

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>

İsa'nın Yamalı Gömleği

SAİT MERMER



rofil

İSA'NIN YAMALI GÖMLEĞİ

© Sait Mermer, 2016

© Profil Yayıncılık

Yazarı / Sait Mermer

Kitabın Adı / İsa'nın Yamalı Gömleği

Genel Koordinatör / Münir Üstün

Kapak Tasarım / Yunus Karaaslan

İç Tasarım / Adem Şenel

Baskı-Cilt / Şan Ofset Matbaacılık San. Tic. ve Ltd. Şti.
Hamidiye Mah. Anadolu Cad. No: 50 Kağıthane/İSTANBUL

Tel: 0 212 289 24 24 (Pbx)

Sertifika No: 12049

1. Baskı: Ekim 2016

978-975-996-875-5

Kültür Bakanlığı Yayıncılık Sertifika No: 12391

PROFİL : 560

İSLAM DÜŞÜNCESİ: 01

MAVİAĞAÇ KÜLTÜR SANAT YAYINCILIK

Necip Fazıl Bulvarı Keyap Sitesi G1 Blok No: 112

Yukarı Dudullu - Ümraniye / İstanbul

www.profilkitap.com / bilgi@profilkitap.com

Tel: 0 216 365 70 91 (pbx) Faks: 0 216 365 70 94

Profil Yayıncılık Maviagaç Kültür Sanat Yayıncılık Tic.Ltd.Şti markasıdır.

© Bu kitabın Türkçe yayın hakları Sait Mermer ve Profil Yayıncılık'a aittir. Yazarın ve yayıncının izni olmadan herhangi bir formda yayımlanamaz, kopyalanamaz ve çoğaltılamaz. Ancak kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

İSA'NIN YAMALI GÖMLEĞİ

SAİT MERMER

PROFİL

ÖZGEÇMİŞ

Sait Mermer, 1972 Konya doğumlu. İlk öğrenimini Konya'nın Çumra ilçesinde, orta öğreniminin bir kısmını Çumra İmam Hatip Lisesi'nde okudu, kalan kısmını Konya İmam Hatip Lisesi'nde tamamladı. Yüksek öğrenimini Ankara Üniversitesi Eczacılık Fakültesi'nde tamamlayan yazar, Konya'da serbest eczacılık yapmaktadır. Çeşitli gazete ve dergilerde düşünce ve yorum yazıları yazdı. Düşünce dergisi Notlar'ın yayın danışmanlığı yanı sıra, derginin içerik oluşumunda da katkıları sunmaktadır. Kadîm İslâm düşüncesi merkezli okuma ve yazma çabasını sürdürmektedir.

Biricik anne ve babama...

ÖNSÖZ

Yazar dururuz. Her insanın hayat bütünü içindeki her ânı, yazdığı kitabın harfleri gibidir. İnsan, hayat kitabını yazarken kendine ait anlamın tuğlalarını bu harflerden örer. Kendi yazdığı kitabı okuyacaksın Din Günü'nde. Ne yazdıysan o çıkacak karşına. Unutup gidilen ne kadar mâzî varsa o kitap hatırlatacak. O kitapta tahrifât imkânı yoktur. Belki de insanın tahrif etmeye bile yeltenemediği tek kitap o: İnsan hayatı. Ne yaşıyor-san kendi kitabına onu yazıyorsun.

Yaşamak ile yazmanın aynı şey olduğu bu dünyada peygamberlerin getirdiği Kitaplar ne demek için indirildiler, o halde? Kitabımızı neye göre yazacağımızı yani hayatımızı neye göre yaşayacağımızı göstermek için. Allah'ın Kelâmı Kur'an-ı Kerim, Nebilerin Hâtemi Hz.Muhammed'in yaşadığı hayatın bir nevi yazılmış biçimi değil miydi? Modern zamanlardan beri Allah Rasûlü'nün hayatı olan Kur'an ile bağlantımızı kuracak aletlerden yoksun bırakılmamız, o Kur'an'ı anlamaya ve bilmeye dönük hamlelerimizi boşa çıkarmayı başardı. Şimdi ise, Kur'an ile bağımızı oluşturabilecek bir hayattan mahrum bıraktıktan sonra Kur'an Mushafını ve dâhî bu Mushafın bir takım sözde çevirilerini insanların önüne koyup "Elinizden Kur'an'ı alan

mı var? Açın okuyun.” kurnazlığının sergilenmesiyle, “insanın Kur’an’la muhatap edilmesi”nin tam tersine “Kur’an’ın insanla muhatap edilmesi” yoluyla Batı’nın ürettiği modernizmin her çeşit ideolojik atıklarıyla maalesef elini kirletmiş Müslüman’ın Kur’an-ı Kerim’i de o eliyle kirletmesi amaçlandı. Yani gaye, Allah’ın Kelâmı’nı bizzat çağ Müslümanının eliyle tahrif etmektir. Tahrif dediysek, önce Kur’an’ın insan ve insan hayatına uzanan payı üzerinden “anlam” tahrifinde yoğunlaştırıldığını, sıranın kelime ve harfleri kirletmenin eşik noktasına geldiğini belirtmeye mecburuz.

İslâm düşüncesi, muhakkak ki bu geldiğimiz noktaya benzer eşik noktaları defalarca aşmış, insan ile Kur’an arasına sokulmuş yabancılaştırıcı aletlerden Müslüman zihnini ve hayatını temizlemiş, Müslümanların Kur’an’la bağını tekrar kurmayı başarmıştır. Bu eşiklerden birisi, belki de en önemlisi, “Gazâlî eşiği”ydi. Sahabeler döneminden Gazâlî dönemine kadar İslâm düşüncesi, Müslümanlar ile Allah’ın Kitabı arasındaki bağın kopmamasını engelleyici hamlelere girişti. Her ne kadar Sahabelerin direkt Kur’an’a muhatap olmaları, Kur’an ile Peygamber Sünnetinin ayrılmaz bir bütün olduğu bilinciyle Kur’an âyetlerinin özelde Rasulüllah ve Sahabelerine, genelde insana uzanan tarafı olarak Sünneti de içeren bir Kur’an tamlığı dâhilinde gerçekleşmiş olsa da, Sahabeler döneminde yoğunlaşan İslâm fetihleri ve bu fetihlerin İslâm’la tanışmamış toplumlara uzanması, Sahabeler ve sonrası dönemde Kur’an’ın lafzî alanı dışında hayata inzal olmuş son hâli demek olan Sünnetin tedvin edilmesini bir ihtiyaç olarak doğurdu. Kur’an ve Sünnet ayırımının görece ortaya çıkmasına da sebep olarak bu ihtiyacı gerektiren şey, Müslümanların İslâm dışı toplumların zihniyet yapılarına âşina olabilmek sürecinde o toplumların birtakım felsefi ve kültürel

olgularına kendi hayatlarını eklemlemeye belki de mecbur kalmalarından dolayı eklemledikleri hayata oranla İslâm hayatından eksiltmeleri idi. İslâmî hayatın Müslüman olmaya aday toplumlara bir “bütün olarak” rivayetinin bu eksiltmeler sebebiyle akamete uğrama endişesi, Mushafdan ayrı bir biçimde Kur’an’ın “Kitab’ın hayatı” hususiyeti içinde “Sünnet” tesmiye olunan biçiminin rivayetine hız kazandırdı. Yapılan, Allah Rasulü’nün hayatından kendi hisselerine düşen payın sahibi olma rolüyle Sahabelerin hayatında cisimleşmiş Kur’an’ın mekân itibariyle bir başka mekâna, zaman itibariyle sonraki bir zamana intikâl ettirilmesi gayretinden başka bir şey değildi. Rivayet, bir yönüyle Hz. Ömer mizacı üzerinden “Muhkemât” ayetlerinin “nefs”e tatbik edilmesi suretiyle yürüyüşünü sürdürürken, diğer bir yönüyle Hz. Ali mizacı üzerinden “Müteşâbihât” ayetlerinin “ruh”a tatbik edilmesi suretiyle yürüyüşünü sürdürdü. Rivayetin Ömer kanalı, muhkem bir usûl çerçevesinde ictihâdî imkânların bulunduğu yol açıcı ve yol çeşitlendirici unsurlarla kayıd altına alındı ve “mezheb” adı verilen organların işlevselleşmesine kapı araladı. Buna mukabil rivayetin Ali kanalı, sırrî bir usûl çerçevesinde ledünnî imkânların sunduğu ufuk yoklayıcı unsurlarla tahdid edildi ve “tarikât” ismi verilen Tasavvuf okullarının ortaya çıkışına zemin açıldı.

Ömer’in muhkem yoluna ilk barikatı kuran Haricilik oldu. Haricilik, Kur’an ve Sünnet biçimindeki varsayımsal ayırımı sözde Kur’an Mushafı lehine suiistimal ederek Sünnetin müteşâbihât kısmının mücessem şahsiyeti Hz. Ali’yi Allah’ın hükmüyle hükmetmemekle suçladı ve tekfir etti. Bunu yaparken Kur’an Mushafı ile onun hayat kılınmış biçimi olan Sünnetin Hz. Ali üzerinden temsil imkânı bulmuş formunun arasını ayırdı, yani Kur’an’ı Hz. Ali’den tenzih etti. Bu tenzih mantığı daha sonra

Kur'an'ı yalnızlaştırıcı ve insanı Kur'an'a yaklaştırıcı aletlerden mahrum edici bir "insani irade" söylemiyle Mu'tezile ve Cehmiye fırkalarının teşekkülünde rolünü oynadı. Fakat bu aşırı tenzih mantığının özgür irade söylemi içindeki hareketi, meselelerin insanî çerçevesinin sınırlarının dışına mümkün olduğunca taşmaması sebebiyle endişe verici bulunmadı ve Ebu Hanife ve özellikle İmam Eş'ari tarafından kolaylıkla bertaraf edildi. Ne var ki iş, ne zaman bir "Varlık" problemi olarak İslâm Düşüncesinin gündemine girdi, o zaman insanî sınırları da aşan bir boyutla Müslümanların Kur'an'la bağını koparabilecek bir eşige gelindiğinin farkına varıldı. Bunu fark eden de Gazâlî oldu.

Müdahale artık tamamıyla dışardandı ve barikat, Hz. Ali'nin hikemî yolu üzerine kurulmuştu. Kur'an'ın müteşâbihât kısmının tarihsel plandaki ilk peygamberi olan Varlığın terzisi Hz. İdris'in insanın üzerinde dik durabileceği ve yürüyebileceği bir mekân hususiyeti kazanması için Varlığa diktiği ve giydirdiği "anlam" elbisesinin sonraki nesiller tarafından deforme edilip kırk yamalı bohça haline getirilmiş biçimi olan Felsefe'nin, yine Hz. Ali tarafından Velilik ma'rifetiyle Varlığa giydirilmek üzere diktiği müteşâbihât elbisesinin yerine giydirilmeye çalışılması Gazâlî'nin gözünden kaçmadı. Aristocu- (Neo)Platoncu İslâm Filozoflarının felsefeyi Kur'an'a okutturucu değil de Kur'an'ı felsefeye okutturucu bir yöntemle Allah'ı Varlıktan değil de Varlığı Allah'tan tenzih etmeyi esas alan Mekânîk- Determinist tasavvuru İslâm düşüncesinin peteklerinin arasına sızdırmaları, yarı itikâdî- yarı amelî bir problem olmanın ötesinde tam anlamıyla itikâdî bir eşige gelindiğinin habercisi oldu. Aşırı tenzih anlayışı, insanî sınırı da aşmış, işi, Allah- Varlık ilişkisini mutlak olarak birbirinden ayrılmasına kadar götürecek bir genellemeye götürmüştü. Gazâlî'deki etkileyici muhalefetin sebebi

de buydu. Gazâlî, Hz. Ali'nin diktığı hikemî elbisenin yerine giydirilmeye çalışılan bu Platon (İdea/ Baba)- Aristo (Tikeller/ Oğul)- Plotinus (Ruh/ Ruh'ul Kuds) şeklindeki üç parça yamalı elbiseyi Varlığın sırtından sıyırdı ve yeni/ eskimez elbisenin ölçüsünü aldı. Fakat, elbiseyi dikmek Muhyiddin-i Arabî'ye kaldı.

Şu elinizdeki kitap, Allah Rasulü'nün ilkin "oku" emrini aldıktan sonra belli bir süre Vahyin gelmeyişi karşısında Mekke'deki eviyle Hira Mağarası arasındaki gidiş gelişlerindeki telaşı andırır bir telaşla Modern dünyanın kültürel saldırısını göğüslemek adına evinden çıkan fakat Hira'sını bulamayan, geri dönüşünde de büsbütün evinin yolunu kaybeden Modern İslâmcı Düşüncenin, Batı'nın Hz. İsa'ya arkadan saldırmasıyla parçaladığı *varlık gömleğini* kırk yama halinde felsefe ve bilim papazlarının sırtında görücüye çıkarmasından sonra bu gömleğe duyduğu hayranlığı gizleyemeyip fakat yine de Batı'ya duyduğu muhalefet sâikiyle ve bir panikle gömleği sırtına ters geçirmesindeki tuhaflik bir tarafa; Gazâlî eşğine benzer ama daha karmaşık bir eşikte kala kalan kadîm İslâm Düşüncesini yeni bir dil ve üslupla yeniden insanlığın gündemine taşımayı amaçlayan yazıların bir kısmını muhtevi bir arayış denemesi olarak kaleme alındı.

Kitabın birinci bölümü oluşturulurken, düşüncenin kalbinde yer edinmek ve kan dolaşımına katılmak gayesi güdüldü ve efradını câmi bir yöntem takip edildi. İkinci bölümde ise, dolaşımdaki kirli kana işaret olsun diye ağyarını mâni bir eleştiri üslubu kullanıldı.

Hayrını görmek dileğiyle...

Sait Mermer

19/ 04/ 2016

Meram/ KONYA

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	7
-------------	---

I. BÖLÜM

DÜŞÜNCENİN KALBİNİ YARMAK

TARİHİN DOĞUŞU VE KİTAB'IN HAREKETİ	17
METNİN İMANI	32
İSA'NIN YAMALI GÖMLEĞİ	39
HZ. İSA VE İKTİDAR	74
TİTREK BAKIŞ VE HZ. İBRAHİM	83
FREUD'A MI AĞLAYALIM, BERGSON'A MI GÜLELİM?	90
ŞEYTAN ARABASI	97
TERÖRİZMİN OLUŞUMUNDA	
TEKNOLOJİNİN ROLÜ NE KADAR?	110
BATININ SAVAŞ MAKİNELERİ	117
İNSANA YABANCI ŞEHİR	121
TOPRAĞIN HAREKETİ	129
MEVLÂNA'NIN YARATILDIĞI TOPRAK: KONYA TOPRAĞI	137
OTUR YER'İNE	141
İNSAN BİLİNEMEZ; ALLAH BİLİNİR	153

II. BÖLÜM

MODERN MÜSLÜMAN AKLININ ELEŞTİRİSİ

BİR "ÇÖZÜM ÖNERİSİ" KURAMI OLARAK İSLÂMCILIK	161
İCTİHAD BİR KAPI MIDIR?	171
ALLAH RASÛLÜ BİR BEŞER MİDİR?	175
ALLAH RASÛLÜ HANGİ KAVİMDENDİ?	178

İSLÂMCILARIN BUZAĞI İLE İMTİHANI.....	182
MÜSLÜMANLARIN MEÂLE İMTİHANI	186
MESNEVÎ, KUR'AN İNCİLİ'NİN BİR MEÂLİ MİDİR?.....	190
HANGİ TÜRKÇEYLE KUR'AN?.....	194
HARİCİLİK VE KUR'AN.....	199
KUR'AN'I KİM KORUYOR?.....	203
ABDUH(YAN) İSLÂMCILIĞIN İFLASI	207
ABDUH(YAN) İSLÂMCILIĞIN HEDEFİNDEKİ MÜSLÜMANLAR.....	210
İSLÂM GERİ BIRAKIR!.....	213
FELSEFE GÂVURLUĞA YARAR	222
KÜFÜR HANGİ "POST"A BÜRÜNDÜ?.....	230
PEYGAMBER SÜNNETİNİ ANLAMAK.....	236
HADİS OKUMAYALIM MI?.....	241
PEYGAMBERİMİZİN İÇİNDE YAŞADIĞI	
TOPLUMUN SEÇİLMİŞLİĞİ.....	244
KUREYŞ'Lİ BÜYÜK DÜŞÜNÜR: EBÛ SUFYAN.....	251
TENZİH	257

I. BÖLÜM
DÜŞÜNCENİN KALBİNİ YARMAK

TARİHİN DOĞUŞU VE KİTAB'IN HAREKETİ

-MİLATTAN ÖNCE HZ.İSA-

İnsan hangi tarihte yeryüzüne indirilmiştir? Bunun için bir milat belirleyebilir miyiz? İnsan bizzat kendisine bir tarih biçebilir mi? Doğumunuzun ne zaman olduğunu kendiniz tesbit edebilir misiniz? Sizin için bir başkası doğum tarihiniz hakkında konuşabilir. Siz önceden belirlenmiş verilere göre bir kanaat sahibi olabilirsiniz. Bir başkasıdır hakkınızda konuşan. Her doğan insan, insanlık tarihini yeniden başlatır. İnsanlık, tek başına bir insan gibi kendi yeryüzü macerasının milat noktasını kendisi olarak nasıl bilebilir? Modern tarihin insanlığın başlangıcı hakkındaki tüm varsayımları, bir insanın doğum tarihi hakkında bir başkası tarafından belirlenmiş bir veri olmadan tek başına konuşması kadar saçmadır. Düşünün ki, bir insan, kendisi dışında oluşmamış, sadece kendi iç algılarına istinaden ortaya çıkardığı bilgiye göre doğumundan sonraki ikinci günden bahsediyor. Bu nasıl bir şeydir?

Kronolojik tarih algısı, insanın ete kemiğe büründüğü ilk anı işaretleyebilmek için kendisini ete kemiğe bürülü bulduğu, kendisinde akli bilincin oturduğu bir zaman diliminden sonraki bir tarihsel noktayı milat olarak belirlemek zorundadır. Bu

milattan önceyi işleterek ilk ana ulaşmaya çalışır, bu algı. İleri'ye bu milattan sonra bakar. Nasıl bilecektir, elde Haricî bir veri olmadan? Batı Hristiyan tarihi, Hz. İsa'nın Meryem'den olma vaktini tarih başı olarak kaydediyor. Hz. İsa'nın doğumundan öncesi, Tanrılık. Tanrı, İsa/ Oğul suretinde geliyor çünkü yeryüzüne. Sonrası yine Tanrılık; Baba'yla bütünleşik bir hayat. İsa, Âdem'in oğlu değil, Tanrı'nın oğlu. İsa'dan önce Tanrı yok yeryüzünde; göklerde. İsa'nın, yeryüzündeyken yaptığı "yaratma" eylemi, "Saf Tanrı" iken ne yaptığının, varlığı nasıl yarattığının ampirik ispatı. İsa'nın ayak bastığı yeryüzü, kısa bir süre için Tanrı'nın İsa biçiminde faaliyet ettiği laboratuvar alanı. Gösteriyor gözlere ve tekrar göklerdeki saltanatına geri dönüyor. O zaman "milattan önce" İsa var; milattan sonra da. Milattan önce İsa nerede ve ne yapar? İsa olarak gelmeden önce, dünyada iken olduğu gibi doğrudan konuşmuyor, konuşamıyor; Kitaplar gönderiyor, seçtiği insanlar (oğullar) vasıtasıyla. Kitab, Tanrı'nın insanlarla konuşma aracı. Kendisi yok çünkü. İrtibat, Kitab'la sağlanıyor. 'İevrat'ı mesela, Musa'ya gönderiyor. Daha önce de Kitaplar göndermiştir. Kitapları getirenler Tanrı (İsa)'nın oğulları. Konsül'ün aforoz ettiği Arius (öl. MS. 336), İncil'de geçen "Tanrı'nın oğulları" ifadesinden yola çıkarak oğulluk sıfatının umumi olduğunu, bu sıfatın İsa'ya izafesinin ise mecazi olduğunu söylemiş ve Konsül Hristiyanlığına bir eleştiri getirmiştir, "Hepimiz Tanrı'nın oğullarıyız. Tanrı, oğul edinmez ve bu yüzden İsa, Tanrı değildir" demişti. Arius'un bu söylemi, Tanrı'nın İsa'dan önceki hayatına bir atıf içermektedir. İsa gelmeden önce Tanrı, oğullar edinebilmişse oğul tek olmamalıdır. İsa tamamen Tanrı ise diğer oğullar da Tanrı olmalıdır. Diğer oğulların oğulluğu ile İsa'nın oğulluğunu birbirinden ayıran şey nedir?

Tanrısız Ortamda Kitab

Batı Tarihi, Kitab'ın varlığını İsa'nın yokluğuna bağladı. Onlara göre Tanrı'nın olmadığı yerde Kitab, Tanrı ile insan arasında bir irtibat vasıtasıdır. İnsan'ın Kitab'la karşılaşması bu tarih bakışına göre, Tanrı'nın fail-i mutlak olmadığı yer ve zamandır. Kitab'ın insanla buluşma miladı, Tanrı'nın insanla ontolojik bağını kopardığı andır. Bu andan sonra insan, Kitab'a baktı, irtibatını Kitab'la kurdu, Tanrı ile değil. Tanrı yukarıda, ulaşılamaz bir alanda, âtil vaziyette çünkü ve aciz. İnsan, elindeki Kitab'a göre yaratacak ve yaşayacaktır. Aristo (ö. MÖ. 322), Organon'unu Tanrısız bir alanda yazdı. Çünkü Tanrı, ilk Muharriktir ve bilinmesi mümkün olan şeylerin üstündedir. Bilinebilir şeyler formlardır. Formlar, cevherlerdir ve sonsuzdurlar. Formlar, faal bir sonsuzluk içermekle birlikte, Tanrı yani İlk Sebep, hareketsiz, değişmez ve saf bir sonsuzluk içermektedir. Böylece, Tanrı ile varlıksal bir irtibat imkânsızdır. Gerçi, Abdülkerim El'Cîlî (ö. MS.1564), Aristo'nun Hızır ile görüşüğünü "İnsan-ı Kâmil" isimli eserinde nakletmektedir. Durum bu ise, Aristo'nun Kitabı'nın müteahhirîn feylesofları tarafından tahrif edilme ihtimali kuvvetle muhtemeldir. Organon, belli ki, muharreftir. Bu manada, elimizdeki Organon'un Aristo'ya ait olup olmadığı tartışma götürür vaziyettedir. Hıristiyan düşünceyi etkilemiş olması bakımından İskenderiyeli Philo (ö. M.S.60)'nun bu "Tanrı'sız ortamda Kitab" hareketine katkısı da gözden kaçacak gibi değildir. Philo, teolojinin kapsamına logos kavramını sokmuştur. Philo için de, Tanrı muteâldir, eksik değildir, cüz değildir, ulaşılamayacak sonsuz bir alandadır. Tanrı, varlıkla arasındaki yaratma irtibatını, varlıkla kendisi arasında yer alan, Tanrı'nın kudretinin tecelli ettiği vasıtalar aracılığıyla gerçekleştirir ki, bu vasıtalar da Tanrı gibi ebedi ve ezelidirler ve

her daim yaratma eylemi içindedirler. Philo, bu vasıtaların bütününe *logos* demektedir. Logos, bir manada Tanrı'nın ulaşamadığı yerlere ulaşmakta, başaramadığı işleri başarmaktadır. Tanrı âtil, değişmez bir sonsuzluk içindedir ama buna mukabil logos, her an sonsuz bir hareket halinde oluşturma fiilini yerine getirmektedir. Kitab da, bir bakıma Batıcı tarih algısı açısından logos'luk görevi ifa etmektedir. Tanrı ile irtibatını koparmış insan bir Kelâm logos'u olan Kitab'la Tanrı ile konuşmaktadır. Fakat, Kitab'ın kesin bir farkı şudur ki, Kitab, Philo'nun logos'u gibi ezeli değildir; değiştirilebilir, üzerine ekleme yapılabilir ve hatta yeniden yazılabilir. Tanrı'nın kudretinin kendisine ulaşamadığı imkânı içinde insan, eline ulaşan Tanrı Sözü'nü değiştirebilme yetkisini kendisinde görmüş, değiştirmiş, üretmiş, yeniden yazmıştır. Tevrat metnine müdahale hakkını kendisinde gören Ben-i İsrail, bu anlayış muvacehesinde hareket etmiş, Tevrat'ın lafzını rahatlıkla değiştirebilmiştir. Bu aslında, Tanrı ile kendi arasında duran, Tanrı ile insanın konuşma vasıtası olan mukaddes metnin Hâlık'ın kelâmı olmaktan çıkarılıp mahlûklaştırılma yahut beşerileştirilme zihniyetinin bir parçası olarak icra edildi. Bir tarafta göklere hapsedilmiş ve yeryüzünde fail olmayan hatta fail-i mutlak olma yeteneğini bile kaybetmiş latif bir put olarak algılanan bir Tanrı; öbür tarafta O'nun Kelâm'ı olduğuna inanılan bir Kitab. Bu bakış, Kelâm'ın rahatlıkla yeniden yazılabilir, üretilebilir bir metin haline dönüştürülebilme imkânını Ben-i İsrail'e sundu. Kitab'ın değiştirilmesi karşısında eli kolu bağlı bir Tanrı ne yapabilir ki?

