘modern teknoloji’ kavramı artık medeniyet meydana getirmenin yeter şartını oluşturmaya caktır. Ve gelecekte kurulacak olan medeniyet de bir teknoloji medeniyeti olmayacaktır: Eski medeniyetlerin üzerine kurulduğu temellerin birbirinden oldukça farklı olması gibi. O halde bir medeniyete temel karakterini veren, diğerlerinden farklı birçok unsur mevcuttur.

Günümüzde İslam tarihte bir medeniyet kurmanın verdiği özgüvenle, kendisini yeniden ön plana çıkarma gücüne erişmiştir. Müslümanlar İslami canlanışın bu karakteri üzerinde durmalı ve bu noktada yerine getirilmesi gereken temel sorumlulukların, dinden ziyade kendilerine düşen bir görev olduğunun farkına varmalıdırlar. Hz. Peygamberin aşağıdaki hadisi bu gerçeği ima ediyor olmalıdır:

“Bir toplumun İslam’a olan ihtiyacından daha çok, İslam bir topluma muhtaçtır.”

Zira toplum içinde yaşanmayan bir dinin, en yüce değerleri içerse bile, pratikte hiç bir değeri ve anlamı olamaz. O halde

Müslümanlar, uygulanabilir olma özelliğini taşıyan bir dini yapı kurma sorumluluğunu omuzlarında taşımaktadırlar.

B. İSLAM'IN BATIDA ALGILANIŞ BİÇİMİ

İmaj oluşturma çabalarını anlattıktan sonra Batı'da İslam imajını oluşturan faktörlere başka bir deyişle İslamın algılanış biçimine temel oluşturan bazı parametrelere kısaca değinebiliriz:

a. Batı'da İslam dünyevileşme sürecini tamamlamamış bir din olarak kabul edilir

Dinin dünyevileşmesi, dinin sosyal hayat içinde soluklaşması, kendine has işlevlerini yerine getirememesi olarak görülmektedir. Batı'da Protestanlıkla Hristiyanlık bir ölçüde dünyevileşmiştir. Bu noktada dinin yine din aracılığıyla dünyevileştirilmiş olması gerçeğiyle karşılaşırız. Bu paradoksun çözümü, Protestanlığın içerisine sokulduğu toplumsal şartlarda aranmalıdır. Dünyevileşmenin son tahlilde inkânsız olduğunu söyleyen Luckmann'ın da içinde bulunduğu bir grup sosyologa karşı P.L.Berger gibi daha muhafazakâr toplumbilimciler, dünyevileşme sürecinin zorunlu olarak evrensel, karşı durulmaz yahut geri döndürülemez bir süreç olmasa da, toplumun belli alanlarında dinin çökebileceği yahut kaybolabileceği kanaatini taşırlar. "Görünmeyen din", "sivil din" ve "özelleştirilmiş din" gibi kavramlarla ötekiler dine modern ve laik toplumda bir yer bulmaya çalışırken, berikiler modernleşme ve onun sonucu yerleşen dünyevileşme, çoğulculuşma gibi olguları, din aleyhine gelişen tehlikeli ve karşı durulmaz olgular olarak görürler.

leriyle İslami hareketleri birbirine bağlamasında yanıldığını ortaya koymuştur.

Bu teorilerin artık bir değeri yoktur. Bugün bir durgunluk devrinden sonra Müslüman halklar içe ve dışa karşı seslerini yükseltmeye başlamışlardır. Bu teorilerin içine düştükleri hata, yerel ve bireysel tahlil denemelerine girişmiş olmalarıdır. Oysa tahlil edilmesi gereken olgunun medeniyetler bazında ele alınması gerekir. Mevcut sıcak ya da soğuk çatışmaların birer medeniyetler çatışması olduğu gerçeği gözden uzak tutulmamalı, aranacak çözümler de bu temel üzerinde geliştirilmelidir.

İslam dünyasındaki teknoloji eksikliği, girilen bu gelişme sürecini hiç bir şekilde engellemeyecektir. Zira Batı medeniyetinin en temel özelliği olan ‘modern teknoloji’ kavramı artık medeniyet meydana getirmenin yeter şartını oluşturmamaktadır. Ve gelecekte kurulacak olan medeniyet de bir teknoloji medeniyeti olmayacaktır: Eski medeniyetlerin üzerine kurulduğu temellerin birbirinden oldukça farklı olması gibi. O halde bir medeniyete temel karakterini veren, diğerlerinden farklı birçok unsur mevcuttur.

Günümüzde İslam tarihte bir medeniyet kurmanın verdiği özgüvenle, kendisini yeniden ön plana çıkarma gücüne erişmiştir. Müslümanlar İslami canlanışın bu karakteri üzerinde durmalı ve bu noktada yerine getirilmesi gereken temel sorumlulukların, dinden ziyade kendilerine düşen bir görev olduğunun farkına varmalıdırlar. Hz. Peygamberin aşağıdaki hadisi bu gerçeği ima ediyor olmalıdır:

“Bir toplumun İslam’a olan ihtiyacından daha çok, İslam bir topluma muhtaçtır.”

Zira toplum içinde yaşanmayan bir dinin, en yüce değerleri içerse bile, pratikte hiç bir değeri ve anlamı olamaz. O halde

Müslümanlar, uygulanabilir olma özelliğini taşıyan bir dini yapı kurma sorumluluğunu omuzlarında taşımaktadırlar.

B. İSLAM'IN BATIDA ALGILANIŞ BİÇİMİ

İmaj oluşturma çabalarını anlattıktan sonra Batı'da İslam imajını oluşturan faktörlere başka bir deyişle İslamın algılanış biçimine temel oluşturan bazı parametrelere kısaca değinebiliriz:

a. Batı'da İslam dünyevileşme sürecini tamamlamamış bir din olarak kabul edilir

Dinin dünyevileşmesi, dinin sosyal hayat içinde soluklaşması, kendine has işlevlerini yerine getirememesi olarak görülmektedir. Batı'da Protestanlıkla Hıristiyanlık bir ölçüde dünyevileşmiştir. Bu noktada dinin yine din aracılığıyla dünyevileştirilmiş olması gerçeğiyle karşılaşırız. Bu paradoksun çözümü, Protestanlığın içerisine sokulduğu toplumsal şartlarda aranmalıdır. Dünyevileşmenin son tahlilde imkânsız olduğunu söyleyen Luckmann'ın da içinde bulunduğu bir grup sosyologa karşı P.L.Berger gibi daha muhafazakâr toplumbilimciler, dünyevileşme sürecinin zorunlu olarak evrensel, karşı durulmaz yahut geri döndürülemez bir süreç olmasa da, toplumun belli alanlarında dinin çökebileceği yahut kaybolabileceği kanaatini taşırlar. "Görünmeyen din", "sivil din" ve "özelleştirilmiş din" gibi kavramlarla ötekiler dine modern ve laik toplumda bir yer bulmaya çalışırken, berikiler modernleşme ve onun sonucu yerleşen dünyevileşme, çoğulculuşma gibi olguları, din aleyhine gelişen tehlikeli ve karşı durulmaz olgular olarak görürler.

Dünyanın içine sinmiş bir ruh gibi hareket eden dinin, teccessüm edeceği kendini somut olarak göstereceği alanlar aslında dünyevileşmiş alanlardır. Dolayısıyla dinin aşırı dünyevileşmesi nasıl bir problem ise, dünyevileşmemiş olması da başka bir problemidir. Bu ikinci anlamda dinin yaşam alanı olan dünyada yer tutamaması, insanın yaşadığı yere yabancılaşması, kendini orada sürekli garip hissetmesi hissini yaratır.

b. İslam değişmezlik fikrini kabul eden bir din olarak algılanmaktadır

Bu konuda Batı'nın İslam'a bakışında haklılık payı yok değildir. Ancak bu durağanlık ve eski olanı yüceltip onun peşine takılma, dinin kendi temel karakterinde değil, geleneksel İslam algısında ortaya çıkan bir yanlışlıktır. Din ve kültür tarihimize bireysel ve toplumsal değişmezlik esas olarak görülmüştür. Değişime bir ölçüde öncülük eden mezhepler de sapıklık ve marjinallikle suçlanmış ve itibar görmemiştir. İnsan karakterinin değişmezliğine inanç, ulemayı Kur'an ve Sünnet'te açıklanan hukuki formların da ebedi olarak aynı formda kalmaları gerektiği kanaatine götürmüştür. Bu sebeple sosyal reformlar Müslümanlar için düşünülemez ve önerilemez bir şey olarak kalmıştır.

Değişmezlik düşüncesini seslendirenler, insan karakterinde bir değişme olmadığı iddiasına dayanmaktadırlar. İnsanın zihinsel ve kavramsal düşüncesi gelişmiş olsa da, karakterinin değişmediği görüşünde haklılık payı yok değildir. İnsan karakterinin temelde değişmediğinin en açık göstergesi yüzyıllar önce yapıldığı gibi yine insan kısımlarının büyük çapta devam ediyor olması ve devam edecek gibi görünmesidir. Binlerce yıllık yazısız ve yazılı kültüre ve üretilen milyonlarca esere rağmen, insanlık, insanlar arasındaki ilişkiyi ahlaki bir

temele oturarak arzulanan insani standartları yaratmanın çok uzağında görünmektedir.

Yukarıda anılan değişmezlik fikrinin Arap kabile yaşantısıyla yakın ilişkisi vardır. Araplar atalarının yolunu takip etmeyi (sünnet) ve yeni olan şeylere (bid'at) karşı gelmeyi en güvenli hayat tarzı olarak benimsemişlerdi. Çölün derinliklerinin kendilerine ne getireceğinden emin olmayan bedevi Araplar en güvenli yolu atalarının yolunu takip etmek olarak benimsemişlerdi. Çölde seyahate çıkanlar atalarının daha önceki kervan yollarını takip ederler, alternatif yollar arama gibi bir değişikliğe gidemezlerdi. Bu sebeple eskiye bağlılık yeni olan şeylere yani bid'atlere düşmanlık, Arap kabile yaşantısının değişmezlik konusunda meydana getirdiği bir olgudur. Tamamen kabile ve çöl yaşantısının bir niteliği olan bu algılama biçimi, İslam düşüncesinin temel özelliği gibi gösterilmeye çalışılmaktadır. Bu sebeple Kur'an, hem böyle bir gelenek bağımlısı Araplara, hem de nübüvvet geleneğine sahip olan Ehl-i Kitab'a Hz. Peygamberin nübüvvetini anlatırken onun peygamberliğinin kesinlikle bir bid'at (yeni bir şey) olmadığı noktasını vurgular ve bunun devam edegelen bir gelenek olduğunu ifade eder.

Değişim tartışmasız bir hakikattir. Yine tartışmasız bir başka hakikat de, bilimsel ve teknolojik gelişmelerin insan karakteri ve insan toplulukları üzerinde değişim meydana getirdiğidir. Kur'an-ı Kerim'de *nefislerde olanı değiştirmek, toplumsal değişimin ön şartı olarak görüldüğüne göre*, değişimin varlığını veya yokluğunu tartışmaktan ziyade değişimin şartlarını ve gerçekleşme sürecini irdelemek daha tutarlı olacaktır. İnsanlar nefislerinde olanı değiştirdikçe Allah da onları kendi *takdir* yasası gereği değiştirecektir.

Değişim, fıtrata uygun yeni değerlere adapte olmakla mümkündür. Bireylerin değişimin zorunluluğunu algılamaları, ona istedikleri gibi yön vermelerini sağlayacaktır. Marx'ın "Filozoflar evreni yorumlamışlardır, oysa önemli olan onu değiştirmektir" ifadesi ise değişimin karakteri konusunda ipuçları vermektedir.

c. Din Olgusuna Bakış

Aydınlanmadan sonra Batıda din marjinal bir olgu olarak algılanmıştır. Bu, Rönesans ve Aydınlanma öncesi dönemde dinin kurumlaşmış hali olan kilisenin yaptığı her türlü aşırılığın ters tepmesiydi. Ortaçağ Batısı göz önüne alındığında dine bakış açısı Rönesanstan sonra daha olumlu bir tutuma doğru kaymıştır. Zira büyücü ilan edip binlerce kadını diri diri yaktıran bir dinsel zihniyetin elle tutulur ne yanı olabiliirdi ki? 'Baskı altında tutulmak, saldırganlaştırmak' sözünü göz önüne alırsak Rönesanstan sonra Hristiyanlığın neden aşırı bir din karşıtlığı sürecinin kurbanı olduğunu anlayabiliriz.

İnanç bireysel bir olgu, din ise bunun toplumsal bir alanda hayat bulmasıdır. Fertler arasındaki ilişkilere rengini veren bir ahlaki kurallar bütünü olarak İslam, Allah tarafından tamamlanmış ve en üstün şekline kavuşturulmuştur. Bu tamamlanma bütün diğer İbrahimi dinlerin de son halini İslam'da bulmalarını ifade eder. Dolayısıyla bu model, tabiatı gereği, insanlığa maddi ve manevi yol göstermeli ve statükocu olmamalıdır. İslam bir düşünce ve davranış modeli getirdiği için Allah ile kul arasında özel bir ilişki olmanın ötesinde daha büyük bir anlam ifade eder.

d. İslam'ın Son Din Oluşu ve Kendine Yeterliği

“İslam'ın, kendi kendine yeterliğini iddia edip bunun dışındaki kaynakları göz ardı ettiği” iddiası, Batı'nın İslam'a bakışındaki önyargının tipik örneğidir. Buna dair geliştirdikleri tarihsel argüman Edward Gibbon tarafından zikredilmektedir. Buna göre, Arap orduları 641'de İskenderiye'yi fethettikleri zaman geniş koleksiyona sahip bir kütüphane bulurlar. Ordu kumandanı Medine'deki Halife Ömer'e bir mesaj gönderip kütüphaneye ne yapmaları gerektiği konusunda fikrini sorar. Şöyle bir cevap alır: “Şayet kitaplar Kur'an'la aynı paralelde iseler yakınız, gereksizdirler; yok Kur'an'a zıt iseler o zaman da tehlikelidirler, yine yakınız”. Kumandan da bu emre göre hareket eder ve İskenderiye'nin hamamları aylarca kitaplarla ısıtılır.

Gibbon da bazı çağdaş tarihçiler de bu hikayenin uydurma olduğunda hem fikirdirler. Zira Müslümanlar İskenderiye'ye gelmeden önce, buradaki kütüphaneler de dahil olmak üzere, değerli şeylerin Antakya başta olmak üzere başka yerlere taşındıkları bilinmektedir.¹¹²

İslam'ın kendine yeter oluşu diğer din ve medeniyetlerden hiç bir şey almayacağı anlamına gelmez. Aynı şekilde diğer dinlerin veya düşünce sistemlerinin de İslam medeniyetinden etkilenmeleri onlar için bir eksiklik değildir. Farklı kültür ve medeniyetlerin birbirine katkıda bulunması ve birbirlerinden beslenmeleri aralarındaki ilişkileri pozitif yönde etkileyecektir. Bu anlamda kültürler ve medeniyetler birbirleri için *kuru-cu öteki* durumdadırlar. Her biri diğerine katkıda bulunur ve ona kendinden bir parça ekler. Bu o medeniyetin büsbütün

¹¹² E. Gibbon, The History of The Decline and Fall of Roman Empire, (Değişik bask.) Böl: 51.

yabancılaşmasını ve aralarına aşlamaz engeller konulmasını engeller.

İslam'ın yeniden sağlıklı bir şekilde anlaşılışı, milyonlarca Müslüman insanı rahat ve gelecekte endişe duymayan bir tarzda yaşamaya mahkûm eden ben imajının terk edilmesini, yerine toplumsal değişimlere yön verebilecek kadar canlı, bilimsel gelişmeleri birer rakip olarak algılamayan onlara da ruh ve yön verebilen bir anlayış geliştirilmesini sağlayacaktır.

e. Bilgiye Bakış Açısı

Müslümanların bilgiye karşı tutumları, Batının gözündeki bilgi karşısında pasif bir Müslüman imajı yaratmıştır. Müslümanlar bilgiyi hayatın devamı için gerekli bir unsur olarak algılamakta, Batı, bilgiyi güç ve kudret elde etmenin bir aracı olarak görmüştür. Bilgiyi elde etme ve onu değerlendirme noktasında Müslümanların aldıkları eleştirilerde de bu anlamda haklılık payı vardır. İslam ilim geleneğindeki şerh etme ve şerhlere de ta'lik (yorum) yazma geleneği, yeni bilgileri elde etme ve bunlara göre yapılanma imkânını ortadan kaldırmıştır. Yaşam tarzlarını bir metin üzerinden kuran milletlerin, metne lafzî bağılılıklarının yarattığı bir engeldir bu.

Buna ilaveten bilgi bir meta olarak algılanmış ve bilginin yaygınlaşmasına izin verilmemiştir. İlimde otorite sahibi insanların sürekli bir baskı unsuru olarak kullanılması ve bunların çalışmalarının yeni arayışların ölçütü olarak kullanılması bu yeni arayışları baştan mahkûm etmiştir.

f. Hakikatin Keşfinde Kullanılacak Yöntem

Batı’da pozitivistizmin ağırlıklı olarak 19. yüzyılda gelişmesinden sonra bilimsel anlayış ve araştırmalarda da pozitivist bir bakış açısı hâkim olmaya başlamıştır.

Batılılar hakikatin keşfinde *scientism* veya *physicalism* denilen akımlara rağbet etmişler, İslam’ı bunların eksik kullanımı sebebiyle suçlamışlardır. Oysa bilim, bize evrensel gerçeklerin çok az bir kısmını verir. Üstelik bilim (*science*) denen olgunun kendisi de tartışmalı bir konudur. Scientia kökenli bu Latince kelime, sahip olunan bilgi içinde ‘en saygıya değer olan’ için kullanılmıştır. Buna dayalı olarak 1616 yılında Katolik kilisesi Newton’un teorilerini bilime (*scientia*) aykırı diye reddedebiliyordu. Dolayısıyla ‘en saygıya değer olan’ bilginin ölçütünü kim koyacaktır? İnsan, bilime Allah’ın tabiatla yerleştirdiği sırların deşifre edilmesi olarak bakıp karşı mı durmalıdır, yoksa bilinmeyi keşfettikçe karşılaştığı bilinmeyenler yığınının büyüklüğü karşısında kendi acizliğinin farkına varıp tabiatla onun yaratıcısını birbirine rakip iki alan olarak görmekten vaz mı geçecektir? Bu meseleye bakış konusunda İslam’ın bakış açısıyla Batı’nınki arasında büyük farklar vardır. Bu hususta Batı’da hâkim olan eğilim, pozitivistizmin getirdiği nicelik (kantite) egemenliğidir. Bu nicelik egemenliği en net ifadesini David Hume’un şu sözünde bulmuştur:

“Elimize, örneğin, bir ilahiyat veya metafizik kitabı alalım; bundan sonra soralım, bu kitap sayıların niceliği hakkında herhangi bir soyut akıl yürütmeyi içeriyor mu? Hayır. Hakikat ve varlık hakkında herhangi bir tecrübi akıl yürütmeyi ihtiva ediyor

mu? Hayır. O zaman onu ateşe atın gitsin. Zira o kitap safsata ve aldatmacadan başka bir şey içermemektedir.¹¹³

Hâlbuki eşyaya yalnızca bilimsel bir gözle bakan ve gözünün ulaşamadığı alanı inkâr etme eğilimine giren pozitivist zihnin, bütüncül bir dünya görüşüne ulaşması mümkün değildir. Böyle bir bakış açısı evreni parçalarına göre yorumlayacak ve ağaca odaklanıp ormanı göremeyen bir zihin parçalanması yaşayacaktır.

Bilim, karanlıkta yakılan projektör gibi, ancak belli bir alanı aydınlatır, kendi sınırlarının ötesine geçemez. Bilim bu noktada objektif davranmalı ve bu göremediği alanı inkâr yoluna gitmemeli ve bu alanın yorumuna kalkışmamalıdır.

g. Tarihi Tenkitçilik ve Eleştirel Düşünce

Tarihin ve tarihi kahramanların algılanış biçimi konusunda Batıyla İslam dünyası arasında önemli farklar vardır. Tarihi tenkitçilik ve eleştirel düşünce kavramları üzerinden tarihlerini ve tarih yapanlarını rasyonel bir zeminde inşa etmeye çalışan Batılılar, İslam düşünce külliyyatının da benzer bir tahlile tabi tutulmasını istemektedirler.

Tarihi tenkitçiliğin, peşinen kabul edip de kendilerinden hareket ettiği bazı temel öncüller vardır. Bunlardan en önemlisi; hangi kimliği taşırsa taşırsın tarihi bir şahsiyetin asla idealize edilmemesi gerektiğidir. İkinci olarak, kutsal ya da profan bütün metinlere aynı tenkitçi ve analitik kıstaslarla yaklaşmak gerektiğidir. Bu metodu Kutsal Kitab'a uygulayan Batılı

¹¹³ Godfrey Vesey, "Interrogating Nature: How is science to be distinguished from pseudoscience?" *Philosophy in the Open* içinde (Londra 1974) s.97.

aydınlar benzer bir yaklaşımın Kur'an için de gündeme getirilmesini istemektedir.

Tarihi şahsiyetlerin idealize edilmemesi gerektiği doğru bir taleptir. İyi bir insan, dolayısıyla iyi bir mümin olmanın kriterleri Kur'an'da sayılıp dökülmektedir.¹¹⁴ İdealize edecek kişiler bulmak üzere tarihi geriye sarmanın gereği de yoktur.

Eleştirel düşünceye gelince, Kur'an, '*sözleri dinleyip de en güzeline uyan insanları*'¹¹⁵ övmektedir. Bütün bir tarihsel gelenek, dinlendikten yani gözden geçirildikten sonra en güzeli alınacak, bir kısmı ise atılacaktır. Bir kısmını atmak ve bir kısmını muhafaza etmek, eleştiri geleneğinin bizzat kendisidir. *Akıl, duyu organları ve haber* olarak sayılan bilgi kaynaklarından birini oluşturan *haberi* de bu çerçevede değerlendirmek gerekir. Bu durumda, bütün gelenek bizim için bir *haberdur*. Bu haberi yukarıda anılan ayet ışığında değerlendirdiğimizde, eleştirel düşünce en iyi biçimiyle işletilmiş olacaktır.

h. insan Hakları

İslam öncesi Arap toplumunda insan haklarının garantisi, mensubu bulunduğu kabileydi. Kişi, üyesi olduğu kabileye göre muamele tabi tutulurdu. Güçlü bir kabilenin üyesi ise saygı görürdü ve dokunulmazlığı vardı, ancak zayıf bir kabilenin üyesi ise soyulur, hakarete uğrar ve ezilirdi. Bu sebeple Arap toplumu cahil ve ümmî olarak anılmaktadır. Ümmî oluşları, aralarındaki ilişkileri düzenleyen bir yasa ve kanun fıkriinden yoksunluklarını¹¹⁶ ve daha önce kendilerine bir Kutsal

¹¹⁴ Bakara 2: 177.

¹¹⁵ Zümer 39: 18.

¹¹⁶ Bakara 2:78.

Kitap gönderilmemiş olmasını¹¹⁷ ifade ediyordu. İslam'ın gelişinden sonra bu kabile anlayışı yerini ümmet kavramına terk etmiştir. Hz.Peygamber Medine'yi oluşturan farklı inanç gruplarıyla yaptığı Medine Sözleşmesi'nde bütün insanları tanımlayan ortak payda olarak 'ümmet' kelimesini kullanmıştır. Yahudiler ve Hristiyanlar da *ümmetün minküm* ifadesiyle Müslümanlarla aynı hak ve sorumluluklar altında birleştirilmiştir. Daha sonra fukahenin gayr-ı müslimlere dönük zımmi uygulamaları bu anlayıştan bir sapmadır. Tarih boyunca gayr-ı müslimlerden onları koruma karşılığı alınan cizye de aslında Kur'an'da savaş tazminatı olarak kullanılmasına karşın, onları aşağılama ve kendine bağımlı görmenin bir unsuru olarak yanlış bir şekilde kullanılmıştır.

İslam toplumunda bir insanın haklarının garantiye alınması onun Müslüman olmasının değil, insan ve vatandaş/ümmetin bir parçası olmasının yarattığı bir sonuçtur. Zira İslam toplumuna mensup olmanın ötesinde, kişi, sadece insan olması sebebiyle temel haklara sahiptir. İnsanın doğuştan getirdiği bu haklar devredilemez, vazgeçilemez ve çiğnenemez haklardır. Kişi doğuştan getirdiği bu hakları kendisi bile ihlal edemez. Örneğin yaşam hakkını ihlal ederek intihar edemez. Zira intihar eden insan, bu davranışıyla hem fert olarak Allah'ın kendisine devredilemez ve vazgeçilemez bir hak olarak verdiği yaşam hakkını ihlal etmekte, hem de kendisini yıllarca değerleri ve imkânlarıyla besleyen ve bunların karşılığında kendisinden bir şeyler alma hakkı doğan topluma karşı suç işlemektedir.

İslam, her hakkı bir ödeve karşılık olarak görmüştür. Başkasının hakkını yememek şartıyla kişinin hakkının yenmeme-

¹¹⁷ Al-i İmran 3: 20.

si, başkasını öldürmemek kaydıyla kişinin kendisinin de öldürülmemesi garanti altına alınmıştır. Başkasının haklarına saygılı olma ödevi, saygı görme hakkını doğurur. Ancak bu, her zaman bu şekilde cereyan etmeyebilir de. Örneğin anne karnındaki çocuk için böyle bir karşılıklılık esası söz konusu değildir. Onun hiçbir ödevi yoktur, ama hayatının korunması hakkına sahiptir. Bu sebeple Allah, anne karnındaki çocuğun ne şekilde olursa olsun öldürülmesini bir hakkın ihlali olarak görmüş ve büyük günah saymıştır.

1. İnsan Hürriyetine Bakış

Hürriyetin bütün formları konusunda -ister felsefi, isterse politik olsun- Batı'nın İslam dünyasına bakışı çok olumsuzdur. İslam düşüncesinin her alanda Tanrı'nın ontolojik (mutlak) egemenliğini kabul etmesi, insanın hür olmadığı veya ikinci derecede bir varlık konumuna indirgendiği gibi bir anlayışa götürmüştür. Kur'an metnini lafzına bağlı olarak yorumlayan zahiri algının, Allah'ı yaptığı işlerin akla uygunluğu düşünilemeyen ve hikmeti sorgulanamayan bir Varlık olarak tasarımlarında bu algılamamanın payı büyüktür. Batıdaki *voluntarizm* düşüncesi gibi, her şeyin Allah'ın iradesine göre hareket ettiği ve bu iradenin aksi her hangi bir yönelimin ve düşüncenin söz konusu olamayacağı şeklinde ifade edilebilecek olan bu tutumla, insan özgürlüğü ve Tanrı'nın iradesi ve ilmi arasında kapanmaz boşluklar yaratılmıştır.

Böyle bir yargının, özgürlük kavramı bağlamında doğruluğunu tespit etmek için Doğu ve Batı arasında bir karşılaştırma yapmak ve insan özgürlüğü adına yapılan çığırtkanlıkların ne gibi sonuçlar doğurduğunu ortaya koymak gerekir.

İnsan, hür iradesiyle yeryüzündeki bütün yaratıklardan üstün kılınmıştır. Hayvanlardan ve bitkilerden farklı olarak,

yalnızca o, hür iradesiyle içgüdülerine aykırı davranabilir. Sözgelisi gönüllü olarak iki gün oruç tutan bir hayvana veya kederinden intihar eden bir bitkiye rastlayamazsınız. Hayvanlar ve bitkiler planlayarak ne büyük bir iyilik ne de korkunç bir kötülük yapabilirler. Yaratılışlarına aykırı davranmak ellerinden gelmez. Sadece insan, yaratılışına karşı gelebilir; bedensel ve ruhsal ihtiyaçlarına meydan okuyabilir. O halde insanın en büyük zenginliği iradesidir.

İnsanın hürriyeti konusunda Kur'an-ı Kerim'deki anahtar kavramlardan biri *misak* kelimesidir. *Misak* sayesinde her insan özgür bir birey olarak Allah'ın konuşmasına muhataptır:

“Kıyamet gününde, biz bundan habersizdik demeyesiniz diye Rabbin Adem oğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini çıkardı, onları kendilerine şahit tuttu ve dedi ki: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (Onlar da) Evet buna şahit olduk, dediler.”¹¹⁸

Ayet-i kerimede dikkat edilecek noktalar şunlardır:

Her şeyden önce Allah insanlara ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ diye sormakta ve onlara evet ya da hayır deme alternatiflerini sunmaktadır. Doğrudan doğruya ‘Ben sizin Rabbinizim’ şeklinde, insan iradesini ve seçme özgürlüğünü yok sayan bir hitap tarzını dışlamaktadır. Seçme ve tercih hürriyetini böylece Allah ilk başta insana vermektedir.

İkinci olarak Allah'ın hitabı teker teker her bir ferdedir. Hiç kimsenin başka birisi adına olumlu veya olumsuz cevap verme hakkı yoktur. Bu durum, ferdi sorumluluğun temelini oluşturur.

Gönderilen bütün peygamberler, insana ezelde verdiği (fıtratı gereği doğuştan getirdiği) bu sözü hatırlatırlar ve gereğini yerine getirmesini isterler:

“O halde, Resulüm, sen onlara hatırlat! Çünkü sen ancak hatırlatıcısın; onlara zorlayıcı değilsin”.¹¹⁹

İnsanın yüce Yaratıcısını kabul etme hususunda verdiği bu sözün hatırlanmasına yardımcı olmak üzere Kur'an insandan yaratılmış her şey üzerinde düşünmesini ister. Zira varlıklar üzerinde düşünen sağduyu ve vicdan sahibi bir insan bütün bu varlıkların kendi başlarına var olamayacaklarını bilir ve var olanların kendileriyle aynı özellikleri taşımayan, onların dışında bulunan bir Varlık tarafından yaratıldıklarını kabul eder.

Peygamberlerin bu hatırlatmaları ve insanın akli ve sağduyusu, insanın peygamberlerden sonra da ilelebet doğru yol üzerinde bulunmasını sağlar:

“(Yerine göre) müjdeleyici ve sakındırıcı olarak peygamberler gönderdik ki insanların **peygamberlerden sonra** Allah’a karşı bir bahaneleri olmasın! Allah izzet ve hikmet sahibidir”.¹²⁰

İnsanın hürriyetini garanti altına almakla ve kendi yoluna girmesini kolaylaştıracak bütün yolları göstermekle Allah, insanı sonsuz bir kayıtsızlık içine bırakmış değildir. Allah, insana, ondan daha yakın olduğunu ifade ederek tutum ve davranışlarında dengeyi korumasını sağlamaktadır:

“And olsun, insanı biz yarattık ve nefsinin kendisine fısıldadıklarını biliriz ve biz ona şah damarından daha yakınız”.¹²¹

¹¹⁹ Gâşiye, 21-22.

¹²⁰ Nisa 4: 165.

¹²¹ Kaf 50: 16.

Allah da insanla yaptığı ve kendisini ona bağlayan hürriyeti esas alıcı *misaka* sadık kalmakta ve ona ters davranmamaktadır. Bu ilkeyi, mesajını insanlığa taşımakla görevlendirdiği elçisine de bildirmektedir:

“(Ey Resulüm!) Eğer Rabbin dileseydi yeryüzündekilerin hepsi elbette iman ederlerdi. O halde sen, inanmaları için insanları zorlayacak mısın? Allah’ın izni olmadan hiç kimse inanamaz. O, akıllarını kullanmayanları inkârcı kılar”.¹²²

Allah elçisine hiç kimseyi inanmaya zorlamakla görevlendirmemiş ve ona böyle bir yetki de vermemiştir.

Zorlama, başka bir deyişle kişiye iradesi dışında bir şeyi dikte ettirme, Allah’ın iradesi içinde yoktur. Bu zorunluluğu istese kendi iradesi içine yerleştirir ve dünyadaki herkesin inanmasını sağlayabilirdi. Bu, Allah’a hiç de zor değildir. Ancak böyle dilememiştir. İnsanların kendi hür iradeleri ve sağduyularıyla kavrayabilecekleri bir sebep-sonuç sistemini ortaya koymuş ve böylece inanmalarının yolunu kolaylaştırmıştır. İnsanın önünü aydınlatacak bu kadar ışığa ve hedefine ulaştıracak bunca işarete¹²³ rağmen, bu yolu kendilerine kapayanları da sağlıklı insanlar grubu içinde görmemiş ve onları çirkin görülenler yani inkârcılar olarak adlandırmış ve hasta bir ruh hali/*maraz* içinde olduklarını ifade etmiştir.

Dinde zorlamanın olmadığını ve insanların inanmalarını kolaylaştıran işaretlerin her tarafa yerleştirildiğini bir başka ayet şöyle ifade etmektedir:

“Dinde zorlama yoktur. Artık doğrulukla eğrilik birbirinden ayrılmıştır. O halde kim Allah’tan başka tapılan her şeyi terk

¹²² Yunus 10: 99-100.

¹²³ Kur’an âleme serpiştirilen ve insanı Allah’a çağırان bu işaretlere *münâdî* adını vermektedir.

edip Allah'a inanırsa, kopmayan sağlam kulpa yapışmıştır. Allah işitir ve bilir".¹²⁴

Din, insan bilincinin ayrılmaz bir unsuru olduğundan, her ferdin kendine ait bir dini ve toplumların da yine kendilerine ait kolektif dinleri vardır. Bu sebeple din hürriyeti sadece bireysel bir tutumun adı değildir; aksine din hürriyeti, aynı inancı paylaşan insanların, inandıkları dinin gereği olarak, topluca bazı şeyleri yapabilmelerini de güvence altına alır.

İslam ferde hürriyet vermekle onu kendi ayarındaki diğer varlıklara kul ve köle olmaktan kurtarmak istemiştir. İslam, insanın hür oluşunu İlahi hürriyet için bir tehlike olarak görmemiştir. Öyle olsaydı Allah böyle bir hürriyeti insana vermezdi. Aksine, insana bütün alanlarda hürriyet vermiş ve Allah'ın kendisine bahsettiği yetenekleri bu yönde kullanmasını istemiş, ferdi hürriyetî esas almıştır.

Hürriyetin insan açısından değerini tespit etmek ve hürriyeti ortadan kaldıran noktaları açığa çıkarmak üzere, İslam'ın hürriyet anlayışı ile Batı'daki arasında kısa bir karşılaştırma yapmak yararlı olacaktır.

Batı'da Ortaçağ'da kilisenin halk üzerindeki baskısına direnmenin bir yolu olarak aydınlar halka hürriyetini bahsetmenin yollarını aradılar. Liberal düşünce, ferdin hürriyeti adına, bu hürriyete engel merkezler olarak kiliseyi, dolayısıyla dini, kraliyeti ve tabiatı görüyordu. Bu düşüncede toplum da, ferdi hürriyeti sınırlayan bir diğer faktördü. Bu sebeple, düşünce hürriyeti adına dine ve kiliseye, ekonomik hürriyet adına tabiata, siyasi hürriyet adına monarşiye; ahlak hürriyeti adına 'toplumsal' değerlere karşı savaş açıldı. Ne var ki bu süreçte hürriyeti ortadan kaldıran faktörlerin yanlış teşhisi, fer-

¹²⁴ Bakara 2: 256.

di yüzlerce efendiye bağlı, bölünmüş bir köle haline getirmiştir.

Liberal düşüncenin hatası insanı tanımamakta yatıyordu. Katolik inanç, sadece bir hurafe olarak 'ilk günah' doktriniyle insanı doğuştan kirli ve günahkâr bir varlık kabul ediyor, insanın kurtuluşu için 'ilahi inayet'ten başka bir faktör tanııyordu. Bu da, ister istemez, kiliseyi insanın tek müracaat merkezi yapıyor ve ona 'endülijans' yani günahıtan kurtuluş belgesi (!) verme yetkisini getiriyordu. Rönesans ve Reformla birlikte ilahi inayetin kazanılma garantisi olarak ferdi çalışma esas unsur olarak görölmeye başlandı.

Liberal düşünce, insanı kendine tutkun egosu dışında bütün kayıtlardan kurtarmaya yönelik bir hareket özelliği taşıyordu. Bu düşünceye göre insan, emelleri, arzuları, ihtiyaçları, korku ve endişeleri ile ne ise oydu. Bütün benliği ile var ve kendi olabilmesi için arzuları tatmin edilmeli, korku ve endişeleri giderilmeliydi. Bütün bunlar neticede ekonomik liberalizmi, politik demokrasiyi, dini bağımsızlığı ve ahlaki kayıtsızlığı getirdi. Pekiyi ama insan bunlarla neler kazandı, neler kaybetti?

İnsan bir türdür. Her fert, tek tek insanlığı temsil eder. Bir ferdin kıymeti, insan türünün kıymeti ölçüsündedir. İslam da bunu esas almış ve ferdi topluma feda etmeyi kabul etmediği gibi 'bir ferdi (madden ve manen) öldürenin bütün insanlığı öldürmüş, diriltenin de bütün insanlığı diriltmiş" olacağı ilkesini getirmiştir.

Batı düşüncesi insanı bu asli yanıyla kavrayamamıştır. Dünya hayatını tek hayat, arzuları tatmini de hayatın tek gayesi kabul ederek insanın varlığının içini dolduracağı bir 'anlam' yaratmada başarısız olmuştur. Bu şekilde fert, öncelikle nefsi isteklerini doyurmaya yönelmiş, kendisini merkeze ala-

rak diğer canlıları ve insanları kendi çıkarına hizmet edecek şekilde kullanmaktan geri kalmamıştır.

Nefse kölelikle başlayan bu mutlak hürriyet bahşetme hareketi, önce insanda bencillik duygularını şaha kaldırmıştır. İnsan insanın kurdu haline gelmiş ve her insan, karşısındaki, tabii kaynakları, sosyal makamları, şan ve şöhreti paylaşmada bir rakip olarak görmeye başlamıştır. Daha önce var olan sosyal dayanışmanın yerini, yalnızca kendi çıkarını düşünmenin yarattığı bir ayrılma ve çözülme takip etmiştir. *Cemaat* gitmiş yerine her koyunun kendi bacağından asıldığı *cemiyet* gelmiştir. Aralarındaki ilişkiyi empatiye dayandıran cemaatin yerini, ilişkilerini çıkar üzerine kuran cemiyet almıştır.

Bu bireyciliğin bir diğer görünüşü, gittikçe artan yalnızlık duygusu olmuştur. Daha önce, kendini toplumun, dini cemaatin, ailenin, milletin bir üyesi olarak gören ve her şeye gücü yeten bir Allah'a inanmakla emniyet ve kuvvet kazanan insan, bağımsız bir fert halini alınca bütünüyle yalnız kalmış ve hayatın, ölümün, güçsüzlüğün, kendi dışında gelişen olaylar karşısındaki aczinin son derece tehlikeli ve güçlü görüntüleriyle karşılaşmıştır. Ekonomik bağımsızlık adına tahribe yönelme, fertleri ve neticede devletleri karşı karşıya getirmiş, bir yandan tabiat kutsiyetinden soyulup sömürülecek bir eşya yığını olarak görülürken, diğer yandan da tahribi neticesinde ekolojik denge insan aleyhinde her geçen gün biraz daha bozulmuştur.

Bencillik, güçsüzlük duygusu, hayatı dünya hayatından ibaret bilme, her türlü ahlaki ve dini kayıttan kurtulma ve arzulara teslim olma, bireyi bir makine, yalnızca çalışan, üreten ve tüketen bir makine haline getirmiştir. Materyalist bir üretim ve tüketimin bir yaşam felsefesi haline gelmesi ve dinin

de, “İnsanın güçsüzlüğünü gidermek için, kendi üstünde bir varlığa dayanma ve tapınma duygusundan kaynaklanan bir psikolojik tatmin aracı” olarak görülmesi, devletler arasında ardı arkası kesilmeyen savaşların patlak vermesi ve kapitalizmin neticede emperyalizmi doğurması hep bu uğursuz sürecin sonuçlarıdır.

Bütün bu gelişmelerin sonunda fert, hürriyetini kazanmak şöyle dursun, daha kötü bir köleliğin pençesine düşmüştür. Zihni hürriyetini başıboşlukta, gerçek inkârcılığında ve düşünce sefaletinde, ekonomik bağımsızlığını maddeye ve arzularına esarette; inanma hürriyetini nefsinin sürüklediği başıboşlukta aramış, maddi hayatın getirdiği meşgaleler içinde kendini kaybetmiştir. Bu ortam içinde zihni başkaları tarafından şekillendirilmiş, düşüncesi belli kalıplar altına alınmış, tercihleri daraltılmış ve belli yönlerle şartlandırılmıştır. Gerçek hürriyetini kaybeden insan Karamazof Kardeşler’de Dostoyevsky’nin çarpıcı ifadesiyle, “Doğarken beraberinde getirdiği Tanrı vergisi hürriyetini teslim edebileceği birini bulabilmek için yanıp tutuşan bahtsız bir varlık” halini almıştır. İnsan Tanrıyla ilişkisini keserek hürriyetini elde etmek isterken kendi dışındakilerin istek ve arzularına teslim olmakla ruhunu parçalamıştır. Bu gerçeği Kur’an-ı Kerim şöyle ifade etmektedir:

“Allah bir misal verir: Hiç, üzerinde birbiriyle çekişen ortakların (tasarruf) hakkı bulunduğu adamlarla, bir kişiye teslim olmuş insan bir olur mu?”¹²⁵

Bu vurgusuyla Kur’an, insanın güçsüzlüğünü idrak edip mutlak Kudret’e teslim olup arkasına O’nun desteğini aldığı zaman gerçek hürriyetini elde edebileceğinin işaretini ver-

¹²⁵ Zümer 39: 29.

mektedir. Bu işaretleri takip etme yeteneğini kullanan insan, Kur'an'da oyun, eğlence, mallarla ve evlatlar övünme aracı olarak tanımlanan dünya hayatını, ölümle ebedi hayata açılan bir pencere yapabilir; hayatın sıkıntılarından ve ölümün yarattığı kaygılardan kurtulabilir.

İslam bireyi esas alır; birey, yalnız doğar, kendi kendine yaşar, yalnız ölür, yalnız haşr olur ve yalnız hesaba çekilir. Allah'a kul olmakla gerçek hürriyeti elde etmiş bu birey, sanıldığı gibi ne izbelerin "Hint fakiri", ne yosun tutmuş manastırların keşişi, ne de karartılmış zaviyelerin miskin mistiğidir. O, toplumda var olan her harekette kendi üzerine düşen sorumluluğu omuzlayacak cesareti ve bilinci zihninde taşıyan bir ferttir.

Hangi ortamda olursa olsun Allah bireye yüce bir değer vermiş, onun fikir ve ifade hürriyetini esas almıştır. Başta Allah'tan vahiy alan bir Peygamber var iken bile, idari ve toplumsal işlerde istişareyi, birbirine danışmayı emreden, "Bir toplum kendini, inancını, kabullerini, zihniyet ve yaşayışını değiştirmedikçe Allah da onların durumlarını değiştirmez" prensibiyle, tarihin motoru olarak bireyi kabul eden bir din, bütün bunlara köken sağlayan değer durumundaki hürriyetten insanı mahrum bırakabilir mi? Allah hiçbir bireyi kendini kabule zorlamamış, kabul ve red eylemlerini onların özgür iradelerine bırakmıştır. Zira Allah insanı, hürriyetini hangi yönde tercih ettiği ve hangi uygulamalar içinde bulunduğu noktasında sorguya çekecektir. İslam'da her birey, insanlığın ve toplumun kaderinden devlet başkanı kadar sorumludur. Acaba bunun ötesinde bir siyasi ve toplumsal şuur ve sorumluluk düşünülebilir mi?

Kur'an'ın nasıl bir etkin birey yaratmaya çalıştığını şu tarihsel tecrübeye görmek mümkündür: Hira dağına bir birey

olarak çekilen Hz. Peygamber, vahiyle tekrar toplumun içine yönlendirilmiştir. Böylece din *bireyin* toplum içinde bir *şahıs* olarak etkinlik göstermesini temel ilke olarak kurumsallaştırmaktadır.

Sonuç

Batı yüzyıllardır hem dinsel hem de politik sebeplerle bir rakip olarak gördüğü İslam'la ve onun Allah, peygamber gibi ana unsurlarıyla ve Müslümanlarla ilgili son derece olumsuz bir imge yaratma peşinde olmuştur. İslam'ın ana kaynaklarının Latinceye henüz tercüme edilmediği yüzyıllarda ve onlar hakkında kitabi olarak bilgi elde etmenin mümkün olmadığı sonraki süreçte, Müslümanların kutsal kitap geleneği içinde yer almayan putperest bir inancın mensupları oldukları ve Muhammed'in Bağdat'taki heykeline yönelerek tapındıkları gibi inanılması güç saçmalıklarla Batıdaki insanların İslam'la ilgili kanaatlerini oluşturmuşlardır.

Aynı politik ve dinsel gerekçelerle Batı dünyasının İslam'la ve Müslümanlarla ilgili imge yaratma gayretleri günümüzde daha da artmış bulunmaktadır. İslam dünyasının yapılan eleştirilerde haklı görünen unsurları kendi yapılarından söküp atmaları ve atılan iftiralarla mücadele edecek bir bilgilendirme ve eylem stratejisi geliştirmeleri ivedi bir sorumluluk olarak karşılarında durmaktadır.

MODERN UYGARLIĞIN ÇATIŞMACI

DOĞASINI BESLEYEN KÖKLER

“Ey gökler! Dinleyin, ve ey yer! kulak ver; çünkü Rab konuştu: Oğullar besledim ve büyüttüm ve bana asi oldular. Öküz kendi sahibini, eşek de efendisinin yemliğini bilir; fakat İsrail bilmiyor, kavmim kulak asmıyor. Ah, ey suçlu millet, haksızlığı yüklenmiş olan kavim, kötülük işleyenlerin zürriyeti, baştan çıkmış çocuklar! Rabbi bıraktılar, İsrailin Kuddusunu hor gördüler, yabancılaştırdılar ve geriledilir. Niçin zulmü artırarak yine vurulmak istiyorsunuz?

Tevrat, İşaya, Bap 1, 2-5.

Batı uygarlığının, Batı-dışı toplumların neredeyse tamamıyla ilişkisini çatışma kavramı üzerinden kurmuş olmasının kaynaklarını tespit etmek, yüzlerce yıllık bir düşünce arkeolojisi yapmayı gerektirmektedir. Batılı zihnin böyle bir düşünce ve davranış tekdüzeliği geliştirmeye başlamasının ardında yatan temel motifi yakalamak için, Batının inanç öğretilerine de şeklini veren kök kültür sembollerinin deşifre edilmesi gerekmektedir. Zira Batı tarihinin çatışmacı kökleri, bu tarihi yapan zihinde yatmaktadır. Batılı zihnin kendi dışındakileri ya kendine benzetmek ya da yok etmek şeklindeki refleksi için onlarca sebep sayılabilir. Aşağıdaki çalışmada bu sebeplerden Batının hakikat tekelliliğine ve tek tipleştirme ideolojisine değinilecek ve Müslüman toplumların böyle bir zihin tezahürüne nasıl bir tepki vermeleri gerektiğine ilişkin önerilerde bulunulacaktır.

Hakikat Tekelciliği ve Tek Tipleştirme İdeolojisi

Dünyayı homojen bir yapıya dönüştürme, Batı tarzı modernizmin temel hedeflerinden biri olagelmıştır. Bu zihniyet, rönesanstan başlamak üzere 18. yüzyıla kadar süren Avrupa'nın kendi dışındakileri kolonileştirme-sömürme stratejisi ve koloni-sonrası süreçte Batı-dışı toplumlarla olan ilişkisinde keşfedilebilir. Aydınlanmadan itibaren Batı düşüncesi, gerçekliğin nesnel doğası ile içinde bulunduğu şartlar arasında bir özdeşleştirmeye gitmiş, Batı dışı toplumlara tepeden bakan ve bunları kültürel olarak bile irdeleme gereği duymayan bir paradigma geliştirmiştir. Bu paradigma, söz konusu toplumların büyük bir kısmını sosyolojinin çalışma alanına dahi sokmamış, alt kültürler olarak görerek, etnolojinin konusu haline getirerek araştırmıştır. Batı dışı toplumların gelişme seyrini tartışan bu tekeli düşünce, bu toplumların gelişmesinin ancak Batı zihninin yol haritasını takip etmeleriyle mümkün olabileceği söylemini geliştirmiştir.

Hakikat tekeliçiliği, kurtuluş tekeliçiliği, Tanrı tekeliçiliği, cennet tekeliçiliği gibi uzatılması mümkün olan bu liste Yahudi-Hıristiyan geleneğin genetiğine sinmiş bulunmaktadır. Bütün açıklama biçimlerini *merkez* ve *çevre* terimleri üzerinden kurmaya alışan bu tekeliçi yapı, Batı kültür havzasının dışında kalanların tamamını bir kategori, kendisini ise bağımsız ayrı bir kategori olarak görmüştür. Batı-dışı toplumların gelişme seyri bile, bu merkez-çevre ilişkisi çerçevesinde kurgulanmıştır.

Bu bağlamda Batı-dışı toplumların nasıl bir gelişme seyri takip ede(bile)cekleri konusunda tartışılan iki tezi hatırlamak gerekiyor: *Bağımlılık tezi* ve *sömürge sonrası tezi* (*post-kolonyal tez*). Bağımlılık tezi, Batı toplumlarının Batı dışı toplumları nasıl etkilediklerini ve onları oldukları yere nasıl sa-

bitlediklerini işlerken, post-kolonyal teoriler Batı dışı toplumların kendilerine has bir tür modernlik geliştirebildiklerini iddia etmektedir.¹²⁶

Batılı gelişme rotasını çizgisel-evrensel bir gidiş olarak gören zihne göre, Batı modernizminin ulaştığı yaşam biçimi, bütün gidişatların ulaşacağı yegâne türdür. Bütün gelişme eğilimleri, farklılık taşısa da taşımasa da, gelip oraya çıkacaktır. Başka bir ifadeyle Roma'ya çıkan birçok yol olsa da, Roma bir tanedir.

Bütün gerçeklikleri kendine bağlayan bu tekелci ve sadece kendini hakikat olarak dayatan tekilci söylem, Batı'nın *tarih felsefesinde*, *teolojik* ve *felsefi* mirasında kendini dışa vurmaktadır. Bu tekелciliğin tarihin kanlı sayfalarını oluşturduğunu söylemeye bile gerek yoktur.

Tarih felsefesinde, tarihi İsa ile başlatma ve bu tarihin öncesini İsa'nın gelişini hazırlayan tarihe, sonrasını ise onun izinden giden bir tarihe indirgeme bu tekелci tarih felsefesinin bir göstergesidir. Bir diğeri ise, tarihte yaptıkları her eylemi 'Tanrı böyle istiyor! (*Deus lo volt!*)' çığırkanlıklarıyla süslemiş olmalarıdır. Haçlı Seferleri sırasında yapılan bütün savaşların kaydını tutan eserlerin *Gesta Dei Per Francos* (Tanrı'nın Frenklerin Eliyle Yaptığı İşler) olarak adlandırmaları ise, bu tekелciliğin zirve yaptığı noktayı göstermektedir.

Bu tekелciliğin en net gözlenebileceği alan, şüphesiz, *dinsel tekелciliktir*. Batı kültürü içinde özünü kaybeden Hıristiyanlık,

¹²⁶ Bu hususun detaylı analizi için Talal Asad'ın şu çalışmalarına bakılabilir: *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*, Stanford: Stanford University Pres, 2003; *Anthropology & the colonial encounter* (edisyon), London: Ithaca Pres, 1973; *The idea of an anthropology of Islam*, Washington: Center for Contemporary Arab Studies, 1986, 6.

başka din mensupları şöyle dursun, kendi içindeki ayrışmalara ve ihtilaflara bile tahammül edemeyen tekilci bir şiddet kültürünün prototipini yaratmıştır. *Viva la vita* (yaşasın hayat!) değil, *Viva la muerte!* (Yaşasın ölüm!) bu şiddet kültürünün yaşam boyu sloganı haline gelmiştir.

Tekelci zihniyetin kendini açığa vurduğu bir diğer alan felsefedir. *Felsefede tekelciliğin* tipik temsilcisi F.Hegel'dir. Hegel'in Ruh (*Geist*) felsefesi bunun en iyi örneğini oluşturmaktadır. Buna göre, âlemin ruhu olarak tanımlanan Tanrı'nın iş yapabilmesi için eli, ayağı olarak kullanacağı bir millete ihtiyacı vardır. Bu millet, Hegel tarafından Germenler olarak gösterilmektedir. Hitler'in elinde aktüelleşen bu kuramla Tanrı'yı tekeline alan bu zihniyet, insanlık tarihinin karanlık sayfalarını kabartmaktan öte ne işe yaramıştır?

Yahudi-Hıristiyan geleneğin hakikat tekelciliği Kur'an tarafından reddedilmekte ve başlarına gelen kanlı ihtilafların ve gruplaşmaların, bu tekelciğin bir cezası olarak aralarına salıverildiği seslendirilmektedir:

"Biz Hıristiyanız" diyenlerden de sağlam söz almıştık. Ama onlar akıllarından çıkarmamaları istenen şeylerden önemli bir kısmını unuttular. Bu sebeple biz de aralarına kıyamet gününe kadar sürecek bir düşmanlık ve kini salıverdük. ..."127

"Bir de Yahudiler, Allah'ın eli sıkıdır, dediler. Ama bağlanan kendi elleri oldu ve bu söylediklerinden dolayı da lanetlendiler. ... Söylediklerinden dolayı, aralarına kıyamet gününe kadar sürecek olan bir düşmanlık ve kin saktuk. Her ne zaman bir savaş ateşi tutuşturmuşlarsa, Allah, onu söndürmüştür. ..."128

¹²⁷ Maide 5: 14.

¹²⁸ Maide 5: 64.

Tarihi Tanrı ile yaptıklarını söyleyenlerin, Tanrıları tarafından lanetlenen bir tutumu hayat felsefesi haline getirmeleri ibretlik bir durumdur.

Burada önemli bir noktaya dikkat çekmek gerekiyor: Özü gereği *iyi* olan Allah, tarihin seyrinin de *iyiye* gitmesi ve tarihin bir faziletler tarihi olması için insanlarla bir *mîsak* (*pakt/antlaşma*) yapmaktadır. Mîsak, hem bireysel hem de toplumsal bir boyuta sahiptir. Bireysel olarak nasıl bir anlam taşıdığını, Hz.Adem’le Allah arasındaki ilişkiyi başından sonuna kadar takip ettiğimizde görürüz. Toplumlarla Allah’ın mîsak yapması ise peygamberler göndermekle gerçekleşmektedir. Peygamber göndermediği topluma azap etmeyeceğini söyleyen Allah bu toplumsal mîsaka işaret etmektedir.

Temiz bir fıtratla yaratılan insanın saf halinin, büyüüp gelişmesiyle nasıl ihtiraslı (muktedir olmayı arzulayan/muhteris) bir insan karakterine dönüştüğünü ve bu saf-lık ve ihtiras yahut iktidar/tahakküm diyalektiğinin de tarihin seyrine yön verdiğini biliyoruz. Bu mîsak, insanın bu ihtirasının ve tahakküm arzusunun, tarihi hem insan hem tabiat hem de bütün diğer varlıklar için bir bozgun tarihine çevirmesini önlemeye dönüktür. İnsanın organik ve inorganik bütün ilişkilerinde hakkı ve adaleti ayakta tutmasını öngören mîsaka aykırı davranmakla, *fisk* (fasıklık), *zulüm*, *tuğyan* (zulmün toplumsal boyut kazanması) gibi kavramlar tarih sahnesine çıkmaktadır.

Allah’a aidiyet yahut Allah’ın seçilmiş kulu/milleti olma iddiası, bu mîsaka uyup uymamakla test edilmelidir. Allah’ın ahdine nail olan, onun kurtuluşa erdireceği milletler, seçilmişlikleri kendilerinden menkul olanlar değil, bu mîsakin şartlarına uyanlardır. Bu mîsakta ayakta tutulacak temel kavramlar vardır: adalet dağıtmak, özgürlükleştirmek, güven

vermek, açları doyurmak, açıkları giydirmek, vs. Bunlara kim bir yaşam alanı açarsa bu mîsaka göre davranmış ve Allah'ın seçilmiş kulu olma hakkına kavuşmuş; kim de onları dumura uğratmak için gayret etmişse, zalimler tayfasına eklenmiştir.¹²⁹ Bunun dışındaki iddialar salt kuruntudan ibarettir.

Modernizmi üreten aydınlanmacı akıl, hareket noktası ve kendisine koyduğu hedef itibarıyla; sözde evreni keşfedecek böylece mitolojik imgelere dayalı olarak algılanan bir evren modeline son vererek, aklın hâkimiyetini ifade eden rasyonel bir çağı hâkim kılacaktı. Ancak aydınlanmacı aklın bu dünyayı mitolojiden ve çılgınlıklardan kurtarma teşebbüsünün fiyaskoyla sonuçlandığı ve insanlığı kaosa sürükleyen deliliği ve çılgınlığı ürettiği apaçık ortadadır.

II. Dünya Savaşı ve Cezayir'le Fransa arasındaki mücadelede ölen bir milyon Cezayirlinin ardından zirvesine çıkan post-modern düşüncede, Frantz Fanon *Yeryüzünün Lanetlileri*'nden ve M.Foucault *Deliliğin Tarihi*'nden Adorno ve Horkheimer da bu tür bir *Aydınlanmanın Diyalektiği*nden bahsederken eleştirmek için hep Aydınlanmaya ve onun ürünü modernizme göndermede bulunacaklardır. Batının bu yıkıcılığının ardından, artık, Batının kendi gerçekliğini, modern bilimin temel paradigmalarının evrenselliği altına yerleştirerek temel evrensel gerçeklikler olarak sunması eskisi kadar itibar görmeyecektir. Postmodern düşünceyle birlikte Aydınlanmanın bu tekelci ve etnosentrik mitosu soluklaşmaya başlamıştır.

Burada post-modernizmin bize hediye ettiği büyük bir gelişmeden bahsetmek gerekir: *büyük-anlatılar* tarihi sona ermiştir. Postmodern paradigma/değerler dizgesi, modernliğin

¹²⁹ Bakara 2: 124.

temel kök kavramları olan *evrensel akıl, tekil hakikat ve bilgi yapılarını* derin bir rölativiteye açarak Batı epistemolojisini temelden sarsmıştır.¹³⁰

Her şeyi Batı'nın koyduğu temel paradigmlar ışığında görme ve değer kriterlerimizi bunların ışığında oluşturma alışkanlığımızın bozulduğu an, eşyanın tabiatına en uygun olanın ne olduğu ve gelecek tarih perspektifinin insanlık onuruna yakışır şekilde nasıl kurgulanması gerektiğini sorgulama yetkinliğini kazandığımız andır. Bu sorgulama yetkinliği, sosyal pratiklerden inançlara, eylemlere, insanların kendilerini açıklamak ve anlamlandırmak için referansta bulundukları geleneklere kadar geniş bir yelpazede etkisini gösterir. Post-modern kültür, çoğulculuk kavramını geliştirerek, modern kültürün öteki olarak damgaladığı kültür unsurlarını *kurucu-öteki* seviyesine çıkarmış, Batılı bir önyargı olarak kalıcı bir paradigmaya dönüşen diğer ırkların, cinslerin, kültürlerin aşağı kategorileri temsil ettikleri ve bunlarla ilişkinin hegemonek bir tavır üzerinden kurulması gerektiği görüşünü kökünden sarsmıştır. Her bir kültürün kendi sistematik mantığı içinde hakikatin bir yönünü temsil ettiği ve böylece saygınlığı hak ettiği düşüncesi, modernliği salt kendi rasyonalitesi ile özdeşleştiren Batı tarzı modernlik için kolayca kabul edilebilecek bir realite değildi. Ama gelinen noktada, kendini sadece Batı geleneğini takip eden toplumsal gerçekliklere sinerek açığa çıkaran bir hakikat fikri artık hikâye olmuştur.

Özgürlük, eşitlik ve kardeşlik modernliğin sloganlarıydı. *Özgürlük, farklılıkla birlikte eşitlik, kardeşlik, ve hoşgörü* ise post-modernliğin sloganları haline gelmiştir. İyimser bir tarih

¹³⁰ Modern ve post-modern kültür karşılaştırması için şu kapsamlı çalışmaya bkz. Mustafa Kemal Şan, "Farklılık ve Çokkültürlülük Siyasetleri Üstüne Bir Deneme", *Milel ve Nihal*, 3 (1-2), 69-117.

felsefesine sahip olanlar ve geleceği bütün insanlığın ortak tarihine çevirmek isteyenler şunları başarmak zorundadırlar: modernitenin insanlık başta olmak üzere parçaladığı gerçekliği yeniden bütünleştirmek (tevhîd).¹³¹ Geçmişten tevarüs edilen her türlü çatışmayı körükleyen kültür verilerini bir kenara bırakmak ve insanların gayretlerini karşılıklı iyiyi (*ma'ruf*) üretmeye yönlendirmek. Böylece insanları sadece kültür ve tarih kargoculuğu yapmaktan kurtarıp, tarihi bir ümit tarihine dönüştürmek.

Tekelciliğe ve Tek Tipleştirmeye Karşı Yapılması Gerekenler

1. Tek Tip Tarih, Tek Tip İnsan ve Tek Tip Modernlik Ülküsünü Reddetmek

Tarihsel açıdan, İslam ve onunla bütünleşmiş hayat tarzları, bir kültürel gelenek terkihi oluştururlar. Kültürel gelenek de doğası gereği gelişir ve değişir. Gelişim ve değişimi ne kadar büyük olursa mensuplarına da o kadar büyük hareket serbestliği getirir. Statikleşip daraldıkça ve kucaklayıcı niteliğini kaybettikçe, mensuplarının hareket alanını da buna paralel olarak daraltmaya ve tahammülsüzleştirmeye başlar. Dinlerin daha doğrusu din mensuplarının bu şekilde zamana, tarihe ve gelişmeye direnmeleri, başka bir ifadeyle dünyaya ait olmaya alışamamaları, sonun başlangıcını oluşturur. Orijinal formlarıyla dinlerin modernleştirici ve yenileyici süreçleri içlerinde barındırıyor olmaları, bizi dinlerin tarihte değişimleri ve dönüşümleri tetikledikleri gerçeğiyle buluşturur. Bu anla-

¹³¹ Gerçekliğin bu parçalanmış yapısını yeniden bütünlüğe ve asli formuna kavuşturmayla ilgili bkz. şu kitabımıza bakılabilir: "Kur'anın Tevhid Felsefesi" *Varlık ve Bilgi: Aydınlanmanın Keşif Araçları*, (Ankara: Beyaz Kule Yay., 2008).

mıyla tarihte dinlerin tuttuğu yeri daha iyi anlamak için, iki kavrama; *historie* ve *geschichte* kavramlarına atıfta bulunmak analizimizi kolaylaştıracaktır.¹³²

Historie ile, varlığın tarihte yer tutmuş haline, *geschichte* ile ise devir açıp kapayan ve kendinden sonraki olaylar üzerinde uzun süreli etki yaratmış olaylara atıfta bulunmaktadır (diachronism). Bu iki kavram ise, içeriklerini *kronos* (saatin ve takvimin gösterdiği zaman) ve *kairos* (önemli ve belirleyici anlar) terimlerinden almaktadır. Bunlara dayalı olarak da, *zaman tarafından belirlenen olaylar* ve *zamanda yer tutan olaylar* ayrımı yapılmaktadır. Bu tarihsel olaylardan bir kısmı karar vermeyi gerektiren bir nitelik taşır ve bu karar unsuru olayların içine bireyleri ya da toplumları çeker. Böylece söz konusu olay, tarihin kırılmasına götüren bir niteliğe bürünür. Peygamberlerin gönderilme anları ve halkın buna verdiği cevap, bunun en iyi örneğidir. Hem gerçekleştirdikleri teorik ve pratik kırılma, hem bu kırılmaların uzun vadedeki etkisi, hem de bu kırılmanın gerçekleşme sürecine bilinçli olarak katılan insanların varlığı dikkate alındığında, dinlerin tarihteki rolünü, *geschichte* kavramıyla karşılamak gerekir.

İlahi gelenek, her topluluğun karakterine uygun düzenlemeler öngörerek, tarihin devinimini ve gelişimini sağlamıştır: "... sana gelen hakikaten ayrılıp da onların arzularına uyma. Sizden her biriniz için bir *şeriat* ve bir yol/minhac öngördük"¹³³ ayetinde anılan *şeriat*/*şir'a* ve *minhac* kavramları bu konuda bize yol göstermektedir. Bütün insanları tarih sahnesine tek tip bir millet olarak çıkarmak yerine, bir tekâmül serisini tamamlayacak şekilde farklı milletler ve bunların ka-

¹³² Bu iki kavramın analizi için bkz. Graham Ward, *Theology and Contemporary Critical Theory*, (Londra: McMillan Press Ltd., 1996) 46.