Mutezilî bakış, Kur'an'ın mahlukiyetini ispata yeltenebilir, ama Tevrat'ın mahlukiyetini ispata yeltenebileceğini zannetmiyorum. Çünkü, Tevrat, lafzıyla, manasıyla, her şeyiyle Allah'tan doğrudan gelmiş ve Levhalar halinde bizzat Hz. Musa'ya teslim

edilmiştir. Kur'an da muhakkak ki öyledir, doğrudan Allah'tandır ama Tevrat'tan bir farkı, Kur'an'ın "Allah Rasûlü'nün mübarek ağzından dökülen bir vahiy" olmasıdır. İncil'in ise farkı, İlâhî Kelâm'ın, Hz. İsa'nın kendine has kelâmına çok yakın bir benzerlikle Hz. İsa'ya vahyedilmiş olmasıdır. Hemen belirtelim ki, Kur'an bütün İlâhî Kitapları câmîdir, yani Tevrat da Kur'an'dandır, İncil de. Tevrat'taki Kelâm, İncil'deki Kelâm, Zebur'daki Kelâm hâsılı bütün peygamberlere verilmiş olan Kelâm ve son olarak Hz. Muhammed (a.s.)'e verilmiş olan Kur'an Kelâm'ı birbirlerinin aynıdır. Sadece aralarındaki fark; iniş, okunuş, tatbik edişteki biçim farkıdır.

İsa'nın Kudreti Ve Tevrat'a/ Kitab'a Müdahale Hakkı

Hristiyanların, Mesih'e Kitab verilmediğine dair iddialarının temelinde Hz. İsa'yı Tanrı olarak görmeleri yatar. Tanrı, Kelâm göndermemiş, İsa suretinde kendisi bizzat gelmiştir ve böylece İsa'nın her konuştuğu Tanrı sözü, her yaptığı Tanrı yaratması olmuştur. Tanrı ancak elçilerine Kitab verir, İsa elçi değil ki, bizzat Tanrı'dır. Hristiyanlar, bu yanılgıya nereden hareketle ulaşmışlardır? Şöyle ki: Hz. İsa, Allah'ın bir kulu ve O'ndan bir *Ruh* olarak gelmiştir. Hz. İsa'nın bir yönü Meryem'e bakar, bir yönü de Cibril (Ruh)'e bakar. Babası yoktur, bu yönden Hz. Âdem'e benzer. İmam Rabbanî (ö. MS.1624)'ye göre, İlâhî sıfatlar ve isimler, ademde/ yoklukta tecelli eder. Maddi suretler ademdir. Şehadet/ kesret âlemindeki varlığın mahiyet-i asliyesi yokluk'tur. Mesela, ilmin karşısında cehalet ademdir. İlmin cevheri varlık, cehlin cevheri adem olunca; ilmin ortaya çıkması, görünür kılınması için cehl gibi bir ademin var olması icap eder. Dikkat edilirse, adem de bu manada varlıktır. İş burada Muhyiddin-i İbn'i Arabî (ö. MS.1239)'ye döner. Şeyh-i Ekber'e göre "adem

mümkün değildir". Varlıkta boşluk imkânsızdır. Her şey, varlıkla doludur. Ademiyet, vehmîdir. Sûretler bir istidat mahallidirler ve İlâhî isimler her istidadın icap ettirdiği varlıksal mahalle göre tecelli eder. Bu, bir aynada görünüş gibi tasavvur edilebilir. Hz. İsa'nın tabiatı, bu peygamberin nev'i şahsına munhasır bir rububiyeti ve ubudiyeti birleştiren bir imkân mahallidir. Burada rububiyet kuvvesi, ilâhî isimlerden Rab isminin Hz. İsa'nın istidadına uygun bir biçimde görünür olmasıyla İsa'nın tabiatında yerini almıştır. Bu duruma karşılık ubudiyet, ademdir ve rububiyete imkan veren bir boşluktur. Yani, rububiyet, ubudiyet mahallinde ortaya çıkmıştır. İki özellik birbirinin zıddı olarak zuhur ederler ama bu zıtlık bir tabiatla birbirinin mütemmim cüz'ü olarak bir vahid teşkil ederler. İlmin cehilde, kudretin acziyette ortaya çıkışı gibi rububiyet de kullukta ortaya çıkar. Buradaki yokluk, mutlak yokluk manasında mıdır? Mutlak yokluk mümkün müdür? Bu noktada İmam-ı Rabbani, tenzihe gider, tenzih üzerine bir yol tutar; varlıkla yokluğu, ilimle cehli, kudretle acziyeti birbirinden ayırır. Şeyh-i Ekber ise, İmam-ı Rabbani'ye göre tenzih ile teşbih arasında bir yol tutar; varlığın mertebeleri ölçüsünce hakiki varlık ile vehmî varlık arasında fark ortaya koyar. Böylece İmam-ı Rabbani'nin adem dediği şeye varlık izafe eder ve onu vehmî varlık olarak isimlendirir. Bu kıyasta İmam-ı Rabbani'nin endişesi, teşbih işinde ifrata düşme tehlikesidir; Muhyiddin-i Arabî'nin endişesi, tenzihte tefrite düşme tehlikesidir.

Hz. İsa'nın tabiatında var olan rububiyet, Hz. Meryem'e ruh üfleyen Cibril-i Emin üzerinden gelir; ubudiyet ise Meryem üzerinden kaynak alır. Çünkü Meryem, ana'lık özelliğiyle Hz. İsa'ya merhameti tevarüs ettirdi, kadın'lık özelliğiyle kulluğu/ itaati tevarüs ettirdi. Hz. İsa'nın Roma'yı ve Yahudileri

endişeye sevk eden “kudret ve şiddeti”, rububiyetinden kaynaklanmaktaydı. Allah’a olan teslimiyet ve aşırı kulluğu ise ububiyetinden. Rububiyetinin hayatına kattığı güçle Roma’nın devamlılığını tehlikeye soktu. İnsanlara şunu telkin etti: Allah’a kulluk ile Roma’ya itaat birbirinin zıddıdır. Ya Allah’a kulluk edin yahut Roma’ya. İkisi birleşmez. İnsanlara ikisinden birini tercih etmeleri tavsiyesinde bulundu. Hz. İsa’nın “Sezar’ın hakkı Sezar’a; Allah’ın hakkı Allah’a” hadis (peygamber sözü)’i bu karşıtlığa işaret eder. Hz. İsa’nın rububiyetinin Yahudileri korkutan tarafı da şudur: Hz. İsa, Tevrat’ın bazı hükümlerini neshetti; neshettiği hükümlerin yerine yenilerini koydu. Tevrat, Allah’ın Kelâm’ı olduğuna göre, bu Kitab’daki bir takım hükümleri değiştirme kuvvetini Hz. İsa, rububiyetinden almaktaydı. Yahudi rabbi (kohen)’leri, konjonktüre göre rahatlıkla ayetlerini değiştirebildikleri Tevrat’a Mesih’in müdahalesine şahit olunca, şaşkınlılar. Bu, şundandı: Bunlar, Tevrat’ı değiştirme yetkisini sadece kendilerinde görüyorlardı. Çünkü, biliyorlardı ki, Tevrat ancak rububiyet gücüyle değiştirilebilir. Onların sahip oldukları bu bilgiler, onları, kendi bilgin saydıkları kişilere rububiyet izafe etmeye sevketti. Kendilerinde rububiyet yetkisi olmayan bu kişilere sırf Tevrat üzerinde tasarruf hakkı doğurmak için böyle bir yakıştırma yapıldı. Aynı zamanda da bu, Tevrat’ı Allah’ın Kitab’ı olma özelliğinden yalıtma ve O’nu beşeri bir söz yığını haline getirmek için oynanmış bir oyundu. Hz. İsa’nın rububiyeti ile Yahudi rabbilerinin rablik iddiaları arasındaki derin fark nedir? Hz. İsa kendisine hakikat yollu ilâhî bir mevhibe olarak verilen rububiyetini, ububiyeti ile örttü. Rububiyetinin tezahürü olan ölüleri diriltme, hastalara şifa dağıtma gibi amelleri işlerken “Bi’iznillah/ Allah’ın izniyle” kaydını koyması, yaptığı işlerin aslıyla Allah’a ait işler olduğunu, kendi varlığının ise

kullukla mükellef bir ademiyet/ vehmi varlık mertebesinde bulunduğunu, fanilik âraziyla malûl olduğunu vurgulamak içindir. Böylece Hz. İsa, hakikat yollu bahşedilen rububiyetini bile ızhar etmeyip kulluğu ile onu gizleme çabası içindeyken, Yahudi kohenleri kendilerinde hakikatiyle var olmayan sadece kendi zanları ile hariçten ihdas ettikleri ademî/ var olmayan rabliklerini sözde varmış gibi açık etme çabası içindeydiler. Bunu, hakikî rububiyete karşı bir reaksiyon olarak icad ettiler. Hz. İsa'nın gelişi bu oyunu bozdu. Onlar, Allah'tan tamamen kopuk bir Kitab'ın üretiminin peşindeydiler. Hz. İsa ise, onların tahrif ettikleri Tevrat'ı Hakk'ın inayetiyle tashih etti ve Tevrat'a ruhi bir destek olarak İncil'i vazetti. Çünkü, Tevrat, insan bütünü içinde nefs-i mutmaine (kâmil nefs)'yi; İncil ise ruh'u temsil eder. İki-sinin birleşimi olarak kâmil insanı da, Kur'an temsil eder. Zebur ise, bu insanın yazılış ve okunuşundaki inceliğin, estetiğin poetik bütünlüğü üzerine yazılmış ilâhî bir nazımdır. Bilindiği üzere Zebur'un peygamberi Hz. Davut, Zebur'u güzel okumasıyla meşhurdur ve Zebur'u okuduğu esnada bu okunuşun yaydığı cezbeyle hayvanlardan ölenlerin, insanlardan bayılanların olduğu rivayet edilir. Hz. Davut, Kur'an'ın bildirdiğine göre, demire şekil vermede usta idi. Güzel ses ve bu sesi, okuyuşta güzel kullanmak, "söze şekil verme" kabiliyeti ile de ilgili bir iştir.

Yahudiler, rablik oyununu bozan, Tevrat'ı ellerinden alan Hz. İsa ile baş edemeyeceklerini anlayınca, ilkin Hz. İsa'nın ortadan kaldırılması eylemine başvurdular. İşleri ihbarcılık oldu ve Roma'nın endişesini ikiye katlayacak propaganda-lara giriştiler. Yakalama kararı ama beyhûde çaba. Buradan bir yol bulunamaz; o zaman ne yapmalı? Tevrat üzerinde işledikleri tahrifçilik tabiatını tekrar devreye soktular ve suret-i haktan görünme üzerinde bir yol tuttular. Geldikleri nokta,

İsa'nın Tanrılığı meselesi oldu. İsa, diriltiyor, hastaları iyileştiriyor, müjdeler veriyor ya! Tanrı yapmaz mı bunları? Tanrı değil mi İsa? Zayıf nokta, burası. Haydi bakalım çık işin içinden. Bizzat Hz. İsa'nın ubudiyeti ile örtmeye çalıştığı has rububiyetini tersyüz ederek ilan etme gayreti. Bunu da Allah'tan koparıp İsa'ya has kılma numarası. Yeni itikat yavaş yavaş örülüyor. İsa'yı, kendi rabbilerine izafe ettikleri rablik sıfatıyla tanımlama çabası daha Hz. İsa dünyada iken sürdürülüyor. Hz. İsa'nın bazı takipçilerinde hemen o zaman bir tereddüt hasıl oluyor: Haydi İsa Tanrıysa, O'na kul demek küfür, insansa Tanrı demek küfür. Şüphe giriyor. İtikad tehlikede. Kavga başlıyor, tartışma başlıyor; konsüllerin ilk tohumları o zaman atılıyor. İsa'nın Tanrı olduğuna kanaat getirenler için itikâdî formül basitçe oluşturuluyor. Sorular geliyor ve cevapları formülün içine yerleştiriliyor: İsa, kimden oldu? Meryem'den. Şu halde Meryem, Theotokos yani Tanrı'yı doğuran. Babasız dünyaya geldi. Asıl babası kim o zaman? Baba Tanrı. Böyle oluşan bir mantık silsilesi var karşımızda. Abdülkerim El'Cîlî "İnsan-ı Kamil" isimli eserinde bu hususta şöyle der: *"Cenab-ı Hakk, İncil'i Hz. İsa'ya Süryani lugatiyle inzal etti ve İncil, on-yedi lisan üzerine okundu. Kur'an'ın evveli 'Bismillahirrahmanirrahim' olduğu gibi, İncil'in evveli de 'Bi-ismi'l- Eb ve'l-Üm ve'l- İbn'dir. Hz. İsa'nın kavmi, bu besmeleyi zahirine atfederek, baba, ana, oğul denilen "Rûhu'l Kuds, Meryem ve İsa" dan ibarettir zannettiler. Onun için 'Allah, üçün üçüncüsüdür' dediler. Bilmediler ki, 'Eb' ile murad ismullah; 'Üm' ile murad 'mahiyet-i hakaik' tabir edilen künh-i zat; 'İbn' ile murad Kitab,*

*yani vücud-u mutlaktır. Çünkü, vücud-u mutlak, künh-i zatın fer'i ve neticesi olduğundan 'ibn' demektir."*¹

İncil bir Kitab mıydı, İsa'nın kendisi miydi?

İncil öyle bir Kitab idi ki, İncil'in İsa'ya inzal olunması ile İsa'nın yeryüzüne doğuşu aynı yolu takip etmiştir. Bu bakımdan İsa okunması gereken bir Kitab'tı. Çünkü İsa görme duyusuna hitab etti. Gözler O'nu gördü ama işitmedi. O "Allah'ın izniyle" demekle kendisinin işitilmesini istedi. Abdülaziz Ed-Debbağ (ö. MS. 1720)'in "Kitab'ül İbriz" adlı eserindeki beyanına göre, "Allah semi' ve basîr"dir. Bu manada işitme, görmeden öncedir. Ben-i İsrail "İşittik, isyan ettik" dediler. Peygamberliğin şartı işitmeyle başlar, görmeyle sünnet ikame olunur. Müslümanlar, önce Allah Rasûlü'nün peygamberliğini ilanını işittiler, sonra O'ndan gördükleriyle amel ettiler. Hz. İsa, kendisi hakkında kavminin işitmeden gördükleriyle amel edip, kendisini peygamberlikten başka bir sıfatla sıfatlandıracaklarından endişelendiğinden dolayı, yaptıklarının gerçek sahibinin Allah olduğunu izahla "Allah'ın izniyle" dedi. İşitin ve bilin ki, gördükleriniz sizi aldatmasın, ben Allah değil, bir insanım, peygamberim, demek istedi. Böylece kavminin kendisini işitmelerini temin etmeye çalışarak Peygamberliğin başlangıç şartına vurgu yapmış oldu. Ben-i İsrail kavmi "İşittik, isyan ettik" demekle, söylenenler kulaklarımıza ulaşıyor ama peygamberlerin peygamberliğini kabul etmiyoruz; Onlar sıradan bizim gibi birer beşerdirler, demek istemişlerdir. Buradaki, "İsyan ettik" tabiri, Risalet'in kabulünün reddine bir göndermedir. Çünkü, Risalet, kudret ve rububiyeti mündemiç bir sıfat olmakla Kitab'ın istenildiği gibi değiştirilmesinin önünde bir tehdit olarak algılanmıştır.

1 Abdülkerim El- Cili, İnsân-ı Kâmil, Otuzsekizinci bab, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998, s. 213- 214

İnsanlık Tarihine İlave Bir Medeniyet: Avrupa

Tevrat ile İncil'in münasebeti, beden ile ruhun münasebeti gibidir. Kitabı Kur'an olan insan bütünlüğünden beden ile ruhu ancak ölüm ayırır. Ölüm neticesinde ruh gider, beden cansızlaşır. Tevrat'tan İncil koparılırsa Tevrat, cansız bir beden gibi kalır. Çürümeye terk edilir. Abdülkerim El'Cîlî, *"Musa'ya Tevrat dokuz levha" olarak verildi. Musa bu levhalardan yedisini kavmine açıkladı. İkisini açıklamadı. Açıklamadığı levhalardan birisi İsa'ya İncil olarak verildi. Diğer levha, Hz. Muhammed'in varislerine verildi.*"² demiştir. Demek ki, İncil Tevrat'tan bir parça idi. Tevrat'ın ruhunu İncil ismiyle Hz. İsa açıkladı. Hz. İsa, Allah'tan bir Ruh olarak gönderilince, getirdiği İncil de Kitab'ın Ruh'u oldu.

Friedrich Nietzsche (ö. MS. 1900), ruhsuz insanı yüceltti. Ölü insanı. Nietzsche'nin insanı, ruhu alınmış bir insandır; Batı insanı. Tahrife tahrifle cevap verdi, Nietzsche. Batı insanı, insanlık silsilesine *"ilave edilmiş"* bir insandır. İlave insanını, ilave metinlerle açıklamak zorundadır Batı. Tahrif edilmiş bir Tevrat'a ve O'na ilave edilmiş bir muharref İncil'e yine bir ilavedir, Batı'nın modern ve postmodern metinleri. Modern aydınlanmacı metinler, mevcut İncil'i kurtarma metinleridir. Deuterokanonik metinlerdir aslında bu metinler. Modern kar-tezyen-pozitivist konsüller, bu metinleri İncil'e ilave etmişlerdir; önce gelen Skolastik dönemde de İncil'i Tevrat'a ilave etmişlerdi *Kitab-ı Mukaddes* adı altında. Bütün Patristik ve Skolastik çalışmalar, İncil'i Tevrat'a ilave etme çalışmalarıdır. Bu dönem, Hristiyan düşünce ile Grek düşüncesinin buluştuğu dönemdir. Yani, *Augustinus* (ö. MS. 430)'un ve *Tomas Aquinas* (ö. MS.

1274)'ın dönemidir, bu dönem. Modern dönem metinleri ise *Kitab-ı Mukaddes*'e ilave. Postmodern metinler, modern çağın ölü metinlerine hayat ve hareket bahşetme çabalarının ürünüdür. Öldürülmüş insanın cansız bedenine ruh üfleme gayretleridir bunlar. Bir bakıma yapılan iş, postmodern bilim kilisesinin rahiplerinin İsa'lığa soyunmasıdır.

Nazil Olan İlk Kitab Ve Kitab'ın Yeniden Doğuşu

İnsan, Kitab'la ne zaman karşılaştı? Doğduğunda. Ana karnı insanın Hira mağarasıdır. İlk "Oku" emrini orada alır. *Oku* emrini alır ve yeryüzüne iner. İlk insanın yeryüzüne gelişi de insanın doğuşu gibidir. *Oku*, Kur'an'ın ilk nazil olan ayetidir. Âdem'e de ilk olarak okuması emredildi; kendisine meleklerin secdesini gerektirecek insani donanımlarının kaynağını. Yani İlâhî isimleri ve bu isimlerin doğurduğu varlığın isimlerini. İlâhî isimler, eşyanın isimlerinin ana'sıdır. O ana doğurur, bu isimleri. Âdem bu isimleri okudu ve geldiği yere işaret etti. Bu bakımdan, ilk nazil olan Kur'an'dır. Âdem'e nazil oldu yani doğan insana. Âdem'e Kur'an'dan bir sahife verildi. Bu sahife Kur'an'dan bir cüz'dür. Bütünün parçada tecellisi gibi. Kur'an'ın Âdem aynasındaki aksı. Parça öyle bir parçadır ki, içinde bütünü barındırır ve tam anlamıyla bütüne işarettir. Bir çocuk, babasına yahut annesine benzetilir. Bu, çocuğun olgunluk döneminin hususiyetlerini çekirdek planda çocukluğunda taşıdığına işarettir. Bir çeşit ara dönemi ihmal edip direk ileriki bir tarihe geçirtilir çocuk. Çocuk büyüyor, uzuvları netleşiyor, her uzva has özellik, kendini bir alamet-i farika ile diğer uzuvdan ayırıyor. İnsanlığın çocukluk döneminden çıkışı ve akıl baliğ olmaya doğru tekâmülü. Bu süreç, her uzvun kabile kabile kendini belirginleştirmesi süreci. Büluğ aklı devrede değil hala. Hz. İbrahim

ile devreye girecek. Her uzvun kendi başını alıp gitmesi riskine karşı her kabileye/ kavme o uzvun lisaniyla peygamber gönderiliyor. Her peygamber kendi Kitab'ını okuyor kavmine Âdem'in Sahifesi'nden. Hz. Nuh mesela, kavmine Nuh Suresi'nden okuyor. Daha birçok peygamber, sorumlusu olduğu uzva ait İlâhî Fermanı okuyor kavmine Kur'an'dan. Çocuk, delikanlılık yaşına geliyor. Bu devre insanlığın Hz. İbrahim devresi. İnsanlık tarihinin bulûğ çağı. Hz. İbrahim'e yeni bir Sahife vahyediliyor; Kur'an'dan bir Sahife. Hz. İbrahim, vücudun bütün uzuvlarını bir araya topluyor, onlara "ortak görevleri"ni hatırlatıyor. Fatıha Suresi'nden okuyor, "*nimet verilenlerin yolundan ayrılmamalarını, dalâlete düşmemelerini ve gazaba uğrayacak işler yapmamalarını*" öğütüyor. İleride, dalâlet Hristiyanlık suretinde, gazaba uğramak Yahudilik biçiminde ortaya çıkacaktı. Halbuki, İbrahim, ne Hristiyan idi ne Yahudi; sadece Müslüman idi. Zaten her uzvun peygamberi de, kavmine, Müslüman olmalarını söylüyordu.

İnsanlık, gençlik döneminden olgunluk dönemine doğru ilerliyor. Hz. İbrahim'den sonra yeniden kabile kabile dağılıp. En kemik kavimlerden biri olarak Ben-i İsrail'in ortaya çıkışı. Ben-i İsrail uzvu öyle bir uzuv olarak ortaya çıkıyor ki, diğer bütün uzuvlarla beraber bütün bir vücudu sürükleyebilecek hale geliyor. Bu uzvu terbiye işini Allah, Hz. Musa'ya veriyor. Hz. Musa, Kur'an'dan Tevrat'ı okuyor onlara. Kontrolü zor bir uzuv, tarih sahnesinde yerini alıyor. Başlarında bir peygamber olmadan kontrol edilmesi tam bir mesele. Hüküm üzerine hüküm, şeriat üzerine şeriat iniyor. Yeri geliyor, bu uzuv vücuttan koparılıyor. Yeryüzüne dağıtılıyor. Kertenkele kuyruğu gibi kopuktan sonra da canlılığını yitirmiyor, faal olmaya devam ediyor, hedef saptırıyor. Tevrat üzerindeki peygamber kontrolünü

ortadan kaldırmak için peygamberlerle savaşıyorlar. Peygamber öldürüyorlar. Peygamberin olmadığı yerde de Allah'ın elinin onlara ulaşamayacak kadar uzakta olduğuna hükmederek Kitab'ı değiştiriyorlar. İnsanlığın Hz. İbrahim ile Hz. Muhammed (a.s.) arasındaki krizi. İnsan'ın bülüğ çağı ile olgunluk yaşı arası. Nefs aygıtının pik yaptığı devreler. Kontrolü güç bir devre. Ben-i İsrail işte bu nefse tekabül eder ve Tevrat öz itibariyle nefsi yola getirmenin Kitab'ıdır. Çoğunlukla da toplumsal nefsi. Nefs terbiyesi, kendi başına yeterli olmazsa, nefse sert darbeyi indirmek gerekebilir. Bunun için gerekli kuvvet Ruhtan devşirilir. Toplumsal nefsi-i emmare'yi temsil eden Roma'yla, bu nefse bütünleşmiş Yahudi nefsinin hizaya çekilmesi, bir Ruh balyozu gerektirmektedir ki, o da Hz. İsa'da var olan Ruhi kuvvettir. İncil'in Tevrat'ı bütünleyici rolünü ifasından sonra Ben-i İsrail boş durmadı, Tevrat'ın üzerinden İncil'in desteğini çekmek için dikkatleri İncil'den Hz. İsa'ya çevirdi ve Hz. İsa'nın tabiatını tartışmaya açtı. İşte İncil'in başına ne geldiyse bu sıralarda geldi. Tanrı'nın kendisinin göz önünde olduğu yerde Kitab ne kelime. İncil olsa olsa İsa'nın kendisi olur düşüncesi ikame edildi ve İncil ortadan yok edildi ve hakiki İncil' in ortaya çıkması riskine karşı Roma sürekli Konsül topladı. Muharref Tevrat'a eklemek için sonradan bir İncil yazımı yapıldı ve bunların dördü kanonik sayıldı. Sonra bunlara yapılan ilaveler sınır tanımaz boyutlara ulaştı.

İnsanlık olgunluk çağına doğru çocukluğundan başlayarak, hayatını dürerek ilerlemektedir. Olgunluk çağı, geçmişine dair her şeyin bir kemâlde toplanma çağıdır ve insanın birikimsel hayatının sonudur aslında. İnsanın ahirzamanı. Bu çağdan sonra insan, insani vâhidini bozmadan ayrıntıya girer. Daha çok pratik hâkimdir. Nefsin Kitabı Tevrat, Ruhun Kitabı İncil ve İfadenin

Kitabı Zebur hareket halinde olgunluk çağına doğru hareket halindedir. Nebilerin Hâtem'inde ve O'nun Kitabı Kur'an'da yerlerini almak üzere. Daha önce ayetlerinden okunan Kitab yeniden doğuyor Allah Rasûlü ile birlikte. Tevrat, Zebur, İncil ve daha nice nebiye vahyedilmiş Kelâm, Kur'an sûretinde yeniden doğuyor. Hatem'en- Nebiyyîn'den sonra Tevrat'ı Ömer okuyor, İncil'i Ali okuyor, Zebur'u Osman okuyor. Ya Ebû Bekir neyi okuyor? Kur'an'ı; bütün nebilere indirilmiş Kitab'ı. İnsan'ın yer yüzüne indirilişi hakkında Allah konuşuyor, doğuşu hakkında, inzivada beklediği ana karnı; kendi mağarası hakkında. Her insanın doğuşu tarih'i yeniden başlatır. Ya Hz. Muhammed'in doğuşu? Mutlak Kâmil İnsan'ın doğuşudur ki, O'nun doğumuyla kim yeniden doğmadı ki? Mesela, İsa yeniden doğdu; Ahmed oldu. İsa, Ahmed'i müjdelemişti. Bu İsa'nın Ahmed'e doğru yürüyüşüdür; İncil'in Kur'an'a doğru akışı. Ahmet, Ali'de ayrıntılandı, te'vil edildi. İncil'in en önemli vasfı müteşâbihat, Ali'de tecessüm etti. Hz. Ali kim? Te'vil'e muhtaç. Ali'nin hayatı, Kur'an'ın müteşâbih ayetlerinin tefsiri. Velâyet yolu devam ediyor. Velâyet ilmi, müteşâbihât'ın sırlarını açıklıyor; Varlığın sırlarını. "Ben, zamanın Ahmed'iyim" diyor Mevlânâ. Kitab'ın Ruh'u, Mesnevî'de boy gösteriyor. İhya ediyor, diriltiyor. Davut meşrebli olduğunu söylüyor Mevlânâ. Hz. Davut'un demire şekil vermesi gibi, lisana şekil veriyor. Zebur'un hareketi, Mesnevî'de devam ediyor.

Tevrat, muhkemât suretinde Ömer'i buluyor Kur'an' da. İctihad'ın mimarı Ömer, Tevrat'ın mücessem haliydi adeta. Hikmeti açan velâyet ise, Şariat'ı açan ictihaddır. Kitab, Ömer'den İbn-i Mesud'a, oradan Ebû Hanîfe'ye hareket halinde. Kitab'ın hareketi biter mi? Bitmez, çünkü bu hareketin karakteri, bidayetin nihayetine, nihayetin bidayetine derc edilmiş olmasıdır.

METNİN İMANI

Hıristiyan diye, İsa'yı doğru okumayana denir, Yahudi diye Musa'yı doğru yazmayana denir. İsa, göze hitab etti; Musa, kulağa. Metin (İncil), İsa'yı gözlerin nasıl görmesi gerektiğini tarif için nazil oldu. Tevrat, Musa'nın nasıl işitileceğini tarif için Ben-i İsrail'in eline verildi. Musa da, *Metni* koruma adına varoldu. İsa, olağanüstüdür. Aksine Musa, çok sıradandır. İkisi de Rasûl'dür. Firavun'u Musa'nın bu sıradan görüntüsü aldattı. O'nu sarayına rahatlıkla, hiç şüphe etmeden aldı. İnsanların, hele Firavun gibilerin peygamber beklentisini tahmin edebilirsiniz.

Olağanüstü bir bekleyiş içine girer insanlar. Firavun, "kimmiş beni devirecek adam?" diye sorduğunda, düşmanı hakkında zihninde canlandırdığı o güç modelini varın siz tahmin edin. Üstelik bu Zat, kölelerin içinden çıkacak, düşünebiliyor musunuz? Firavundaki gerilimi ve bu gerilimin neticesi alacağı tedbirleri tahmin edin; sert tedbirler bakımından. Öyle de yaptı. Binlerce Ben-i İsrail'den doğma erkek çocuğunu "belki bu Musa'dır" diyerek öldürttü. Bire karşılık binlerce. Kendisini helak edecek o Zat gelmesin diye işlediği cinayetlerin korkunçluğuna bakın. Beklentinin büyüklüğü ile orantılı bu durum. Çünkü Firavun kendisini de benlik karanlığının içinde büyütmüş ve kendisinden

başka bir varlık, cevher görmüyor. Ama tersi oluyor, Musa'nın sıradan görüntüsü içinde kendisinin başına iş açacak gücünü fark edemiyor. Musa, sarayında büyüyor, O'nunla oturup kalıyor. Ne zaman iktidar tehlikeye girdi o zaman fark ediyor. O zaman da iş işten geçmiş oluyor. Firavun ters köşeye yattıyor. Ama hala Ben-i İsrail'in gözü kapalı, kulakları tıkalı. Musa bir Rasûl. Halbuki, Firavun'nun nasıl devrildiğini gördüler, kölelikten nasıl kurtulduklarını yaşadılar, Musa'nın gücünün farkındalar. Settâr olan Rabb hep örtüyor, göstermiyor, imtihan ediyor. Firavun, dünyasını kaybetti, biraz sonra Ben-i İsrail de kaybedecek. Mısır'dan yanlarında getirdikleri kıymetli mücevherleri, Samîri isimli bir adama veriyorlar, O da el çabukluğu ile onları eritiyor, eriyiğin içine Cebrail'in bastığı yerden toprak alıyor ve içine katıştırıyor, o eriyiği buzağı şekline sokuyor. Cevheri katı madde, maden olan buzağı da böğürmeye başlıyor. Buzağının böğürmesi, Cebrail'den gelen cüz'i diriliktendir. Bu diriliği Ben-i İsrail, Musa'nın diriliğine tercih ediyor. Musa, Firavun'u devirebilecek kadar güçlü bir nebevî diriliğe sahipken bunlar O'nun başlarında olmayışını fırsat bilerek buzağıya meylediyorlar, Musa'yı terk ediyorlar. Çünkü göremiyorlar.

Yazı gerek; *Yazı* geliyor; Tevrat yazılı metin halinde Musa'ya vahyediliyor; levhalar halinde. Mermer taşlar üzerinde. Az sabretselerdi, *Yazı* kendilerine okunduğu zaman Musa'yı fark edeceklerdi. Yazının gücünü, metnin gücünü göreceklerdi. Çünkü gözleri metne odaklanan, peygamberin şahsıyla ilgilenmeyen, söze kulak veren Ben-i İsrail tipi, salt peygamber sözünü de güvenilir bulmayacak, peygambere metne göre kıymet biçecekti. Söz, ifadenin metne geçirilmemiş hali olması bakımından, söz ile metnin arası açıldı mı sonu nereye varır?

İncil Çevresinde Metin

Batı, metnin ürettiği bir uygarlıktır. İsa'nın sözleri, nebilerin hâtemi Hz. Muhammed (a.s)'in kutsî hadislerine benzer. Yani, Allah'ın sözüne yakındır. Ruhun nefse göre Hakk'a yakınlığı gibi. Sanki Allah konuşur gibi ama İsa söyler. Allah'ın vahyi İncil, manası metni gizleyen bir yazıdır. İncil'e baktığınız zaman, metni okursunuz ama gözünüzde metin somutlaşmaz, metni kaybedersiniz. Karşınıza yeni bir metin çıkar, harfler belirir. Harf, harfi doğurur ve bu nihayetsiz bir metin akışına kendinizi salıverirsiniz. Hiçbir harfi, kelimeyi ve bu kelimelerin bütünlediği metni elinizde tutamazsınız. Kur'an'daki "huruf-u mukattaa" gibi, "müteşabih ayetler" gibi. Müteşabih ayetler ve huruf-u mukattaa, İncil'in zirvesidir. Huruf-u mukatta' dan hangisine sınır çizebilirsiniz? Müteşabih ayetlerin lafzını sabitleyebilir misiniz?

İncil'in her harfi, İsa'nın tabiatından bir zerreyi imler adeta. Ama orada kalmaz, kabuğundan çıkar, başka bir şekle bürünür. Zaman ve mekânın belirlediği bir ayırımdan uzak mesafesiz ve süresiz geçişler yaşanır suretler arasında. Harfin girdiği her suret, aynı bir şeyde cem eder anlamı. Toplar ve dağıtır. Bu toplayış ve dağıtış, toplamak ve dağıtmak kavramlarının arasındaki farkı bile ortadan kaldıran bir eylem olarak seyrini sürdürür ama bir türlü de tam birleştirmez. Fark ile cem, cem olurlar fakat hiçbir zaman da tevhid etmezler. Harflerin, kelimelerin ve ifadelerin hareketi kontrol edilemediği gibi İsa' da kontrol edilemez. İncil' e muhakemeye değil müşahade ile yaklaşılır. Muhakeme ölçer biçer, nihai anlam verir. Müşahade, tanımın ötesindedir. Görülebildiği kadar görmeyi hedef alır ve teslimiyeti icap ettirir. Onun için metin, metin olarak kalmaz, varlığa dönüşür, varlık metne. Bu bakımdan İsa'nın sözü, İsa'nın kendisine yakın, Allah'ın sözü İncil de, İsa'nın sözüne yakındır.

Hıristiyanlar, İncil’i muhakemeye tabi tuttular, ölçtüler, kayıtt koydular, tanımladılar. Ellerinde tutamayacakları bir metni, Yahudi yaklaşımıyla, muhakemenin çizdiği anlam duraklarında beklettiler. O duraklarda kendi nefsi ve aklı zaviyelerinin belirlediği anlam elbiselerini o harflere giydirdiler ve o elbiselerden yeni modeller ürettirler. Allah’ın sözü ile İsa’nın sözünün lafzî benzerliği ve Allah’ın yaratması ile İsa’nın diriltmesi arasındaki varoluşsal benzerlik karşısında hayrete düştüler, muhakeme ettiler, sınır çizdiler, tanımladılar. Tenzih yoluna gitmediler. Gördükleri İsa idi ve bu yüzden İsa’dan çıkan bütün söz ve hareketleri İsa’nın şahsına hamlettiler. Ortada ne Allah’ın sözü kaldı ne yaratması. İncil de İsa’nın sözü oldu. Bütün işi İsa’da bitirdiler ve O’na “Allah” dediler. Muhakemeden ziyade müşahedeye açık bir metni, ellerinde tutma imkânını da kaybetmiş oldular. Tutamazlardı çünkü, müşahade yöntemiyle sahip olunabilecek bir metne akıl kaydı getirilirse tabiatı gereği o metindeki hiçbir harf orada durmadığı için o harfin yerine yeni bir harf ikame etmek ve yeni harfi ve bu harfin dayattığı yeni anlamı kabullenmek mecburiyeti vardır.

Tahrif, harften başlar sonra kapsamını genişletir gider. İncil de öyle oldu; aslî söz kaydı yerine “Tanrı İsa”nın sözü geçirildi. Onunla da kalınmadı, İsa’nın çarmıha gerilmesiyle birlikte İncil de çarmıha gerildi. Metnin tahrif süreci devam ettirildi, iş, sözde İsa’lığı devralan ruhbanilere kaldı ve yeni İncil’in yazarları da onlar oldular. Böylece İncil, “manası metni gizleyen” değil; “metni manasını yok eden” yalın bir yazı haline dönüştürüldü. Metin mananın katili olursa, metin mananın kendisi olmuş demektir. Bu da metni ören, dizayn eden zihnin putlarını yücelten bir harfler, kelimeler duvarını inşa etmek anlamını

içerir ki, anlattığı şey, kilisenin duvarlarıdır, Yahudilerin ağlama duvarıdır.

Tevrat'ın Dönüşümü

Tevrat, “mananın kendisine kenetli olduğu bir ilâhî metin” iken neye dönüştürüldü? Musa'ya “hayır bu sen değilsin” diyerek Risaletini “beşeriyet” kavramının karanlık kuyusuna gömen, güya bunu da Tevrat'a göre yaptığını söyleyenin metni ne hale getirdiğini bugünkü Tevrat ortaya koymuyor mu? Yahudiler, Allah'ın sözü Tevrat ile Musa'nın sözünün arasını açtılar. Hristiyanlar İncil ile İsa'nın sözünün arasını açmaları gerekiyordu, açmadılar, bu iki ayrı sözü birleştirip hepsini İsa'nın sözü ilan ettiler; Yahudiler ise arası ayrı olan Tevrat ile Musa'nın sözünü yakınlılaştırmaları gerekirken arasını açtılar; öyle bir açtılar ki, Tevrat ile Musa'nın sözünün bütün ilgi bağlarını koparmış oldular.

Sonuç şuraya vardı: Musa'yı “sözde Tevrat”a davet etmek. Değersizleştirdikleri, kendilerinin seviyesine indirgedikleri peygamberlerle savaşmak, O'nları öldürmek, O'nlara ihanet etmek en marifetli işleri oldu. Asıl niyetleri şuydu: Metni, peygamberin kontrolünden kurtarmak. Buna mukabil, Hristiyanların yaptığı da, İsa'yı Metnin (İncil) kontrolünden çıkarmaktı. Yahudiler, bunu başardılar ve serbest Metni elleriyle değiştirerek tahrif sürecini işlettiler. Tevrat müşahadededen ziyade muhakemeye açık bir metindi. Kur'an'daki “ muhkem” ayetler gibi. Hatta, muhkem ayetler, Tevrat metninin zirvesini teşkil eder. İctihada açıktır.

Metnin Materyalistleşmesi Ve Bugünler

İsevîliğin ilk devirlerinde İsa'ya iman edenler, Batı kıtasına doğru birtakım ferdi çıkışlar halinde özellikle manastırlarda

faaliyetlerini İncil’ den ziyade “azizleri” ön plana çıkararak sürdürdüler. Bu, metin öncelikli olmaktan öte, insan/ hayat merkezli bir hareketti. Bu tarihlerde eşzamanlı olarak İncil ve İsa’nın tabiatı üzerine konsillerde tartışmalar yaşandı ve dört metin üzerinde karar kılındı, bunlar kanonik sayıldı; diğer İnciller, apokrif ilan edildi. Çok metin dört metine indirilmedi; tek metin dört metne çıkarılmış oldu.

Skolastik Avrupa’sı, manası yok edilmiş yalın bir metin haline getirilmiş Yazı’nın altını doldurma fırsatını ele geçirmiş oldu. Skolastik öncesinde idealizm ön planlı bir metin-altı doldurma eylemine giren patristik felsefe; ardından bu felsefenin malzeme temin ettiği Aquinalı Tomas’a uzanan Skolastik Aristoculuk, İsa’nın tabiatından kopartılmış İncil metnine tabiattan anlam bulma yöntemini geliştirmişti. Platoncu felsefe, İncil’in hangi tarafına bir anlam desteği temin etmiştir?

Baba-oğul arasındaki ontolojik bağın çözümlenmesinde Baba’yı esas cevher olarak kabul eden Platoncu Hıristiyan filozoflar, Baba kavramını Platon’un tümeller’i ile açıklamaya çalıştılar ve Oğul’u da tikeller düzleminde yorumladılar. Burada Ruh’ul Kuds veya Meryem, Platon’un “idea âlemine” denk düşmekteydi. Baba ile oğul arasındaki bağı temin eden, bir yönü Baba’ya bakan bir yönü de Oğul’a bakan bir arayüzdü Meryem yahut Ruh’ul Kuds. Aristocu Skolastikler ise İsa’yı cevher saydılar, Baba’nın sadece nominal bir değeri olduğu kanaatine vardılar. Aslanan tikeldi, tikellerdi. Çünkü, Aristo için Tanrı sadece bir akl-ı küll’den ibarettir, müsebbibü’l esbab/ (sebeplerin sebebi) dır; fakat muharrik yani fâil-i mutlak değildir. Yani, Tanrı, iradesiz bir tümeldir. Tanrı’nın günahları temizlemek maksadı ile İsa olarak yeryüzüne inmeye mecbur kalması durumu, kendisinin cüz’iyât/ mahlûkat âlemiyle olan önceki kopukluğu sebebiyle

insanların günaha girmelerinin önüne geçememesine bağlı düşünüldü. Yeryüzüne indi ve meseleye bizzat kendisi el koymuş oldu. Temizledi ve tekrar gitti. Yerine akl-ı cüz geldi. Teslisin yerine Düalizm ikame edildi. Madde ile Ruh (mana)'un arası açıldı. Akl-ı cüz'ün kavrayabildiği, kuşatabildiği “madde” ana cevher sayıldı ve keşfedilmesi dînî bir vazife addedildi. Metnin materyalistleşmesi, kartezyen varlıkbilimsel laikliğin ihdas edilmesinden sonra tümel'in, ruh'un yok sayılmasıyla mümkün oldu. Hile çok açıktı. Samiriyen bir davranışla İsa'nın toprağın-
dan maddeye katıştırıldı ve sanayi/ teknoloji suretinde yeniden diriltildi. Musa'nın yaktığı ve Samiri'ye hitaben “ilâhına bak!” diyerek küllerini denize savurduğu Buzağı yeniden böğürtüldü. Hem de ne buzağı! Buzağılar desek daha doğru olur. Binlercesi ses vermeye başladılar. Maddeden, madenden diriltilen, konuşturulan mekânîk, dijital canlılar, yeni dinin ilâhları olarak metinlerde senâ edildi, edilmeye devam ediyor.

İSA'NIN YAMALI GÖMLEĞİ

-VARLIK SORUNUNA TARİHSEL BAKIŞ-

Ben-i İsrail'in asıl Mısır macerası, Aziz'in karısının Hz. Yusuf'un gömleğini arkadan yırtmasıyla başladı.³ Bu, Aziz'in karısının Yusuf'a, bir çeşit yasaklanan ağaç'tan yemesi için yaptığı bir çağrıydı. Gömlek, Varlık'tır. Varlığın yırtılması, Varlık sorunun mahremiyetten kurtulup bütün insanlığın meselesi haline gelmesi anlamına da gelir. Varlığın açılması, yani. Ama yırtıldığı kadarıyla. Aziz'in karısı gömleği tamamen yırtıp Yusuf'u ele geçirseydi, insan, Varlık hakkındaki bilgiye muhkem olarak ulaşabilecekti. Fakat, Varlık bilgisi müteşâbih⁴ olarak kaldı. Bu da, düşünme eyleminin var oluşunu gerektirdi. Dünyanın anlamı budur. Bu yüzden düşünce hep yırtık kalacaktır ve tamam olabilmek için Vahyi gerektirecektir. Bilgi muhkemse (apaçık/net), orada ancak amel etmek kalır, insana. Bu da Cennettir. Halbuki, dünya tam değildir; tamdan fazladır. Bu yüzden hep eksiktir. Yani, insana göre. Vahiy, insan düşüncesinin ve eyleminin hakikat yönünden tamlığa ermesini temin etmek için Allah'ın insana verdiği delildir. Vahyin tarihsel kemâli,

3 Yusuf Suresi/ Kur'an-ı Kerim

4 Müteşâbih: Zahirî mânâ kastedilmeyip, başka bir maksada misal irad olunan. (Kamus-ı Türkî, Şemseddin Sami, İdeal Kültür-Yayıncılık, İstanbul, s. 1012)

Varlığın anlamının kemale ermesini sağlar. Vahyin kemâl hali, Kur'an'dır. Kur'an'ın en kıvam taşıyıcısı olan Hz. Muhammed (s.a.v)'de Varlık böylece kemâle ermiştir. Her bir peygamber, bu Muhammedî gömleğin bir numunesini giyinmişlerdir. Bu gömlek, her bir peygambere Hz. Muhammed'den mirastır.

Hz. İsa ise bu Varlık gömleğinin ruhu oldu. İsa, aşikâr etti, gizlemedi. Müteşâbihâtın tam tamına muhkem bir açıklayıcısıydı. İsa'nın gömleğine ilk saldırıyı Yahudi-Hıristiyanlık yaptı. İlk yamayı onlar dikti. İsa'ya ilâh dediler. O'nu Varlık'tan sıyırdılar. İstedikleri gibi gömlekle oynamak fırsatını yakalamış oldular, tasavvurlarında. Sonra, Avrupa felsefesinin elinde gömlek yamalı bohçaya çevrildi. Varlık, mânâsını kaybetti.

Müteşâbihat, tâbiri gerektirir. Yusuf da, tabir ilmine vakıftı. Kaldı ki, hayatı zaten bir rüyanın tabirinden başka bir şey değildi. Bu ilim ona Mısır'ın iktisadını ele almayı temin etti. İktisad ilmi, tabiri gerektirir. Kime ne kadar ne hak dağıtılacağı, tâbir gerektirir. Yusuf, bu ilmin peygamberiydi. Dünyanın tabiatına uygun davrandı. Mısır'da adaleti tesis etti. Adaleti tesis etmek de tabir ilmiyle mümkündür. Can, boğazdan gelir. İktisadda adalet etmek, adaletin temelidir. Mısır'ın Varlığına can verdi, böylece; O'nu harekete geçirdi. Firavunlar, Mısır'ın kazandığı bu kuvveti kendilerine mâl ettiler. Kendilerinden bildiler. Halbuki bu, Allah'ın Yusuf'a bahşettiği ilim dolayısıyla olmuştu.

Allah, Firavun'a Hz. Musa'yı gönderdi. Yusuf'un mirasçısı olarak Musa, Yusuf'un gömleğini giydi. Muhkem olarak. Varlığın/ Gömleğin hukuku için, Firavunun karşısına açık bir delille çıktı. Musa'nın Firavun'u, Yusuf'dan Mısır'a miras kalan ne varsa üzerinde "ilâhlık/ rabblik" iddia etmesi dolayısıyla Firavunların en ileri gideniydi.