¹³³ Mâide 5: 48.

rakterlerine uygun farklı *şeriat* ve *minhac*dan bahsedilmektedir. Şeriat'ın ve bunu uygulama yöntemi durumundaki minhac'ın somut bir anlayıştan soyuta doğru nasıl *evirildiğini* görmek için Kitab-ı Mukaddes'ten Allah ile İsrailoğulları arasındaki ilişkiyi takip etmek ve dinin nasıl mükemmelleştirildiğini¹³⁴ görmek gerekir.¹³⁵ Allah'ın insanlarla ilişki tarihini yazılı olarak takip etmemize imkân veren Kutsal metinlere baktığımızda, bu ilişkiyi resmeden dilin ve insanlar arasındaki ilişkilerin temel sistematüğünü oluşturan hitabın ve normların somuttan soyuta doğru gelişip evirildiğini ve Tanrı'nın ilk insanlara hitabının daha detaylı ve anlaşılmayı kolaylaştıracak tekrarlara sahipken, bu özelliğin Kur'an'da terk edildiğini görürüz.

İlerleme mantığı açısından tarihinin başını tutan insanla, sonunda yaşayan insan arasındaki fark, hem insan ilişkilerini kuran ve tanımlayan kavramların var olup olmadığı, hem de bu kavramlara yükledikleri anlamda yatmaktadır. İnsan ilişkilerinin sade olduğu bir dönemde, şu an yaşayan insanın, karmaşık ilişkilerini anlatmak için kullandığı terim ve kavramlara yer yoktu. Ama daha önemlisi, bazı soyut kavramlara yüklenen anlamlar değişiklik gösterebilmektedir. Örneğin, insandan bağımsız olarak bir '*adalet*' kavramının var olması, bu kavramın içeriğinin on bin yıl önce doldurulmasıyla, günümüzde buna yüklenen anlamın aynı olduğu anlamına gelmez. *Adalet*'in size yapılane aynıyla karşılık verme olarak alındığı *cezaî adalet*'ten, size yapılan kötülüğü bağışlamanızın adale-

¹³⁴ Maide 5: 3.

¹³⁵ Detay için şu çalışmamıza bakınız: Allah, Tabiat ve Tarih: Teolojide Yöntem Sorunu ve Teolojinin Meta-Paradigmatik Temelleri, Lotus Yayınları: Ankara, 1995.

tin en üst formu olarak tanımlandığı bir *etik adalet* anlayışına doğru evrilme söz konusudur.

2. Tarihsel ve Toplumsal Belirleyenlerin Ötesine Geçmek

Yaşadığımız tarih, belli bir zaman diliminde yaşayan, yapıp ettikleri sebebiyle sevinen ya da pişmanlık duyan insanların, başka bir ifadeyle kendi zaman dilimlerindeki tarihi kontrol edebilme gücünü gösterenlerin biyografik tarihi olması yönüyle insanidir. Ama bu zaman diliminin insanları, kendi zamanlarında meydana gelen ve özellikle *tarihî (historic)* olan ve tarihte kırılma yaratan olayların meydana gelmesini ya da gelmemesini bütünüyle kontrol edemezler. Bu yönüyle tarihi olayların, biyografik tarih yorumunu aşan bir yönleri vardır. Örneğin, İkinci Dünya Savaşı'nı yaşayan insanların bu savaşın meydana gelmesindeki sorumlulukları bir dereceye kadardır. Bu savaşın anlaşılması için onlarca yıl öncesine giden bir analizin yapılması gerekir. Dolayısıyla tarih biyografik yahut kronolojik olmanın ötesinde, kontrol edebildiğimiz sebeplerin ötesine geçen sebep-sonuç ilişkisine sahiptir. Bu yönüyle tarihin aşkın bir tarafı vardır ve o anın yaşayan insanlarını aşan bir özelliğe sahiptir. Ancak bu aşkınlık sebep-sonuç zinciri içinde hareket eden rasyonel bir aşkınlıktır ve içerisinde yasallık fikrini barındırmaktadır. Aşkın bir varlık olarak Tanrı'nın, tarihle nasıl bir ilişki içinde olduğu, bu ilişkiyi hangi kavramlar üzerinden gerçekleştirdiği, cevaplanması gereken bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır.

Allah-tarih arasındaki ilişkiyi kuracağımız ve bu ilişkiyi sürekli kılacağımız kavramlarımız var mıdır? Şayet bu tür kavramlar var ise, bu durumda tarih, sadece insanın değil, bir anlamda Tanrı'nın da tarihi olacaktır. Bundan kastımız, üzerinden tarih geçen (*beşer*) ya da tarihi yapan (*insan*) haliyle

diğer tabiat varlıklarından ayrı bir yere sahip olan insanın, hem kozmik hem de tarihsel zaman içinde kendi başına bırakılmadığını vurgulamaktır. Bir yandan hem kozmik hem de tarihsel zamana böyle bir anlam yüklememiz öte yandan Allah'ın bütün fiillerinin bir amaca yönelik olması (*hikmet*), tarihin akışı ve sonu ile teorileri kurgularken önümüze farklı hedefler koymamızı sağlayacaktır.

Öyle görünüyor ki, insanın Allah'la ilişkisini kurarken referansta bulunduğumuz bütün kavramlar, tarih ile Allah arasındaki ilişkinin de temel referans kavramlarıdır. Mikro düzeyde kurulan Allah-insan ilişkisi, makro düzeye taşındığında, bir toplumun yahut milletin Tanrı ile ilişkisi haline gelmekte ve tarihsel bir bağlama oturmaktadır. Bu yönüyle tarih, insanın ve insan topluluklarının yapıp etmelerinden oluşmakta ve gidişatında belli yasaları takip etmektedir. Tabii unsurların (güneş, ay, yağmur, vs.) Allah ile ilişkisini kurarken, hangi şartlar altında ne tür davranışlar sergileyeceklerinin belirlenmiş olması anlamında kullandığımız *kader* kavramı, insan ve tarihi söz konusu olduğunda *inayet* kavramı olarak karşımıza çıkacaktır. *İnayet*, Allah'ın canlı varlıklarla ilişkisini kurduğu kavramdır ve içinde, Allah'ın bu organik varlık alanıyla sürekli irtibatta olması, onları gözetmesi, müdahale etmesi anlamlarını barındırmaktadır.

Tarihin bir *hikmete* bağlı seyir takip etmesi ve sürekli olarak Tanrısal *inayet*in nesnesi olmaya açık bir alan olarak görülmesi, kendini tarih bölümlemelerinde de göstermektedir. İbn Haldun'un, Tarih'i *ihbari* ve *inşai* olarak bölümlemesinin altında bu *hikmet* kavramı yatmaktadır. Bu bölümlemede, *ihbari tarih*, cereyan eden olayların kronolojik aktarımını verirken, *inşai tarih*, tarihsel olayların cereyan düzenini, nedenlerini incelemektedir. İbn Haldun, evrende olup biteni anlama-

ya yönelmesi itibariyle tarihi (ikinci anlamda) *hikmete* dahil etmektedir.¹³⁶ Bu *hikmet* çerçevesinde devinen tarih, bir hedefe yönelmiş olması sebebiyle kendinde bir değere sahiptir. Yine bu hedefi bir seyir hattı olarak tarihin önüne yerleştiren Yüce Varlık'la irtibatından dolayı kendi dışındaki Varlık alanının iş görme tarzıyla ilgili de ipuçlarını içinde barındırmaktadır. Dolayısıyla tarihe verilecek anlam, bir bütün olarak varlığın evrensel anlamını da açığa çıkaracak bir öneme sahiptir.

3. Tarihe Kendi Kavram ve Değerleriyle Müdahale Etmek

Dinlerin vahyedilmelerinin temel sebebi, toplumlarda çıkar ilişkilerine dayalı hegemonik yapıyı sökerek ve geleneksel ilişki biçimlerini yıkarak yeni bir yapı oluşturmak ve sağduyu, adalet, özgürlük, hakkaniyet, liyakat gibi temel kavramlar çerçevesinde yeni bir yapı inşa etmektir. Bu yönleriyle dinler modernleştirici ve yenileştiricidirler. Bu yenilemenin amacı da toplumda bazı kesimlerin aleyhine kurulan hegemonyacı yapıyı söküme uğratmaktır. Ancak ilerleyen süreçte dinler açıklama biçimlerini, mantıklarını ve kurumsallaşmalarını, kurulu bir devlet düzeni içinde oluştururlar ve vahyedilme amaçlarına aykırı olarak, devletin hegemonya kurmak için kullandığı araçlardan birine dönüşebilirler. Hıristiyanlığın başına gelen felaket bunun en bariz gösterenidir. Haçlı seferleri ve kolonyal dönem başta olmak üzere, Batı tarihi, dinin hegemonik bir unsura nasıl indirgenebileceğinin örnekleriyle doludur.

¹³⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev. Z.Kadiri Ugan (MEB, İstanbul, 1990) I, 5; Philip K. Hitti, *Makers of Arab History*, (Londra: Harper Torchbooks, 1971) 238.

Dinlerin, insanlar arasında standartlaşan ve bu halleriyle idealmiş gibi gösterilen ilişki biçimlerine müdahale etme görevi, o dinin müminleri tarafından sürekli canlı tutulmalıdır. Müminler eleştirel bilinç, yaratıcı hayaller, ütöpik kurgular ve diyalektik düşünme biçimleriyle, yaşadıkları toplumda ilişkilerin temel insan hakları, adalet, özgürlük, güven gibi kavramlar ışığında yapılandırılıp yapılandırılmadığını test etmelidirler. Böylece dinin modernleştirici ve yenileştirici işlevinin kaybolup, toplumun herhangi bir kurumuna indirgenmesinin yolu kapanmış olacaktır.

Din, kendine has kavram ve sembollerle düşünceyi yahut zihni yapılandırır. Bu yapılandırma tarihte diyakron (tarihin akışının farklı bir mecraya taşınıp, farklı dinamiklerle ilerlemesi) denilen kırılmalara sebep olur. *Ulu'l-'Azm* peygamberleri diğerlerinden ayıran özellik, böyle bir kırılmayı gerçekleştirmelerinde yatmaktadır. Bu kırılma ile din, kişiler için yeni anlamlar yaratır. Bu anlam yüklemesiyle güçlü olan zayıf, zayıf olan güçlüye dönüştürülür. Bu tersine çevirme olayı ne kadar geniş bir taban bulursa, bu değiştirici ve dönüştürücü değerler de o kadar beslenir ve bu karşılıklı ilişki sonunda değer yargılarında bir kırılmaya götürür. Bunu örneklemek gerekirse: Bütün toplum fertlerinin aynı davranışları sergiledikleri bir bağlam içinde haklı-haksız, zalim-mazlum kavramları arasındaki çizgi o kadar net değildir. Örneğin herkesin köle sahibi olduğu bir ortamda, köle edinmenin ahlaki temelini kimse tartışmaya açmaz ve kölelere kötü muameleyi de bir ahlaksızlık ve zulüm olarak adlandırmaz. Ancak bir din, yaygınlaştırılmak suretiyle normal bir olaymış gibi sunulan bu davranış tarzına, tarihin standartlaştırılmış bu kesitine müdahale eder ve kölelere kötü muameleyi ahlaksızlık ve zulüm olarak nitelendirirse; bu toplumda o ana kadar bulunma-

yan kavramlar iş görmeye başlar. Artık bu toplum zalimler ve mazlumlardan oluşan bir topluma dönüşür; mücadele de bu iki kesimin mücadelesine. Bu niteliksel bir değişim ve dönüşümdür ve bu dönüşüm, insanlar arasındaki ilişkinin hem normatif hem de ahlaki niteliğinde değişiklikleri yaratır. Bu yönüyle, tarihin deviniminin temeline *çatışma* ve *mücadeleyi* koyanlar haklıdır. Ancak bu temeli, Marksist teorinin belirginleştirdiği haliyle sadece ekonomik bir zemin üzerine inşa etmek eksiktir, bu aynı zamanda ideolojik, dahası varoluşsal bir mücadeledir. Bu mücadele içinde din, peygamberleri aracılığıyla yeni terimler, kavramlar ve semboller kısaca dinsel bir retorik yaratır ve kendilerine has mücadele zeminini bu retorik üzerinde yükselir. Böylece felsefenin metafiziksel önermeleri, peygamberlerin elinde aktüelleştirilir. Zira kendi kavramlarını ve bu kavramların hayat verdiği toplumu yaratamayan bir din yahut düşünce zaten uzun soluklu olamaz.

Müslüman toplumlar bir düşünceye, eyleme ve kuruma dinamizmi kazandıracak olan, onu geçici değil de sürekli kıla-
cak olan ve başka kurumlara da evrensel bir tarzda katkıda bulunacak 'evrensel' değerleri yaratmanın peşinde olmalıdırlar. İslam'ın Tanrı'sının bu anlamda *el-Kayyûm*¹³⁷ (değerlere kaynaklık eden) olduğu ve gönderdiği dini de, *ed-dînü'l-kayyîm*¹³⁸ (değer üreten, kendi değerleriyle ayakta duracak yeterlilikte olan) olarak tanımladığı unutulmamalıdır.

¹³⁷ Bakara 2: 255.

¹³⁸ Tevbe 9: 36; Yusuf 12: 40; Rum 30:30.

4. Müslüman Toplamların Eleştirel Bilinçle Kendilerini Yeniden Kurmaları

Müslüman toplumların kendi gelenekleri içinde problem alanı olarak karşılarına çıkan sorunları daha açık bir zihinle karşılarına alıp sorgulamaları gerekir. Dinin her an yenileştirme işlevi, inananlara bu hakkı vermekte ve bunu içtihat olarak kurumsallaştırmaktadır. Sorgulanan gelenekten ayıklanan ayak bağlarının ardından, İslam toplumları kendi modernliklerine doğru açılma imkânını yakalayabilirler. Kendi modernliklerini arama çabası içine girme özgüvenini yakalayan Müslüman toplumlar, sürekli geçmişte seyahat eden anakronikler olmaktan kurtulacak ve gerçekleştirmek için can attıkları ideallerini aktüelleştirecekleri kendi gelecek tarihlerini yapma sürecine gireceklerdir. Böylelikle sürekli kendilerinden önce geçenlerin yükünü taşıyan ve kendine ait bir şey üretemeyen *kargo kültürlerin toplumu* olmaktan çıkmanın da yoluna girmiş olacaktır. İslam dininin, Hıristiyanlığın başına gelen kültürel anlamda sadece bazı kültlere, siyasal anlamda ise bir hegemonya unsuruna indirgenme riskinden kurtulabilmesinin yolu buradan geçmektedir.

Müslüman toplumlar, tekelciliğe reddiye olmak üzere, kendi modernliklerini yaratmanın peşinde olmalıdırlar. Bunu gerçekleştirecek terim ve kavramlara sahiptirler. Bir dinin böyle bir modernlik yaratma kapasitesini ölçmenin yolu, hem kendi mensupları hem de diğer din ve düşünce mensupları için ne kadar yaşam alanı açtığına bakmaktan geçer. Kur'an rengine, dinine, diline bakmadan bütün insanları güvenceye almakta¹³⁹, din mensuplarının (Ehl-i Kitap) Müslümanlarla ilişkilerini sarsılmaz bir zemine oturtmakta, hangi dine ait ol-

¹³⁹ Maide 5: 32.

duğuna bakmadan bütün mabedlerin korumasını bir ödev olarak Müslümanların omuzlarına yüklemekte ve böylece kendi modernliğinin temellerini kurabilmektedir.

5. Toleransı ve Çoğulculuğu Geliştirmek

Tolerans ve çoğulculuğun modern Batı düşünce paradigması içinde kurucu bir unsur olarak bulunmayışı, diğer kültür ve dinler aleyhine yıkıcı bir sürecin yaşanmasına sebep olmuştur. Çoğulculuk adına modern liberalizmin kavramsallaştırdığı şey, bireyci çıkarların çoğulculuğudur. Çoğulculuk, sonu gelmeyen çıkar çoğulculuğunun yarattığı piyasa kavramı içinde alınıp satılan her şeyin çoğulculuğuna değil, farklı yaşam tarzlarının çoğulculuğuna imkân vermelidir. Farklı etnik ve dini grupların çoğulculuğu, Batı tarzı modern dünya görüşüne yabancıdır. Çoğulculuk, insanlara başkalarının alanına girmedikçe istediklerini yapma imkânı vermek demek değildir.

Bu anlamda, tolerans ve çoğulculuk, çağdaş kültür platformunun tartıştığı içerikle, Batı uygarlığının değil, İslam kültürünün yapısal bir parçası olagelmıştır: İslam toplumu, Batının aksine, *çoğul sosyal ve dini gruplar* fikrine başından beri tanıdık. Sadece İbrahimi gelenek içinde anılan Ehl-i Kitap değil, ruhi gelenekleriyle Doğu kültürleri de, bu çoğulculuğun meşru bir parçası haline getirilmiştir. İslam toplumunun kendi içindeki çeşitliliği ve çoğulculuğu da, yine Batının tarih sicilinin aksine, kutsanmıştır: Bu durum, *“ihtilâfu ümmeti rahmetün,”* (ümmetimin farklı görüşte olmaları rahmettir) hadisinde en açık ifadesini bulmuştur. Buradaki *ihtilaf* (*halife, muhtelif, halef, muhalif* gibi terimler de aynı kökün türevleridir) düşünce ve eylemde sürekliliğe köken sağlayan bir dü-

şünce zenginliğini içerir ve İslam toplumunda farklılığın meşruiyet zeminini oluşturur.

İslam düşüncesi içinde bu ihtilafın meşruluğunu temellendiren en temel kavram içtihatdır. Müslümanların kodifikasyon sistemi içinde içtihadı bütün çağların başvurulacak bir yorum ve hüküm çıkarım yöntemi olarak tutmaları bunun göstergesidir.

İslam medeniyeti içinde kurumsallaşan birçok uygulamanın (*Şia, Ehl-i Sünnet* ve diğer fikir ekolleri) *kurucu metinlerin çoklu yorumunun kurumsallaştırılması* ile gerçekleştiği dikkate alındığında, bu metinlerin farklı yorumlarının farklı kurumsallaşmaların yolunu açacağı kendiliğinden ortaya çıkacaktır. *Metin* ve *metin yorumu* arasında bir ayırım yapma geleneği, karşımıza böyle bir esnek yapı çıkarmaktadır. Şüphesiz politik, ekonomik ve ahlaki birçok kurumsal yapının bu yorum alanı içine girdiği ve sürekli gelişmeye açık bir alan olduğu kendiliğinden ortaya çıkacaktır. ‘Ana metnin’ değil de bu ‘yorum külliyatı’nın ve bu külliyatın kaynaklık ettiği teolojik-kültürel yorumların böyle bir katkıya açık halde tutulmaları büyük kazanımlar sağlayacaktır.

6. Reaksiyonier Düşünce ve Davranışın Karşısına Dikilmek

Uygarıklarıın soy kütükleri incelendiğinde İslam’ın aksine, Hıristiyanlığın Roma imparatorluğu içinde cemaat dini olarak doğduğu ve ezilmişlik psikolojisi içinde öğretilerini savunma refleksi içinde geliştirdiği ve kendisini sürekli başkalarına karşı konumlandırarak var olduğu görülecektir. Ben ve öteki çerçevesini yaratan bu tarihsel durum, bütün insanları kucaklamayı bir yaşam felsefesi olarak öneren *tevhid* fikrini sakatlamıştır; bu sebeple de, yapısal olarak çoğulculuğa elverişli değildir.

Çoğulcu yapı içinde özgürlüklerden bahsettiğimizde de eskiden beri var olan ama moderniteyle birlikte adı daha sık duyulan ırkçılık, farklılık, ötekilik, hoşgörü, azınlıklar, sömürgecilik, entegrasyon, asimilasyon, ayrılıkçılık, yurttaşlık gibi terimlerin içeriğinin yeniden tanımlanması gerekmektedir. Bu terimlerin tanım alanlarının yeniden belirlenmesiyle, insanlar arasındaki eski çatışma ve bölünme hatlarının yerini alacak bir adalet ve tolerans kültürünün temelleri atılmalıdır.

Avrupa bağlamında ifade etmek gerekirse, Anglo-Saksonlar ve dışındakiler ayrımı, Batı'nın ruhuna işlemiş bulunuyor ve bundan kolay kolay da kurtulacak gibi görünmüyorlar. Benzer şekilde tepkisel düşünme ve davranma biçimi kolonyal dönemle birlikte Batı-dışı toplumların ruhuna da işlemiş gibi görünüyor. Bu sebeple, Müslümanlar dahil Batı-dışı toplumların da sömürgecilik döneminden kalma tepkisel reflekslerde bulunma alışkanlığından ve bunun yarattığı eylem tarzından vazgeçmesi gerekmektedir. Müslüman dünyanın Doğu-Batı ilişkilerini, *hikmet*, *mev'iza* ve *en iyi ile mücadele*¹⁴⁰ çerçevesinde yeniden tanımlamaları bir zorunluluktur. Bu zorunluluk rasyonel olanın peşinde gitmeyi, ortak paydalar bulmayı ve birlik ruhunu aramayı gerektirmektedir.

Üzerinde yükseldikleri sağlam temelleri olmayan düşünceler, sürekli başkalarıyla mücadele ile beslenir ve her dönemde fobiler üretirler. Ortaçağlarda kâfirler, sapıklar gibi dinsel kavramlar üzerinden verilen bu mücadele biçimi, ulus devletlerin ortaya çıkışı ile yedeğine politik ve kültürel kavramları da almıştır. Sömürgecilik döneminde bu beslenme, Batı-dışı kültürlerin varlığı teziyle desteklendi. Şimdi ise söz-

¹⁴⁰ Nahl 16: 125 (Rabbinin yoluna hikmetle, güzel öğütle çağır ve muhataplarınla en güzel şekilde mücadele et. ...).

de-İslam fobisi üzerinden Batı kendi entegrasyonunu gerçekleştirmektedir. Bu hengâme içinde Batı'nın değerlerini (dini, kültürel, politik, vs.) tartışmaya açmak bile mümkün olamamaktadır. Batı-dışı olmanın ne anlama geldiğinin kötü örneği olarak kurguladığı ve kitlelere pazarladığı bir Müslüman dünya ortada dururken böyle bir sorgulama ne kadar mümkün olabilirki? Böyle bir tutum sebebiyle, tartışma, müzakere etme, ortak tutumlar belirleme alanı, siyasal ve köktenci tutumlarca zapt edildi. Batı-dışı kimlikler baskın formu İslam olmak üzere ötekileştirildi ve bu ötekileştirilmenin yarattığı dinsel köktencilik üzerinden bir bütün olarak dine karşı mücadele başlatıldı. Acı olan bu süreçte dinin bütün söylemlerinin, dinin içinde bir tepki faaliyeti olarak öne çıkan köktenci unsurlar tarafından ele geçirilmesidir. Din artık kendini, içyapısını ve mantığını rasyonel terimler ve kavramlar üzerinden kurarak değil, birer refleks eylemi olarak ifade etmeyi tercih eder hale gelmektedir. İslam'ın özünü diğerlerinden ayırdığına inandığımız temel kavramlar da bu süreçte soluklaşmaktadır. Müslüman toplumlar bu gidişatın farkında olarak, yaşam biçimlerinin temel düşünce kriterlerine dönüşmesine engel olmalıdırlar.

Sonuç

İnsan, binlerce yıllık yazılı ve yazısız bir düşünce geleneğinin mirasçısı durumundadır. Bu gelenek içinde insanlara dini mesaj taşıyan nice peygamberler, insanın kalıcı sorularına cevap üretmeye çalışan nice filozoflar, Allah'ın varlık yapısında yerleştirdiği yasaları deşifre eden nice bilim adamları geldi, geçti. Tarihin başını tutan insanla karşılaştığımızda, tarihin şu anını yaşayan bizler muazzam bir kültürel, dinsel ve bilimsel birikime sahibiz. Ama üzüntü veren şey, bütün bu

birikime rağmen aramızdaki ilişkileri hala şiddete, yok etmeye, sömürmeye ve birbirimiz üzerinde tahakküm kurmaya çalıştığımızdır. İnsanlığın ortak geleceği için girdiğimiz bu yolun bizi selamete çıkarıp çıkarmayacağını sorgulamaya açmamız gerekiyor. Bu topyekun bir sorgulama olmalıdır; zira öyle bir ilişkiler ağı içinde bulunuyoruz ki, başımıza gelecek felaket içimizden sadece günahkârların canını yakmayacaktır.

Bu sorgulama neticesinde; Hristiyanlar da Müslümanlar da tekilci söylemlerden uzak durmalı ve dinsel ve kültürel, her türlü çoğulculuğa imkân veren bir yapı kurmalıdırlar. Medeniyetler birbirlerini salt *öteki* değil, *kurucu ötekiler* olarak tanıma ahlakını geliştirmelidirler. Özellikle Avrupa medeniyeti, başkalarıyla diyaloga geçmeden önce kendi içinde bir diyalog gerçekleştirmeli ve geçmişindeki kurucu çok kültürlülüğü, Farabî'nin, İbn Rüşd'ün, Gazalî'nin, İbn Haldun'un rasyonel katkılarını yeniden gözden geçirmeli, geçmişe dönük seçicilik hastalığından kurtulmalı ve bunu çoğulcuk başta olmak üzere temel hürriyetler, hukukun üstünlüğü, insan hakları gibi edinimlerin temeline yerleştirmelidir. Medeniyetler bunu yaparken dinler de özlerindeki temel ahlaki öğretileri öne çıkararak bu sürece destek vermeli, medeniyetler arasındaki karşılıklı güveni sağlayarak ortak iyinin yaratılmasının yolunu açmalı ve böylece sorumluluklarını yerine getirmelidirler. Aksi takdirde bütün dinler, yaşadığımız dünyada hâkim olan açlıklar, savaşlar, katliamlar ve çevre felaketleri karşısında ne yapmakta oldukları sorusunun altında kalırlar.

ŞİDDET ve UZLAŞMA SARMALINDA

MEDENİYETİN KURUCU ve

TAŞIYICI UNSURLARI

Giriş

Binlerce yıllık yazısız ve yazılı tarihe sahip insanlığın tekâmül ederek geldiği noktada, farklı kültür ve medeniyetler arasındaki ilişkinin hâkim biçimi, gerçekten böyle bir tekâmül/mükemmelleşme geçiren varlıkların ilişki biçimi midir? Bu ilişki biçimi, Aydınlanma'nın mirasına sahip olduğunu iddia eden Batı'nın insan ilişkilerine dair teorisinin neresine oturmaktadır? Varlıklar arasındaki ilişkinin şiddete başka bir ifadeyle güçlünün saldırganlığına dayalı olarak gerçekleştiği insanlığın yüzkarası dönemlere dönüşümümüzü hangi hümanist değere ve sosyo-politik tabana dayanarak açıklayacağız? Coğrafyanın ve sınırların evirildiği, insan unsurunun alabildiğine ezildiği bir çağa damgasını vuran nominal Batı medeniyetinin hangi hümanizmasından ve hümanist değerlerin taşıyıcısı olduğu iddiasından bahsedebileceğiz? İlahi dinleri, insanlar arasındaki ilişkiyi şiddete evirdiği gerekçeyle terk edip, doğal dinlere yaslananlar, insanlığa bulaştırdıkları bu şiddet mikrobunun ve buna yaşama imkânı veren kabüllelerin ne kadar farkındadırlar?

Modernizmi üreten Aydınlanmacı akıl, hareket noktası ve hedefleri itibariyle; sözde evreni keşfedecek böylece mitolojik imgelere dayalı bir evren modeline son vererek, aklın hâkimiyetini ifade eden rasyonel bir çağı hâkim kılacaktı. Ancak aydınlanmacı aklın bu dünyayı mitolojiden ve çılgınlıklardan kurtarma teşebbüsünün fiyaskoyla sonuçlandığı ve insanlığı

kaosa sürükleyen deliliği bu aydınlanmacı aklın ürettiği apaçık ortada. II. Dünya Savaşı ve Cezayir’le Fransa arasındaki mücadelede ölen bir milyon Cezayirlinin ardından zirvesine çıkan post-modern düşüncede Frantz Fanon *Yeryüzünün Lanetlileri*’nden ve M.Foucault *Deliliğin Tarihi*’nden Adorno ve Horkheimer da bu tür bir *Aydınlanmanın Diyalektiği*’nden bahsederken hep Aydınlanmaya ve onun ürünü modernizme göndermede bulunacaklardır. Ve şimdi de dinden, hikmetten ve gerçek bilgidен yoksun sefişler, medeniyet kurmanın getirdiği sorumluluğı bir kenara iterek, deliliğın tarihinin yapıraklarını şişirmekteler.

Şiddeti anlamak şiddeti uygulayanın ruh haritasına bakmayı gerektirir. Bu şiddet taraftarları çoğı kez ölü sevicі (nekrofilі) bir kişiliğın özelliklerini sergilerler. Ölü sevicilik, en geniş anlamda ‘ölüyü ve ölümü sevmе’ olarak tanımlanır. Buradaki ölümü sevmе, ölmeyi sevmе değildir. Yaşayan varlığı yaşamaz hale getirme arzusudur. Nekrofiya, başkasının ölümünü sevmedir. Ölü olanı taparcasına sevmе, yani ölümperestliktir. *Viva la vita* (yaşasın hayat!) değil, *Viva la muerte!* (Yaşasın ölüm!), ölü sevicilerin, dolayısıyla şiddet taraftarlarının ortak sloganıdır. Geline n noktada başkalarıyla ilişkilerini şiddete dayalı olarak geliştiren ve insanlığın gelişme trendini çatışma felsefesine bağlayan bu medeniyetler **ölü sevicі (nekrofilі) medeniyetler**dir.

Medeniyetin Kurucu ve Taşıyıcı Unsurları

Aliya İzzet Begoviç kültürsüz medeniyetlerden ve medeniyetsiz kültürlerden bahsetmektedir. Ona göre, öyle kültürler gelip geçmiştir veya yaşamaktadır ki, bunlar hiçbir zaman bir medeniyet kurma kudretine erişememiştir. Kızıl derililerin bir kültürü vardı ama bu kültür bir medeniyet kurma kudretine

hiçbir zaman erişemedi. Avustralya aborjinlerinin bir kültürü vardı; Afrika bushmanlarının da. Onların kültürü bir medeniyet kurma gücüne hiç erişemedi. Bunun aksine öyle medeniyetler var ki bunlar da kültürsüz. İnsanlar arasında olması gereken ilişkilere dair bir kültür geliştirememişler; bir doğa kültürleri yok; bir metafizik kültürleri yok. Medeniyetin kültür köklerinin yokluğu, Begoviç'in kültürsüz medeniyetler dediği yapıyı yaratmıştır. Kültürsüz medeniyetlerin kendi dışındakiyle ilişkileri de her türlü anomalinin kaynağı olmuştur.

Bu köksüzlük sebebiyle anomali kaynağına dönüşen ve ilişkilerini bütünüyle şiddet üzerine inşa eden bir sisteme medeniyet denemez. Zira medeniyet/ümran,¹⁴¹ şiddeti dışlar ve tekil olarak insanın ve onun oluşturduğu toplumun her düzeyde kemalini ve huzurunu hedefler. Medeniyet adı altında günümüzde boy gösterenler ise insanın değil, insanın kullandığı araçların kemalini öncelemektedir.

İnsanı *alet kullanan varlık* olarak tanımlayan bir kültürün ürettiği medeniyetin de araçları yüceltmesi anlaşılmayacak bir şey değil aslında. Mutluluğu insan için ikinci dereceden öneme sahip araçların sağlayacağına inanan ama bunu bir türlü elde edemeyen ve bu inançla kendini tekrar tekrar aletlerin tahakkümüne teslim eden insan bir kısır döngü anaforuna tutulmuş görünmektedir.

Hem kuruluş aşamalarında hem de devamlarında, medeniyet adı altında insanlara kan ve gözyaşından başka bir şey getirmeyen bu sözümona medeniyetlerin zaaflarına karşılık, Kur'an medeniyetin üç kurucu unsuruna şu şekilde işaret etmektedir:

¹⁴¹ Medeniyet karşılığı olarak kullanılan **ümran** kelimesi, Arapça ömür ve imar, kelimeleriyle aynı kökten gelmekte ve ömür sürmeyi mümkün kılan değerlerin hakim olduğu bütünü ifade etmektedir.

"Andolsun ki biz elçilerimizi açık açık delillerle gönderdik ve insanların adâleti ayakta tutmaları için, elçilerimizle birlikte **Kitâb**'ı ve **Mizân**'ı indirdik. Bir de kendisinde hem çetin bir sertlik, hem de insanlar için yararlar bulunan **Hadîd**'i (**demir**) indirdik. "Çünkü bununla Allah, kendisine ve peygamberlerine kıyaben kimlerin yardım edeceğini belli edecektir. Şüphesiz ki Allah, en büyük kuvvet sâhibidir, yegâne galiptir."¹⁴²

Bu pasajda medeniyetin kurucu ve taşıyıcısı üç temel ögeyle karşılaşıyoruz: **Kitap, Mizan ve Demir**.

a. Kitap

Kitap, medeniyetin bağlı olacağı ahlaki dinamiklere, yazılı kültüre, medeniyetin teorik temellerine ve kanunlara işaret etmektedir. Bunun karşısı Kur'an'da ümmîlik ve cehalet olarak gösterilmektedir.*

Bireyleri arasındaki ilişkiyi temellendireceği değer kaynağı bulunmayan, başka bir ifadeyle kitabî olmayan, bir toplumun medeniyet kurması mümkün değildir. Böyle bir kayna-

¹⁴² Hadid 57: 25.

* Kur'an'ın hem Arap toplumunu hem de bu toplumun bir ferdi durumundaki Hz. Muhammed'i **ümmî** olarak nitelendirmesini bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Bu durumda ümmîlik iki anlamda kullanılmaktadır: 1. Aralarındaki ilişkileri yasa ve kanunlara dayalı olarak kurmayan, yasadışı ve kanunsuz toplum, 2. Kendilerine daha önce peygamber gönderilmeyen ve kitap verilmeyen millet (Yahudi literatüründeki *Gentile* (Latince) yahut *Goyim* (İbranice) karşılığı). Ümmîliğin hem Arap toplumunun hem de Hz. Muhammed'in bir özelliği olarak anılması bu ikinci anlama işaret eder. Zira Kur'an Hz. Muhammed'e peygamberliğin verilmesinden önce, onun Kitap'tan haberdar olmadığı söylenmektedir. Ayrıca gönderilmiş olduğu Arap toplumunun daha önce bir peygamber/uyarıcı almadığı söylenmektedir (Secde 21: 3). Bu durumda ümmîliğin, anasından doğduğu gibi saf ve temiz kalan, sistemli bir eğitimden geçmeyen anlamını da dikkate alarak, Hz. Peygamberin okur-yazar olmadığını iddia eden görüş doğru değildir.

ğın varlığı ve genel kabul görmesidir ki, yerel gibi görünen değerleri küresel ölçeğe taşıyabilecektir.

Böyle bir Kitab'ın varlığı, doğa yasaları kadar sosyal yasalar gereği tarihin öğüttüğü insan kitleleri örneklerinde olduğu gibi, kitapsız toplumların başına gelenleri sürekli hatırlatan bir uyarıcı olarak insanların önünü aydınlatır ve sürükledikleri uçurumun kenarından kurtuluşun yolunu gösterir.

Kitapsız medeniyetler, ortak insan kaygılarını dikkate almayan, insan hırslarının egemenliğine dayanan dolayısıyla da işbirliğini değil çatışmayı körükleyen ve bu çatışmanın motive edici unsuru olarak da çoğu zaman istismarı en kolay unsur olarak dini kullanan sahte medeniyetlerdir. Barışı hedefledikleri yönündeki her söylemlerinin ardından, bunu yalancı bir felaketi insanlığa yaşatan da böyle bir medeniyetin mensuplarıdır. Bu niyeti bütün açıklığıyla dillendiren şu metne bakalım:

“Tanrı bizim Anglo-Saxon uygarlığımızı dünya halklarına damgasını vuracak bir şekilde donatmıştır. Ve bu misyonu yerine getirecek kuvveti de verecektir. Güvenim odur ki insanlığa kendi uygarlığını taşıyacak bu ulusun gücü ... kendine özgü uygarlık ve **saldırganlık** özellikleri ile donanmış olarak tüm insanlığa kendi kurumlarını uygulatacak ve tüm dünyaya hâkim olacaktır... Bu ulusun mensupları olarak çağların Cebelitarlığını ele geçirip dünyanın geleceğine egemen olacağız.”¹⁴³

Bu kadar istismara konu edildiği tarihi sürece şahitlik ettikten sonra, Tanrı Yahova'nın neden Yahudilere adını ağızlarına almalarını yasakladığını daha iyi anlıyoruz.

¹⁴³ Sosyal Darwinciliğin savunucularından Josiah Strong'un *Our Country* (1885) adlı eserinden. (E.Yavuz'un “Asıl Niyet” *Radikal İki*, 2 Mart 2003'de yayınlanan yazısına bkz.).

b. Mizan/Denge

Mizandan kasıt, teorisi ve pratiği ile hayatın üzerinde yükseldiği ana değerlerde orta yolu tutmaktır. Bu, daha genel ve anlaşılır bir ifadeyle, hak ve hakikatin yol göstericiliğinde ortak iyiyi arama çabasıdır. Bu hâkim özelliği ile İslam medeniyeti bir uzlaşma medeniyetidir. Bu medeniyeti kuranlar, kendinden başka dinleri ve peygamberleri kucaklayan İslam'ın ruhuna uygun olarak, kendilerine kadar üretilen düşünceyi (*'ulûmu'l-evâil*) 'hikmet' çerçevesine alarak meşrulaştırmışlar ve hikmetin beş sütunu (*esâtînü'l-hikmeti'l-hamse*) şeklinde adlandırarak Yunan'ın akla ve sağduyuya dayanan felsefi damarını İslam düşüncesinin vücuduna bağlamışlardır. Bu vücut, İbn Rüşd kanalıyla Avrupa rönesansının ve reformasyonunun yaratılmasındaki katalizör rolüyle kendini yeniden ortaya koymuştur.

Uzlaşmaya dayalı gelişmelerde kolektif akla güven vardır ve bu aklın ürettiği mirasın insanlığın ortak kazanımı olduğu kabul edilir. Bu yaklaşımda, dışlamadan daha çok başkasını da içine alacak şekilde bir esnekliğe sahip olmak esastır. Milletler ve medeniyetler arasındaki farklılıklar hiçbir şekilde çatışma sebebi olarak görülmez. Kur'an, milletler arasındaki bu farklılığı **irfana** (medeniyet) ve **ma'rufa** (ortak iyi) götüren yol olarak göstermekte ve nihayetinde yerel örflerin bu ma'rufa dönüştürülmesini arzu etmektedir:

"Ey insanlar! Şüphe yok ki, biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve **irfanı** ortaya çıkarmanız ve **ma'rufu** üretmeniz için boylara ve kabilelere ayırdık..."¹⁴⁴

Kur'anın karşı çıktığı tektipleştirme ve aynılaştırma, iyiliğin ve irfanın ortaya çıkışını engelleyen bir süreçtir. Ayette

¹⁴⁴ Hucurat 49: 13.

geçen **li-teârefû**-لتعارفوا ifadesi, basit anlamda ‘tanışmak’ olarak alınmamalıdır. Yalın anlamıyla tanışmak, çıkardıkları sesler ve yaptıkları hareketlerle hayvanlar arasında da gerçekleşmektedir. O halde, insanlara bunun daha ötesinde bir anlam gerekir. O da şudur: Farklı milletler ve medeniyetler kendi geliştirdiklerini ortak kültüre katmak suretiyle bir zenginlik yaratacaklar ve bu zenginliğin ortaya çıkardığı irfandan, medeniyetten herkes yararlanacaktır; bu da bütün insanlığın medeniyeti olacaktır. Bu da nihai anlamda medeniyetlerin çatışmasından bahseden tezleri bir kenara bırakmayı ve aralarında işbirliği yapmanın yollarını aramayı gerektirir. Dünyaya **fayda** fikrini getiren Çin, **mistik düşünc**eyi getiren Hint, **güzel** kavramını hediye eden Yunan, **ilim** kavramını geliştiren İslam medeniyeti, bütün bu farklı katkılarıyla kolektif aklı ve ortak kültürü yaratmıştır. Bu farklılıklar Kur’an pespektifinden bakıldığında, çatışmanın değil, uzlaşmanın ve medeniyet fikrinin temeli olarak görülmelidir.

Ma’ruf Kur’an’da hâkim ilkeler için kullanılmaktadır ve bunlar kimsenin tekelinde değildir. Kur’an, evrensel ilkelere *ma’ruf* tabiriyle sık sık göndermede bulunmaktadır.

Uzlaşma, bir güce tapınmayı ya da ona tapınmaya zorlamayı dışlar. Uzlaşacak insanlar, başkalarıyla uzlaşmalarına imkân veren değerlere sahiptir. Başka bir ifadeyle, onlar geleneksiz ve medeniysiz toplumlar gibi sadece başkalarının önünde sürülüp giden, temelsiz ve ilkesiz insanlar değildir. Dolayısıyla uzlaşma, bir değerler sistemine ve tarihe sahip olan insanların yapabileceği bir şeydir.* Bu durumlarıyla on-

* Bu anlamda İslam’ın Tanrı’sının Kur’an’da *Kayyûm* (değerlere kaynaklık eden ve bütün değerlerin kendisiye kaim olduğu Varlık) ve gönderdiği dinin de *ed-dînu’l-kayyîm* (kendinde bir değeri olan; değerle ayakta

lar, karşısındaki insanların eşitidirler, bağımlıları değil. O halde uzlaşma, ilkeleri olan insanlar arasında gerçekleşir.

İnsanları uzlaşmaz kılan ve onları **mizandan** uzaklaştıran ilkeleri değil, bireysel heva ve hevesleridir. Rasyonel ve makul ilkeler her zaman ortak bir noktada buluşma potansiyelini içinde taşır; ama arzular böyle değildir. Her insandaki karmaşıklığı yansıtan bu heva ve hevesin bütün ilkelerin önüne çıkarılması, uzlaşma kültürünün değil, çatışma kültürsüzlüğünün temelini güçlendirir. Bunun için Kur'an "Hevasını Rab edineni gördün mü?"¹⁴⁵ ifadesini kullanmakta, hevanın (kişisel arzu ve istek) nasıl bir saptırıcı olduğunun altını çizmektedir.

Uzlaşma, başkalarına irade ve özgürlüklerinin dışında bir dayatmada bulunmayı da dışlar. Kur'anın **mîsak** kavramı bütün insan özgürlüklerinin kaynağıdır ve yapılacak bütün dayatmaların karşısına dikilen bir güvencedir. Kur'anda mecazi olarak ifade edilen hakikat şudur:

"Hani Rabbin Ademoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, "Ben sizin Rabbiniz değil miyim? demişti. Onlar da, "Evet, Rabbimizsin" demişlerdi..."¹⁴⁶

Bu ayette, Allah'ın insan benlerine, 'ben sizin Rabbinizim' şeklinde bir dayatma yerine, ben sizin Rabbiniz değil miyim? şeklinde, hem hayır hem de eveti içerecek tarzda bir hitapta bulunması, insan hürriyetinin temelidir ve bu hürriyet insana yapılacak her türlü dayatmanın zeminini geçersiz kılmaktadır. *Mîsak* kavramı ve *elest* sembolü bir uzlaşmada, irrasyo-

durabilen; insanlık için değer üreten) olarak nitelendirildiğini akıldan çıkarmamak gerekir.

¹⁴⁵ Furkan 25: 43.

¹⁴⁶ A'raf 7:172.

nel bir bağılılığı değil, rasyonel ve planlı bir birlikteliği öngörür.

Kur'an **mizanı**/dengeyi bozmaya yönelik her türlü eylemi **fitne** kavramı altında toplamaktadır. Fitnenin yeryüzüne hâkim olmaması için de inananlara ona karşı mücadele etme misyonunu yüklemektedir.¹⁴⁷

Yaşadığımız tecrübeleri dikkate aldığımızda **mizan** kavramının **Ehl-i Kitap** arasında uzlaşma tabanını genişletecek şekilde yeniden formüle edilmesi ve içine başka kitap sahiplerini de alacak bir esnekliğe kavuşturulması zorunludur. Uzlaşma kültürünün yerini çatışma kültürsüzlüğünün aldığı ülkelerde yaşanan felaketler, daha büyük felaketlerin ve yok oluşların sinyali olarak okunabilmelidir. Herkesin her yerde olduğu, fiziki sınırların bu kadar esnediği günümüzde, yabancı topraklarda yaşam sürmek durumunda kalan insanların tedirginliğini ortadan kaldırmanın yolu, zihinlerde bu mizanın yarattığı güveni hâkim kılmaktan geçmektedir.

Kendini ilahi bir kudretle irtibatlandıran herkesle ortak bir zemin arayışı zorunludur. Bu insanlar, Kur'an'da Ehl-i Kitap olarak anılmasalar da Ehl-i Kitap hükmündedirler. Örneğin, İmam Mâtürîdî, mecusileri bu şekilde değerlendirmektedir. Verilen bu hüküm gereği, farklı kutsal kitap mensupları Ehl-i Kitap olarak görülmeli ve kendileriyle ortak zeminler aranmalıdır. Zira farklı kutsal kitap mensuplarıyla ortak zemin arayışımızı meşru kılacak epey ortak noktamız mevcuttur. Zerdüşlerin kutsal kitabı Zend Avesta'da *Seosyant* kavramının Hz. Muhammede işaret edecek şekilde kullanılması; Brahmanist Hinduların Purana Veda'larında Hz. Muhammedin neredeyse bütün özelliklerinden bahsedilmiş olması (de-

¹⁴⁷ Bakara 2: 193.

velerle gezeceği, zaferlerinden birini 300 diğerini 10.000 kişiyle (Mekke'nin fethi) kazanacağı; Kalnki Purana'da ise babasının isminin Allah'ın kulu, annesinininkinin ise itimada layık (Amine) olacağı, kum ülkesinde doğacağı ve doğduğu şehrin kuzeyine hicret edeceği anlatılmaktadır.¹⁴⁸

Bütün bunlar Tevrat ve İncil'in dışındaki kitaplarda da hakikat kırıntılarının olduğu ve bu kitap mensuplarıyla da Ehl-i Kitap hukukunun geliştirilmesi ve karşılıklı meşruiyet zemininin genişletilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

Dinler farklı coğrafya ve kültür ortamlarında ortaya çıksalar da, peygamberleri 'ortak payda'larla insanların 'ortak algı'sına hitap etmişlerdir. Dini mesajdaki bu 'ortak hedef', mizan/denge unsurudur ve din mensuplarının karşılaşmasını bir çatışmaya değil, aksine işbirliğine yöneltmenin başlangıcını oluşturur. Dinlerdeki ortak hedefi besleyen tek tanrıcılık, insanlara doğru yol rehberi olma ve onlar için yararlı işler yapma arzusu, dinler arasındaki teorik ve pratik birlikteliğin arka planını yaratmaktadır. Ortak inanç doktrini olan ve birlikte yaşamının ortak ilkelerini içinde barındıran bu temaların bütün açılımlarıyla anlaşılmasına ve yaşamımızda yer tutmasına, dini ve etnik kimliklerin iç içe geçtiği günümüzde her zamankinden çok daha fazla ihtiyaç duyulmaktadır.

Uluslararası hareketliliğin fazlasıyla arttığı ve homojen dini bir gruptan oluşan bir ülkenin bulunmadığı günümüzde, böyle bir yaşam tecrübesine daha fazla muhtaç olduğumuz tartışmasızdır. Eskiden Müslüman olarak tanımladığımız ülkeler içinde Hristiyanlar, Hristiyan olarak tanımladıklarımızda Müslümanlar kitleler halinde yaşamaktadırlar. Katolik-

¹⁴⁸ Muhammed Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, Çev. S. Mutlu, İstanbul 1965, 17.

liğin merkezi Roma'da devasa bir cami, Müslüman ülkelerde ise kiliseler boy göstermektedir. Şartlar, Endülü'steki *convivencia* benzeri bir yaşamı talep etmektedir. Yaşadığımız çağ, sadece dinlerin ana doktrinlerini değil aynı zamanda ortak yaşama kültürünü de dikkate alan bir söylem geliştirmenin zorunluluğunu ortaya koymaktadır.

İslam, farklı inançlar arasında hem ortak paydaların hem de farklılıkların bulunduğunu verili bir gerçek olarak kabul eder. Allah'a iman etmek ve eylemlerimizle bu imana ahlaki bir alan açmak, inananlar arasındaki orta zemini oluşturur. Dinlerdeki bu ortak evrensel akli ve ahlaki temel, kutsal kanun otoritesinin dışında insanın dinde buyrulanları anlayacak ve açıklayacak bir rasyonel yapıya sahip olduğunu gösterir. Dinler hakkında konuşmayı ve gerçeklik iddialarını sorgulamayı mümkün kılan da, insanın yapısına yerleştirilen iyiyi kötünden, doğruyu yanlıştan, faydalıyı zararlıdan ayırmayı mümkün kılan bu rasyonel yetidir. En anlaşılmaz gibi görünen ve sır kabul edilen (özellikle Hıristiyanlıkta) dini unsurlar hakkında konuşmak, aslında onların anlaşılabilir rasyonel bir taraflarının bulunması gerektiği ön kabulüne dayanır. Zira insan fıtrat olarak, kendisine söylenecek olanların (dinsel hakikatlerin) ön hazırlığını içinde barındırır. Bunun içindir ki İslam'da din (dini düşünce/teoloji) ile akıl (akli düşünce/felsefe), İbn Rüşt örneğinde olduğu gibi, süt kardeş kabul edilmektedir. Erken dönem Hıristiyan teolojisinin önemli ismi Tertullianus'un, din ve felsefe arasındaki mesafenin Atina ile Kudüs arasındaki mesafe kadar olduğu yönündeki kabulü, şüphesiz, İslam'ın Allah ve insan yahut din ve felsefe ilişkisi algısına terstir.

c. Hadid/Demir

Hadid, Arapçada hem demir hem de keskin akıl anlamlarına gelmektedir. Hadid'i, hayatın daha kolay sürdürülebilirliğini sağlayan güç, iktidar ve teknolojik çağrışımlarını içinde barındıran bir terim olarak kullanıyoruz. Şüphesiz, insana dışarıdan zerk edilen sınırsız tüketim güdüsünün devindirdiği bir teknolojiden bahsetmiyoruz. Zira hikmetle desteklenmeyen bir bilgi ve onun ürettiği teknoloji, insanın kullandığı araçları çoğaltacak ve tartışmasız insanı zenginleştirecektir. Ancak, bütün hayatını ve varlığını bu çarkın işlemesine bağlayan insan, farkına varmadan bu çarkın bir parçası haline gelmekte ve 'insan' olmanın gerektirdiği 'anlam' çerçevesi dağılmaktadır. Bu haliyle insan mutluluğu, kullandığı araçların çokluğuna ve çeşitliliğine bağlayarak sonsuz bir ihtiyaçlar zincirinin peşine takılmakta, bütün ihtiyaçlarını karşılayamadığı için de sürekli fakirlik ve ihtiyaç hissi içinde yaşamayı kendine bir kader olarak yazmaktadır.

Hadid kelimesi Hac Suresi'nde de söz konusu edilmektedir:

"Bir de onlar için demirden topuzlar vardır."¹⁴⁹

Bu ayetle de irtibatlandırılarak **hadid**'in Kitap ve Mizan'ı dikkate almayanlar için caydırıcı bir güç, bir yaptırım aracı olarak yorumlanması uygun görünmektedir. Bu bağlamda **demir**, kendi iktidar arzusunu Tanrı'nın iradesi olarak sunan insanımsı varlıkların bu tahakkümlerinin önüne geçmeyi temsil etmektedir.

Bu üç kurucu unsur bir arada uygulama alanı bulduklarında, medeniyetin temel varlık sebebi olan **adalet** kavramı da hayat bulmuş olacaktır.

¹⁴⁹ Hac: 22: 21.

Sonuç

İnsanlığın ortak kazanımı olan ve her bir kültürün kendisine ait kavramlarla zenginleştirdiği medeniyet, insanlığın tarihsel tecrübelerini dikkate alarak, insanlar arasındaki ilişkiyi *insani bir forma* sabitlemek durumundadır. Bu insani form, şiddetin her türünü yadsıyacak şekilde dinsel ve kültürel her türlü argümanla beslenmelidir. Hangi kültürel iklimden ve dinsel kaynaktan gelirse gelsin *hakikatin* bizzat bir değeri vardır. Hakikat tekelciliğine karşı geliştirilecek, böyle bir tolerans kültürü ve hakikat kucaklayıcılığı ancak evrensel ölçekte yaşanabilir ve sürdürülebilir bir medeniyet kavramına hayat verebilir. Bu medeniyet, kavramların karşıtlığını bir çatışma değil, işbirliği/sentez zemini olarak görmelidir. Sübjektif ile objektif, mutlak ile göreceli, madde ile mana gibi kavramların karşıtlığı üzerine bina edilen ve çatışmayı körükleyen bir geleneğin yerine, bunların işbirliği ile yeniden kurmaya girişen bir medeniyet, sürdürülebilir olan ve sürdürülmeyi hak eden bir medeniyet olabilir.

BİR ŞİDDETİN ANATOMİSİ:

MÜSLÜMAN VE LATİN BATI DÜNYASI ARASINDA

HAÇLI SEFERLERİ DÖNEMİNDEKİ İLİŞKİLER

1. Giriş

Genelde Doğu ile Batı, özelde ise, İslam ve Hristiyanlık arasındaki ilişki biçimi, her dönemde, o dönemin öne çıkan değerleri ve bu değerleri savunma aracına göre farklılık göstermiştir. Ortaçağ'ın öne çıkan değeri *iman* ve bu değeri savunma aracı olarak da şiddet benimsenince, bu iki büyük din mensupları arasındaki ilişki biçimi de uzun süreli savaş olarak kendini göstermiştir.

Kendi dışındaki ırk ve dinlerle ilişki biçimini şiddete dayalı olarak temellendirme, Ortaçağ Avrupası'nın temel özelliğiydi.¹⁵⁰ Ortaçağ, her şeyden önce, imanın ön planda tutulduğu ve bunun için her türlü savaşın hüküm sürdüğü yaklaşık bin yıllık (*milenyum*) bir süreyi kapsar (M.S. 476-1453). Bu dönemin başlangıcı olarak Batı Roma'nın çöküşü, bitişi olarak da İstanbul'un fethi verilir. Bu iki faktör, yani *iman* ve *savaş* Ortaçağda oluşturulan tüm kurumları şekillendirmiş ve Ortaçağ zihniyetine nüfuz etmiştir. Bu iki kavram, Ortaçağ Avrupasında açılımlarını tam olarak Haçlı seferlerinde bulmuştur. Savaşa ve katledilecek on binlere propaganda için kullanılan Allah rızası, bütün varlıklarıyla bu savaşa katılan Avrupa şö-

¹⁵⁰ Dinselliğin teminini savaşla elde etmeye çalışan Ortaçağ'ın mistik anarşistleri için bkz. Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium; Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, rev. and expanded ed., Oxford University Press, New York 1970.

valyeleri ve imanı istismar eden militan bir Kilise ile oluşturulan bu uyum, Ortaçağa temel özelliğini kazandırmıştır. ‘Allah rızası’ ve ‘iman’, öldürmenin korkunçluğunu maskeleyen iki istismar aracı olarak papa tarafından sahneye sürülmüş ve uydurulan-inanılan bir gelecek hikâyesiyle aylak kitleleler harekete geçirilmiştir. 1095’in Kasım’ında, Clermont’da (Auvergne, Fransa) yaptığı Haçlı Seferleri çağrısında Papa II. Urbanus’un kullandığı slogan, *Deus lo volt* (Tanrı böyle istiyor!), bu uydur-inan zihniyetinin en temel dışavurumuydu.

2. Haçlı Seferleri’ni Doğuran Düşünce

Haçlı Seferleri’ni doğuran düşünceye dair yorumlar çağdan çağa değişiklik göstermektedir.¹⁵¹ Ortaçağ zihniyeti bu seferleri kutsal bir amaç için Tanrı’nın inayetiyle Tanrı’nın

¹⁵¹ Haçlı Seferleri’nin sebepleri için bkz. H. E. J. Cowdrey, “The Genesis of the Crusades: The Springs of Western Ideas of Holy War”, *The Holy War*, edited by Thomas Patrick Murphy, Ohio State University Press, Columbus 1976, s. 9-32; Carl Erdmanns, *The Origins of the Idea of the Crusade*, trans. M. W. Baldwin and Walter Goffart, Princeton NJ 1977; Aleksandr Giezstor, “The Genesis of the Crusades”, *Medievalia et Humanistica*, y.y., 1948; Thomas Head ve Richard Landes, eds. *The Peace of God. Social Violence and Religious Response in France around the Year 1000*, Cornell University Press, Ithaca and London 1992; Hilmar C. Krueger, “The Italian Cities and the Arabs before 1095”, *A History of the Crusades*, editor in Chief, Kenneth Meyer Setton, Vol. I *The First Hundred Years*, edited by Marshall W. Baldwin, University of Wisconsin Press, Madison 1969-89, s.40-53; K. Leyser, “The Tenth Century in Byzantine-Western Relationships”, *Relations between East and West in the Middle Ages*, edited by Derek Baker, Edinburgh University Press, Edinburgh 1973; Jonathan Riley-Smith, *The First Crusade and the Idea of Crusading*, Athlone, London 1986; Steven Runciman, “The Pilgrimages to Palestine before 1095”, *A History of the Crusades*, editor in Chief, Kenneth Meyer Setton, Vol. I; *The First Hundred Years*, edited by Marshall W. Baldwin, University of Wisconsin Press, Madison 1969-89, s.68-80.

yeryüzündeki vekili Kutsal Papalık kanalıyla girişilen kutsal bir savaş olarak görmekteydi. Bu anlayış, bütün Ortaçağa hâkim olan, tarihin akışına Tanrı'nın müdahale etmesini kolaylaştıran 'Tanrı'nın inayeti' görüşünün bir yansımasıdır. Bunun karşısı bir anlayış Rönesans döneminde ve XVIII. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Bu iki dönemin rasyonalist filozofları, bu hareketi, tipik Ortaçağ fanatizminin bir ürünü ve Ortaçağ zihniyetinin bağnazlığı olarak görmektedir.¹⁵²

Siyaset tarihçileri, bu seferleri, Batı'dan Doğu'ya yapılan bir göç dalgası veya ihtiyaç içindeki millet ve kabilelerin kendi topraklarından daha verimli topraklar ve iyi hayat şartları bulmak için giriştikleri bir hareket olarak sınıflandırmaktadır; zira Haçlı Seferleri'nin esas başlatıcıları durumundaki Normanlar ve Franklar, Ortaçağ boyunca, IV ve V. yüzyıllarda, yani Roma İmparatorluğu'nun düşüşe geçtiği dönemlerde göçmen özellikleriyle ün kazanmış kavimlerdi.¹⁵³

Ekonomi tarihçileri ise, bu harekette, Avrupa'nın Doğu'ya doğru yayılmasını, başka bir ifadeyle, kolonizasyonu ve Ortaçağ emperyalizmini görürler.¹⁵⁴ Yakındoğu tarihçileri ve yine Batılı tarihçilerin büyük bir kısmı, bu seferleri Colombus'a, Britanya İmparatorluğu'na ve II. Dünya Savaşı'ndan sonraki toprak paylaşımıyla devam eden dairesel Avrupa sömürgeciliğine giden yolun başlangıcı olarak kabul ederler. Zira Haçlı

¹⁵² Aziz Suryal Atiya, *agm*, s.63; Daha detaylı bilgi için bkz. A.Suryal Atiya, *Crusade, Commerce and Culture*, Bloomington, Indiana 1962, s.17-23.

¹⁵³ Edward Gibbon, "Motives of the Crusades", *The Crusades, Motives and Achievements*, ed. James A. Brundage, USA 1964, s. 4.

¹⁵⁴ Detaylı bilgi için bkz. Robert Bartlett, *The Making of Europe: Conquest, Colonization and Cultural Change, 950-1350*, Princeton University Press repr., Princeton 1994.

Seferleri sürecinde Yakın Doğu'da kurulan feodal devletler aracılığıyla Batı ilk kez kendi hâkimiyet alanı dışında nüfuzunu hem kültürel hem de dinsel olarak gösterebileceği etki alanları oluşturmaya başladı.

XI. yüzyıl boyunca, Fransa'nın kendi nüfusunu besleyecek kaynaklardan mahrum olduğunu ve halkın sıkıntılar içinde hayatını zor idame ettirdiğini bilen Papa II. Urbanus, Haçlı Seferleri'ne çağrıda bulunurken, bu durumu bir motivasyon unsuru olarak kullanmış ve (kutsal kitaba da referansla) Filistin topraklarını, her tarafından süt ve bal akan nehirlerin süslediği topraklar olarak sunmuştur. Bu çağrıyı takiben Haçlı Seferleri'nin devamı ve Latin Kudüs Krallığı'nın kuruluş süreci içinde insanlar, Avrupa'dan Doğuya dalgalar hâlinde göç etmiştir.¹⁵⁵

Genel kabul gören bir başka düşünceye göre ise, Haçlı Seferleri, Batı Hristiyanlığına ait halklar, özellikle Normanlar ve Franklar tarafından, Papa'nın liderliğinde organize edilen ve Müslümanların ellerinde bulunan kutsal toprakları kurtarmayı hedefleyen, bu amaçla da seferlere çağrının yapıldığı 1095 yılından başlayıp 1099'da Suriye sahil kordonuna kadar uzanan bir toprak parçası üzerinde kurulan Latin Kudüs Krallığı'nın 1291/1292'de çöküşüyle son bulan hareketlere verilen addır.

Haçlı Seferleri'ne katılan bu insanların büyük bir kısmı, üzerlerinde hâkimiyet kuran feodallerin ve Kilise babalarının zulmünden de kurtulacakları için, bu işe, kendilerini özgürlüğe taşıyan bir adım gözüyle bakıyordu. Bu seferlerle, toprağa bağlı serfler kendilerini mağrur toprak sahibi efendilerinden

¹⁵⁵ Bkz. T. Head and R. Landes, eds., *The Peace of God. Social Violence and Religious Response in France around the Year 1000*, Ithaca/London 1992.

kurtarıyor ve ailelerini özgürlük yurduna naklediyorlardı. Rahipler, Kilise'nin sıkı disiplininin kurtuluyor, birçok suçtan içeri giren ve cezalandırılmak için aranan kişiler de bu seferlerle özgürlüklerine kavuşuyordu.¹⁵⁶ Gittikleri topraklar ve bu toprakların sahipleri konusunda o kadar cahildiler ki, başlarındaki adamlar bile kendi sınırları dışına çıktıkları gün ilk karşılaşacakları şehrin, Müslümanlardan tekrar geri almayı planladıkları Kudüs olup olmadığını soracak kadar bilgi yoksunuydu.¹⁵⁷

Ortaçağ'ın önemli bir tarihçisi durumundaki William of Tyre (1130-1187), "Bu seferlere katılanların hepsi, tabii ki, Allah rızası için katılmadılar. (...) Bir kısmı arkadaşlarını yalnız bırakmamak, bir kısmı korkak olarak anılmamak, bir kısmı ise alacaklılarından kurtulmak için oradaydılar"¹⁵⁸ ifadelerini kullanmaktadır.

Bu seferlerle Avrupa'nın hırsızları, katilleri, kundakçıları, papazların yönlendirmesiyle, daha önce kendi Hristiyan kardeşlerine uyguladıkları işkence ve katliamları Müslümanlara tatbik için yollara dökülmüştü.¹⁵⁹ Hem katılımcılardan hem de onları bu işe sürükleyen Kiliseden kaynaklanan farklı motivasyonların sebep olduğu bu seferler, Kiliseyi ve Latin Batı

¹⁵⁶ Gibbon, agm., 5.

¹⁵⁷ Gibbon, agy

¹⁵⁸ Detaylı bilgi için bkz. Jacques-Paul Migne, *Patrologia Latina* 201, 675-79, terc. by James Brundage, *The Crusades: A Documentary History*, Milwaukee, WI: Marquette University Press 1962, s. 115-121. *Patrologia Latina*, MS 200'den (Tertullianus zamanı) Papa III. Innocent'in 1216'da ölümüne kadar geçen süre içinde Kilise Babaları'nca yazılan eserleri içerir. 1844 ve 1855 arasında basılmış ve dört ciltlik indeksi de 1862 ve 1865 yılları arasında yayınlanmıştır.

¹⁵⁹ E. Gibbon, agm., s. 4.

Hristiyanlarını hiç bilmedikleri bir coğrafyaya ve kültür iklimine taşımıştır.