Firavun'un Sorusu

Musa Firavun'un karşısına çıkınca Firavun, Hz. Musa'ya "Âlemlerin Rabbi nedir?" diye sordu.⁵ Karşısında Hz. İsa olsaydı bu soruyu sormaya dahi güç bulamayacaktı; doğrudan iman edecekti. Zira, İsa, bizzat Varlığıyla bu sorunun cevabıdır. Musa ile muhatablığı, Musa'nın, âsâ ile denizi yarmasına kadar O'nun imanını geciktirdi.⁶ Âsâ'da, İsa'lık vardır. Şekil bakımından değil; mâna bakımından. İsa, müteşabihdir; âsâ da. Allah, Musa'ya sordu: "O yeminindeki (sağ elindeki) ne ey Musa?" O dedi: "Âsâ'm! Üzerine dayanırım; onunla davarlarımaya yaprak çıkarırım, benim onda daha diğer hacetlerim (ihtiyaçlarım) de vardır." Allah, "Ey Musa! Onu yere bırak" dedi. Hz. Musa, âsâ'yı yere bırakır bırakmaz âsâ, yılan oluverdi.⁷ Hz. Musa, Allah'ın ne edatıyla sorduğu soruya âsânın fiilleri yönünden özellikle-rini sayarak cevap verdi. Bu ise, âsâ hakkında takyid (sınırlama) yollu cevap vermektir. "Ne?" sorusu mahiyete muteallik bir sorudur. Allah, Musa'ya onun mahiyetinden sormuş oldu. Mahiyete yönelik soru, ya mantık ilmi yönünden cins ve nev' (tür) üzerinden cevap bulur yahut "hakikat ilmi/ keşif ilmi" yönünden direk zât'ın ve zât'ın mahiyeti üzerinden cevap bulur. Hz. Musa, cevabına, "Âsâ'm" diyerek başladı; "bunun aslı ağaçtır" diyerek başlamadı. Ağaç, cins kategorisindedir. Ağaçtan âsâ da yapılı, başka bir âlet de. Hepsinin ortak varlık özellikleri "ağaçtan imal edilmiş" olmalarıdır. Ağacın âsâ olarak varlığı, onu tür olarak âsâ kılar. Cins, türü kapsayan küllî bir prensiptir. Buna misal: 'Canlı', cinstir; bu cinsin kapsamında 'insan', türdür. Ama insandan başka canlılar da vardır. Aslında canlılık,

⁵ Şuara Suresi/ Kur'an-ı Kerim

⁶ Yunus Suresi/ Kur'an-ı Kerim

⁷ Taha Suresi/ Kur'an-ı Kerim

bütün varlığı kuşatan bir cins özelliştir. Her şey, her mahlûk, Allah'ı tesbih etmeleri bakımından nâtıktırlar (konuşma sıfatına mâliktirler). Mesela, taşlar, Allah'a duydukları haşyetten dolayı yuvarlanmaktadırlar.⁸ Haşyet duymak, Allah'ı tesbih etmenin bir biçimidir. Musa, "Âsâ'm" demekle cins kategorisinde değil; nev'(tür) kategorisinde cümlesine başlamış oldu. Tûr, zâta bitişik olması bakımından başlıbaşına zâtidir ve mantık ilmi açısından küllî (tümel)lerdendir. Hz. Musa, "Üzerine dayanırım..." cümlesiyle zâta bitişik olmayarak âsâyâ hamlettiği cüz'i (tikel) arazları saydı. Bu fiiller, sadece âsâyâ mahsus olmamaları bakımından küllî arazlara girmezler. Çünkü, âsâdan başka dayanılacak, ağaçtan yaprak çırpacak bir çok nesne vardır. O, bu cümlesiyle, aslı ağaç olan âsâyı, âsâlık ile tahdid etti; âsâ üzerindeki kendi tasarrufu noktasından da onun fiillerini takyid etti. Bu, Hz. Musa'nın nebî olmasından dolayıdır. Nebiler, bir yönleriyle Hakk'a bağlı olmaları, bir yönleriyle de mahlûka dönük olmaları sebebiyle gözün gördüğü, insandaki hissi kuvvetlerle fark edilebilen bu dünya âlemine ait unsurlar hakkında halkın anlayabileceği dilden konuşurlar. Te'vil ve tabir yollu konuşmazlar. Âsâ, yerde yılan olarak hareket edince, Allah, rüyadaki (hayaldeki) âsânın tabirinin yılan olduğunu göstermiş oldu. Dünya hayatı ahirete göre bir rüyadır, hayaldir; "insanlar öldükleri zaman uyanırlar."⁹

Firavun'un Allah'tan sorması Rububiyet yönünden oldu. Çünkü, Firavun, iktidar ve güç sahibi olması bakımından rububiyete mazhardı. Kendi tabiat ve mesleği bunu icap ettirmekteydi. Yani, Musa'ya "Allah'ın mahiyetini, Rububiyeti yönünden açıkla!" demiş oldu. Musa da, "O, semavat ve arzın ve ikisi

8 Bakara Suresi/ Kur'an-ı Kerim

9 Hadis-i Şerif/ Marûf veya mevkûf olarak Hz. Ali'den rivayet edilmiştir.

arasındakilerin Rabbidir; eğer mukînînden iseniz.” diye cevap verdi.¹⁰ Bu cevap, mukînîn olabilme ihtimali olanlara yönelik verilebilecek bir cevaptır. Mukînîn olanlar, keşif (iç’e bakış) sahibi yani kalb sahibi olup velâyet gözüyle görebilenlerdir; akıl gözüyle değil. Semavat ve arz ve ikisinin arasındakiler, Allah’ın Rububiyyeti altındadırlar. Eğer kalb sahibi isen, bütün mevcudatın İlâhî isimlerin rububiyyeti altında olduğunu “bi’l müşahade/ aynel yakîn” görürsün. Her bir varlık, kendine has kabiliyetince Allah’ın bir veya birkaç isminin saltanatı altındadır. Yani o ismin yolu üzerinde faal haldedirler. O yoldan dışarı çıkamazlar. Kaldı ki, sen de öylesin; bizzat ism-i rabb’in teshiri altındasın ama, ism-i mudil (dalalete sevk edici)’in suretiyle ism-i rabb’e mütecellî olduğun için rububiyetinin senin öz-tabiatındaki kaynağından cahil oldun; rububiyeti kendi nefsinden menkûl zannettin. “Ben sizin en yüce rabbinizim.” dedin.¹¹ Kendi benliğiyle İlâhî benliği örttün. Örtmek ise, küfürdür. Zulmettin, çünkü bu zannınla kendini ilâh ilan ettin. Bunu yapmakla, kendi acziyetini (kulluğunu) halkın gözünden kaçırdın. Acziyetini kararttın. Zulüm ise karartmaktır. Bu durum, seni adaletten uzaklaştırdı ve keyfî bir iktidar şehvetine sürükledi. Hz. Musa, ism-i Rabb’in Allah’ın zatına bitişik tarafıyla yani Allah’ın Zât’ının *ne* sorusuna karşılık gelecek içeriğine yönelik cevap vermedi; dışa dönük faal tarafıyla cevap verdi. Yani, Allah’ın Rabliği senin de içinde olduğun bütün bir kâinatı kapsar; senin rabliğin ise ancak hükmedebildiğin halkın üzerinde sınırlıdır. Halbuki, sendeki bu güç dahi, hakikatte Hakk’ın Rab’liğinin Haricîne çıkmaz, demek istedi. Firavun, Hz. Musa’nın verdiği bu cevaptaki maksadını anladı, fakat iktidarını ayakta tutan bürokratlarının

10 Şuara Suresi/ Kur’an-ı Kerim

11 Nâziât Suresi/ Kur’an-ı Kerim

bu cevaptaki maksadı anlamadıklarını da bildi. Çevresinde bulunanların bu cehaletinden yararlanmak istedi. Onların üzerindeki firavniyetini kuvvetlendirmek için onlara; bakın Musa, sorduğum sorunun karşılığı olan cevabı veremedi; ‘nedir’ ile sorduğum sorunun karşılığı olarak Rabbinin Zâtının künhünden/ne’liğinden haber vermeliydi, vermedi; Rabbinin âlemler üzerindeki fiiliyatından, dışa dönük Rububiyetinden haber verdi. İşte gördünüz, ben Musa’dan daha üstünüm, demek istedi. Firavunun amacı, Hz. Musa’ya Zâttan sorarak saray efradı nezdinde Musa’yı itibar kaybına uğratmaktır. Ama, bilmekteydi ki, böyle bir soruya Hz. Musa’nın ancak böyle bir cevabla karşılık vermesi hakka uygun bir hareket olurdu. Yine bilmekteydi ki, kendi taraftarlarının beklentileri, Musa’dan ilm-i mantık çerçevesinde Allah’ın Zâtını *cins* ve *fasıl*’dan mürekkep bir cümle ile *tanım*’lamasıydı. Cins ve fasıl tümelleri üzerinden yapılabilecek somut bir tanım, ancak maddi varlıklar için geçerli olabilir. Maddi varlıklar, cins, tür, cevher, araz şeklinde parçalara ayrılabilirler. Allah’ın Zatı için ise, böyle bir şey imkânsızdır. Firavun bunu da bilmekteydi. Hz. Musa, Firavunun bu oyununa karşı, bu sefer O’nun çevresindekilere hitaben, “O, meşrikın/ doğunun ve mağribin/ batının ve bu ikisi arasındakilerin Rabbidir. Eğer akıl sahiplerinden iseniz.” dedi.¹² Bu hitab, algıda akıllarını kullananlar içindir. Akıl gözü, işin zahirine sirayet edebilir; bâtınını (gizli tarafını) göremez. Firavunun bağlıları da, akıllarıyla kavrayabilecekleri bir delil beklentisi içinde oldukları için Hz. Musa, O Allah, güneşin doğudan doğup aşikâr olduğu gibi Zâhirdir; güneşin batıdan batıp gizlendiği gibi, Bâtındır. Ben, önceki cevabımda O’nun Rububiyetinin zahirî tecellilerinden bahsettim. Bu tecellileri, şimdi en azından “ilm-i yakîn” ile

12 Şuara Suresi/ Kur’an-ı Kerim

anlayabilir, en dış tarafından aklınızla kavrayabilirsiniz. Zât'a gelince; O Allah'ın Zâtı gizlidir/ bătındır. Rububiyetinin hakikati de O Zâtta gizlidir; O'nu akıl gözünüzle göremez; aklî kavramlarla kuşatamaz, mantıkî tümellerle tanımlayamazsınız; beklentiniz boşunadır, demek istedi.

Hz. Musa'nın Firavun'un sorusuna verdiği birinci cevap, Hz. İsa'nın lisanına göre verilmiş bir cevaptı. İncil, Hz. İsa'nın lisanı üzere indi. İncil, İlâhî isimleri vazeder ve bu isimlerin ruhunu açıklar: Sema ve arz ve bu ikisinin arasındakileri. Tarihin başında, Hz. Âdem'in dili, İlâhî isimleri kodlayan bir dil'di; ayne'l yakın bir yakınlıkla; göstererek: Anlatmaktan ziyade göstermek. Âdem, isimlerin hepsini bildi; kendisinde varolan isimleri.¹³ Âdem'i var kılan isimlerdir, İlâhî isimler. O'nun çamuru, o isimleri kabul edebilecek kıvamda karıldı. O çamura Ruh üflendi.¹⁴ İşte o Ruh, ileride Hz. İsa olarak ortaya çıkacaktır.¹⁵ Çamurunun mânâsını da Hz. Musa taşıyacaktı. Âdem, Muhammedî kemâlin çocukluk kıvamıdır. Âdem'in dili, çocukluk dilidir. Yani, harf dili; büyüdükçe heceleşir, kelimeleşir; cümle ve Kur'an çıkar ortaya. Dil, Kur'an'laşır ve en yüksek derecesine ulaşır. Harf diline, lafızdan ziyade ruh hâkimdir. "Sana Ruh'tan soruyorlar..."¹⁶ Hakkında çok az malumat edilebilecek taraftan: Müteşâbih olandan. Müteşâbihin izi, te'vil metoduyla takip edilir. Te'vil, ilk (evvel) manaya ulaşma çabasıdır.¹⁷ Ruh, her ne kadar zaman itibariyle cisimden sonra olsa da imkân itibariyle cisimden öncedir. Zaman itibariyle varoluşun, öz'den önce; imkân itibariyle özün, varoluştan önce, olduğu

13 Bakara Suresi/ Kur'an-ı Kerim

14 Hicr Suresi/ Kur'an-ı Kerim

15 Enbiya Suresi- Meryem Suresi/ Kur'an-ı Kerim

16 İsra Suresi/ Kur'an-ı Kerim

17 Al-i İmran Suresi/ Kur'an-ı Kerim

gibi. Âdem, var oluyor, sonra ruh üfleniyor; ruh üflendiği için de Âdem, Âdem oluyor.

Ben-i İsrail Ve Varlığın İzi

Ben-i İsrail, Firavun'un bu sorusunu hiç unutmadı; Hz. Musa'nın cevabını da. Hayatları bu sorunun cevabının izini sürmekle geçti. Peygamberlerinin cevabının üzerine cevabı ziyadeleştirdiler. Ziyadeleştirmek/ çoğaltmak, şirktir. İşi, felsefi zeminde yürüttüler. Felsefe, müteşâbihâtın imkânlarından yararlandı. İşe, *nedir* sorusunu sorarak işe başladı. Cevap arayışını Hz. Musa'nın birinci cevabı üzerinden devam ettirerek yürüttü. Artırarak; soru üstüne soru sorarak. Soruya verdikleri her cevap, başlı başına felsefenin yeni bir sorusu olarak insanlığın karşısına çıktı. Evham, felsefî çizgiyi tetikledi; felsefe, evhamı besledi.

Felsefenin piri Aristo (ö. MÖ. 322), “Varlık nedir?” diye sordu. Varlık nedir sorusu, “Vücut nedir” sorusuyla aynı şeydir. Bu soru, aynı zamanda semavat ve arz ve ikisi arasındakiler nedir, sorusunun cevabını da amaçlayan bir sorudur. Aristo'nun ay- üstü âlemi ve ay- altı âlemi diye ikiye ayırdığı alan. Firavun, Zât'tan sorunca, Hz. Musa, Vücut-u İlâhî'den haber vermişti. Vücut-u İlâhî, aynıyla Hz. İsa'dır da. Hristiyanlar, Vücut-u İsa'yı, Vücut-u İlâhî zannettiler. İsa'nın varlığı ile Allah'ın varlığını örttüler. Kâfir oldular. Küfür, örtmektir.¹⁸ Vehimleri ile hakikati kapattılar. Doğrusu, Vücut-u İlâhî, Hz. İsa'nın Zât'ıdır. Vücut-u İsa ise, vehmî bir vücuddur. Onun için Hz. Musa, ilk cevabında, mukînînden iseniz, müşahade ehlinden iseniz, dedi; akıl sahiplerinden iseniz, demedi. Akıl sahiplerinden iseniz diye ikinci cevabında söyledi. Zât-ı İsa'yı, yani, Vücut-u İlâhî'yi akılla

18 Maide Suresi/ Kur'an-ı Kerim

anlayamazsınız; ancak ayn-i yakîn/ keşf-i kalbî ile fark edebilirsiniz. Bu fiil, aynada görmeye benzer; kalb aynasında. Hristiyanlar Hz. İsa'nın Vücudunu, İlâhî Vücut zannedince, İsa'yı direkt Zât-ı İlâhî ile ilişkilendirdiler. O'nu, Allah'ın Zâtının doğurduğunu zannettiler.¹⁹ O, ilâhtır, dediler. İlâh ancak İlâhtan doğar, diye düşündüler. Halbuki, İsa'yı doğuran Meryem'dir. Meryem'in hakikati, Künh-ü Zât'tır; Meryem'in vücudu/ sureti değil. Meryem'in varlığı/ sureti çamurdandır. O'na ruh üflenince O'ndan Ruhullah doğdu, yani Hz. İsa.²⁰ Hz. İsa, Ruh-u Âdem'dir. İlk Âdem'e ruh üflenince O'ndan da Havva çıkmıştı. Havva, nefs'dir. Ruh-u Âdem, Vücut-u Âdem'de kesiflesince (yoğunlaşma), nefs'e inkılab etti. Nefs, kendi başına müennes (dişil) bir kelimedir. Arapça'da 'nefsetün' diye bir kelime yoktur. Bu iki yaratılıştaki fark şuydu: Havva, kesif bir surette yaratıldı; İsa ise latif. Çünkü, Havva'nın öncülü Âdem'dir ve Âdem, erkektir; İsa'nın öncülü Meryem'dir ve Meryem kadındır.

Nasıl Hz. Âdem Allah'ın oğlu değilse, Hz. İsa da Allah'ın oğlu değildir.²¹ Şu var ki, Vücut/ Varlık üzerinde Zât, rububiyetle hüküm-ferma eder. Değil mi ki, insanın zâtı, insanın kendi vücudu üzerinde rablik eder; vücudunun tüm azalarının derli toplu bir vâhid oluşturması için onlara çekidüzen verir. Vücut dünyamızın bütün azaları zâtımızın emr-i fermanını dinlemeleri bakımından O'nun kulları gibi hareket ederler. Bunun gibi, Hz. İsa ve Varlık, Zât-ı İlâhî'nin rububiyeti altında kulluk etmektedirler. Bu yönden, İsa, ancak kul ve Rasûldür; bu kulun Rabbi ise Allah'tır.

19 Tevbe Suresi/ Kur'an-ı Kerim

20 Nisa Suresi/ Kur'an-ı Kerim

21 Nisa Suresi/ Kur'an-ı Kerim

Âlem-i Misal'in Karakteri Ve Varlık

Aristo, "Varlık/ Vücut/ Cevher nedir?" sorusunun cevabını mevcud da aradı.²² Mevcud, Vücudun en kesif formudur. Mevcudun bir suret/ form olması yönüyle kalın çizgileri vardır. Çokluk içinde her bir ferd, bu çizgilerle birbirinden ayrılabilir ve tikelliğin had safhasına ulaşabilir. Bu anlamda Vücut daha küllî (tümel); mevcud ise daha cüz'i (tikel)dir. Bu, Vücudun, bir toplam olduğu anlamına gelmez; çokluğun bir vâhid içerisindeki birliği anlamına gelir. Önemli olan, Vücudun bu haliyle mevcudun mertebesindeki tikel sınırlara kendisini indirgeyebilmesidir. Mesela, 'insan' dediğimiz zaman bir Vücuttan bahsetmiş oluruz; 'bir insan' dediğimiz zaman, bir 'mevcud' sözkonusudur. 'İnsanlık' kavramı da Platon (ö. M.Ö. 347)'ün idelerini çağrıştırır. Fark edelim ki, insan, insanlık'tan daha kapsamlı, daha kuşatıcıdır. Platon, eşyanın hakikatini âlem-i misal suretleri içinde aradı. Buna da ideler mertebesi, dedi. O, metafizik formdaki idelerini fizik âlemdeki maddeye direk indirdi. Peki, arada bir mutavassıt var mıydı? Vardı ama ontolojik bir mutavassıt değil, epistemolojik bir mutavassıttı. Bu araçlar, zihinde varolan fikirlerdir. Bu fikirler, ideleri cisimlere taşırlar ve cisimlere katacağı anlamı/ bilgiyi/ episteme'yi, idelerden devşirirler ve tümel olan idelerin kavramsal boyutlarını içerirler. Fikirde tümeli olmayan hiçbir tikel (madde) varolamaz. Varolan her tikelin de mutlaka bir tümel karşılığı idelerde mevcuttur. Bu ezeli cevherler mesabesindeki tümeller, yok olmazlar; öyleyse, madde de yok olmaz. Asıl olan şey, yok olmayınca, gölge de yok olmaz. Şu halde kâinatta değişmez matematik hakikatler vardır. Kant (ö. MS. 1804)'ın a-priori'si.

22 Süleyman Hayri Bolay, Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1993, s. 45.

Platon, ruhu, ideler dolayımında ele aldı; Aristo ise akıl dolayımında. Ama hangi ruh? Bu ruh nerede? Saf Ruh âleminde olan ruh mu; yoksa daha maddeye yakın bir âlem olan âlem-i misal'de içkin ruh mu? Âlem-i misal, bize neyi anımsatır, ne o zaman? Âlem-i misâl, ruhlar âlemi ile madde âlemi arasında bir yer tutan, bir yönü ruha, bir yönü de cisimlere bakan bir kıvam mertebedir ki, Aristo'nun "sırf form" dediği bir varlıksal düzeyi içerir. Şu halde, Aristo'nun sırf form'u ile Platon'un ideler'i aynı bir anlamı karşılamış olmuyor mu? Buna rağmen, Aristo, Platon'un idelerini hareketsiz şekiller olarak niteler ve eleştirir.²³ Bu eleştirisinde tutarsızdır, çünkü, aynı hataya "sırf form" tanımıyla kendisi düşmüştür. Aristo'ya göre, madde formsuz varolamaz. Form, maddede bir yetkinlik potansiyelidir. Yani, madde, var olma gücünü (imkânını) kendi içinde taşır ve form da bu gücü kullanan bir iradedir. Formsuz madde, bir izafî yokluk içindedir; maddesiz form ise sırf fiil olarak bulunur. Bunlar mutlak olarak yok olamazlar. O halde madde, üzerinden zıtların, arazların gelip geçtiği ama kendisi hep aynı kalan, değişmeyen bir cevherdir. Buna bağlı olarak form da maddeye ilişik olması bakımından ezeli bir prensiptir; bir cevherdir. Halbuki, bize göre, âlemde ezeli cevherler diye bir şey yoktur. Her ne var ise arazdır. Değil mi ki, filozoflar, cevherin tanımını bile arazlarla yapmışlardır? Cevher kadimdir, demişlerdir. Kıdem ise, arazdır. Cevher, yok olmaz, demişlerdir. Yokluk da arazdır, varlık da. Sonsuzdur, demişlerdir. Sonsuzluk da, sonluluğa göre tanımlanması bakımından arazdır. Bütün arazları teker teker sayarak cevheri anlatırlar. Buna göre, cevher, arazların toplamı olmuyor mu? Bir bakıma da arazların toplamı tek bir cevher etmez; ancak arazların birleşimi olabilir.

Aristo'ya göre, maddenin, formdan; formun, maddeden ayrılığı, ancak akılda mümkündür. Akıl, maddesiz sırf formu kabul eder. Sırf form da sırf fiil olması bakımından sırf harekettir. Değişmez, yok olmaz. Akıl da bu ezelî prensibi kabul etmesinden dolayı ezelîdir. Aristo'nun sırf fiil ve hareket dediği şey, maddede meydana gelen oluş ve yok- oluşun sebep olduğu hareket değildir. Gerçekte maddede de bir yok-oluştan söz edilemez. Oluş ve yok- oluş zıtlar ve sıfatların yer değiştirmesiyle meydana gelen bir hareketlilik halidir. Yani, mutlak değil ârızîdir. Anlaşıyor ki, Aristo'nun en yüksek prensip olarak kabul ettiği Aklın "sırf hareket oluşu", tam bir hareketsizlik yani sübut hali olarak karşımıza çıkmaktadır. Her ne kadar, Platon'un ideleri ile Aristo'nun saf form'u sübutta sabit olmaları bakımından birbirlerinin aynı bir şeyi ifade etseler de, aralarındaki en büyük fark; idelerin madde ile bağlantısının yukarıdan aşağıya doğru; buna karşılık, sırf formun maddeden yatay biçimde sıyrılıp faal akla doğru bir yol takip etmesidir. Gerçi, Aristo'daki bu yatay uzam, faal akıl noktasında durmaz; oradan dikeyine yukarıya doğru bir yol takip ederek İlk Muharrik'e ulaşır. İlk Muharrik nasıl bir şeydir? Mevcud (varolan)'u harekete geçiren ilk sebeptir. Tanrı mı? Değil. Belki de Tanrı. Kendisinin varolması için hiçbir sebebe ihtiyaç duymayan fakat kendisi sebep zincirinin başı olan bir varlıksal durum. Sebep zinciri, bir yerden ve bir zamandan mı başlıyor? Hayır. Madde ezelî, form da ezelî. Yoktan var olma diye de bir şey yok. Belki de, illet-i gâiyye (final/hedef sebep) noktasından maddeyi var etmek için var. Yani, İlk Muharrikin varoluş sebebi, var etmek. Var edip, maddeyi harekete geçirdikten sonra yok oluyor; mechule karışıyor. Adeta, içini boşaltıp, bütün varlığını mevcuda aktarıp adem (yokluk)'e karışıyor. Faal akıl, onda. Daha doğrusu, faal akılla aynı şey.

Aynı halde de saf form. Bütün tümel (külli) bilgiyi madde-form-dan müteşekkil mevcuda aktardıktan sonra kendisi içi boş saf halde varlığını devam ettiriyor, diyemeyeceğim; yok çünkü. Dolayısıyla bilgi tamamen maddeye geçiyor; tikellerin (cüz'ilerin) bilgisi olarak var oluyor. İnsandaki munfail akıl (edilgen akıl), bilgiyi, bu tikellerden devşiriyor.²⁴ Madde ve hareketindeki bu cüz'i (parça) bilgi, akılda form (maddesiz şekil) olarak yerini alıyor. Bu formlar toplamı, akılda bir vahid oluşturarak tümel kavramları meydana getiriyorlar. Yani, bilgi akışı, tikelden tümele doğru. Sonra, kavramsal tümeller, madde hakkında varılan nihai hükümlerin kaynağı oluyor. Bu süreç, en nihayetinde faal akıl sahibi İlk Muharrikin, bizzat varlığına sebep olduğu duyulur âlemin tikellerinin genel bilgisinin toplamı olarak yeniden var olmasına ve varlıksal düzende yerini almasına sebep oluyor. İlk Muharrikin tek bir hareketiyle varlık sahasına inen madde/ form, varlığın tüm epistemiğini havi bir cevher olarak sonsuz (kadim) mekânîk sürece sürekli bilgi aktarıyor; sonsuz varlık bahşediyor, kudret ihsan ediyor, irade katıyor. Hata yok, unutma yok, yorulma yok, vazgeçme yok. Kevn ve fesad (ol'ma ve bozulma/ yok olma) dahi, ebedi sürekliliğin mükemmel idamesi için var oluşun yenilenmesinden başka bir şey değil. Bizâtihi yokluk mümkün değil; yok olan, yatay mekânîk düzlemde yeniden var olanın bünyesinde varlığını sürekli kılıyor. Bu sürekli kılış, bir gayeye yönelmiş olarak yetkinliğini artırıyor ve "gaye sebep" in cezbisiyle (sevgisi sebebiyle) sonsuza dek akıp gidiyor. Aristo, bu sebep zincirinin hatasız mükemmel hareketini açıklarken kendisinden önceki maddeci deterministlerin şuursuz, mat, harekette tesadüfe yer vermeyen mekânizmini kabul etmek istemiyor. Maddede açıklanamayan tuhaf ve absürd şekil

24 Aristo, bu akıl türünü boş bir levhaya benzetir.

ve oluşlar için ‘tesadüf’ nitelemesini kabul ediyor. Bu tesadüfleri de her ne kadar sebep-sonuç halkasının dışında olsalar da belli bir gayeye matuf oluşan, rasgelelikten uzak olgular olarak tanımlıyor. Atomcu Demokritos (ö. MÖ. 370), “Hiçbir şey tesadüfen oluşmaz ve tesadüfen var değildir.” demiş, mutlak ve sert bir materyalizm ortaya koymuştu. Aristo, tesadüfe yer vermesine rağmen bu tesadüflerin dahi kendi içinde bir sebeplilik kuralına bağlı olarak hareket ettiğini söylemiştir. Maddenin “kıyam bi nefsih” oluşu hususunda Aristo ve Demokritos arasında Aristo’nun gayelilik ve tesadüf kavramları dışında bir fark görülmezken, Aristo, neden ulaşılamayacak sonsuz bir gayelilik prensibi ihdas etmiş; madde tıkr tıkr işleyişini sürdürürken araya tesadüfü sokmuştur? Muhtemeldir ki, bu, Aristo’nun fizik âlemin üstünde ezeli cevherlere mâlik bir metafizik âlem tasavvurundan kaynaklanmaktadır. Mutlak ama tümel olmayan tecrübi bilgiyle hareketini sürdüren fizik âlemlerle, tikeller (cüz’iler) hakkında hiçbir bilgiye sahip olmayan, kendisinden dahi habersiz, iradede yoksun tümellerin (küllîlerin) ezeli cevherlerine sahip formlarından müteşekkil metafizik âlem arasındaki münasebetin nasıllığı konusunda düşünülen açıklama güçlüğü, bir boşluk oluşturdu ve Aristo, bu boşluğa bir cevap arayışı olarak gayelilik ve tesadüf kavramlarını üretti. Âlem de zaten, İlk Muharrikten zamanın sonsuzluğu içinde tesadüfi bir zaman ve yerde tesadüfen çıkmış idi. Bir gaye olmaksızın çıktı ama ondan çıkan, ona olan ilgisini gaye-sebebe edindi. İlk Muharrike neden ihtiyaç duyuldu? Sonsuzdan gelip sonsuza doğru giden bir sebepler ilişkisi, metafiziğe ihtiyaç duyar mı? Duymaması gerekir fakat bu ciddi bir cevapsızlığı da gündeme getirir. İlk sebep ne ve nerede başlar? Buna cevap verilmeli. Akıl, sonsuzluğu anlamaz. Bir yerde başlatır. Sonluluk, aklın icabı. Mutlaka sınır

çekmek zorunda. Akıl ve duyulardan başka bir algı aleti olmayınca ulaşabileceği alanlardan birisi madde, diğeri, hayal alanı. İlk Muharrik fikri hayal alanının faaliyet kapsamında; mutlak ve değişmez sebeplilik ise, madde kapsamında. Kaldı ki, akıl madde üzerinde bile, hayal kurmadan madde hakkında hüküm ve önermelerde bulunamaz. Zira, madde akla form/ suret olarak sığar; maddesiyle sığmaz. İğne ucu kadar bir madde bile.

Hızır Ve Aristo

Abdülkerim El' Cîlî (ö. MS. 1429), Aristo'nun Hızır'la görüştüğünü söyler.²⁵ Hızır, haliyle âlem-i misal'in insanıdır. Âlem-i misal, iki biçimde tezahür eder. Birisi, gerçek âlem-i misaldir ki, bu merteye, ruhtan da bir hisse sahibidir, maddeden de. Ama ne ruh aynıyla oradadır, ne cisim. Burada ruh, maddi suretlere yani latif maddeye hâkimdir ve bu suretlerden daha ön plandadır. Bu âleme, hayal kuvvetiyle ulaşılabilir. Akıl, kısmen hayal edebilme gücüne sahip olduğundan, ancak bu âleme âit maddenin suretlerini gözlemleyebilir. Ama ruh kısmına intikal edemez. Âlem-i misalin bir ikincisi ise, duyuların algılayabildiği bu cisimler âlemine ait olanıdır. Gözle görülebilir, dokunulabilir. Bu kısımda ön planda olan maddedir; ruh arka plandadır ve madde üzerinde ruh kendisini canlılık, hareket v.s. hayat alametleri olarak hissettirir. Hızır'ın Aristo'nun karşısına çıkması, bu dünyanın maddi kesafetiyle (yoğunluk) değil, misal âleminde tecelli eden bu dünyanın maddi suretlerinin latif biçimiyle mümkündür. Yani Aristo, Hızır'ı, O'nun âlem-i misal'de giyinmiş olduğu bir şekilde müşahade etmiş olabilir.

25 Abdülkerim El' Cîlî, İnsan-ı Kâmil, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998, s. 406.

Hızır, Hızır olmadan önce bu dünyanın mukayyed şartlarında yaşamış bir Veli'dir. Her insan gibi maddi bir bedene sahipken, ölmeden önce, riyazet yaparak yeme içme gibi dünyevi ihtiyaçlardan uzaklaşmıştır. Nefsini vehmîleştirmiştir. Maddi bedenini inceltmiştir (latif hale getirmiştir). Ruh ve latif bir bedenden ibaret kalmıştır. Vücudunu şehâdet âlemi dediğimiz bu dünyadan ruhlar âlemi'ne yüceltmıştır. "Ölmeden önce ölünüz"²⁶ sırrına ermiştir. İnsan öldüğü zaman, nefsi ölür, ruhu baki kalır. Hızır da bu dünyada iken nefsini öldürerek ruhunu serbest kılmıştır. Normal ölenler gibi âhirete intikal etmediği için, bu haliyle halen dünyadadır. Bir an dünyada birine görünmek ve birisiyle muhatap olmak isterse, bu dünyanın âlem-i misaldeki suretlerinden bir suret/ varlık elbisesi giyinerek normal bir insanmış gibi ortaya çıkar.

Acaba, Hızır, Aristo'ya hangi şeyden bahsetti? Musa'nın âsâsından mı? Samiri'nin buzağısından mı? Yoksa Platon'un düştüğü yanlıştan mı? Meçhul. Platon da Aristo da madde âleminin hakikatiyle meşgul oldular. Platon, birinci âlem-i misal'in rüyasını gördü; Aristo, ikincisinin. Platon, âlem-i misal'in latif maddesine yöneldi, bunlara ideler, dedi; Aristo, ikincisinin kesif maddesine. İkinci âlem-i misalde ruh maddeden mutlak olarak ayrılmaz. Ruh, başlı başına zatıyla maddeden münezzeh olsa da maddeyi sıfatlarıyla kuşatmış olması bakımından ona bitişiktir. Aklın, bu mertebede ruhu maddeden ayırması güçtür; imkânsızdır da diyebiliriz. Ancak duyular'ın²⁷ ruhun maddedeki faaliyetine dair edindiği ve akla aktardığı bilgiyi akıl muhakeme edebilir, nizama sokabilir. Aristo'nun munfail aklı. Ayrıca olaya

26 Bu söz, Hadis olarak muhaddisler (İbn Hacer El Askalâni)'e göre sahih değildir; sufilere göre sahihtir. En azından *kelâm-ı kibâr*'dır

27 İnsandaki hissi kuvvetler: Görmek, işitmek, dokunmak gibi.

Kant'ın a posteriori'si olarak da bakabiliriz. Muhakkak ki, yalın duyu, maddenin hareketini ruhtan bilmez. Dışı kavrar ve hareketi maddeden bilir. Yine, Heidegger (ö. 1976)'in Varlık- Oluş- Görünüş teorisini çağrıştıran epistemolojik bir durum: Varlığı "var-olmak" noktasında ol'duğu gibi kavramak. Aristo'yu şaşırtan²⁸ en önemli nokta burasıdır: Ruhun madde üzerindeki etkisini, ruh-madde ayırımını yapamadığından dolayı maddeden bilmiş, maddedeki hareketi de ideal forma ulaşmak için maddenin yetkinliği olarak nitelemiştir.

Yokluğun Ontolojisi

Şu var ki, bu ayırımı ancak Hz. Musa'nın Firavun'a verdiği cevapta olduğu gibi mukînînden olanlar/ keşif ehli yapabilir. Bunlar bilirler ve görürler ki, maddenin bizzat kendisi form/ suret'dur. Bize sürekli hareket gibi gelen olgu, var-oluşun değil, yok-oluşun ard arda gerçekleşmesinden dolayı oluşan devamlılığın bizim dışı algı melekelerimize yansıyan bir formudur. Biz öyle zannederiz. Varlık, Yokluk (adem) denizinde varlığa gelir. Varlığın varoluşu da yokluğun bilinmesi içindir. Allah, kendi Varlığının "Hakk Varlık/ Vücut" olduğunu, kendi Zâtının dışındaki şeylerin ancak kendi Varlığıyla vücuda gelebileceğini göstermek için, bir var ederek, var ettiği şeyi de var ettiği anda yok ederek, yokluğu sürekli kılmış ve süreklilik sayesinde de varlığı sürekli kılmıştır. Tikel olanın bir var edilip bir yok edilmesindeki süreklilik, sanki hiç yok olmayan değişmez bir yapının olduğu vehmine sürüklemiştir, insan algısını. Bir varmış, bir yokmuş meâlindeki bu süreklilik, bir yaratımadır: Yok'luğun yaratılması: Yok'luğun var edilmesi. Hakikatiyle tek var edilen şey, Yok'luktur. İnsanın baş gözü, Allah'ı neden göremez?

28 Şaşırmak: Dalâlet

Çünkü, Yoklukta Allah görülemez; Varlığa geçmek gerek. Allah, bir şeyi yaratmak isteyince, önce o şeyin aslı olan Yokluğunu yarattı. Sonra, o Yokluğa kendi Varlığından bir Varlık ârız etti. O Varlık, Yokluk elbisesini giyince, Yokluk da Varlık biçiminde “görünürler âlemi”ne çıktı. İşte madde, Yokluğun Varlık biçiminde görünüşünün en kesif/ yoğun/ katı halidir. Demek ki, madde, ne cevherdir, ne âraz; aslı Yokluk olan bir Varlıktır. Bundan ötürü de ezeli değildir. Ezeli olan, Hakk’ın Zâtı ve Varlığıdır. Allah’dan gayri olan maddi olsun manevi olsun hiçbir varlık ezeli değildir. Allah’ın Varlığı, O’nun sıfat ve isimlerinin vâhidi bir bir’likle toplamıdır. Varlıktan maksat, Allah’ın varlığıdır; diğerleri mevcuttur. Mevcud ise, Allah’ın varlığıyla vardır. Allah’ın Varlığı, mevcudun varlığından münezzehtir. Tenzih, ayırmak, uzaklaştırmak, demektir. Aksine Mevcudun varlığı, Allah’ın Varlığından münezzehtir değildir. Çünkü O, yok iken var oldu. Bu anlamda, Allah’ın Varlığının yokluğa tecelli etmesiyle var olmuş oldu; kendi kendine değil. Yani, yaratılmayla Mevcud, mahlûktur. Mesela, insan, gıdalanmadan evvel aç idi. Açlık, tokluğun yokluğudur. Açlık, tokluğu gerektirince Allah’ın Varlığından bir isim olan “Rezzak/ rızıklandırıcı/ gıdalandırıcı” ismi yokluk aynasında göründü. Rızık, açlık aynasında varlığa büründü. Var’ın Yokluk suretinde görünüşüdür, bu. Var, Yok olmakla mahlûk oldu; Yok, Var olunca da Yok, arızî bir varlık kazanmış oldu. Böylece, gıda varlık âlemine çıkmış oldu. İnsan bu gıda ile rızıklanınca açlık yok olur, tokluk var olur. Tokluk da, açlığın yokluğu olmuş olur. Bazıları, Hakk’tan gelen mahlûk biçiminde var olan şeyi, Hakk’ın varlığından tenzih etmediler; aynı zannettiler. Allah’ın isimleri ile mahlûkun isimlerini karıştırdılar ve teşbihe (benzetme) düştüler. Bazıları da, Allah’ı mahlûka benzetmemek için Allah’ın isimlerini Allah’ın

Zâtına bitişik saydılar, O'ndan ayrı görmediler. Allah'ın isimleri hâriçte olmayınca, mahlûka ilişmez, dediler. Allah'ı isimsiz, sıfatsız, fiilsiz; tanımlanamayan, kendi yalnızlığıyla mutlak bir zât olarak tasavvur ettiler. Düşüncede, Allah ile yarattığı şeyler arasındaki daimi ilişkiyi yok saydılar. Teşbihçilerin yaptığı şey, Allah'ı mahlûktan tenzih etmemekti; mutlak tenzihçilerin yaptığı şey de, mevcûdu/ mahlûku Allah'ın Varlığından tenzih etmektir. Doğrusu, Allah, yarattığı şeylerden münezzehtir. Fakat yarattığı şeyler, Allah'dan münezzehe değildir.

Ruhlar Âlemi Ve Rabb- Kul İkilemi

Firavun'un düştüğü durum da buna benzer. Firavun, halkına hükmediciliği bakımından, Allah'ın "Rabb" ismine mazhardı. Aksine, kulluğa uygun bir tabiatta yaratılmıştı. Kulluk, acziyettir. Acziyet ise, gücün yokluğudur. İsm-i Rabb, kulluk aynasında görünmeden önce Saf Varlık mertebesinde zıddı bulunmaksızın taayyün eder. Bu mertebeden sonra Rabblik, cevheri yokluk olan kulluğa arız olunca, Rabb- Kul ikilemi doğar ve zıtlık burada başlar. Allah'ın, "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?"²⁹ sorusunu yönelttiği varlıksal düzey burasıdır ve bu düzeye Ruhlar Âlemi, denir. Ruh, Allah'ın Ruhundandır ve cansız bir şeye temas ettiği anda o şeyi canlı kılar. Cansızlık, yoklukla malûldür. İnsan, ruhlar mertebesinde, latif bir vücuda sahiptir. Kendisinde nefis vaki olmadığından dolayı, isyan bilinci oluşmamış haldedir. Bu yüzden insanlar Allah'ın sorusuna, "Evet" cevabını vermişlerdir. Nefs, ruhun madde ile temasa geçmesiyle ortaya çıkar. Açıkçası, nefis, ruhun bu bakımdan kesifleşmiş bir biçimidir. Nefs olmayan şey'e ruh temas edince ruhun bir etkinliği olarak mutlak itaat hâsıl olur. Burası insanın kendini saf bir bilinçle

bildiği bir mekândır. İnsanın kendini bilmesi, Rabbini bilmesidir. Rabbini bilmesi de kulluğunun farkına varmasını netice verir. Şey'e ruh galip olunca o şey dirilir. Diriliş, aynı anda bilmenin de ortaya çıktığı bir durumdur. Diriliş her yönden belirir. Her ne kadar ruh sonradan şey'in yokluk mertebesinde arız olmuşsa da ruh Allah'ın ebedi iradesiyle bâki (kalıcı) olacaktır. Bu bekâ ondaki faniliği yok etmez. Çünkü, onun bekâsı, Hakk'ın iradesiyle mümkündür; kendi kendisiyle olan bir şey değil. Hakk, dilerse, onu yok edebilir. Tek mahlûk olmayan ruh, Allah'ın ruhudur ki, buna Ruh'ul Kuds denir. Ruh'ul Kuds, bütün ruhların da menşeidir, böylece. Ruh-u Muhammedî ise, Hz. Muhammed'in mahlûk yapısında Ruh'ul Kuds'ün kâmil olarak bir bütün halinde tecelli etmesiyle yaratılmıştır.

Ruh elbisesiyle zıtlık âlemine çıkmış olan şey ve insan, daha kesif bir formla varlığını âlem-i misâl'e indirir. Âlem-i misal, insan muhayyilesinin ulaşabildiği, madde ile ruh arasında bir ara mertebedir ki, orada dünyadan da ruhlar âleminde de misal seviyesinde numuneler mevcuttur. İsm-i Rabb, âlem-i misalde nasıl görünür? Artık saf ruh mertebesinde bulunmaz; ruh kıvamıyla beraber, nefsin faal olduğu, dünyevi ve kesif madde boyutundan bir örnekle yerini alır. Burada ruh-nefs dengesi mevcuttur, ne ruh öne geçer ne de nefis. Buranın bilgisi, insana rüyada yahut aklın muhayyile gücüyle aktarılabilir. Rüyasında, dünyasından yani nefsinden bir parça halinde görüntüler alan insan, rüyasını dünyaya dair formlar üzerinden tabir eder. Ruh boyutundan görüntüler düşerse rüyasına, rüyasını o boyuta dair bilgiyi kullanarak tabir eder. İsm-i Rabb'in rüyadaki görüntüsü, Âlemlerin Rabbi olan Allah'a itaati emretmişse, yani kula kulluğunu bildirerek, kendisindeki rabliğe dair kuvve-i vehime'yi asıl kuvvet olarak algılatmaz, bu özelliğin insanın asıl cevheri

olan acziyetini ortaya çıkarmak için Allah'ın kula bahşettiği bir mevhibe olarak algılatırsa, bu rüya, âlem-i misâl'in ruh cephesinden bir hisse olarak insanın uyku halindeki muhayyilesine gelmiş bir rüya olur. Aksine, insan rüyasında "dünyaya tabiri itibariyle" dünyada kendisini Rabb zannettirecek bir görüntüyü görürse, bu rüya süfli ve dünyevi rüya kategorisinde değerlendirilir. Rüya, mutlaka, uyurken görülmesi gereken bir şey değildir; uyanıkken de görülebilir. İnsanın bizzat aklî muhayyilesi, insanın uyanıkken gördüğü bir rüyadır. Bilinmelidir ki, aklın muhayyilesi rüyadan ziyade dünyaya dönüktür; ekser malzemesini dünyadan toplar. Rüya, insanın görmek istediği ile de direkt ilgilidir. Dünyayı dünya kılan unsurlara bağımlılığın şiddeti nisbetinde rüya, dünyevileşir veya ruhanîleşir. Rüya, istem dışı değildir; muhayyile nasıl istem dışı değilse.

Firavun, Ruhlar âleminde, rabblerin Rabbi'nin, "Ben Rabbiniz değil miyim?" sorusuna "evet" cevabını vermişti. Hangi sebepten dolayı Şehadet/ madde âlemine inince bu cevap zıddına inkılab etti, "hayır"a dönüştü? Rububiyetin zıddı, ubudiyet (kulluk)tir. Rububiyet, maddeye arız olunca, kulluk aynasında belirir. İnsanda bu iki hassa, beraber bulunur. İnsan, iradesi ile kulluğunu tercih ederse, rububiyetini, kulluğunun kılığında gizler. Rabliği tercih ederse kendi özüne zulmetmiş olur. İnsanın özü kulluktur, çünkü. Zulmetmek, karanlık içinde bırakmaktır. Rabliği tercih eden, kulluğunu rabliğinin emri altına sokar. Kendi öz-kulluğunu rabliğinin emrine sokan, önce kendi tabiatını gizlemek bakımından kendine zulmetmiş olur. Firavun, rububiyetini kulluğuna tercih etti. Önce kendine zulmetti, kulluğunu ezdi, kendine mutlu bir hayat kurarak. Sonra halkına. Onları dünyevi nimetlerle donattı, onlara refah içinde bir hayat sundu. Halkı da bu işten memnun kaldılar. Kulluklarını

Firavun'a arzetteler. Kıymetli mücevherler, Ben-i İsrail'in elindeydi. Aslı yokluk olan dünyanın içinde varlık sahibi olmayı istediler. İsm-i Rabb, Firavun'un maddesini kontrol eden nefsiyle temasa geçince "yokluk" libasına büründü. Rububiyet, yokluk elbisesiyle görününce, kulluk, cevher; rablik, âraz olur. Kulluk dururken, Rablik nasıl âraz olur? Sırf İlâhî Varlıkta İsm-i Rabb cevher bile değildir. *Cevher-âraz* farkı belirince ikilik çıkar. Sırf İlâhî varlıkta ikilik yoktur. İsm-i Rabb, ikilik mertebesinde yaratılınca cevher-âraz farkı da ortaya çıktı. "Kimin Rabbi?" sorusunu icab ettirecek imkân hasıl oldu. "Şunun Rabbi" denilince, işaret edilen şey varlıkta rabbliğe ortak oldu. İlâhî varlıktaki Rabbliğe değil; mahlûk düzeyindeki rabbliğe. Mahlûk olan rablik, yokluk aynasında görünür. Kulluğun niteliklerine göre tanımlanır. İkilik âleminde kul yoksa rabb nasıl olur; nasıl belirir? Tek'lik âlemi değil ki, burası. Her şey, zıddına göre tanımlanabilir. Firavun'un nefsi, ruhuna göre âraz olunca nefsinde tecelli eden rabblık de, âraz olmak eksikliğinden uzak olmadı. Halbuki, Firavun, nefsinin tahayyülünden müteşekkil olan vehim kuvvetinin ürettiği zannî bilgiyle rabbliğini cevher zannetti ve kulluğunu rabblık ârazıyla örttü. Cevherler, ârazlar ile tanımlanır ve cevhere ait bütün ârazlar (nitelikler) tek tek sayılınca ortada cevher de kalmaz; cevher birdenbire manevîleşir. Böylece, kulluk ârazının³⁰ özellikleri, bizi duyuların algı alanı dışındaki bir manevi cevhere götürür ki, bu cevher Ruhlar mertebesinde varlık kazanan hakiki Rabblıktır. Orada Rabblık kulluğun üstünü örtmez; kulluk da Rabliğin. Rabb, bellidir; Allah'tır; kul bellidir, insandır.