2.1. Latin-Ortodoks Çatışması

Normanların Doğu Akdeniz'e doğru açılma isteği, Haçlı Seferleri'ni motive etmede iyi bir gerekçe olarak ortada duruyordu. Bu da, doğal olarak, Bizans'ın çıkarlarının Batı'nın çıkarlarıyla çatışması demekti. Kutsal savaş çığırkanlıklarıyla Haçlı Seferleri'ne başlanmamış olsaydı, Latin Hristiyanlarının yapmayı planladıkları ilk şey, Doğu Hristiyanlığı'nın merkezi konumundaki İstanbul'u işgal etmekti.¹⁶⁰ Batı Hristiyanlığı bu arzusuna IV. Haçlı Seferi'ne kadar engel olabildi; fakat IV. Haçlı Seferi sırasında (1204) Latinler, İstanbul'u - İmparatorluğun Türkler tarafından iyice zayıflatılmasından da yararlanarak- işgal ettiler ve yaklaşık 50 yıl İstanbul'dan çıkmadılar. Bu işgale gerekçe olarak, daha önce buraya gelen Venedikli tacirlerin Ortodokslar tarafından kılıçtan geçirilmesini gösterebilir de, bu pek tatmin edici bir gerekçe olarak kabul görmemektedir; fakat bu işgal, o ana kadar Latin Hristiyanlığı'nın, Türklerin Doğu Hristiyanlığı'nı yıpratmalarına göz yumdukları ve Katolik dünyanın kapısı niteliğindeki Viyana'ya dayanıncaya kadar bu fetih faaliyetine seyirci kaldıkları iddialarını güçlendirmektedir. Dolayısıyla Haçlı Seferleri, Hristiyanlığın anayurdunu kurtarma girişimi değil, tersine Roma Kilisesi'nin egemenliğini Doğu'ya doğru yayma ve Doğu'yu kolonileştirme girişiminden başka bir şey değildi.¹⁶¹

¹⁶⁰ Sir Steven Runciman, "The Crusades: A Moral Failure", *The Crusades, Motives and Achievements*, ed. James A. Brundage, USA 1964, s. 78.

¹⁶¹ Detaylı bilgi için bkz. S.Runciman, agm.; Joshua Prawer, "The Legacy of an Epoch: A. The Crusades as a Colonial Movement." *The Crusaders'*

IV. Haçlı Seferi sırasında Haçlıların İstanbul'u yağmalamaları ve Ortodokslara muameleleri de, daha sonra İstanbul'un Türkler tarafından fethini kolaylaştıran bir unsur olarak kendini gösterecektir.

Şiizmatik/bölücü olarak kabul ettikleri Doğu Hıristiyanlığı'nın tasfiyesinden sonra bu toprakları ellerine geçiren Türklerle, II. Pius, Latin Hıristiyanlığı'nın doğu temsilcisi olma şerefini önerecektir. II. Pius, esas adıyla ünlü hümanist Papa Enea Silvio Piccolomini, 1460'da Fatih Sultan Mehmet'e Hıristiyan olmasını ve Roma'nın temsilcisi olarak, Doğu Hıristiyanlığı'nın başına geçmesini teklif edecektir. Bu tutum, Fatih'i, platonik-prens filozof modeli olarak gören başka papaların da akıllarından geçirdikleri bir şeydi.¹⁶²

Latin Katolik dünyanın, Ortodoksluğu şiizmatik bir din olarak görmesi, onlara karşı hem siyasal, hem de dinsel olarak şiddete dayalı bir tavır geliştirmeleriyle sonuçlanmıştır. Mutlak kudreti kendinde görme ve Latin Katolik Kilisesi'ni, İsa Mesih'in yeryüzünde temsil edildiği tek mekân olarak kabul etme anlayışı, Latin Hıristiyanlarının diğer din ve inanç mensuplarına toleranssızlığının başlıca sebebiydi. Onlara göre inançsız birisine gösterilecek müsamaha, vatan hainliğiyle eşdeğerdeydi. Hatta Hıristiyanların Tanrısı'na başka bir şekilde ibadet etme bile, şüphe ve soruşturma sebebiydi. Ortaçağda 'katolik' ve 'vatandaş' aynı anlamı ifade ediyordu. İmana zıt herhangi bir hareket veya dinden dönme, vatana ihanet olarak kabul ediliyor ve ölümle cezalandırılıyordu.

Kingdom: European Colonialism in the Middle Ages, Praeger, New York & Washington 1972, s. 469-82.

¹⁶² Thomas Michel, "Jesuit Writings on Islam in the Seventeenth Century", *Islamochristiana* 15 (1989) s. 67.

*"Quod in religionem divinam committitur, in omnium fertur injuriam."

Bu gelenek, Hristiyanlaşmış Roma İmparatorluğu ile başlar. Hristiyanlığı kabulünden sonra teokratik bir form alan Roma, imana karşı işlenen suçları, devlete karşı işlenen suçlar* kategorisinde ele almaya zorlanmıştı. Buna bağlı olarak da devlet, Hristiyanlık'tan dönme (*apostasy*), Hristiyanlığın dışında başka bir dine mensup olma (*heresy*) ve dinde ayrılıkçılığı (*schism*), aynı şekilde, ölümle cezalandırıyordu. Ortaçağda bu uygulama kendine St.Thomas ile güçlü bir teorik temel bulacaktır. Aynı zamanda Dominiklerin de ileri gelenlerinden olan St.Thomas şunları yazmaktadır:

"Seküler devletin yetkisini elinde bulunduranlar, büyük suç işleyenleri ölümle cezalandırabilmektedir. Dinden dönme veya hak dini (Katoliklik) reddetme, günahların en büyüğüdür. O hâlde dinden dönenler ve onun hak olduğunu reddedenler, sadece aforoz edilmek suretiyle kiliseden uzaklaştırılmakla kalmamalı, öldürülmek suretiyle dünyadan da kaldırılmalıdırlar."¹⁶³

2.2. Toprakların ya da Halkların Hristiyanlaştırılması

Haçlı Seferleri'nin temel gayesinin, halklardan ziyade, toprak parçalarının (örneğin Suriye, Filistin) Hristiyanlaştırılması¹⁶⁴, başka bir ifadeyle, Roma Katolik dünyasının hâkimi-

¹⁶³ *The Summa Theologica of St. Thomas Aquinas*, Second and Revised Edition 1920, İman Kitabı. Kötülüğe müsamaha göstermenin en büyük günah ve felaket sebebi olduğu Hristiyanlıkta hep işlenegelmiş ve din tek tip bir topluluk yaratmanın siyasal bir aracı hâline dönüştürülmüştür. 1348'de bütün Avrupa'yı veba salgını kaplayınca, buna sebep olarak, Hristiyan topluluk içinde hayatlarına müsaade ettikleri Müslümanlar, Yahudiler ve cüzzamlı kişileri görmüşlerdi; zira bunlar, kötülüğün ve şerrin ta kendileriydiler ve kötülüğün yaşamasına müsaade ettikleri için de Tanrı onları veba ile cezalandırıyordu.

¹⁶⁴ Toprak parçasının Hristiyanlaştırılmasıyla, halkların Hristiyanlaştırılması arasındaki çatışma fikri için bkz. Van der Vat, *Die Anfänge der Franziskanermissionen*, Werl 1934, s. 181.

yeti altına alınması olduğu çokça vurgulanmaktadır.¹⁶⁵ Bu da buralarda yaşayan Müslüman halkın katledilmesi gerektiği gibi bir sonucu doğurmuştur. Bu anlayışın iki örneği, 1098'in Haziranında meydana gelen Antakya katliamı ve 1099'un Temmuz'unda cereyan eden Kudüs katliamıdır.¹⁶⁶ Aslında Haçlı Seferleri'nin başlatıcısı konumundaki Papa II. Urbanus, topraklar kadar halkların da Hristiyanlaştırılmasını hedef olarak göstermişti. Böyle bir niyeti olduğunu, papalığı devraldığı ilk yılda (1088) ilan etmişti. Müslümanlardan geri alınan Toledo (1085) halkından Müslüman olanları Hristiyanlaştırma çabasına girişilmesini Bernard of Sahagun'dan istemişti.¹⁶⁷ Aslında II. Urbanus'u, Haçlı Seferleri'ne çağrıda bulunduğu Clermont'da (1095) halkların ihtidasından bahsetmediği için eleştirenler de vardır;¹⁶⁸ fakat ima ile de olsa, Papa'nın hitabında, Türklerin Hristiyanlaştırılmasındaki başarısızlıktan bahsedilmektedir.¹⁶⁹ Clermont'taki hitapta hazır bulunduğunu iddia eden ve duyduklarını 1110'da kaleme alan Baudri of Dol ise Papa'nın, Türklerin Hristiyanlaştırılmasının mümkün olmadığını, zira bir zihin körlüğünün onları

¹⁶⁵ Allan Cutler, "The First Crusade and the Idea of Conversion", *Muslim World*, LVIII (January 1968), no: 1.

¹⁶⁶ G.F.Maclear, *History of Christian Missions during the Middle Ages*, Cambridge-London 1863, s. 181.

¹⁶⁷ R.I.Burns, "Journey from Islam: Incipient Cultural Transition in the Conquered Kingdom of Valencia (1240-80)", *Speculum* XXXV (1960), s. 38, n. 5.

¹⁶⁸ P.A.Throop, *Criticism of the Crusade*, Amsterdam 1940, s. 123, n. 36. Burada D. C. Munro'dan nakilde bulunmaktadır: D.C.Munro, "The Speech of Urban II at Clermont, 1095," *American Historical Review*, XI (1905), s.231-42.

¹⁶⁹ Papa'nın hitabını 1101'de kaleme alan Fulcher of Chartres ve 1109'da yazıma geçiren Guibert of Nogent bunun altını çizmektedirler.

hâkimiyetine aldığını, ifade ettiğine değinmektedir.¹⁷⁰ Yine Clermont'daki hitabı 1122'de yazan başka bir tarihçi Robert the Monk ise, Papa'nın, Türklerin, Tanrı'ya yabancılaşmış bir millet olduğundan bahsettiğini aktarmaktadır. Başka tarihçiler, sözü edilen 'yabancılaşma' kelimesi yerine 'Hristiyanlaşmamış' ve 'pagan' kelimelerini yerleştirmektedir.

Hitapta bunların yer alması, Haçlı Seferleri'nin temel hedefinin Müslümanların Hristiyanlaştırılması olduğu anlamına gelmez; fakat Papa'nın zihninde, en azından bu seferlerin sonunda, Müslümanların Hristiyanlığa geçmeleri, Greklerin de Latin Hristiyanlığını kabul etmeleri gibi bir ümit, hedef olmaktan çıkacaktı. Doğu sorununun hâlâ en şiddetli hâliyle varlığını devam ettirmesini, Türklerin silah ya da ikna yoluyla Hristiyanlaştırılamamasına verenlerin sayısı hiç de az değildi.¹⁷¹

Haçlı Seferleri'ndeki misyonerliğin rolünü, Papa'nın sefer çağrısından sonra Doğru Fransa'dan kalkıp Almanya'nın güneydoğusu, Bohemya ve Macaristan rotasını takip eden ilk Haçlıların, yolları üzerindeki tüm Yahudilere ya vaftiz olma ya da katledilme seçeneklerini sunmalarında gözlemlemek de mümkündür.¹⁷² Peter the Hermit'in talebelerinin başını çektiği bir misyoner grubu tarafından yönlendirilen bu insanlar, İsa'nın çarmıha gerilmesindeki bütün suçu Yahudilere yükledikleri için Yahudilere ve İsa'nın boş kabrinin bulunduğu Kudüs'ü ellerinde bulundurdıkları için de Müslümanlara, aynı intikam duygusuyla yaklaşıyorlardı. Aynı imaj, bütün Ortaçağ Hristiyanlarının kafasındaki temel imajdı.

¹⁷⁰ Allan Cutler, agm., s. 59.

¹⁷¹ A. Cutler, agm.

¹⁷² K. M. Setton, ed., *History of the Crusades*, Philadelphia 1958, I. 260, 262-265.

Haçlı Seferleri sırasında misyonerliğe ilgiyi artıran bir başka anahtar faktör, Haçlı Seferlerine katılan İtalyanların komutanı Rainald'ın Müslümanlığa geçmesiydi. Rainald, Alman ve Fransızlardan ayrılıp İznik yakınlarındaki Xerigordon kalesine doğru yürüyüşe geçtiğinde, Türkler tarafından muhasara edilmiş ve Müslümanlığı kabul etmeleri kaydıyla hiçbir Hristiyan dokunulmayacağı sözü verilince, büyük bir grupla birlikte Müslümanlığını ilan etmişti.¹⁷³ Rainald'ın bu ihtidası, Hristiyanları, özellikle de Peter the Hermit'i fazlasıyla etkilemiş¹⁷⁴ ve buna dayalı olarak, Hristiyanların da Müslümanları Hristiyanlığa sokmaları için ellerinden geleni yapmalarını emretmiştir. Peter, Hristiyanlar arasında ancak böylece psikolojik bir rahatlama sağlayabileceğine inanmıştı.

Müslümanları Hristiyanlaştırma yönündeki benzer bir kıvılcım, Peter the Venerable (1094-1156) tarafından ateşlenektir (1140). Onun bu teşebbüsünde, Murabıtların idaresi altındaki Hristiyanların, Kuzey Afrika'da ve İspanya'da İslam'a geçmelerinin etkisi büyüktür.¹⁷⁵ Aynı şekilde, Sicilyalı II. Roger'ın, Müslümanların Hristiyanlaştırılmasına özel önem vermesinin sebebi olarak, kendi emrindeki bazı subayların gizlice Müslüman olmaları gösterilmektedir.¹⁷⁶

İstanbul'dan Kudüs'e doğru yol alan Haçlı ordusunun tarihini kaleme alan anonim *Gesta Francorum*'da, "Şayet Hristi-

¹⁷³ Runciman, *age*, I. 128-30.

¹⁷⁴ Bazı tarihçiler ilginç bir şekilde Peter the Hermit'in de aynı şekilde, daha önce İslam'ı kabul etmeye zorlandığını, kendisinin de Müslümanların putlarına (!) tapmak suretiyle canını kurtardığını nakletmektedirler. Bkz. N. Daniel, *Islam and the West*, s.310-311, 389.

¹⁷⁵ R. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge 1962, s.38-9.

¹⁷⁶ L. I. Newman, *Jewish Influence on Christian Reform Movements*, N. York 1925, s. 249.

yan olsalardı, Türkler, dünyanın en iyi ırkı olurlardı” temen-
nisinde bulunmaktadır.¹⁷⁷ Dorylaeum muharebesi (Tem-
muz 1097) sırasında Türklerle karşılaşp daha önce Papa’nın
çizdiği putperest ve her türlü sefahati kendinde taşıyan insan
tipolojisinin aksini gözlemleyen kronikler (o dönemin vaka
tarihçiliğini yapan eserler), Türklerin Hristiyanlaştırılması-
nın hem Hristiyanlık için bir kazanç olacağını, hem de Doğu
sorununu çözeceğini vurgulamaya başlamışlardı. Özellikle
Müslümanların yaşadığı Güney İtalya ve Sicilya’dan Haçlı Se-
ferlerine katılan İtalyanlar, Müslüman Türklerin Hristiyanlaş-
tırılmasının, bütün Ortadoğu’nun tekrar Hristiyanlaştırılması
konusunda sağlayacağı kolaylığı sürekli vurguluyorlardı.

Haçlı Seferleri’ne katılan birçok kişi, Türkleri, Greklere
tercih etmekteydi. Odo of Deuil, II. Haçlı Seferi’nin başarısızlı-
ğından Bizans’ı sorumlu tutarak belalar okurken, Türklerle
şöyle atıfta bulunmaktadır: “Adalia yakınındaki savaşın arka-
sından Türkler muharebe meydanına geri döndüler, yaralıla-
ra yardımda bulundular, oysa Grekler kendilerinden daha
güçlü olan Frankları kendilerine hizmete zorlamaktan başka
bir şey yapmamışlardır.”¹⁷⁸

I. Haçlı Seferi sırasında yine Antakya’da gerçekleşen
önemli bir olay, Peter the Hermit’in Kürboğa’yı Hristiyanlığa

¹⁷⁷ Allan Cutler, agm., s. 63; Runciman, *History*, I. 187; D. C. Munro, “The
Western Attitude toward Islam during the Crusades”, *Speculum*, VI
(1931), s. 334-5. *Gesta Francorum*’da geçen ifadenin benzerini *Chanson
de Roland*’da da görüyoruz: “Saracen (Müslüman/Türk) Hristiyan ol-
saydı ne muhteşem şövalye olurdu.” Ayrıca bkz. W. W. Comfort, “The Li-
terary Role of the Saracens in the French Epic”, *Publications of the Mo-
dern Language Association of America*, LV (1940), s. 633.

¹⁷⁸ Malcolm Barber, agm.

davetidir.¹⁷⁹ Haçlıların Antakya'yı muhasarası sırasında Kürboğa'ya verilen ultimatomu götürmekle görevlendirilen grup içinde yer alan Peter the Hermit, şartlar arasında bulunmadığı halde kendi insiyatifiyle, Müslüman komutana, eğer Hristiyanlığı kabul ederse, kendisine hiç dokunulmayacağı ve doğrudan hem Türklerin, hem de Haçlıların ortak düşmanı olan ve o anda da kutsal Kudüs kentini ellerinde bulunduran Fatımilerin üzerine yürüyecekleri yolunda bir teklifte bulundu. Peter, böylece Kürboğa'ya, Hristiyan olması kaydıyla, Avrupa'da o dönemde yaygın olan feodal bir ittifak çağrısı yapmış oluyordu. Ama Peter de yaptığı çağrının reddedileceğini, en azından, içinde Hristiyanlığa girmenin şart koşulmadığı bir ultimatomun kabul edilme ihtimalinin daha yüksek olacağını biliyordu; onun bunu, hem misyonerlik ruhunu canlı tutmak, hem de askerî diplomasinin bir gereği olarak yapmış olduğu gözlenmektedir. Nitekim buna karşılık Kürboğa da, Müslüman olmaları durumunda Antakya'yı kendilerine teslim edeceğini deklare etmiş ve böylece bu toplantıdan hiçbir netice alınamamıştır.

Bu noktada önemli olan, Peter'in Haçlı ordusunun askerî bir mensubu olmadığı hâlde, sadece bir rahip sıfatıyla, Müslümanları Hristiyanlığa çevirme fikrine nereden kapıldığıdır. O, bu teşebbüsünde Anastasius of Cluny'nin, Saragosa'nın müslüman idarecisi Muktedir b. Hûd'u, aynı şekilde 1074'te Hristiyanlığa döndürme teşebbüsünden esinlenmiş olabilir. Yine bu teşebbüs, aynı şekilde, bu dönemde Orta Avrupa Yahudilerini zorla Hristiyanlaştırma politikasından ve bu ko-

¹⁷⁹ J. F. Michaud, *Histoire des Croisades*, Paris 1841 (6. baskı), I. 265-7; J. G. Edgar, *Crusades and Crusaders*, Boston 1868, s. 89-90.

nuda Papa II. Urbanus'un desteklerinden de kuvvet almış olabilir.¹⁸⁰

Özellikle Latin Hristiyanlarının tarihinde, genelde Müslümanların, özelde de Türklerin Hristiyanlaştırılması konusunda, Fransiskanlar ve Dominikenler gibi sistemli tarikat ve mezheplerin kurulacağı zamanın ilk öncüleri olarak bu bireysel teşebbüsleri görmek mümkündür; zira V. Haçlı Seferi sırasında, 1219'da Assisili St. Francis'in, şiddetli muharebenin kesildiği bir anda Eyyubi Sultanı Melik el-Kâmil'le bir din adamı olarak görüşmelerde bulunduğunu göreceğiz. Rahipler tarafından, askerî harekâta zemin hazırlama veya destek bulma adına yapılan bu teşebbüsler sadece Türkler ve Müslümanlarla sınırlı değildi. Bu dönemde Hristiyanların Moğol sarayında da misyonerlik faaliyetlerinde bulundukları ve Haçlı Seferlerinde Türklere karşı kendi yanlarında yer almaları için Moğol sarayına elçiler gönderdikleri bilinmektedir.

Bu toprakları ele geçirip Hristiyanlaştırma çabalarında mucize ve kehanetlere dayalı Hristiyan ilahiyatı da bolca kullanılmıştır. Hem Haçlı askerlerini motive etme, hem de bölgede yerleşik Hristiyan halkın desteğini almak için bu kehanetlere sığınılmıştır. I. Haçlı Seferi'nin bu bağlamda en önemli olaylarından biri, Kutsal Mızrağın*, 15 Haziran 1098'de An-

¹⁸⁰ Allan Cutler, agm., s. 68.

* Çarmıha gerili olan İsa'nın göğsüne saplandığı söylenen mızrak. İncil'in anlatısına göre; İsa'nın çarmıha gerildiği Cuma gününde Yahudiler, Romalı Vali Plate'den, kendisiyle birlikte çarmıha gerilen hırsızlarla birlikte (çarmıha germe cezası sadece aşağı sınıflardan olanlara ve yüz kızartıcı suç işleyenlere, aşağılayıcı bir ceza olarak uygulanıyordu) cesetlerinin kutsal gün Cumartesi de asılı kalmaması için kaldırmasını istemişlerdi; zira çarmıha gerilen insanların ölümleri birkaç günü alabiliyordu. Ölümlerini hızlandırmanın bir yolu, kurbanın bacaklarını kırmaktı. Bu şekilde hırsızların ölümleri hızlandırılmıştı. Sıra İsa'ya gelin-

takya'da Peter Bartholomew adlı bir köylünün kendisine göründüğüne dair iddiasıdır.¹⁸¹ Haçlı askerlerini heyecanlandıran ve morallerini artıran bu haber, Antakya'daki Haçlıları kuşatan Türk komutan Kürboğa'nın kaybetmesinin temel se-

ce, onun zaten ölmüş olduğunu gören bir asker (Longinus), bunu arkadaşlarına göstermek için mızrağını İsa'nın göğsüne sapladı. Artık onun bacaklarını kırmaya gerek kalmamıştı. Bu eylem Hristiyanlar tarafından bir kehanetin gerçekleşmesi olarak kabul edilir; zira kehanete göre Mesih bıçaklanacak, fakat kemikleri kırılmayacaktı. Bu mızraklama olayı onun ölümünün ve üç gün sonra da dirilmesinin delili olarak kullanılagelmıştır. Öte yandan İncil'de haber verilen bir kehanetin gerçekleşmesine hizmet ettiği için de Longinus'un mızrağı kutsal ilan edilmiştir. Günümüzde bu hikâyede kullanıldığı varsayılan birçok mızrak mevcuttur. Bunlardan gerçeğe en yakın mızrak olarak kabul edileni Viyana'nın, Avusturya, Hofburg Müzesi'nde muhafaza edilmektedir. Mızrağın ilk defa IV. yüzyılda Hristiyanlığı ilk kez Roma'nın resmî dini hâline getiren Roma İmparatoru Büyük Konstantin tarafından kullanıldığı kabul edilmektedir. Bu mızrak etrafında oluşturulan efsaneye göre, bu mızrağa sahip olan dünyayı fethetme kudretine de sahip olur. Napolyon'un bu mızrağı ele geçirmek için mücadele ettiği; fakat bunda başarısız olduğu, Şarlman'ın da 47 başarılı seferinde bu mızrağı taşıdığı, kazara bu mızrağı düşürdüğünde de öldüğü nakledilmektedir. Yine bir nehri geçerken Barbarossa'nın elinden mızrağı düşürdükten birkaç dakika sonra öldüğü anlatılır. 1912'nin Eylülü'nde bu müzeyi gezen Adolf Hitler'in mızrakla ilgili efsaneyi okuyunca kendini kaybettiğini Dr. Walter Stein aktarmaktadır. Hitler, kendinden önceki Germen liderlerin ellerinde bu mızrakla kazandıkları zaferlerin benzerlerini yaşama adına, iktidara geldiği 1938'de Avusturya'dan tüm diğer koleksiyon malzemeleriyle birlikte mızrağın da Nazi hareketinin merkezi durumundaki Nurmberg'e gönderilmesini talep etmiş ve istediğini de elde ederek bu koleksiyonu Ekim ayı içinde Nurmberg'deki St.Catherines Kilisesi'ne yerleştirmişti. Birleşik Devletler'in 1945'te buraları ele geçirilmesiyle mızrak ve beraberiindeki koleksiyon tekrar Hofburg'a geri gönderildi.

¹⁸¹ Runciman, *History*, I. 241. Ayrıca Runciman'ın şu makalesine bakılabilir: "The Holy Lance Found at Antioch," *Analecta Bollandiana*, LXVIII (1950), s. 197-205.

beplerinden biri olarak anlatılmaktadır (Haziran 1098).¹⁸² Haçlıların 1098'de Antakya'yı kuşatması sırasında Peter Bartholomew adlı köylü, Kont Raymond'a ve Piskopos Ad-hemar'a gelerek Kutsal Mızrağın St.Peter Katedrali'nde gömülü olduğunu St.Andrew'nun kendisine aylardır bildirmekte olduğunu söyledi. Böylece, bu mızrakla ilgili efsanelerin yardımıyla Haçlı askerlerine, bütün Ortadoğu'yu Hristiyanlaştırma hayallerini besleyen bir motivasyon aşılanmış oldu.

3. Papalığın Haçlı Seferini İlanı

3.1. VII. Gregory'nin Haçlı Seferi Çağrısı (1074)

Tarihçiler, Haçlı Seferleri'ni Papa II. Urbanus'la başlatırlar. Pratikte böyle olsa da, II. Urbanus'dan önceki Papa VII. Gregory'nin** de benzer bir harekete 1074'te teşebbüs ettiğini; fakat IV. Henry ile olan mücadelesinin kendisini engellediğini biliyoruz. Bu seferleri başlatma niyetini dönemin seküler otoritelerine yazdığı şu mektupta görmek mümkün:

“Bu mektubu taşıyan kişi Filistin'den yeni döndü ve ziyaretimize Roma'ya geldi. Birçok insandan duyduğunu bize anlatmaktadır. Bu haberlere göre, putperest bir ırk Hristiyanları alt etmiş ve önüne çıkan her şeyi tahrip ederek İstanbul'un duvarlarına gelip dayanmıştır. Ele geçirdiği toprakları zulümle idare etmekte ve binlerce Hristiyanı koyun gibi boğazlamaktadır. Eğer Allah'ı seviyor ve Hristiyan olarak anılmak istiyorsak, bu büyük (Yunan)

¹⁸² M. E. McGinty, Fulcher of Chartres, Chronicle of the First Crusade, Philadelphia 1941, 57/8.

** 1073'te papa seçildi. Papalığı sırasında Müslümanlar ve Hristiyanlar defalarca karşı karşıya gelmişlerdir. Normanların Sicilya'yı işgalleri (1060-1085) onun dönemine denk düşer. Yine bu dönemde İspanya'da Fransız orduları Saragosa'yı Müslümanlardan geri almak için birkaç kez (1073, 1076, 1078-80) saldırdılarsa da başaramadılar; fakat Toledo 1085'te Hristiyanların eline geçti.

İmparatorluğun ve Hristiyanların içine düştüğü duruma üzülmeliyiz; fakat sadece üzülmek yetmez. Kurtarıcımızın (İsa) bize sunduğu model, onları kurtarmak için kendi hayatlarımızı ortaya koyma şeklinde tecelli etmiştir: “Sevgiyi bununla biliyoruz; çünkü o bizim uğrumuza canını verdi; bizim de kardeşler uğruna canlarımızı vermemiz gerektir.”¹⁸³ Bu yüzden, Hristiyan Grek kardeşlerimizin yardımına koştuğumuzda, Allah’ın merhameti ve kudretiyle yanımızda olacağını bilin...”¹⁸⁴

3.2. Papa II. Urbanus’un Haçlı Seferi Çağrısı (1095)

VII. Gregory’nin Haçlı Seferi çağrısı, döneminin şartları içinde karşılığını bulmadı; fakat bu çağrı daha organize bir şekilde 1095’te yeniden tekrarlanacak ve bu kez sadece kuru bir çağrı olmaktan çıkıp uygulamaya konulacaktı. Fransa’nın Clermont’unda toplanan konsilde yaptığı vaazda kullandığı dil, gösterdiği hedef ve vadettikleriyle Papa II. Urbanus öyle etkili olmuştu ki, kadınlar ve çocuklar dahi müstakil Haçlı Seferleri düzenlemişler;¹⁸⁵ fakat bu sefere katılanlar, dünyada yaşanan felaketler listesine girerek, daha vaat edilen topraklara ulaşmadan, bir kısmı karada, büyük bir kısmı da denizde kaybolup gitmişlerdir. Pekiyi Papa’nın çağrısını bu kadar etkili kılan ne idi?

¹⁸³ Yuhanna 1, 3: 16

¹⁸⁴ Migne, *Patrologia Latina*, 148: 329, terc. Oliver J. Thatcher ve Edgar Holmes McNeal, eds., *A Source Book for Medieval History*, Scribners, New York 1905), s. 512-13

¹⁸⁵ Bkz. George Zabriskie Gray, *The Children’s Crusade* (1870); Dana C. Munro, “The Children’s Crusade.” *American Historical Review* 19 (1914); Peter Raedts, “The Children’s Crusade of 1212.” *Journal of Medieval History* 3 (1977), s. 279-323; Bradley Steffens, *The Children’s Crusade* (World Disasters), Lucent Books, 1991.

II. Urbanus'un yaptığı konuşmanın metni, konuşmanın yapıldığı tarihten sonra kaleme alınmıştır. Hitabı dinleyip yazma görevini aldığını söyleyenler bile, bunu ancak 1101'den itibaren kayda geçirebilmişlerdir. Bu konuşmayı aktaranların başında Fulcher of Chartres¹⁸⁶ (*Historia Iherosolymitana*), Robert the Monk (*Historia Iherosolymitana*, 1101), Baldric of Bourgueil (*Historia Jerosolimitana*, 1107), Guibert of Nogent (*Gesta Dei Per Francos*, 1108) gelmektedir. Ancak bu sonraki kaynaklar temelde Fulcher'a dayanmaktadırlar. Robert ve Baldric, konsilde hazır bulunduklarını söylemektedirler. Fulcher ve Guibert'den böyle bir nakil olmamakla birlikte, orada olma ihtimalleri çok yüksek; Zira bunlar kiliselerde görevli rahipler, papazlar veya taşra pastörleri durumundaydılar ve zorunlu olarak o konsilde toplanmış olmalıydılar. Bu kaynaklara dayalı olarak, Papa II. Urbanus'un, Clermont Konsili'nde yaptığı konuşmanın ilgili kısımlarını tahlile geçebiliriz.

Clermont Konsili'nde II. Urbanus'un tam olarak ne dediğini tespit etmek mümkün görünmemektedir; fakat Papa'nın konuşmasını yeniden kurmanın yolu, kullandığı fikirler ve imajlardan hareket etmektir. II. Urbanus, muhafazakâr bir topluma yeni bir fikir önermekteydi. Aynı zamanda insanlardan çok pahalı, zaman alıcı ve tehlikeli bir işin gönüllüleri olmalarını istiyordu. O hâlde söylediği şeyi doğrudan ve çok canlı ve heyecan uyandırıcı bir şekilde söylemiş olmalıydı.

Dinleyicileri kazanmanın yolu, dinleyicilerin gözlerinde canlandırabilecekleri imajlar yaratmak ve duygularının de-

¹⁸⁶ Fulcher of Chartres, *The First Crusade; The Chronicle of Fulcher of Chartres and other source materials*, edited, with an introd., by Edward Peters, Univ. of Pennsylvania Press, Philadelphia 1971 (2nd rev. edition June 1998).

rinliklerine hitap etmektir. Öyle görünüyor ki, II. Urbanus, konuşmasında bu iki tekniği de başarılı bir şekilde kullandı. Önce Doğu Akdeniz’de Bizans İmparatorluğu’nun içine düştüğü krizden başladı. İmparatorluk gittikçe toprak kaybediyor, kiliseler yıkılıyor ve putperestler tarafından kirletiliyordu; Hristiyanlar, tecavüze uğramak, organları kesilmek suretiyle sakat bırakılmak gibi inanılmaz işkencelere maruz kalıyordu. Hristiyanların, ok talimlerinde kullanılmak üzere kazıklara bağlandıkları, Rahip Robert tarafından aktarılmaktaydı. Bu zulümlerde başı, Orta Asya’dan gelip 1070’ten bu tarafa iktidarlarını Anadolu, Suriye ve Filistin’e kadar genişleten Türkler çekiyordu. Bu zulümlere en fazla maruz kalanlar ise, Kudüs Hristiyanları idi.

II. Urbanus, kutsal topraklar diye anılan Kudüs ve civarında daha önce hiç bulunmamıştı; insanlara bütün bu anlattıkları, realiteyi değil, retoriği yansıtıyordu. Hristiyanların çektikleriyle ilgili anlattıkları, Hristiyanlığın cehennem tasvirinden başka bir şey değildi. Haçlıların kendilerine sunulan bu imajın böyle olmadığını görmek için Anadolu’ya ve Kudüs’e kadar gitmeleri gerekecekti. Başka ilginç bir nokta da, Papa bu konuşmayı yaptığında Türklerin elinde bulunan Kudüs’ün, 1098’de Mısırlıların eline geçecek olmasıydı. Dolayısıyla, Kudüs’te Türklerle karşılaşmak üzere giden Haçlılar, farklı insanlarla karşılaşacaklardı.

Papa’nın konuşmasının etkili olmasındaki bir başka temel etken, Ortadoğu’nun hem siyasal yapısı, hem de halkları konusunda Latinlerin bilgi sahibi olmayışlarıydı. Papa, insanların bu cehaletini sonuna kadar kullanmıştır. Papa, sanki Kudüs Müslümanların eline yeni geçmiş ve halka karşı bir katliama girişilmiş havasını yaratmaya çalışıyordu; oysa Müslümanların Kudüs’ü Bizans’tan almalarının (638) üzerinden

tam 457 yıl geçmiştir ve bu bölgedeki Müslümanlar, Yahudiler ve Ortodoks Hristiyanlar arasında hiçbir sorun yaşanmamaktadır; ta ki, Latin Haçlıları gelip buralara müdahale edene kadar; fakat konuşmasında Papa'nın Kudüs'e özel bir önem atfettiğinde hiç şüphe yoktur.*

Şimdi 1094'te Bizans İmparatoru I. Alexios Komnenos'un yardım çağrısı üzerine, İmparator'a yardım için Papa II. Urbanus'un Clermont'da yaptığı konuşmanın temel kısımlarını yukarıdaki kroniklere¹⁸⁸ dayalı olarak irdeleyelim:

(...) Tanrı sizleri çoban olarak adlandırmaktadır, siz uşak gibi davranmayın; aksine gerçek çoban gibi, asanız her zaman elinizde olsun... Size teslim edilen sürüden bir kurt bir koyunu kapar-

* Haçlılar aynı Kudüs'ün Müslümanlar ve Yahudiler için de aynı derecede kutsal kabul edildiğini hiçbir zaman dikkate almadılar. Kudüs Ortaçağ Avrupası'nın din ve kültürü için özel bir önem taşıyordu; Zira burası İsa'nın öldüğü ve boş kabrinin bulunduğu kutsal bir mekândı. XI. yüzyıl, insanların tövbe konusunda birçok teolojik tartışmaya girdiği bir dönemdi. (Bkz. Bernhard Poschmann, *Penance and the Anointing of the Sick*, trans. and rev. T. Courtney, Freiburg/London 1964). Cennet birçok insanın çağrıldığı; fakat bu iş için yine çok az insanın seçildiği bir yerdi. Kilise, cennete ulaşmanın bir yolu olarak insanların Kudüs'e haccını öngörüyordu. Bu da Latin Hristiyanlarının Kudüs'le hem dinî, hem de siyasi bağlarını güçlendiriyordu. Kudüs, aynı zamanda Müslümanlar için de kutsal bir şehirdi. Hz. Muhammed'in miraca çıktığı yerin anısına Emevi halifesi, 687 tarihinde Kubbetu's-Sahra'yı inşâ etmiştir. Altın kubbesi ve yakınındaki el-Aksa Camii 780'de yapılmıştır. Bu mabedin batı duvarı Yahudilerin kutsal ağılama duvarıdır. Bu kent Yahudiler için de kutsaldı. Burası Süleyman'ın Mabed'i inşâ ettiği yer idi. Bu Mabed, Babil Kralı Nebukadnezar tarafından yıkılmış, 637 yılında Kudüs'e girildiğinde Hz. Ömer enkazın üzerine ahşaptan bir mescit yapılması talimatını vermiş, Abdulmelik de bu alana Kubbe'yi inşâ ettirmişti.

¹⁸⁸ Bu kroniklerle ilgili olarak bkz. Elizabeth Hallam, ed. *Chronicles of the Crusades: Eye-witness Accounts of the Wars between Christianity and Islam*, Weidenfeld and Nicolson, London 1989).

sa, Tanrı'nın size vaat ettiklerini kaybeder, ölüm yurdu cehennemnin en acı azabını tadarsınız; zira Kitab-ı Mukaddes'e göre, sizler yeryüzünün tuzusunuz (Matta 5:13)... Sizlerin, Tanrı'nın kendileriyle konuşma istemesi durumunda onları çürümüş ve kokuşmuş bulmaması için, günahlara dalan bu aptal halkı hikmet tuzuyla düzeltmeniz bir zorunluluktur. Eğer Tanrı bu kokuşmuş insanlarda kurtlar yani günahlar görürse... üstünüze düşeni yapmadığınız için onlarla birlikte sizleri de lanetleyecek ve huzurundan kovacaktır... Kitab-ı Mukaddes, "Eğer bir kör körü yederse, ikisi de çukura düşer." (Matta 15: 14) demektedir. O hâlde önce siz kendinizi düzeltin ki, sizlere tâbi olanları da düzeltebilesiniz...

Ey Tanrı'nın oğulları! Aranızda barışın devamını ve Kilise'nin haklarını koruma konusunda söz vermiş olmanıza rağmen, yapmanız gereken önemli bir iş daha sizleri beklemektedir. Sizlerden sadakat ve dürüstlüğünüzü hem sizi hem de Tanrı'yı ilgilendiren bir konuda daha göstermeniz istenmektedir; zira Doğu'da yaşayan kardeşleriniz sizin acil yardımınıza muhtaç duruma düşmüşlerdir. Çoğunuzun haberdar olduğu gibi, Türkler ve Araplar bu kardeşlerinize saldırmış; Grek İmparatorluğu'nun topraklarını işgal etmiş ve Akdeniz'e ve St.George'un Kolu diye adlandırdığımız Hellespont'a (Çanakkale Boğazı) kadar ilerlemişlerdir. Hristiyan kardeşlerinizin topraklarını işgal etmiş ve yaptıkları yedi savaşta da onları mağlup etmişlerdir. Birçoğunu öldürüp bir o kadarını da esir almış, kiliselerini de yerle bir etmişlerdir. Onların bu şekilde ilerlemelerine seyirci kalırsanız, daha fazla mümin insan bunların saldırısına maruz kalacaktır. Bu sebeple ben, daha doğrusu Tanrı, sizleri İsa Mesih'in müjdecileri olarak bunu her yere taşımanızı ve hangi seviyeden olursa olsun, zengin fakir, sıradan asker veya şövalye, herkes, bu aşağılık ırkı, Hristiyan topraklarından çıkartmanızı istemektedir... Bu yolda ölenlerin, ister karada, ister denizde, isterse putperestlere karşı savaşırken muharebe meydanında ölsün, hepsinin günahları bağışlanacaktır.

Bana giydirilen Tanrı'nın kudretiyle bunu insanlara bu şekilde bahşediyorum...¹⁸⁹

Fulcher'in naklettiği Papa'nın konuşmasına ilaveten, diğer kroniklerin Papa'nın konuşmasında altını çizdikleri ortak noktalar şöyle öne çıkmaktadır:

Doğudan gelen yardım talebine karşı, doğudaki kardeşlere yardım,

Türklerin başarılı ilerleyişine yapılan vurgu,

Doğudaki Hristiyanların maruz kaldıkları zulümler,

Kiliselerin ve kutsal mekânların tahrip edilmesi,

Bir Haçlı seferi düzenlenmesinin Allah'ın emri olduğu yolundaki propaganda,

Hem zengin, hem de fakirler bu sefere birlikte katılacaklardır,

Sefere katılan herkesin işlediği bütün günahlar bağışlanacaktır,

Türklere karşı büyük bir nefret ifade edilmektedir,

Ebedî mükâfat vaadi,

Dünyevi mükâfat vaadi,

Seferin liderinin Tanrı olacağı iddiası,

Elbiselerin üzerine haç takılmasının gerekliliği,

Frenklere özel bir övgü yapılmaktadır,

Kudüs'e özel kutsiyet verilmektedir,

Kudüs'e hacca giden Hristiyanların karşılaştığı zorluklar vurgulanmaktadır.¹⁹⁰

¹⁸⁹ Bongars, *Gesta Dei per Francos*, 1, s.382 vd., trans in Oliver J. Thatcher, and Edgar Holmes McNeal, eds., *A Source Book for Medieval History*, Scribners, New York 1905, s. 513-17.

Ayrıca deccale karşı mücadele etmenin gerekliliği anlatılmaktadır.

Bu son varyant, sadece Guibert tarafından nakledilmektedir. Buna göre: Deccal'ın gelişi yakındır. Kâhinlere göre, o, Kudüs'teki Zeytin (Siyon) Dağı'na gelip yerleşecek ve üç Hristiyan krallığına son verecektir: Mısır, Afrika ve Etyopya (Habeşistan); fakat bu ülkeler şu anda paganların elindedir ve Hristiyan krallıkların varlığı söz konusu değildir. O hâlde, bu kehanetin gerçekleşebilmesi için, bu ülkelerin fethedilerek Hristiyan krallıkların kurulması gerekir; ki, yıkılacak Hristiyan krallıklar olsun. Öyle görünüyor ki, yukarıda anılan dünyevi mükâfatlar, Guibert tarafından böyle yorumlanmaktadır.¹⁹¹

3.3. Papalığın Müslümanlar ve Türklerle İlgili Çizdiği İmaj

M.Watt, dünya tarihinde iftiraya en fazla maruz kalan kişinin Hz.Muhammed olduğunu, bunun da Hristiyanlığın en büyük düşmanı olarak karşısına İslam'ı koymasından kaynaklandığını söylemektedir.¹⁹² İslam'ın Hristiyanlık'la geliştirdiği mücadelenin sadece teolojik değil, aynı zamanda iktidara ilişkin bir mücadele olması, böyle bir yaklaşımın temelini oluşturmuştur. Müslümanların kutsal Kudüs'ten çıkarılması noktasına odaklanan haçlı seferlerinden çok önceleri bile Ortaçağ Avrupası, doğuda Bizans, batıda da İspanya ve Sicilya kanalıyla karşılaştıkları Müslümanlarla ilgili olarak, 'büyük düşman'

¹⁹⁰ Kudüs'ün hac için Hristiyanlarca kullanılışı için bkz. John Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims Before the Crusades*, Aris & Phillips, Warminster 1977.

¹⁹¹ Dana Carleton Munro, "Papal Proclamation of the Crusade", *The Crusades, Motives and Achievements*, ed. James A. Brundage, USA 1964, s. 10.

¹⁹² W. Montgomery Watt, *Muhammad: Prophet and Statesman*, Oxford Univ. Press, Oxford 1961, s.229.

kavramının içini doldurmaya başlamıştı. Bu çerçevede Muhammed adı, karanlıklar prensi Mahound'a dönüştürülmüştü bile.

Oluşturulan bu çerçeve içinde, Ortaçağ Avrupası'nda Saracenlerin (Müslümanlar) putperest oldukları ve putlara, Muhammed'e ve Jüpiter'e taptıkları yaygın olarak kabul edilmekteydi.¹⁹³ Özellikle Kubbetu's-Sahra, *Templum Domini* gibi büyük camilerde Muhammed'e ibadet edildiği, hilafetin merkezi durumundaki Bağdat'ta Muhammed'in tanrı olarak kabul edildiği, Halife'nin ise onun vekili konumundaki Papa olarak görev yaptığı propagandası yapılmaktaydı. Başka bir ifadeyle, Hristiyanlara müşrik muamelesi yapanların aslında kendileri müşrik idiler.¹⁹⁴

Müslümanlar hakkında böyle bir yargının oluşmasına kaynaklık eden tek merkez Latin Katolik Kilisesi idi; zira ilk olarak, Latinlerin Müslümanlarla ilişkileri, Ortodoks Hristi-

¹⁹³ Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image*, Edinburgh 1962, s. 309.

¹⁹⁴ Ortaçağ'da Hristiyanların Müslümanlarla ilgili imajları konusunda daha detaylı bilgi için bkz. Richard W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Harvard University Press, Cambridge MA 1978; John Victor Tolan, ed. *Medieval Christian Perceptions of Islam: A Book of Essays*, Garland Reference Library of the Humanities, Garland Publishing, New York 1996; John Victor Tolan, "Muslims as Pagan Idolators in Chronicles of the First Crusade", in *Western Attitudes towards Islam*, edited by Michael Frassetto et David Blanks, St. Martin's Press, New York 1998; John Victor Tolan, "Rhetoric, Polemics, and the Art of Hostile Biography: Portraying Muammad in Thirteenth-Century Christian Spain", in *Pensamiento hispano medieval: homenaje a Horacio Santiago Otero*, edited by José María Soto Rábanos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1998; John Victor Tolan, "Peter the Venerable on the 'Diabolical Heresy of the Saracens'", in *The Devil, Heresy, and Witchcraft in the Middle Ages: Essays in Honor of Jeffrey B. Russell*, edited by Alberto Ferreiro, Leiden/Brill 1998, 345-67.

yanlara kıyaslandığında daha geç dönemlere rastlamaktadır; ikinci olarak, Müslümanların nasıl bir dünya görüşünün men-subu oldukları konusunda en temel bilgi kaynağı olan Kur'an daha Latince'ye çevrilmiş değildir. İlk çeviri XII. yüzyılda yapılacaktır;¹⁹⁵ fakat o ana kadar, üzerlerine Haçlı orduları sürü-

¹⁹⁵ Haçlı Seferleri sırasında yapılan oryantalist çalışmalar için şu çalışmamıza bkz. "Oriental Studies and Conception of Islam in Crusade Period", *AÜİF Dergisi*, cilt 42. Latince'ye ilk Kur'an çevirisini Peter the Venerable'in oluşturduğu çeviri komisyonunda bulunan Robert of Ketton yapmıştır. Daha detaylı bilgi için bkz. James Kritzeck, "Peter the Venerable and the Toledan Collection", PV, 176-201; Robert of Ketton's Translation of the Qur'an", *The Islamic Quarterly*, II (Aralık 1955), sayı: 4, s. 309-12; "Peter the Venerable and Islam", *American Benedictine Review*, VII (Yaz 1956), sayı: 2, s. 144-49. Peter the Venerable 1142'de İspanya'ya yolculuğu sırasında Kur'an dahil, önemli İslami eserlerin çevirisi için bir komisyon oluşturdu. "Muhammed adıyla herkesin bahsettiği; ama kimsenin sağlıklı bilgi sahibi olmadığı Saracen" dediği Hz. Muhammed hakkında hiçbir bilginin atlanmamasını özellikle istedi. Toledo Koleksiyonu olarak bilinen bu seri içinde aşağıdaki beş eser Arapça'dan Latince'ye çevrilmiştir: 1. *Fabulae Saracenorum*. Çevirmeni Robert of Ketton'dur. Yaratmaya, geçmiş peygamberlere ve Hz. Muhammed'in si-retine dair hadislerle ilgili bir derlemedir. 2. *Liber Generationis Mahumet*. Çevirmeni Herman of Dalmatia'dır. Kitap Sâ'id b. Ömer'in *Kitâbu neseb-i Resulî'llah* adlı eserinin çevirisidir. 3. *Doctrina Mahumet*. Çevirmeni Herman of Dalmatia'dır. Abdullâh b. Sellâm'ın soru ve cevaplardan oluşan bir ilmiyal denemesinin Latince çevirisidir. 4. *The Qur'an*. Kur'an-ı Kerim'in ilk Latince çevirisidir. Çevirisi Robert of Ketton ve çevirinin doğru yapılıp yapılmadığını denetlemek için Peter tarafından Robert'in yanına verilen Muhammed adlı bir müslüman. 5. *Epistola Saraceni et Rescriptum Christiani/ Apologia for Christianity*. Çevirmenleri Peter of Toledo ve Peter of Poitiers'dir. Abdullâh b. İsmâ'il el-Hâşimî ve Abdulmesih b. İshâk el-Kindî arasındaki polemik'in çevirisidir ve Latince'de türünün ilkidir. (N. A. Newman, bu polemik'i İngilizce'ye çevirerek yayımlamıştır: *The Early Christian-Muslim Dialogue, A Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries (632-900 A.D.) Translations with Commentary*, Interdisciplinary Biblical Research Institute, Pennsylvania 1993, s. 355-547. Bu kitapların çevirmenleriyle ilgili detay-

len Müslümanlar hakkında, Papalık, alabildiğine olumsuz bir imaj yaratıyor, Haçlı askerlerinin putperestlerle çarpışarak Tanrı'nın adını temize çıkaracaklarını dikte ediyor ve bunun için de bir zamanların soyguncuları feodal baronlara İsa Me-sih'in askerleri olma çağrısında bulunuyordu. Kaynağını Pa-palığın yaptığı bu imaj çalışması, etkisini yüzyıllarca sürdü-recek, günümüzde dahi ders kitaplarında ağırlıklı olarak yerini muhafaza edecektir.

İlk defa William of Malmesbury, Müslümanları putperest olarak niteleyen bu tür popüler ön kabulleri yıkmış ve İslam'ı Yahudi ve Hristiyan geleneğinin bir devamı olarak görmüş-tür. 1136'da yazdığı *Commentary on Lementations*'da, Slav halklarının, kafalarını, Türkler ve Arapların putperest olduk-ları hurafesiyle doldurduklarını; oysa bu insanların yaratıcı olan tek Allah'ı kabul ettiklerini, Muhammed'i de tanrı değil,

lı bilgi için bkz. *Islamochristiana*, 5 (1979), s. 312-13. Bu çerçevede Ro-bert of Ketton 1143'de Latince Kur'an çevirisini tamamlayıp Peter'e sunmuş oldu. Komisyonun bu çalışmalarından hareketle, Peter the Ve-nerable, Hristiyanlara, İslam inancını tanıtmak ve hatalarını ortaya koymak maksadıyla el kitabı mahiyetinde bir çalışma yapmıştır: *Sum-ma totius Haeresis Saracenorum (Compendium of all the Heresies of the Saracens)*. Bu eserin ve diğerlerinin analizi için bkz. James Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton 1964. Buna ilaveten İslam'ın reddine dair de bir başka eser telif etmiştir: *Liber contra sectam sive haeresim Saracenorum*. Peter'in argümantasyon tarzı için bkz. Jean Mary Gaudeul, *Encounters and Clashes*, I. 118. Bu Toledo Koleksiyonu, Avrupalı oryantalistlerin çalışmalarında kullandıkları temel kaynak ol-muştur. 1212 yılında Mark of Toledo, Kur'an'ın bir başka çevirisini yapmıştır; ama bu birinci kadar bilinmemekteydi. Meşhur Nicolo da Cu-sa yahut Nicholas of Cues 1460'da *Cribratio Alchorani*'sini yazarken Pe-ter'in Ketton'a yaptırdığı bu çeviriye dayanacaktır. Öneminden dolayı, bu koleksiyon 1543 yılında Luther ve Melanchthon tarafından Basel'de (İsviçre), İslam'la ilgili başka önemli eserlerle birlikte yeniden basılmış-tır. Detaylı bilgi için bkz. K. M. Setton, "Tpe Papacy and the Levant (1204-1571)", *American Philosophical Society*, I (1976), s. 512.

bir peygamber olarak benimsediklerini, yazacaktır. İslam'la ilgili bu kabullerine rağmen William, Müslümanların kutsal beldeleri kirllettiklerini ileri sürerek, onları kınamaktan da geri kalmamıştır. St. Augustine ve daha başka büyük Kilise babalarının yurdu olan Kuzey Afrika'yı ve en az iki havarinin hayatlarını feda ederek kutsallaştırdıkları Asya'yı işgal etmeleri, İspanya ve Balearikleri yüzyıllarca kontrollerinde tutarak Avrupa'yı bile tehdit altında tutmaları sebebiyle onlara ateş püskürmektedir.¹⁹⁶

William of Malmesbury, Latin Batı Hristiyanları'nın Müslümanlara ilişkin tutumunun tipik bir örneğini oluşturur. Hak bir dine ve kutsal bir kitaba sahip olduklarını kabul etmeleri, Müslümanları düşman olarak görmelerini engellememektedir. Bu da, tamamen siyasal tutumun getirdiği bir olgu olarak yüzyıllardır kendini muhafaza etmektedir.

4. Haçlı Seferleri'nin Sonuçları

4.1. İslam Dünyası Açısından

4.1.1. Entelektüel Gerileme

Haçlı Seferleri'nin en yıkıcı etkisi İslam'ın hayat görüşü üzerinde oldu. Mutlak vahye dayanan her din, kendi dışındaki gerçekliklere karşı müsamahakâr olmak durumundadır. Bunun aksi bir davranış, o dinin içine kapanmasına, belli bir süre sonra da gelişme trendini kaybetmesine yol açar. İslam, başlangıçta müsamahakâr bir din görüntüsü sergilemiştir. Yahudi ve Hristiyanlar Ehl-i Kitap olarak kabul edildiği için, Hz. Peygamber döneminde bu gruplar takibata uğramamıştır. İlk Halifeler döneminde Hristiyanlar Arap toplumunda onur-

¹⁹⁶ Detaylı bilgi için bkz. Malcolm Barber, "Confronting the Crusade, How the West saw Medieval Islam," *History Today*, 1997.

lu bir konuma sahiptiler. Hilafetin Hristiyan Bizans'la ilişkileri daha kötü değildi. Alimler ve teknik düzeyde insanlar bu iki devlet arasında çeşitli amaçlara yönelik seyahatlerde bulunurlardı. Frenkler tarafından başlatılan Haçlı Seferleri, hem toplumlar hem de devletler arasında var olan iyi ilişkileri bozdu. Haçlılar tarafından ortaya konulan katı hoşgörüsüzlük, Müslümanlar tarafında da karşılığını buldu.¹⁹⁷ Memlükler bu hoşgörüsüzlüğün tatbikinde en ileri gidenlerdendi. Hristiyan tebaaya pek yüz vermiyorlardı. Bu durum müslüman kültürünün içe kapanması gibi bir sonuç doğurmuştur.

Bu seferler öncesinde İslam dünyasında hâkim olan ve hem bireysel araştırmalara, hem de kurumlara sinen ve tecrübeyi esas alan *bürhana* dayalı bilgi üretimi, yerini daha çok tündengelimine dayanan *beyan*, daha da ileri aşamada ise *irfan* anlayışına terk etmiştir.*

¹⁹⁷ Hristiyanlara karşı bu sertleşmenin tipik bir örneğini Endülüslü alim el-Hazrecî'de (1125-1185) görmek mümkündür. Bu Kurtubalı alim, yaşadığı şehir 1145-1146'da Hristiyanların eline geçince tutuklanmış ve Toledo'ya nakledilmiş ve 1148'de serbest bırakılınca Fas'a göç ederek ölümüne kadar hadis dersleri vermiştir. Kendisine bir papazın gönderdiği dokuz sayfalık mektuba hapishanede yazdığı 160 sayfalık cevap *Mekâmî al-Sulbân*'da (*Haçlıların Topuzları*) kullandığı dil, daha önceki alimlerin polemiklerinde kullandığı dilin tersine hakaretlere ve küfürlere kadar uzanmaktadır. Bu tutum Hristiyanların, Müslümanların sadece bedenlerinde değil, zihinlerinde açtıkları yaranın bir neticesi olarak kendini dışa vuruyordu. Benzer bir durumu, aynı coğrafyanın düşünürü olan ve Hristiyanlara reddiye yazan İbn Hazm'da da görmek mümkündür.

* Bu seferler öncesinde İslam dünyasında hâkim olan ve hem bireysel araştırmalara, hem de kurumlara sinen ve tecrübeyi esas alan *bürhana* dayalı bilgi üretimi, yerini daha çok tündengelimine dayanan *beyan*, daha da ileri aşamada ise *irfan* anlayışına terk etmiştir. Bilgi felsefesi açısından, geleneksel olarak Sami geleneği dediğimiz dünya görüşü beyana dayanmaktadır. Beyanda asıl olan görmek değil, duymaktır. Din olarak,

4.1.2. Siyasal İstikrarsızlık

Haçlı Seferleri'nin İslam'a verdiği zararın bundan daha büyük bir boyutu vardı. İslam devleti, bir anlamda, politik gücü elinde bulunduran halifeye bağlı bir teokrazi niteliği taşıyordu. Haçlı saldırıları, Abbasi hilafetinin hem coğraf hem de politik olarak İslam'ı Haçlılara karşı organize etmesinin imkânsız olduğu bir zamanda geldi. Fatımi halifeleri, Müslümanlar tarafından genel kabul görmedikleri için, onların da böyle bir ittifak oluşturacak güçleri yoktu. Selahaddîn gibi bir lideri çıkaran Eyyubiler de, genel bir kabul görmüyorlardı; zira hilafetin Kureyş'e aidiyeti teorisi, bunların hilafeti gasp ettikleri yönünde suçlamalara ve dolayısıyla dışlanmalarına temel oluşturuyordu. Bu açıdan bakıldığında, ironik bir şekilde, Moğolların Bağdat istilası,* diğer İslam devletlerinin işini

içinde Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'ın yer aldığı bu Sami geleneğinde, başka bir ifadeyle Batı dinleri kategorisini oluşturan dinlerde önemli olan Tanrı'nın *ne* dediğidir. Bunun için de duymak esastır. Hint-Avrupa geleneğinde, başka bir ifadeyle Doğu dinleri denen Hinduizm, Budizm gibi dinlerde ise, duymak değil görmek esastır ve bu bilgi felsefi açısından bakıldığında bürhan'ı oluşturur. Mistik bakış açısının hâkim olduğu anlayış ise irfana (*gnos*) dayanır. Haçlı Seferleri'nin getirdiği dağılma ve kırılma Müslümanlarda irfana dayalı bir bilgi anlayışı ve bu anlayışın temellendirdiği bir hayat tarzına geçişi hızlandırdı. İbn Arabî'nin savunduğu görüşlerin ve Hanbeli dünya görüşünün bu seferlerin bir neticesi olarak çok daha hızlı bir yayılma zemini bulduğunu gözlemlemekteyiz.

* İslam dünyası için Haçlılar yanında Moğol istilası da en büyük yıkıntı sebebiydi. Bu istila İslam dünyasında iki dalga hâlinde yayılmıştı; ilki 1220-1222 arasında Buhara, Semerkant, Merv ve Nisabur'u; ikincisi ise 1256-1260 arasında Bağdat, Suriye, Filistin'i vurmuş, Memlükler tarafından ancak Ayn Gulat'ta durdurulabilmiştir. Girdikleri her şehri halkıyla birlikte yok eden Moğollar, 1258'de Bağdat'ta, halkı tamamen katletmiş ve Abbasi hilafetinin sonunu getirmişlerdir. Moğollar 1300 yılında Müslüman olmadan önce putperest ve çok azı da (bazı misyonerler marifetiyle) Hristiyan oldukları için, gittikleri bölgelerdeki Hristiyan-

kolaylaştırmış ve Memlûkler artık Bağdat'ta meşru bir halife olmamasına dayanarak, Mısır'da hilafetlerini, meşru temellere dayalı olarak ilan edebilmiştir. Bu sorunu, daha sonra, Osmanlılar, temelinden çözecek ve hilafeti kendi üzerlerine alacaklardır. Osmanlı sultanlarının gücü, kendilerinin İslam dünyasında kabul görmesini sağlayacak; fakat hilafetin gasp edicisi olma sıfatını, Araplar, Osmanlılar için de kullanacaklar ve bu kabulü içtenlikle benimsemeyeceklerdir.

Hristiyanlık, başından beri Sezar'ın hakkı ile Tanrı'nın hakkı arasında sürekli bir ayrımı vurgulamış ve ortaçağların 'Tanrı'nın Parçalanmaz Şehri' ideali yıkıldığı zaman bile, Kili-se, hayatiyetini devam ettirebilmişti; fakat İslam politik ve dinsel bir bütün olarak algılanmıştı. Bu bütün, aslında Haçlı seferlerinden önce bozulmuştu; fakat bu çağlardaki olaylar, bu bozulmayı bozguna çevirdi.

4.2. Haçlı Seferleri'nin Avrupa Açısından Sonuçları

Haçlı Seferleri'yle kazanılan dinamizm Latin Batı Hristiyanlığı için yeni bir tarihin başlangıcı sayılacak kadar önemlidir. Medeniyetin iki kaynağı durumundaki Müslüman coğrafyayla ve Ortodoks Hristiyanlığın başkenti İstanbul'daki kültürel ve sanatsal ortamla iki yüzyıla yakın bir süre yakın temas kurulması, sanatta ve düşüncede Rönesans'ın, dinde de Reform'un temel dinamiklerinin Batı'ya taşınması sonucunu getirmiştir; ancak Hristiyan yenilenmesinin veya kendine

lara zarar vermemişlerdir. Moğolların bu istilaları Hristiyanlar tarafından, İslam medeniyetinin sonunu getirecek bir hareket olarak desteklenmiş; Suriye ve Mısır'daki Müslümanların yok edilmesi için de Hristiyanlarla ittifak oluşturmaları için kendilerine elçiler gönderilmiştir. Bkz. J. Richard, *La Payaute et les Missions d'Orient au Moyen Age (XIII-XIVe siècles)*, Ecole Française de Rome, 1977, XXXIV + 325

yeni bir yol bulmasının katliamlarla başlaması ne kadar da ilginçtir; zira Haçlılar, kendileri için yeni bir dönemin kapılarını açacak olan 15 Temmuz 1099 tarihinde Kudüs'e girdiklerinde, kelimenin tam anlamıyla bir katliam yapmışlardı. Bunu aratmayacak bir katliamı da Antakya'da gerçekleştirmişlerdi. Toulouse Kontu Raymond of Aguilers, Harem-i Şerif'te atların dizginlerine ulaşacak kadar Müslüman ve Yahudi cesedi yığmakla iftihar ediyordu.¹⁹⁸

Haçlı Seferleri, görünürde Doğu Hristiyanlığı'nı Müslümanlardan kurtarmak için başlatılmıştı; fakat bu seferler sona erdiğinde, Doğu Hristiyanlığı'na ait tüm topraklar Müslümanların idaresi altındaydı. Papa II. Urbanus, Clermont'da Haçlı seferleri için çağrıda bulunduğunda, Türkler Boğaziçi'ni tehdit ediyorlardı. Papa II. Pius ise, son Haçlı seferi çağrısında bulunduğunda, Türkler, Tuna boylarını geçiyorlardı.

4.2.1. Entelektüel Gelişme

Haçlı seferleri dönemi Batı medeniyeti açısından büyük önem taşımaktadır. Bu seferler başladığında Batı Avrupa, karanlık çağlar denen barbar istilaları döneminden çıkıyordu. Bu seferler bittiğinde Rönesans başlamıştı. Haçlı Seferleri sırasında Batı Hristiyanlığı, Müslümanlarla doğrudan her türlü kültürel ve ticari ilişki şansını yakalamış, Ortaçağların getirdiği skolastik dünya görüşünden kurtulmanın ipuçlarını İslam dünyasından almıştı. Metodolojik yönden özellikle Sicilya ve İspanya'da Haçlı Seferleri sürecinde gelişen kültürel ilişkilerle Yunan felsefesi ve *bürhana* (*demonstration*), başka bir ifadeyle tümevarıma dayanan ve o ana kadar İslam dünya-

¹⁹⁸ Bkz. Bernard Hamilton, *Monastic Reform, Catharism and the Crusades (900-1300)*, London 1973.

sında kullanılan temel metodoloji Batı'ya aktarılmış oldu. Özellikle Sicilya, Arap, Yunan ve Batı kültürlerinin karşılaşma ve tanışma alanıydı. Bu sebeple II. Frederick'in Doğu medeniyetine olan ilgisinin, tamamen Sicilya'da yetişmesine verilmesi yanlış değildir.

Bu dönemin bilginleri Arapçadan yapılan çevirilerle Yunan mirasında yatan köklerini keşfetmişlerdir. Arapçadan yapılan çeviriler, genellikle felsefe, tıp ve diğer bilim dallarıyla ilgili idi. Büyük şehirlerde Latince'yi ortak dil olarak kullanan üniversitelerin kurulması, bu döneme denk düşer. Etkilerini yüzyıllarca hissettirecek olan Büyük Albert (1200-1280) ve Thomas Aquinas (1225-1274) bu dönemin düşünürleridir. İbn Rüşd gibi Müslüman düşünürlerin etkisiyle Platoncu düşünce tarzından çok daha pragmatik ve gelecek bilimsel gelişmeler için çok daha uygun taban sağlayacak olan Aristotel-yen düşünce tarzı, Batılılarca keşfedilmiş oldu.

Batı dünyası İspanya kanalıyla İslam dünyasından sayısız kazanımlarda bulunmuştur. Başta 1085'de Toledo kütüphanesi olmak üzere bütün kütüphanelerin İspanya'nın tekrar geri alınması sırasında ele geçirilmiş olması daha sonraki dinsel ve kültürel değişimlere büyük ölçüde köken sağlamıştır.

Bu dönemde Konstantinapol'deki hayat ve sanat standardı Avrupa'nın hiçbir kentinde olmadığı kadar yüksekti ve İtalya'da hümanizmin ve Rönesans'ın doğuşunu hazırlayan sebeplerden biri de bu şehrin tamamen düşmesiyle, başka bir ifadeyle, Doğu Hristiyanlığı'nın çökmesiyle, sanatçı, yazar ve çizerlerinin İtalya'ya göç etmesidir.

4.2.2. Siyasal Etkileri

Siyasal alanda Haçlı Seferlerinin Batı'daki etkisi çok daha fazla olmuştur. Papa II. Urbanus'un Clermont hitabında vurguladığı noktalardan biri, Avrupa'da kargaşa çıkaran ve enerjilerini bu çalkantılarda harcayan baronlara iş bulmaktı. Ve bu baronların papalık tarafından doğuda Müslümanların üzerine sürülmesi, Batı'da feodal yapının bozulup monarşik iktidarın ortaya çıkışına hizmet etmiştir. Bu hareketler Papalığın da son derece işine yaramıştır. Papalık, Haçlı seferlerini kendi liderliği altında uluslar arası bir Hıristiyan hareketi olarak organize etmiş ve I. Haçlı Seferi'nde¹⁹⁹ elde edilen başarı, Kilisenin iktidarını güçlendirip prestijini artırmıştır.

Müslüman topraklara sürülen tüm Haçlılar, Papalığın sürüsüne aitti. Fetihler, Kilisenin fetihleriydi. Papalık Antakya, Kudüs ve İstanbul Patriklikleri teker teker egemenliği altına girince, eskiden beri iddia edegeldiği, kendisinin Hıristiyanlığın tek temsilcisi olduğu yolundaki savının haklılık kazandığını görüyor ve bunun propagandasını yapıyor, Hıristiyan dünyanın her tarafında kendi ruhsal üstünlüğünü vurgulayan dinsel törenler yaptırıyordu. Bu güç ve kendine güvenle Etyopya ve Çin gibi uzak ülkelere dahi misyonerler gönderilmeye başlandı. Papalığın hükümlerinin uygulandığı mahkemeler, bu hareketten sonra çok daha uluslar arası bir boyut kazandı.

Roma'nın ruhsal egemenliğini genişletmesi bir tarafa, Batı Hıristiyanlığının Haçlı seferlerinden elde ettiği sonuçlar olumsuzdu. Haçlı seferleri'nin başlangıcında medeniyet kürsüleri Doğu'da, İstanbul ve Kahire'de kuruluydu. Seferler so-

¹⁹⁹ Birinci Haçlı Seferi yaklaşık 36 yıllık bir süreci kapsamaktadır. Bkz. J. Riley-Smith. *The First Crusaders, 1095-1131*, CUP, 1997

na erdiğinde ise, medeniyet, merkezini İtalya'ya ve Batı'nın yeni ülkelerine kurmuştu. Bu ise, uzun vadede Papalığın altını oyacaktır.

Haçlı seferleriyle birlikte Batı'dan İslam (İspanya'nın kaybedilmesi), Doğu'dan da Hristiyanlık silinmiştir. Yine bu seferlerle Haçlılık ruhu Avrupa zihniyetinin bir parçası hâline gelmiş, Protestan reformları sırasında meydana gelen savaşlar bile, bu zihniyetin bir uzantısı olarak kendini ortaya koymuştur.

I. Haçlı Seferi sırasında Avrupa, bir Hristiyanlık yurdu (*Christendom*) olarak kendi varlığını keşfetmiştir. Bu keşfi, Yunan ve Latin köklerine kavuşmak suretiyle pekiştirmiş ve bu iki kültürü Hristiyanlıkla sentezlemiştir.

Yine bu seferlerle, Avrupa, siyasi bir birlik olmanın adımlarını atmış ve bu birliği ayakta tutmanın ve etkili kılmanın yolunu da işgal etme, kolonileştirme ve kültürel değişikliğe uğratma şeklinde uygulamaya koymuştur.

4.3. Haçlı Seferleri'nin Ortodoks Hristiyanlar Açısından Sonuçları

Haçlı Seferleri'nin Doğu Hristiyanlığı'na verdiği zarar, İslam'a verdiği zararla karşılaştırıldığında, çok daha büyüktür. Papa II. Urbanus, Doğu Hristiyanlarının yardımına koşulması ve dindaşlarının kurtarılması yönünde çağrıda bulunmuştu; fakat doğrusu, bu çok ilginç bir kurtarmaydı. Kendileri yardım adı altında gelip Anadolu'dan Kudüs'e kadar uzanan bir rota üzerinde hâkimiyetlerini kurdukları zaman, bu bölgelerdeki Ortodoks Hristiyan halka, daha önce Türklerin ve halifelerin davrandığından çok daha kötü davrandılar. Yerel Hristiyan halk, daha önce kendi kiliselerini kurup özgürce istedikleri gibi ayinlerini düzenliyorlardı; fakat Latin Hristiyanlığı

artık kiliselerin kendilerine göre yeniden düzenlenmesi yönünde yerel halka baskı uygulamaya başlamıştı. Yine buraları boşaltmak durumunda kaldıklarında da, yerel halkı korumasız bir şekilde Müslüman fatihlerin kucağına bırakmışlardır.

Latin Hıristiyanlığı, Haçlı seferlerinin hem kurtarma iddiasıyla gittikleri Doğu Hıristiyanlığının sonunu hızlandırmasını, Balkanlarda ve Anadolu'da bulunan Hıristiyanların sonunu getirmesini, hem de Batılıların kendileri için yenilgiyle sonuçlanmasını, açıklamakta zorlanıyordu. Onlar, Allah rızası için bu savaşa gittiklerine inanıyorlardı; zira savaş çağrısı yaparken Papa II. Urbanus'un vurguladığı noktalardan en önemlisi buydu ve eğer doğru bir imanla yola çıkmış olmak, neticede zaferi getirecekse, bu savaşın sebebi ve sonucu arasında izah edilemez bir çelişki vardı. Birinci sefer sırasında Kudüs'ün ele geçirilmesiyle teneffüs edilen zafer havasıyla kaleme aldıkları kroniklerde,²⁰⁰ bu işi, Tanrı'nın Frenklerin eliyle kazandığı zafer (*Gesta Dei Per Francos*) olarak lanse ediyorlar ve yazılan kroniklere genelde bu ad veriliyordu; fakat bu ilk seferden sonra ummadıkları felaketler yaşadılar. Kısmî başarılar elde ettikleri III. Haçlı Seferi bile, bir zafer olarak kabul edilemeyecek yenilgilere şahitlik etmişti.

Tanrı'nın bu işi zaferle sonuçlandırmasını engelleyen şer güçlerin varlığı teorileri üretilmeye başlandı ve ilk suçlu bulundu: Bizans'ın başındaki şiizmatik/sapkın imparator ve onun Haçlıların ilahi misyonunu kabule yanaşmayan imansız halkı; fakat IV. Haçlı Seferi'yle Bizans'ın devre dışı kalması, bu mazeretleri de ortadan kaldırdı; işler gittikçe kötüleşiyordu. Ahlakçılar, Tanrı'nın, savaşa katılanların günahları sebebiyle

²⁰⁰ Detay için bkz. Elizabeth Hallam, ed. *Chronicles of the Crusades: Eye-witness Accounts of the Wars between Christianity and Islam*, Weidenfeld and Nicolson, London 1989.

kendilerine zafer nasip etmeyeceğini vaaz ediyorlardı; fakat Ortaçağ dünyasının, günahsız olduğuna inandığı Saint Louis'nin liderlik ettiği bir ordunun Haçlıların hiç görmedikleri bir yenilgiye uğraması da, bu açıklama tarzını ortadan kaldırmış oldu. Bütün bunlardan sonra bile, hiçbir Haçlı, bütün bu yenilgilerinin, öngörüsüzlüklerinden kaynaklandığını itiraf etme akıllılığını gösteremiyordu.²⁰¹ İnanışları Tanrı çok kısıkanç bir tanrıydı; İslam'ın Tanrısı'nın benzeri bir kudrete sahip olabileceğini akıllarından bile geçirmiyorlardı.

Sonuç

Müslümanlarla Hristiyanlar arasında, Haçlı Seferleri sırasında şiddete dayalı olarak gelişen ilişki formu, yüzyıllardır kendini muhafaza etmektedir. Bu sürekli rekabet anlayışı, kendini teolojik sorunlarda değil, daha çok siyasal platformda göstermektedir. Bu, şu anlama gelir: Hristiyanlarla Müslümanlar arasındaki teolojik sorunlar çözülsede dahi, çatışmaya dayalı bir kültürü iki dünyaya miras bırakan ve hem bireylere, hem de kurumlara sinen zihinsel bir Doğu-Batı ayrımı canlı tutulduğu sürece, bu iki dünyanın uzlaşma ihtimali yoktur.

Bu iki dünya görüşü arasındaki ilişkinin teolojik detaylardan değil, hegemonyacı bir anlayıştan kaynaklandığının bir diğer göstergesi, Katolik dünyasının aynı tavrı Müslümanların dışındaki din ve anlayışlara da dayatmış olmasıdır. Bunun en iyi örneği, IV. Haçlı Seferi'nin Müslümanları bırakıp da Ortodoksların merkezini, İstanbul'u hedef seçmesi ve talan etmesidir (1204). Başından beri Katolikliğin sadece Müslümanları değil, heretik ve şiiizmatik olarak niteledikleri Ortodoks ve

²⁰¹ Runciman, agm., s. 80.

Protestanları hedef alması da, bu siyasal üstünlük mücadelesinin bir uzantısı şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

Bu bağlamda, her iki dinin mensupları da, barışın ve huzurun kaynağı olması gereken Tanrı'nın ve vahyettiği dinin, savaşın ve huzursuzluğun kaynağı olma yolunda nasıl bir dejenerasyona uğratıldığını; dinlerin kökenindeki toleransın nasıl herkesi kendine benzetmeye dayanan totaliter bir anlayışa kaydığını yeniden düşünmek ve bunun politik ve (varsa) teolojik kökenlerini yeniden analiz etmek durumundadır.

Haçlı Seferleri sırasında Frenkler ve Normanların başını çektiği Haçlı askerleri, nasıl -Ortaçağ'ın genel yaklaşımını yansıtabilecek şekilde- militan Katolik kilisesi tarafından motive edilerek Müslüman topraklara gönderildilerse, şu anki ilişki biçimimizin şekillenmesinde de, aynı şekilde, Papalık büyük rol oynamakta, Katolik dünyasının Müslümanları algılama ve tepki verme tarzını yine Kilise tayin etmektedir. Bu ilişki biçiminin olumlu sonuçlar doğuracak bir şekle kavuşması, yine Katolik kilisesinin katolik halka vereceği yeni İslam imajıyla mümkün olacaktır. Ortaçağın medeniyet taşıyıcısı durumundaki Müslüman düşüncesini putperest ve sefih bir düşünce olarak taraftarlarının zihnine kazıma başarısını gösteren Kilise, bunun tersini şu anki Müslüman dünya için yapacak teolojik özgüvene sahip midir? Bu soruya verilecek cevap, Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki ilişkinin geleceğini belirleyecektir.

DİN ve ŞİDDET: TERÖRÜN DİN İSTİSMARINA REDDİYE²⁰²

1. İslam ve İslam'ın Tarihsel Görünümleri

İslam tarihi, yorumlar tarihidir. İslam olarak bilinenlerin çoğu, aslında, onun tarihsel ve kültürel açıdan yorumlanmış halinden başka bir şey değildir. İslam ile onun yaşadığımız çağı da içeren tarihsel görünüşleri arasında bire bir örtüşme yoktur. Dolayısıyla mevcut durumu anlamak için dinî geleneği oluşturan üç yapıcı unsurun tahlil edilmesi gerekir: Bunlardan ilki, Müslümanların zihnini inşa eden kutsal metin/Kur'an-ı Kerim; ikincisi, kutsal metni yorumlayan ve böylece dinî geleneği yaratan zihin; Üçüncüsü ise, tarih boyunca bu zihnin yaratmış olduğu eylemlerdir. Bu sonuncusu, İslam'ın tarihsel görünümü olarak adlandırdığımız şeydir.

Kutsal metne başvurmaksızın bu zihni ve bu zihin tarafından yaratılmış olan eylemleri ya da gerçeklikleri açıklamaya çalışmanın makul olmadığı açıktır; ama bu zihni ve eylemleri bütünüyle kutsal metne dayanarak açıklamak da gerçekçi değildir. Metin, kültürel ve coğrafi çevre gibi etkenlerin yanı sıra insanın zihnini ve eylemlerini inşa eden unsurlardan yalnızca biridir; dolayısıyla bir Müslümanın neden şu ya da bu şekilde davrandığını anlama çabamızda doğru bir değerlendirmeye ulaşabilmek için tüm faktörleri ele almak durumundayız.

²⁰² Yazımız İngilizce aslından Tuğba Günel ve Rümeyza Aykaç tarafından çevrilmiştir.

İslam'ın gerçek karakterini ortaya çıkarmanın yolunun, Kur'an'ın baştan sona okunmasından geçtiğine inanılır; fakat bu yaklaşım doğru değildir. Bu tutum savunmacıların (apolojetiklerin) ve özcü (essentialist)* olarak adlandırılanların tutumudur. Bunların değerlendirmelerinde tahlil edilecek olan insanların neden bu şekilde davrandıkları değil, bu davranışları yarattığına inandıkları kutsal metindir. Ortadan kaldırılacak olan da bu davranışlar değil, bunların arkasında olduğuna inandıkları metindir. Böyle bir çözümlemenin, çözüm üretmekten uzak olduğu ve bütünüyle provokatif bir nitelik taşıdığı açıktır. Pek çok analizci bu değerlendirmeleri sebebiyle, Kur'an'ı, Hitler'in *Kavgam* kitabına benzetecek kadar ileri gitmiştir. Bu nedenle Kur'an'ı yorumlayan insanın duygusal, kültürel, ekonomik, coğrafi, vb. bağlamlarının dikkate alınması zorunludur. Bu bağlamlar, aynı zamanda, geleneksel Kur'an yorumcularının Kur'an'ı yorumlarken ortaya koydukları çoklu anlamların arkasındaki sebepleri de içinde barındırmaktadır. Bir kişinin yanlış davranışını temellendirmek için kutsal metne gitmesi ne kadar yanlışsa, İslam adına yapılan herhangi bir eyleme köken bulmak için kutsal metne gitmek de aynı şekilde yanlıştır. Bir eylemin gerçek bağlamı, kutsal metinden çok ekonomik, sosyolojik ve antropolojik temellidir. Kur'an'a gidilmesinin yegâne sebebi eylemi haklılaştırma çabasıdır ki bizim metnin istismarı dediğimiz de budur.

Bizler, İslam'ın değil de İslam'ın görünümünün aktif olduğu farklı coğrafi ve kültürel alanların içinde bulunuyoruz. Tek bir İslam ya da Müslüman dünyası yoktur. Aksine İslam ve Müslüman gerçeklikleri/görünümleri vardır. 'Medeniyet-

* *Apolojetik* ve *Essentialist*, bir metne inananların bütün tutum ve davranışlarını açıklamamanın, inandıkları metne referansla mümkün olabileceğini iddia eden kişi.

ler çatışması' teorisyenleri, İslam'ın farklı tezahürleri olduğu gerçeğini büyük oranda göz ardı etmişler ve bir yanılgı olarak İslam'ın farklı tezahür biçimlerini, İslam'ın tek formu olarak görme körlüğüne tutulmuşlardır. Böyle bir birleşik ve tekil İslam düşüncesi, epistemik ve tarihsel bir saçmalıktır. İslam'ı yekpare bir kimlik olarak ele almak yanlıştır. İslam'ın altın çağı olan Abbasiler'in zirve yaptığı dönemde bile, Bağdat Abbasi hilafetine meydan okuyan Türk ve İran hanedanları olduğu gibi, Kurtuba ve Kuzey Afrika'da birbirleriyle rekabet eden halifeler de mevcut idi. Bu teorisyenler, Hint medeniyeti örneğinde olduğu gibi, diğer medeniyetleri de birleşik, tek bir yapı olarak görerek aynı hatayı sürdürmüşlerdir. Oysa Hindistan'ın Müslüman nüfusu İngiltere ve Fransa'daki Müslüman nüfusun toplamından fazladır. Orada ayrıca Sihler, Hinduvar ve Budistler de vardır. Hindistan'ın güneyi ise tamamen Hristiyanıdır. O halde, bu şartlar altında İslam'ı ve diğer din ve medeniyetleri birleşik, tek bir kimlik olarak tanımlamak ne derecede makuldür!?

Bütün bu anlayışların sonucu olarak, endişe verici tartışmalar içinde, İslam, İslamcılık ve cihadizm bir ve aynı fenomen gibi alınmış ve her biri de demokratik değerlere karşı tehdidin temsilcisi ya da terörizmin destekçisi olarak görölmüşlerdir. İslam, İslamcılık ya da İslam'ın farklı görünümleri birbirlerinden ayırt edilmediği sürece, doğru bir çözüme ulaşmak hayaldir.

2. Kimlik İslam'ı ve Hakikat İslam'ı

Yoruma dayalı bilginin süreklilik ve yanılmazlık iddiası olmadığı için, dinin ve dinî bilginin birbirinden farklı tutulması zorunludur. Fakat çağdaş köktencilikte bu anlayış tersine çevrilmiş ve din ile dinî bilgi arasındaki ayrım çökmüştür;

başka bir ifadeyle, dinin yorumu, dinin kendisi olarak kabul edilmiştir. Köktencililiğin, dini yorumları, dinin o konudaki son sözü olarak takdim etme iddiasının son derece tehlikeli bir yapısı olduğu fark edilmelidir; zira bu anlayış, ulemanın kut-sal ve tartışılmaz olan bir bilgi üretme kabiliyetinin bulundu-ğu gibi kesin bir postülatı dayanmaktadır. Bu tutumla, Kur'an'da hakikat merkezli (*logosentrik*) karakterli bilginin, yasa merkezli (*nomosentrik*) bir karaktere dönüştürüldüğüne şahit oluruz. Logosentrizm 'hakikat' üzerine odaklanırken, nomosentrizm kimlik üzerinde durur. Ortak paydada buluş-mak üzere, farklı doğruluk iddialarının bir araya gelmesi mümkündür; ancak bu iddialardan birinin amacı tamamen farklı bir kimlik oluşturmaksa o zaman, ortak paydada bu-luşmak imkânsızlaşır. Logosentrik bir sistemde nomotetik unsurların kontrol edilebilir bir ölçüde olması kaydıyla kimlik oluşturmaya izin verilebilir; fakat bu kimlik merkezli hare-ket, hakikati ve ortak iyiyi araştıran logosentrik yöne baskın gelirse, bu durumda kimlik çatışmalarının başlaması kaçınıl-mazdır. İslam'da nomotetik (kural koyucu) unsurların, Kur'an metninden daha çok hadislerden kaynaklandığını hatırlamak bu noktada yararlı olacaktır.

İlmî gelenek, yüzyıllar boyunca, ister felsefi, ister kelamî isterse mistik eğilimli olsun, çok güçlü terimleriyle İslam'da bilginin merkeziliğini vurgulamıştır. İslam geleneğini oluşturan eserlerin tamamının, 'bilgi'ye dair bölümlerinde, insanlı-ğın en büyük başarısı ve ömür boyu sürdürülmesi gereken bir çaba olarak, öğrenmenin ve bilginin altı çizilmiştir. Müslüman köktencililer bu tutumun aksine sadece 'ibadetlere ve yüküm-lülüklere' ait bilgiyi değerli bilgi olarak görmüşlerdir. Bunla-rın İslam'ı, Abdülkerim Suruş'un *kimlik İslam'ı* dediği şeye te-kabül etmektedir. Suruş'un da eleştirerek işaret ettiği gibi bu,

yalnızca fundamantalistlerde değil bugünün Müslüman dünyasının çoğunda görülen genel bir tutum ve 'Hakikat İslamı'nın kaybedilmesidir:

"İnanıyorum ki kimlik İslam'ı, hakikat İslam'ına teslim olmalıdır. Hakikat İslam'ı başka hakikatlerle birlikte var olabilir; ama kimlik İslam'ı, doğası gereği, agresif ve saldırgandır. O savaşın İslam'ıdır, barışın değil. İki hakikat işbirliği yaparken, iki kimlik birbiriyle savaşır."²⁰³

3. Müslümanların Davranışlarını Anlayıp Yorumlamada Üç Farklı Ekol: Neo-Oryantalizm, Özcülük (Essentialism) ve Mümkün Gerçeklikler

Modern zamanlarda Müslümanlarla ilgili toplumsal ve politik tartışmaları gözlemlediğimizde; bunların, karşılıklı olarak birbirlerini karalayan neo-oryantalist ve savunmacı (apolojetik) şeklinde isimlendirilen iki ekol tarafından temsil edildiğini görürüz. Bu yüzden, aşırıların gerçek İslam'ı temsil etmediği görüşünde olanlar, böyle keskin bir ayrıma dayanarak İslam'ın insanları aşırılığa götürdüğünü iddia edenleri neo-oryantalist olarak adlandırmışlardır. Ama neo-oryantalistler, aşırılığın İslam'ı temsil etmediği iddiasının salt bir savunmadan ibaret olduğunu dile getirmektedirler. Hem İslam'ın aşırılığa götürdüğünü iddia eden hem de aşırıların İslam'la hiçbir ilişkisinin olmadığını söyleyen iki ayrı kutup, İslam'ın özcü (*essentialist*) yorumlanma tarzı olarak bilinmektedir. Böyle bir ayırım reddedilmelidir; zira bu ayırım, Orta Doğu krizi ve özellikle Filistin-İsrail çatışmasının beslediği politik çıkarlara dayalı olarak geliştirilmiştir.

Özcü anlayış (*essentialism*) olarak kavramsallaştırılan; yüzyıllar boyunca ve her coğrafyada, Müslümanların her tür-

²⁰³ Jahanbakhsh, Forough, "Abdolkarim Soroush: New 'Revival of Religious Sciences,'" *ISIM Newsletter*, 8 (2001): 21.

lû davranışının öncelikle ve mutlak surette onların inanç sistemlerine dayanılarak açıklanabileceği fikri, bizi yanıltabilir. *Özcüler*, İslam dünyasının; nispeten süreklilik taşıyan ve değişmeyen süreçlerinin olduğuna ve İslam metinleriyle bu metinler tarafından üretilen dil yoluyla anlaşılabilir anlam dünyasının oluşturduğu bir yapı tarafından yönetildiğine inanan kimselerdir. Buna karşıt olarak, Halliday'ın tanımladığı şekliyle, aynı metinden beslenmekle birlikte farklı davranışlar geliştirmenin mümkün olduğunu kabul edenler (*contingencists*), her türlü genellemeci (*universalist*) çerçeveyi reddederler ve her bir İslam ülkesinde ya da sosyo-politik bağlamda (Esposito'da olduğu gibi) 'mümkün gerçeklikler' üzerinde odaklanmayı tercih ederler.²⁰⁴

Özcülük, 'kültürel etkilerin ve tarihi değişikliklerin dışında bir alanda kendine yer bulan ontolojidir.' Bu açıklamaya göre, İslam inancı içinde, inananlar üzerinde aksiyomatik davranışlar yaratan öğeler vardır. Aksiyomatik (değer merkezli) kuralların varlığına rağmen, bu kurallar kendilerini doğrudan ifade etmezler; aksine yorum içeriklerini farklı zaman ve kültürlerde kazanırlar. *Özcüler* İslam'ı tartışmışlar ama Müslümanları ve özellikle de kimliklerini görmezden gelmişlerdir. Kimlik, insanların kendi otobiyografik özelliklerini tecrübe ederek ulaştıkları tamamen duygusal bir bağlılıktır. Bu, İslam'ın temel kurallarına uymayan bazı Müslümanların (alkol kullananlar, kumar oynayanlar gibi) neden kendilerini hala Müslüman olarak vasıflandırdıklarını da açıklayabilir.

Özcülük, bir dereceye kadar doğrudur. Eğer bir toplum dindar ise onların günlük hayatlarına yön veren terimlerin

²⁰⁴ Halliday, F., 'Review Article: "The Politics of Islam" – A Second Look', *British Journal of Political Sciences* 25 (3): s.401.

dini inançlarından etkilenmesi doğaldır. Bu, inancın insan davranışları üzerinde etkin bir hâkimiyet iddia eden doğasının gereğidir; ama özcülük'te, kutsal metin bütün sembollerle inananları hakimiyetine almakta ve (böylece) ne dinin ne de dindarların sesini duymak mümkün olmaktadır. Kabul etmeliyiz ki İslam'ın birden çok yorumu olabilir. Farklı coğrafyalardaki Müslümanlar, dinlerinin saf ürünleri değildirler. Öyle olsaydı en iyi Müslüman, kutsal metnin lafzî yapısını takip ettiğini iddia eden aşırı uçtakinden başkası olamazdı.

Gellner'e göre, Müslümanların bazı ideolojik kabulleri vardır. Bunların ilki, onlar tabiri caizse, hiçbir eksiği bulunmayan, son baskı olarak gördükleri bir Kutsal Kitaba sahiptirler. İkinci olarak, bu eksiksiz oluş, yeni bir peygamberin gelmesine imkân bırakmamaktadır. Aynı gerekçeyle, din adamları sınıfına verilmiş bir salahiyet bulunmamakta ve buna bağlı olarak dinî farklılaşmalara da gerek bırakılmamaktadır. Üçüncü olarak; İslam hızla fetihlere girişen ve çok geçmeden devlet haline gelen bir din olduğu için, din-devlet ayırımına yahut neyin Tanrı'ya neyin Sezar'a ait olduğuna dair bir ayrıma da ihtiyaç duyulmamıştır. Tüm bunların sonucu olarak, Müslümanlarda toplum üzerinde belirleyici olan aşkın kriter, din adamları sınıfı değil (Hıristiyanlıkta Kilise örneğindeki gibi) Kitaptır.²⁰⁵

Gellner İslam'ı tarihsel olarak tek bir form şeklinde sunmuş ve Müslüman geleneklerin farklılaşmasında etkin olan Müslüman âlimlerin rolünü hafife almıştır. Müslümanların merkezi ve hiyerarşik bir dinî sistemleri olmadığı doğrudur; fakat Kur'an'ın kendi kendini yorumlayamayacağı da bir o kadar doğrudur. Tek tek Müslüman bireyler ve 'Kitap' arasın-

²⁰⁵ Gellner, E., *Muslim Society*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1981, s.100-1.

daki ilişkiyi belirleyen, sosyo-politik ve kültürel dinamiklerdir. Bu, bize Müslüman ülkeler arasındaki farklılıkların sebebini de açıklamaktadır.

Neo-Oryantalist ve apolojetik tutumlar, tartışmalı bir ortam yaratmaktadırlar; bu nedenle üçüncü olarak bir orta yola ihtiyaç vardır; Bu da İslam'ın kültürel yorumudur. Buna göre, farklı kültürel çevreler, Kutsal metnin tohumlarını ekeceği ve varolan yerel atmosferin el verdiği ölçüde ürünlerini alacağı zeminden başka bir şey değildir. Hodgson *özcü* ve *mümkün* paradigmalarını birleştirebilecek üçüncü bir yolun mümkün olduğunu söylemekte ve herhangi bir İslamî dünya görüşünün ana belirleyenin İslamî ideali gerçekleştirmek olduğunun altını çizmektedir.

4. Kutsal Metni Siyasetin Yedeğine Vermek: Ulemâ Karşısında Siyasal İslamcıların Durumu

Çağımız fundamantalizmi, başarısını büyük ölçüde İslam'ın bilgi boşluğuna borçludur. İslam dünyasının tamamında zayıflatılmış durumda olan ilim, fundamantalizmin yükselişine imkân sağlamaktadır; fakat en büyük tehdidin de bütün İslamî ilmî geleneği zayıflatmak amacıyla olan fundamantalistlerden gelmekte olduğuna dikkat edilmelidir. Tüm bunları dikkatlice değerlendirdiğimizde, asıl tehdidin; bu geleneğin fundamantalizmin şiddetli Batı karşıtlığı ideolojisini temsil ediyor olması ve genellikle Müslüman toplumlarını kontrol etme ve yönlendirme gayreti içinde bulunması olduğunu fark etmekteyiz.²⁰⁶

²⁰⁶ Albertini, Tamara, "The Seductiveness of Certainty: The Destruction of Islam's Intellectual Legacy by the Fundamentalists", *Philosophy East and West*, Vol. 53, No.4 (Oct., 2003), ss.455-470.

Bir asırdan fazla zamandır din, bazı Müslümanlar tarafından ideolojiye dönüştürülmüş durumdadır. Bu siyasal islamcılık denilen eğilimdir ve bunların ana gündemi entelektüalizm veya hakikati araştırmaktan ziyade politiktir. Din, bu eğilimde ideolojiye çevrilmiştir; zira ideoloji bu insanlara; sosyal gerçekliğin yeniden inşa edilmesine, sürdürülmesine ve manipüle edilmesine imkân sağlayan sembolik bir çerçeve sağlamaktadır. Bütün bunların bir din dili çerçevesinde ve dini bir gelenek içinde gerçekleştirilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla din öncelikle bir ideolojiye dönüştürülmüş ve dili insanları çeken bir popüler yapıya kavuşturulmuştur. Bu durum daha önce Marksizm’de yaşanmıştı. Karl Marx’ın burjuvaziye ve proletaryayı desteklemek için Makkabi Yahudileri’nin terminolojisini Marksizm’in diline dönüştürmesi gibi bu Müslüman ideologlar da ‘mustaz’af ve ‘zulüm’²⁰⁷ gibi bazı Kur’anî terimleri kullanılacak ideolojik unsurlara dönüştürmüşlerdir. Bundan dolayıdır ki bazı Müslüman ideologların Marksizmi ve başka ideolojileri İslam’dan daha fazla biliyor olmaları şaşırtıcı değildir. John Esposito’nun iddia ettiği gibi:

“... bazı insanlar toplumlarını değiştirmek ya da ‘emperyalizme’ engel olabilmek amacıyla İslam’ı politik bir araç olarak kullanmaktadırlar/manipüle etmektedirler.”²⁰⁸

Bu süreçte bazı âlimler, dinin siyasi amaçlarla kullanılmasına mani olabilmek için, din ile siyaset arasında keskin bir ayrım olması gerektiğini savunmuşlardır. Ezher mezunu bir yargıç olan Ali Abdur-Râzık, bu çerçevede 1925’te oldukça hararet yaratan ve günümüzde de varlığını sürdüren; ‘İslam,

²⁰⁷ Nisa 4: 75, 97, 98, 127.

²⁰⁸ For detail see: Esposito, J., *The Islamic Threat: Myth and Reality?*, New York: Oxford Univ. Press, 1999; *Unholy War: Terror in the Name of Islam*, New York and Oxford: Oxford Univ. Press, 2002, s.IX.

siyasal karakter taşıyan bir din midir?’ tartışmasını başlatmıştır. Yeni bir yorum üslubuyla pek çok Kur’an ayetini ve hadisi naklederek; Hz. Muhammed’in yalnızca ‘peygamberlik yetkisinin/ otoritesinin’ olduğunu ve bir ‘kral ya da halife’ olarak hükmetmediğini; ayrıca ‘siyasi bir devlet’ değil ‘dinî bir birlik’ kurmuş olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Abdu’r-Râzık’ın, “siyasî liderlik (imamet); vahyî bilgiden (*bi’ş-şer’*) ziyade akılcılığa (*bi’l-‘akl*) dayalı olan bir gerekliliktir” şeklindeki görüşü, geleneksel *fıkıh*’ın görüşleriyle aynı doğrultudadır. Hz. Muhammed’in vefatının ardından yaşanan, Medine şehir devletinin yöneticisinin kim olacağına dair hararetli tartışma da bu liderlik konusunun İslam’da dinî temelli bir problem olmadığına, aksine bunun çözüme kavuşturulmasının topluma bırakıldığına işaret etmektedir.

İslamcılar, dini bireysel bir olgu olarak ele almak yerine, İslamî yasaların devlet kurumları aracılığı ile hayata geçirilmesi için her şeyden çok gayret göstermişlerdir. İslamcıların tamamı, bu amaçlara ulaşmak için şiddet içeren araçlara başvurma konusunda istekli değildirler. Çok tesirli, büyük ölçüde sözü geçen bir İslamcı ve çağdaş İslam ulemasının en tanınmışlarından biri olan, Yusuf el-Karadavî gibi pek çok İslamcı açık bir şekilde demokratik fikirleri dillendirmektedirler. Fakat bütün bu tutumlar için, ister demokrasiye ister şiddete eğimli olsun, şeriatın açık bir şekilde yürütülmesi işi, İslamcılığın merkezindedir. Şii ve Sünni formların her ikisi için de durum böyledir. Demokrasi ve şiddet eğilimi arasındaki tercihler ise ulema arasındaki pek çok önemli ayrılığı, farklılığı ortaya koymaktadır.

İslam’ın ilk asırlarından beri İslam âlimleri; dini anlayışları ve uygulamaları korumaya alma amacıyla yönetici elit tabakayla aralarına mesafe koymaya dikkat etmişlerdir. Bununla

birlikte ulema, yasaların yürütülmesinin Müslüman bir yöneticiyi gerektirdiği fikrini de kabul etmiş ve meşru devleti de şeriat normlarının yürütülmesini denetleyen kurum şeklinde tanımlamışlardır. Ulema, yönetenlerin şeriata bağlılığının ölçütü olarak da; devletin sınırlarını korumayı, halkın ahlakını düzenlemeyi, zındıkları bastırmayı ve kanunu yürürlükte tutmak için gerekli hukukî atamaları yapmayı görmüşlerdir.²⁰⁹

Sekülerizmi çürütme gayretiyle bazı günümüz yazarları ve düşünürleri o kadar ileri gitmişlerdir ki, peygamberlerin gönderilme nedeninin ve temelde insanoğlunun yaratılma sebebinin bile bir devlet kurma idealini taşıdığını, ana gayenin bu olduğunu ileri sürebilmişlerdir. Bu yazarlar, İslam'ın diğer emirlerine –örneğin ibadetlere- ikinci derecede önem vermekle kalmamış, bunların yukarıda anılan politik hareketliliği gerçekleştirmek için sadece birer eğitim aracı olduklarını ileri sürmüşlerdir.²¹⁰ İslamı politik bir aygıt olarak kullanmak isteyenler, İslamî yasaların devlet kurumları eliyle hayata geçirilmesini her şeyden daha çok önemsemişlerdir; ancak bu dinî değerleri, politik amaçların emrine vermekten ve onların kölesi olmaktan başka bir şey değildir.

Dinî amaçlarını devletin amaçlarından ayırt etme noktasında İbn Kuteybe, Karafî, Şah Veliyyullah, Tahir b. Aşur gibi

²⁰⁹ Euben, Roxanne L. and Zaman, Muhammad Qasim (ed.), Princeton Readings in Islamist Thought: Texts and Contexts from al-Banna to Bin Laden, Princeton University Press, 2009, s.11; Ayrıca bkz. Crone, Patricia, God's Rule – Government and Islam: Six Centuries of Medieval Islamic Political Thought, New York: Columbia University Press, 2004, 286-314.

²¹⁰ 'Uthmani, M.Taqi, "Hakim al-ummat ke siyasi afkar." in Islam awr siyasat, ed. Muhammad Ishak Multani, 21-76. Multan: "Idara-yi Ta'lifat-i Ashrafiyya", zikreden Muhammad Q. Zaman, *age.*, s.12.

Müslüman usulcüler, Hz. Muhammed'in iki yönünün altını çizmişlerdir: Peygamber olarak Muhammed ve devlet başkanı olarak Muhammed. Peygamberlik Hz. Muhammed'in dinî yönüne işaret ederken devlet başkanlığı onun kural koyucu yönüne işaret etmektedir. Yetkin bilim adamlarına göre bu iki yön birbirlerinden ayırıştırılmalıdır. Hz. Peygamberin dinî yönü Müslümanlar için bağlayıcı dinî bir karakter taşımaktadır; fakat devlet başkanlığı yönü böyle değildir. İslam'ın bu konulardaki söyleminin tam olarak anlaşılmasında, birçok insanın doldurmaya can attığı bir boşluk yaratmıştır.

Bu boşluğu dolduran isimlerden Hasan el-Bennâ, Seyyid Kutub, Mevdudî'nin de içinde bulunduğu pek çok siyasal İslamcı, dinî konularda formel ilmî ehliyeteye sahip değillerdir. Bu tutum, Sudanlı siyasal İslamcı Hasan El-Turabî'nin (d.1932) ifadelerinde de görüldüğü gibi kastî bir bulanıklaştırma yaratmaktadır. Ona göre bütün bilgi türleri ilahidir ve dinîdir; kimyager, mühendis, iktisatçı, hukukçu hepsi ulemadır. Bu anlayış Turabî'nin; Müslüman âlim Mahmud Muhammed Taha'yı idam etmesi konusunda Sudan diktatörlüğünü neden desteklediğini herhalde açıklayabilir. Onlar Taha'nın fikirlerini kendi fikirlerine tehdit olarak algılamışlardır. Çünkü Taha, Hz. Peygamberin siyasetle ilgili olmayan Mekke dönemini öne çıkarmış ve İslam'ın hakikî özünü ihtiva edenin, İslam'ın siyasi dönemi olan Medine dönemi olmadığına dikkat çekmeye çalışmıştır.²¹¹

Mahmud Muhammed Taha, Seyyid Kutub karşıtıdır. Taha'nın kutsal metni ve metnin güncel meselelerle ilişkisini anlamadaki yaklaşımı çok önemlidir. Taha da Kutub gibi dikta-

²¹¹ Detay için bakınız: Tâhâ, Mahmud Muhammad, *The Second Message of Islam*, Syracuse: Syracuse University, 1987.

törlük tarafından idam edilmiştir. Cafer el-Numeyrî tarafından ilan edilen Şeriat rejimini protestosunun ardından, 1985'te irtidat ve isyana teşvik suçuyla asılmıştır. Ölümü ile Taha modern İslam'ın ender bir parçası olmuştur. Onun Müslüman inancı ile yirminci yüzyılın değerlerini uzlaştırma metodunun her bir zerresi, Kutub'un muhalif görüşü kadar devrimci idi. Taha tarafından işaret edilmiş olan İslam içindeki gerçek soru şudur: Kadim kutsal metinler, insanların modern dünyada yaşamasına mücadele edecek şekilde nasıl yeniden hayat bulabilirler?

Taha'ya göre, Kur'an, Hz. Muhammed'e iki safhada vahyedilmiştir: İlki Mekke'dedir ki burada, on üç yıllık bir süre içinde o ve takipçileri kuşatılmış bir azınlıktır; sonraki de Medine'dedir ki burada Hz. Muhammed paganlar ve Yahudilerle dolu bir şehirde İslamî bir yönetim kurmuştur. Mekki ayetler, Hz. Muhammed aracılığıyla, genelde insanlığa hitap etmektedir ve bu ayetler özgürlük ve eşitlik ruhuyla doludur. Taha'ya göre Mekki ayetler, İslam'ın Hz. Muhammed'in de yaşamış olduğu halini, tehditle değil teşvik etmek ve öğüt vermek suretiyle ortaya konulan İslam'ın en mükemmel halidir. Taha en önemli kitabı olan, *İslam'ın İkinci Mesajı*'nda ("İnsanlığa" ithaf ile 1967'de yayımlanmıştır), Mekke'deki "ilk Müslümanların" yaşantılarının, "dinlerinin en yüksek, en mükemmel ifadesini bulduğunu ve samimi ibadetin, şefkatin ve diğer bütün insanlarla bir arada barış içinde yaşamının gerçekleşmesi olduğunu" ifade etmektedir.

Taha'nın da İslam'ın İkinci Mesajı kitabında yer verdiği gibi Hz. Muhammed, şartların gereği olarak Mekke dönemi boyunca 'barışçıl bir inanca dair ayetler' almıştır. Medine dönemi ise, gerekirse zor kullanmayı içeren bir döneme tekabül etmektedir. Medeni ayetler tamamıyla hükümlerin ve kural-

ların olduğu, savaşın emredildiği bir dönemi göstermektedir. Taha'ya göre bu ayetler, yedinci yüzyıldaki İslamî şehir devleti için hayatın gerçekliklerine bir tarihi adaptasyondur ki bu dönemde “kılıç dışında geçerli bir kanun bulunmamaktadır.” Bu noktada Taha şunları yazmaktadır: Mekkî ayetlerin ılımlı hükmüne sert Medenî hükümler eklemelerde bulunmuştur:

(Mekkî hüküm):

“Sen ancak bir hatırlatıcısın, onların üzerinde zorlayıcı değilsin”

(Medenî hüküm):

“Ancak yüz çevirip inkâr edene gelince işte öylesini Allah, en büyük azap ile cezalandırır.”

Taha, hümanistik yüceltmelerle yoğun tefsiri birleştiren retorik üslubu içinde şunu dile getirmektedir: “Tanrı sanki şöyle söylemektedir: ‘Ey Muhammed! Biz sana, yüz çeviren ve inanmayan her kişi üzerinde hâkimiyet hakkı verdik; böylece Tanrı, savaşmak yoluyla senin ellerinle onları küçük düşürücü cezaya, ardından onları cehennemdeki en büyük azaba da uğratacaktır.’ Böylece ilk ayet sonraki tarafından nesh edilmiş ya da kaldırılmış varsayılmaktadır.”

Ayrıca Taha, bazı Mekkî ayetlerin Medenî ayetler tarafından nesh edilmesinden bahsetmektedir. Pek çok kelimacı nesh fikrini (daha önce inen bir ayetin hükmünün daha sonra inen başka bir ayetle ortadan kaldırılması) reddetmekte ve her bir Kur'an ayetinin işlevsel ve bağlayıcı olduğunu iddia etmektedir. Dolayısıyla, Mekke döneminde Müslümanlar güçlü olmadıklarından, ayetlerin savunmaya yönelik oldukları, fakat Medine döneminde güçlendikleri, bu nedenle de saldırıyla ilgili ayetlerin bir ihtiyaç haline geldiği ve bu ayetlerin Mekkî olanları nesh ettiğini söylemek temelsizdir. Nesh doktrini, Kutsal metnin doğasında bulunan pek çok insani, mute-

dil ve nazik üslubunun yok edilmesinden başka bir şey değildir.

Yalnızca Hz. Muhammed'e değil ilk müslümanlar topluluğuna hitap eden medenî ayetler, devam eden beş yüzyıl boyunca, fakihler tarafından şeriatın temeli olarak yorumlanmışlardır. Taha'nın *İslam'ın ilk mesajı* dediği budur. Taha'nın değişim taraftarı yorumuna göre Medenî ayetlerin nuzulü yalnızca tarihsel bir parantezden ibarettir. Mekkî ayetler ise ideal dini resmetmektedir. İnsanlık onları kabul edebilecek bir gelişmişlik seviyesine ulaştığında yeniden hayat bulabilecekler, özgürlük ve eşitlik temeli üzerine kurulacak yenilenmiş İslam'ın yol göstereni olabileceklerdir. Bir bakıma geleceğe, yedinci yüzyıl Arabistan'ına gönderilmiş bir peygamber tarafından ulaştırılan bu *İslam'ın ikinci mesajı* ilkinden daha yüce ve daha iyidir. Ve yirminci yüzyılda, Müslümanlar için bu mesajı anlayabilecekleri, kabul edebilecekleri vakit sonunda gelmiştir. Taha, Müslümanların, insanlık dışı bir kodla yaşamak zorunda kalmadan inançlarını beyan etmelerine izin verilmesini, İslam'ın modern krizinden çıkmanın hermenötik bir yolu olarak görmektedir.²¹²

5. Siyasal İslamcılık Kendine Nasıl Zemin Bulabilmektedir? Müslümanların Öfkesinin Nedeni

Tek taraflı bir değerlendirmeden kaçınmak için insan, bazı Müslümanların iç ve dış etkenler karşısında kendilerini neden militanlaştırdıklarını sebeplere dayalı olarak araştırmalıdır. Müslümanların derin bir kızgınlık göstermelerini tetikleyen bazı olaylardan bahsetmek mümkündür.

²¹² Detay için bkz. Packer, George, "The Moderate Martyr: A Radically Peaceful Vision of Islam", *The New Yorker*, 11 September 2006. http://www.newyorker.com/archive/2006/09/11/060911fa_fact1

Hız. Peygamberle ilgili Batı'da yaratılan kasıtlı bozuk imaj çabası, özellikle Güney Asya Müslümanlarını duygusal bir tepkiye itmektedir. Üç Monoteist dinin her birine ayrı muamele edildiğinin görülmesi Müslümanların kızgınlığını tetiklemektedir. Onlara göre, kutsala hakareti yasaklayan kanunlar Hristiyanları ve Yahudileri korumakta, ama Müslümanları ıskalamaktadır. Kendilerini Tanrı'nın daha önemsiz kulları gibi hissetmektedirler. Ülkelerindeki dışlayıcı ve baskıcı politik çevre, siyasal İslamcılar bir çok isyan hareketine şahitlik eden evrensel bir radikalleşme sürecine sokmaktadır. Bu insanların İslam'ı bir isyan aracına dönüştürmeleri bu bağlamda sorgulanması gereken bir husus olarak önümüze çıkmaktadır.

Batı, gözle görülür şekilde bugün çok daha az Hristiyan bir karakter çiziyor olsa da, Müslümanlar onları hala Hristiyan olarak görmektedir. Hız. Muhammed'in 7. yüzyılından bu tarafa bin yılı aşkın bir süre içerisinde İslam, sadece Haçlı seferleriyle kesilen büyük bir zafer tarihi yaşadı. Fetihler dönemi 1683'teki başarısız Viyana kuşatmasına kadar devam etti. Viyana'dan sonra, özellikle de 19. ve 20.yüzyıllarda Batı sömürgeciliği döneminde İslam tarihin bir köşesine itildi. Gelenen bu durum, günümüz cihadistlerindeki öfkenin ve kızgınlığın kaynaklarından biri durumundadır.

11 Eylül olayları, bazı gayr-ı müslimleri, gittikçe artan bir şekilde, İslam'ın demokrasi ve medeniyetle uyuşması mümkün olmayan bir din olduğu yönünde ikna etti. Diğer taraftan bazı Müslümanlarda da Batı'nın İslam'ı hem bir din hem de kimlik olarak inkâr ettikleri yönünde güçlü bir kanaat oluştu. Hakikat şu ki, Müslümanlarla gayr-ı Müslimler arasındaki ilişkilerin büyük kısmına tektipleştirmeler ve önyargılar hâkim olmaya başladı. Bu da karşılıklı olarak birbirini anla-

maya yardım etmeyen, aksine güvensizliği tetikleyen bir ortam yarattı ve her iki taraf üzerinde olumsuz etkileri olacak şekilde, Müslümanların bir tür kültürel ve coğrafi gettolaşma sürecine girmelerine sebep oldu. Müslümanlar bütünüyle reddedilmese bile; 'yabancı', 'farklı' ve 'normal olmayan' vatandaşlar kategorilerine yerleştirildiler ve batı kurumları onları 'yeni dünya düzeninde bir yerlere konumlandırılması gereken özel bir nüfus' olarak algılamaktadır.

G.Kepel, 11 Eylül olayının genç insanları siyasal İslamcı örgütlerden uzaklaştırmanın tam aksine, özellikle genç Avrupalı Müslüman gençlerin içine kayacağı bir anaför yarattığını yazmaktadır.²¹³ Bunun sonucunda da Batılı ülkelerde yaşayan Müslümanlar, kendi zihinlerinde tek tip ve ideolojik bir kalıba oturttukları bir 'Batı' ve bunun karşıtı olarak da yine tek tip bir Müslüman algısı yaratmışlardır. Bu yüzden cihad teriminin geleneksel anlaşılma biçiminden farklı olarak bağımsız bir yaşam biçimini geliştirmenin aygıtı olarak görülmesi şaşırtıcı değildir.²¹⁴

Bu sorunları çözümlemek isteyen kitle iletişim araçları, politikacılar ve akademisyenler olaylara birer politik mesele olarak yaklaştılar ve sözüm ona medeniyetler çatışması, çok kültürlülüğün başarısızlığı, Irak'ın işgali, Müslümanların yabancılaşması, genç Güney Asyalıların toplumsal olarak gettolaşması, radikal imam ve vaizler gibi temalara odaklanmaya başladılar. Bütün bu unsurlar neden elimizdeki mozağin karışık parçalardan oluştuğunu açıklamaktadır; ama bu yine de neden böyle bir mozağin elimizde bulunduğunu açıklamaz.

²¹³ Kepel, G., *The War for the Muslims, Islam and the West*, Cambridge, MA: Melnap Harvard, 2004, s.271.

²¹⁴ Marranci, Gabriele, *Jihad Beyond Islam*, Oxford and New York: Berg Publishers, 2006, s.9.

maktadır. Neden kendilerini Müslüman olarak adlandıran insanların bir kısmı cihad adı altında hem kendilerini hem de masum insanları öldürme kararını verebilmektedirler? Neden bazı Müslümanlar bu tür bir cihadı cinayet olarak adlandırırken, diğerleri böyle bir adlandırmaya karşı çıkmaktadırlar?

Bu tür hareketlerin tek tip olarak algılanmasını sağlamak için İslam dünyasında ilginç bir plan uygulamaya konulmuştur. Cihadın dini ve ruhsal bir boyutundan ziyade politik bir aygıt olarak algılanmasını sağlamak üzere geleneksel İslami bilginin ve bu bilginin propagandasının yapıldığı camilerin alternatifleri yaratılmaya başlanmış ve geleneksel cami algısına alternatif olarak bu yeni bağımsız mescitlerde aşırılıklar anlatılmaya çalışılmıştır. Bunun en iyi örnekleri olarak Mısır'da Hasan el-Bennâ'yı, Pakistan'da da Mevdûdî'yi verebiliriz.

Hasan el-Bennâ, gittikçe büyüyen Kahire şer odağının üstesinden gelmek için geleneksel cami vaazlarının yetmeyeceğini hissetmiş ve kahvehanelere gençleri seferber ederek daha kökten söylemleri halka ulaştırmaya başlamıştı. Bu genç insanlar daha sonra İhvan-ı Müslimin (Müslüman Kardeşler) denen organizasyonun embriyosunu oluşturdular. Mevdûdî Pakistan'da neden alternatif bir yapılanmaya gitmek zorunda olduğunu şöyle ifade etmektedir:

“Son çare olarak böyle bir organizasyon kurmak zorunda kaldık. Yıllarca Müslümanlara yanlış yollardan dönmeleri ve gayretlerini Allah'ın kendilerine emanet ettiği görevi yerine getirmeye çağırıyorum. Bütün Müslümanlar bu çağrıya kulak vermiş olsalardı, hepsi Cemaat statüsünü elinde bulunduran tek bir örgüt yaratabilirlerdi.”²¹⁵

²¹⁵ Mevdûdî, *Witnesses unto Mankind: The Purpose and Duty of the Muslim Ummah*, trans. By Murad, Khurram, Leicester: The Islamic Foundation, 1986, 73-74.

Aslında İslam insanlara ‘dinî’ sıfatını başına eklemekten bu tür bir otorite kullanma konusunda izin veriyor görünmektedir. İslam’da ruhban ve ruhban olmayan ayrımının olmaması, dini metnin herkes tarafından yorumlanabilmesinin yolunu açmaktadır. Bu da bu insanların metni kendilerine otorite sağlayan bir yorumlamaya tabi tutmalarına ve kendilerini desteklemek için birçok ayeti bağlamından koparma yoluna gidebilmelerine neden olmuştur. Özellikle Amerika ve Avrupa’da imamların çoğu klasik imam görevinin yanına birçok görevi eklemiş bulunmaktadır. İslam’ı öğretmek, bulundukları yabancı kültüre ayak uyduramayan cemaate liderlik etmek, hastaları ve matemlileri ziyaret etmek, aile danışmanlığında bulunmak gibi görevler imama geniş bir işlev alanı yaratmıştır. Müslüman olmayan ülkelerin anılan alanlarda yaşadığı boşluk sebebiyle, cami geleneksel fonksiyonunun dışında birçok vazifeyi üstlenmek zorunda kalmakta, imamlar da eğitim almadıkları birçok alanda iş görmeye başlamaktadırlar. Amerika’da bir mescid çoklu bir organizasyon görünümündedir: içinde namaz kılınacak bölümü, eğitim merkezini, politik ve sosyal mekanları, gayr-ı resmi mahkeme salonunu, sağlık kliniğini barındırmaktadır. İmam hem bir namaz kıldırıcı ve dini bilgileri aktaran kişidir hem de eğitimcidir, muhasebecidir, hayır için para toplayandır, politik hatiptir, gayr-ı resmi yargıdır ve danışmandır. Her bir caminin tek bir imamı olduğunu düşündüğümüzde, doğal olarak hiçbir imamın, bu kadar görevi etkin bir şekilde yerine getirmesi beklenmemelidir.

Caminin bir İslam merkezine dönüştürülmesi, bazı ihtiyaçların karşılanmasını sağlamıştır, fakat aynı zamanda bu kurumun dini karakterinin zayıflaması gibi bir sonuç da doğurmuştur. Amerika’da bazı Müslüman kuruluşlar yerel bir kulpden yahut locadan ayrılamayacak bir yapıdadır ve aynı et-

nik kökten insanları kendine çeken bu yerler, bu kulüp ve lo-
ca imajını gittikçe güçlendirmektedir. Bazı durumlarda bu
kuruluşlara dans salonlarının eklendiği bile gözlenmekte-
dir.²¹⁶

Müslümanları tek merkezden yönetecek bir güç olarak hi-
lafetin ortadan kalkması da bu çoklu yapının oluşmasında et-
kili olmuştur. Eğer hilafet yaşamış olsaydı, Roma Katolik bü-
rokrasinin kurduğu monastik düzene benzer bir şekilde bir
cami yapılanması yaratılabilir ve otoritesiyle kontrol edilebi-
lirdi. Böyle bir merkezi otoritenin olmayışı, Müslümanları
kendi organizasyonlarını yaratmaya itmiştir.²¹⁷

6. Cihad’a Karşı Kital (Savaş): Çağdaş Bağlam

Müslümanların olduğu kadar gayr-i Müslimlerin tartışma-
larının da odağında bulunan eski ama hala canlı bir soruyla
başlayalım: “Cihad, kutsal bir savaş mıdır?” Müslümanların
çoğunun böyle bir aksiyomu reddetmesine rağmen, tarihi
olarak Müslümanların zihninde bunun basit bir cevabının
olmadığını da kabul etmemiz gerekmektedir. Kur’an öğretisi-
ni herhangi bir sömürgeci girişimi reddedecek tarzda yorum-
lamak yahut felsefi ve teolojik detay içeren tartışmalara gi-
rişmek ve dünyevi tutkuları Allah’ın emirleriyle birleştirmek
arasında Müslüman devletler dönem dönem zor kararlar
vermek durumunda kalmışlardır. Ancak geçmişte Müslüman
liderler, genellikle, cihadı entelektüel ve ruhsal boyutundan
daha çok politik bir enstrüman olarak yorumlama imtiyazını

²¹⁶ Poston, Larry, *Islamic Da’wah in the West: Muslim Missionary Activity and the Dynamics of Conversion to Islam*, Oxford: Oxford University Press, 1992, s.96.

²¹⁷ Poston, Larry, *op.cit.*, s.97.

kullanmışlardır. Bu sebeple cihad, tarihsel bağlamlardan ve olaylardan bağımsız anlaşılamamaktadır.

Cihad kavramı, Arapça *c-h-d* kökündendir ve ‘çaba sarf etmek’ anlamına gelmektedir. Yine *c-h-d*, zor görevleri mü-kemmel bir şekilde başarmak için mücadeleyi ve çabayı vur-gulayan diğer fiillerin de kökeni durumundadır. Doğal olarak, ‘Kur’an’ı alışılmışın dışındaki şartlarda yeniden yorumlamak için çaba gösterme’ anlamında olan *içtihat* da yine *cihad* kö-künden gelmektedir.

Cihad, çaba’yla ilgili olan her anlamı içinde barındırmak-tadır. Kur’an’da yeni oluşmuş Müslüman topluluk tarafından ihtiyaç duyulan bu tür çabaya yönelik (örneğin; ekonomik, psikolojik, fiziksel) birçok örnek cihad kavramı altında anıl-maktadır (2/218, 4/95, 22/78, 25/53). Bundan dolayı *cihad*; *kital* ya da *harpten* bütünüyle farklıdır.

Tamamen dilsel açıdan bakıldığında Arapça’da, kutsal sa-vaş’ı *cihad*tan ziyade *harb el-mukaddese (kutsal savaş)* ifade-sinin karşıladığını bilmeliyiz. Ne Kur’an’da ne de *hadis*lerde cihad bütünüyle savaşa tahsis edilir. Savaş karşılığında Kur’an’ın kullandığı terim, *kital*dir ve bu terimin belli bir an-lam çerçevesi vardır.

Müslümanlar için kutsal ve pratik bir kılavuz olan Kur’an’da savaş, bir tema olarak mevcuttur. İslam öncesi Arap toplumu; *sira’* (savaş, dövüş), *ma’raka* (çatışma, muha-rebe), *harb* (savaş), ve *kital* (öldürme) gibi karmaşık bir savaş terminolojisi geliştirmiştir. Spesifik bir kavram olan *harb*, Kur’an’da nadiren kullanılır, *kital* ise otuz dört kez kullanıl-mıştır; fakat her zaman düşmanları öldürmeye yönelik refe-rans ile kullanılmamıştır. Örneğin; *kital* genel olarak, insanlara hayata saygıyı empoze eden ayetlerde sık sık kullanılmıştır:

“Kendinizi öldürmeyin; şüphesiz Allah size karşı çok merhametlidir.”²¹⁸

“Cinayet veya yeryüzünde fesadı yayma karşılığı dışında kim bir insanı öldürürse, bütün insanları öldürmüş gibidir.”²¹⁹ ve yine, “Allah’ın kutsal kıldığı insan hayatına, hak/adalet yolu dışında, kıymayın.”²²⁰

Bu ayetlerde *kital* keyfi öldürmeyi reddeden bir şekilde kullanılmıştır. Savaş açısından Kur’an, sivillerin korunması için gereksiz şiddeti yasaklar ve özellikle ahlak ve sorumluluğun katı kurallarını dikte eder. Savaş durumunda bile, Müslümanlar “adalet” hedefleriyle sınırlanmak zorundadırlar.

Tüm Müslümanlar, Kur’an’ın kendilerine savaş için iki temel durumda izin verdiği konusunda hemfikirdirler: Nefs-i müdafaa ve ibadet dahil temel haklarını muhafaza etme. Aşağıdaki ayette teknik bir terim olan *yukâtelûne* (*kendilerine savaş açılanlar*) pasif olarak kullanılmıştır. Bu da demek oluyor ki; savaş ancak kendilerine karşı toplu bir saldırı olduğunda başlatılabilir:

“Kendilerine savaş açılanlara, kendilerine haksızlık edilmesi dolayısıyla (savaş için) izin verilmiştir. Şüphesiz Allah, onları destekleyecek güçtedir.”²²¹

Yine aşağıdaki ayet, savaş nedenleri hakkında çok daha fazla detay verir:

“Onlar, “Bizim Rabbimiz Allah’tır” demeleri sebebiyle, yurtlarından haksız yere çıkarıldılar. Allah’ın bir kısım insanları diğerleri yoluyla kontrol altında tutması olmasaydı, içlerinde Allah’ın is-

²¹⁸ Nisa 4:29

²¹⁹ Maide 5:32

²²⁰ En’am 6:132

²²¹ Hacc 22:39

minin çokça anıldığı manastırlar, kiliseler, sinagoglar, camiler yerle bir edilirdi...”²²²

Cihad bağlamında şiddeti desteklemek için çokça kullanılan ve yanlış yorumlanan Kur'an ayetlerinden biri Bakara suresi 191. ayettir:

“Onları her nerede yakalarsanız öldürün.”

Ayetin ikinci kısmı, tarihi ve güncel bağlamı; hem radikal Müslümanlar hem de İslam karşıtı retorikçiler tarafından çoğunlukla ihmal edilmiştir. Bu kısım “*onların sizi çıkardığı yerden siz de onları çıkarın; baskı ve zulüm, katletmekten (öldürmekten) daha kötüdür*” şeklindedir. Ayetin içeriği savaş zamanına ilişkindir. Burada, bu ayet hakkında birçok yanlış okuma, yanlış yorumlama ve cahillik yapıldığını görmekteyiz.

Cihad'ın sürekli ‘Allah için savaşmak’ olarak çevrilmesi bir hatadır. Kur'an'da açıktır ki, *cihad* savaşla ilişkilendirilmez, daha ziyade *kital* kavramı bu konuyla ilgilidir. Fakat Hz. Peygamber'in *cihad*'la ilgili hadisleri ‘savaşmak’ olarak çevrilmiştir. Geleneksel olarak Kur'an'dan sonra en güvenilir kitap olan Sahih el-Buhari, bu yanlış çevirinin ana kaynağıdır. Kitabın elli ikinci bölümünde ‘*cihad*’la ilgili olan kısımda, ‘*cihad*’ın anlamı ‘savaşmak’ olarak verilmektedir.

Aliyy'ül Kârî iki tür *cihad*'ın varlığından bahseder: *El-cihad'ül ekber* (büyük cihad) ve *el-cihad'ül asgar* (küçük cihad). Sonrasında alt kategoriler yer alır ve büyük cihad; kalbi cihad (*cihad'ül kalb*), sözlü cihad (*cihad'ül kelime*) ve güçle yapılan cihad (*cihad bi'l-yed*) olarak kısımlara ayrılır. ‘*Kalbî cihad*’, ruhi (manevi) arınmayı elde etmek için dünyevi cazibelere karşı, kişisel ruh (maneviyat) gücünü temsil eder. Müslümanlar bu aşamaya ulaştığında İslami öğütleri kullanarak

'sözlü *cihad*' yapabilirler. Yalnızca, İslam tehdit edildiğinde ve son çare olarak, Müslümanlar güç, kılıç yoluyla yapılan *cihad*'ı gerçekleştirebilirler. Kur'an'ın bu kategorilerin hiçbirinden bahsetmediğini hatırla tutmak gerekmektedir. Bunlar sadece tarihsel olarak Müslüman zihnini yansıtan yorumlardır.

Cihad'ın *mücadele* ve *mücahede* gibi başka kategori ve çağrışimleri vardır. *Mücahede* ve *mücadele* *cihad*'ın alt kategorileri olarak alınabilirler; çünkü birey Nahl suresi 16:125. ayette de belirtildiği gibi *mücahededen* sonra (öz disiplin), çözüm bulmaya çabalamak ya da daha iyisini yaratmak (oluşturmak) için; diyalektik, müzakere ve diplomasi tabanlı olan *mücadeleye* hazır olabilir:

"Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle çağır, onlarla en güzel yöntemlerle mücadele et."

Ankebut suresi 29:46:

"Zulmedenler (adaletsiz davrananlar) hariç, Ehl-i Kitap'la en güzel yöntemle mücadele edin (güzel bir yöntem olmaksızın onlarla mücadele etmeyin)."

Böylece Kutsal Kitap (Kuran), Ehl-i Kitap'ın hepsini bir tutmadığını göstermektedir. Bir taraftan onlardan bazılarını, daha iyisini üretmek (*mücadele*) için konuşma ve müzakere yapma konusunda denk insanlar olarak sınıflandırırken, diğerlerini ise kendisiyle yapılan müzakerelerin hiçbir sonuç vermediği zalim ya da düşman kimseler olarak sınıflandırmaktadır.

Cihada yakın bir kategori olarak, *kitalin*, *cihad*'la hiçbir ortak yanı yoktur. Zira *cihad* teşvik edilirken, *kital'e* bir toplumun temel haklarının ihlal edilmesi ve nefs-i müdafaa durumları gibi mecburi durumlarda müsaade edilmektedir. *Cihad*'ın iki aşaması olan *mücadele* ve *mücahede* de teşvik edilirken, *kitale* müsaade edilir, teşvik edilmez. Cihad çoğunlukla

hücum etmek için hiçbir organize topluluğun ya da hücum edecek bir askeri yapının olmadığı Mekke’de inen ayetlerde teşvik edilmiştir. Dolayısıyla *cihad* konulu ayetler, askeri bağlamdan çıkarılmalıdır.