Ben-i İsrail, Firavun'un "Âlemlerin Rabbi nedir?" sorusunu, Hz. Musa'nın "Varlık nedir?" sorusunun cevabıyla karşılaşmasını,

30 Kulluk, yokluk cevherine sahip olması bakımından varlığa göre ârazdır.

muhabbaki ki, hiç dikkatlerinden kaçırmadılar. Firavun'un Rabb olmadığını bilmekteydiler ve O'nun Rabblık iddiasının ortaya çıkardığı sonuçlar, onların işine gelmekteydi. Firavun'a itaatleri, onlara ekonomik refah temin etmekteydi. Hz. Yusuf'tan tevarüs ettirdikleri iktisadi bilgi, onların toplumsal mevcudiyetini temin eden en önemli imkândı. Bu imkânla güçlü iktidarların kendilerini himayesi karşılığında o iktidarlara iktisadi hizmet sunmaktaydılar. Çünkü, iktisad, Allah'ın İsm-i Rezzak'ının kullar nezdindeki tecellisidir ve bu tecellinin sistemleştirilmiş biçimidir.

Âsâ'nın Hareketi

Firavun'un Hz. Musa'nın muhkem cevabını bürokratlarının anlayabileceği ve kendisini terk edebilecekleri ihtimali karşısında tevîl yoluna giderek müphemleştirmeye çalışması ve Hz. Musa'yı onların gözünde cahil gösterme çabası bir yana, Ben-i İsrail, Hz. Musa'nın cevabı üzerine odaklandı. Onlar bilmekteydiler ki, Firavun'un sorusunun hakikatte cevabı yoktu. Allah'ın Zâtı, içeriği noktasından bilinemezdi; ancak, Allah'ın Varlığı üzerinden bilinebilirdi. Ben-i İsrail, bunu fark etti ve Firavun'un cevap üzerindeki tevîl gayretinin O'nun iktidarının sonunu yaklaştırdığını fark ettiler. Çocuklarının katline sebep olan kişinin Hz. Musa olduğunu da bilmiş oldular. Firavun, o kadar çok Ben-i İsrail çocuğu katletmişti ki, O'nun bu seri katliamına sebep, kendi iktidarına son verecek çocuğun (Hz. Musa) doğmasını engellemektir. O gelecek çocuğun kendi iktidarına son vereceğinden Firavun da emindi; bu katliama maruz kalan Ben-i İsrail topluluğu da. Artık kesinleşti, Hz. Musa'nın o çocuk olduğu. O'nu takibe koyuldular. Takipleri, önce, Varlık nedir, sorusunun cevabı üzerinden oldu. Önce, Musa'nın kelâmının izini sürdüler. Bilinemez Zât ile bilinebilir Varlığın arasını ayırdılar.

Zât ile Varlık, tenzih yönünden bakınca ayrıdır; teşbih yönünden bakınca aynıdır. Muhammedîler (Müslümanlar) bu iki bakışın arasını birleştirirler; ne ayrıdır ne aynıdır, derler. Allah, zâtı yönünden sıfat ve isimlerinin bütünü olan Varlığından münezzehtir; ama, sıfat ve isimleriyle Varlığında taayyün etmesi bakımından aynıdır. Ben-i İsrail, Zât ile Varlığı mutlak olarak ayırınca Allah'ı Zâtıyla semâda bildi; O'nu zihinde semaya hapsedti. Varlığın da sema ile bağlantısını keserek O'nu arza ait bildiler. Bunu dikey planda tasavvur ettiler. Yatay planda ise, aynı yolu Hz. Musa için takip ettiler. Musa'yı kelâmından tenzih ettiler; Musa ile sözünün arasını ayırdılar. Söz, Musa'nın fiili idi. O'nun kudretinin alâmetiydi. Söz ile Musa'yı örttüler; söze odaklandılar. Musa'nın söz üzerindeki kontrol yetkisini kendileri için geçersiz saydılar. Söz, onlar için felsefi spekülasyona açık hale getirilmiş oldu. Ardından, Musa'nın bizzat fiiline yöneldiler. Musa, Firavun'un "Benden başkasını ilâh tutarsan andolsun ki, seni mescûnînden kılarım." tehdidi karşısında "Sana apaçık bir şey getirmiş olsam da mı?" sözüyle mukabelede bulunmuştu.³¹ Buradaki mescûnîn, zindana kapatılmışlar; zindan vasıtasıyla insanlar tarafından madde âleminde görünen Varlığın gizlenmesi manasına gelmekle birlikte, iddianın/ söylemin gizlenmesi ve iddia sahibinin itibar kaybına uğratılması manasına da gelir. Yani, Firavun, seni maddeten zindana atarım ve senin kelâmını adamlarım ve halkın nezdinde itibarsız kılarım. Kelâmının üzerini iyice örterim, yaptığım yorumla, demiş oldu. Musa da, bu tehdid karşısında, kelâmımın üzerini adamlarının cehâletinden istifade ederek örtebilirsin belki, ama haydi kelâmı bir tarafa bırakalım, şu getireceğim görsel delil karşısında ne yapacaksın, demek istedi ve âsâsını yere bıraktı. Âsâ, büyük bir

31 Şuara Suresi/ Kur'an-ı Kerim

ejderha oluverdi; sonra elini koynundan çıkardı ve eli bembeyaz oluverdi. Ejderha, sihirbazların yılan görüntüsünü değil, bizzat iplerini ve değneklerini yuttu. Sihirbazlar, bu işin sihir işi olmadığını, Nübüvvetin kudreti olduğunu anladılar. Sihir olsa, yılanlar yutulduktan sonra iplerin ve değneklerin ortada kalması gerekirdi. Sözün bittiği yer, denir, ya.

Âsânın yılan olmasıyla, sihirbazların değneklerinin yılan olması arasında ne fark vardır? Sihirbazlar değneklerini yere atınca, değnekler yılanmış gibi görünürler; gerçekte yerde o olay sırasında bile değneklerin maddesinde bir değişme olmaz, değnek aynı kalır. Sihirbazlar, değneğin tabiatını değiştirecek hiçbir muamelede bulunamazlar, yalnızca izleyicilerin bakışlarına yönelik bir yanılsama oluşturabilirler. Buna mukabil, Musa'nın âsâsı, bir odun parçası iken olay anında maddesini değiştirerek yılan oluvermiştir. O anda orada âsâ yok; yılan var. Odunluk, cevherini değiştirmiş; yılanlık cevherinde var olmuştur. Açık yaratılış. Âsâ, ne âsâdır ne yılan. O'nun hakikat yönünden aslı, ruh-u Musa'dır. Ağaç ve yilandan her ikisi de ruh-u Musa'nın suretleridir. Ruh, müteşâbihdir; cisim, muhkemdir. Musa, âsâsını denize vurunca, deniz ikiye yarıldı. Hz. İsa'ya verilen İncil, denizin ortasındaki kuru yerdir. İncil, imandır; Tevrat, şeriat. İman, denizin ortasında açılan kuru zeminde yürüyebilmekle başlar; denizi geçtikten sonraki normal yolda o yürüyüşü devam ettirmekle kemâle ulaşır. İsrailoğulları, âsânın ruh-u Musa olduğunu anlayamadılar. Onun, Musa'dan ayrı bir ruhla hareket ettiği zannına kapıldılar. Musa ile âsânın arasını ayırdılar. Halbuki, Musa'nın sureti ile âsânın sureti ruh-u Musa'nın iki farklı vechesidir. Bunun neticesi olarak onlar, denizin ikiye yarılmasını Musa'dan değil; âsâdan bildiler. Musa'yı Allah ile âsâ arasından çıkardılar; sıradanlaştırdılar; âsâyı takdis ettiler, dikkatlerini

âsâda topladılar. Denizden çıktıktan sonra da Musa'nın yolunu terk etmeye meylettiler.

Michelangelo'nun Çekici

Ben-i İsrail, Samiri'nin buzağıyı yapmasına kadar, âsâya yönelik takibini sürdürdü. Âsânın bir cemad (cansız) iken yılan olup hayvanlık mertebesinde bir canlılıkla hareket etmesi; sonra, denizi yaran bir kuvvet olarak bir insanın boyunu aşacak bir faaliyetin aleti olması, elbette ilgi çekicidir. Bunların hiçbirisi Samiri'nin gözünden kaçmadı. Samiri, Mısır'dan çıktıktan sonra, Hz. Musa'nın Tevrat'ı almak ve geri dönmek üzere topluluktan ayrılmasını fırsat bildi. Topluluğun başındaki Hz. Hârûn'a, Ben-i İsrail'in Mısırlılardan emanet olarak aldıkları değerli madenleri kendi aralarında alıp sattıklarını haber verdi. Bu helâl olmayan işlemin son bulması için bu madenlerin toplanıp yakılmasını önerdi. Bu önerinin kabul edilmesiyle birlikte, Samiri, bu madenleri topladı ve eritti. Sanatkârane yeteneklere sahip olan Samiri, Hz. Musa'nın âsâsına nazire olarak, buzağı şeklini verdiği madeni eriyiğin içine melek Cebrail'in ayak bastığı yerlerdeki topraktan bir miktar alıp karıştırdı.³² Samiri, Cebrail'in yürüdüğü verimsiz toprağın yeşillendiğine şahid olmuştu ve Cebrail'deki ruhi kuvvetin farkına varmıştı. Ruh, temas ettiği şeye canlılık kazandırır. Cebrail'in Kur'an-ı Kerim'deki bir ismi de Ruh'ul Emin (Güvenilir Ruh)'dir. Eriyik tam buzağı haline gelince heykelde bir canlanma meydana geldi ve heykel böğürmeye başladı. Bu olağanüstü duruma şahitlik eden Ben-i İsrail'den bir kısım topluluk bu buzağı heykeline tapınmaya başladılar. Samiri, heykeli buzağı şeklinde değil de, Musa biçiminde yap-saydı, heykel, Musa gibi konuşur muydu? Rönesans ressamı

32 Araf ve Taha Sureleri/ Kur'an-ı Kerim

Michelangelo (ö. 1564)'nın yaptığı "oturan Musa" heykeline, elindeki çekici fırlatıp "kalk ve konuş" diye bağırdığı söylenir. Musa heykelinde dikkat çeken bir nokta, heykelin boynuzlu olmasıydı. Her ne kadar Musa'nın Tur dağından dönüşünden bahseden Tevrat ayetinin Latince'ye çevirisinin hatalı yapılmasıyla, "başındaki ışık" anlamına karşılık gelen İbranice kelimenin aynı zamanda "başındaki boynuz" anlamına gelmesi sebebiyle, çeviriye ışık yerine boynuz yazılmasının neden olduğu bir karışıklıktan dolayı, Michelangelo'nun heykeli boynuzlu yaptığı söyleniyor olsa da, ben, bunun Buzağı'nın boynuzuyla direk ilgili olduğu kanaatindeyim. Michelangelo, belki, Samiri'nin buzağısından bir parçanın Musa'da bulunmasıyla Musa heykelinin bir miktar konuşma ihtimalini düşünmüş olmalıdır. Yoksa heykele "kalk ve konuş" emri vermesi boşuna değil. Samiri'nin buzağısının böğürmesine sebep, bir Ruh olan Cibril'in ayak bastığı yerden alınan bir toprak parçasıydı. Ruh, parçalanma kabul etmez. Ruhun sirayet ettiği toprak, buzağıya sirayet ederse buzağının boynuzu dâhil her parçasına aynı miktarda sirayet eder. Michelangelo, boynuzdaki ruhi hissenin bütün vücuda sirayet edebileceğini düşünmüş olarak Musa heykeline boynuz yapmak ihtiyacı hissetmiş olabilir. Michelangelo'nun boş hayalinin birinci sebebi; insanda boynuz, insana dair bir parça değildir. Ancak, ekleme olabilir. İkincisi, yaptığı Musa heykelinin başındaki boynuz, Samiri'nin buzağısının boynuzu değildir. O, bambaşka bir şeydir. Üçüncüsü, heykelin içine katıştıracağı Cibril'den bir parça, elinde değildir. Dördüncüsü, Samiri'nin uygulaması insan heykeline uyarlanamaz. Çünkü, ruh-u Cibril, ruh-u insanîden bir parça olması sebebiyle ruh-u insani, ruh-u Cibril'den daha kuşatıcıdır. Parça, bütünü kucaklayamaz.

İsa'yı susturup, Musa'yı konuşturma gayreti, muhakkak ki, Michelangelo'yla başlamadı. Ben-i İsrail'in, ruh-u Musa ile âsânın arasındaki bağı koparmasıyla başladı. Âsâ ile Allah arasında duran Hz. Musa'nın aradan çıkarılmasıyla, sözde âsânın gücü Allah'a bağlanmış oldu. Allah ile âsânın arası nasıl bulunacaktı? Muhakkak, Allah, münezzehtir. Fark, yani, onların tasavvurundaki tenzih, Allah'ın tamamen varlıkla ilgisinin kesilmesinden ibarettir. O, altı günde bütün her şeyi yarattı ve yedinci gün dinlendi. Tanrı, her an, mutlak fail olamaz, buna göre. Şu halde, âsâdaki kuvvet, tamamen Tanrının o altı gün içerisinde varlığa tamamen boşalmasıyla varlığın mekânîk (otomatik) bir kuvvet kazanması ve hareketini kendinden menkûl gerçekleştirmesi, kendi ruhunu kendisinin oluşturmasıyla ortaya çıkmış bir kanuna bağlıdır. İlk başta Aristocu bir kavrayışa zemin oluşturacak şekilde âsâda içkin olarak kabul edilen ve hareketin yatay âmili olan kuvvet, Samiri'nin Buzağısı ile Platonculuğa bir ön-hazırlık aşaması olarak aşkın bir kuvvete dönüştü. Ben-i İsrail mantığı, önce, âsânın hareketini maddeye bitişik ruha bağladı; âsânın hareketi bitince, ondaki ruhu onun maddesinden sıyrıp başlı başına bir ruh olarak idealize etti ve buzağı heykeline ruh giydirme eylemine girişti. Hareketin sâiki olan ruhu Buzağının hareketinin temel idesi saydı. Bu ide de, Samiri'de Buzağının hareketine geçiren fikir olarak tezahür etti. Samiri'nin oluşturduğu ruh- madde düalizmi, ileride Konsil Hıristiyanlığının teşekkülünde çok işe yarayacaktır. Hıristiyanlık, İsa'yı çarmıha gererek O'nu Platon'un idelerine kattı, maddeden yalıtı. Önce O'na Tanrı öz'ü ihdas etti. İsa, Tanrı ile aynı öze sahip olarak düşünülünce, Tanrı, İsa olarak, İsa ile yeryüzüne inmiş oldu. Yeryüzünde İsa ile birlikte yaşadı. Acılar çekti. En son çektiği çarmıh acısıyla artık yeryüzünü terk etmek durumunda kaldı.

Bunca günahın işlendiği yeryüzü, O'na göre değildi. Tanrı'nın yeryüzüyle bağlantısının olamayacağına dair bir tecrübe yaşanmış oldu. Tanrı, kendi münezzeh konumuna çekilmelidir. Tanrı, kendi evine çekildiği zaman, varlıkla nasıl irtibat kura- caktır? Aristo'nun Tanrı'sı gibi varlığa dair aktif/ faal bir bilgisi olmadığına göre, Tanrı ile varlık arasındaki ilgi nasıl olmalı- dır? Yine, İsa ile. Hıristiyanlık, Tanrı'yı gökyüzüne gönderir- ken, İsa'yı O'ndan ayırarak gönderdi. Tanrı'nın gittiği yer başka; İsa'nın gittiği yer başka oldu. Tanrı, muhayyilenin kavrayama- dığı, insan ve dünya ile hiçbir irtibatı olmayan bir mekâna gider- ken, İsa, Platon'un idelerine yükseldi. Platon'un ideleri, Tanrı'ya yol gösteren, O'nun dünya ile ilgisini kurabileceği dünyaya dair numuneleri O'na bilgi olarak sunan bir epistemik mertebeydi. Aynı zamanda da, ideler, insanla irtibatını fikirlerle kurar. İde- ler, maddeye dair bilgiyi fikirlere yansıtırlar; insanlar, bu fikir- ler aracılığıyla hem idelerle hem de maddeyle irtibat kurarlar. Böylece, İsa, idelerin fikirler olarak insanda tezahür etmesiyle, yeryüzündeki varlığını Hıristiyan azizlerinin/ rahiplerinin en- telektüel dünyasında devam ettirdi. İsa adına hüküm hakkı, piskoposlara geçmiş oldu. Faal olan İsa değildir. Konuşan, İsa değil. İsa, yeryüzünde değil, çünkü. Faal olan, İsa'nın ide'sidir. Böyle düşündüler. O ide de, kilise sahiplerinin fikirlerinde ve hüküm dünyasında tezahür eder, bu anlayışa göre. Ruhbaniyet ve bunun kurumsallaşmış biçimi Engizisyonizm, bu idealizmin kaskatı bir biçimi olarak ortaya çıktı.

Hakikatte Hz. İsa, Varlık'tır. O, Musa'nın Firavun'a vermiş olduğu birinci cevabın mücessem halidir. İlahî isimlerin ruhunu açıkladı, O. Yani, tam görünüş halini. Perdeli olmayarak. Me- sela, Allah'ın "Muhyî/ Diriltici" ismini bizzat, ölüyü dirilterek açıkladı; "Şâfi/ Şifa veren" ismine, eliyle hastaları iyileştirerek

ayine oldu. Hıristiyanlar, Hz. İsa'nın bu durumunu zâhire (dış görünüşe) yordular. Muhyî'nin bizzat İsa olduğunu zannetteler; İsa'nın bu fiilleriyle Allah'ın fiillerini örtmüş oldular. Örtmek ise, küfürdür. İncil, Varlık nedir, sorusunun cevabını İlâhî isimlerin Varlıkta görünüşlerini açıklayarak verdi. Hz. İsa da, İncil'in açıkladığı şeyi aynıyla göstererek bu sorunun cevabı oldu. İsa'nın hayatının her bir zerresi, Varlığın bir noktasına tekabül eder. O'nu tasavvurda çarmıha çakmakla, zihinlerinde Varlığı çarmıha çakmış oldular. O'nu Platon'un idelerine teslim etmekle Varlığı da ikileştirmiş oldular; ruh/ ide/ form ve madde olarak. Bu, İsa ile Varlığın ayrılmasına da sebep oldu. Bu dünyada Tanrı-İsa'yı görmekteydiler. O, gözden kayboldu. Geriye gözlerinin önünde Varlık kaldı.

Varlık, Platon'un idelerinde ve Aristo'nun formlarında soyut planda parçalandı, tahdid edilerek sınırlandırıldı; buna mukabil, maddede de takyid edilerek sınırlandırıldı. Gerçekte çokluk, maddenin sıfatıdır. İlâhî isimlerin her birisi, kendisini Varlıkta takyid eder. Çokluk, takyidin bir neticesidir. İsm-i Muhyî, Varlıkta kayıt altına girince, kendisini İsm-i Mumit (Ölümü var eden)'ten ayırmış olur. Aksi takdirde, hayat ile ölümün farkı ortadan kalkar. Ama, Ârifler bilirler ki, ölüm, aynı zamanda hayatı içkindir; hayat ise, ölümü. Bu yüzden İlâhî isimlerin tevhidî hakikatine vâkıftırlar, takyid etmezler; tevhid ederler.

Varlığın mahiyeti ile İsa'nın mahiyeti aynıdır. İsa, yeryüzüne Ruh olarak doğunca paradox oluştu. Ruh ile maddenin çelişmesi. Descartes (ö. 1560), bu çelişmeyi ortadan kaldırmak için ruh ile maddeyi ayırdı. Ruhu aklın kavrayabileceği alandan tecrid (soyutlamak) etti. Varlığı maddede takyid etti. İnsanın nesneyle olan mütekabiliyetini akılla tahdid etti. Bu, idelerdeki İsa'nın Hıristiyan papazlardaki temsil hakkının akla devredilmesi anlamına gelir. Kilisenin şahs-ı manevisinde içkin olan

İsa, maddede içkin bir var oluş prensibi olarak aklın önderliğinde yeniden doğuşunu gerçekleştirmiş oldu. Bu anlamda Avrupa Aydınlanması, İsa'nın direk İsa olarak değil de, Varlıkta tafsil edilmiş biçimde ele alınması ve maddenin dirilişine ruh olma vasfıyla yeniden var oluşunu gerçekleştirmesini salık verir. Samiri'yi hatırlayalım. Buzağıya Cibril'in ruhundan bir hisse katmıştı, Buzağı böğürmüştü. Cibril, Meryem'e İsa'yı üfleyen olarak maddeyi diriltmeye; Sanayileşme Avrupa'sında İsa'nın Kilise'nin egemenlik alanından kurtarılmasıyla İsa üzerinden Batı'nın Aydınlanmacı Samiri'leri tarafından yeniden malzeme edildi. Makine, maddenin konuşturulması değil miydi? Hz. İsa'nın eliyle yaptığı diriltme işi, makineye mi devredilmeye çalışıldı? Hangi topraktan alınıp madene/ maddeye katıldı da teknoloji denilen Buzağı böğürmeye başladı? Çarmıhta İsa'ya yapılan işkencenin aynısı Aydınlanmacılar tarafından tabiata yapıldı. Tabiat, delik deşik. Altı üstüne gelmiş vaziyette. Varlığı konuşturma işkencesi. Mahkûma yapılan muamele. Konuş! Michelangelo'nun çekici, Aydınlanmacıların elinde. Musa, konuşmadı; çünkü, en büyük darbeyi âsâ yedi. Hem Musa'nın âsâsı hem Allah'ın âsâsı. Allah'ın âsâsı; Hz. İsa. Ben-i İsrail dememiş miydi: "Bizim beklediğimiz Mesih bu değil!" Hâtem-i Nebiyyin olan Hz. Muhammed için dememişler miydi: "Bizim beklediğimiz son Peygamber bu değil!" İsa sustuktan sonra, Varlık konuşur mu? Konuşturmak için çare, Samiri'nin metodu, oldu: Put yontmak. Muhakkak ki Tarih üzerinde âsânın hareketi devam ettikçe Samiri'nin hareketi de devam edecektir.

Zamanın Ruhu Ve Hz. İsa

Çekiç, miras. *zamanın ruhu*; zeitgeist: Hegel (ö. 1831)'in çekici. Hegel'in çekici diyalektik putunu yonttu. Tarihi, diyalektik

hareket inşa eder, dedi. Varlığın hareketinin tabiatı çelişkidir. Var olan her ne ise, karşıtını doğurur. Bir varlık durumu ileriye bir hareket halinde karşıt olan başka bir varlık durumunu oluşturur. Bu yatay ilerleyiş bu karşıt iki durumu birleştirir. Bu birleşim dikey (üst) bir ontolojik mertebede bir sentez oluşturur. Her sentez, yine bir karşıtını doğurarak bir ileri sentez oluşumuna kaynaklık eder. Burada dikkat edilmesi gereken şey, her sentez bir önceki sentezden derinliğine/ dikeyine daha kâmindir; doğrusal olarak da daha ileridedir. Hegel'e göre, tarih de, düşünce de varlık gibi bu diyalektiğe göre evrimleşir, ilerler. Tarihi süreç içinde çelişki/ karmaşıklık dönemlerinden sonra sentez dönemleri var olur. Her bir sentez dönemi, o döneme ait uygarlığın sükûn bulduğu bir dönemi ifade eder. O uygarlığa o dönemde o zamanın ruhu (zeitgeist) hükmeder. Ama o uygarlık öylece orada kalmaz. Sonrası yine karmaşıklık ve yeni bir uygarlık (sentez) zamanıdır. Bu tarihi evrim genel bir ruhun/ tinin (Geist) tekâmül sürecini de ifade eder, aynı zamanda. Yani, bu uygarlık evriminin varabileceği en son, en kâmil merhale/ sentez ne ise bütün tarihi süreç o merhalenin ruhu tarafından kontrol edilir. Doğayı da, düşünceyi de, tarihi de, siyaseti de yöneten o genel ruhtur. O ideal ruh, her uygarlığın dönemsel ruhunda mütecellidir. Sonra kendini bütünleyerek başladığı yere döner. Yani, Hegel'e göre Alman ruhuna. Tarihin dört uygarlık evresi; Doğu/ Hind- Grek- Roma- German.³³ Hegel'in çekici, İsa'nın Platonik ruhunu German'ın bedeninde donduracak şekilde çalışır. Yeniden Alman ruhu olarak var eder, onu. Tanrı'yı İsa'nın bedeninde eriten Hristiyanî bakış, Hegel'in eliyle İsa'yı German'ın bedeninde eritir. Zamanının ruhu/ ideası, Hegel'in

33 Doğan Özlem- Güçlü Ateşoğlu, Tarih Felsefesi- Seçme Metinler (Hukuk Felsefesinin Anahtarları, Hegel, 1821), Doğu Batı Yayınları, Ankara, Temmuz 2006, s. 192

zihninde fikirleşmiş; Hegel, zamanının uygarlık düşüncesinin doğuşuna ebelik etmiştir. Görülüyor ki bu, İsa'nın, azizlerin bedeninde reenkarne olmasının insan zihninde yinelenmesi anlamında bir başka varyasyonu olarak durmaktadır.