Burada şu hususlara tekrar dikkat çekmek gerekir: İlk olarak, Medine’de emredilmiş olan ‘*cihad*’ değil ‘*kital*’dir (savaş). *Cihad* Mekke’de emredilmiştir. Ayrıca üzerinde duracağım şekilde *Cihad*; askeri bir hareket anlamı taşımaz. Cihadın aksine *kital*, bir toprağı savunmak veya genişletmek ya da saldırı yapmak amacıyla oluşturulmuş düzenli bir bütünlüğü gerektirir. *Cihad* hiçbir toplumsal hareket veya saldırıyı gerektirmeyip, bireyler ya da toplumla alakalı iken; *Kital*, bir toprak parçası ile ilgilidir. Mâtürîdî’nin kanaatini ifade edecek olursak, *cihad* savaş başlamadan önce yapılan bütün faaliyetlerin adıdır, savaşın değil.

Bunlara rağmen, şimdiye dek, nefis-i müdafaa ile sınırlı bir savaş, neredeyse hiçbir Ortaçağ hükümdarının hayali olmamıştır. İslam’ın sekizinci yüzyıl askeri genişlemesi ve İslam’ın adaletsizliğe karşı emirleri arasındaki tezatlık yüzünden, sebepsiz birçok savaş meydana gelmiştir.²²³ Bu tezatlığı çözümleri ve genişleme savaşlarına olanak sağlamaları için yöneticileri tarafından Müslüman âlimlerine ihtiyaç duyulmuştur. Hz.Muhammed’in cihad’ın nasıl olduğunu anlatan “*Cihad’ın en üstünü zalim hükümdara karşı doğruyu söylemektir*” meşhur hadisine rağmen, birçok Müslüman âlimin yöneticilerinin dini inançlarından ziyade dünyevi isteklerini desteklemeyi tercih ettiklerini kolayca anlayabiliriz. “Emevi devletinin mantık yapısı, *cihad*’ın İslami içeriği üzerinde çok büyük ve kalıcı izlere sahiptir: *Cihad*, Allah’a bağlılık düzeyini gösteren bir dini mü-

²²³ Heck, P.L., “Jihad Revised”, *Journal of Religious Ethics*, (2004) 32 (1): 95-128.

cadele olmaktan ziyade; genişlemeye yönelmiş devletin bölgesel genişlemesine hizmet eden bir araç olarak düşünülmüştür”²²⁴ görüşünü dile getirirken Heck çok haklıdır.

Cihad kavramı farklı fikirleri çağrıştırmaktadır. Bazıları için, kınından çıkmış, güneşin altında parlayan kılıcıyla çılgınca dörtlü savaşa alanına dalan, kadın ve erkeklere ya müslüman olmayı ya da ölmeyi sunan fanatik bir Arap süvarisini ifade eder. Diğer taraftan İslam tarihi öğrencileri son yıllarda, militan düşünceleri cihatla irtibatlandırmak istemeyen ve Müslümanları Orta Doğu ve Kuzey Afrika’nın ezilen halklarının politik özgürleştiricileri olarak gören T.W.Arnold’u takip etme eğilimi göstermektedirler.²²⁵ Gayet açıktır ki; İslam’ın yayılması için savaşma zorunluluğu Kur’an’ın emri değildir.

Buharî, *ed-da’ve kable’l-katl* (savaşa başlamadan önce İslam’a davet etmek gereklidir) *hadisini* kaydetmektedir. Rudolph Peters’a göre, bu doktrin 17:15 ve 16:25 Kur’an ayetlerine dayanmaktadır. “Biz ikaz etmesi (uyarması) için bir önder(elçi) göndermedikçe, asla azap etmeyiz.”²²⁶ Davetin işlevi, onları kendilerine tabi kılmak ve mallarını almak gibi dünyevi nedenler için Müslümanların onlarla savaşmadığını düşmanın bilmesini sağlamaktır. Gaye, İslam’ın güçlendirilmesidir.²²⁷ Benzer şekilde İmam Mâtürîdî, cihadın savaş ilanından önce geldiğini ve düşmanı barışa ikna etme yönündeki bütün entelektüel iddiaları, kanıtları ve tartışmaları içerdiğini söylemektedir.²²⁸

²²⁴ Karş a.g.e., s.108.

²²⁵ Poston, Larry, Islamic Da’wah in the West, s.13.

²²⁶ İsrâ 17:15

²²⁷ Peters, Rudolph, Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History (New York: Mouton, 1979), s.18.

²²⁸ Mâtürîdî, *Ta’vîlâtul-Qur’an*, ed. Bekir Topaloğlu, İst., 2005-2011, c.6, s.342.

Kısacası, Müslümanların genişlemesi, dünyayı güvenli bir İslami yaşam alanı yapabilme adına alınan bir önlem olarak düşünülebilir. Daha doğru anlamıyla cihad, ‘insanların alıcı konuma gelecekleri şartları oluşturma’ aracı olarak yorumlanabilir. İslam’ın cihad teorisine göre, siyasi boyun eğdirme kendinde bir amaç değildir, aksine tekil olarak bu sürece katılanların motivasyonu ne olursa olsun, kendinden daha büyük bir hedefin aracıdır. Siyasi fetihler, İslam inancını tesis edilebilecek ve ekilen tohumların hasadını yapmayı mümkün kılacak bir ortam yaratmayı amaçlamıştır. Nehemia Levtzion’a göre, çağdaş Müslüman tarihçiler bile, dünyevî iktidarın rolünün, ahlaki tutumların geliştirileceği bir çevrenin yaratılması olduğunu ifade etmektedirler.²²⁹

Mervin Hiskett, “askeri fethin bizzat, insanları inançlarından ve düşüncelerinden vazgeçmeye zorlayamayacağına” dikkat çekmektedir. Fakat Müslüman siyasi otoriteler insanları bunu yapmaya ikna edecek ya da bunu yapma konusunda onlara baskı yapacak kurumlar oluşturmuşlardır.²³⁰ Gayr-ı müslimler ve Müslümanlar arasında bir irtibat kurmak esas öneme sahipti. Bu ilişkinin kurulması, özellikle Basra, Kufe, Fustat, Kayravan gibi garnizon kentlerdeki Müslüman savaşçıların, halkla hemen irtibata geçmemeleri için tecrit etme düşüncesini biraz geciktirmişti. Bu garnizon şehirler Müslüman savaşçıların yerel halkla hemen karışmalarını engellemek için kurulmuştu; böylece yeni dinin yerleşik düşüncelerinden etkilenme riski azaltılmış olacaktı.

²²⁹ Levtzion, Nehemia, “Toward a Comparative Study of Islamization,” in *Conversion to Islam*, ed. Levtzion, N., (New York:Holmes and Meier Publishers, 1979), s.11.

²³⁰ Hiskett, Mervin, Levtzion’dan naklen, *agy.*, s.11

Bazı Müslümanlar harp terimini dünyayı iki farklı bölgeye ayırmak için kullanırlar: Dünyanın İslam nüfuzu altından olan bölgelerine (*darü'l-İslam*) karşı, sürekli savaş durumunda olarak nitelendirilen (*darü'l-harb*) dünyanın diğer kısmı. Kabaca söyleyecek olursak; bütün çaba, İslam'ın nüfuz sahasını artık dünyada daimi savaş alanı (*darü'l- harb*) kalmayınca kadar genişletmektir. Bunu sağlamaya dönük çabalar da, onlara göre, cihadın kendisidir.

Bununla birlikte, böyle bir bölümleme dünyanın çok-kültürlü, çok-dinli, çok-etnik yapıli olmadığı zamanlarda makuldü. İngiltere ve Almanya geçmişte kendilerini Hristiyanlık yurdu olarak adlandırıyorlardı; şu an içlerinde farklı din ve etnik kökenden milyonlarca insanı barındırdıklarına göre, artık böyle bir adlandırma ne kadar mümkündür? Aynı şekilde Müslümanlar, Müslüman toplulukların buralarda yaşadığını dikkate almadan bu ülkeleri *dar'ül harb* (sürekli savaşın olduğu ya da savaş olmaya aday bölge) olarak nasıl isimlendirirler?

Günümüzde cihat söz konusu olunca maalesef politikacılar sahneye çıkmaktadır. Bazı Müslümanlar cihadı şiddetle irtibatlandırırken, başkalarının bunu şiddetle reddediyor oluşu, meselenin politik jargonun bir parçası olarak ele alınmasından kaynaklanmaktadır. Siyasi analistlerin bu meseleyi ele alırken kullandığı jargon bir "korku çemberi" yaratmakta, sayıları git gide artan birçok Batılı Müslüman da bu tuzağa düşürülmüş olmaktadır. Bu "korku çemberi", *cihad*'a benzer bir olay meydana geldiğinde Müslüman toplum içinde çok daha geniş bir gelişme alanı bulmaktadır. Kavramın ahlaki boyutunu dikkate almayan birçok kişi bu terimi savaşla özdeşleştirmektedir. Bu durumda, Müslümanlar arasında hayali bir ses, tekerci "Batı"nın; İslam'ı ve sonuç olarak Müslüman kim-

liğini ortalıktan silip süpürmek istediğini dillendirmektedir. Böyle bir tehlike, kendilerinin istikrarlı yaşamlarını devam ettirmek için gerekli olan *kimliksel bir eylem* aşamasına gelen Müslüman duygularını etkileyebilmektedir. “Korku çemberi” yüzünden, cihad hakkındaki bazı söylemler kolayca tercih edilebilir bir kimlik eylemi olarak kendini gösterebilmektedir.

7. Canlı Bombalar ve Gerekçe(sizlik)leri Hakkındaki Ateşli Tartışmalar

Batılı ya da Batılı olmayan şehirleri vuran canlı bombalar, dini kimliklerini öne çıkarmakta, dini bir dil kullanmakta ve dünyayı kendilerine özgü bir dini yorum üzerinden anlamaktadırlar. Dini bir tarafa bırakarak, meseleyi siyasi, ekonomik.. vs boyutuyla ele alabilir miyiz? Ya da İslam’ın Müslümanlara modernleşmeden yararlanma konusunda engel teşkil ettiğini ve onları Ortaçağın karanlık zamanlarında bıraktığını iddia eden neo-Oryantalistler gibi İslam’ı, yani dinin bizzat kendisini mi suçlamamız gerekiyor? Onlara göre, 11 Eylül saldırısını anlamak için, Ortaçağ yorumcularına ve İbn Teymiye gibi düşünürlere geri dönmemiz gerekmektedir. Bu aşırı özcü görüşler, Müslümanların gayr-ı Müslimleri *Zimmi*’ye dönüştürmek istemeleri nedeniyle cihad yaptıklarını iddia edecek kadar garip görüşler ileri sürmektedirler. Bu söylem militan İslam tarafından zaman zaman kullanılmış olmasına rağmen, böyle bir söylemin ardında zamanında oldukça entelektüel ve rasyonel bir niteliğe sahip olan Ortaçağ zihniyetinin bulunduğu inanmak son derece saflık olur.

Gerçekte Müslümanlar intihar bombacılığını hiçbir şekilde desteklememektedirler. 12 Ekim’de Papa Benedict’e yazdıkları mektupta Türkiye, Mısır, Rusya, Suriye, Kosova, Bosna ve

Özbekistan'dan din adamları, Somali'deki rahibenin ölümü gibi terörist eylemleri bütün hassasiyetleriyle eleştirdiler; fakat İslam'da din ve politika arasındaki bağı ele alma ya da radikal *cihad yanlılarının* iddia ettiği gibi "egemenliği devam ettirme"nin bir zamanlar Müslüman olan Batı topraklarını zorla yeniden fethetme'yi içerip içermediğini araştırma konusunda pek bir başarı gösteremediler; ya ikna olmadıklarından ya da teröristler tarafından hedeflenmiş olma korkusundan dolayı, şiddet ve İslami gelişme arasındaki bağlantıyı net bir şekilde reddedemediler. Öyle görünüyor ki Müslümanlar günümüzde hala iman ve zorlama arasındaki ilişkiyi anlama konusunda sorun yaşamaktadırlar. Şiddet, aklın düşmanıdır ve şiddetin dinin gelişiminde hiçbir yeri yoktur.

Benzer bir şekilde Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlullah (2001 tarihinde) kendisiyle yapılan röportajda şunları söylemektedir:

"Bu eylemleri (bombalı saldırıları) Amerikan siyasetine -veya başka bir siyasi tutuma karşı- kullanmayı, biz İslami açıdan asla desteklemeyiz. Bunu desteklememe nedenimiz, Amerika üzerine baskı uygulamanın gereğine inanmamamız değil; Dünya Ticaret Merkezi örneğinde olduğu gibi, orada çalışan yahut ziyarette bulunan insanları hedef alarak Amerika üzerinde baskı uygulamanın kabul edilemezliği sebebiyledir. Kur'an ahlakı "Hiç kimse bir başkasının sorumluluklarını yüklenmez" der. Bu ilke, Amerika'nın dış politikasıyla yahut idaresiyle bir ilişkisi olmayan bu insanlarla doğrudan ilgilidir. İslam şeriatı bu tür eylemlere hiçbir şekilde izin vermez. Bu eylemlerin ardından böyle bir açıklamayı yapmayı ve bunun şehitlik değil terörizm anlamına geldiğini söylemeyi zorunlu gördük. Bu eylemleri gerçekleştiren kimse-leri bunu yapmaya iten gerekçeler her ne olursa olsun, bunlar İslami düşünce yapısına aykırı, yanlış yöntemlerdir. Herhangi bi-

rinin bunu cihat olarak isimlendirmesi yanlıştır, zira cihadın böyle bir uygulama tarzı yoktur.”²³¹

Benzer şekilde başka araştırmacılar da, canlı bombaları gayrı İslami addederek reddetmektedirler. 11 Eylül bombalı saldırıları, İslam dünyasında bombalı saldırıların anlamı konusunda önemli tartışmaları ateşlemiştir.²³² Sünni hukuk açısından prestijli bir üniversite olan Kahire el-Ezher’in başı olan Şeyh Muhammed Said Tantavî, dinin, insan hayatına kıymaya dönük hiçbir eylemi onaylamadığını deklare etmiştir.²³³

²³¹ Zaman, Muhammad Qasim, *op.cit.*, s.405.

²³² Malka, Haim "Must Innocents Die? The Islamic Debate over Suicide Attacks," *Middle East Quarterly*, Spring 2003, s. 19-28.

²³³ Müslümanların; Kur'an'ın *Ehl-i Kitab* olarak tanımladığı; Hristiyan, Yahudi, Hindu ve Budistler ve kendilerini Tanrı'yla ilişkilendiren insanlar meselesi, bu tartışmayla yakından ilgilidir. Bu konu, büyük ölçüde Yahudi ve Hristiyanların bulunduğu ülkeler söz konusu olduğunda büyük bir öneme sahiptir. Kur'an metnindeki ve eski rivayetlerdeki mevcut kapalılıktan dolayı, Müslümanlar bu insanların konumunu belirleme noktasında zorluklarla karşılaşmışlardır. Geleneksel Müslüman anlayışı, Yahudileri ya da Hristiyanları Müslümanlaştırmayı gerekli görmez; fakat onlara *ehl'ül zımme* ("korunacak insanlar") konumu verir. *Cizye* ödemeleri karşılığında da dini konularda kendi kendilerine bırakılmışlardır. (Klasik olarak *cizye*, tazminat anlamına gelir. İslam'ı kabul etmeyen fakat Müslümanların koruması altında yaşamak isteyen bu insanlardan kişi başına toplanan vergi, anlamından türeyen bu kavram, kelimenin teknik (ıstılahi) anlamı olmuştur. Cizyenin belirlenmiş bir miktarı yoktur; sembolik bir anlamı vardır ve onlara gösterilecek müsamahanın bir göstergesidir. İmam Şafii her bir yıl için, o zamanın Arap altın dinarıyla - bir dinar alınmasını önermiştir. Fakat kanaatimce Kur'ani terim olan *cizye*, daimi vergi olarak yanlış yorumlanmıştır, o yalnızca bir kez ödenmesi gereken bir savaş tazminatıdır.

Zaman zaman Müslümanların *Ehli- Kitab*'ın işlerine müdahale etmesinin doğru olup olmadığı tartışılmıştır. Aslında bunun sınırı şudur: Kur'an Müslümanlara, *Ehl-i Kitab*'la Allah'ın birliği konusunda evrensel anlayışta birleşmeyi, ahlaki yaşam alanı kurmada ve kamu yararı için

Sonuç

Açıkça Müslümanlar yapılan saldırıların acımasızlığından o kadar etkilenmişlerdir ki, bazıları bütün bunları eleştirenlerin duyabilmeleri için kınamalarını yükses sesle ve tekrarlar dille getirmeye başlamışlardır. Kuzey Amerika Dini Konseyi tarafından çıkarılan ve büyük Müslüman örgütler tarafından desteklenen şiddet karşıtı fetva büyük öneme sahiptir. Amerikalı Müslüman liderler tarafından keyfi şiddete karşı takınılan bu güçlü duruş, karmaşık konuların dahi üstesinden gelebilecek net bir bakış açısı geliştirme açısından önemlidir. Terörizmi kınama çağrısı İslam karşıtı söylemleri kesmek ve keyfi şiddet ve masum sivilleri öldürmeye karşı olan Müslüman halkı rahatlatmak adına önemlidir. Terörizmi yüksek sesle kınamak ve masum insanları öldürmenin Müslümanlar tarafından şiddetle reddedildiğini dile getirmek, İslam karşıtı söylemleri kısmak açısından büyük öneme sahiptir.

Müslüman liderler sivillere karşı uygulanan keyfi şiddet ve terör karşısında, insan hayatının kutsallığına gösterilen İslami saygının bir gerekliliği olarak ve masumların öldürülmesine karşı olan İslami öğütlere dayanarak; şiddet, zulüm, ada-

işbirliği yapma konusunda onları ortak bir zemine çağırmayı önermektedir. Bunlar, dinler arasında ortak paydalar bulmaya bir çağrıdır. Al-i İmran suresi 3: 64. ayette şöyle söylenir:

“De ki: “Ey Kitap Ehli! Sizinle bizim aramızdaki şu ortak ilkeye gelin: Allah'tan başkasına kulluk etmeyelim, O'na hiçbir şeyi eş tutmayalım, Allah'ı bırakıp da bazılarımız, bazılarımızı Tanrı tanımayalım...”

Yine Nahl suresi 16: 125. ayet şöyle demektedir:

“Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle çağır, onlarla en güzel yöntemlerle mücadele et.”

Öğüt verme; dogmatik, saygısız ve saldırgan değil; nazik ve anlayışlı bir yöntemle yapılmalıdır. Davranışlar ve deliller kaba bir şekilde sunulmamalı, evrensel bilinç için en saygılı yöntem model alınmalıdır.

letsizlik karşıtı konuşmalarına yüksek sesle devam etmelidirler. Fakat bu yeterli değildir; Müslüman liderler, terörizmin, şiddetin, nefretin köklerini ortaya çıkarma konusunda daha etkin olmak için, terörizmi kınamanın ötesine gitmelidirler. Müslüman liderler, ister Yahudi, ister Hıristiyan, ister Müslüman olsun herhangi bir gruba imtiyaz tanıyan ayrımcı zihniyeti reddetmelidirler. Ayrıca, insanların geleceğine ilişkin öngörülerini kaosa kodlayan söylemler gözden geçirilmeli ve “ümit teolojisi” yoluyla insanlara huzuru ve barışı vaz eden bir söylem geliştirilmelidir. Kur’an’ı Kerim’de geçen, bir suçsuz insanı öldürmeyi tüm insanları öldürmekle ve bir insanı kurtarmayı da tüm insanları kurtarmakla bir tutan, aşağıdaki ayet herkese manevi bir rehber olmalıdır:

“Cinayet ve yeryüzünde fesadı yayma karşılığı olmaksızın kim bir insanı öldürürse, bütün insanları öldürmüş gibidir; ve bir kimse bir hayat kurtarırsa bütün insanlığı kurtarmış gibi olur...”²³⁴

Ve İncil’deki şu ifade de yine; iyi niyet ve sağduyu yoluyla barışı oluşturma isteğinde olanlar için manevi bir rehber olarak alınabilir:

“Ne mutlu barışı sağlayanlara!”²³⁵

²³⁴ Maide 5:32

²³⁵ Matta 5:9

Göç olgusu sadece politik yahut ekonomik bir bağlama oturtulacak kadar yalınkat bir olgu değildir. Göçün ilk evrelerinde bu iki unsurun ağırlıklı olarak göç meselesini değerlendirmede belirleyici olduğu inkâr edilemez. Ancak ilerleyen evrelerde meselenin daha ciddi boyutları da açığa çıkmakta ve mesele varoluşsal bir kerteğe varıp dayanmaktadır. Daha açık bir ifadeyle mesele sosyal, kültürel, dini ve hatta insani boyutlarıyla oldukça karmaşık bir yapıya evrilmektedir. Bu da problemin çözümüne yönelik çabalara çok farklı kesimlerden aktörlerin katkıda bulunma zorunluluğunu dayatmaktadır. “Her göçün kendine özgü sebepleri olsa da, göçmenlerin gittikleri yeni topraklarda yaşadıkları problemler hemen hemen aynıdır” tespiti yapılırken²³⁶ bu meselenin küresel boyutuna işaret edilmektedir.

Hâkim Kültürlerde Kendini İfade Edebilme Gücü

Göçmenler göç ettikleri topraklarda geleneksel sosyal statülerini kaybederler ve yeni güçlü bir kültür karşısında geleneksel değerlerine ilişkin kabulleri sarsıntıya uğrar. Karşılaştıkları yeni eğitim ve dil engeli de bu sarsıntının tuzu biberi olur. Böyle sarsıcı bir ortamdaki hâkim kültürlerde insanlar, alışageldikleri olağan kültürel iklimin dışına çıkmanın yarat-

²³⁶ Bkz. Aristide Zolberg, “The Next Waves: Migration Theory for a Changing World”, *International Migration Review*, 23: 403-430; Ayrıca bkz. A. Zolberg, “International Migration in Political Perspective”, *Global Trends in Migration*, ed. Marry Kritz, C.Keely ve S.Tomasi, ss.3-27. New York: Center for Migration Studies.

tığı zihin haliyle, içinde bulundukları kültüre karşı şu muhtemel refleksleri geliştirirler:

1.Kendini bütünüyle yeni kültüre teslim etmek: Asimilasyon.

2.Uyum göstermek: Entegrasyon.

3.İki kültür arasında keskin bir ayırım yapmak ve eski kültürüne yapışmak: Seperasyon.

4.Kendine hiçbir grup içinde yer bulamamak, a’rafta kalmak: Marjinalite.

İnsanlığın binlerce yıllık dinsel ve kültürel kazanımının, bu şıklardan hangisini doğuracak şekilde bizi yönlendirmesi gerektiği aşağıda geniş bir şekilde irdelenecektir.

Kalıcı ve Geçici Göç Olgusu

Bu refleksler yeni yerleşilen topraklarda, **kalıcı veya geçici göç olgusuna** bağlı olarak, bir kimlik oluşturma sürecinin de anahtarını içinde barındırır. Kalıcı göçlerde geleceği planlamanın bir parçası olarak entegrasyon hesapları yapılırken, geçici göçlerde böyle bir hesap içine girilmez. Geçici göçlerde ekonomik kaygılar ön plandadır. Örneğin Almanya’ya ilk giden Türk işçilerin paralarını Alman bankalarında tutmayıp hemen ülkelerine transfer etmeleri, haklı olarak, bu geçicilikle ilgili ip uçları vermektedir. Aynı durumu ABD’ye göç eden Latin kökenlilerde tespit etmek de mümkündür.

Göçmen Gruplarda Mobilite Sebebi ve Uyuma Etkisi

İnsanların kendi iradeleriyle göç ettikleri ülkelerdeki durumlarıyla (sosyal mobilite), zorunlu olarak göç ettikleri (özellikle iş gücü göçleri/mesleki mobilite) ülkelerdeki durumları arasında, bulundukları ülkedeki kültür politikalarına

karşı geliştirecekleri refleks açısından, önemli fark gözlenmektedir. Birincisinde dikey olarak yükselme yani bir sınıf atlama arzusu ve buna hazır bir irade vardır. İkincisinde yani iş gücü göçlerinde sınıf atlama kaygısı olmadığı için, mevcut kültüre karşı kendiliğinden bir direnç gelişir.

Sosyal mobilitenin olduğu Amerika örneği ile mesleki mobilitenin söz konusu olduğu Avrupa örneğini karşılaştırdığımızda söylemek istediğimiz daha da netlik kazanacaktır. Bunun için de 20 yıl Amerika'da kalan bir Türk ailenin Türkçeye ve Türk kültürüne ilişkin ilgisi ve bilgisi yok denecek seviyeye inerken, mesleki mobilitenin olduğu Avrupa örneğinde tam tersi bir seyir gözlenmektedir. İki örnek arasındaki fark, hem göçün sebebinden hem de göçmen niteliğinden kaynaklanmaktadır.

Batı'nın Batı-Dışı Toplumlara İlişkin Algısı ve Yarattığı Sonuçlar

Batı'nın kendi dışındaki kültürlere karşı iki tür refleks geliştirdiği bilinmektedir. Bunlardan biri Batı dışı toplumların her tür düşünce ve pratiğinin saygın olduğu ve Batı için bir değer taşıdığı tezini savunan Romantik gelenektir. Batı-dışı toplumlara ilişkin bu tutum günümüzde postmodernizm tarafından çok kültürlülük vurgusuyla seslendirilmektedir. Modernliğin sadece Batı tarafından temsil edildiğini öngören tek tip modernlik söylemlerinin eleştirilerek, Batı-dışı modernliğin de mümkün olduğunun seslendirilmesi de bu yaklaşımın bir devamı olarak görülebilir.

Geliştirilen ikinci refleks ise, tarihi çizgisel bir seyirle algılayan ve gelinen son noktada bütün rasyonelliği Batı'nın temsil ettiğini söyleyerek onun dışında kalanlara hiçbir değer atfetmeyen rasyonalist gelenektir. Bu gelenek Aydınlanmadan

sonra Batı tarzı modernizmin, Batı-dışı toplumlara karşı genel refleksi olarak kendini göstermiştir. Batı-dışı toplumları bir bütün olarak akıl dışı gören bir tutumdur bu. Batı'nın kendi dışındakilerle ilişkisini bu temel üzerine inşa etmesi, bir tür *kültürel şiddet* uygulamasıdır ve bu kültürel şiddet kendini *doğrudan şiddet* olarak tanımlanan bildik şiddet uygulamaları şeklinde göstermektedir. Avrupa'da en büyük Müslüman nüfusa ev sahipliği yapan Fransa'da yaşanan şiddet eylemlerinin gerçek nedeninin, bu insanlara karşı uygulanan kültürel şiddette yattığı rahatlıkla söylenebilir.

Batı-dışı toplumların nasıl bir gelişme ve çağdaşlaşma seyri takip ede(bile)cekleri konusunda tartışılan iki tez de, bu iki karşıt görüşün bir devamı durumundadır. Bunlar; *bağımlılık tezi* ve *post-kolonyal tez*'dir.

Bağımlılık tezi, Batı toplumlarının Batı dışı toplumları süresiz bir şekilde belirlediklerini iddia ederken, post-kolonyal tez Batı dışı toplumların kendilerine has bir tür modernlik geliştirebileceklerini kabul etmektedir.

Batılı gelişme çizgisini evrensel bir gidiş olarak gören birinci tutuma göre, Batı modernizminin ulaştığı liberal yaşam biçimi, bütün gidişatların ulaşacağı yegâne türdür. Bütün gelişme eğilimleri, gelip oraya çıkacaktır. Başka bir ifadeyle Roma'ya çıkan birçok yol olsa da, Roma bir tanedir.

İkinci tez ise, Batı'yı yegâne medeniyet kurucusu ve taşıyıcısı olarak görmenin yanlışlığını iddia ederek, farklı modernliklerin imkânını savunmaktadır.²³⁷

²³⁷ Bu hususta Talal Esed'in şu çalışmalarına bakılmasını öneririm: *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*, Stanford: Stanford University Press, 2003; *Anthropology & the colonial encounter* (edisyon), London: Ithaca Press, 1973; *The idea of an anthropology of Islam*, Washington: Center for Contemporary Arab Studies, 1986.

Dünyanın farklı etnik, dinsel, kültürel vs. kimlikleri yoğun olarak bir arada görmeye başladığı günümüzde, bu ikinci tutumun, çatışmanın ve izolasyonun fitilini ateşlediğini söylemek abartı olmayacaktır. Göç alan ülkelerin, göçmenleri kendi kültür bestelerini zenginleştirecek yeni bir nota olarak görme yönünde geliştirecekleri yeni bir anlayış ve bu anlayışın eğitim politikalarına yansımaları, yeni dönemdeki eğitim politikaları için kırılma noktası olacaktır. Bu kırılma noktası bir taraftan toptan kabul etme ya da toptan reddetme mantığına karşıt olarak seçmeci bir tavrı olumlamakta, diğer yandan tarafların hem **hayat diyalogu** aracılığıyla hem de entelektüel üretim kanalıyla birbirlerinden yararlanmasını öngörmektedir.

Buradan hareket ederek, hangi kültür ortamında olurlarsa olsunlar Batı dışı toplumların kendi kültür kodlarıyla bir çağdaşlık geliştirmelerinin imkânını kabul etmek gerekecektir. Bunu Müslüman toplumlar özelinde tartışmak gerekirse şunu söylemek gerekir: İslam, mensupları için yeni formlar yaratacak bir kudrete sahiptir. Bu kudret kendini, indığı toplumu dönüştürmede ve kendine has bir medeniyet yaratmada zaten göstermiştir.

Bir dinin böyle bir çağdaşlık yaratma kapasitesini ölçmenin yolu, hem kendi mensupları hem de diğer din ve düşünce mensupları için ne kadar yaşam alanı açtığına bakmaktan geçer. Bu çerçevede ilk olarak Kur'an rengine, dinine, diline, vs. bakmadan bütün insanları temel hakları itibarıyla güvenceye almaktadır (Maide 5: 32). İkinci olarak Ehl-i K(k)itapla yani hem farklı dinlerden olanlarla hem de kitabi olanlarla yani asgari insani endişeleri paylaşan medeniyet mensuplarıyla Müslümanlar arasında antlaşmalara bağlı ilişkiler kurarak ortak iyi (*maruf*) ve ortak yarar (*enfa'*) etrafında bir hayatın ku-

rulmasını talep etmektedir. Yine hangi dine ait olduğuna bakmadan bütün mabedlerin korunmasını temel insan haklarından saymaktadır. Bütün bunlar evrensel çağdaşlığın, ön şartlarıdır. Pozitivist çağdaşlığın insanlığa huzur getirememesinin sebebi, bu en temel ilkeleri herkes için savunamamış olmasıdır.

O zaman yeni bir çağdaşlık iddiası, pozitivist olarak tanımlanandan ayrı özellikler taşıyabilmelidir. Hz.Peygamberin yeni dini insanlara anlatmaya başlamadan, daha önce var olan dinsel, kültürel, vs. yanlışlardan zihnini arındırması yönündeki emir (*ver'rücze fehçür*: bütün olumsuzluklardan zihinsel bir hicret yaşa, onlardan uzaklaş, Müddessir 74: 5), bu yeni çağdaşlığı yaratma amacını taşıyanlar için bir kılavuzdur. Müslüman toplumlar mevcut medeniyetin bir bütün olarak insanlık için yarattığı ayrımcılık, hakikati kendi tekeline almagibi bütün olumsuz örnekleri temizleyerek, bir anlamda zihinsel bir hijyene girişerek bu işe başlamalıdırlar. Bu durumda, bu yeni çağdaşlığın taşıması gereken özellikler, mevcut pozitivist çağdaşlığın yıkıcı karakterine bakılarak tespit edilebilir. Pekiyi bu pozitivist medeniyetin yıkıcı özelliği nedir?

Pozitivist temelli çağdaşlaşma, her şeyden önce, tekелci bir tutum sergilemektedir. Hakikat tekелciliği, kurtuluş tekелciliği, Tanrı tekелciliği, cennet tekелciliğigibi uzatılması mümkün olan bu etnosentrizm, Yahudi-Hıristiyan geleneğin genetiğine sinmiştir. Bütün açıklama biçimlerini '*merkez*' ve '*çevre*' yahut '*ben*' ve '*öteki*' terimleri üzerinden kurmaya alışan bu tekелci çağdaşlık, Batı kültür havzasının dışında kalanların tamamını bir kategori, kendisini ise bağımsız ayrı bir kategori olarak görme miyopluğuna yakalanmıştır.

Bu etnosentrizme bağlı olarak dünyayı homojen/tek tip bir yapıya dönüştürme hedefi de şiddeti yaratmıştır. Bu zihniyet, hem rönesanstan başlamak üzere 18. yüzyıla kadar süren Avrupa'nın sömürgeci emperyal stratejisinde hem de sömürge-sonrası süreçte Batı-dışı toplumlarla olan ilişkisinde keşfedilebilir. Aydınlanmadan itibaren Batı düşüncesi, gerçekliğin nesnel doğası ile kendi içinde bulunduğu şartlar arasında bir özdeşleştirmeye gitmiş, Batı dışı toplumlara tepeden bakan ve bunları kültürel olarak irdeleme gereği bile duymayan bir paradigma geliştirmiştir. Bu paradigma, söz konusu toplumların büyük bir kısmını Sosyolojinin çalışma alanına dahi sokmamış, alt kültürler olarak görerek, Etnoloji ve Antropolojinin konusu haline getirerek araştırmıştır. Batı dışı toplumların gelişme seyrini tartışan bu tekelci düşünce, bu toplumların gelişmesinin ancak Batı zihninin yol haritasını takip etmeleriyle mümkün olabileceği söylevini geliştirmiştir ve maalesef bunu onlara da benimsetebilmiştir.

Avrupa bağlamında ifade etmek gerekirse, Anglo-Saksonlar ve dışındakiler ayrımı, Batı'nın ruhuna işlemiş bulunuyor ve bundan kolay kolay da kurtulacak gibi görünmüyorlar. Benzer şekilde, tepkisel düşünme ve davranma biçimi kolonyal dönemle birlikte Batı-dışı toplumların ruhuna da işlemiş bulunmaktadır. Bu sebeple, Müslümanlar dahil Batı-dışı toplumların da sömürgecilik döneminden kalma tepkisel reflekslerde bulunma alışkanlığından ve bunun yarattığı eylem tarzından vazgeçmesi gerekmektedir. Müslüman dünyanın Doğu-Batı ilişkilerini, *hikmet*, *mev'iza* ve *en iyi ile mücadele* (Nahl 16: 125) çerçevesinde yeniden tanımlamaları bir zorunluluktur. Bu zorunluluk rasyonel olanın peşinde gitmeyi, ortak paydalar bulmayı, birlik ruhunu aramayı, vs. gerektirir. Bu yeni çağdaşlık içinde özgürlüklerden bahsettiğimizde, es-

kiden beri var olan ama göç olgusuyla birlikte adı daha sık duyulan *ırkçılık, farklılık, ötekilik, hoşgörü, azınlıklar, sömürgecilik, entegrasyon, asimilasyon, ayrılıkçılık, yurttaşlık, vs.* kavramların içeriğinin yeniden tanımlanması gerekmektedir. Bu kavramların tanım alanlarının yeniden belirlenmesiyle, insanlar arasındaki eski çatışma ve bölünme hatlarının yerini alacak bir adalet, tolerans ve karşılıklı saygı kültürünün temelleri atılabilecektir.

Üzerinde yükseldikleri sağlam temelleri olmayan düşünceler, sürekli başkalarıyla mücadele ile beslenir ve her dönemde 'fobi'ler üretirler. Ortaçağlarda kâfirler, sapıklar gibi dinsel kavramlar üzerinden verilen bu mücadele biçimi, ulus devletlerin ortaya çıkışı ile yedeğine politik ve kültürel kavramları da almıştır. Sömürgecilik döneminde bu beslenme, Batı-dışı kültürlerin varlığı teziyle desteklendi. Şimdi ise sözde-İslam fobisi üzerinden Batı kendi entegrasyonunu gerçekleştirmektedir. Bu hengâme içinde Batı'nın değerlerini (dini, kültürel, politik, vs.) tartışmaya açmak bile mümkün olamamaktadır. Batı-dışı olmanın ne anlama geldiğinin kötü örneği olarak kurguladığı ve kitlelere pazarladığı bir Müslüman dünya ortada dururken, böyle bir sorgulama ne kadar mümkün olabilir ki?

Böyle bir tutum sebebiyle, tartışma, müzakere etme, ortak tutumlar belirleme alanı, siyasal ve köktenci tutumlarca zapt edilmektedir. Batı-dışı kimlikler, baskın formu İslam olmak üzere, ötekileştirildi ve bu ötekileştirilmenin yarattığı dinsel köktencilik üzerinden bir bütün olarak dine karşı mücadele başlatıldı. Acı olan bu süreçte dinin bütün söylemlerinin, dinin içinde bir tepki faaliyeti olarak öne çıkan köktenci unsurlar tarafından ele geçirilmiş olmasıdır. Din artık kendini, iç yapısını ve mantığını rasyonel terimler ve kavramlar üzerin-

den kurarak değil, birer refleks eylemi olarak ifade etmeyi tercih eder hale gelmektedir. İslam'ın özünü diğerlerinden ayırdığına inandığımız temel terimler ve kavramlar da bu süreçte soluklaşmaktadır. Müslüman toplumlar bu gidişatın farkına vararak, yaşam biçimlerinin temel düşünce kriterlerine dönüşmesine engel olmalıdırlar.

Sonuç

Göç alan ülkelerin göçmenlere karşı tutumları, göçmenlerin bu tutumlara karşı geliştirecekleri refleksleri belirleyecek bir ağırlığa sahiptir. Bu anlamda göçmenlerin uyumundan bahsedene ev sahibi ülkelerin her şeyden önce kendi kültür politikalarını ciddi anlamda sorgulamaları gerekir.

Batı'nın Batı-dışı toplumların kimliklerini oluşturan alt yapıya (din, kültür, coğrafya, vs.) yönelik tutumları, en azından çağdaş bağlamda kullandığımız anlamıyla, göç olgusuyla karşılaşmadan önce var olan bir felsefi arka plana sahiptir. Dünyayı Batı ve dışındakiler yahut merkez ve çevre şeklinde kategorize eden ve bu ayrımı *önem* kriteri temelinde yapan bir zihin halinin şu anda tartıştığımız meselenin çözümüne ne kadar katkıda bulunacağı şüphelidir.

Göçmenlerin parçası olduğu sorunların tartışıldığı ülkelerde, eskiden beri var olan ama göç olgusuyla birlikte adı daha sık duyulan *ırkçılık, farklılık, ötekilik, hoşgörü, azınlıklar, sömürgecilik, entegrasyon, asimilasyon, ayrılıkçılık, yurttaşlık*, gibi terimlerin yeniden tanımlanması gerekmektedir. Bunların tanım alanlarının yeniden belirlenmesiyle, insanlar arasındaki eski çatışma ve bölünme hatlarının yerini alacak bir adalet, tolerans ve karşılıklı saygı kültürünün temelleri atılabilecektir.

Batıda yaşayan Müslümanlar dozu gittikçe artan bazı problemlerle karşı karşıyadırlar: siyasal alanda ırkçılık ve aşırı sağ; ekonomik alanda işsizlik; toplumsal alanda gençler arasındaki radikal eğilimler, vs. Bu sorunlar karşısında hem Müslümanların hem de Batılıların geliştirebilecekleri politikalar var:

Öncelikle Batılılar, herhangi bir Müslümanın söylediği sözü veya yaptığı eylemi İslam'la özdeşleştirme inadından vazgeçmelidirler. Bu özdeşleştirme, maalesef ısrarla takip edilen bir politikadır. Bu tutum yeni-oryantalizm adıyla bilinmektedir. Bu politikayı takip edenlerin derdi Müslümanlarla değil İslamlardır. Dolayısıyla her durumda şiddet ve İslam'ın aynı cümlede kullanılması bunların gıdasıdır. İslam değil de Müslümanlar yaşanan sorunların kaynağı olarak görülebilirse, somut meseleler üzerinden bazı çözümlere ulaşmak mümkün hale gelebilir. Dolayısıyla öteden beri **İslam ve Batı** başlığı altında yapılan çalışmaların, **Müslümanlar ve Batı** yahut **Batıdaki Müslümanlar** şeklinde değiştirmeleri gerekmektedir. Buna ek olarak azınlık terimi kullanımdan kaldırılmalı ve herkes eşit haklara sahip vatandaşlar olarak tanımlanmalıdır.

Bu süreçte Müslümanlar ne yapmalıdır?

İslam'ın **yabancı bir inanç** olarak kategorize edilmesini engelleyecek ve İslam'ın bulunduğu topraklarda değer üreten bir kaynak olarak algılanmasını sağlayacak yapısal faaliyetlere girişmelidirler.

Avrupanın dini ve felsefi mirasına Müslüman entelektüellerin kadim katkısını gösteren çalışmalara ağırlık vererek, 'öteki'likten kurtulup 'kurucu öteki' konumuna çıkmalıdır.

Hristiyanları provoke edecek söylem ve tartışmalardan uzak durmalıdırlar. Bu söylemler Hristiyanlar arasında güçlü

ırkçı hisleri tetiklemektedir. Bu da Müslümanlar için en tehlikeli koalisyonu, dinci ve ırkçı birlikteliğini yaratmaktadır.

Batıdaki Müslümanlar gençlerin radikalleşme yönteminin değiştiğini fark etmelidirler. Artık gençler bilinen radikal örgütlerle hiçbir ilişkileri olmadan da radikalleşebiliyor ve eylemlere girişebiliyorlar. İnternet grupları bu radikalleşme için sosyal bir ortam sağlayabilmektedir. ‘Yalnız Kurt’ denilen bireysel eylemler, sosyal medyayla daha da güçlenebilmektedir.

Batıdaki Müslümanlar farklı Müslüman grupları homojenleştirmeye çalışarak enerjilerini boşa harcadıklarını görmelidirler. Buna dönük onlarca yıllık çabanın bir sonuç vermediği ortadadır. Bunun yerine aralarında işbirliği yaparak ortak etkin söylemler geliştirmeyi öğrenmeleri gerekmektedir.

Son olarak, Batıdaki Müslümanlar, Batının güçlü asimile edici etkisinden kurtulmak için entelektüel ve sosyal faaliyetlere girişmelidirler. İslam’ın değer merkezli ve evrensel yorumuna odaklanmalıdırlar. Radikal söylemlerin İslam’ın entelektüel bilgi boşluğundan yararlanarak ürediği unutulmamalıdır.

DİNSEL ve MİTOLOJİK YÖNLERİYLE

CİN ve ŞEYTAN ALGIMIZ

“Allah’ı bırakıp da yakınlık kurdukları varlıklar (ilahlar) kendilerine yardım etseydi ya! Aksine onları yüzüstü bırakarak uzaklaşıp kayboldular. Zira varlığına inandıkları şeyler **düzmece** ve **uydurma** şeylerdi.”

(Ahkâf 46:28)

Cin: Etimolojik ve Semantik Tahlil

- *C-n-n* kökünden **cins** isim olan *cin* (الجنّ) lafzı, fiil olarak bir şeyi duyulardan gizlemek - *cenne*, *yecünnü* (aktif form)- anlamında kullanılmaktadır. Gece karanlığının gelip her şeyi görünmez kılması, bu anlamdadır.²³⁸ *Cenne*, *yecinnü* (pasif form) olarak kullanıldığında ise örtülmek ve kaplanmak anlamına gelmektedir. Her iki anlamıyla da *cin*, görünmeyen ve bize yabancı olan varlıkların genel cins ismi olarak kullanılmaktadır.

Cin kelimesinin görünmezlik, gizlilik ve yabancılık anlamı; kelimenin Arapçadaki kullanımı ve Kur’anda geçtiği yerler incelendiğinde belirginleşmektedir. *Görünmezlik* özelliği sebebiyle, melek dâhil varlığına inanılan ama görülemeyen varlıklar *cin* kapsamındadır. R. İsfehânî’nin tanımlamasıyla, bu an-

²³⁸ Bu kullanımın örneği En’am 6: 76. ayette şöyle geçmektedir : “Gece karanlık basınca (İbrahim) bir yıldız gördü...”

lamda her melek cindir ama her cin melek değildir.²³⁹ Bu kelimenin bir kullanımı da; Arapların tanımadıkları insanlara cin demeleridir.

Kapalı bir alanda olduğu için kalp, *cenân* olarak adlandırılır. Arap şiirinde de *cin*, kalp anlamında kullanılmaktadır. Aynı kökten *tecennî* ise bir kişinin işlemediği bir suçla suçlanması anlamına gelmektedir. Bu doğrultuda insanların başlarına gelen olumsuzlukları kendi fiziksel yahut zihinsel bozukluklarına yediremeyip cinlere bağlamaları, kelimenin işaret ettiğimiz anlamıyla örtüşmektedir.

Ayrıca *cân*, olağanüstü değişiklik anlamına da gelmektedir. Musa peygamberin elindeki asanın yılanı (*cân*) dönüştüğünü anlatan ayette kelime bu anlamda kullanılmaktadır (Neml 27: 10). Koruyucu kalkan anlamında *cünne* de bu kökten gelir (Mücadele 16. ayet bu anlamdadır).

Cennet yine aynı kökten türemiştir ve *fırdevs*, *adn*, *naîm*, *dâru'l-huld*, *me'vâ*, *darü's-selam*, *illiyyîn* gibi farklı isimlerle anılan cennetler için şemsiye kavram görevi görmektedir. Cennet, yeşilliğinin her yeri kaplaması ve toprağı görünmez hale getirmesi dolayısıyla böyle isimlendirilmiştir.

Yine bu kökten *cenîn* ismi gelmektedir. Annesinin karnında görünmez bir şekilde kaldığı sürece (sekizinci hafta sonuna kadar) çocuk bu isimle anılmaktadır (Necm, 32). *Cenin* aynı zamanda ölüyü gizlediği için kabir anlamına da gelmektedir.

Psikiyatride aklın ya doğuştan (*amentia*) ya da sonradan (*dementia*) bozulmaya uğraması anlamına gelen *cünûn* da bu köktendir. İnsanın *hayal* ve *vehim* dünyasında dolaşması ve

²³⁹ Râgıb İsfahânî, *Müfredât*, s.203.

gerçek ile sanal arasında ayırım yapma yeteneğini kaybetmesi anlamında şizofreni, yine **cûnûn** kapsamındadır.

Kur'an bu varlık algılarında değişiklik yaratmayı amaçlamaktadır. Kur'an Arapların kavramlarıyla konuyu anlatmaya başlamakta, ama bu kavramları bulundukları mitolojik seviyeden anlaşılabilir aklî bir seviyeye çekmektedir. Bunun için şöyle bir süreç takip edilmektedir;

İlk olarak, cinlerin semadan haber alıp kâhinlere ilham kaynağı oldukları söylenmektedir (Arapların cinlere ilişkin inancı dile getirilmektedir).

İkinci olarak, semadan mesaj almalarının imkânsızlaştırıldığı bildirilmektedir.

Son olarak, cinler aklî bir zemine çekilmekte ve mümin ve kâfir olarak tasnif edilmektedir.

Kur'an'ın Gaybî Varlıkları Anlatım Biçimi:

Gerçekler (Kıssa) ve Efsaneler (Ustûre)

Kur'an'ın gaybî varlıklara ilişkin anlatımının anlaşılmasının ön şartı, bu anlatım tekniklerini iyi kavramaktır. Kur'an'ın anlattığı olaylar ve kahramanlar ya tarihsel gerçekliklerdir ya da Kur'an'ın eski inançlara atıfta bulunması sebebiyle gündeme getirdiği halk inançları/ söylenceler/ folklorik öğelerdir. Birer tarihsel gerçeklik olarak kıssaların yanında birer kurgudan/ efsaneden (*esâtir*) ibaret olan olaylara da işaret edilmesi, gerçek olanla kurgu olanın birbirine karıştırılmasına yol açabilmektedir. Kur'an, yaşanmış tarihsel gerçekliklere *kıssa*, birer kurgudan ibaret olan inançlara ise efsane/mitoloji (*esâtir*) adını vermektedir.

Kur'an'ın gaybla ilgili anlatımlarının, zaman içinde farklı coğrafyalarda yaygın folklorik efsanelerle karıştırılarak mito-

lojik birer anlatıma dönüştürüldüğüne şahit olmaktayız. Kur'an'ın isimlerini andığı varlıkların folklorik anlatımlarla birleştirilmesi, bu varlıkların ne kadar gerçek, ne kadar zihinsel²⁴⁰ ve ne kadar da kurgusal olduğunu sorgulamamızı gerektirmektedir.

Muhammed Abduh ve Reşid Rıza, cin ve şeytan gibi varlıkları, nefsi kuvvetler (*el-kuvve en-nefsiyye - psychic powers*) olarak kabul etmektedirler. Nasr Ebu Zeyd, bu iki âlimin yorumlarını Freud psikanalizini yansıttığı ve Kur'andan herhangi bir epistemolojik temeli olmadığını söyleyerek eleştirmektedir.²⁴¹ Zeyd'e göre bu âlimlerin gaybî varlıklara ilişkin yorumlarında ana çabaları, din ve bilim arasında bir çatışmanın meydana gelmemesini sağlamaya dönüktür.

İslam öncesi Arap toplumunda şair ve kâhinlere ilhamı getirenin cin olduğuna inanılmaktaydı. İslam'dan önce göklerden haber alabildiğine ve şairlere, kâhinlere bilgi kaynaklığı yaptığına inanılan cinlerin, İslam'dan sonra göklere yaklaşımadıkları, böyle bir teşebbüs durumunda bir alev topu (*şihâb*) tarafından uzaklaştırıldıkları ve yakıldıkları söylenmektedir.²⁴² Bu durumda cinin konumunda bir değişiklik olmaktadır. Daha önce semadan haber aldığına inanılan cin, İslam'ın gelişiyle bu konumunu kaybetmektedir.

²⁴⁰ Bu zihinsel varlıklara *el-i'tibârât ez-zihniyye (zihinsel varlıklar/ kategoriler)* adı verilmektedir. Paraleller ve meridyenler gibi. Bunların gerçeklikleri yoktur, itibari varlıklar kategorisindedirler. Zaman ve mekân konumlandırması yapmak için yarattığımız sanal varlıklardır. Sanaldırlar ama bunlarsız da açıklamalarımızı yapamamaktayız.

²⁴¹ M. Nur Ichwan, *Nasr Abu Zayd and Contemporary Qur'anic Hermeneutics*, Yüksek Lisans Tezi.

²⁴² Cin 72: 8, 9.

“Hâlbuki daha önce biz göğün bazı kısımlarında haber dinlemek için oturacak yerler bulup oturuyorduk; fakat şimdi kim dinlemek isterse, kendisini gözetleyen bir alev bulur.”²⁴³

Kur’an-ı Kerim’in gelişinden sonra, cinlerin göğü dinleyip oradan bazı insanlara haber getirdiği iddiası, bu ayet-i kerimeyle yıkılmaktadır. Bunu takip eden ayet, Kur’an’ın cinlerle ilgili kanaatleri yıkışının hayırlı yeni bir döneme başlangıç teşkil ettiğine dikkatimizi çekmektedir:

“Bilmiyoruz ki yeryüzündekilere bununla bir kötülük mü murad edildi yoksa bir iyilik mi?”²⁴⁴

Allah’ın hikmetiyle planladığı bu yeni aşamanın, öncekinden daha iyi olacak şekilde planlandığında hiç şüphe yoktur. Aslında bu anlatımla Kur’an’ın bize söylediği şey; gelecekte yahut gaybdan haber vermenin yolu olarak cinlere başvurma, beyhude bir çaba olduğudur. Bir anlamda cinlerin gaybdan haber alma iddialarını boşa çıkaran Kur’an, ayet-i kerimede anılan ateş topu (*şihab*) görevi görmekte ve cinlere atfedilen bu özelliklerin temelsizliğini ilan etmektedir.

Kur’an, Ahkaf sûresinin 29. ayetinde bahsedeceği cinlere gelmeden hemen önce (28. ayette), görünmeyen bu tür varlıklar hakkında genel bir kategori değerlendirmesi yapmakta ve insanların irrasyonel folklorik inançlarını doğrudan hedef almaktadır. Kur’an, cahiliye dönemi Araplarının (ve cahiliye zihninin hâkim olduğu her dönemde insanların) varlığına inandıkları ve yerine göre kendilerinden yardım dilendikleri, yerine göre korktukları görünmez varlıkların düzmece olduğunu ilan etmekte, bu asılsız ümit ya da korku kaynaklarıyla alay etmektedir:

²⁴³ Cin 72: 9.

²⁴⁴ Cin 72: 10.

“Allah’ı bırakıp da yakınlık kurdukları ilahlar (varlıklar) kendilerine yardım etseydi ya! Aksine onları yüzüstü bırakarak uzaklaşıp kayboldular. Zira varlığına inandıkları şeyler **düzmece** ve **uydurma** şeylerdi.”²⁴⁵

İblis’in Cin ve Kâfir Olması

Çok iyi hatırlanacağı gibi, Allah meleklerle Adem için secdeyi emrettiğinde, meleklerin tamamı emre itaat etmiş, İblis ise bu emri sorgulamış ve secde etmemekte direnmişti.²⁴⁶ Meleklerle verilen emre bütün meleklerin uyup İblis’in karşı gelmesi, onun melekler içinde görüldüğü anlamına gelir. Melekler içinde olan İblis, secdeyi reddetmek sûretiyle *cin* olmuştur, (كان من الجن) yani *şer bir güce* dönüşmüştür.

Aynı şekilde Bakara 34. ayette de Adem için secdeyi reddeden İblis’in bu inkârı sebebiyle kâfir olduğu söylenmektedir (كان من الكافرين). Bu durumda Kehf 50. ayeti tercüme ederken *kâne mine’l-cinni*, ifadesinin “o cinlerdendi” şeklinde çevrilmesi doğru olmamaktadır. Eğer böyle tercüme edilirse, Bakara 35. ayetin de *kâne mine’l-kâfirin* “o kâfirlerdendi” şeklinde tercüme edilmesi gerekir ki, böyle bir çevirinin tutarsızlığı ortadadır. Dolayısıyla daha önce melekler içinde olan İblis, Adem’e secde etmemesi sebebiyle hem cin hem de kafir olmaktadır. Sonuç olarak bu ayetlerde *cinlik*, aynen kâfirlikte olduğu gibi bir varlığa sıfat olarak bulunmakta; ayrı bir varlığı göstermemektedir. Bu çerçevede İblis’in cin olması, kafir olması ve şeytan olması ondaki niteliksel değişimlere işaret etmektedir.

²⁴⁵ Ahkâf 46: 28.

²⁴⁶ Kehf 18.50.

Bu sahne, yeryüzünde seçkin bir varlık olarak hayat sürmesi için farklı bir donanıma kavuşturulan (ruh üfleneni) insanın bu seçkinliğini reddeden varlık güçleri arasındaki mücadeleyi anlatan oyunun ilk perdesidir. Bu sahne gerçek olarak da alınabildiği gibi, mecazi olarak da yorumlanabilir. Mecazi olarak alındığında, insan olma mücadelesindeki en sıcak muharebelerin, insanın içindeki iyilik ve kötülük eğilimleri arasında yaşandığı söylenebilir. Bu durumda, doğumundan ölümüne kadar insan; iyi ve kötü, iman ile küfür, meleklik ile şeytanlık arasında var olan gerilimin hem öznesi hem de nesnesi konumundadır.

Cin Teriminin Bazı Ayetlerde İnsan Yerine Kullanılması

Kur'an'ın gelmesiyle birlikte, cinlerin artık Müslüman ve kâfir diye ikiye ayrıldıkları özellikle vurgulanmaktadır. Cinlerin mümin ve kâfir olarak adlandırılmaları onları, mitolojik bir unsur olmaktan çıkarıp, insani bir düzleme çekmek demektir:

Daha önce şairlere ilham kaynağı olarak gösterilen cinler Kur'anla birlikte, şeytan olarak anılmaya başlanmıştır. Böylece cinler kâfir cinler yani şeytanlar ve mümin cinler yani insanileşenler olarak adlandırılmıştır. Başka bir ifadeyle Kur'an'ın mesajına kulak verip Müslüman olanlar ve ona kulak tıkayıp kâfir olanlar (şeytanlaşanlar) şeklinde bir tasnif söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla eskiden bilinen haliyle ortada cin kalmamaktadır.

“Cinler, biz hidayet rehberini işitince ona inandık, dediler. Kim Rabbine inanıp sığınırsa, ona korku yoktur. Kuşkusuz içimizde

İslamı tercih eden de var, yoldan çıkan da. İslamı tercih eden, doğru yolu bulmuş demektir.”²⁴⁷

“De ki: Bana cinlerden bir topluluğun Kur’an’ı dinlediği ve toplumlarına şöyle dediği vahyolundu: “Biz bizi şaşırtacak şeyler söyleyen bir Kur’an dinledik”. Bu Kur’an doğru yola ilettiği için biz ona inandık. Bundan böyle Rabbimize hiçbir şeyi ortak koşmayacağız. Şüphesiz Rabbimizin şanı çok yücedir. O asla **eş ve çocuk edinmemiştir**.”²⁴⁸

“Ey Peygamber! Biz cinlerden bir kısmını Kur’an dinlemek üzere sana yönlendirmiştik. Onlar gelip Kur’an’ı dinlemeye başlayınca birbirlerine, “Sessiz olun, dinleyelim” demişler, Kur’anın okunması sona erince de uyarmak üzere kavimlerine dönmüşlerdi. Döndüklerinde kavimlerine şöyle demişlerdi: “Ey kavmimiz! Biz **Musa**’dan sonra indirilen; önceki kitapları onaylayan, hakka ve doğru yola ileten bir kitap dinledik.”²⁴⁹

Cin Sûresi, Hz.Peygambere nübüvvetin 8. yılında, Taif dönüşünde nazil olmuştur. (Bu sûreyle) Hz. Peygambere, büyük sıkıntılara maruz bırakıldığı Taif’in ardından bir olağanüstülük yaşatılmakta ve o böylece teskin edilmektedir. Eşi Hatice’yi ve Amcası Ebû Tâlib’i kaybettiği hüznü yılında da, *İsra* sûresinin nüzulüyle kendisine böyle bir olağanüstülük yaşatılmıştı. Hz.Peygamberin zor zamanlarında yapılan bu müdahaleyle dayanma gücü artırılmakta, kendisine sabır aşılانmaktadır. Kur’an-ı Kerim bu tür müdahaleleri, *sekine* indirmek şeklinde kavramsallaştırmaktadır.

Benzer bir durumla bu sûrenin nüzulünde karşılaşmaktayız. Mekke’de yaşadığı hayal kırıklığını gidermek ve davetine kulak veren insanlar bulmak üzere yöneldiği Taif’te yanında-

²⁴⁷ Cin 72: 13-14.

²⁴⁸ Cin 72: 1-3.

²⁴⁹ Ahkâf 46: 29-30.

kilerle birlikte kendisine reva görülen kötü muamele Hz. Peygamberi derinden etkilemiştir. Taiften dönüşü sırasında bu sûre nazil olmuş ve kendi halkının reddetmesine rağmen, hiç tanımadığı cinlerden bir grubun²⁵⁰ onu dinledikleri ve çağrısını kabul ettikleri söylenerek kendisine büyük bir moral desteği sağlanmıştır. Adı geçen cin grup Hz. Peygamber'e ayet örneklerinde de görüldüğü gibi, bizzat Allah tarafından bildirilmektedir: "*Cinlerden bir grubu Kur'an dinlemek üzere sana yönlendirmiştik...*"²⁵¹

Mevlana Muhammed Ali bu sûreye girişte, burada anılan cinlerin genel olarak peygamberin çağrısına o anda kulak verme imkânı olmayan ama gelecekte İslam'ın çağrısını kabul eden Arabistan dışındaki bütün halkları ifade ettiğini söyler ve ayetlerin gelecek muhteşem günlerin bir habercisi olarak anlaşılabileceğini ifade eder.²⁵²

Mevlana Muhammed Ali Kur'an yorumunda, peygamberi dinleyip de gidip kendi halklarına bunu haber veren ve cin olarak anılan gruptan maksadın Yahudiler olduğu kanaatinde. Burada anılan cinlerin, insanlar olduğu yönündeki kanaati daha önce dile getiren Kur'an yorumcuları da vardır. Bunların başında Taberî gelmektedir. Taberî bu pasajda anlatılan olayın, Mekke Taif arasında küçük bir vahada meydana geldiğini aktarmaktadır.²⁵³ Taberî'ye dayanarak Elmalılı Hamdi Yazır, sûrede anılan cinlerden maksadın insanlar ol-

²⁵⁰ Hem Cin sûresinde hem Ahkâf Sûresinde, grup olduğunu anlatmak için (29.ayet) *cinlerden bir nefer* denmektedir. Nefer, Arapça'da 3'ten 10'a kadar olan kişi sayısını bildirir.

²⁵¹ Ahkâf 46: 29

²⁵² <http://www.aaail.org/text/hq/comm/mali/72/c72s1.shtml>

²⁵³ Taberî, Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân, anılan ayetlerin yorumu.

duğu yönünde yorumda bulunur. Benzer şekilde Muhammed Esed de ayetin çevirisine düştüğü dipnotta, burada anılan cinlerin, Arapların daha önce bilmedikleri yabancı insanlar anlamında olduğunu söyler.

Bizim kanaatimiz de sûrede anılan cin teriminin, ya yabancı ya da o anda orada bulunmayan yani henüz gayb durumunda olan insanları kastettiği yönündedir. Zira orada bulunan cinleri Hz. Peygamber görmemiş, bu kendisine haber verilmiştir. Cin sûresi ve Ahkaf sûresi beraber incelendiğinde, Hz. Peygamberin getirdiği mesaja kulak verenler şöyle sıralanmaktadır:

Cin sûresinin ikinci ayeti, bir daha asla şirk koşmayacakları sözünü veren cinlerden bahsetmektedir. Bu sözü veren grubun müşrikler olduğu açıktır. Aynı sûrenin üçüncü ayeti de, artık Allah'ın asla eş ve çocuk edinmediğine kanaat getirdiklerini söyleyen cinlerden bahsetmektedir. Bunlardan kastın da Hristiyanlar olduğu anlaşılmaktadır. Aynı çerçevede Ahkaf sûresinin 30. ayeti ise Kur'an'ın Hz. Musa'yı desteklediğinden bahseden Yahudilerden bahsetmektedir. Bu durumda Hz. Peygamber döneminde yaşayan ve onun çağrısına henüz olumlu cevap vermemiş olan üç grup halkın; yani müşrik, Hristiyan ve Yahudilerin, gelecekte İslam'ın mesajına kulak verecekleri Hz. Peygambere bildirilmiş olmaktadır. Bütün bu grupların cinler değil, insanlar olduğu açıktır. Bu durumda bu pasajlarda cin'in, **henüz varlık alanına çıkmamış insanlar** anlamında kullanıldığı netlik kazanmaktadır.

Ahkâf sûresine biraz daha yakından bakacak olursak:

"Hani biz bir grup cini, Kur'anı dinleyebilsinler diye sana yöneltmiştik ..." ²⁵⁴

Bu ayetle ilgili bir kaç muhtemel yorum yapmak mümkün görünmektedir:

İlk olarak; yukarıda anıldığı gibi, cin grubu peygamberin hitap ettiği çevreye ait olmayan, gözden uzak insanları temsil etmektedir.

İkinci olarak, şayet bu gözden uzak insanlar (cinler), Hz. Peygamberin vefatından sonra gelecek olan insanlara işaret etmiyorsa, bu durumda o zamanın, çölde veya şehir dışında yaşayan insanların göstermesi de muhtemeldir. Zira bu cin grubunun kendi toplumlarına dönüp “Musa peygamberi ve onun getirdiğini tasdik eden bir Kitap dinledik,” demeleri o çevrenin kültürünü bilen ve olup bitenle bir şekilde ilgilenen insanlardan bahsedildiğini çağrıştırmaktadır. Cin sûresinde (6.ayet), hem insanlardan hem de cinlerden *adam (rical)* olarak bahsedilmesi bu iki yargıyı güçlendirmektedir.

Üçüncü olarak, burada cinlerden kasıt insanlar değil de ***gaybî varlıklar*** yahut ***görünmez güçler*** ise, bu durumda Araplar arasında yaygın olan cin anlayışına dayalı olarak, kendilerine üstünlük verilen ve bir şekilde aracılıklarıyla bilgi elde etmek için insanların peşlerine takıldıkları cinlerin, bizzat peygambere gelip ondan bilgi almaya çalıştıkları söylenecek dereceleri düşürülmekte ve peygamberin konumu yüceltilmektedir. Böylece hem Taif’de büyük bir hüznün yaşayan peygamberin ruh hali düzeltilmekte hem de kendisine yaşadığı felaket günlerini geride bırakan taze bir başlangıç müjdelenmiş olmaktadır. Bu durumda Hz. Peygamber bir tür *vizyon* yani *ruhsal gerçeklik* yaşamış olmaktadır. Bu, İsrâ olayındaki gibi nebevi bir tecrübe olarak görülebilir. Bu olayın gerçekliği onun kişiliğiyle sınırlıdır. Gerçekte ortalıkta dolaşan bir cin grubunun gelip Kur’anı dinlediği şeklinde lafzi olarak anlaşılmamalıdır. Umulmadık bir mekanda ve umulmadık bir za-

manda beklenmedik bir şekilde gerçekleşen *vizyon* yahut *ruhsal gerçeklik* bütün peygamberler için önemli bir tecrübedir. Peygamberlere dünyanın kendilerine dar edildiği zor zamanlarında, böyle bir *vizyon* yaşatılmaktadır ki; bu vizyon peygamberin beş duyusuyla algılayamadığı bir düzeyi kavramasını mümkün kılan bir donanıma kavuşturulmasıyla gerçekleşmektedir. Hz. Peygamberin en yüksek ufukta (*el-ufuk el-a'lâ*) vahiy meleği Cebrail'i görmesiyle başlayan ilk vahyi alma tecrübesi, beş duyuyla algılanamayan bir gerçekliğe sahiptir.²⁵⁵

Cinlerin insan anlamında kullanılmasının bir başka örneğini, Kral peygamber olan Süleyman'ın emrinde çalıştığı söylenen cinler ve şeytanların anlatıldığı ayetlerde görmekteyiz. Ayetlerden öyle anlaşılmaktadır ki Süleyman'ın emrinde çalışanlar, savaşlarda esir edilen ve büyük yetenek sahibi olan savaş esirleri ve mahkûmlardır. Bunlar, ayetlerde işaret edildiği gibi, derin havuzlar/barajlar, binalar ve kaleler yapmakta; dalgıçlık ve heykeltıraşlık gibi meslekleri icra etmekteydiler. Burada anılan cinler ve şeytanlar, yarı açık ceza evi mahkûmu gibi anlatılmaktadır. Zira ellerinden iş gelmeyen veya kontrol altında tutulması gereken şeytanların (insanların), kelepçeli halde (daha ağır hapis şartlarında) tutuldukları ifade edilmektedir. Bu durumda cinler ve şeytanlar, kendilerine atfedilen olağanüstü özellikleri barındıran yahut bütünüyle bu özelliklerce kontrol edilen insanlardan ibaret görünmektedir. Şeytanların sadece Süleyman'la konuşmadıkları Yahudiler'e de Süleyman'ın saltanatı aleyhine sözler söyledik-

²⁵⁵ Necm sûresinin ilk 11 ayeti Hz. Peygamberin ilk vahyi alışı sırasında yaşadığı bu tecrübeyi detaylı bir şekilde anlatmaktadır. Bu tecrübenin detayı için şu çalışmamıza bakılabilir. *Varlık ve Bilgi: Aydınlanmanın Keşif Araçları*, Ankara 2007.

leri Bakara Sûresi 102. ayette anılmaktadır. O halde buradaki Şeytan teriminin, Şeytan tabiatlı insan anlamında anlaşılması daha uygun görünmektedir.

Cin ve İns

Bazı ayetlerde *cin* ve *ins* terimleri birlikte anılmaktadır. Bu ayetlerde insan değil de *ins* kelimesinin kullanılması dikkatten kaçırılmamalıdır. O halde Cin'in Kur'andaki mahiyeti onunla bir arada kullanılan *ins* kelimesi de tahlil edilerek belirlenmelidir.

İns, lügatte *beşer* karşılığı kullanılmaktadır. *Beşer*, insan'ın ruhsal nitelik kazanmamış başka bir ifadeyle düşünme yeteneği henüz gelişmemiş halidir.²⁵⁶ *Beşer*, insanın düşünen/akıl sahibi (*homo sapiens*) halinden önceki evresini temsil etmektedir. Benzer şekilde *ins* ve aynı kökten *enes*, medeni demektir ve vahşetin karşıtıdır.²⁵⁷

Bu durumda *insin* karşıtı olarak alındığında *cin* vahşiliği ve medeni olmamayı ifade etmekte, insandan önce var olan ve temel özelliği şiddet, yakıcılık (Hicr 15: 27), yıkıcılık ve kan dökücülük olan varlıkları tanımlamaktadır. İnsandan önce var olması, haklarında bilgi sahibi olmamızı imkânsız kıldığı için onlara *cin* denilmiş olması muhtemeldir. Cinlerin *zehirli bir ateşten* yaratıldığını söyleyen ayet, bu varlıkların bu dönemlerdeki davranış özelliklerine işaret ediyor olabilir.

²⁵⁶ İnsan Suresinin ilk ayetinde insanın üzerinden bir zaman geçtiği ve bu zamanda insan olarak anılmaya değmeyecek bir yapıda bulunduğu söylenir.

²⁵⁷ *es-Sihâh fî'l-lüğâ ve'l-'ulûm: tecdîdû sihahi'l Allâme el-Cevherî,, "i-n-s" maddesi, s.53.*

İnsiyy (karşıtı tekil olarak *cinniyy*) ve onun çoğulu *ünâsiyy*, topluluk halinde yaşayan insanlar anlamındadır.²⁵⁸ Bu kullanımda *cin*, henüz toplu halde yaşama kültürü geliştirmemiş insanları karşılamaktadır.

Râgıb İsfahanî *ins* kelimesine, fitri olarak medeni olan yahut medeniliğe eğilimi bulunan anlamını vermektedir. İnsanın bu varlık tarzından sonra onların yerine geçmek üzere (*halife*) yaratılmış olmasının, bunların vahşi özelliklerinden ve olgunlaşmamış olmalarından kaynaklanması mümkündür. Bu olgunlaşmama ve tam gelişmeme durumu Arapçada *cin-nü's-şebâb* (gençliğinin ilk evreleri) olarak kullanılmaktadır.²⁵⁹

Bu durumda insandan önce var olan ve ayetlerde kan dök-tüğü ifade edilen varlıklar, tekâmül seyri dikkate alındığında, insanın henüz akletme seviyesine ulaşamamış hali olarak da yorumlanabilir. Buradan hareketle bazı bilginler *cin*'i, insanın gizli kalmış, açığa çıkmamış yetenekleri olarak yorumlamalarını da hatırlatmak gerekir.²⁶⁰ Seyyid Ahmed Han, cinleri medeni olmayan, dağ başlarında ve ıssız bölgelerde yaşayan insanlar olarak görürken, *insin* bu medenileşmiş ve gelişmiş varlığı tanımlıyor oluşundan yararlanmış olmalıdır.²⁶¹

²⁵⁸ Kelimenin geçtiği Furkan Suresi 49. Ayetin yorumu için bkz. Matu-ridî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, c.10, s.260.

²⁵⁹ *es-Sihâh*, "c-n-n". Mad. s.215.

²⁶⁰ Abdullah Yusuf Ali'nin bu konudaki yorumu için bkz., *The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary*, s.319, dipnot: 929.

²⁶¹ Detay için şu çalışmamıza bakılabilir: *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, Ankara 1997.

İnsanlardan ve Cinlerden Şeytanlar

Kur’anda şöyle buyrulmaktadır:

“Allah, kıyamet günü herkesi bir araya toplayıp diyecek ki: “Ey cinler topluluğu (**ma’sere’l-cinni**) siz dünyada birçok insanı yoldan çıkardınız ve peşinizden sürüklediniz.”²⁶²

Bu ayet aynı sûrenin 112. ayetiyle birlikte okunduğunda bahsedilenlerin peygamberlerin mesajına kulak tıkayan inkârcı topluluklar olduğu görülür. Zira 112. ayet şöyle demektedir:

“Aynı şekilde **insan ve cin şeytanlarını**, her peygambere düşman yaptık. **Bunlar** inananları aldatmak için yaldızlı sözler fısıldar, telkinlerde bulunurlar. Eğer Rabbin isteseydi onlar bunu yapamazlardı. Bu durumda ey Peygamber! O **inkârcıları** yalan ve iftiralarıyla baş başa bırak.”

İki ayette de cin ve şeytan olarak anılanların, peygamberlere direnen ve onlara düşmanlığı örgütleyen inkârcılar olduğu gayet açıktır. Kutsal kitaplarda da, peygamberlerin cinler ve şeytanlarla değil, inkârcı kişilerle olan mücadelelerini anlatan bir dolu ifade bulunmaktadır.

Kur’an’ın *cin* terimine akıl sahibi organizmalar için kullanılan terimlerle atıfta bulunduğu birçok yerde bu ifade, insanın şeytani güçlerle (*şeyâtin*) ilişkisinin sembolik olarak kişiselleştirilmesine işaret eder:

“Böylece, aldatmak için birbirine yaldızlı sözler fısıldayan cinlerin ve insanların şeytanlarını her peygambere düşman yaptık.”²⁶³

“Sizden önce geçmiş cin ve insan milletleri ile birlikte ateşe girin” der. Her millet girdikçe yoldaşına lanet eder. Hepsi orada bi-

²⁶² En’am 6: 128.

²⁶³ En’âm 6: 112.

rine yetiştigi zaman sonrakiler öncekiler için, “Rabbimiz, işte şunlar bizi yaptırdı. Onlara ateşten kat kat açap ver” derler. “Her biri için kat kat azap vardır, fakat siz bilmezsiniz” der.”²⁶⁴

“Andolsun, cehennemi hep insan ve cinlerle dolduracağım” sözü tamamlanmıştır.”²⁶⁵

Folklorik ve Mitolojik Bir Öge Olarak ‘Cin’

Cinler İslam’dan önce hem Araplarda hem de diğer kültürlerde görünmeyen varlıkların ortak ismi olarak kullanılır ve sebebi açıklanamayan olayların gizli failleri olarak düşünülürlerdi. Hem Doğu hem de Batı geleneklerindeki görünmez ruhlar, cinler, periler, şeytanlar ve (Yunan mitolojisindeki) müzler/musalar, sirenler gibi unsurların tamamını bu kapsamda düşünmek gerekir.

Yunan mitolojisinde cinler, tanrıların altında insanların üstünde bir yere yerleştiriliyorlardı. **Sokrat’ın Cini** (*Demon d’Socrat*) deyiimi meşhurdur. Sokrat kötü bir şeyi yapmaya eğilim gösterdiği her durumda, kendisini bundan alıkoyan içsel bir ses duyduğunu söylemiş ve buna *cin* adını vermiştir. Bu hissi, insanın ilahi ve beşeri güçleri arasında orta yerde bir güç olarak tasarımladığı söylenebilir ki aslında bu insanın vicdanından başka bir şey değildir.

Cahiliye döneminde Araplarda bazı kâhinler kendilerinin özel cinleri ve şeytanları olduğunu, bunların semadan haberler getirdiğini ve bu sayede gayba dair bilgiler elde ettiklerini iddia ederler ve halkı buna inandırıyorlardı. Bu tutumlarıyla, Arapların *cin*leri Allah’a ortak koştuklarına En’am sûresinde işaret edilmektedir. Cinlerin Allah’a ortak koşulması, onlara

²⁶⁴ A’râf 7: 38.

²⁶⁵ Hûd 11: 119.

tapıldığı anlamında değildir. Buradaki şirk, bazı olayları açıklamada ve anlamada, cinleri devreye sokmayı ve olayların failliğini Allah'a değil de cinlere vermeyi veya bazı şeylerin gerçekleşmesinin *gerçek sebebi* olarak cinleri görmeyi ifade eder. Arapların cinleri bu şekilde düşünmeleri onların gerçekliğine işaret etmez. Zira onlar Allah'tan başka tanrılara da tapıyorlardı. Onların tapmaları, nasıl taptıkları tanrıları gerçek yapmıyorsa, aynı durum varlığına inandıkları cinler için de geçerlidir. Aynı yanlış mantıkla, Araplar Allah ile cinler arasında soy-sop ilişkisi de kurmaktaydılar. Yukarıda anıldığı gibi, Saffât sûresinde, Allah ile cinler arasında nesep ilişkisi kuran bu putperest zihniyet eleştirilmektedir.

Bu varlık tarzlarına ilişkin benzer algıları, Hint ve Çin gibi doğu geleneklerinde görmek de mümkündür. Hint ve Çin kültürü de, gayb âlemiyle (*numinous world*) akışkan bir trafiğin seyrettiği bir dünyaya sahiptir. Bu varlıkların bulunduğu âlemlerle ilişki kurabilme kudreti, Hint kültüründe kast sisteminin bozulduğu yegâne alanlardan biridir.²⁶⁶

Kur'an'da geçen cin terimine ilişkin yorumların neredeyse tamamına yakınının, Kur'anın esâtîr/efsane dediği bu folklorik ve mitolojik anlatımın etkisiyle yapıldığı görülmektedir. Kur'anın halkın şuurunda kökleşmiş bu efsanelere göndermede bulunmasının farklı sebepleri vardır. Bunlardan önemli biri aşağıdaki ayette görülmektedir:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (cinni de insi de bana ibadet etsinler diye yarattım).²⁶⁷

²⁶⁶ Bkz. Daniel Gardner, "Ghosts and Spirits in the Sung Neo-Confucian World: Chu Hsi on kuei-shen", *Journal of American Oriental Society*, vol:115, No:4, 1995, p.598-611.

²⁶⁷ Zâriyât 56.

Bu ayet görünen ve görünmeyen bütün varlıkların Allah'a bağlı olduklarını, O'nun dışında bir hükümlerliklerinin bulunmadığını beyan eden ve Allah'ın bütün varlık alanları üzerindeki kudretini öne çıkaran bir anlam örgüsüne sahiptir. Arapların ve onlardan önceki milletlerin cinler, sirenler (peri kızları), musalar/müzler (ilham tanrıçaları), vs. hakkındaki inançlarıyla, evren görünmez varlıklarla kuşatılan bir alana çevrilmişti. Bu varlıkların ya doğrudan ya da bazı insanları kullanarak âlem üzerinde etkin olduklarına inanılıyordu. Kur'an bu verili durumu dikkate alarak, bu varlıkların gerçek olup olmadıklarını tartışmaya açmadan: "cin yani görünmez varlık olarak inandıklarınızın tamamı bizim hakimiyetimiz altındadır, bizim hükümlerliğimiz dışında onların bir etkisi yoktur ve sizin üzerinizde de kontrolleri söz konusu değildir", demektedir.

Aynı şekilde "Göklerden haber almaya çalışan her türlü gaybi varlığı bir ateşin (*şihâb*²⁶⁸) takip ettiğini" söyleyen ayet de mecazi olarak alınmalı ve şöyle anlaşılmalıdır: Kur'an'ın gelişinden önce gaybdan cinler aracılığıyla haber aldığını söyleyerek insanları kendine bağlayan ve onlara tahakküm edenlerin bu iddiaları, Kur'an'ın gelişiyile yalanlanmaktadır. Kur'an cinlerin ve onlarla iletişimde bulunduğunu söyleyen şair ve kâhinlerin bu yöndeki beyanlarının yalan ve uydurma olduğunu ilan etmektedir. Göklerden haber almaya çalışanları takip eden ateş, Kur'an mesajıdır. Bu mesaj, cinlerin gaybdan haber alma iddialarını, bu iddiaya dayalı olarak insanlara hükmetme kudretlerini de yakan yok eden bir ateştir. Ayetin bu varlıklarla ilgili anlatımındaki temel odağı kaybederek, bu olayın ontolojik olarak nasıl gerçekleştiğinin üzerinde kafa

²⁶⁸ Cin 72: 8, 9.

yormak/düşünmek ve daha da ileri giderek, madem Kur'an onlardan bahsediyor, o zaman bunlar acaba nasıl varlıklardır şeklinde bir soru sormak, Kur'an'ın bu anlatımıyla vermek istediği mesajı ıskalamak demektir.

Arapların cin algıları ve şirk mantığı içinde onlara yükledikleri özellikler Kur'an tarafından dile getirilmekte ve eleştirilmektedir. Benzer bir şirk durumuna şimdi de insanların düşüğünü görmek üzücüdür. Allah mü'minlere, cin/şeytan/iblis -adı her neyse- gibi varlıkların zarar veremeyeceğini onlar üzerinde bir tahakkümde bulunamayacağını beyan ederken (İsra 17: 62-65), birilerinin cinlendiğini söylemesi ve bunlardan kurtulmak için cin taifesinin (cincilerin) peşinden koşması, bu şirkin günümüzdeki tezahüründen başka bir şey değildir. Bu tutumu Cin sûresindeki ayetlerden takip edelim:

Cin Sûresinin 6. ayeti, cincilerin (cinden insanların/*ricâlün mine'l-cinni*) kendilerine sığınan yahut başvuran insanların korkularını, zilletlerini ve zafiyetlerini daha da artıracaklarını (*rehak*) bildirirken, 13. ayet Allah'a güvenip dayananların böyle bir korku ve endişeden emin olarak yaşam süreceklerini ilan etmektedir. İlginç bir şekilde ayette geçen *rehak* terimi, korku, zafiyet ve zillet gibi bağımlı insan psikolojisini tanımlamaktadır. Bunlar tam da cinlendiği söylenen insanlarda gözlemlenen belirtilerdir. İmam Mâtürîdî, ne amaç için olursa olsun, insanın Allah'a değil de cinlere sığınmasını şirk olarak tanımlamaktadır. Buna ek olarak Mâtürîdî, "cinlerin yahut cincilerin (cinden insanların) onlara sığınanların korkularını daha da artırdıkları" ayetinde korkunun kaynağının cinler değil, insanın bu yöndeki yönelimi olduğunu dile getirmektedir.²⁶⁹ Mâtürîdî'ye göre daha güçlü bir varlık olan insanın, bu

²⁶⁹ Te'vîlâtü'l-Kur'ân, c.16, s.161.

tür vehmî varlıklara sığınması, zafiyet ve insan cinsinin aşağılanmasıdır. Cinler öyle bir zafiyet durumundadırlar ki, insanlara zarar vermeleri söz konusu olamaz.²⁷⁰

Denilebilir ki eğer bunların insanlara bir zararı olmayacaksa neden şerlerinden Allah'a sığınılması istenmektedir? (Örneğin Felak ve Nas Sûreleri).

Bu sûrelerde görünen görünmeyen her türlü kötülükten Allah'a sığınılmasının istendiği doğrudur; ama bu kötülüklerin kaynağı insanlardır, görünmeyen varlıklar değil:

“Yarattığı şeylerin şerrinden, karanlığı çöktüğü zaman gecenin şerrinden, düğümlere üfleyenlerin şerrinden ve kıskanç kişinin şerrinden sabahın Rabbine sığınırım.”²⁷¹

“İnsanların kalplerine vesvese sokan, pusuya çekilen cin ve insan şeytanın (kötülüğe kaynaklık edebilecek her türlü görünür, görünmez varlıktan) şerrinden insanların Rabbine, insanların mutlak Melikine, insanların İlahına sığınırım.”²⁷²

Sûrelerde şeytan yahut cinin insana zarar vermek üzere aktif birer varlık olarak beklediklerini ve ona tuzak kurduklarını söylemek mümkün değildir. Örneğin, karanlığın çökmesi tek başına geceyi şer yapar mı ki, Allah gecenin şerrinden bahsetmektedir? Şüphesiz buradaki şer, gecenin karanlığından korkan insanın kendi içinde yarattığı ruh haletinden ve bunun yarattığı psikozdan başka bir şey değildir. Aynı şekilde düğümlere üflemek tek başına hiçbir kötülüğün kaynağı olamaz. Ama kendisi için böyle bir üflemenin gerçekleştiğinden şüpheyi düşen insanı, bu şüphesi bir kurt gibi içinden kemirmeye başlar. İnanan ve Allah'a güvenen, Allah'a müte-

²⁷⁰ Mâtürîdî, agy.

²⁷¹ Felak Sûresi.

²⁷² Nas Sûresi.

vekkil olan (görmediği ve kontrol altına alamadığı yer ve zamanlarda bütün vekâleti Allah'a verme güvenini gösteren) bir müminin böyle bir süreçten etkilenmesi mümkün değildir. Zira meydana gelen etki, düğümlere üfleyeninin etkinliğini değil, ona inanan insanın zayıflığının ve inanç bozukluğunun etkisidir.

İnsanların kalplerine vesvese sokan cin ve insan yani görünen ve görünmeyen bütün varlıkların şerrinden bahseden ayette de benzer bir durum vardır. İnsanın kalbine vesvese sokan kendisinden başkası değildir. Bütün vesveselerin kaynağı olgunlaşmamış ve yakîn olarak inanmamış insanın kendi zihninin ürettikleridir. Hiçbir şey ya da kimse, insanın kalbine bir şey üflüyor değildir. Vesvese ifadesi de bunu göstermektedir. Bütün bu olumsuzlukların kaynağı insanın kendisidir, dolayısıyla gaybı taşlamanın bir anlamı yoktur. Allah'a inanan ve güvenen insanların, tabiri caizse, zihinlerine kurdukları bu anti-virüs programı; kendilerine bulaşma ihtimali olan her türlü virüsü, cini, şeytanı kendinden uzak tutmaktadır.

Örneğin cinnet geçirdiği veya cinlendiği söylenen kimsele-
rin beyinlerinin fiziksel veya kimyasal bir dengesizliğe uğradığı net bir şekilde gözlenmektedir. Bu sebeple de cinlerle ilişkilendirilen hastalıkların (*mecnunluk, maraz*, vs.) tamamına yakını, beynin fiziksel ve kimyasal yapısında meydana gelen dengesizliklerden kaynaklanmaktadır. Şizofreni, psikoz, depresyon gibi hastalıkların, insanın fiziksel ve kimyasal yapısının değişmeye başladığı ergenlik çağında ortaya çıkması, bu iddiamızı desteklemektedir. Yeni doğum yapmış kadınlarda gözlemlendiği söylenen *al bastı* mitolojisini de bu kapsamda

değerlendirmek gerekir.²⁷³ Bu insanların kendilerini kaybetme, çıldırma belirtileri vücut kimyalarında meydana gelen değişimle ve bu değişimin onlarda yarattığı zafiyetle ilgilidir. Zira aynı kişiler hayatlarının başka dönemlerinde bu belirtilerin hiçbirini göstermemektedirler.

Şeytan

Şeytan, *Ş-t-n*, kökünden gelen ve kötülük yapmak, zarar vermek anlamlarını içeren bir fiildir.²⁷⁴ Şeytan, insanların ve cinlerin kötü olanlarına verilen bir sıfattır.²⁷⁵ Örneğin, İblis insanın üstünlüğünü kabul etmemekle ve ardından ona zarar vermek üzere Allah'tan kıyamete kadar süre istemekle şeytanlaşmış oldu. Ebu Ubeyde "Şeytan; cinlerden, insanlardan ve hayvanlardan zarar verenlerin niteliğidir" demektedir.²⁷⁶ Cinlerin ve insanların şeytanlarından bahseden En'am sûresinin 112. ayeti buna delil olarak gösterilmektedir. Yani şeytanlık insanlara eklenen bir sıfattır.

Kur'an'ın şeytan'a yüklediği temel nitelikler onu karşımıza kötülüğün temsilcisi olarak çıkarır. Onun bütün varlığı insan-

²⁷³ Genel olarak al karısı veya al bastı, yeni doğum yapmış kadınlara ve atlara musallat olan korkunç bir yaratık olarak hayal edilir. Uzun boylu, uzun parmaklı ve uzun tırnaklıdır. Çok çirkin ve iğrenç bir suratı vardır. Bedeni yağlı, uzun ve siyah saçlıdır. Saçları, darma-dağınıktır ve kocaman bir başa sahiptir. Dişleri at dişi gibi iri ve seyrek, ayakları ise tersidir. Bunlar lohusa kadınların ve yeni doğan çocukların ciğerlerini yiyecek beslenirler. Daha çok kırmızı elbise giyerler; su başında ve ağaçlık yerlerde yaşarlar. İlginçtir ki, bu mitolojik tanımlamalar Anadolu'nun birçok yöresinde cinler için yapılmaktadır.

²⁷⁴ Râgıb İsfahânî, *Müfredât*, s.454. Râgıb, bazı dilcilerin, *nun*'u ziyade sayarak fiilin kökünü *şâte* olarak gördüklerini de nakleder.

²⁷⁵ Zemahşerî, el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidî't-tenzîl, c.IV, s.824.

²⁷⁶ *Mecâzü'l-Kur'ân*, c.I, s.23.

ların sürekli kötülük peşinde koşan tarafınca temsil edilmektedir. İnsanın kalbinde ve zihninde onu dinlemeyen, sürekli çatışma halinde tutan, zihnini ve kalbini hiçbir zaman sükûnete erdirmeyen şeytan; insanın içindeki ikinci bir kişi gibi hareket etmekte, onu vesveseleriyle ele geçirmeye çalışmaktadır. Başka bir ifadeyle insanın içine girmektedir. Sürekli kötülükler peşinde koşan ve ele geçirdiği insanı bu yönde kodlayan şeytani tarafın mutlak egemenliğiyle insan bütünüyle şeytanlaşabilmektedir. Kur'an bu tipleri *insan şeytanlar* olarak deşifre etmektedir.²⁷⁷ İnsandaki şeytanı aktif hale getiren ondaki irade zayıflığı, ümitsizlik, ne yapacağını bilemeyiş, kararsızlık ve şüphe halidir. İnsandaki bu zihin halleri aktif olduğu anda insanın yaptığı eylemler ve hareketler birer şeytan işine dönüşmektedir.

Kur'an şeytandan bahsetmeye insanın yaratılışıyla başlar. Şeytanın faaliyeti olarak gösterilen her şey, insanın içindeki arzuları tetiklemek, cazip göstermek şeklinde kendini göstermektedir: "*Derken şeytan onlara (Adem/erkek ve Havva'ya/kadına) fısıldadı*"²⁷⁸ ayetinde olduğu gibi. Bu yönüyle şeytan, nefsin insana sürekli kötülüğü emreden yönüyle (*nefs-i emmâre bi's-sûi*) özdeşleşmektedir. Şeytanın gerçekliği, insanın içinde cereyan eden bu hisler, duygular ve bunların fiile dönüşmüş halleri kadar gerçektir. Şu ayet bu duruma tercüman olmaktadır:

"Ne zaman şeytandan kötü bir düşünce seni dürterse, Allah'a sığın..."²⁷⁹

²⁷⁷ En'âm 6: 112.

²⁷⁸ Araf 7: 20

²⁷⁹ A'raf 7: 200.

Şeytanın dürtmesi, insanın aklını işletmeyerek içgüdülerinin kontrolüne girmesi ve insani tarafını bırakarak beşeri güçlerinin peşine takılmasını ifade eder.

Kur’anda kötülük, özellikle Hz. Adem’in yaratılışını anlatırken bir şahıs olarak temsil edilmiş ve ona has ismi ise “Şeytan İblis” olarak belirlenmiştir. Adem ve Havva yasaklanan meyveden yiyince (kendilerine iyiyi ve kötüyü bilme yeteneği yüklenince (ruh üflenince), isyan eden, söz dinlemeyen taraflarını aktif hale getirmişler ve şeytan nitelemesi de bu andan itibaren insanla beraber anılmaya başlamıştır. Yine şeytan bu andan itibaren, Allah’a karşı kötülüğün sembolü olarak sahneye sürülür. İnsanı kötülüğe sevk eden, bu yönde ona sürekli vesveseler verdiği söylenen insanın kendisinden başkası değildir. Kur’anın beyanıyla iyilikler Allah’tan, kötülükler insanın kendindendir,²⁸⁰ yahut karada ve denizde meydana gelen bütün bozulmalar/kötülükler insanın elleriyle kazandıklarının birer sonucudur.²⁸¹ Şeytanın insan anlamında kullanıldığına güzel bir örnek, şu ayette de görülebilir:

“İnanmış olanlara rastladıkları zaman, inandık derler. Fakat şeytanlarıyla yalnız kaldıkları zaman, biz sizinle beraberiz, onlarla sadece alay ediyorduk, derler.”²⁸²

Halk ve Emr Varlıkları Arasındaki İlişkinin Niteliği

Cin teriminin insan anlamında kullanılmasının dışında görünmeyen bütün varlık tarzlarının ortak adı olarak kullanılması durumunda insanla nasıl bir ilişki içinde bulundukları sorusuyla karşılaşırız. Bütün varlıkları gördüğümüz, dokun-

²⁸⁰ Nisa 4: 79.

²⁸¹ Rum 30: 41.

²⁸² Bakara 2: 14

duğumuz başka bir ifadeyle beş duyumumuzla algılayabildiğimiz varlıklardan ibaret saymak ne kadar yanlış ise, göremediğimiz varlıkları da üzerimizde hâkimiyet kuran, bize zarar vermek üzere her an tetikte bekleyen varlıklar olarak algılamak o kadar yanlıştır ve hasta bir zihin halinin dışı vurumudur. Hele cin terimini somutlaştırarak dokunulabilir, görülebilir, iletişim kurulabilir, kendisinden haber alınabilir bir varlık olarak tasavvur etmek, Kur'anın yıkmak istediği mitolojinin (*esâtir*) tam kendisidir. Buna dayalı olarak İmam Şafî'nin "Her kim bir cin gördüğünü yahut görüştüğünü söylese, yalan söyleme suçuyla cezalandırılır" yönündeki fetvası, bu yarğımızı desteklemektedir.

Güvenme ve inanma hissini kaybeden insanların önce psikolojik ardından psikosomatik (beden üzerinde de etkisini gösteren zihin kaynaklı hastalıklar) olarak yaşadığı rahatsızlıklar kendi beyninin ürettiği rahatsızlıklardır. Bir bilgisayarın işletim sistemine yani programına giren bir virüsün onun mekanik kısmına zarar vermediği ama programlarını çökerttiğini ve onu işlemez hale getirdiğini biliyoruz. Buna kıyas edildiğinde, zihinsel zafiyetlere neden olan görünür görünmez her türlü zararlı inanç ve düşünce (virüs) insanı yavaş yavaş çökertmektedir. İnsanın beyin yapısı bu tür iç ve dış etkilere açıktır. İnsanın aşırı heyecan, aşırı korku, aşırı hüzn ve aşırı sevinç hali beyin programını değiştirebilmekte; fakat insan bunun nasıl meydana geldiğini bilemediği için, yaşadığı durumu görünmez varlıklara bağlayıp birçok bozuk ruh halini yaşamaya başlamaktadır.

Normal şartlar altında, sağlıklı bir zihnin ve beynin bu tür etkilere açık olmadığı Kur'ani bir beyandır. Cin sûresi 13. ayet, Allah'a inanan (ve bu imanla zihnini güçlendiren, tabiri caizse zihnine anti-virüs programı yerleştiren) insanlara hiç-

bir korku kaynağının etki edemeyeceği ifade edilmektedir. Gözle görülemeyen bu varlık tarzlarının gaybı bilmesi de söz konusu değildir.²⁸³ Şeytanın (kötülüğe kaynaklık eden her tür varlığın) insan üzerinde hiçbir etkisi yoktur. Kötülüğe meyleyenler bunu kendi özgür iradeleriyle yaparlar ve kendilerine buna uygun bir geleceği kendi elleriyle hazırlarlar.

Şeytan (insanın şer tarafı) gücünü yine insanın zaafiyetinden alır. Şeytanın en güçlü olduğu an, insanın en zayıf olduğu ana denk düşer. İnsan için asıl tehlike, bu zayıflığın yarattığı zihinsel karmaşa karşısında gerçek ile sahte olan arasında yapamadığı ayırımın, onu uçuruma sürüklemesidir.

Kıyamet günü şeytan bütün çalışmalarına karşılık, bir sonuç elde edemediğini ve insanlar üzerinde bir güce sahip olmadığını itiraf edecektir. Zira şeytan insanlara aldatmadan başka hiçbir şey vaat etmez²⁸⁴ ve şeytanın hilesi zayıftır.²⁸⁵

“Şeytan kendine uyanları aldatır, sonra yalnız bırakır.”²⁸⁶

Şeytana uyduğunu söyleyip de sorumluluğu ona vermek isteyen insana şeytanın sözü şu olacaktır:

“Ben senden uzağım, ben âlemlerin Rabbi olan Allah’tan korkarım.”²⁸⁷

“Allah mümin kullarını şeytanlara karşı koruyup kolladığını söylemektedir.”²⁸⁸

“Hesap ve yargılama bitip iş tamamlanınca şeytan (buraya girmemize sebep sensin diyenlere) şöyle diyecektir: Allah’ın size

²⁸³ Sebe 34: 14; Cin 72: 10)

²⁸⁴ İsra 17: 64

²⁸⁵ Nisa 4: 76.

²⁸⁶ Furkan 29.

²⁸⁷ Haşr 16.

²⁸⁸ İsra 17: 65.

vaat ettikleri gerçektir, ben ise size boş vaatlerde bulundum ve sizi aldattım. Aslında benim size istediğimi yaptırarak gücüm yoktu...”²⁸⁹

“... Demek ki şeytan (şeytan tabiatlı dost) insanı böyle yapayalnız bırakıyormuş”.²⁹⁰

İnsan bu ele geçirilmeyle ya aşırı korkuların ya da aşırı tutkuların merkezi haline gelmekte ve bir saplantı (obsesyon) hali yaşamaktadır. Sevdiğini taparcasına sevmekte, korktuğundan ölümüne korkmaktadır. Bu denge halinin kaybı insanın şeytani tarafının en aktif halde bulunduğu konumu temsil eder. Bunun Kur'an lisanındaki adı *hevâ'nın esiri olmaktır*. Kur'anda insanın *hevâ'sı*, içinde onu sürekli kötüye yönlendiren *ilah* etkinliğinde bir güç olarak sunulmaktadır. Böyle sapkın bir ilah tarafından ele geçirilen kişi Kur'an tarafından, tutacağı yolu hiçbir zaman bilemeyen bir *şaşkın*, *gerçeklere karşı kulağı kapalı*, *kalbi mühürlü* ve *gözü perdeli* bir kimse olarak resmedilmektedir.²⁹¹ *Hevâ'sı* tarafından ele geçirildiği için algı ve idrak yolları kapanan böyle birinin sürekli **yanlış yargılara** ulaştığı anlatılmaktadır. İnsanın şeytanileşen yahut sahte bir ilaha dönüşen bu *hevâ'sı*, ancak insanın meleki olarak adlandırılan diğer yönüyle kontrol altına alınabilmektedir.

Sonuç

İnsanın gayb konusundaki bilgisizliği, onu istismara açık hale getirmektedir. Bu istismar, yaygın bir şekilde cinler konusunda kendine alan bulmaktadır. Cin terimi etrafında yara-

²⁸⁹ İbrahim 14: 22.

²⁹⁰ Furkan 25: 29.

²⁹¹ Câsiye 25: 23.

tılan korku, folklorik birçok unsur da eklenerek kulaktan kulağa gittikçe büyümüş ve akl-ı selim sahibi insanları bile esir alır hale gelmiştir. Kur'an-ı Kerim, insanlar üzerinde etkin olduklarına inanılan bu güçlerin mü'minler üzerinde hiçbir kontrollerinin olamayacağını ilan etmesine rağmen, insanların cin tasallutundan bahsediyor oluşları, hayatımızı Kur'an'ın özgürleştirici ruhundan ne kadar uzak bir tarzda inşa ettiğimizin göstergesi durumundadır.

Kur'an-ı Kerim İslam'dan önce cinlerin gaybdan bilgi alarak insanlar üzerinde hâkimiyet kurdukları yönündeki inancı yıkmış ve kontrolü tekrar insana geri vermiştir. Bu noktada, Hz. Süleyman'ın Belkıs'ın tahtını Yemen'den Kudüs'e getirtme kıssasında, cinlerden ifrit denilen varlık ile kendisine ilim verilen kişi karşıtlığı anılmaya değerdir. Kendisine gelecek olan Belkıs'tan önce onun tahtını getirterek büyüklüğünü göstermek isteyen Süleyman, bu işi kendisi için kimin yapacağını sorunca, Cinlerden bir ifrit "oturduğun yerden kalkmadan o tahtı sana getiririm" (Neml 27:39) der. Bunun üzerine, orada bulunan bir âlim öne çıkar ve "gözünü açıp kapayınca kadar tahtı ona getireceğini" söyler (Neml 27:40).

Bu kıssa, cin olarak adlandırılan varlığa karşı, bilgiye ve âlime verilen değeri göstermesi açısından dikkat çekicidir. Bu olağanüstülüğün sahibi ne peygamberdir ne de bir cin; aksine bilgisel donanıma sahip bir şahıstır. Neml 38. ayetten itibaren anlatılan bu olayla, bilginin ve kontrol edilebilenin karşısında cinle temsil edilecek olan ve açıklanamayacak bir olay olarak yüceltilebilecek olanın önü kesilmiş olmaktadır. Zira 'kendisine ilim verilen bir kişi' vurgusuyla, anlaşılabilir, açıklanabilir, ilke ve kurallara bağlı olan ve herkese açıklığı sebebiyle nesnelliği bulunan bir anlayış öne çıkarılmaktadır. Aynı zamanda bilgi sahibi olduğu söylenen kişinin sahip olduğu bil-

ginin özelliği de ayette vurgulanmakta ve bu bilginin 'kitabî' olduğu söylenerek objektifliğinin altı çizilmektedir. Böylece görünmez varlıklara bağlanabilecek her türlü eylem, makul bir zemine çekilerek insanlara tahakkümde bulunacak gaybi varlıklara insiyatif verme sürecinin önü kapatılmaktadır. Bilginin ve insanın cinin önüne geçirildiği bu olaydan binlerce yıl sonra, insanların kendilerini zelil ederek cinlerden medet umması, insanlığın bilim ve teknikte kaydettiği onca gelişmeye rağmen, zihinsel olarak ne kadar ilkel durumda bulunabileceğini göstermesi açısından manidardır.

Cinler sözkonusu olduğunda tartışılması gereken mesele onların varolup olmadıkları değildir. Mesela onların nitelikleri ve insanla ilişkileridir. Bu çerçevede Kur'an cinden bahsederken, daha önce insanlar üzerinde hâkimiyet kurma gücü verilen cin algısını yıkmakta; bunun yerine cini, insana zarar verme gücü bulunmayan ve gaybtan bilgi elde edemeyen pasif bir varlığa indirgemektedir. Kur'an böylece varlık hiyerarşisini de muhafaza etmekte ve maddi varlıklar ve görünmeyenler arasındaki iletişim konusundaki uydurmaları da ortadan kaldırmaktadır.

Giriş

Prof. Roger Haight yazdığı *Jesus, Symbol of God* (Orbis Books, 1999) kitabıyla en üst derecedeki Katolik ödüle layık görülmüş bir din bilimcidir. Dr. Haight'ı öne çıkaran bir başka özellik, bu kitapta çoğulculuk, Hz.İsa'nın konumu, özellikle onun Tanrı'ya götüren tek yol olmadığı ve insani yönü, vb. konulardaki görüşlerinden dolayı, Vatikan tarafından hakkında soruşturma açılması ve görev yaptığı Weston Jesuit School of Theology, Cambridge, Massachusetts'deki görevinden uzaklaştırılmış olmasıdır. Dr.Haight, İsa'nın rolü ve tabiatının üzerine oturtulduğu St. Thomas kanalıyla kilise geleneğine hakim olan Yunan felsefesine ait kavramsal yapıyı Hıristoloji'den ayırmaya çalışmıştır. Böylece teslis, İsa'nın ulûhiyeti ve kurtuluşa İsa'nın rolü gibi yüzyıllardır kilisenin öğreti zeminini oluşturan konular tartışılır hale gelmiştir. Öyle görünüyor ki, Latin Amerika ülkelerinde ortaya çıkan Liberation Theology'de İsa'nın ilahi tarafının yontulmasının kilisede yarattığı rahatsızlık, şimdi de çoğulculuk kavramı etrafında yaşanmaktadır. Haight 'aşağıdan hıristoloji/christology from below' yaklaşımıyla, İsa'daki insani unsurları öne çıkarmakta, İsa'ya ilahi unsurlar atfetmesi ve tartışılan problemlerin kaynağı olması sebebiyle Yuhanna incilini anlatımları birbirine yakın olan sinoptik incillerden (Matta, Markos ve Luka) ayırarak özellikle eleştirmektedir.

²⁹² Yazımızı İngilizce aslından Mustafa Düzgün ve Leyla Hanecioğlu çevirmiştir.

R. Haight'ın yaşadığı durumun Hristiyan din bilimciler cephesinde, özellikle daha alt akademik düzeyde olanlar için endişe yarattığını söylemek mümkün. Zira, 1990 yılında çıkarılan Ex Corde Ecclesiae gereği yazdıklarını üstlerine onaylatmak (mandatum), durumundalar ve bu tür kontroller kilisenin akademik ayağını doğal olarak sorgulamaya açmaktadır. Bu tür soruşturmaya maruz kalıp, öğretimden uzaklaştırılanlar ve uzaklaştırılmalarına sebep olan çalışmalarını ayrı bir araştırmayı gerektirdiği için burada örneklen-dirmeye gitmeyeceğim.

Dr.Haight, Congregation for the Doctrine of the Faith (CDF) tarafından kendisine yöneltilen soruları tamamlayıp Vatikan'a gönderdi ve soruşturma sonunda aforoz edildi, Katolik kilisesi dışına atıldı ve Katolik eğitim kurumlarında ders vermesi yasaklandı. Böylece Index Librorum Prohibitorum (Okunması Yasak Kitaplar) listesine bir başka kitap daha eklenmiş oldu. R.Haight eserini, İsa ve kurtuluş öğretisini post-modern kültüre uygun bir içerikle anlatmayı amaçlayan bir çalışma olarak tanımlamaktadır. Bu anlamda Katolik dünya da eser hakkında ikiye bölünmüş durumdadır: Bir kısmı İsa ve kurtuluş öğretisi konusunda yeni açılımlara imkan verdiğini düşünürken diğer bir kısım yazarlar Haight'in kilise öğretisini oldukça zorladığını iddia etmektedirler.

Kardinal Joseph Ratzinger (Papa 16. Benedictus) Papa seçilmeden önce Congregation for the Doctrine of Faith (İnanç Doktrini Kurumu) departmanından sorumluydu. Bu kurum, bir anlamda Ortaçağ'daki engizisyonun işlevini yerine getirmekte ve Katolik inanca zarar verdiği düşünülen her türlü faaliyeti mahkûm etmektedir. Congregation for the Doctrine of Faith, 7-8 Şubat 2005 tarihinde L'Osservatore Romano'da yayınladığı bir deklarasyonla Roger Haight'ın Jesus the Symbol of God adlı eserinin Katolik inanç için büyük inanç öğretisi hataları taşıdığını iddia etmiş ve kitabın yazarının neden aforoz edildiğini ve Katolik eğitim kurumla-

rında ders vermekten menedildiğini gerekçelendirmeye çalışmış ve bunu yedi maddede özetlemiştir:

Teolojik yöntem: Haight, Hristiyan öğretinin içeriğini post-modern kültürdeki makuliyet kriterlerini dikkate alarak değerlendirmekte ve Katolik öğretisini ikinci dereceden bir önem taşıyacak bir formata indirmektedir.

Kelam'ın ezeliiliği: Haight'ın kitabı İsa'nın Nasıralı İsa olarak vücut bulmadan önce ezelde Allah'ın kelamı olarak var olduğu yönündeki doktrini kabul etmemektedir.

İsa'nın ulûhiyeti: Haight'ın kitabı İsa'yı Allah'ın kurtarıcı varlığına 'aracılık eden' yahut bu kurtarıcılığı 'sembolize eden' bir insan olarak takdim etmektedir.

Teslis/Kutsal Üçlü: Haight, Tanrı'nın Oğlu'nu ve Kutsal Ruh'u Tanrı'nın iki farklı aracı varlığı olarak sunmaktadır. Bu ikisini farklılaştırmak Katolik öğretiyeye terstir.

İsa'nın ölümünün kurtarıcı değeri: Haight'a göre, İsa'nın insanların günahına kefarete olmak için öldüğünü söylemenin, günümüz insanı için hiçbir anlamı yoktur. Üstelik bu iddiayı, bütün insanlara yaymanın mantığı da bulunmamaktadır. Haight'ın bu düşüncesi de Katolik öğretiyeye terstir.

İsa'nın ve kilisenin kurtarıcılıkta tek ve evrensel olması: Haight, İsa'nın Hristiyanlar için normatif olduğunu ama diğer din mensupları için böyle bir değer taşımadığını söylemektedir. Ona göre, Tanrı'nın kurtarıcılığını sadece İsa vasıtasıyla göstermesi söz konusu olamaz. Bu düşüncenin bir sonucu olarak Haight bir dinin bütün insanların kendisinde birleşmelerinde ısrarcı olamayacağını söyleyerek peygamberi merkeze koyan Kristosentrik düşünceden, Tanrı'yı merkeze alan Teosentrik düşünceye geçişi önermektedir. Roger Haight, kilisenin diğer dinleri de Allah'ın kurtarıcılığını gösterdiği hak yollar olarak görmesi gerektiğini söylemektedir. Ona göre büyük anlatılar (meta-narratives) dönemi kapanmıştır ve tek bir düşüncenin bütün gerçekliği

temsil ettiğini iddia etmek doğru bir yaklaşım değildir. Bu düşünce de, Katolik öğretisini sarsmaktadır.

İsa'nın dirilişi: Haight'a göre, İsa'nın Kudüs'teki boş kabrine ilişkin hikayelerin ve dirilerek tekrar insanlara görünmüş olduğu yönündeki inancın, hakikatle hiçbir ilgisi yoktur. Bu ifadeler semboliktir ve kişinin ümitle ve imanla ulaşabileceği bir üst değere işaret etmektedir. Kilise bu iddianın da dinsel öğretilerine zarar verdiğini söylemektedir.

Washington'da uzun süre aynı mekânı paylaştığım Prof. Roger Haight'la, sık sık tartıştığımız konuları aşağıdaki mülakatla daha derli toplu bir metin haline getirdik ve özellikle dolaylı ya da doğrudan İslam'la ilintili olabilecek soruları müzakere ederek Katolik kilisesi ile arasının açılmasına giden süreçte nasıl bir düşünce sistematigi geliştirdiğini açıklamaya çalıştık.

Şaban Ali DÜZGÜN: *Postmodern bir süreçten geçiyoruz. Bu süreçte, hakikatin anlaşılıp yorumlanmasında, hem geleneksel hem de modern tutumdan bir kopma sözkonusu. Aynı şekilde meta-teorileri dışlayan yapısıyla tarihsel bilinçlilik hakim bir kazanım elde etmiş ve bu kazanımla birlikte tarihe iliştilen gaye ve anlam kavramları da kaybedilmiş bulunuyor. Otonom rasyonellik yahut tecrübecilik gibi hakikat arayışında bütünselci bir tutum takınanlar, din dahil bir çok alanda çoğulcu yahut çok-boyutlu hakikat kavramını ileri sürdüler. Buna paralel olarak dinlerin dünyayı kendilerini merkeze koyarak tanımlamalarını gösteren Daru'l-İslam yahut Hristiyanlık yurdu gibi kavramlar eski geçerliliklerini yitirdiler. Hayattaki bu köklü değişiklikler, dinlerin tarih boyunca hem kendi benimajlarında hem de diğer din ve insanlarla olan ilişkilerinde takındıkları tutumda, zorunlu olarak, bazı değişiklikler yapmalarını gerektirmektedir. Böyle bir değişikliğin üzerine oturacağı yöntem konusunda siz ne düşünüyorsunuz?*

Roger Haight: Teolojide yöntem değişikliğinin gerekliliği konusundaki sorunuzu sormaya yönlendiren tahlilinize katılıyorum. Geniş çaplı seyahat, hızlı iletişim, yaygın göç ve uluslar arası iş bağımlılıklarından önce, kültürlerimizde ve dinlerimizde kendisinin dışında hiçbir zaman kuru bir dünya göremeyen bir balık gibi yaşayıp gidiyorduk. Fakat bu yeni karşılıklı bağımlılık zemininde insan ruhu, bizim kendi din ve kültürümüze bağlı olduğumuz gibi başkalarının da kendi din ve kültürlerine bağlı olduklarını takdir etmeye başlamak suretiyle, kendi din ve kültürümüzün sınırlarını aşma yeteneğini geliştirdi. Bu durum, diğer din ve kültürlerin bizim sahip olmadığımız bazı gerçekliklere sahip olabilecekleri ve onlardan bir şeyler öğrenebileceğimiz konusunda bizde bir güven hissi yarattı.

Bu basit bir analiz gibi görünebilir, ama kendimizden farklı olanları takdir etme gibi oldukça sıradan bir olguya şimdi derin görüş kaymaları eşlik edebilir. İşte onlardan üçü:

İlk olarak, kültürler ve dinler arasındaki farklılıkların gerçek bir farklılık olduğu ve kolayca aşılamayacağının keşfi. Bu farklılıklar, belli mekânlara ve uzun tarihsel geleneklere sıkı sıkıya bağlı belli grup kimliklerinin derin köklerinden beslenirler.

İkinci olarak, bu grup kimlikleri ve aralarındaki farklılıklar, farklı özel bağlamlarla ve tarihi geleneklerle açıklanabildiği için, birbirleriyle çatışmazlar, hatta birbirlerini tamamlayabilirler.

Bunların sonucunda, üçüncü olarak, diğer din ve kültürlerle gösterilecek ilk tepki, rekabetçi bir tutum sergilemekten daha çok, merak, öğrenme ve ötekini olduğu gibi anlama arzusu olmalıdır. Farklı bir biçimde insan ruhu, bir ölçüde kendini aşıp ötekini takdir edebilir ve böylece bütün bu farklılıklara karşın iletişim kurabilir. Bütün bu deneyimlere sahip

birine, dini ve kültürel mutlakiyet fikri oldukça tuhaf görünmektedir.

DÜZGÜN: Tarihsellik ve dini çoğulculuk vurgularıyla postmodern durum, yeni sorunlar ortaya çıkarmakta ve geleneksel mutlak doğruluk iddialarına ciddi tehdit oluşturmaktadır. Sizce geleneksel totalleştirici büyük-anlatılardan uzak duran yeni bir Tanrı-merkezli düşünce gerekli midir? Çoğulculuk, dini metinleri yorumlama zorunluluğundan kaynaklanan kaçınılmaz bir sonuç mudur? Bir metnin farklı yorum çoğulculuğuna imkân tanıyıp tanımadığına karar vermek nasıl mümkün olacaktır?

HAIGHT: Çoğulculuk (*pluralism*) ile ilgili olarak yanlış anlamaya ve karışıklığa meydan vermemek için, bazı terimlerin hangi bağlamda kullanıldığının netleştirilmesi gerekir. Bu sebeple, çoğulculukla ne kastettiğimle ilgi olarak birkaç esnek tanım vermem gerekiyor: 'çoğulculuk'la, ortak bir bağlam yahut bir birlik alanı içinde, anlayış ve davranışta, insanların belli bir duruma verdikleri tepkilerin farklılıklarını kastediyorum. Başka bir deyişle, bütün farklı grupların birbirinden kopuk olduğu bir durum çoğulcu değildir, zira bu durumda gruplar ortak bir alanı paylaşmamaktadır. Çoğulculuk, üyeler arasındaki farklılıkların hüküm sürdüğü tek bir gruba ya da toplumu nitelendirir. Günümüzde insan ırkı, gittikçe daha çoğulcu bir yapı kazanıyor, zira diğer zamanlarda olduğundan çok daha birleşik bir halde yaşamaktadırlar.

İkincisi, sizin sorunuzda geçen büyük anlatı (*meta-narrative*), (kozmetik yaratma mitinde veya büyük patlama teorisinde olduğu gibi) bütün gerçekliği veya (evrensel olarak kabul edilebilir bir yaratma, tarih ve zamanın sonu teorisinde olduğu gibi), bütün tarihi kapsayan bir terim olarak anlıyorum. Anlatı (*narrative*) bilimsel yahut dinsel olabilir, ama önemli nokta şurasıdır: Anlatı, bütün insanları içine

alacak bir kapsamdadır ve sonuç olarak bütün insanları, onlara kendi içinde bir yer vererek anlamaya çalışır. Dinler bu tür büyük-anlatılara sahip olma eğilimindedirler. Çünkü insanın nereden gelip nereye gittiği konusunda nihai sorulara nihai cevaplar vermektedirler. Büyük-anlatılarla ilgili bir problem şudur: bunlar başkalarını onların kendilerini anladığı şekilde değil aksine onlara ait olmayan ve onların benimajlarına tekabül etmeyen bir hikâye ve geleneğe göre anlamaya çalışırlar.

Her ikisi de bütün dinleri kapsamaya çalışan *dinsel bir teori* ile *dinsel bir büyük-anlatıyı* birbirinden ayırmak isterim. Herkesi dinsel bir büyük-anlatı içinde mütalaa eden bir örnek olarak, Karl Rahner'ın bütün diğer din mensuplarını da isimsiz Hıristiyanlar olarak içine alan Hıristiyan insanlık hikâyesini vermek mümkündür. Dinsel bir büyük-anlatı olmayan bir dinler teorisine örnek olarak da John Hick'in din felsefesini vermek mümkündür. Bazıları Hick'i daha yüksek ve kapsamlı bir dinsel büyük-anlatı önerdiği için suçlamaktadır, ama Hick'in bir meta-din değil de dinler hakkında bir teori ortaya koyduğu yönündeki ısrarının tutarlı olduğunu düşünüyorum.

Büyük-anlatıları bir kenara itecek yeni bir Tanrı merkezli düşüncenin gerekli olup olmadığına ve metinlerin çoğulcu yorumlara nasıl zemin oluşturduğuna dair sorularınıza bağlamı gelirse cevap vermeye çalışacağım.

DÜZGÜN: *Tarihsellik, görecelik ve çoğulculuk. Bu kavramlar arasında doğrudan bir ilişki var mı?*

HAIGHT: Tarihselcilik (veya sadece tarihte yer tutma), görecelik/rölativizm (ya da rölativite, çünkü rölativizm doğrunun hiçbir zaman bulunamayacağını savunur), ve çoğulculuk birbirleriyle ilişkilidir ve her biri diğerini tam anlamıyla kapsar. Hepimizin somut, özel bir durumun tek tek varlıkları olmamız anlamında tarihselcilik bizi, bütün bilgi

ve davranışlarımızın içinde bulunduğumuz durum ve bağlama bağlı olduğunu imleyen göreceliğe götürür. Ve bütün kanaatlerimizin bağlı olduğu bu durumdaki görecelik ise çoğulculuk dediğimiz olguyu yaratır.

DÜZGÜN: *Diyalog ve karşılıklı konuşma kavramları karşı karşıya bulunan iki grubun varlığını gerektirmektedir: geçmiş ve gelecek; yorumcu ve metin; konuşmanın önü ve arkası gibi. Böyle bir kavramsal çerçeveden hareketle farklı teologların, hatta dinlerin diyalogu fikrine nasıl ulaştınız? Böyle üst düzey bir diyalogdan ne tür sonuçlar çıkmasını ümit ediyorsunuz?*

HAIGHT: Diyalog ve karşılıklı konuşma stratejileri, çoğulculuk durumu için geliştirilen birer cevaptır: çok kültürlü ve çok dinli bir insan ırkı. Diyalog, tek bir grubun hakikati kendi tekeline aldığı ve diğerlerine anladığı gibi empoze ettiği monologun yerini alır; karşılıklı konuşma ise, tarihimizi aşan tek bir doğrunun tek bir değerlendirmesi olabileceği varsayımı zemininde yürütülen müzakerenin yerini alır. Her iki strateji de tarihsellik, görecelik ve çoğulculuk öncüllerine dayanır. Bununla birlikte, bu stratejilerin eleştirel olmayı, sorular sormayı, konuşma esnasında rakibe meydan okuyarak deliller istemeyi bir kenara bırakma gibi bir tehlikesi de vardır. Konuşma, konuştuğumuz kişi etrafında değilde tartışılan konu etrafında dönerse, o zaman ancak eleştirel bir diyalog ve konuşma ortaya çıkabilir. İdeal diyalog ve konuşma, bütün konuşmacıların karşılıklı olarak, kendilerini aşmakta olan konuya yönelmeleri ile gerçekleşebilir.

Diyalog ve konuşmanın gerçekleşmesi mümkün bir çok amacı vardır: müzakere, karşılıklı anlayış, projelerde işbirliği, farklı seviyelerde uzlaşma ve daha bir çoğu. Bu tür hedefler ve beklentiler, herhangi bir diyalogda/konuşmada mutlaka netleştirilmelidir.

DÜZGÜN: *Hakkında konuşacağımız konulara mantıksal bir zeminden hareketle geçmek için, kanaatimce öncelikle aydın-*

latılması gereken önemli bir sorun var: o da teolojik ve dini semboller ve bunların bireysel ve sosyal işlevleri meselesidir. Dini sembol ve dini anlam ve doğruluk arasında nasıl bir bağlantı/korelasyon vardır? Dini bağlamda sembollerin geride bıraktıkları tarihsel bir arka planları var, ama insanlar şu andaki bir bağlamı yaşamaktalar. Bir teolog bir sembolün tarihsel anlamını günümüzün bağlamına nasıl taşıyacaktı ve böyle bir taşıma zorunluluğu var mıdır? Semboller nasıl yorumlanmalıdır? Sembollerin anlamlarının değişebilir ve tahrif olabilir olduğunu peşinen kabul ettiğimizde, bunları bir bağlam içinde objektifleştirme yahut istikrarlı bir hale getirme nasıl mümkün olacaktır? Ek olarak, bu sembollerin pozitif ve negatif taraflarından bahsetmek mümkün müdür?

HAIGHT: Sembolik din dili konusundaki bir tartışmayı net bir zeminde gerçekleştirmek için, bazı tanımları ilkesel olarak benimsemek iyi olabilir. Sembolün, ister bir şey, ister bir olay, ister bir nesne, şahıs veya fikir yahut edebi bir parça olsun, bir şeyin kendisinden başka bir şeye işaret etmesi gerekir; bu şekilde bir insanın bir konuda anlatılanı daha iyi anlamasına imkân veren bir iştirak gerçekleşmiş olur. Birçok sembol çeşidi var, ama sembol konusundaki yaygın kanıyı biz de peşinen kabul edeceğiz. Bizim birbirimizle olan iletişimimiz semboliktir, zira kelimeler zihnimizde olanı başkaları için açığa çıkaran sembollerdir.

Sembollerin kullanılmasının mutlak zorunlu olduğu bazı alanlar vardır, zira bu sembollerin işaret ettiği nesne bize sadece semboller kanalıyla ulaşabilir. Örneğin bilinç-altını ele alalım: insanların bilinç-altına ulaşmalarının tek yolu ani reaksiyonlar, rüyalar yahut doğrudan veya sembolik olarak bilinç-altını açığa çıkaran başka davranışlardır.

Duyu algılarımızla kavrayamadığımız veya bütün sonlu tecrübeleri aşan varlığıyla hiçbir tecrübeye konu olamayan Tanrı örneğini alalım: Tanrı hakkında konuşmanın yegâne

yolu, nihayetinde Tanrı hakkındaki semboller olarak gördüğümüz tarihte ve dünyada kendini açığa vurma şekilleridir. Bu durumlarda şu netleşmektedir ki semboller sıradan bilgidenden daha az değil aksine daha fazla bir anlam içeriğine sahip sembolik bir bilgi aracılığıyla açık hale gelmektedirler.

Dini semboller ve bu sembollerin dini hakikatleri nasıl aktardığı meselesiyle ilgili konuştuğumda, Areopagite'li Dionysius olarak bilinen beşinci yüz yılda yaşamış Süryani din bilimciye başvurmak isterim. Hem aşkın gerçeklik ve bizim bu dünyadan elde ettiğimiz sembolik dil arasındaki benzerliği hem de bu dünya ve aşkın gerçeklik arasındaki farklılığı kabul eden dini bir bilgi teorisine ihtiyaç vardır. İnsanlar Tanrı hakkında konuşurken çoğunlukla dilimizin doğruluk ve anlam bağlamında benzeşimci/analojik karakterine sığınır. Fakat Dionysius, zihnimizi bu sonlu bağlamın dışına çıkararak aşkın alanın içine götüren bir yaklaşımla yaratılmış sembollerle konuşmasını çok daha dinamik bir çerçevede yapmıştır. Buna, dinsel sembollerin zihnimizi yaratıcı bir şekilde işaret ettikleri sonsuz gerçekliği hayal etmeye ve onunla meşgul olmaya davet etmesi ve bu yönde onu cezbetmesi anlamında mistagoji adı verilmektedir. Hristiyan düşüncesinin büyük bir bölümünde, din ayinseldir, diğer bir deyimle semboliktir; çünkü bu sembolik dil yoluyla Tanrı zihinlerimizi sınırlı ve yaratılmış dünyanın ötesine götürmek ve ilahi alanın içine çekmek için hareket eder. Dini tecrübe yaşamış herhangi biri bu dilin ne anlama geldiğini bilir.

Din bilimciler olarak bizler, dini sembollerini nasıl yorumlamalıyız? Bu sorunu çözmek için geliştirilen bağlaşımlar/korelasyon yöntemi tüm problemleri çözmeyen fakat teolojik yorum için genel bir çerçeve oluşturan bir formüldür. Bu yöntem üç adımda, yahut üç mantıksal unsurla anlaşılabilir.

İlki, yorumun sembollerin orijinal anlamlarına sadık olması gerektiğidir. Bu, sembollerin ilk yerlerine konulduklarında ne anlama geldiklerini anlamak için kişinin tarihsel çalışma yapması gerektiğini gösterir.

İkincisi, orijinal anlamın bugünkü anlamdan oldukça farklı olabileceği kabulünün bir sonucu olarak ortaya çıkar. Örneğin, geçmişin bazı kanunları artık geçerli değildir, dünya hakkındaki bazı fikirlerin modası geçmiş, insan doğası ile ilgili bazı görüşler reddedilir olmuştur. Bu kabul edildiğinde, bu ikinci adım geçmiş metin yahut sembollerin ortaya çıkmasına sebep olan tecrübeyi sorgulamaya geçer. Asıl önemli olan sembolle birlikte verilen ifade yahut kanaatin, sembolün kendisiyle birlikte bugün bir anlam taşıyıp taşımadığıdır. Bu adım, tamamen olmasa da bir ölçüde kişinin daha çok genelleştirilmiş deneyim ve onu ifade etmek için kullanılan önceki dil ya da sembol arasında ayırım yapabileceğini ön görür.

Bundan sonra üçüncü adımda, insan geçmişe ait olan ve artık günümüz kültürü için anlam ifade etmeyen sembollerin yerine hangilerinin kullanılması gerektiğini soracaktır. Bu, bağlantı (korelasyon) metodu olarak adlandırılır, zira bu metod geleneğin sembollerinin taşıdığı anlamı ve bugünün kavramlarını birbirine bağlar ve bu bağlantı içinde geçmişin sembolleri içinde yaşanan geçmiş tecrübeye sadık kalır ve bugün içinde yaşanan bağlamın dünya görüşü için de bir anlam inşa eder.

Sembollerin süreklilik taşıyan bir anlam kabiliyetlerinin olup olmadığı veya anlamsal olarak değişiklikliğe uğramalarının olumlu mu olumsuz mu olduğu hususunda kanaatim şudur: semboller diyalektik düşünmeye imkân verdikleri için başka bir ifadeyle hem olumluluğu hem de olumsuzluğu ayna anda taşıdıkları için olumlu bir yöne sahiptirler. Semboller hem sabit hem de değişkendir ve bu ikisi de bazı

muhtemel olumsuz yan etkilerle birlikte iyi bir şeydir. Gelin hem Yeni Ahit'i hem de Kur'an'ı sembolik metinler olarak ele alalım, çünkü bunlar dini metinlerdir. Okuyucuların zihinlerini vahiy dünyasının aşkınlığına sürüklerler. Bütün Hristiyanlar ve Müslümanlar, kendi açılardan bu metinleri dini imgelemen ve bilginin temeline koyarlar. Bu yüzden bu metinler takipçileri için değişmez nirengi noktaları oluşturlar. Fakat bunlar farklı sorunlarla ilgili olarak farklı zaman ve dönemlerde farklı gruplar tarafından farklı bir şekilde yorumlanırlar. Bunlar hem sabitliği hem de değişkenliği bir araya getirirler, güçlerini de bu özelliklerinden alırlar. Yaşanılan anla ilişkileri kurulduğunda, bu değişkenliğin metinlerin orijinal veya otantik anlamını tahrif etmesi onların tek zayıf yönleridir. Tarihsel koşullarımız düşünüldüğünde, bu risk olmadan yaşamak da zaten mümkün değildir.