Hegel'den önce Kant, doğanın tarihsel süreçte insanı eğitmesiyle insan aklının doğanın gelişmesine paralel bir büyüme kaydettiğini söylemişti. Kant, Aydınlanmanın aklı tahkim etme sürecinde, çekici, tabiata vurmuştu. Kartezyen rasyonalizmin "akıldan yonttuğu" tabiat anlayışına karşılık "tabiattan" akıl yonttu. Tarihi, aklı bütünüyle görünür kılmak için tabiatın ileriye ve dikeyine bir hareketi olarak anladı. Tabiatın tarihsel hareketi, bir yandan deneysel aklı belirgin kılarken; bir yandan da Aristo'nun saf ve mutlak formel aklını harekete geçirmiştir. İşte şu Olan'ın dışındaki dünya, algı'larımızın dışındadır ve o dünyanın formel aklının yanlışlanamaz ön-verileri bize doğuştan "a priori" olarak verilmiştir. Buna karşılık tabiatın hareketinin neticesinde ele gelen, duyularımızın Olan hakkında topladığı verileri bir "olgu" halinde algılatan ve bu algıyı "a posteriori" olarak bilgiye dönüştüren tecrübi akıl, yanlışlanabilir akıldır. Ancak, bu aklın önermeleri, a priori bilgiyle kanıtlanabilir düzeye gelirse Bilim denilen "bilginin mutlak formu" ortaya çıkar. Kant, bu akıl teziyle idealizmin mutlak ve soyut alanı ile Varlık alanını tabiat üzerinden birleştirmeye, bir senteze varmaya çalıştı. Kant, bu gayretiyle Avrupa düşüncesine ilham kaynağı oldu; öncekileri tashih etmesi; sonrakilere yol açması bakımından. İdealizmin İsa'sını Varlıkla buluşturması; hemen "şurada-Varlığı" idealizmle Bilimsel bir kesinliğe kavuşturması bakımından. İleride Nietzsche (Öl. 1900) sonrası Varoluşçuluk, Nietzsche'nin var-olan insandan bir İsa var etmek için çekici direkt insana indirmesine mukabil, Kant'ın da katkısıyla Heidegger üzerinden

İsa'yı orada-varlık (Dasein) formunda Varlığın (mevcud) görüşleri içinden yontacaktır.

Bütün bunlar, Hıristiyanlığın çarmıhta kaybettiği İsa'yı Varlıkta arama çabalarıdır. Hıristiyanlık anlayışı, Tanrı'yı bulmak için İsa'yı bedeninden etmişti. O öldürüldüğü zaman O'nun içindeki Tanrı açığa çıkacaktı. Çıkmadı; bilakis İsa'yı terk etti. İsa da gördüğü işkenceyle kaldı. Aydınlanma, tekrar İsa ortaya çıksın diye aynı işkenceyi Varlığa uyguladı, uygulamaya devam ediyor. Çünkü, İsa, Varlığın ruhudur. İşkence mi etmek gerekir? Aydınlanmanın tabiata yaptığı işkenceyi, Nietzsche de durduramadı. O'nun da işi, tabiatı el çekip işkenceyi insana uygulamak oldu. Hıristiyanların hayatın içinden atıp Tümel İlke'ye hapsettikleri İsa'yı "üst insan" formunda yeniden yeryüzüne indirmeyi denedi. İsa'yı insanda aradı. Aydınlanmanın maddeyi diriltirken insanı öldürdüğünü fark etti. İnsan yoksa Varlık, hiçliktir. İnsanın yeniden yaratılması gerekir. Hıristiyanlığın o kölelere layık ahlâkını aşmış; Aydınlanmanın genel akıl yasaları altında yığılaşmış insan tipinden, insanda bizzat var olan güç arzusunun ve doğanın genel güç döngüsünün var ettiği, kendi başına bir güç deposu halinde kendini var kılarak kurtulan ve tanrılaşan insan; Nietzsche'nin yonttuğu insan. Doğal döngünün en zirve varlığı; insan, çekiç darbeleriyle acılar içinde yüceltildi, Nietzsche tarafından. Beyhude çabalar.

İsa, yerindedir; Varlık yerinde olmalıdır, düşüncelerde, yaşayışlarda. Bu, imandır. Doğrusu, İsa, Varlıktaki bütün ilâhî isimleri bilfiil vazetmiştir. Kendisi de O isimlerin Veli'si idi. Bu isimler, Hatem-i Nebiyyin olan Hz. Muhammed'de kemâle erdi. Hz. Muhammed o isimlerin hem Veli'sidir; hem Nebi'si. Muhammed ümmeti içindeki Hz. İsa'nın varisi olan Veliler/ Arifler, bu isimleri Kur'an'dan okuyup açıklamaktadırlar. Hz. Musa da,

Firavun'un sorusuna Kur'an'dan cevap vermişti. Çünkü, gönderilen tüm peygamberler, Hz. Muhammed (s.a.v)'in varisleridir. İndirilen tüm kitaplar da, Kur'an'ın açıklayıcıları. İsa, Muhammed'dedir; Musa da. İsa, İslâm Velilerinin kelâmındadır; Musa, İslâm müctehidlerinin kelâmında.

HZ. İSA VE İKTİDAR

İsa (a.s), Allah'tan bir ruhtur. Ruh, sirayet ettiği şeye dirilik verir. Âdem (a.s)'in çamurunu yarattıktan sonra Allah, Âdem'e ruhundan üfledi, yani ruhundan O'na bir ruh verdi. Bu, küllî ruhtur ve Âdem'in sureti bu ruh ile dirilik kazandı. Bu suret bütün "insanlık kavramı"nı özünde toplamıştır ve Allah'ın isimlerinin toplu halde şehadet âleminde zahire çıkmasından başka bir şey değildir. Sonra insanlık bu bütünden ferd ferd kendi istidadına düşen payı aldı. Bütün parçalandı ve Hz. Muhammed'de tekrar kemale ermiş bir şekilde toplandı. Onun için Hz. Muhammed, Hatem-i Enbiya'dır ve dahası Hatem-i Nass'tır. Bu mühür kıyamete kadar kasanın güvencesidir. Allah'ın isimlerinin tecelli ettiği varlığa dair değer toplamı kasası, insanlık tarafından parçalanıp tekrar toplanamayacak hale gelince, mührün hükmü kalkar ve varlığın ayakta duruşuna olan güvence yok olur ve kıyamet gelir. Arkasından yeni bir âlem kurulur.

Cibril (Cebrail) ruhtur. Hz. Musa'nın Tur'a vahyi (Tevrat) almaya gittiği vakitte Samiri'nin İsrailoğullarını buzağıyla aldatması, Samiri'nin Cibril'in ruh olduğunu bilmesiyle bağlantılıydı. Samiri, Mısır halkından emanet alınmış olan mücevherleri eritip buzağı suretine sokarken Cibril'in geçtiği yerlerden bir

miktar toprağı bu eriyiğın içine katmıştı. Bu da buzağıya dirilik kazandırdı. Çünkü, Cibril'in (Ruh) özündeki dirilticilik sıfatı toprağı sirayet etmiş, o da buzağıya sirayetle sonuçlanmıştı. İsrailoğulları, Filistin maceraları sıralarında putperest bir takım kabilelerin putlara tapınmalarını görmüşlerdi. İhtimal ki buzağının diriliğı bu putperest kabilelerin puta tapınma şekillerini tedai ettirdi. Bu iki durum birleşince İsrailoğulları, buzağıya tapınmaya başladılar. İmanlarını kaybetmiş oldular ve Hz. Musa da elindeki kanun'u (Tevrat) yere attı. Bu, iman olmayınca amelin değerinin kalmayacağına bir misaldir.

Cibril, Hz. Meryem'e yaklaşıncı Meryem O'na kendisinin temiz bir kadın olduğunu ve hayâsızlıktan Allah'a sığındığını ifade etti. Fakat sonra Cibril'in Allah'tan gelen bir ruh olduğunu anlayınca Meryem, rahatladı. Çünkü gelen *nefs* değil, *ruh*'tu. İlâhî emirle gelmişti. Cibril (Ruh) Meryem'e *ruh*'u üfledi ve Meryem'den doğan da ruh (İsa) oldu. Hz. İsa, Meryem ile Cibril'den (Ruh) mürekkeb bir ruh'tur. Böylece İsa, maddesi latif (vehmi) olan bir ruhtur. Ondaki latif maddi katışık Meryem'den gelmektedir. Çünkü kadında tecelli eden 'celâl'den ziyade 'cemâl'dir. Kadın, edilgenlik demektir erkeğı nazaran. Öyleyse, kadının maddesi de edilgendir. İsa (a.s)'nın erkekliğı de Cibril'den gelmektedir. Çünkü, Cibril, Meryem'e erkek suretinde gelmişti. İsa'da Cibril'in ruh oluşuyla erkeklik sıfatı birleşince ruh ve erkeklik aktif; Meryem'den dolayı da latif madde, edilgen oldu.

Erkeklik, ruhtan gelmişse, ruhun maddeden ziyade manaya dönük yönü itibariyle Hz. İsa, aktif hâkimiyetini dünyadan ziyade latif manaya hasretmiş demektir. Bu yön, Hz. İsa'nın dünyevi meseleleri ayrıntılarıyla bilip, bu bilgiyi tatbik etme noktasında da görevli olmadığına bir işaret olmalıdır. Bir de buna

kadından gelen edilgen madde eklenince dünyevi meseleleri dünyevi delillerle halletme vazifesinin olmadığı daha da kuvvetlenmiş olur.

Hız. İsa'nın bir tokat vurana öbür yanağını dönme ahlâkı, Meryem'den gelen yapısından kaynaklanmaktaydı. Kendisinin ve havarilerinin inziva ve riyazete daha kolay adapte olabilme yetenekleri, ruh ve ruhi mertebeye yatkın oluşlarından gelmekteydi. Çünkü ruh, tekliğe yöneltirken, nefis, kesrete (çokluk) yöneltir. Toplumculuktan daha ziyade bireycilikleri baskındır. Ruh nefse galipse insan, riyazetini daha kolay gerçekleştirebilir. Riyazetse toplumdaki soyutlanmakla mümkün olan bir şeydir. Ruhi yönü galip insan, dünyevi isteklerden kendini daha kolay uzak tutabilir. Az yemek, az içmek, evlilikten uzak durabilmek, nefis tezkiyesinden ziyade, ruh tasfiyesi metodunu uygulayabilenler tarafından daha net ortaya konulabilen şeylerdir. Hız. İsa'nın evlenmemiş oluşunun altında bu sebepleri aramak daha doğru olur.

Ruh, Yunus Emre'nin ifadesiyle ete-kemiğe büründüğü zaman nefse dönüşür. Bunun macerası da şudur: İnsan, insanlık kavramının işaret ettiği olgunluğa erişmeden ruhlar âleminde ruh iken ilâhî hitabın “Ben sizin rabbiniz değil miyim?” sorusuna “Bela” (evet) cevabını vererek Allah ile bir akit yapmıştır. Allah, verilmiş olan bu sözün imtihan alanı görevini yerine getirebilecek kabiliyette yarattığı dünya (şehadet) alanında tutulup tutulmayacağını görebilmek için, ya Hız. Adem'de olduğu gibi et-kemiğini çamurdan yoğurup bu vücuda kendi ruhundan üfleyerek ruh vermiş ve onu canlı kılmış ya da Adem'den sonraki insanlık neslinde görüldüğü gibi ana rahmine düşürdüğü et parçasına ruh üfleyerek onu canlı kılmıştır. Hız. Adem' in yaratılış mucizesini istisna tutarsak, ana rahminde kendi ruhuyla

buluşan insanın proto- maddesi ruhun et-kemikle birleşmesi bağlamında nefse dönüşmesi sürecinde dünyalı olma yolunda olgunlaşır. Artık ruh âlemiyle dünya âlemi arasında bir âlem olan birinci kabir âlemi hükmündeki ana rahmi hayatı, ruh nefse tam anlamıyla inkılap ettiği vakit sona erer ve insan, annesinden bir bebek olarak dünyaya gözlerini açar. Burada doğan bebeğin nefsi, nefs-i mutmainne mertebesinde bir nefstir ve ruhun maddeye düşürdüğü kâmil bir izdüşümüdür. Buna ruhun nefs bağlamında maddedeki tam karşılığıdır desek daha doğru olur.

İnsan bebekliğini yaşarken gelmiş olduğu dünyadan bağını tam anlamıyla koparamaz. Dünyalı olmaya çalışır. Çünkü dünya çift kutupludur ve iyilik- kötülük bir arada yürür. Halbuki çocuk olgunluğa (buluğ) erişinceye kadar tek kutupludur yani nefsi, sadece nefs-i mutmainne mertebesinde. Çift kutuplu olmak ise, nefs-i mutmainne formu ile nefs-i emmare (negatif nefis) formunun bir arada bulunabilmesi demektir.

İnsan çocukluktan çıkıp gençlik çağına ulaşınca nefs-i emmaresi de kemale ermiş demektir. Mutmainne nefsiyle dünyayı ahirete dönük yönüyle ele alırken, emmare nefsiyle dünyayı ahiretten kopuk yönüyle ele alır. Gençlik zamanları, iradenin teklife açılmasına paralel olarak beşeri kuvvetlerle ruhi kuvvetlerin bir tamlık içerisinde bulunduğu zamanlardır.

Hız. İsa'nın macerası böyle değildir. Nasıl bedeni vehmi ise nefsi de vehmidir. Ruh, Meryem'in rahminde vehmi bir vücutla temasa geçmiş, onun dünya ile irtibatını sağlayabilecek tek şeyi, Meryem'den gelen maddesi olmuştur. Hız. İsa'nın daha bebek iken konuşmuş olması onun ruh olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü ruhun yaşı olmaz. Ruh için zaman mefhumu yoktur. Bir insanın ihtiyarlıktaki ruhu ile çocukluktaki ruh faaliyetleri

arasında fark yoktur. Zamanla değişim, beden ve nefse ait bir arazdır. Hz. İsa'nın dünya ile irtibatını sağlayan nefsi, ruhun karşısında O'nu dünyaya bağlayabilecek kuvvete sahip değildir. O'nda gelişen nefsin türlü halleri, ruhun emrinde latif bir zeminde yürümüştür.

Hız. İsa'da beşeriyetten ziyade, melekîyet galiptir. Bu da diğer insanlara nazaran Hız. İsa ve havarilerinin ruhani bir sınıf oluşturmalarına sebep olmuştur. O ruhani bir kul idi. Hiçbir zaman rab olmamıştır. Yaptığı her işte "Allah'ın izniyle" kaydını koymuştur.

Çamurdan yapılmış bir kuşu diriltmesi, hastaları iyi etmesi, ölüyü diriltmesi onun ilâhî nefese mazhar bir ruhani kul olduğuna delillerdir. O bu faaliyetiyle 'dirilticilik'in ne olduğunu, yaratmanın ne olduğuna adeta gönderme yaparak hakikatiyle gösterme misyonunu üstlenmiş, her şeyden evvel insanın diriltilmesini, insanın üretimi olan diğer kurumsal kişiliklerin diriltilmesine bir ön şart olduğunu ispat etmiştir. Hiçbir kurumsal kişilik insan kişiliğinin önüne geçemez. İnsanın öldürülmesi, devlet vb. diğer kurumların zalimane bir formatta üretilmesinden başka bir şeye yaramaz. Zulüm hakikatin (aydınlık) öldürülmesidir. Hakikati öldürülmüş bir insan topluluğunun organizasyonu olan devletin, negatif bir güç bileşkesi avantajıyla nasıl diğer tüm varlıktaki dirilikleri öldürdüğünü Hız. İsa dönemindeki Roma İmperyum'u göstermişti.

Aslında bütün insan fertlerinin adil bireyler olma sıfatıyla yaşadıkları aydınlık bir dünyada insan faaliyetlerini organize etmek için hariçten bir güç haliyle iktidar oluşturmaya gerek var mıydı? İktidarın oluşumunun altında yatan asıl neden neydi? Yoksa insanlar, nefsi çatışmalarından dolayı dünya işlerinin

bozulmasından endişe ettiklerinden dolayı mı bir ortak noktada güç birliği yapmak ve kanunlar çıkarmak ihtiyacı hissettiler? Birbirlerine muamelede adil davranan bireyler olarak kalabilse-lerdi toplumsal adaletin oluşması tabii bir süreçte gerçekleşemez miydi? Ekleme yöntemiyle kendi kendilerini idare edecek fazla-dan kanunlara ihtiyaçları kalır mıydı? Tabii ki, bütün bireylerin kendi üstlerindeki bir iktidara itaat etme ihtiyaçları, nefis sahibi olmalarından kolayca gerçekleşebilecek bir şeydir. Dünyevi ih-tiyaçları tahrik eden insan tekilinin içindeki soyut unsur, nefis-tir. Böylece dünyanın adil bir şekilde kullanımının güçlüğü bu nefis unsurundan kaynaklanmaktadır. Herkes ilkin kendi nef-sinin derdindedir ve çatışmanın temelinde bu vardır.

İşte Hz. İsa, insanın asıl cevherinin nefis olmadığını ve nef-sin ruhun dünyevi bir varyasyonu olduğunu bizzat kendi yara-tılışı ile göstermiş oldu. Nefsi asıl cevher kabul eden dünyevi anlayışın temelsiz olduğunu ruh merkezli bir perspektiften fiili olarak gösterdi. Nefis, eğer ruhun bir arızasıysa, nefsin üretmiş olduğu vehmi organizasyonlar ve bu organizasyonlara bağlı ge-lişen iktidar ve güç şekilleri arazın arazı konumuna indirgen-miş olmuyorlar mı?

Hz. İsa, Roma gibi devrinin en organize devlet yapısına “sahte” damgasını vurdu ve bu korkunç nefis örgütlenmesinin temeline ruhi dinamiti yerleştirdi. Eğer Roma’nın karşısına al-ternatif bir devlet modeli ile çıkmış olsaydı belki de işin en te-melindeki hakikati insanlara göstermekten mahrum kalacaktı. Nefsin birleşik iktidarına karşı insan ruhunu dikti ve Roma, karşısında kendisine benzer bir alternatif göremeyince iktidar bağlamında güçsüz insanlara uygulamış olduğu çarmıh işken-cesini Hz. İsa’ya uygulamaya kalkıştı. Ama nafi! Karşısında dünyaya bağlı unsurlarla donanmış acı çekmeye hazır bir insan

yoktu. Ruh vardı ve ruhu çivilerle çakmak mümkün değildi. Kaldı ki, bütün istihbarat faaliyetlerine rağmen ruhu bulabilmek imkânsızdı. Nefsi yöntemlerle aranarak bulunabilen şey, ancak nefis ve onun türevleri olabilir.

Bu çaresizlik karşısında Roma'nın tek bir alternatifi kalmıştı: Kendisine benzer tüzel kişilikler oluşturmak. Hz. İsa ve havarilerinin yaymakta olduğu ruhani dini, "ruhbanileşme" formatına sokarak deforme etmeyi başardılar. Dine sağdan yaklaştılar ve dinin koruyucusu kimliğiyle Hz. İsa'nın dinini Roma'nın resmi kimliğinin bir unsuru haline getirdiler. Kiliseleri resmi ibadet mekânları halinde inşa ettiler ve resmi din adamları devrini başlatmış oldular. Hâlbuki ruhun mekânı yoktur. Böyle yapmakla güya ruhu mekânlara hapsedtiklerini zannetmişlerdi. Din, Roma'nın eliyle ruhbanileştikten sonra korkunç bir istismar kapısı da açılmış oldu. Kiliselerin resmi görevlisi olan din adamları, kendilerini İsa'nın varisleri ilan ediyorlar ve ağızlarından çıkan her sözü vahiy kabul ediyorlardı. Hâlbuki Hz. İsa, vahiyden idi; vahyin kendisi değildi. Ona müstakil bir İncil inmişti. O, İncil'in yaşayan haliydi. Ruhbani liderler, İsa'ya inmiş bir İncil'i yok sayarak İsa'yı bizzat İncil ilan ettiler ve onun hayatını kaleme aldılar. Eğer Hz. İsa'yı vahyin kendisi ilan ederseniz onun varisleri de doğal olarak şahsi planda vahyin kendisi oluverirler! İşte engizisyonun teşekkülündeki temel hareket noktası... Ruhaniyetten ruhbaniyete geçiş paralelde ruhun söz hakkının nefse devredilmesi demektir ki, bu da din ehramını tam tersine çevirmek anlamına gelir.

Ruh, Roma kanalıyla mukayyet müesseselerin boğucu kuşatmasına terkedildi ve nefse hürriyet bağışlanmış oldu. Ruh'un dirilticilik sıfatı, dirilen nefsin sıfatı haline geldi. Nefis, hem

kendini diriltti hem de ilgi kapsamına giren maddeyi diriltmeye teşebbüs etti.

Nefsin maddeyi işleme faaliyeti, dünyevi düşüncenin mihrak noktasını işaretleyen antik Yunan felsefeleriyle acemilikten kurtarıldı. Yapılan bu sentez neticesinde insanı ihya etme adına maddenin ihyasına çalışıldı. Hz. İsa'dan devredilen ne kadar sahih değer varsa dünyevileşmenin emri altında terbiyeye tabi tutuldu.

İlk başta Ruh, (Hz. İsa) ilâhlaştırılarak kulluk kimliğinden soyutlanmıştı. Bu aşırı teşbih tavrına mukabil sonraları istikametine yitirmiş nefis ve madde anlayışının temel değer olmasıyla birlikte Ruh ile onun Allah'ını hayattan adeta kovdular ve sınırlı mekânlara hapsedtiler. İsa'yı belirli yerlerde ilâhlaştırmaya devam ettiler ve geri kalan yerlerde ise maddeye ulûhiyet verdiler. Böylece dinin yeri ile bilimin yerini ayırıştırmış oldular. Kiliselerde kendisine ulûhiyet verilen İsa'nın, kilisenin dışında ilâhlık hakkı elinden alınmıştı. İsevî vahyin neshedilip, Muhammedî vahyin hüküm sürdüğü dönemlerde Batılılar, *Muhammedî* vahyin ruh-nefis dengesi üzerine inşa edilmiş madde anlayışını benimsemiş olsalardı, maddeyi ihya etme sürecindeki yanlışlarını yapmayacaklar, istikamet kazanmış vahiy merkezli bir ferd- toplum- kâinat dirilişine imza atacaklardı. Ama öyle olmadı. Din- den uzak düşünce sistemlerinin tatbik edilmesiyle ortaya çıkan Batı tipi bilimcilik ve sanayi anlayışı bugün insanlığı negatif bir istikamete sevketmiş ve insanlık dehşet bir çıkmazın içine sürüklenmiştir.