DÜZGÜN: *Sembolik dilin çoğulculukla ilişkisi ile ilgili olarak, böyle bir yorumlar çoğulculuğunun doğruluğunu garantiye ip uçları var mıdır? Bu ip uçları yahut doğruluğu garantiyeleyen sebepler, her bağlamda çoğulculuğu gerektirecek şekilde, sembolik düzlemin ayrılmaz bir parçası olarak var mıdır yoksa bütün bunlar yorumlayana mı bağlıdır? Sizi şu an durduğunuz noktaya getiren bu sembol ve sembolün sonucu durumundaki din dili ile başlayalım.*

Müzakeremizin son iki alanı olan çoğulculuk ve din dilinin sembolik yapısı birbiriyle ilintilidir. Temel konusu aşkın (yahut bu aşkınlığın ışığındaki sonlu gerçeklik) olan din dilinin yapısının sembolik olarak alınması gerektiğini düşünüyorum. Bunu sadece 'sembolik' olarak adlandırarak bırakmak istemiyorum, bizi vahiy ve ilahi alana taşıyabilecek anlam imkânlarının ancak sembolik bir kullanımla elde edilebileceğine inanıyorum. Bu dünya hakkında lafza bağlı bir dil, bu lafza bağlılıktan biraz kurtarılıp da sembolik bir forma kavuşturulursa, Areopagite'li Dionysius'un ifade ettiği gibi, bize aşkın alemle ilgili ipuçları verebilir.

Yorumcu kesinlikle çoğulculuğun içindedir, zira biz aynı metin, İncil yahut Kur'an, aynı kutsal metin yapısı ve doktrinin farklı yorum çoğulculuğundan bahsediyoruz. Hiçbir metin yorumcudan ayrı (kopuk) tek bir anlama sahip değildir, çünkü anlam sayfa üzerindeki işaretlerde değil, yazarın ve yorumu yapanın zihninde yatar. Metin ve sembollerin insanın arzuladığı her şeyi bize vermedikleri doğrudur; fakat kimse sembollerin bize önerdikleri ya da bizi düşünmeye zorladıkları şeylerden ayrı olarak bir sembolü ya da metni yorumlayamaz. Fakat bu nesnel anlam, yorumcudan ayrı var olamaz. Böylece sonuçta çoğulculuk, hem sembol nedeniyle, zira o tefsir ile kıyas edilen sembolden ayrı olarak mevcut olmayan aşkın realitenin sembolüdür, hem de yorumcu nedeniyle ortaya çıkar.

DÜZGÜN: *İkinci yahut Son Adem hristolojisi (christology) ve buna bağlı olarak üst Hikmet hristolojisinden bahsediyorsunuz. Bunlar ne anlama gelmekte ve nasıl bir işlev görmektedir? Diğer dinlerle ilişkilerde bir işleve sahip olabilmeleri için hangi dini kavramlar yeniden bir yoruma tabi tutulmalıdır? Bir insan olan Adem'e kıyaslandığında, İsa da bir insana dönüşürülmektedir. İlk olarak, bu paradoksu nasıl görüyorsunuz? İkinci olarak da, taban hristolojisi dediğiniz şey, hristoloji içinde bir paradigma değişikliği mi önermektedir? Bu taban hristolojisi olarak önerdiğiniz şeyi, eski düşünme tarzıyla ulaşılan bazı sonuçların tamamen farklı bir sentezle yeniden öne çıkarılabilmesi için yeni öncüller ve varsayımlar üzerine oturtan tamamen yeni bir yöntem olarak görebilir miyiz?*

HAIGHT: Tartışmanın önermelerini daha açık hale getirmek için bazı temel tanımlarla başlamak istiyorum. Her şeyden önce, hristolojiyi (christology) genel olarak İsa'nın kişiliği ve doğası ile ilgili bir çalışma olarak anlıyorum. Bu oldukça geniş olabilir, çünkü Yeni Ahit'te kilisenin tarihinde ve çağdaş teolojide sayısız hristoloji var. Bazen "hristolojik problem" ifadesini duyarız. Bu, İsa'nın diğer beşerlerle ve Tanrı

ile eşzamanlı ilişkisine ait muayyen bir konuya işaret eder. "Tanrı-insan" veya "Tanrı'nın bedenlenmesi"nden bahsetmek ne demektir? Fakat hristoloji aynı zamanda bu ana sorudan çok daha geniştir.

"Yukarıdan" ya da "aşağıdan" şeklinde yapılan diğer bir yaygın ayırım hristolojinin metodunu belirler. Bu ayrımı açıklamamanın en iyi yolu kişinin onun içinde düşündüğü hayali çerçevede, İsa hakkında bir hikâye anlatıldığında onunla kişinin iş gördüğü Tanrı-dünya ilişkisine ait resimle ilgili genel varsayımlardır. Yukarıdan denilen anlatı, Tanrı'yı Tanrı alanında önceden var olan İsa ya da Tanrı Kelam' olarak tasvirle başlar; bu Kelam "aşağıya" Nasıralı İsa olarak iner ve hayatının sonunda yeniden dirilme ve yükselme yoluyla Tanrı'ya döner. Hikâyeyi tasvir etmenin bir başka yolu, ilk yüzyılda İsrail'de bulunan Nasıra'lı İsa ile başlar, vaaz verir, çarmıha gerilir, sonra dirilerek göğe yükseldiğine inanılır. Onu böyle tanımlayan insanlar onu merkeze alan yeni bir iman etrafında birleşmişler ve geçen yıllar zarfında geliştirdikleri düşüncelerle onu Mesih olarak görmeye sonra da Tanrı'nın kelamı'nın tecessüm etmiş Tanrısal hali, dolayısıyla ilahi bir kişi olarak inanmaya başladılar. Bütün bunların hareket noktalarına ve başlangıç varsayımlarına göre değişiklik gösterebilen birer düşünme yöntemi olduğunun tekrar altını çizmek isterim.

Sonuçta, diğer bir yaygın ayırım *üst* ve *alt* hristoloji arasındadır. Bu bir yaklaşım yöntemi özelliği değil, aksine kişinin İsa Mesih'i yorumlamasına nasıl bir içerik öngördüğü ile ilgili bir değerlendirmedir. Bu yönüyle üst hristoloji (ondaki insaniliği de ortadan kaldırmadan) İsa'yı Tanrı olarak düşünme eğilimindedir, alt hristoloji ise (ondaki ilahiliği de ortadan kaldırmadan) İsa'nın beşeriliğini vurgulamaktadır. Burada yöntemin ve içeriğin aynı şey olmadığına dikkat edilmelidir: insan *alt*'tan başlayan bir yöntemle başlayıp, *üst* hristoloji ile biten bir düşünceye ulaşabilir. Hristolojinin

gelişme şekli aslında budur; İsa ile başlamış, yüzlerce yıllık bir düşünce kanalını takip ederek klasik İznik ve Kadıköy konsillerinde nihayetine ulaşmıştır. Üst'ten başlayarak, alt bir hıristoloji üretmek de mümkündür, ama genellikle böyle cereyan etmez.

Bu ayrımlarla Hikmet hıristolojisi ve İkinci Adem hıristolojisi denen sorunlara eğilmek istiyorum. Her ikisi de Yeni Ahit'te yer alan hıristoloji çeşididir. Hikmet hıristolojisi, en azından Yeni Ahit'teki manifestoların bir kısmında, yukarıdan hıristoloji olarak nitelendirilebilir. İkinci Adem hıristolojisi aşağıdan hıristoloji olarak tanımlanabilir.

Hikmet hıristolojisi Tanrı'nın hikmeti düşüncesini, Tanrı'nın İsa'da nasıl faal ve var olduğunu düşünerek onun ulûhiyetini anlamanın bir yolu olarak kullanır. Tanrı'nın hikmeti dünyanın işleyişinde: tabiata, insan varlığına, toplumun işleyişine yansır. Tanrı'nın hikmeti, Tanrı'nın aklına göre dünyanın yaratılışında Tanrı'ya yardım eden, dünyanın başlangıcından evvel tasarımda Tanrı'ya eşlik eden dişil bir kişilik olarak kişiselleştirilir ya da Tanrı'nın hikmetini somutlaştırarak yahut Tanrı'nın hikmeti olarak sonuçta alemin içine entegre olur. Tanrı'nın bu hikmeti aynı şekilde İsa'da da çalışır: İsa Tanrı'nın hikmetinin gücü ile konuşmuş ve davranmıştır. İsa ilahi bir mahiyete sahipti çünkü Tanrı'nın kişiselleşmiş hikmetini yukarıdan aşağıya tecessüm ettirmiş ve bu hikmete kendisi de vücut vermiştir.

İkinci Adem hıristolojisi, Tanrı'nın Nasıralı İsa'da ne yaptığını anlamak için analojiyi ya da Adem'in insan ırkıyla olan paralellliğini kullanır. Çünkü Adem, insan ırkının orijini ve ilk kaynağıydı, fakat aynı zamanda itaatsizliğiyle başarısızlığa uğramış ve insanlığın günahına ve ölümüne neden olmuştu. Bu yüzden İsa ikinci Adem ya da insan ırkının başıdır ve itaati ile o yeniden diriliş için ölüm yoluyla takipçilerinin yeni kabilelerine liderlik edecektir. İsa, Tanrı'nın seçtiği kişi

veya O'nun oğluydu, insanlığın yeni örneği olarak o Tanrı'dan gelen kurtuluş için insanlığa öncülük etmektedir.

Bu durumda, İkinci Adem hristolojisi alt/tali bir hristoloji olmaya dönükken, Hikmet hristolojisi sadece yukarıdan değil, aynı zamanda mücessem Hikmet'in ulûhiyetiini vurgulayan üst bir hristoloji olma eğilimindedir, çünkü o İsa'nın bir beşer olan ikinci bir Adem olduğu önermesiyle başlar, ikinci Adem hristolojisi üst bir hristolojiyi dışlamaz.

İnsan bu hristolojilerin ikisini de içeren bir düşünceye sahip olabilir mi? İsa Mesih ile ilgili bütün bir gerçeği onlardan bir tanesine indirgemediği müddetçe evet. Genel kural, Yeni Ahit'teki hristolojilerin çoğulcu olduğu ve birbirine rakip olmadığıdır. Bunların hepsi birden düşünülebilir; sonuçta birinin ifade etmediğini diğeri ile telafi edebilir. Burada çoğulculuk, sanki onlardan biri seçilmek zorundaymış gibi karışıklık anlamına gelmez, aksine İsa Mesih'i daha kapsamlı bir şekilde anlamanın yolunu açar. Çoğulculuğu haklı çıkaran nihai neden, tüm din dillerinin sembolik yapısıdır: hiçbir din dili konusunu tüketemez; sembollerin çoğulculuğu bizim Tanrı'ya dair bilgimizi zenginleştirmektedir.

Yukarıdan ve aşağıdan olan hristoloji metotları arasındaki mukayese sorununa dönersek, hristolojideki bu metotları ayıran temel paradigmatik bir farklılığın olduğunu söylemek doğru olur kanaatindeyim. Yukarıdan olan hristoloji Hristiyan inanç birliğinde bir çok iyi ve doğru amaca hizmet etmektedir ve öyle yapmaya da devam edecektir. Fakat bir metot olarak yukarıdan olan metodun üzerine dayandığı varsayımlar ve temelleri paylaşmaya postmodern bir kültürü adres gösterme konusunda yeterli değildir. Bunlar, anlamının genel kurgusal çerçevesini değiştiren farklı metotsal dünyalardır. Bu iki hristoloji sadece bunu göstermeyi imlemiştir.

DÜZGÜN: *Yeni Ahit hristolojisine hermenötik bir çerçevede yaklaşıyorsunuz. Bu durumda, yorumunuza ikili bir endişenin eşlik ettiği ortaya çıkmaktadır. Bunlardan birincisi, ilk oluşum ve norm oluşturma aşamasında hristiyan topluluğa şahit olması yönüyle metnin tarihsel anlamıyla ilişkilidir. İkincisi ise, bu dönemde olduğu haliyle hristolojiyi bugünün hristiyan toplumuyla ilişkili bir hale getirmeğe dairdir. Çoğulculuğa kaynak olarak gösterdiğiniz bir metnin aynı zamanda normatif olması biraz garip değil mi? Bunu nasıl açıklıyorsunuz?*

HAIGHT: Bu soru, daha önce sembolik dil başlığı altında tartışılmış olan hermenötik metot ya da yorum yöntemi olan bağlılışım/korelasyon metodunu çok iyi açıklamaktadır. Korelasyon yöntemi din bilimcilerin nasıl çalıştıklarını ve sembolik dili nasıl kullandıklarını muhtemel en geniş şekilde tanımlayan bir metottur. Farklı hristolojilerin bulunduğunu ve bunların birbirini dışlamadığını söylemiştim, bu sebeple de bunlar birbirine karşı kullanılmamalıdır, aksine farklı durumlarda ortaya çıkan boşlukları doldurmak için birbirine destek olarak tutulmalıdır.

Öte taraftan Yeni Ahit hristolojilerinin çoğulculuğunun günümüz için taşıdığı bir başka önemli yön daha vardır. Yeni Ahit'in günümüz Hristiyan cemaatinin uyacağı kurallara kaynaklık ettiği öncülünden hareket ettiğimizde ve Yeni Ahit'in çoğulcu bir hristolojik yapı içerdiğini ifade ettiğimizde, erken dönemdeki Hristiyan cemaatler gibi günümüz Hristiyanlarının da çoğulcu bir öğreti yapısını benimsemeleri gerektiği kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Çağdaş çoğulcu hristolojiler arasında yargılamada bulunacak kriterler hakkında konuşmayı şimdilik konuşmamızın ileri kısımlarına erteliyorum.

DÜZGÜN: *Birbirine indirgenemeyecek kadar farklı olan ve hatta birbiriyle çatışan hristolojilerin varlığından bahsediyorsunuz (Jesus Symbol of God, s.181). Bu hristolojilerin geli-*

şimleri doğrudan İsa'nın söylediklerinden yahut öğretisinden kaynaklanmış değil; aksine bu farklılığın kaynağı bu hristolojilerin farklı toplumlar ve bağlamlar tarafından geliştirilmiş olmasıdır. Bu durumda iki sorunla karşılaşırız. 1. Hristolojiler tarihsel midir? Eğer böyle ise, dini metinleri yorumlarken mecazi bir dilin varlığı ve ağırlığına vurgu yapmanın anlamı olmaz. Zira, tarihsellik lafzi yorumu gerektirir, mecazi değil? 2. Günümüzün toplum ve bağlamını düşündüğümüzde, çoğulculuğu karşılayacak ne tür bir hristolojiye gereksinim vardır?

HAIGHT: Yeni Ahit'te birbirine indirgenemeyen farklı kategorilerin olduğu ve bu farklılıkların nedenlerinin birliklerdeki ve bunların içinde geliştirdikleri kavramlarda farklılıklar olduğuna ilişkin sorularınızın kaziyeleri doğrudur. Bu temelde, kişi analizlerle birbirine zıt gibi görünen farklı hristolojilerin gerçekte öyle olmadıklarını keşfedebilir. Çünkü bunlar, bir dizi farklı varsayım ve dillerden kaynaklanmıştır.

İlk soru, içinde tarihselin, lafzi olanın ve mecazinin kullanıldığı anlamların ayıklanmasını gerektirir. Ben bu soruda kullanıldığı gibi "tarihselin, gerçekte olduğu şekliyle İsa'yı ya da tarihteki gerçek İsa'yı kastettiğinin farkındayım. Bu anlamı ve onun üzerinden yorum yapmayı kabul ettikten sonra, bütün hristolojik yorumları tarihsel bir şahsiyet olarak Nasıralı İsa'ya göndermede bulunarak yapmaktayım. İsa Mesih dendiğinde, İsa yüklemi Nasıralı İsa'ya, şimdi yükselmiş olan fakat hala Nasıralı İsa'dan başkası olmayana işaret etmektedir. Fakat İsa'ya ait tüm dini ünvanlar daha derin ve onun tarihsel var oluşunu da içeren açıkça kabul edilemez ilişkiye ait yorumlardır. Başka bir deyişle bu ünvanlar İsa'ya işaret eder ama onun varlığının aşkın karakterine ilişkin yorumlar olarak onlar tarihsel gözlem veya sadece tarihsel yenden yapılanma açısından geçerli değildir. Bir kere dini yorumlama alanına girildiğinde, tarihsel varlığın görünümünü tasvir etmenin tek yolu sembolik dildir. Metafor, sembolik dilin bir örneğidir. Özetle, kişinin İsa'yla ilgili dini yorumu

hem tarihsel hem de teolojiktir; teolojik olarak o sembolik ya da metaforiktir. Teolojik ve sembolik olarak; yorumlama, gerçekte olduğu şekliyle tarihsel figür İsa'yı işaret etme anlamında tarihseldir, yoksa tarihsel bir araştırma olarak tecrübi metodun bu tür bir teolojik yorum inşa edebileceği anlamında tarihsel değildir. Sanırım ikinci soru, bizi tartışmanın bir sonraki alanı olan küreselleşme ve dinlerarası iletişim konusuna sürüklemektedir.

DÜZGÜN: *Hz.İsa'nın ilahiliği ve aracı oluşu durumu, sizin yönteminizde önemli bir yer tutuyor. Sanırım geleneksel Hristiyan dogmasını tehdit eden de sizin bu yönteminiz. Sizin İsa ve teslis yorumunuz, diğer dinlerle anlamlı bir diyaloga imkân verecek şekilde geleneksel olanlardan nasıl ayrılmaktadır? Hristiyanlığın eski çağlardan beri, kendini geleneksel tanımlama ve algılama biçimlerinin üstesinden nasıl geleceğinizi düşünüyorsunuz? Şüphesiz, Hz.İsa'nın insani ve ilahi tarafı tartışmaya rengini veren bir unsur olarak burada öne çıkacaktır.*

HAIGHT: Burada sorulan soru çok önemlidir, zira bu soru Hristiyan teolojisine ait düşüncede bir çeşit dönüm noktası işlevi görmektedir. Bu soruyla ilişkili olarak Müslümanların zihinlerinde de bazı düşünceler mevcuttur. Dini çoğulculuk meselesini, İsa'nın ulûhiyeti ve teslis teolojisi gibi daha ileri konular için bir atlama tahtası olarak kullanmak istiyorum. Burada işaret etmek istediğim iki husus, teolojik akıl yürütmenin arkasında yatan temel tutumlarla doğrudan ilişkilidir.

İlk husus, dinlerin birbirleriyle olan ilişkisini dikkate alma zorunluluğuyla ilgilidir. Kişi, tamamen ait olduğu din tarafından tanımlanan düşünce dünyasının sınırı içinde Hristiyan teolojisini ya da başka bir teolojiyi takip edebilir. İnsanın kendine ilişkin geliştirdiği tanımı bile, kutsal metinler yahut başka vahiy kaynaklarının sağladığı dini kimlik tanımı

temelinde yapılıyor görünmektedir. Dar bir bakış açısıyla kişi, kendi katı ve müsamahasız Hristiyanı tepkisinden hareketle dünyanın geri kalanının algılamalarını bir kenara bırakabilir. Kişi yine aynı kaynakları takip ederek kendini tanımlama yoluna gidebilir, ama bu sefer bunu yaparken kendini yalıtılmış olarak değil de irtibatlı bir şekilde tabiatla (bilim), insani olanın gidişatıyla (tarih) ve politika (millet ve din gibi diğer toplumsal kimliklerle) bağlantılı olarak bunu yapar.

Hristiyan teolojisinin ve diğer dünya dinlerine ait teolojilerin, salt kendi kaynaklarına dayalı olarak kendilerini anlamaya çalışmasını öneren bir teolojinin artık yeterli olmadığı kanaatimde yalnız değilim. Küreselleşme olgusu açık bir şekilde dinler gibi müşterek varlıkların kendilerini tanımları için, bir toplum içindeki bireyin kendini toplum içinde tanıyıp algılamasına benzer bir tarzda, diğer dinlere ve teolojilere ihtiyaçları olduğunu göstermiştir. Şüphesiz bu ilkeyi kabul eden kişi öteki ile diyalog yoluyla ortak bir kimlik oluşturma riskinin ayırında olmalıdır. Sinkretizm teriminin benzer bir tarihe sahip olması gibi. Fakat böylesi bir tedbir, tüm dinlerin zaman ve kültürlerin her yerinde tarihle diyalog sürecinde geliştikleri ve değiştikleri gerçeğine zarar vermez. Bugün kimse kendi dininin diğerleri ile makul bir ilişki çerçevesi geliştirmesi gerektiği gerçeğinden kaçamaz. Bu ilişkinin varlığı kendisine ait makul bir teolojinin olabileceği gerçeğini dışlamaz.

İkinci nokta, İsa Mesih'in ulûhiyetinin anlamı sorunsalı bağlamında Hristiyanlığın diğer dinlerle olan ilişkisiyle ilintilidir. İzin verirsiniz açık ya da kapalı bir şekilde tüm teolojiyi idare ettiğini düşündüğüm metodun yapısını tekrar hatırlamakla başlayalım: yani bir yandan vahiy kaynaklarının sadık bir yorumu, diğer yandan çağdaş dünyada ile entelektüel hayat arasındaki bağı, bu teolojik iddianın yaratıcı alanı tanımlar.

Etkisi görülebilsin diye bu son noktayı başka bir şekilde izah edeyim. Hristoloji Nasıralı İsa'nın teolojik bir yorumudur. İsa'nın ulûhiyeti, enkarnasyonun anlamı ve teslise dayalı teoloji süregelen teolojik yorum alanlarıdır. Asırlarca bunlara ilişkin yapılan yorumlar görülebilir. Bunlar sürekli yorum konusu yapılan meselelerdir, geçmiş öğretiler, her zaman yenilenmekte olan yeni durumlar için bir yorum kaynağı oluştururlar. Bu yüzden kişi içinde bulunduğu durumu sadece devraldığı öğreti temelinde yorumlamakla kalmaz aynı zamanda yorumun yaşanılan zamana uygunluğunu da dikkate alır. İnsan geleneksel dini öğretilerin ne anlama geldiğini yorumlamadan önce hristoloji için dinsel çoğulculuğun bu uygunluğunu düşünmelidir.

Bu hususu hermenötik terimlerle ifade etmek gerekirse: bütün teoloji yorumdur. Yorum, her zaman geçmişe yönelik sorular çerçevesinde meydana gelir. Dinsel çoğulculuk bugün, çok daha derin bir şekilde bağımsız bir dünyaya girerken tüm dinlerin kendi kendisini anlamaya yönelik yegâne meydan okumayı sağlar. Bundan dolayı, dini çoğulculuğun evrimi İsa'nın ulûhiyeti, enkarnasyonu ve teslise dair yorumların bir sonucu değildir. O, geçmişin anlamı ve şimdinin ihtimalinin çoklu bir korelasyonunda bu doktrinleri yorumlayan için bağlamı şekillendirir. Dini çoğulculuğun bugünkü durumu, yapısalcı hristolojiden öncedir, çünkü bu durumdaki makuliyet aslen anlaşılabilirliğin koşulu olarak anlamaya dahil olur.

DÜZGÜN: *Allah ile İsa arasındaki gerçek ilişkinin niteliği nedir? Bu konuda sayısız teorinin olduğunu biliyorum. Ama sizin fikrinizi istiyorum. Kur'an İsa'nın hiçbir zaman ulûhiyeti yahut Tanrı'nın oğlu olma iddialarında bulunmadığını söylemektedir. Son on yıllarda, İsa Mesih'in Tanrı yahut Tanrı'nın oğlu olduğu yönündeki geleneksel düşüncenin yeniden yorumlanması gerektiğine dair görüşler var. Sizin tutumunuz nedir?*

HAIGHT: Bu soruları kitabım *Jesus Symbol of God*'da iki uzun ve karmaşık bölümde ele alıyorum. Kısa bir cevap, ortaya koyduğum oldukça hassas bu sorunu kuşatamayacaktır. Dolayısıyla benim yanıtlım, bu sorulara daha bütüncül bir cevap içinde takip ettiğim yörüngelerin sadece birer göstergesinden ibaret olacaktır. Bir kez daha bu tartışmanın çerçevesini belirlemedeki en önemli iki önermeyle başlayayım.

İlki, Hıristiyan inancının temeli olan bu meselelerde, kişinin iman (*faith*) ve inanç (*belief*) arasındaki farkı bilmesi oldukça önemlidir. İman, anladığım şekliyle, inanç esaslarıyla tanımlanması her zaman yetersizlik gösteren aşkın bir gerçekliğe hissi yahut duygusal yönüyle "insanın bütününe" ait varoluşsal bir bağlılığa işaret eder. Bu ayırım, imanın nesnesini tanımlayan inançlarda çok daha önemli değişiklikler olurken, temel imani bir bağlılığın "aynı" kaldığı, yani aslen değişiklik arz etmediği anlamına gelir. Bunun en iyi örneği yaşam döngüsü boyunca bireysel imanın gelişimsel sürecidir. İman sabit kalırken, inançlar değişebilir.

İkinci olarak Paul Ricoeur, "ilk naivite" ve "ikinci naivite" arasında bir ayırım yapar. Kabaca ilki, ilkel din dilleriyle ilk tanıştıklarında insanların kullandığı hayali çerçeve olarak tasvir edilebilir, yani inanç ve adanmışlığa dair dini rivayetlerde kullanılan yaygın ve sıradan din dili. Bu dilde toplum-sallık kazanan kişi, anlamı üzerine çok daha fazla eleştirel inceleme yapmaksızın onun "görünen yüzünü" kabul eder. Bazen, bu seviyedeki din dilini "çizgi roman" dini olarak niteliyorum, çünkü bunlar sıklıkla antropomorfik olan akli selim imge ve senaryolar tarafından beslenirler. "İkinci naivite" de eleştirel tetkik ve analizden geçen, olgun bilgi ve farklılığın bir diğer seviyesinde yeniden şekillenen dini inanca işaret eder. İkinci naivite ile ilgili önemli olan şey onun hala naivite olması, yani tarihsel ya da rasyonel açıklamaya indirgenemeyen ya da bunları içermeyen aşkın gerçekliğe olan imani bağlılığı ifade eden bir inanç sistemi olmasıdır.

Bu ayrım "teolojik olmayan" ve "teolojik olan" aynı (ya da benzer) olabilir fakat öyle olmak zorunda değildir. Çünkü bazı teolojiler eleştirel değildir, sorgulamazlar ve asla ilk nai-viteden kaçamazlar.

Soruların cevapları ancak, bu öncüllerden sonra yerine oturur. İlk olarak, bugün pek çok yorumcu, İsa'nın kendi ulûhiyeti iddiasında bulunmadığına dair tarihsel görüşü doğrulamaktadır. Bu karmaşık bir sorundur. Zira biz, bir çok Tanrı'nın doğaüstü (supernatural) dünyasında tek bir yüce Tanrı'nın varlığına inanma anlamındaki *henoteizm*de olduğu gibi *politeizmin* etkin olduğu tarihteki bir zaman dilimini ele alıyoruz. Bu yüzden Tanrı kavramının anlamı bugün bize görüldüğü kadar açık değildir. Müsevilikte Tanrı'ya tekabül eden isim Yahova idi ve İsa'nın Yahova olduğu iddiasına dair bir delil de yoktur. Bu, çözülmesi güç bir sorundur, fakat esasında günümüzde bir çok yorumcu İsa'nın bugün kastettiğimiz anlamda bir Tanrı olduğu iddiasında asla bulunmadığı hususunda görüş birliğindedirler. Tanrı'nın oğlu ünvanından ileride bahsedeceğim. Fakat, ulûhiyetin onunla olduğu iddiasında bulunan takipçileri için İsa'nın Tanrıyla özel bir ilişkisi olduğu iddiasında bulunmak zorunda olunmadığı ile ilgili net düşüncelere sahip olunmalıdır. Bu, aralıksız devam edegelen bir sorundur: teologlar, akademik bir disiplin kriterine göre yazarlar ve kullandıkları dil çizgi roman konuşması olarak yorumlanır. Bu sadece yanlış yorumlamadır. Benim düşüncem, Ortodoks imanın sabit kalması gerektiği yönündedir; fakat o, inanç ifadeleri de dahil, bugünün koşulları içinde ifade edilmek zorundadır.

DÜZGÜN: *Tanrı'nın oğlu olmanın gerçekliğine dair sorumu detaylandırmak istiyorum. İslam açısından Tanrı'nın oğlu kavramı bir çok açıdan problemlidir. İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğu konusunda herkesin üzerinde uzlaştığı temel bir doktrin de yok. Dolayısıyla bu iddiayı tek bir anlamda rasyonelleştirme imkânı da yok. Özellikle Yuhanna İncili, bu konuda di-*

ğer İncillerle çelişkiler göstermektedir. Yuhanna İncili'nin bu çelişkileri, özellikle, İsa'yı daha çok Tanrı'nın Ruhu ile yönlendirilen bir insan olarak resmeden Markos incili ile karşılaştırıldığında ortaya çıkmaktadır. Tanrı'nın oğlu kavramını, Yahudi geleneğindeki anlamıyla bir milletin kralı olarak düşündüğümüzde ve yine böyle bir tanımlamanın yarattığı doktrinal problemleri göz önünde bulundurduğumuzda, oğul terimini bütün bu sorunları aşacak şekilde yeniden yorumlamak mümkün müdür? Şayet böyle yeniden bir yorumlamaya gidilecekse, bu ontolojik mi yoksa epistemolojik bir yorum mu olacaktır? Öyle görünüyor ki Kur'an-ı Kerim, İsa'yı kelime/logos olarak nitelemek suretiyle İsa'nın Allah ile arasındaki ilişkiyi epistemolojik bir düzlemde görmekte, İsa'nın ontolojik bir çağrışımında bulunacak şekilde Tanrı'nın oğlu olarak adlandırılmasına ise şiddetle karşı çıkmaktadır. Bu problem nasıl çözülecektir? Böyle bir hristoloji, Hristiyan toplum içinde kendini gerçek üzerine temellendiren bir yaşam formunu ve 'öteki' ile ilişkisini hakim kılabilir mi? Mecazi ve sembolik olduğu söylenen din dili, bu meseleyi çözmeye bize yardımcı olabilir mi?

HAIGHT: Tanrı'nın oğlu imajının Yeni Ahit'te çeşitli farklı anlamlara sahip olduğuna ilişkin analizlere katılıyorum. İsa'nın "oğul" olarak tasavvur edildiği tarzı tayin eden her bir kullanımın bağlamı ayıklanmak zorundadır. Şunu rahatlıkla söyleyebilirim ki, genellikle bu kullanımların hepsi, Tanrı onu seçtiği için Tanrıyla olan özel ilişkisini ifade etmek için gelenekten gelen imajlar ve ibarelerdir.

İsa'nın oğulluğuna dair epistemolojik ve ontolojik yorum arasındaki ayrıma nasıl baktığımı açıklamama izin verin. Eğer bu ayrım, İsa'yı Tanrı'nın oğlu olarak anladığımızda ya da bu tip bir dil kullandığımızda, İsa'nın Tanrı'nın oğlu olmasının (ontolojik olarak, onun varlığında) sorun olmadığı anlamına geliyorsa o zaman bu ayrımı kullanmazdım. Bunun nedeni, söylediğimiz şeyin gerçeğe örtüşmediğini açık

bir şekilde anladığımızda, bu ayrımın dilimiz üzerine çok fazla vurgu yapması ve paradoks oluşturmastır. Daha iyi ifade etmek gerekirse, bizim dilimizle kastettiğimiz ve ileri sürdüğümüz şey onun gerçekliğe olan referansı ve ontolojik yoğunluğa sahip olduğudur. Mesele o halde hermenötiksel-dir: insan 'oğulluk' meselesini Yeni Ahit'teki anlamlara sadık kalarak ve realist (ontolojik) bir yorumla nasıl yorumlayacaktır?

Bu soruya verilen cevap İsa Mesih'in Tanrı'yla ve diğer insanlarla olan durumuna ilişkin, İsa'nın ulûhiyeti ile ilgili bir tartışmaya muhtaçtır. Dilerseniz, oğulluk sorununu İsa'nın ulûhiyeti bağlamında ifade edebiliriz. Fakat bu tür bir sorunun cevabının sadece sembolik olabileceği açıktır, çünkü aşkın Tanrı hakkında konuşmanın başka bir yolu yoktur. Lakin, Tanrı'ya dair sembolik dil aynı Tanrı'ya dair ontolojik bir dildir, çünkü o gerçekte olduğu şekliyle Tanrı'yla olan ilişkide Tanrı ve İsa'dan bahseden dini deneyimimiz ve vahyin şeklini ifade etmeye çalışır. Epistemoloji dilinde bu durum bazen "sembolik realizm" olarak adlandırılır. Yani semboller zihni işler hale getirir.

DÜZGÜN: *O halde İsa'nın ulûhiyeti meselesine bir daha döne-
lim. Hristiyanlık, kurucusunun ilahilik taşıdığını iddia eden
tek dindir. Böyle bir iddia, Hristiyanlığın Tanrı'nın kendi dini
olduğu, bu sebeple de diğer dinlere karşı bir üstünlüğünün bu-
lunduğu anlamını içerir. Böyle bir ben-imağı diğer dinleri ra-
hatsız etmeyecek midir? Diğer dinlere karşı böyle bir suçla-
manın, kilise tarihine eşlik ettiğini biliyoruz. Bu iddianın so-
nucu olarak, kilisenin dışında kurtuluş olmadığı söylemi geli-
ştirilmiştir. Tabii ki, böyle bir söylem bütün Hristiyanlar ve ki-
liseler tarafından kabul edilmiş değil. Ama böyle bir iddianın
sorun yarattığı da ortadadır. Bu durumda, Tanrı'nın herkesi
kucaklayan yüzünün ortaya çıkmasını sağlamak için enkarnasyon,
kurtuluş ve benzeri terimleri nasıl bir yoruma tabi tutmalıyız? Eğer enkarnasyon mecazi olarak yorumlanacak-*

sa, bu durum, teslis gibi diğer doktrinleri nasıl etkileyecektir? Zira, öyle görünüyor ki, teslis zaten lafzi bir enkarnasyon doktrinini korumak için geliştirilmiş bir teori durumundadır.

HAIGHT: Bu, kısaca cevaplanamayacak kadar geniş bir sorudur ve bu şekilde onu cevaplama teşebbüsü, içinde zorunlu olarak barındırdığı belirsizlik tarafından kaçınılmaz bir şekilde kendi kendini mağlup edecektir. Ben de burada cevapla doğrudan ilgili olan ve problemin uygun bir çözümünün yolunu tıkayan bir çok engelin ortadan kaldırılmasına yardımcı olacak birkaç prensiple cevabımı sınırlandıracam. Bu prensiplerin çoğu Hristiyan teologları açısından açıktır, fakat bunlar her zaman aşağıdaki yedi varsayımdaki gibi düzenli bir halde ifadelendirilmiş olmayabilir:

Hıristoloji doktrininin temeli, İsa'da kurtuluş öğretisidir. Bu, Yeni Ahit'te bulunan farklı tüm hıristolojilerin temelini oluşturan ortak deneyimdir. İsa'nın nezaretinde ve kişiliğinde Tanrı'dan gelen kurtuluş, İsa ile ilgili tüm öğretilerin temelidir ve bu öğretilerin amacı, onu korumak ve bu deneyime göre dil tesis etmektir.

Bu öğretiler, Kadıköy ve İznik klasik öğretileri olan önemli olaylara neden olmuş erken dönem Hristiyan toplumunda gelişti. (İznik, 325: İsa'da tecessüm eden Kelam, Tanrı'dan daha az bir şey değildi) (Kadıköy, 451: İsa hem beşer hem de ilahi tabiata sahiptir). Hristiyan inancını tanımlayan bu formüllere ulaşmak Hristiyanların uzun zamanını almıştı, ama bu doktrinal yorum beşinci yüz yılda durmadı. Başka öğretiler de gelişti, öğretiler doğal olarak bu iki konuya ilişkin de görüşler geliştirdiler. Öğretiler, İsa'nın aracılık ettiği Tanrı'dan gelen Hristiyan kurtuluş deneyimini ifade ettikleri ve korudukları ölçüde geçerli ve sahih sayılacaklardı.

İsa ile ilgili klasik öğreti, onun hem beşeri hem de tanrısal tabiatı olduğu şeklindedir. Bu noktada bu cümlemin anlatmak istediği şey şudur: İsa ne Tanrı'dır ne de tanrısal tabiat-

tadır. Bunun anlamı onun hem beşer hem de tanrısal tabiat-ta olmasıdır. İsa'nın sadece bir beşer olduğu da söylenemez, çünkü o hem bir beşer hem de tanrısal tabiattadır. Hristiyanlar Tanrı'dan kurtuluşu getiren olarak başka hiçbir insana vermedikleri bir değeri ona atfederler.

Bundan dolayı, en temel Hristiyan öğretisi diyalektik bir özellik, başka bir ifadeyle çözülemeyen iki şey arasındaki gerilimden ibarettir. Her ikisi de aynı zamanda teyit edilmek zorundadır. Bu ilişki Hristiyanlar açısından oldukça önemlidir. Şayet biri sadece İsa'nın Tanrı olduğunu söylerse, İsa'yı sıradan beşeri varlıklardan ayırarak, Tanrı'nın İsa'da biz beşeri varlıkları ziyaret ettiği anlamında, hristoloji doktrininin altını oyar. Ve eğer kişi, bir başka yönde ilerleyip İsa'nın diğer herhangi bir varlıktan çok da farklı olmadığını söylerse, o zaman da Tanrı'dan gelen kurtuluşun potansiyel olarak normatif bir şekilde İsa yoluyla herkese ve Hristiyanlara geldiğine dair kanı ve deneyimler anlamındaki Hristiyan inancının en temelini söküp almış olur.

İsa'nın Tanrı'nın sembolü olduğu düşüncesi bu diyalektik gerilimi tespit etmek içindir. Tarihte bir şahsiyet olarak İsa, (bir düşünce, kavramsal veya edebi bir sembolden farklı olarak) somut bir sembol idi ve şimdi de öyledir. Bu şekilde o, sembolize ettiği şeyi, yani Tanrı'yı somut hale getirir, eğer öyle yapmasaydı, Tanrı'nın varlık ve kurtuluşuna aracılık edemezdi. Aynı zamanda o beşeriyetinden, kendisinden tamamen farklı olana yani aşkın Tanrı'ya göndermede bulunur. İsa'nın sembolüdür demek, o Tanrı'nın sakramentidir demeye benzer: kendisinden başka bir şeyi yani Tanrı'nın varlığı, gücü ve inayetini kendi sınırlılığında hazır ve aktif hale getiren sonlu bir varlık (insan)tır.

İsa'nın Tanrı'nın sembolü oluşu, anlaşılması çok da zor bir ifade değildir. Bu ilkeyi basitçe ve doğrudan bir bilgi ile dile getireceğim, ki böyle büyük bir ifade çoğu insan için sadece

dile getirilmekle anlaşılamaz. Hristiyanlar Tanrı'nın İsa'da ne yaptığından bahsederken, İsa'nın şahsında Tanrı'dan gelen bir kurtuluşla karşılaşma temeli üzerinden cümlelerini kurarlar. Bu cümleler ilk etapta Tanrı'nın başka dinsel aracılıklarda (mediations) neler yapabileceği ve neler yaptığı konusunda bir beyanda bulunmaz ve Tanrı'nın başka zaman ve mekanlarda neler yapamayacağına ilişkin prensipler koymak oldukça cahilce ve cesurca bir tavır olurdu. Bu durum İsa'nın bütün insanlar için ifade ettiği anlamı sınırlamaz; şu söylenmelidir ki İsa'da meydana gelen şey insani düzlemde anlaşılan temel anlamıyla gerçek ise, bu durumda bahsettiğimiz tarz üzere böyle bir karşılaşma bütün insanlar için de doğru olmalıdır. **Fakat bu hiç bir şekilde Tanrı'nın insanlara varlığını ve inayetini göstermesi için, aynı şekilde eşit ve esaslı başka türlü aracı insanlar kullanmasını hiç bir şekilde engellemez.** İsa'dan anlaşılması zor bir şekilde bahsediliyor oluşu, günümüzde yaşadığımız yeni durumda bakıldığında İsa'nın kendi vahyinin içeriğinin mantığını da zora sokmaktadır. Bu vahiy Tanrı'yı bütün insanlar için saf sevgi olarak açığa çıkarmaktadır. Bu durumda, Tanrı'nın başka araçlar yoluyla kendini insanlara eşit şekilde hazır kılmayacağı fikrinin, İsa'nın mesajı bağlamında bir gerçekliği yoktur.

Sembol ve mecaz/metaphor, realizme karşıt değildir. Bu tez zaten tartışıldı ama İsa'nın ulûhiyeti ile soru bağlamında bunun ilgisini tam olarak gösterebilmek için buraya yeniden taşıyorum. İsa'nın uluhiyyeti meselesi ancak sembol, metafor/mecaz ve analogi/kıyas yoluyla yakalanabilir; bunu başka bir şekilde anlamaya çalışmak çocukça bir saflık durumu yaratacaktır ve Tanrı'nın aşkın ve sır bir varlık oluşuna teolojik olarak saygı duymayan bir ifade olacaktır. Analogik dinamizm, yaratıcı mecazi akıl yürütme ve sembolik mistikleştirme yahut nesnesine realist bir şekilde uygulandığı şekli-

le sembollerle aşkın olana nüfuz etmeye çalışmak şeklinde din dili kanalıyla bunun bir anlamı olabilir.

Enkarnasyonun dili, yaratma doktrini bağlamı ve öncülü dikkate alınarak anlaşılmalıdır. Enkarnasyon tartışmasının çoğu, Tanrı'nın yaratma sürecine eşlik etmediği gibi dile getirilmeyen ve standart dışı bir varsayımın arka planına karşı bir açılım yaratacak gibi görünmektedir. Hristiyanlıkta geliştiği haliyle yaratma doktrini Allah'ın sürekli yoktan yaratma faaliyeti anlamına gelmeye başlamıştır. Yaratma başlangıçta bir kerede olup biten, böylece de Tanrı'nın yaratmış olduğu gerçekliği kendi başına bıraktığı bir olay değildi. Aksine Tanrı'nın yaratması, O'nun tanrı olmayan bütün gerçekliğin varlığını devam ettirmesidir. Edward Schillebeeckx'in sözlerine dönecek olursak, yoktan yaratma Tanrı ile yarattığı şeyler arasında hiçbir şeyin olmaması anlamına gelir. Böylece bu seven, kişisel yaratıcı Tanrı yarattıklarına karşı, kavranılamayacak bir yakınlık içinde, her zaman hazır ve nazırdır. Enkarnasyon hangi anlamda alınırsa alınsın, hiçbir şekilde Tanrı'nın başka bir şekilde bulunamayacağı bir mekâna yapacağı bir ziyaret gibi anlaşılmalıdır.

“Ruh/Spirit” ve “Kelam/Logos”, Tanrı'nın aktif ve yoğun varlığını yaratılmış gerçekliğe açmasını mümkün kılan sembollerdir. Yahudi geleneğinde, yani Eski Ahit'te Tanrı'nın, yaratma sürecinde normalin ötesinde hazır ve nazır bulunuşunu gösterecek çok sayıda sembol mevcuttur. Bu sembollerden ikisi, sırasıyla Tanrı'nın dinamik aktif gücünü simgeleyen “Ruh” ve Tanrı'nın kelimelerini ve etkin zekâsını simgeleyen “Kelam” hristoloji için özellikle önemlidir. Yine bu bağlamda Tanrı'nın hikmeti sembolü de önemlidir ve bu kavram çoğunlukla ya *Ruh* yahut *Kelam* ile bütünleştirilir. Bu kelimeler, terimler, semboller ve mecazlar Eski Ahit'te Tanrı'nın varlığı ve kudretinin bizim algıladığımız ve tecrübe ettiğimiz tarihte nasıl iş gördüğüne işaret için kullanılmaktadır: Tanrı Ruh yahut Kelam veya Hikmet olarak hare-

ket etmekte ve Tanrı'nın ihtişamı böylece dünyada tecelli etmektedir. Tanrı'nın varlık alanında kendini gösteriş biçimleri olan bu semboller bazen kişiselleştirilmekte yahut kendilerinden bağımsız failer gibi bahsedilebilmektedir, halbuki bunları kullanmaktaki temel gaye Tanrı'nın dünyada hazır bulunduğunu, gücü ve kudretiyle orada aktif olduğunu göstermektir.

Yeni Ahit'in birçok hristolojisi arasından "Ruh hristolojisi" ve "Kelam hristolojisi" en önemli olanlarıdır. Bu ikisinden Ruh hristolojisi Kelam hristolojisinden daha esaslı bir yere sahiptir. Ancak özellikle Yuhanna İncili'ne girerken dile getirilen şiirdeki Logos hristolojisinin canlı sunumu sebebiyle, Logos hristolojisi Hristiyanların zihnini kapladı ve diğerinin yerini aldı. Ruh ve Kelam sembollerinin onun hem ilahiliğini hem de insaniliğini temellendirecek tarzda İsa'da olağanüstü bir şekilde nasıl var ve aktif olduğunu gösterdiği ve kritolojiler çoğulculuğu normatif olarak bizzat Yeni Ahit tarafından tavsiye edildiği için, bu doktrinlerden herhangi biri İsa'nın hem insan hem de ilah olduğunu temellendirmek için kullanılabilir. İkisi arasında çok hafif fark vardır; zira semboller farklı mecazi temellere sahiptir ve bizi Tanrı'nın İsa'da tecessüm etmiş olmasının farklı yüzleriyle karşılaştırırlar. Fakat ne bu iki türden birinin diğerini ortadan kaldırmasına ne de İsa'nın hem insan hem de ilah olduğu yönündeki normatif Kadıköy doktrinine zarar vermesine izin verilir.

Açıkça şu ifade edilmelidir ki, hristoloji için kullanılan bu sembollerin ayrı ayrı öneme sahip olmalarıyla birlikte, Ruh hristolojisi dini çoğulculuğa daha açıktır. Zira geleneksel olarak Tanrı'nın Ruhu'nun esmek istediği yerde eseceği söylenmekte bu da İsa'da olduğu şekilde, Tanrı'nın başka dinlerde de aktif olarak bulunabileceğine işaret etmektedir. Kelam hristolojisi, zorunlu olarak olmasa bile, Tanrı'nın İsa'da

bulunuşunu diğer din araçlarından (peygamberler) daha üstün gösterme eğilimindedir.

Teslis Tanrı'nın bir adı değildir ve üç tanrıcılığı göstermez, aksine Hıristiyan Tanrı hikâyesinden gerçekçi bir şekilde akan Tanrı hakkında bir doktrindir. Teslis doktrini nihayetinde 381'de bir tartışma ve müzakere sürecinden sonra kendine bir yer buldu. Eleştirel bir teslis teolojisi, bir doktrin olarak teslisin hristolojiden önce bulunmadığını aksine onun bir türevi olarak sonradan ortaya çıktığını, teslisin İsa'da kurtuluş tecrübesi adı altında aslında Tanrı hakkında teolojik bir anlayış olarak geliştiğine ve İsa'daki bu kurtuluşun hem 'Ruh' hem de 'Kelam' olarak açımlandığına dikkat çekecektir. Teslis doktrini, Tanrı'nın içsel varlığı farklı bir şekilde nasıl ortaya konursa konsun, Tanrı'nın eşsiz ve tek olduğu şeklindeki Hıristiyani tevhid doktrini ile uzlaşacak şekilde anlaşılamaz.

İnsan, nasıl doktrinleştığının farkında olarak teslisi (Tanrı'nın deruni varlığını anlamaktan farklı olarak) daha iyi anlayabilir. Kabaca, teslis insanın kurtuluşu için Tanrı'nın yaratmada, İsa'da ve Hıristiyan topluluğun oluşumunda nasıl iş gördüğünü gösteren bir anlatımdır. Kurtuluş, Tanrı'nın yaratıcı, Nasıralı İsa kanalıyla kurtarıcı ve kilise olarak adlandırılan Hıristiyan cemaat aracılığı ile Ruh'a eşlik eden olarak Tanrı modellerinin açımlanmış halidir. Bu, aslında büyük-anlatıdır. Ama günümüzde biraz da mütevazı bir şekilde şunun da söylenmesi gerekir: başka büyük-anlatılar da bu nihai gerçekliği aydınlatabilir.

Sonuç olarak, bu noktada şu husus netlik kazanmış olmalıdır ki, aşağıdan dediğimiz metot, Hıristiyanların ben-algılarının geleneksel boyutlarının yeni bir sentezini ortaya koymaktadır. Aşağıdan hristolojide insan tartışmaya teslisle başlamaz ve teslisin ikinci kişisinin İsa'da bedenlenmiş olmasının başka dinler için taşıdığı önemi de sormaz. Teslisle ifade

edilen önermenin bütün parçaları eleştirel olarak gözden geçirilmeli, nereden geldikleri, nasıl geliştikleri, onları bu şekilde formüle eden tecrübenin neliği irdelenmeli ve bütün bunların bugün Hristiyan dilinin daha gerçekçi unsurları olarak nasıl kullanılabileceği sorgulanmalıdır.

DÜZGÜN: *Katolik Kilisesi de, kurtuluş doktrini çatısı altında, herkesi adı konmamış hristiyan olarak ilan ederek bir tür çoğulculuğu benimsemektedir. Bu yüzden, eğer İnciller çoğulculuğu propaganda ediyorsa, Vatikan da aynı şeyi yapıyor görünüyor. Aranızda sorun çıkaran fark nerede? Çoğulculuk konusunda sizi Vatikan'ın tutumundan ayıran ve bu yüzden de koğuşturmaya uğramanıza sebep olan şeyi merak ediyorum?*

HAIGHT: Doğru, Katolik Kilisesi II. Vatikan konsilinde resmi olarak kilisenin, kilise tarihindeki Hristiyanlar topluluğu olarak anlaşıldığında, kilisenin dışında da kurtuluş olduğunu ilan etti. Böylece, Tanrı'nın kurtarıcı inayetinin yahut etkisinin tarihin bütününde etkin olduğunu beyan etmektedir; böyle olunca da tarihte farklı kurtuluşları mümkün kılan farklı yol ve yordamlar çoğulculuğu söz konusu olmaktadır.

Ancak Hristiyanların öğretisi şu anlama gelir: Hristiyan topluluğu içinde olmayanlar dahil kurtarılanların tamamı İsa vasıtasıyla kurtarılmaktadır. Karl Rahner ve onun izindeki teologların teolojisini takip edersek, bütün lütuf İsa Mesih'in tarihsel olarak ortaya çıkışı, ölümü ve tekrar dirilmesi ile oluşmakta ve herkese ulaşmış olmaktadır. Bu evrenin hristiyan-merkezli algılanma biçimidir ve bütün kurtuluş bu öğretilerde içerilmiş olmaktadır. Böyle bir düşünceyi, açık bir mutlaklık ve Hristiyanlığın diğer dinlere üstün olduğu varsayımı takip eder. Rahner'ın düşüncesinde bütün diğer dinler, varlıklarına otonom bir teolojik garanti sağlayamazlar, ama İsa Mesih ile bu kurtarıcı güce sahip olabilir ve böylece de bütün insanların kurtuluşunun kaynağı olarak

İsa'yı kabul etme gibi bir derûni yönelime girebilirler. Rahner'in bunu elli yıl önce formüle ettiği unutulmamalıdır.

Bunun aksine, oldukça farklı bir anlayış, kurtuluşun yerin ve göklerin yaratıcı olan Allah'tan geldiğini ve dünyada her şekilde elde edilebilir olduğunu, zira Allah'ın kurtarıcı olarak zaten dünyadan hiçbir zaman uzak bulunmadığını söyleyebilir. Böyle bir kurtuluş İsa'nın aracılığıyla meydana gelmez, ama onda da vahyedilir. Ama İsa'nın Tanrı'nın kurtarıcı kudretini bir insana yahut gruba ulaştırdığı her yer ve zamanda, bu kurtuluştan onları haberdar etmesi anlamında da kurtarıcılarıdır. **Fakat başka kurtuluş şahsiyetleri de İsa'dan ve Hristiyan cemaatinden bağımsız olarak Tanrı'nın kurtarıcılığını işlevsel kılabilir. Bu görüşle İsa Mesih'in kurtarıcı kişiliği korunmakta, bu statü ile birlikte, Tanrı'nın tanınmasının ve kurtarıcı oluşunun başka dinsel sembollerde, araçlarda ve cemaatlerde de olabileceği ve bu yönden de kilise ve bunların birbirine eşit ve benzer statüleri paylaştıkları vurgulanmaktadır.**

Bu iki tutum arasında fark var ve İsa'yı merkeze koyan bir hayal çerçevesi içinde yetişen birisi için Tanrı-merkezli bir çerçeve sunan ikinci yaklaşımı benimsemek çoğunlukla zor gelir. Bu Tanrı-merkezli yaklaşım, mutlak gerçekliği kendi kişisel Tanrısı ile kavramsallaştırmayan bir kapsayıcı dili yaratacak şekilde felsefi olarak çok daha güçlü temellere oturtulmalıydı. Ama bizim dini çoğulculuğumuz, daha normal görüldüğü için, en azından dinleri birbiriyle yarıştırmadığından kanaatimce İsa'ya ilişkin bu ikinci görüş Hristiyan kilisesinde çok daha yaygın hale gelecektir.

DÜZGÜN: *İnanıyorum ki açıklamalarınız hem Kilise içinde süregelen hem de Kilisenin diğer din mensuplarıyla ilişkilerinde takındığı bir çok tutarsız tutumun netleşmesine imkân verecektir. Çok teşekkür ediyorum.*

HİRİSTİYANLARIN İSA'YI ALGILAMA BİÇİMİ VE BUNUN İSLAM'IN ANLAYIŞIYLA KARŞILAŞTIRILMASI*

Hıristiyanların İsa ile ilgili kabulleri, dışarıdan net ve tartışmasızmış gibi görünse de, aslında XX. yüzyıl boyunca ve hâlâ, kendi aralarında bu konuda büyük farklılıklar ve tartışmalar olagelmıştır. Yaygın kabul gören muhafazakâr ve geleneksel anlayış varlığını sürdürmektedir; ama hem Yeni Ahit'e ilişkin yeni araştırmaların ortaya koyduğu sonuçlar, hem de yeni global bilinç, bilim adamları arasında yeniden çok yönlü bir tefekkür hareketi de başlattı. Andığımız bu iki unsurdan hiçbirisi, geleneksel ortodoksi geliştiğinde ortalıkta yoktu. Özellikle 'enkarnasyon' (Tanrı'nın insan formunda kendini göstermesi) ve 'Tanrı'nın Oğlu' gibi anahtar kelimeler hemen hemen bütün grupların ortak kullandıkları kavramlar olmalarına rağmen, bunlara verilen anlamlar birbirinden önemli farklılıklar taşımaktadır.

Ortodoks Hıristiyan anlayışı; İsa'nın Tanrı'nın Oğlu başka bir ifadeyle, teslisin ikinci kişisi olduğuna inanıyor ve onun çarmıhta ölmesinin, dünyanın günahları için bir kefarete olduğunu ve onun Kilise'de vücut bulan yeni bir din kurduğunu kabul ediyordu. Böyle bir kabullenmenin hem İslam, hem de diğer dinlerle ilişkisi bağlamında önemli bir farkı şudur: Hıristiyanlık dünya dinleri arasında, kurucusu bir insanda kişiselleşmiş Tanrı'sı olan tek dindir. Bu insan, teslisin ikinci şahsı olarak insan bedenine girmek üzere semadan yeryüzüne inmiş ve Hıristiyan Kilisesi'ni kurmuştur. Bundan şu sonuç

* Yazı John Hick'ten tercümedir.

çıkar: Hristiyanlık, Tanrı'nın kendi dinidir ve bu sebeple de, diğer bütün dinlerden üstündür. Bu sebeple XX. yüzyılın büyük teologu Karl Barth, şunları yazmaktadır:

Sadece Hristiyanlık misyonerlik dini olma yetki ve sorumluluğuna sahiptir; başka bir ifadeyle, kendine duyduğu mutlak güvenle, dinlerin dünyasını tek gerçek din olarak karşısına alma ve onları, hayat tarzlarını terk ederek Hristiyan hayat tarzını benimsemeye davet görevi sadece ona aittir.²⁹³

Yüzyıllarca bu üstünlük duygusu ya bir iddia olarak kendini muhafaza etmiş veya böyle olduğu peşinen kabullenilmiştir. Katolik Kilisesi'nde geleneksel doktrin, "Kilise'nin dışında kurtuluş yoktur" şeklinde kendini göstermiştir;²⁹⁴ ancak günümüzde, gittikçe teklife giden dünyada, diğer inanç sahipleriyle olan ilişkilerinde Hristiyanlar, bu tür üstünlük iddialarından kaçınmakta ve İsa'nın bedenlenmiş Tanrı olduğu yönündeki temel inançlarını, artık paranteze alma eğilimi göstermektedirler. II. Vatikan Konsili (1962-65), geleneksel olarak kabul gören dışlayıcı tutum ("Kilisenin dışında kurtuluş yoktur") inancıyla uyuşmayan söylemlerde bulunarak, bu dışlayıcı tutumu reddetmiştir. Kurtuluşun sadece Hristiyanlara ait olduğu görüşü, artık ana Katolik ve Reform geleneğine sahip kiliselerce seslendirilmemektedir. XIX ve XX. yüzyıllarda bu eğilimi destekleyecek farklı teolojik teoriler geliştirilmiştir; bu teoriler, İsa olarak bedenleşen ilahi logosun, daha dolaylı yollarla diğer dinlerde de aktif olduğu veya 'gizli bir iman'a sahip olduklarını söyleyebileceğimiz hristiyan olmayan fazilet sahibi insanların da, 'anonim Hristiyanlar' olarak

²⁹³ Karl Barth, *Church Dogmatics*, çev. G. T. Thomson ve Harold Knight, T & T. Clark, Edinburgh 1956, Böl. 2, I. 357.

²⁹⁴ IV. Lateran Konsili (1214) ve Bull, Papa VIII. Boniface'nin *Unam Sanctum'u* (1302), *The Church Teaches*, Herder, London 1955, s. 72-73.

kabul edilebilecekleri şeklinde görüşler dile getirilmiştir. Böylece diğer inanç sahipleriyle diyaloga girme noktasında yeni bir ruh ve hazır olma hâli kazanılmış oldu. II. Vatikan Konsili şunu deklare etmiştir:

Katolik Kilisesi diğer dinlerde var olan hiçbir kutsalı ve hakikati reddetmez. Kilise kendi kabul ettiği ve yaşama geçirdiği ahlaki ve doktrinal öğretilerden farklılık taşıyan ve fakat bütün insanların ışığı olan hakikatten parıltılar içeren öğretilere de saygı duyar.

Bununla birlikte, Vatikan'ın yayımladığı doküman şunu da eklemektedir: “Ancak Kilise, Mesih'in bir yol, hakikat ve hayat olduğunu da ilan eder ve etmek zorundadır da.” İnsanlar dinsel yaşantılarını ancak İsa Mesih'le bütünleyebilirler ve Tanrı da her şeye Mesih'de uzlaşma niteliğini vermiştir.²⁹⁵ Sonuçta, bu yeni duruş, geleneksel olarak ortodoksi niteliğine sahip çevrelerde, İsa Mesih'in insanlaşmış Tanrı olduğu ve çarmıha gerilmek suretiyle hem Hristiyanların, hem de hristiyan olmayanların kefareti ödödiği yönünde geliştirdikleri temel dogmayı etkilememektedir. Hristiyan olmayanlar da kurtuluş alanı içine alınmaktadır; ancak, bu her şeyiyle Hristiyanı bir kurtuluş olarak kalmaktadır.

O hâlde, şu anda geleneksel olarak kabul gören İsa'nın insan şekline girmiş Tanrı olduğu doktrinine daha yakından bakmak durumundayız. Hem Katolik, hem de Reform kiliselerinde resmî olarak kabul gören bu önemli formülasyon, MS. 451'de Kadıköy Konsili'nde kabul edilen dogmadır. Şu an çok az kimsenin kullandığı arkaik dili bir kenara bırakırsak, Kadıköy Konsili'nin önemi, şu kabullerinde yatmaktadır: İsa, tesli-

²⁹⁵ “Kilisenin Hristiyanlığın Dışındaki Dinlerle İlişkisine dair Deklarasyon.”

sin ikinci unsurunu oluşturmak üzere insan şekline bürünen Tanrı'dır; ama aynı zamanda tam bir insandır da. Bu kabule dayanarak da, İsa'nın kemal derecesine ulaşmış iki ayrı tabiatı olduğu kabul edilmiştir: Bu tabiatlardan biri Tanrı'ya, diğeri ise erkek bir insana aittir.

Her zaman zihni rahatsız eden ve Hıristiyan ilahiyatı için de hayati önem taşıyan soru, böyle bir karmaşık düşüncenin mantıksal olarak tutarlı olup olmadığıdır; zira bütün kötülüklerimizin kaynağı olduğu söylenen asli günah kusurunu atlayarak, İsa'nın Tanrı olarak mükemmelliğini ne kadar vurgularsak, o kadar az otantik bir insan karşımıza çıkmakta; yine, onun insan bedeninden kaynaklanan zayıflıklara ve sapmalara maruz kalan insan tarafını ne kadar çok vurgularsak, insan olarak bedenlenmiş bir Tanrı imajı o kadar zayıflamaktadır. Soru şu: Tarih içindeki bir birey, nasıl olur da, aynı zamanda hem Tanrı'nın onlarsız düşünülemeyeceği zati sıfatlara, hem de insana ait niteliklere sahip olur?

Geleneksel Hıristiyan inancına göre ilahi zati sıfatlar, Tanrı'nın dışındaki her şeyin tek yaratıcısı olan ezeli ve ebedi, kadir-i mutlak, her şeyi bilen, her yerde hazır ve nazır, her yönden iyi olan bir Varlığı içermektedir. Hıristiyan ilahiyatı içinde insana ait temel nitelikleri belirlemek daha zordur ve bu yön tartışmaya daha çok açıktır; zira bu nitelikler geleneksel dogmaların herhangi birinin içinde açıkça listelenmemiştir; ama bu sıfatlar, şüphesiz, yaratılmış sonlu bir varlığa tekabül etmek zorundadır ve bunun sonucu olarak da, kendi dışındaki her şeyi yaratan, ezeli, ebedi, mutlak kudret ve ilim sahibi, her yerde hazır ve nazır olan sonsuz bir Varlığa tekabül edemezler. Yine bu sıfatlar, biyolojik evrim süreci içinde ortaya çıkmış biri olarak insan türüne tekabül edebilirler. O hâlde, nasıl olur da tarihî bir birey, hem ilahi olarak sonsuz,

hem insani olarak sonlu; ilahi olarak her yerde ve insani olarak belli bir yerde; ilahi olarak her şeyin yaratıcısı, insani olarak böyle bir nitelikten yoksun; ilahi olarak mutlak kudret sahibi, insani olarak gücü sınırlı; ilahi olarak her şeyi bilen, insani olarak bilgisi sınırlı; ilahi olarak mükemmel, insani olarak yanılabilir niteliklerine sahip olabilir?

Bu soruna değişik çözümler önerilmiştir. Kadıköy Konsili'nin hem öncesinde, hem de sonrasında yoğun tartışmalar yaşanmış ve çok sayıda teori geliştirilmiştir; ancak bu teoriler, İsa'nın ilahiliği ve insaniliği konusunda adil bir çözümleme yapamadıkları için, sonuçta heretik/sapık olarak ilan edilmek durumunda kalmışlardır. Örneğin IV. yüzyılda Apollinaris, insanın ruh (*nous*), akıl (*psyche=mind*) ve bedenden (*sarx*) oluştuğunu ve İsa'nın akıl ve beden yönünden insan olmasıyla birlikte, ruhen ilahi logos (=oğul) olduğunu ileri sürmüştür. Böylece İsa hem ilahi, hem de insani nitelik taşımaktadır; ama bu görüş, İsa'nın asli bir insan ruhu taşımadan insan olamayacağı ileri sürülerek reddedilmiştir. Başarısızlıkla sonuçlanan daha birçok teori üretilmiştir. Modern dönemlerde bazı ilahiyatçılar, insan şekline bürünen Tanrı'nın bazı sıfatlarını terk ettiği anlamına gelen *kenotik*, başka bir ifadeyle, 'kendini boşaltma' teorisi geliştirmişlerdir; ama niteliklerinden vazgeçen bir Tanrı'nın, tanrılığının nasıl bir anlamı olacaktır? Yine bazı ilahiyatçılarca savunulan bir başka teori, iki ayrı aklı öngörmektedir. Tanrı'nın ilahi aklı konumuna gelen 'Oğul', insan konumundaki İsa'nın insani aklını kuşatmaktadır; ama bu teori de, İsa'nın insan aklının özgür ve sorumlu kişiliğini ortadan kaldırdığı için mantıklı görünmemektedir. Zira bu teori, kuşatıcı ilahi aklın, eninde sonunda yanılma özelliğine sahip olan insan aklını kontrol ettiğini ve gerektiğinde onu hükümsüz kıldığını ileri sürerek, insan bedenine

bürünen tanrılığın zorunlu olarak günahkârlığını muhafaza etmektedir. Böylece insani yönü itibariyle Mesih, aslen ahlaki bir fail olamamaktadır. Bu teorilere, taraftarlarının birbirini eleştirdiği, hiçbir uzlaşmanın sağlanamadığı yeni teoriler eklenmekte ve burada özetlenmesi mümkün olmayan bir kristoloji literatürü oluşmaktadır.

Bununla birlikte, Kadıköy Konsili'ne katılan papazlar mantıksal tutarsızlığına rağmen, iki-tabiatlı da içeren dogmayı kabul etmişlerdir; zira onlar, Rab İsa Mesih'in insanlara bu şekilde öğrettiğine inanıyorlardı; ancak Yeni Ahit'e ve Hıristiyanlığın orijinine dair yapılan çağdaş tarihsel araştırmalar, İsa'nın insanlara böyle bir şey öğretmediğini ve İsa'nın tanrılaştırılmasının Kilise'nin işi olduğunu ortaya koymuştur. Günümüzde muhafazakâr İncil araştırmacıları arasında bile, "Ben ve Baba biriz" (Yuhanna 10: 30), "Beni gören Baba'yı görmüştür." (Yuhanna 14: 9) gibi ifadelerin İsa'ya atfedilemeyeceği konusunda uzlaşma vardır. Bunlar, İsa'nın ölümünden yaklaşık 60-70 yıl sonra, I. yüzyılın sonlarında teşekkül ettiği şekliyle Kilise'nin iman anlayışını açıklayan bir Hıristiyan yazarın, İsa'nın ağzından söylediği sözlerdir. Günümüzde Yeni Ahit araştırmacıları arasında, tarihsel bir birey olarak İsa'nın, kendisiyle ilgili, Tanrı ya da Oğul Tanrı, başka bir ifadeyle, teslisin ikinci şahsı olduğu yolunda bir iddiası olmadığı konusunda bir uzlaşma vardır. Muhafazakâr âlimler içinde, sadece bir kaçını bile bu görüşün temsilcileri olarak anmak yeterli olacaktır. Geleneksel ortodoksinin en önemli temsilcilerinden biri durumundaki Charles Moule, "İsa'nın kendi hakkındaki, özellikle IV. İncil'de, sözde iddialarının doğruluğuna dayalı olarak geliştirilecek bir kristoloji şüphe götürür." demekte-

dir.²⁹⁶ James Dunn, Hristiyan orijinine dair yorucu araştırmalarının ardından, ilk İsevi gelenekte, açıkça ilahilik bilinci denilebilecek bir anlayışın varlığını gösterecek hiçbir kanıt yoktur, sonucunu çıkarmaktadır.²⁹⁷ Piskopos olmadan önce Yeni Ahit profesörü olan Merhum Anglikan Başpiskoposu Michael Ramsey, İsa'nın hiçbir zaman kendisi için bir ilahlık iddiasında bulunmadığını yazmaktadır.²⁹⁸ Katolik bilim adamlarından Edward Schillebeeckx, "İsa'nın Tanrı'yla olan ilişkisi ilk Hristiyan kiliselerinde 'Tanrı'nın Oğlu' ve 'Oğul' gibi tazim ifade eden kavramlarla kuruluyordu. Bu özdeşleştirmeler Nasıralı İsa'nın ölümünden sonra yapılmıştır." şeklinde görüş beyan etmektedir.²⁹⁹ Paralel görüşleri taşıyan daha birçok Yeni Ahit uzmanını anmak mümkündür. Hemen hemen bütün Hristiyanların inancı, İsa'nın ilahlık iddiasında bulunmadığı yönünde bir değişikliğe uğramıştır. Tartışma yaratan nokta şu şekilde ortaya konmaktadır: İsa'nın kendisi ilahlık iddiasında bulunmamıştır; ancak kendisinden aktarılan bazı söylevlerde bunu ima eden işaretler mevcuttur; ancak James Dunn, Yeni Ahit'te konuyla ilgisi olabilecek bütün rivayetleri ele aldıktan sonra: "Araştırmamız tam, İsa'nın Tanrı'nın ilahi nitelik taşıyan oğlu olduğunun bilincinde olup olmadığı, sorusuna gelince, buna tarihsel olarak verilecek net bir cevabın olmadığını müşahade ederiz."³⁰⁰ sonucuna varmaktadır. Kendisine göre

²⁹⁶ Charles Moule, *The Origin of Christology*, Cambridge University Press 1977, s. 136.

²⁹⁷ James D. G. Dunn, *Christology in the Making*, SCM Press, London 1980, s. 60.

²⁹⁸ Michael Ramsey, *Jesus and the Living Past*, Oxford University Press, Oxford 1980, s. 39.

²⁹⁹ Edward Schillebeeckx, *Jesus: An Experiment in Christology*, çev. Hubert Hoskins, Collins, London 1979, s. 258.

³⁰⁰ James Dunn, *age.*, s. 29.

İsa'nın açıkça ilahlık iddiasında bulunduğu yönünde Yeni Ahit'in ilk dönemlerde ortaya koyduğu anlayış, böylece tarihsel sorumluluk duygusuna sahip araştırmacılar tarafından bir kenara bırakılmış ve İsa'nın ilahiliğine iman, ya ima edildiği iddia edilen söylemlere ya bunun muhtemelen Kilise tarafından geliştirilmiş olduğu kanaatine ya da İsa'nın yeniden dirilmiş olması hikâyelerine dayandırılmaya başlanmıştır. Burası, işin tabiatı gereği doğrudan bir otoriteye dayandırılan bir yaklaşımdan çok daha zayıf bir zemindir ve böylesine ciddi bir iddia kesinlik gösteren ilahi bir ilanla değil, ihtimal gösteren tartışmalı tarihî delillerle temellendirilmektedir. Ayrıca, 'Tanrı'nın Oğlu' nitelemesinin, antik dünyada sık kullanılan bir mecaz olduğu çok iyi bilinmektedir. Çok önemli şahsiyetlere 'Tanrı'nın Oğlu' nitelemesinin yapıldığı veya tersine Mısır firavunları, Roma imparatorları, büyük filozoflar ve efsanevi kahramanlar gibi insanlara bizzat tanrılık niteliği verildiği, artık günümüzde tartışmasız kabul edilmektedir; ama öte yandan, mutlak bir iddianın taşıyıcısı olarak, Hristiyanlığa ait 'Tanrı'nın Oğlu' ifadesinin, böyle, heybet ifade eden bir anlamla dolu olduğu günümüzde, İsa'nın yaşadığı dönemde ilahlılık fikrinin Hristiyanlığın sonraki tartışma ortamında kazandığı anlamdan çok daha geniş ve daha esnek bir kullanımı olduğunu anlamak kolay değildir. Hele Tanrı'nın Oğlu unvanının Yahudilik'te uzun bir tarihi olduğunu hatırlamak, özellikle önemlidir. Luka İncili'nde (3: 38), Âdem, Tanrı'nın Oğlu olarak adlandırılmakta ve İbranice yazmalarda melekli varlıklar, İsrail ve eski İbrani kralları Tanrı'nın Oğlu olarak nitelemektedir: "Sen benim oğlumsun; Ben seni bugün tevhit ettim" (Mezmurlar 2: 7). Bu ifade, açıkça, bir tahta çıkma merasiminin bir parçası olarak ifadelendirilmektedir. Bu özel bir kullanıma sahipti; ancak, bunun dışında, çok dindar bir Yahu-

di de yaygın olarak Tanrı'nın Oğlu olarak anılırdı. Günümüzde yaptığımız şekliyle lafzi ve mecazi olan arasında bir ayrıma gittiğimizde, bütün bu kullanımların metaforik/mecazi olduğunu görürüz. Hiç kimse kralın gerçekten, yani fiziken Tanrı'nın Oğlu olduğunu düşünmemiştir. Bu anlamda 'oğulluk', 'ruhsal koruma altında olmak', 'özel olarak bir iyiliğe mazhar olmak' veya 'bu iş için ilahi olan tarafından seçilmek' anlamlarında kullanılmıştır. Ve İsa'nın şerefli bir vaiz ve sağaltımcı olarak, hayattayken veya ölümünün üzerinden çok geçmeden, mecazi anlamda Tanrı'nın Oğlu olarak anılmış olması, çok büyük bir ihtimaldir. E. P. Sanders, İsa'nın ilk takipçileri, onu 'Tanrı'nın Oğlu' olarak çağırmaya başladıklarında, Tanrı'nın çok önemli bir görevi tamamlamak üzere seçtiği ve bu sebeple de Tanrı'yla çok özel ilişki içinde olan birini kastediyorlardı, şeklinde yazmaktadır.³⁰¹ İsa'nın iki tabiatı olması sebebiyle literal/lafzi olarak tamamen Tanrı ve insan olduğu yönündeki dogma, yüzyıllar sonra ortaya çıkmıştır ve İsa'nın kendisine atfedilmesi mümkün değildir.

İnkarnasyonu, başka bir ifadeyle bedenlenmeyi veya kişileşmeyi; bir idea, ideal, prensip veya değer bir kişide ya da sanat eserinde kendini göstermesi ve onda vücut bulması anlamında kullanırsak, bu bir problem yaratmaz. Örneğin, "Çağlarının ruhu, büyük adamlarda tecessüm eder (*incarnate*)" derken, neyi kastettiğimizin farkındayızdır. Bu soyut bir şeyin somut bir şeyde, bir kişide bedenlenmesi durumudur ve böyle bir ifade muhtemelen literal kullanımla daha da pekiştirilen metaforik kullanıma bir örnek olarak görülebilir. Ne var ki, bir kişinin hayatına enkarne olan, onunla vücut bulan şey,

³⁰¹ E. P. Sanders, *The Historical Figure of Jesus*, Penguin, London 1993, s. 245.

soyut bir düşünce değil de, canlı bir varlık ise, bu durumda dil açıkça mecazi bir kullanıma kayar; zira literal/lafzi anlayış, ilahiyatçıların Hristiyanlık tarihi boyunca, iki tabiat, iki akıl veya başka metafiziksel teorilerle ilgili olarak detaylandırmaya çalıştıkları çeşitli kabullerden herhangi birine eğilim göstermeyi gerektirirdi; ama bütün bunlar yetersiz görününce bedenlenme doktrininin mecazi olarak anlaşılması gerektiği netlik kazanmış oldu.

O hâlde, nasıl olur da ilahi bedenlenme mecazı İsa'ya atfedilebilir? İsa'nın bütün açıklığıyla Tanrı'da yaşanan bir ideal insan hayatını vücuda getirdiğine veya diğergam bir sevgi idealine vücut verdiğine inanabiliriz. Veya yeryüzünde Tanrı'nın iradesini gerçekleştirmeye çalıştığı için, Tanrı'nın onun eylemlerinde vücut bulduğunu da söyleyebiliriz veya bunların hepsini birden kastetmiş olabiliriz; ama ilahi bedenlenmenin bu şekilde mecazi olarak algılanışı, dinsel bir geçerliliğe sahip midir? Öyle olduğunu düşünüyorum; çünkü bu durumda İsa'yı yeryüzünde yürüyen ve fakat taklit ve gıpta edemeyeceğimiz bir Tanrı olarak görmek yerine, onu olağanüstü güçlü bir şekilde bizlere meydan okuyan bir insan olarak görebiliriz; zira *Theologia Germanica*'nın yazarının da dediği gibi, bizim Tanrı'ya nispetimiz, bir kişinin elinin kendisine nispeti gibidir.³⁰² Ve her kim, her ne zaman diğergam bir şekilde Tanrı'nın iradesini gerçekleştirirse, bu eylemde ve bu anda Tanrı'nın yeryüzünde vücut bulduğunu söyleyebiliriz. Bu anlamda bizler, Tanrı'nın sevgisini bedenselleştirmeye çağrılmış bulunuyoruz. Bu teolojiyle Kilise, kendini yeryüzü tarihinin değişen şartlarında ilahi sevgiyi açıklama gayretine adanmış bir hâlde, insanlığın hizmetçisi konumuna gelmekte-

³⁰² *Theologia Germanica*, çev. Susannah Winkworth, Macmillan, London 1937, s. 32.

dir. İsa'nın öğretisinin pratik değeri, onun ideallerine kendi eylemlerimizde vücut vermek suretiyle canlılık kazandırmakla mümkün olabilmektedir.

Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarına dönüp baktığımızda, Tanrı'nın mecazi oğlu durumundaki İsa'nın, metafiziksel Oğul Tanrı olan Mesih'e büyük bir dönüşüm yaptığını görürüz. Burada, bu dönüşümün izini sürecektir değilim; ama bu, adım adım gelişen bir süreçtir ve bu sürecin sonuçları V. yüzyılda Kadıköy Konsili'nde kesin olarak kendini ortaya koymuştur. Kadıköy Konsili'ndeki bu kabullenmelere doyurucu literal bir anlam verilmediğini daha önce söylemiştim; zira Kadıköy Konsili'nden önce ve sonra kristolojiyle ilgili olarak yapılan ateşli tartışmalar, Kilise tarafından sapıklık olarak görülüp reddedilmiştir. Bugün biz artık hatalı gördüğümüz teolojik teorilere sapık damgasını vurmuyoruz. Bunun yerine, sıradan Kilise mensupları, enkarnasyonu, genellikle anlayamadığımız, ama ilahi bir vahyin ürünü olduğu için de kabul ettiğimiz kutsal bir sır olarak görmektedir. İki tabiat gibi felsefi problemler bir kenara bırakılmakta ve İsa'da birleştiği varsayılan ulûhiyet ve insanlık niteliklerinin insan algısının kavrayamayacağı literal bir gerçekliğe sahip olduğu söylenerek, büyük bir Hıristiyan kitle tatmin edilmektedir; ama tarihsel hakikat şudur: Bütünüyle Tanrı/bütünüyle insan, sırrı insana ait felsefi bir önermedir ve bunun sır oluşu, sadece mantıksal olarak tutarlı kavramlardan oluşan bir form taşımasında yatmaktadır.

Bütün bunların sonucu olarak, bugün çoğumuz, Kadıköy'de söylenenleri ve bu söylenenleri daha çağdaş bir söylemle yeniden kurma çabalarını bir kenara bırakmayı ve ilahi enkarnasyonun insan hayatında mecazi bir anlayışına geç-

meyi önermekteyiz.³⁰³ Bu, ilk dönemlerdeki İsa geleneği açısından daha doğru, çağdaş dünyamızda daha inanılabilir ve mücadele için daha güç kazandırıcıdır. Bu, aynı zamanda, Hristiyanlığı, Tanrı'ya götüren tek yol olarak görmenin artık hiçbir gerçeklik ifade etmediği bir çağda, diğer büyük din kurucuları ve peygamberlere daha fazla açık olmak demektir. Bu, beni şunu sorma noktasına getiriyor: İsa'ya dair geliştirilen ve ilahi bedenlenmenin mecaz olarak görüldüğü ve Hristiyanlığın tek ve gerçek din olarak değil, diğer gerçek dinler arasında bir din olarak kabul edildiği bu yeni anlayışın, İslam'ın anlayışıyla nasıl bir ilişkisi vardır? Bu noktada birkaç hususa işaret edilebilir:

(1) İsa'nın lafzen değil, mecazen Tanrı'nın Oğlu olduğu fikri, Kur'an'da çok saygın bir peygamber olarak anlatılan İsa imajıyla tutarlılık göstermektedir. Bu mecazi anlamda bütün büyük peygamberler Tanrı'nın oğullarıdır.

(2) Bununla birlikte, İsa'nın bakire bir kadından, başka bir ifadeyle insan bir babası olmadan doğumunu Kur'an'ın onaması konusunda bir soru ortaya çıkmaktadır. Bu, geleneksel Hristiyan yorumunda olduğu gibi, Tanrı tarafından Kutsal Ruh aracılığı ile bu doğum için bir erkeğin katkısının sağlandığı ve böylece de İsa'ya lafzi anlamda Tanrı'nın Oğlu demenin mümkün olduğu gibi bir anlama gelmez. İlgili Kur'an ayetleri şöyledir: "Meryem, "Rabbim! Bana bir insan dokunmamışken nasıl çocuğum olabilir?" dedi. Melek de, "Senin için böyledir. Allah dilediğini yaratır. O, bir işin olmasına hükmederse ona, ol der ve o da olma sürecine girer" dedi" (3. Âl-i İmrân, 47-48. krş. 19. İsrâ', 21). Kanaatimce bu ayet, Müslü-

³⁰³ Bkz. John Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, SCM Press ve Louisville: Westminster/John Knox, London 1993.

manlarca, İsa'nın insani ya da ilahi bir babasının olmadığı; ama ilahi emirle, mucizevi bir tarzda Meryem'in karnında yaratıldığı şeklinde anlaşılmaktadır.

(3) Yahudi düşüncesinde 'Tanrı'nın Oğlu' olma nasıl bir mecaz ise, aynı şekilde İslam'da da Tanrı'nın baba olarak görülmesi bir mecazdır. Eski İbrani kralları mecazi olarak Tanrı'nın oğulları, Tanrı da onların babaları sayılırdı. Daha genel olarak bu ilahi babalık metaforu Yahudilik, Hristiyanlık ve Hinduizm'in ibadet ve taat literatüründe geniş kullanım alanı buldu; fakat Müslümanlar bunu lafzi olarak ele aldıkları için, bir iftira sayıp reddettiler. Böyle yapmakla, şüphesiz, Müslümanlar, Hristiyanların 'baba' kelimesine atfettikleri ve hâkim düşünce hâline getirdikleri lafzi anlama cevap vermiş oluyorlardı; ancak bu mecaz olarak alındığında, artık Müslümanların itiraz edebilecekleri bir taraf kalır mı? Bizim semavi babamız olarak Tanrı mecazıyla sembolize edilen aynı ilahi sıfatlar Kur'an'da çeşitli ilahi isimlerle açıklanmaktadır: *el-vedud* (seven), *er-rahman* (lütufkâr), *er-rahim* (merhamet eden), *el-muheymin* (koruyan), *el-ğaffâr* (bağışlayan), *el-vehhâb* (ihسان eden), *el-halîm* (sabırlı), *el-hafız* (koruyan), *el-kerîm* (cömert), *el-velî* (koruyucu dost), *et-tevvâb* (tövbeleri kabul eden), *el-afuv* (bağışlayan), *er-raûf* (merhamet sahibi).³⁰⁴

(4) Geleneksel olarak ortodoks Hristiyanlar (Kutsal Ruh anlayışları sebebiyle) Tanrı'nın lafzen İsa'nın babası olduğuna inanmalarına rağmen, İsa'nın öğrettiği "Gökte olan Babamız..." şeklinde başlayan duayı okurken, Tanrı'nın fiziksel olarak kendi babaları olduğunu hiçbir şekilde kastetmemekte, bundan Tanrı'nın ideal bir insan baba gibi düşünülmesi ge-

³⁰⁴ Ninety-nine names of Allah, çev. Shems Friedlander ve el-Hacc Şeyh Muzafferuddîn, Wilwood House, London 1978.

rektiğini anlamaktadırlar. Ve böylece İsa'nın duası her zaman Hıristiyanlar tarafından anlaşıldığı şekliyle yorumlanacak ol-
sa, Müslümanların itiraz edeceği bir taraf kalır mıydı? Evren-
sel ilahi babalığın lafzi anlamda alınmasının getirdiği yanlış
anlamanın sonucu olarak buna, tarihsel olarak itiraz edile-
bilmektedir. İsa ile ilgili olarak, bunun tarihsel açıdan lafzi an-
lamında alındığı doğrudur; ancak, İsa'nın Tanrı'nın beden-
lenmiş hâli olarak biricikliğine inanılması sebebiyle, Hıristi-
yanlar ve genel olarak da başkaları için böyle bir babalık söz
konusu değildir. O hâlde Müslümanlar, buna gerçekten itiraz
etmek durumunda mıdırlar?

(5) İlahi bedenlenme düşüncesinin mecaz olarak anlaşıl-
ması, teslis doktrinini de etkileyecektir. Tarihsel olarak, teslis,
literal enkarnasyon doktrinini korumak için geliştirilmişti.
Şayet İsa yeryüzündeki Tanrı ise ve aynı zamanda gökyüzün-
de de bir Tanrı var ise, bu ikilik yaratır. Doktrin bu şekilde
benimsenince, ilahi birlik içinde ilahi ruhu, üçüncü kişi olarak
ortaya koymak suretiyle teslise doğru bir genişleme sağlandı;
böylece 'birde üç ve üçte bir' doktrini gelişmiş oldu. Bununla
birlikte, Hıristiyan geleneği içinde bu doktrin çok çeşitli şekil-
lerde anlaşılmıştır. Teslis doktrini terazinin bir ucunda, karşı-
lıklı sevgide birleşseler bile, farklı bilinç ve irade merkezleriyle
birbirinden tamamen farklı üç kişiyle kuvvetle triteizme
yönelmekte; terazinin diğer ucunda ise biz insanların (baba
olarak sembolize edilen) ve yaratıcımız olan Tanrı'yı, (Oğul
olarak sembolize edilen) şifa dağıtıcısını ve (Kutsal Ruh ola-
rak sembolize edilen) takdis ediciyi algıladığımız birbirinden
ayrı üç farklı tarza tekabül etmektedir. Bu ikinci anlayış,
Kur'an'da anılan doksan dokuz isimle uyum hâlinindedir; zira
kişi ister ise, bu isimleri yaratıcı, şifa verici ve takdis edici
kavramları altında kategorize edebilir. Tabiri caizse, burada

keki iki farklı şekilde kesmeyi öneriyorum; üç büyük parçaya ya da daha fazla küçük parçalara.

Bütün bunlar, İslam'ı ve Hristiyanlığı –gerçi burada irdelemiyoruz; ama aynı şekilde diğer dünya dinlerini– tek nihai aşkın hakikate verilen farklı cevaplar olarak görme imkânını verir. İki gelenek, iki ayrı bütünlük demektir. Vahye kaynaklık eden farklı unsurları, farklı kutsal kitapları, farklı büyük örnek şahsiyetleri, insanlık tarihinde farklı tarihsel ortamları ve mekânları, her birinin farklı kültürleri yaratan ve özümseyen kendine has ethosu (toplumsal özellikleri), Hristiyan ve İslam dünyaları içinde ülkeden ülkeye ve çağdan çağa değişen kendi toplumsal kodları ve uygulamalarıyla bu iki gelenek iki ayrı bütündür ve fakat ikisi de, Kur'an her surede ve Müslümanlar günlük hayatlarında Rahmân ve Rahîm olan Allah'tan bahsederken ve Yeni Ahit, "Tanrı sevgidir." derken ve Hristiyanlar Tanrı'yı Merhametli Semavi Babamız diye nitelerken aynı temel imanı onaylamaktadırlar.

Bu düşüncenin İslam'da büyük sufilerin birçoğunun yazılarında yansıma bulduğunu görüyoruz. Kendi dönemindeki dinlere işaret eden Mevlânâ Celâleddîn Rûmî şunları yazıyor: "Lambalar farklı, fakat ışık aynı: Ötelerden gelmekte."³⁰⁵ Bu, dinî çoğulculuğun güçlü sesidir. Yine Cüneyd şunları ifade etmektedir: "Suyun rengi, kabının rengidir." Buna İbn Arabî şu eklemeyi yapacaktır: "Şayet bir insan Cüneyd'in "Su rengini kendini kaplayan kaptan alır" dediğini bilseydi, başka insanların inançlarına müdahale etmez, tersine, Tanrı'yı her inanç formunda algılamaya çalışırdı."³⁰⁶ Modern zamanlarda

³⁰⁵ Rumi, *Poet and Mystic*, çev. R. U. Nicholson, Unwin, London 1978, s. 166 ("Tek Gerçek Işık")

³⁰⁶ R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, Routledge & Kegan Paul, London 1963, s. 88.

bu tür evrensel bir bakışı Muhammed İkbal, Mevlânâ Ebû'l-Kelâm Âzâd ve çağdaş bir filozof olan Seyyid Hüseyin Nasr dahil birçok yazarda görmek mümkündür.

Bununla birlikte Prof. Seyyid H. Nasr'la olan diyalogum, bu makalenin revizyonist programını etkileyen bir farklılık ortaya çıkardı. Bir taraftan Nasr'la bütün insani düşünce formlarımızın ötesinde, Mutlak Hakikat'ten bahsederken uzlaşıyor ve bazen ona sadece 'Hakikat' olarak işaret ediyoruz. Nasr, 'Kendinde Hakikat'in, tabiatıyla bütün dil ve kategorilerin ötesinde olduğundan bahsetmektedir.³⁰⁷ O, dinlerden, Hakikat'in farklı şekillerde kendini ortaya koyduğu farklı ruhsal evrenler olarak bahsetmektedir. Bu benim de kanaatim; ama ben dinleri Hakikat'in evrensel varlığına, insan olmanın farklı kültürel yollarını yansıtan farklı 'insani' cevaplar ve tepkiler olarak görürken, Nasr bunları değişik insan durumları ışığında ilahi bir formülasyon olarak kabul etmektedir. Ben de kutsal ritüellerin, kutsal yazıların ve hatta bazı temel teolojik formülasyonların her din içinde Tanrı tarafından takdir edildiğine inanırım. Bunların, Nihai Olan'a basit insan tepkileri olduğunu söylemiyorum; ama bu ilahi takdir her zaman insan algısının ışığında vuku bulmaktadır (s. 258). Dr. Adnan Aslan tarafından düzenlenen diyalogda*, burada yazdığım görüşümü, yani Yeni Ahit'e dair yapılan araştırmaların İsa'nın Tanrı'nın bedenlenmiş hâli olduğu iddiasında bulunmadığını dile getirdiğim zaman, Nasr, bunun Kur'an'ın İsa'nın Allah'ın Oğlu

³⁰⁷ Adnan Aslan tarafından kaydedilen Nasr ve Hick arasındaki diyalog, *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy: The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr*, The Curzon Press, Richmond 1998, s. 260.

* Bu mülakat için bkz. Adnan Aslan, "Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı: John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr'la Bir Mülakat", *İslâm Araştırmaları Dergisi* (1997), sayı:1, s. 175-188 (çev.)

değil, Peygamberi olduğu yolundaki görüşünü teyit ettiği yorumunu yaptı... (Ama şunu da ekledi:) Bu doktrin tarihsel olarak mevcut dökümanlardan çıkmamış olsa bile, bu Hristiyanlar için, ilahi olarak takdir edilmiştir... Bu yüzden, bir müslüman olarak, Hristiyanlık bağlamı içinde bu doktrine dair geliştirilen geleneksel Hristiyanı anlayışı savunabilirim; ama bu anlayışı Mesih'e dair mutlak doğru anlayış olarak da görmem; zira İsa, Hristiyanlık'tan bağımsız olarak, Müslümanlar için de önemli bir şahsiyettir (s. 262).

Kanaatimce böyle bir yaklaşım problem doğuracaktır. Öyle görünüyor ki Nasr, İslam ve Hristiyanlığın her biri Tanrı tarafından farklı insan toplulukları için takdir edilmiş farklı ruhsal evrenler olduğunu benimsemesine rağmen, İsa ile ilgili olarak, İslam'ın onu bir oğuldan ziyade bir peygamber olarak algılamak suretiyle daha doğru bir yaklaşım sergilediğini ve Kur'an'ın Tanrı'nın kendi kelimelerini içermesi sebebiyle İslam'ın doğrudan bir vahye sahip olduğunu, bunun aksine Yeni Ahit'in, İsa'nın ölümünden kırk-elli yıl sonra oluşturulduğu için, İsa'nın sözlerinin bir derleme seti niteliği taşıdığını savunmaktadır. Böylece, İsa'nın Tanrı'nın Oğlu değil Peygamberi olduğunu kabul ederken, Nasr, bunun aksine inanmayı Hristiyanlara Tanrı'nın takdir ettiğini söylemektedir. Ne var ki, Tanrı'nın bir grup insana, yani Hristiyanlara, İsa Mesih'le ilgili olarak, diğer insanlara vahyettiği hakikati değil de, hatalı bir anlayışı empoze etmesi bana pek anlaşılabilir gelmiyor. Öyle görünüyor ki, Nasr'a göre, Tanrı farklı seviyelerde farklı ruhsal evrenler takdir etmektedir ve İsa ile ilgili hatalı bir bakış açısı üzerine oturan Hristiyanlık da, bu özelliği sebebiyle, İslam'dan daha aşağı bir seviyede bulunmaktadır. Bu, ilk bakışta görüldüğü gibi, gerçek bir çoğulcu yaklaşım değildir. Dahası, bu anlayış, (Nasr'a göre), Hristiyanların bazı yanlış

inançlara bağlanmalarını istediğine göre, Tanrı'nın aynı şekilde Müslümanlardan da belli yanlış inançlara sarılmalarını isteyebileceği gibi bir ihtimale de kapı açar. Tanrı'nın, en azından temel inançlarıyla ilgili olarak, ama yanlış olanları da içermek üzere, her dini olduğu gibi takdir ettiği görüşü, potansiyel olarak diğer dinler kadar İslam için de tehlike taşır.

Bununla birlikte, dinlerin, Hakikat'in içlerinde farklı tonlarda cevap bulduğu farklı bütünlükler olmaları anlamında, farklı ruhsal evrenler fikrine bir değer atfedebiliriz. Bu evrenlerden her biri, kendi dinî tecrübe formlarına ve buna karşılık yine kendine has kültürü oluşturan kendi kavramsal sistemine sahiptir; ama birbirinden ayırt edici niteliklerle ayrılırlar da, dinler tamamen birbirinden ayrı ve bağımsız bütünlükler değildir. Bunlar tarihsel olarak birbirini etkilemiş ve günümüz dünyasında da karşılaşp birbirlerini etkilemektedirler ve bu dünyada genellikle ekonomik, politik veya etnik orijinli olsa da şiddetli çatışmalar, her inancın mutlak hakikat olma iddiası sebebiyle, dinî bağlılıklarla gittikçe daha da yoğunluk kazanmaktadır. Bu sebeple, her dinin açık ya da imalı mutlaklık iddiası, sadece kendi iç meselesi değildir. Bu ima ile başka inançlar hakkında da bir şeyler söylenmektedir; başka bir ifadeyle, böyle bir anlayış, başkalarının ilahi inayet planında kendilerinden daha aşağı bir mevkiye olduklarını kabul etmektedir. Her dinin içinde mevcut olan bu açık ya da imalı mutlaklık iddiasının ilahi olarak takdir edildiğine inanmak, bana biraz imkânsız gibi görünüyor. Dinlerin ilahi ve insani olanın ilişkisi neticesinde tamamen insani gayeleri gözeterek ortaya çıktıklarını ve her bir dinin tek üstünlüğün kendisine ait olduğu iddiasını adım adım süzgeçten geçirdiği daha çoğulcu bir anlayışa doğru giden ilahi bir yönlendirmenin var olduğu ihtimali, bana daha güçlü görünmektedir. Bunu her

gelenek kendi içinden kendine has bir tarzla gerçekleştirebilir. Bir inancın, diğerlerine kendi inançlarını nasıl geliştirmeleri gerektiğini söylemesi ne uygundur, ne de bir sonuç getirir. Birbirimizi etkileyebileceğimiz tek yol, örnek olacak davranışları sergilememizden geçer.

Nasr ve benim dinlere dair görüşlerimiz arasındaki bu farkın doğurduğu sonuç şudur: Benim, dinleri insanların mutlak olana cevapları olarak algılamamda, yeni bilgiler ışığında, Hristiyan, Müslüman veya Yahudilere dair yeni bir anlayış geliştirme imkânımız vardır; oysa bu dinlerin temel inanç yapılarının Tanrı tarafından o şekilde takdir edildiği görüşünde, böyle bir gelişmeye çok daha az bir alan bırakılmaktadır. Böylece Nasr'a göre, çağdaş Yeni Ahit araştırmalarını hesaba katmanın ve İsa'nın geleneksel olarak kabul gören ulûhiyeti meselesini sorgulamanın hiçbir anlamı yoktur. Bununla birlikte, bir müslümanın, Hristiyanların ikimizin de yanlış olduğuna inandığımız bir şeye inanmaya devam etmeleri gerektiğini söylemesi, bana paradoksal görünmektedir! Müslümanların, Hristiyanların kendi inanç sistemlerindeki unsurları yeniden düşünmelerini –özellikle bu düşünme onları Müslümanların da kabul edecekleri sonuçlara götürecekse– sağlamaları gerekmez mi?

Kanaatimce her dinde, gelecekte nasıl bir sonuç doğuracağını ilahi inayete bırakarak, içsel çeşitliliğin ve araştırmanın özgürce geliştirilmesi bir zorunluluk olarak kaşımızda durmaktadır.

BÖLÜM BİBLİYOGRAFYALARI

KURUCU BİR DEĞER OLARAK DİN

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*.

Talal Esed, *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*, Stanford: Stanford University Press, 2003.

_____ *Anthropology & the colonial encounter* (edisyon), London: Ithaca Press, 1973.

_____ *The idea of an anthropology of Islam*, Washington: Center for Contemporary Arab Studies, 1986.

İSLAM'IN YERELLEŞTİRİLMESİNE TEPKİ OLARAK ENTELEKTÜEL MİLLİYETÇİLİK: HANEFİLİK ÖRNEĞİ

Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'ala usûl'l-Bezdevi*, I-IV, İstanbul 1308.

Bedri Gencer, *İslam'da Modernleşme*, Lotus Yay. Ankara, 2008, s.132.

Encyclopédie de l'Islam (nouvelle édition) Leiden 1954, III, s.1144).

Halil İnalcık, *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600*, (London: Phoenix, 1997)

İbn Abdülberr, *Câmi'ü beyâni'l-'ilm*, Beyrut, trz (Daru'l-kütübî'l-İlmiyye), II, 158.

J.Schacht, "Notes on Sarakhsi's Life and Works", 900. Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslam Hukukçusu Şemsu'l-Eimme es-Serahsî Armağanı, (Ankara 1965)

Kâsânî, *Bedâyiü's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*, Tahkik Ali M. Muavvez, Adil A. Abdülmevcûd, Kahire, 1328 ve Beyrut 1997.

Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, III, 8.

Serahsî, *Usul*, I, 302.

NEO-LİBERAL GLOBALİZM ve DİNLERİN GELECEĞİ

Brandist Bakhtin, "Gramsci and the Semiotics of Hegemony", <http://www.shef.ac.uk/uni/academic/AC/bakh/brandist-paper.html>

Charles F. Whitaker, "Globalism (Part Two): The Tents of Shem," "Prophecy Watch", *Forerunner*, Temmuz 2001.

Kymlicka Will, "Citizenship in an Era of Globalization: A Response to Held," Ian Shapiro and Casiano Hacker-Cordon (eds.), *Democracy's Edges* içinde (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1999).

Robert J. Samuelson, "The Spirit of Capitalism," *Foreign Affairs*, Ocak/Şubat 2001, 205.

Samuel Huntington, "The Clash of Civilizatons", *Foreign Affairs*, Summer 1993, c.72, no.3, s.22.

Walter Mead, "The End of Asia? Redefining a Changing Continent," *Foreign Affairs*, Kasım/Aralık 2000.

DOĞU-BATI KARŞILAŞMASI: BATI'NIN DOĞU ve İSLAM ALGISI

Andre Gunder-Frank. *L'accumulation à léchelle mondiale, 1500-1800* Paris, Calmann-Lévy 1977.

Bruce Lawrence, *Defenders of God* (New York: McMillian, 1990).

Daniel Pipes, *In the Path of God. Islam and Political Power* (New York: Basic Books, 1983).

_____, "Oil Wealth and Islamic Resurgence", the Islamic Resurgence in the Arab World. ed. A Dassouki (New York: Preager, 1982). 51.

E. Gibbon, *The History of The Decline and Fall of Roman Empire*, (Değişik bask.) Böl: 51.

E. Mortimer, *Faith and Power : The Politics of Islam* (London, 1892).

E. Sivan, *Radical Islam Medieval Theology and Politics* (N. Heaven, 1985).

Godfrey Vesey, "Interrogating Nature: How is science to be distinguished from pseudoscience?" *Philosophy in the Open* içinde (Londra 1974) s.97.

Jacques Waardenburg, *Islam: Past Influence and Present Challenge*, ed. Alford Welch and Pierre Cachia. (Edinburgh, trz.).

John Esposito, *Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change* (Syracuse Unliversity Press, 1980).

_____, *Voices of Resurgent Islam* (Oxford, 1983).

_____, *The Islamic Threat: Myth or Reality?* (New York: Oxford Univ. Press, 1992).

Malisa Ruthven, *Islam in the World*, Harmondsworth, 1984) 289.

Montgomery Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, (Londra, 1989)

M.Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity* (London, 1989).

Mohamed Karbal, *Western Scholarship and the Islamic Resurgence in the Arab World*. *AJISS*. Spring 1993. No: I, 52.

Murad Hoffman *Der Islam als Alternative* (Bir Alternatif Olarak İslam) Munich: Eugen.

Samuel Huntington, "The Clash of Civilizations", *Foreign Affairs*, 77: 3.

MODERN UYGARLIĞIN ÇATIŞMACI DOĞASINI BESLEYEN KÖKLER

Graham Ward, *Theology and Contemporary Critical Theory*, (Londra: McMillan Press Ltd., 1996)

İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev. Z.Kadiri Ugan (MEB, İstanbul, 1990)

Josiah Strong'un *Our Country* (1885).

Muhammed Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, Çev. S. Mutlu, İstanbul 1965.

Mustafa Kemal Şan, "Farklılık ve Çokkültürlülük Siyasetleri Üstüne Bir Deneme", *Milel ve Nihal*, 3 (1-2), 69-117.

Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium; Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, rev. and expanded ed., Oxford University Press, New York 1970.

Philip K. Hitti, *Makers of Arab History*, (London: Harper Torchbooks, 1971)

Seyyid Hüseyin Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, (Cambridge, Harvard Üniv. Press, 1964)

Ş.A.Düzgün, "Kur'anın Tevhid Felsefesi" *Varlık ve Bilgi: Aydınlanmanın Keşif Araçları*, (Ankara: Beyaz Kule Yay., 2008).

_____, *Allah, Tabiat ve Tarih: Teolojide Yöntem Sorunu ve Teolojinin Meta-Paradigmatik Temelleri*, Lotus Yayınları: Ankara, 1995.

DİNLERİN ŞEHİRLEŞME KABİLİYETİ

Ebi Abdullah el-Kâfiyeci, *Kitabu'n-nüzheti fi ravdati'r-rûh ve'n-nefs*, yazma eser, kayıt no: Ayasofya 2130, varak: 5

G.Bernard Shaw, *The Adventures of The Black Girl in Her Search of God*, (London, 1934)

Ş.A.Düzgün, *Sosyal Teoloji: İnsanın Yeryüzü Serüveni*, (Ankara 1999 ve 2010)

KADIN ROLLERİNE KUR'AN'IN DEĞERLER SİSTEMİNİN KAYNAKLIĞI

Carla Makhlouf Obermeyer, "Islam, Women, and Politics: The Demography of Arab Countries", *Poyulation and development Review* 18, No. 2 (March 1992).

Denis Spellberg, *Politics, Gender and the Islamic Past: the Legacy of 'Aisha Bint Abi Bakr* (New York: Columbia University Press, 1994).

"Devr-i Hürriyette Tevzi-i Adalet: Seyyar Sulh Hakimleri", II. Meşrutiyeti Yeniden Düşünmek, derleyen Ferdan Ergut, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010.

F. Sabbah, *Women in the Muslim Unconscious*, (New York: Pergamon Press, 1984)

Molla Davudzâde Mustafa Nâzım Erzurumî, *Rüyada Terakki ve Medeniyet-i İslamiyet-i Rüyet*, Dersaadet: Kader Matbaası, 1329.

Sa'adiyah Shaikh, "Knowledge, Women and Gender in the Hadith: a Feminist Intarpretation", *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol.15, No.1, January 2004.

DİN ve TOPLUMSAL DEĞİŞİM/DÖNÜŞÜM

Cevdet Sait, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, Çev. İ. Kutluer (İstanbul, 1986).

Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, (İstanbul 1995)

Eric Hoffer, *Kesin İnançlılar: Kitle Hareketlerinin Anatomisi*, çev. Erkal Günur (İstanbul, 1993).

Maurice Duverger, *Sosyal Bilimlere Giriş*, Çev. Ünsal Oskay, (Ankara: Bilgi Yay., 1973)

N.Gauzner, *Kapitalizmde Bilimsel ve Teknolojik Devrimin Çelişkileri*, Çev.Sevim Dengiz (İstanbul: Ana Yay., trz.)

Şerif Mardin, *İdeoloji*, (Ankara: Turhan Kitabevi, 1982).

Yılmaz Öner, *Din-Üretim Biçimleri üstüne, Tarihsel Uzlaşma* (İstanbul 1984) 14.

Will Durant, *Felsefe Kılavuzu*, çev. Ender Gürol (İstanbul: Milliyet Yay., 1973)

BİR ŞİDDETİN ANATOMİSİ: MÜSLÜMAN VE LATİN BATI DÜNYASI ARASINDA HAÇLI SEFERLERİ DÖNEMİNDEKİ İLİŞKİLER

Aleksandr Giezstor, "The Genesis of the Crusades", *Medievalia et Humanistica*, y.y., 1948.

Allan Cutler, "The First Crusade and the Idea of Conversion", *Muslim World*, LVIII (January 1968), no: 1.

A.Suryal Atiya, *Crusade, Commerce and Culture*, Bloomington, Indiana 1962.

Bernard Hamilton, *Monastic Reform, Catharism and the Crusades (900-1300)*, London 1973.

Bernhard Poschmann, *Penance and the Anointing of the Sick*, trans. and rev. T. Courtney, Freiburg/London 1964).

Bradley Steffens, *The Children's Crusade* (World Disasters), Lucent Books, 1991.

Bongars, *Gesta Dei per Francos*, 1, s. 382 vd., trans in Oliver J. Thatcher, and Edgar Holmes McNeal, eds., *A Source Book for Medieval History*, Scribners, New York 1905.

Dana Carleton Munro, "Papal Proclamation of the Crusade", *The Crusades, Motives and Achievements*, ed. James A. Carl Erdmanns, *The Origins of the Idea of the Crusade*, trans. M. W. Baldwin and Walter Gofart, Princeton NJ 1977.

_____, "The Children's Crusade." *American Historical Review* 19 (1914); Peter Raedts, "The Children's Crusade of 1212." *Journal of Medieval History* 3 (1977).

_____, "The Speech of Urban II at Clermont, 1095," *American Historical Review*, XI (1905), s.231-42.

Edward Gibbon, "Motives of the Crusades", *The Crusades, Motives and Achievements*, ed. James A. Brundage, USA 1964.

Elizabeth Hallam, ed. *Chronicles of the Crusades: Eye-witness Accounts of the Wars between Christianity and Islam*, Weidenfeld and Nicolson, London 1989.

Fulcher of Chartres, *The First Crusade; The Chronicle of Fulcher of Chartres and other source materials*, edited, with an introd., by Edward Peters, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1971 (2nd rev edition June 1998) University of Pennsylvania Press.

George Zabriskie Gray, *The Children's Crusade* (1870).

G.F.Maclear, *History of Christian Missions during the Middle Ages*, Cambridge-London 1863.

H. E. J. Cowdrey, "The Genesis of the Crusades: The Springs of Western Ideas of Holy War", *The Holy War*, edited by Thomas Patrick Murphy, Ohio State University Press, Columbus 1976.

Hilmar C. Krueger, "The Italian Cities and the Arabs before 1095", *A History of the Crusades*, editor in Chief, Kenneth Meyer Setton, Vol. I *The First Hundred Years*, edited by Marshall W. Baldwin, University of Wisconsin Press, Madison 1969-89.

James Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton 1964.

_____, "Peter the Venerable and the Toledan Collection", PV, 176-201.

Jean Mary Gaudeul, *Encounters and Clashes*, I. 118.

J. Richard, *La Payaute et les Missions d'Orient au Moyen Age (XIII-XIVe siecles)*, Ecole Française de Rome, 1977, XXXIV + 325

J. Riley-Smith. *The First Crusaders, 1095-1131*, CUP, 1997

J. F. Michaud, *Histoire des Croisades*, Paris 1841 (6. baskı).

J. G. Edgar, *Crusades and Crusaders*, Boston 1868.

Jacques-Paul Migne, *Patrologia Latina* 201, 675-79, terc. by James Brundage, *The Crusades: A Documentary History*, Milwaukee, WI: Marquette University Press 1962, s. 115-121.

John Victor Tolan, ed. *Medieval Christian Perceptions of Islam: A Book of Essays*, Garland Reference Library of the Humanities, Garland Publishing, New York 1996.

John Victor Tolan, "Muslims as Pagan Idolators in Chronicles of the First Crusade", in *Western Attitudes towards Islam*, edited by Michael Frassetto et David Blanks, St. Martin's Press, New York 1998.

John Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims Before the Crusades*, Aris & Phillips, Warminster 1977.

John Victor Tolan, "Rhetoric, Polemics, and the Art of Hostile Biography: Portraying Muammad in Thirteenth-Century Christian Spain", in *Pensamiento hispano medieval: homenaje a Horacio Santiago Otero*, edited by José María Soto Rábanos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1998.

John Victor Tolan, "Peter the Venerable on the 'Diabolical Heresy of the Saracens'", in *The Devil, Heresy, and Witchcraft in the Middle Ages: Essays in Honor of Jeffrey B. Russell*, edited by Alberto Ferreiro, Leiden/Brill 1998, 345-67.

Jonathan Riley-Smith, *The First Crusade and the Idea of Crusading*, Athlone, London 1986.

Joshua Prawer, "The Legacy of an Epoch: A. The Crusades as a Colonial Movement." *The Crusaders' Kingdom: European Colonialism in the Middle Ages*, Praeger, New York & Washington 1972, s. 469-82.

K. M. Setton, "The Papacy and the Levant (1204-1571)", *American Philosophical Society*, I (1976).

K. Leyser, "The Tenth Century in Byzantine-Western Relationships", *Relations between East and West in the Middle Ages*, edited by Derek Baker, Edinburgh University Press, Edinburgh 1973.

K. M. Setton, ed., *History of the Crusades*, Philadelphia 1958.

L. I. Newman, *Jewish Influence on Christian Reform Movements*, N. York 1925.

Malcolm Barber, "Confronting the Crusade, How the West saw Medieval Islam," *History Today*, 1997.

M. E. McGinty, *Fulcher of Chartres, Chronicle of the First Crusade*, Philadelphia 1941, 57/8.

N. A. Newman, *The Early Christian-Muslim Dialogue, A Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries (632-900 A.D.)* Translations with Commentary, Interdisciplinary Biblical Research Institute, Pennsylvania 1993.

Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image*, Edinburgh 1962.

Oliver J. Thatcher ve Edgar Holmes McNeal, eds., *A Source Book for Medieval History*, Scribners, New York 1905).

P.A.Throop, *Criticism of the Crusade*, Amsterdam 1940.

R.I.Burns, "Journey from Islam: Incipient Cultural Transition in the Conquered Kingdom of Valencia (1240-80)", *Speculum* XXXV (1960)

R. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge 1962.

Richard W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Harvard University Press, Cambridge MA, 1978.

Robert Bartlett, *The Making of Europe: Conquest, Colonization and Cultural Change, 950-1350*, Princeton University Press repr., Princeton 1994.

Robert of Ketton's Translation of the Qur'an", *The Islamic Quarterly*, II (Aralık 1955), sayı: 4.

Peter the Venerable and Islam", *American Benedictine Review*, VII (Yaz 1956).

Peter the Venerable, *Summa totius Haeresis Saracenorum* (Compendium of all the Heresies of the Saracens).

Sir Steven Runciman, "The Crusades: A Moral Failure", *The Crusades, Motives and Achievements*, ed. James A. Brundage, USA 1964.

_____, "The Pilgrimages to Palestine before 1095", *A History of the Crusades*, editor in Chief, Kenneth Meyer Setton, Vol. I; *The First Hundred Years*, edited by Marshall W. Baldwin, University of Wisconsin Press, Madison 1969-89.

_____, "The Holy Lance Found at Antioch," *Analecta Bollandiana*, LXVIII (1950)

Şaban Ali Düzgün, "Oriental Studies and Conception of Islam in Crusade Period", *AÜİF Dergisi*, cilt 42.

Thomas Michel, "Jesuit Writings on Islam in the Seventeenth Century", *Islamochristiana* 15 (1989)

Thomas Head ve Richard Landes, eds. *The Peace of God. Social Violence and Religious Response in France around the Year 1000*, Cornell University Press, Ithaca and London 1992.

Van der Vat, *Die Anfänge der Franziskanermissionen*, Werl 1934.

W. W. Comfort, "The Literary Role of the Saracens in the French Epic", *Publications of the Modern Language Association of America*, LV (1940)

W. Montgomery Watt, *Muhammad: Prophet and Statesman*, Oxford University Press, Oxford 1961.

DİN ve ŞİDDET: TERÖRÜN DİN İSTİSMARINA REDDİYE

E. Gellner, *Muslim Society*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1981, s.100-1.

F. Halliday, 'Review Article: "The Politics of Islam" – A Second Look', *British Journal of Political Sciences* 25 (3): s.401.

Forough Jahanbakhsh, "Abdolkarim Soroush: New 'Revival of Religious Sciences,'" *ISIM Newsletter*, 8 (2001): 21.

Gabriele Marranci, *Jihad Beyond Islam*, Oxford and New York: Berg Publishers, 2006.

G. Kepel, *The War for the Muslims, Islam and the West*, Cambridge, MA: Melnap Harvard, 2004.

George Packer, "The Moderate Martyr: A Radically Peaceful Vision of Islam", *The New Yorker*, 11 September 2006. http://www.newyorker.com/archive/2006/09/11/060911fa_fact1

Haim Malka, "Must Innocents Die? The Islamic Debate over Suicide Attacks," *Middle East Quarterly*, Spring 2003.

John Esposito, *The Islamic Threat: Myth and Reality?*, New York: Oxford Univ. Press, 1999.

_____, *Unholy War: Terror in the Name of Islam*, New York and Oxford: Oxford Univ. Press, 2002.

Nehemia Levtzion, "Toward a Comparative Study of Islamization," in *Conversion to Islam*, ed. Levtzion, N., (New York:Holmes and Meier Publishers, 1979)

Mâtürîdî, *Ta'vîlâtü'l-Qur'an*, ed. Bekir Topaloğlu, İst., 2005-2011.

Mahmud Muhammad Tâhâ, *The Second Message of Islam*, Syracuse: Syracuse University, 1987.

M.Taqi 'Uthmani, "Hakim al-ummat ke siyasi afkar." in *Islam awr siyasat*, ed. Muhammad Ishak Multani, 21-76. Multan: "Idara-yi Ta'lifat-i Ashrafiyya", zikreden Muhammad Q. Zaman.

Mawdudî, *Witnesses unto Mankind: The Purpose and Duty of the Muslim Ummah*, trans. By Murad, Khurram, Leicester: The Islamic Foundation, 1986.

Larry Poston, *Islamic Da'wah in the West: Muslim Missionary Activity and the Dynamics of Conversion to Islam*, Oxford: Oxford University Press, 1992.

Patricia Crone, *God's Rule – Government and Islam: Six Centuries of Medieval Islamic Political Thought*, New York: Columbia University Press, 2004.

P.L. Heck, "Jihad Revised", *Journal of Religious Ethics*, (2004) 32 (1): 95-128.

Roxanne Euben L. and Zaman, Muhammad Qasim (ed.), *Princeton Readings in Islamist Thought: Texts and Contexts from al-Banna to Bin Laden*, Princeton University Press, 2009.

Rudolph Peters, *Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History* (New York: Mouton, 1979)

Tamara Albertini, "The Seductiveness of Certainty: The Destruction of Islam's Intellectual Legacy by the Fundamentalists", *Philosophy East and West*, Vol. 53, No.4 (Oct., 2003)

ROMANTİK ve RASYONALİST GELENEKLER ARASINDA GÖÇMEN KÜLTÜRLER

Aristide Zolberg, "International Migration in Political Perspective", *Global Trends in Migration*, ed. Marry

Kritz C.Keely ve S.Tomasi, ss.3-27. New York: Center for Migration Studies.

Talal Esed, *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*, Stanford: Stanford University Press, 2003.

_____*Anthropology & the colonial encounter* (edisyon), London: Ithaca Press, 1973.

_____*The idea of an anthropology of Islam*, Washington: Center for Contemporary Arab Studies, 1986.

Zolberg Aristide, "The Next Waves: Migration Theory for a Changing World", *International Migration Review*, 23: 403-430.

HIRİSTİYANLARIN İSA'YI ALGILAMA BİÇİMİ VE BUNUN İSLAM'IN ANLAYIŞIYLA KARŞILAŞTIRILMASI

Adnan Aslan, *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy: The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr*, The Curzon Press, Richmond 1998.

_____, "Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı: John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr'la Bir Mülâkat", *İslâm Araştırmaları Dergisi* (1997)

Charles Moule, *The Origin of Christology*, Cambridge University Press 1977.

Edward Schillebeeckx, *Jesus: An Experiment in Christology*, çev. Hubert Hoskins, Collins, London 1979.

E. P. Sanders, *The Historical Figure of Jesus*, Penguin, London 1993.

James D. G. Dunn, *Christology in the Making*, SCM Press, London 1980.

John Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, SCM Press ve Louisville: Westminster/John Knox, London 1993.

Karl Barth, *Church Dogmatics*, çev. G. T. Thomson ve Harold Knight, T & T. Clark, Edinburgh 1956, Böl. 2, I. 357.

IV. Lateran Konsili (1214) ve Bull, Papa VIII. Boniface'nin *Unam Sanctum*'u (1302), *The Church Teaches*, Herder, London 1955.

Michael Ramsey, *Jesus and the Living Past*, Oxford University Press, Oxford 1980.

Ninety-nine names of Allah, çev. Shems Friedlander ve el-Hacc Şeyh Muzafferuddîn, Wilwood House, London 1978.

R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, Routledge & Kegan Paul, London 1963, s. 88.

Rumi, Poet and Mystic, çev. R. U. Nicholson, Unwin, London 1978, s. 166 ('Tek Gerçek Işık')

Theologia Germanica, çev. Susannah Winkworth, Macmillan, London 1937.

DİZİN

A

- A.Comte, 11
Hz.Adem, 185
Âhâd sünnet, 121
Ahlâk, 14, 15, 16, 26, 36, 67, 70, 84, 92, 93, 94, 95, 99, 101, 104, 110, 111, 113, 149, 155, 162, 164, 175, 176, 177, 194, 195, 198, 201, 205, 212, 249, 262, 273, 278, 279, 281, 282, 360, 363
Aile reisliği, 96, 101, 102
Alev topu (şihâb), 299
Aliyy'ül Kârî, 274
Arap/Kureyş milliyetçiliği, 119
Areopagite'li Dionysius, 336
Arius, 53, 54
Asabiyet, 13, 80
Asimilasyon, 31, 149, 199, 286, 292, 293
Aşırı Milliyetçilik, 66

B

- Bağımlılık tezi ve post-kolonyal tez, 28, 288
Barbar(lık), 13, 134, 135, 154, 229, 245
Basiret, 16, 25
Bedevilik, 13
Bel'am, 40
Beşer, 191, 308, 340, 350, 351
Bismark, 41, 58
Büyük-anlatılar (meta-narratives), 186, 330, 331, 355

C

- Celal, 11
Cemaat, 77, 198, 269, 355
Cemal, 11
Cemiyet, 177
Cezâî adalet, 190
Cihad, 268, 269, 271, 272, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281
Cin, 296, 297, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 319, 320, 322, 323, 324
Cizye, 170, 282
Cünûn, 297
Çoğulculuk, 187, 197, 325, 330, 331, 332, 336, 337, 340, 343, 345, 356
Çok uluslu din, 142

D

- Darb (kadının dövülmesi!), 94, 95, 105
Daru'l-İslam, 279, 328
Değişimde Toplumsal Yasalar, 48
Değişimi Sağlayan Etkenler, 36
Demir, 205, 213
Dini hareketler, 35, 68, 146
Dinin Meta'laştırılması, 140
Diyalog, 201, 332, 344, 373
Dogmatik teoloji, 283
Doğal din, 11, 202

E

- Ebû Hanîfe, 108, 123, 128
Ehl-i K(k)itap, 29, 289
Ehl'ül zımmie, 282
Eleştirel bilinç, 18, 130, 194, 196
Elmalılı Hamdi Yazır, 304

Endülüs, 127, 212
 Enkarnasyon, 349, 353, 358,
 371
 Entegrasyon, 31, 199, 286, 292,
 293
 Entelektüel milliyetçilik, 107,
 108, 128
 Erzurumlu Mollazâde Mustafa
 Nazım, 98
 Esâtir, 298, 320
 Eski Ahit, 353
 Etik adalet, 191
 Etkenler kuramı, 36, 41

F

Fitne, 91, 210
 Furkan, 16, 209, 309, 321, 322

G

Gezgin kadınlar, 98, 104
 Globalizm, 129, 130, 131, 132,
 133, 135, 137, 139, 142, 148
 Görünmez el, 141
 Grup Körlüğü, 67
 Güçle yapılan cihad, 274

H

Haçlı Seferleri, 10, 18, 73, 80,
 129, 183, 193, 215, 216, 217,
 218, 220, 222, 224, 225, 226,
 228, 230, 231, 237, 239, 241,
 243, 244, 245, 247, 248, 249,
 250, 251, 267
 Hadis, 27, 95, 110, 119, 120,
 125, 242
 Halife, 92, 97, 121, 165, 197,
 238, 244, 261, 309
 Halk ve emr varlıkları, 319
 Haman, 40
 Hanefî-Maturîdî çizgi, 119
 Harb el-mukaddese (kutsal sa-
 vaş), 272

Haremlik-selamlık, 104
 Hayat diyalogu, 289
 Hermenötik, 266, 341, 345
 Hristiyanlık yurdu, 248, 279,
 328
 Hristoloji, 325, 337, 338, 339,
 340, 345, 348, 350, 351, 353,
 354
 Hidayet, 16, 302
 Hikmet, 31, 46, 81, 111, 121,
 124, 173, 192, 199, 207, 235,
 291, 337, 339, 340, 353
 Hikmet hristolojisi, 337, 339,
 340
 Hikmet-i hükümet, 124
 Hile-i şer'îyye, 122
 Hiyel ve mehâric usulü, 122
 Homo sapiens, 308
 Hûru'l-îyn (huri), 104

İ

İblis, 301, 314, 317, 319
 İcmâ, 119
 İçtihat, 23, 196, 272
 İhvan-ı Müslimin (Müslüman
 Kardeşler), 269
 İns, 308, 309
 İnsan Hürriyeti, 171, 209
 İnsan ve cin şeytanları, 310
 İnsanlık dini, 11
 Hz.İsa, 54, 325, 343
 İsa'nın ulûhiyeti, 325, 327, 343,
 345, 349, 352
 İslam algısı, 108, 162
 İstihsan, 119, 121, 124, 128

K

Kadın rolleri, 86
 Kadın ve erkek, 87, 93, 101, 277
 Kadının Şahitliği, 102
 Kadınların Cuma ve Bayram
 namazları, 98

Kadınların görünürlükleri, 98
 Kairos, 189
 (Kamusal) Düzlem, 96
 Kargo kültürler, 196
 Kâsânî, 122
 Kimlik İslam'ı, 254
 Kitab, 23, 64, 163, 168, 190,
 206, 235, 275, 282
 Kital (Savaş), 271
 Kitle hareketleri, 63, 68
 Konformizm, 110
 Köle ve cariye, 14, 104, 114
 Kronos, 189
 Kur'an, 12, 24, 25, 27, 29, 38,
 39, 66, 67, 70, 71, 73, 74, 78, 79,
 80, 81, 82, 83, 86, 87, 88, 89, 90,
 91, 92, 93, 95, 96, 97, 101, 102,
 103, 104, 108, 109, 110, 111,
 113, 114, 115, 116, 117, 119,
 120, 125, 127, 162, 163, 165,
 169, 170, 171, 172, 173, 174,
 178, 179, 184, 188, 190, 196,
 204, 205, 207, 208, 209, 210,
 211, 239, 240, 252, 253, 255,
 258, 260, 261, 264, 265, 271,
 272, 273, 274, 275, 277, 281,
 282, 284, 289, 296, 298, 299,
 300, 302, 303, 304, 305, 306,
 308, 309, 310, 312, 313, 314,
 317, 318, 319, 320, 322, 323,
 324, 336, 345, 348, 369, 370,
 371, 372, 373, 374, 379, 380
 Kurucu öteki, 165, 201, 294
 Kültürel şiddet, 288

L

Laiklik, 161
 Levh-i mahfûz, 116
 Liberal düşünce, 175, 176
 Liberal teoloji, 21

M

Ma'ruf, 12, 84, 188, 207, 208
 Mahmud Muhammed Taha, 263
 Medeni hüküm, 265
 Medine vesikası, 79
 Medokrati/nemelazımcılık, 67
 Mekki hüküm, 265
 Meşhûr sünnet, 120
 Metafor/mecaz, 352
 Mevâlî, 108, 109
 Mevlana Muhammed Ali, 304
 Miras, 88, 89, 96, 250
 Mîsak, 185, 209
 Mizan, 205, 207, 210, 211, 213
 Molla Fenârî, 127
 Muhafazakârlık, 15, 35, 64, 65,
 66, 85, 87, 95, 104, 117, 161,
 169, 229, 232, 240, 241, 250,
 273, 324, 358, 359, 363,
 Hz.Musa, 149, 305
 Mücadele, 15, 17, 22, 23, 31, 32,
 45, 108, 151, 152, 180, 195,
 199, 210, 229, 237, 275, 283,
 291, 292, 297, 369
 Mücadele, 275

N

Nasîp (optimal fayda), 101, 250
 Nefs, 81, 92, 273, 275, 276, 318
 Nehiy/yasak, 111
 Nüşûz, 94

O

Olgu/durum, 115
 Ontolojik statü, 92, 93
 Önyargı, 66, 187
 Örf, 25, 118
 Öteki, 30, 36, 42, 43, 73, 90, 149,
 187, 198, 201, 290, 294, 344,
 348

P

Postmodernizm, 287

R

Radikaller, 64

Reel-ideal, 113

Reform, 143, 146, 225, 244, 245, 359, 360

Rekabet, 134, 137, 141, 144, 154, 250, 254

Roger Haight, 325, 326, 327, 328, 329

Ruh (spirit)hristolojisi, 354

Ruhsal gerçeklik, 306

S

Sabit Fikirlilik (Bigotizm), 66

Sadreddin Konevî, 127

Salih amel, 20, 22

Sam'ın çadırı, 147, 148.

Sembolik dil, 334, 336, 341, 342, 349

Serahsî, 120, 122, 123, 124, 126

Siyasi liderlik (imamet), 261

Son Adem hristolojisi, 337

Sokrat'ın Cini, 311

Sosyal Darwinizm, 133

Sosyal devrimler, 68

Sosyal mobilite, 286, 287

Sözleşmeler, 97

Sözlü cihad, 274

Staküko, 66

Ş

Şeriat, 17, 124, 189, 190, 262, 264

Şeytan, 299, 301, 302, 308, 310, 314, 315, 317, 318, 319, 321, 322

Şikâk, 94

Şu'ûbiyye, 110

T

Taberî, 304

Tarihselcilik, 116, 331

Tanrı'nın kurtarıcılığı, 327

Tepkisel/Radikal Hareketler, 136

Teslis/Kutsal Üçlü, 327

Tevhid, 111, 188, 198, 355

Toplum psikolojisi, 47

Toplumsal değişim, 50, 166

Toplumsal kanunlar, 50

Toplumsal tarihsel gelişim yasaları, 43

U-Ü

Ümmet, 79, 81, 170

Ümmî(lik), 17, 85, 169, 205

Ulu'l-'azm peygamberler, 14, 194

Ütopik roman, 98

Uygarlık (hazerîlik), 13

Uygarlık/lar, 154, 198, 206

V

Veli/velayet, 101

Vicdan, 16, 21, 26, 173

Vücut, 207

Y

Yafes'in torunları, 147

Yedi Uyuyanlar, 13

Yeni Ahit, 336, 337, 339, 340, 341, 342, 348, 349, 350, 354, 358, 363, 372, 373, 374, 376

Yeni Dünya Düzeni, 158, 268

Yusuf el-Karadavî, 261



Bir toplumun kendini geliştirerek geleceğe taşıması dinle doğrudan alakalıdır. Dinlerin bir toplumu alıp ileriye taşımasını mümkün kılan en temel ilke, dini değerlerin geleneğin bir parçası haline indirgenmiş şiddetle kaçınmaktır. Yaygın ve yanlış kanaatin aksine geleneği ve yerel örfü, yerelliklerinden kurtaran ve o evrensel insani standartlara yükselten harekete geçiren toplum olarak düşünülmelidir. Akılda tutulması gereken, dinlerin geleneği muhafaza etmedikleri, aksine onu revize ettikleri ve yeni değerler koymak suretiyle modern ve dönüştürücü bir özellik sergiledikleridir. Zira indikleri toplumun değerlerini muhafaza edecek yeni bir din göndermenin ne anlamı olurdu? Aynı soru, dinin işlevini tespit bağlamında, içinde yaşadığımız çağdaş toplum için de geçerlidir.



www.lotuskitap.com