Sanayileşme, Hz. İsa'nın insanı özüyle tanıştırması planındaki diriltme faaliyetinin kurnazca bir tepe taklak işlemiyle maddeyi diriltme hareketine dönüştürülmesidir. Batılılar Hz. İsa'nın dininden uzaklaştıkları ve Hz. Muhammed'in vahyine

yaklaşmadıkları nisbette doğru bir sanayileşme mantığı kuramadılar ve sanayileşme işini nefis ve şeytanın emrine verdiler. Bugün geline nokta, kulluğunu unutmuş bir insanlığın, ellerinde bulunan teknolojik üretimin hem ilâhlığını yapması hem de her an kimliklerini bu teknolojiye kurban ederek ona kulluklarını arz etmesidir. İnsanlık bu paradoksun girdabında kıvranmaktadır. Kendi ilâhlarını üreten bir insanlık tablosuyla karşı karşıya bulunuyoruz. Çare, Muhammedî vahyin sanayileşmesidir. Böylece, insanlık bütün varlığın tek bir ilâhın kulu olduğunu idrak etme kulluğuna erişecektir.

TİTREK BAKIŞ VE HZ. İBRAHİM

Çocuk korkmaz, çünkü çocukta korku duygusu zayıftır. Allah Rasûlü, Hz. Ali korkmadığı için hicrette O'nu yatağına yatırmıştır. Cesaret, iki esas üzerine tezahür eder. Birisi, korku duygusu o kadar kuvvetlidir ki, o duygunun zindanından benliğini kurtarabildiği nisbette insan, cesurdur. İkincisi, korku duygusu ya hiç yoktur yahut, o duygu vehmidir. Zaten bu duygunun yokluğu, cesareti dolaysız temin eder.

Hızır'ın Hz. Musa karşısında çocuğu rahatlıkla öldürebilmesi korku duygusunun O'nda olmamasındandır. Hz. Musa'nın bu olay karşısında ürpermesinin kaynaklarından birisi de korku duygusunun Musa'da kalın bir müşahhaslıkla tezahür etmesidir. Hz. Ali yerine Allah Rasûl'ü niçin Hz. Ömer'i yatağına yatırmamıştır? Ömer kadar cesur ve şedid başka hangi şahsiyet vardır? Akıl, Ömer'i gerektirmiyor mu? Hayır. Ebu Sufyan'ın, Mekke'nin fethi sırasında, "Muhammed büyük saltanata ermiş" sözüne karşılık Peygamber amcasının " Hayır, o saltanat değil, nübüvvet" dediği gibi biz de bu mevzuda " Hayır, akıl değil, nübüvvet" diyebiliriz.

O yatağa o anda Ali gerektir. Ölümle hayatı birbirinden ayıran en önemli duygu, korku duygusudur. Korku aradan çekildi

mi, ölüm ile hayat arasında fark kalmaz, tevhid teşekkül eder. Bu, “ölmeden önce ölme” inceliğini yakalamış, “yıkayıcı önünde ölü gibi olma” huzurunu yaşayan insanın halidir. O yatak, korkunun uyuduğu ama korkusuzluğun gözünün açık olduğu bir yataktır. Ali, yattı; çünkü o an ölü gibi davranabilmeyi gerektiren bir andı. Sessizlik anı. Bekleyiş. Ama bu bekleyiş zaman ile mukayyed değil. Zaman durdu orada, Allah Rasûlü ile Ebu Bekr’in yolculuğunda işledi. Birinde işledi, birinde durdu. Bu işleyiş ve duruş arasındaki fark, şirk ehlinin mukaddes yolculara erişememesine sebep oldu. Zaman, yine Sevr’de durdu, yine sessizlik, yine bekleyiş. Örumcek, ağrını ne vakit ördü sanki, güvercin ne vakit yuva yaptı, mağaranın ağzına. Tam bir zamanın bitişi. “Üzülme, Allah bizimledir” Çünkü, “Allah’ın velileri ne korku bilirler, ne hüznün.” Mukaddes yataktaki zamansızlık, Sevr’de tekrarlandı. Üstün beşeriyetin mukaddes nebevi yolculuğu, zaman’ı hiçbir anı boş bırakmayacak biçimde işletti.

Sevr’deki velâyet, zamansızlığı yaşattı. *zamansızlık* korkudan ari olmaktır; zamanı işleten korkudur. Mekânı işleyen de. Geçmiş ve gelecek, bir süreç yani zaman durumu. Ömer olaydı o yataкта, yatmazdı biçerdi müşrikleri, Rasûlüllah’ı koruma gayretiyle. İçeride Allah’ın Rasûl’ü var. Zaman işlerdi. Ebu Bekir’e ulaşmak gerek. Bunun için, “velâyet” zırhıyla kapıdan çıktı gitti, “nübüvvet” zırhıyla Ebu Bekir’e ulaştı. Kahramanlık, korkunun kardeşidir. Ömer, hicretini Kâbe’de meydan okuyarak yaptı. Düşmanlarını dağın ardına davet etti. Korku, cesarete sebep oldu; Ömer, korkuyu aştı, düşmanı bertaraf etti. Ömer, korkumasaydı yani korku duygusu olmasaydı O’nda, tedbir almaya-bilirdi. Böylece Ömer, İslâm düşmanlarının peşine düşüp O’na zarar vermelerinin önüne geçmiş oldu yaptığı tehditle. Hz. Ali nasıl şehid edildi? Kolayca. Hiç zorlanılmadan. Çünkü Ali’de

korku, vehmidir, asıl değildir. Aynı suikasti Muaviye'ye neden yapamadılar? Çünkü Muaviye, tedbir aldı. Korku, önlem aldırır. Korku, tedbiri gerektirir. Ama korkaklık ayrı şey. O, müşriğe yakışır. O, korkuyu şiar edinmekten olur. Mü'min, Allah'a karşı bile korkak değildir, ama korkuyu yaşar.

Varlık, korku ve ümit arasında salınır durur. Olmamak korkusu ve olmak ümidi içinde. Melekler korktular, kan dökücü bir varlık yaratılmasından. Korkuları, onların bilmedikleri bir şeye sahip olmalarını sağladı. Sema ve arz korktular, güçlerini aşan bir emanetin kendilerine yüklenmesinden. İnsan korkmadı, emaneti yüklendi. İnsan, emaneti yüklendiği anda *veli* idi; ağca yaklaştı, ondan yedi. *Nebi* oldu, korktu, ağaca yaklaşılmaktan korktu, o ağaçtan yemedi.

Hızır, korkmadan çocuğu öldürdü. Musa'yı bir korku sardı. Masum bir çocuğu niçin öldürdüğünü sordu, Hızır'a. Çünkü, Hızır'ın yaptığı bir cinayet eylemiydi. Halbuki, bu iş Musa'nın gördüğü gibi değildi. Hızır işin içyüzünü açıkladı. İşin cinayet olmadığı anlaşıldı. Hızır'ın eli titremedi bile, çocuğu öldürürken. Çünkü, Hızır velidir; Musa, nebi. Firavun, sarayındaki Musa'dan hiç korkmadı. Başına iş aldı. Korkup O'nu öldürseydi, belki, başına bu kadar iş gelmeyecek, iktidarını sürdürebilecekti.

Hızır'ın çocuğu öldürmesiyle, İbrahim'in oğlunun boynuna bıçağı vurması arasında ne fark vardır? Hızır çocuğu öldürürken hiç eli titremedi. İbrahim rüyasında oğlunu kurban ederken gördü. Durumu oğluna açıkladı. Oğlu da "Babacığım, emredileni yap" diyerek teslimiyet gösterdi. İbrahim, emri, rüyada aldı; Cibril vasıtasıyla değil. Çünkü, Cibril nebinin aklını temsil eder. Emri alış bir velî alışıdır. İbrahim burada velîce bir

tavır içindeydi; oğlu da velîce; nebice değil. Nebice karşılamış olsaydı, nedenini sorardı, nedenini sormadı; hemen boynunu eğdi. Vahşi hayvanlar kurban edilmez, hilm sahibi hayvanlar kurban edilebilir. İbrahim ve oğlunun bu halîm davranışına karşılık Allah, koçu fidiye olarak gönderdi. İbrahim neden rüyayı tabir etmedi? Halbuki, rüyanın tabir koç idi. Tabiri Allah yaptı. İbrahim'in emri aldığı haliyle oğlunu kurban etmeye götürdüğü hali ve kurban etme anındaki hali arasında hiç fark yoktur. Emri alış biçimiyle emri uygulayış biçimi arasında tam bir münasebet vardır. Ama İbrahim'e dışardan bakan için kurban olayı korkunçtur. O İbrahim'in o andaki halini anlayamamış birisidir. Zira bu yüzden kendisini ve okuyucusunu İbrahim'in yerine koymayı önermektedir. Yani İbrahim bu eylemi korkusuzca gerçekleştirmiştir. İbrahim, mabetteki putları kırarken nebice bir tavır içindeydi. Çünkü o hareket fethin sonucudur ve kuvvetin izharıdır. Hz. Peygamber, putları Mekke'nin fethi sırasında kırmıştır.

İbrahim'in imtihanı oğlunu kurban edip etmemesiyle alakalı değildi; aksine, oğlu imtihan edilmekteydi ve oğlunun imtihanı, kurban olup olmamakla alakalıydı. İbrahim'in imtihanı, rüyasıyla ilgili bir imtihandı ve rüyada gördüğünün bir vahiy olduğunu bildi ve Allah bu duruma "Rüyayı doğruladın" hitabıyla mukabele etti. İbrahim'in rüyaya olan teslimiyeti sözkonusuydu. İbrahim rüyadan şüphe etmedi. Çünkü O'nun rüyası "keşf-i mücerred" nev'indendir. Keşf-i mücerred nev'inden olan rüyalar, alem-i misal'den olup Allah'ın hazinesindendir ve bu rüyada hata mümkün değildir.

Kierkegaard'ın rüyası (hayali) ise, "hayal-i mücerred" nev'indendir ki, alem-i süfli'den gelir ve hayâle gelen süfli suretlerin zuhuruyla mümkündür. Şu halde, Kierkegaard'ın hayâli

ile İbrahim'in rüyası ve bu rüyanın tatbiki arasında ne münasebet olabilir ki, Kierkegaard kendini ve okuyucusunu İbrahim'in yerine koyup oğul kurban etmeye yelteniyor?³⁴ Kierkegaard, böyle bir dalâl içinde bulunmasaydı, Hegel bütüncülüğüne yönelik korkusunu(bu korkaklık kategorisindedir) İbrahim üzerinden aşmaya çalışmazdı. Kaldı ki, Johannes De Silentio (Kierkegaard)'nun hayal gücü Hegel'in karşısına İbrahim'i çıkarmaya yetmez. Belki ancak Hegel'in karşısına kendisi çıkabilir. Bunu da başarabileceğine inancı zayıf olmalı ki, Hegel'in karşısına İbrahim'i çıkarmaktadır. Çıkaramamıştır da, çünkü, Kierkegaard'ın İbrahim'i, Allah'ın İbrahim'i değildir.

Kierkegaard, kiliseyi, Hıristiyanlığı Hegelyen akla kurban etmekle suçlamakla, böylece dürüst davranmamakla suçlamaktadır. Doğru; Kilise, hiçbir zaman dürüst olmamıştır; inancının zora girdiği yerde itikadını revize etmiştir. Yani, kilise, akidesini, itikadı değiştirmek üzerine bina etmiştir. Peki, Kierkegaard, Kilise dürüst değil derken dürüst müdür? Kierkegaard'ın dürüst davranmadığı nokta şu ki, Kilise vaizinin etik değerler bağlamında İbrahim hususunda ortaya koyduğu inançsızlığı, Kierkegaard kendi inançsızlığıyla örtmeye çalışmaktadır. Bu, aynı zamanda kendi inançsızlığına *absürd* kavramı üzerinden bir itikat giydirme eylemidir. Evrensel etiği aşmayı, etik değerlerin tasarrufu altında gerçekleştirmek gibi bir paradoksun içinde, etiğin ayartmasına direnerek gerçekleştirmek arzusundadır ama bu O'nun açısından mümkün görünmemektedir. O'na göre, İbrahim'in oğlunu sevmesi etikdir. Bu durum, Tanrı karşısında evrenselin ayartmasıdır.

34 Soren Kierkegaard, Korku ve Titreme, Ağaç Kitabevi Yayınları, 4. Basım, Mayıs 2008

Kierkegaard'a göre, İbrahim'in O'nu Tanrı adına gözden çıkartması hem Tanrı için hem kendi için bir ayartılmadır. İman, evrensel karşısında insanı ayartmaktadır; varoluşun birliği adına. İbrahim'in oğlunu sevmesi Tanrı'yla olan mutlak ilişkisine karşıdır, bu yüzden etik burada görecelidir. Ama, İbrahim oğlunu sevmektedir. Bu arada, oğlunun Tanrı tarafından kendisine geri bağışlanacağını bilmektedir. Biliyorsa neden kurban etmektedir? Kurban edebiliyorsa neyi bilmektedir? Tanrı İbrahim ile oyun oynar, İbrahim Tanrı ile. Kierkegaard'ın absürdü, Grek Kinitistlerinin bireysellik ve doğadan kaçma saf-satalarının düşünce dolandırıcılığından öteye geçmez. Halbuki, İbrahim'in oğlunun İbrahim'e geri bağışlanması, O'nun oğlunu kurban edişindeki kahramanlığının karşılığı değil; rüyayı tabir etmeden uygulamaya koyuşundaki sadakatindendir. Bu yüceliğinin karşılığı olarak Allah, İbrahim'e rüyayı tabir etti ve oğlunu İbrahim'e ve özellikle kendisine bağışlamış oldu. Kierkegaard, İbrahim'i gözünün gördüğü yerde hayal (hayal-i mücerred) etti. O yerde İbrahim yoktu ve bu yüzden İbrahim'i anlamadı. İbrahim'i hayalinde var etmeye çalıştı, var edemedi. Saçma olan, İbrahim'in Kierkegaard'ın hayaline yerleşmesinin imkânlılığıydı ve bu yüzden İbrahim' in hayalinin kendi hayaliyle uyumsuzluğundan olsa gerek, bunaldı. İbrahim, kendi gözünün önüne geldikçe İbrahim'in yaptığıının cinayet olduğunu düşündü, bu cinayeti işlemekten ürperdi, korktu (negatif korku). Yine de Kierkegaard'a göre bu, İbrahim'in bir iman sınavıydı, kendisinin bu sınavı geçemeyeceği hususunda ümitsizliğe düştü. İbrahim'in imanını evrensel etik değerden ziyade absürdün gücüne bağladı. İbrahim, ne Hegel'in tümel (külli) etiğinin (ahlâk) konusu olabilir ne Kierkegaard'ın absürdünün. İbrahim imanın, teslimiyetin ve aşkın tam anlamıyla kendisidir.

Allah, İbrahim'in ne imanını sınadı, ne teslimiyetini ne de aşkını. İbrahim halilullah'dır. Allah'ın dostudur. İbrahim hiçbir zaman Allah'dan ayrı durmamıştır. O'na ifrat-ı aşk ile teslim idi. Allah'ın hululiyyeti/ dostluğu İbrahim'e o kadar sirayet etmişti ki, İbrahim'in gözü ne oğlunu gördü ne varlığı. Böylece bütün varlık İbrahim'e dost oldu; ateş bile. İbrahim'in yaptığı şey, Dost'u adına oğlunu imtihan etmektir.

Baba, İsmullah'tır; Oğul, Varlık. Kurban, Allah'ın ismiyle, Varlığı Allah'a kurban etmektir. Çünkü Varlık, ilâhî isimden doğar gelir. İbrahim'in oğlunu kurban etmesi, varlığını terk etmesi demektir; İbrahim böylece Hakk'tan başka Varlık tanımadı.

Kierkegaard, Hakk'ın Vücudu'nu fanilik ârazına hapsedti, kendi hayalinde. Hakk'ı varlıkta mukayyed/ sınırlı zannetti. Bekâyı, faniliğin içinde aradı. Kierkegaard'ın hayal-i mücerred, ona absürd'ü ilham etti. Halbuki, fena, bekaya tabidir. Varlık bekâda fanidir. Kierkegaard, İbrahim'i anlamadı, çünkü İncil'i anlamadı; İncil de İsa'yı. İncil, nasıl İsa'yı anlamaz? Çünkü, İncil yazıcıları, İsa'yı anlamadılar. Yazıcıların hayali olan İncil ile İsa'nın İncil'i farklıdır. Bu yüzden Johannes De Silentio (Kierkegaard), İsa'yı anlamadı. İsa, Mutlak Varlık'tır. Varlık, ilâhî isimlerin tümüdür; üç'ü değildir. Allah, üç'le tahdid edilemez. İsa, İncil vasıtasıyla esma-i ilâhîyye'nin tümünü vazetti, sınırlandırmadı. Allah, üçün üçüncüsü değildir. Bu yüzden, Johannes De Silentio, İbrahim'in eylemini anlamadı; varlığı anlayamadı.

FREUD'A MI AĞLAYALIM, BERGSON'A MI GÜLELİM?

İnsan doğar doğmaz ağlar; gülmez. İnsan, sevinçten de ağlar üzüntüden de. Mutluluk ve trajedi beraberdir burada. Ağlayışı hem cennetinden kopuşuna hem de varoluşunun tecrübe edileceği bir toprağa, dünyasına ayak basışına olan sevincinedir. İnsan, cennette haram kılınmış meyveyi yediği anda ana rahmine düşer. İnsanın meyveden tattığı hazz ile babası ile annesinin o anda yaşıyor oldukları cimaî hazz arasında bir mütekalbiyet/ ayniyet vardır. Bunu her insan yaşar. Çünkü her insan bir nev'i Âdem'dir. Çocuklar Âdem'in ümmetidirler ve bu yüzden insan çocukluk çağından çıkıncaya kadar Âdem'in tebliği ve tesiri altındadır. Çocukluktan gençlik çağına kadar Âdem ile İbrahim peygamberlerin arasındaki nebilerin tabiî şeriatına tabidir. Gençlik yaşında Hz. İbrahim'in tebliği altına girer ve nihayet kırklı yaşlarda Hz. Muhammed (a.s)'in tesiri altındadır. İnsanın bu kişisel varoluş tarihi bir tekâmül istikametinde dikey hayatının her ânı birbiri üzerine eklemlenerek tamamlanır ve insan- kâmil zuhur eder. Her insan, saf varlığı vechesinden insan-ı kâmilidir. Bu kâmilliğinin farkında ve bilgisinde olması miktarınca “işin şuurunda insan-ı kâmil” derecesine erer. Tam

şuurunda varoluşa katılım, insanı, tam insan-ı kâmil kılar. Bu da hâdî ism-i şerifine mazhariyetinin derecesine göre değişkenlik gösterir. Yani, ne kadar hidayet o kadar farkındalık.

Freudçular, libidonun engellenemez bir enerjiye mâlik bulunduğunu ve bunun insanın orijinal bir hassası olduğunu söylerler. Bu libidonun çekirdeğinde *id* yatar. İd, libidoyu kontrol eder, onu yönlendirir. Nefsin/ şuurun (egonun), süperegö ile id'in arasında bulunma durumu, ona, içgüdülerin/ libidonun önlenemez tazyiki ile süperegö'nün baskısı arasında insanı denge tutma görevini vermiştir. Böylece ego/ ben, insana içgüdüler ile çevre etkisi arasına birey olma şuuru aşılar. Bu Freud'a göre bir trajedidir, çünkü, bütün kültür, medeniyet, eğitim, sanat ve ahlâk sistemleri id'in yalın bir şekilde açığa çıkmasını engellemek gayreti üzerinden üretilmiştir ve bu yüzden insanlık için hastalıklı durumlardır ve bütün dertlerin, hastalıkların kaynağıdır. Böylece Freud, bütün tedavi biçimini, içgüdülerin tatminsizliği sorunu üzerinden şekillendirmiştir.

Şimdi soru şu; Freud, varsayımlarını oraya koyarken, bizzat kendi libidosunun yalın engellenemez imkanlarıyla mı hareket etmiştir; yahut süperegönün tetiklediği medeniyet ve kültür şartlarının imkanlarıyla mı hareket etmiştir? Asıl trajedi budur; ve Freud'un hakikate teğet geçen! ve mekânîk medeniyet şartlarının inşa ettiği insan tipinin "İşte hakikat bu!" zannıyla üzerine atlayacağı bu meselede can alıcı ikinci soru: İçgüdünün varlığından emin misin? Delilin ne? Bu kavramı ortaya koyarken hangi dil şartlarından faydalandın? İçgüdü kavramını üreten dil, direk içgüdünün dili midir? Yoksa?

Hazz, insanın hem dünyaya adım atışına kuvvetli bir vesiledir, hem de dünyada devamına. İnsanı başka hangi saik

cennetten koparıp dünyaya inmesine sebep olabilir ve dünyaya bağlı kılabilir? Şu halde, gaye, insanın varoluşunu tecrübe edebileceği bir mekân ve zaman şartlarına ayak basmasıysa, hazz bu hedefe nazaran bir çevre şartı değilse nedir? Bizler insan olarak kemalimizi *bizzat* müşâhede etmek ve varlık bütünlüğümüzün farkına varmak için bu dünyadayız. Bunun için süreye ihtiyaç duymaktayız. Geçici bir süre bu. *Hazz*, insan neslinin devamını temin etmeye sebep olma faaliyetiyle, bize hem ferdi oluşumuzun tamamen ermesi için gerekli süreci, hem de topluluk halinde *insanlık* kavramının -insanın yeryüzünde halife olma özelliği yönünden- yakîn halde bilinmesinin gerçekleşmesi için gerekli süreci sağlaması bakımından önemli bir cevherdir ve bu cevher özelliğiyle tam da Freud'un *süperegosuna* denk düşecek şekilde kendisini konumlandıran, insana dışardan baskı yapan bir üstbenlik unsurudur. Varoluşa süre tanır; varoluşun önünde engel; derinliğine inildiği zaman insan varlığından bir parça olma rolüyle bütünle irtibatlı. Yani, varoluş faaliyetinin içinde. Bir paradoks. Bu paradoks, tabiatından da belli; dışta tat, içte acı. Demek ki, ego, bir süperego olan id'in çevre baskısına rağmen insanın varoluş hamlelerini harekete geçiren alt/temel ben (ruh)in madde, mekân ve zaman ile temasını sağlayan bir cevher. Anlaşıyor ki, Freud' un işi en hafifinden aynayı tersinden göstermek; içi dışta, dışı içte.

İnsanın trajedisinin ana cevheri, nefsinin dünyadan istekleridir. Bu istekler, insanın saf varlığının farkındalığını gerçekleştirmesinin önünde ciddi bir mesele olarak beklemekteler. *Mevlânâ*'nın deyişiyle, insan, libidosunun kontrolünde hayatını dünyaya bağlı devam ettirmek mecburiyetinde olduğu maddesini Musa'nın âsâ'sını yere attığı gibi bırakırsa bütün âlemi yutar ve hakiki hürriyet hali işte budur. Bu, süperegoya

dahil olan bütün baskılayıcı dış şartlardan kurtulmayla olabilecek bir şeydir. Bunun sonucu olarak onun bütün varlığı yutması, varoluşun sonsuz boyutlarının bilgisine vakıf olmayı bizat varoluşa katılarak gerçekleştirmesi anlamına gelmektedir.

İnsanda iki temel metafizik kuvvet, insanın maddesi olan bedenini kontrol ve teshir altına alma yarışı içindedirler. Bunların ilki, akıl üzerinden beden kontrolünü yürüten ruh; öbürü, duyular üzerinden bedene hakim olmaya çalışan nefis'tir. Nefs, ruha bağlı hareket ederse egemen olma gücünü kaybeder, asli görevi olan beden devamını temin etme görevine devam eder. Burada akıl ve duyuların konumu değişkendir. Aklın, tabiatı itibarıyla ruhla münasebeti doğrusaldır; duyuların da nefisle münasebeti. Fakat, hakikatte insan varlığı içinde düallite yoktur, tevhid vardır. Bu tevhid, vahidî bir tevhiddir. Ruh ile nefsin ayrılığı vehmidir. Yani, ruh, maddeyle irtibata geçtiğinde nefse inkılab eder. Nefs halinde tecelli ettiğinde, kendi varlığı da yok olmaz. Olan şey, göreceli bir ikiliğin husulüdür. Meseleyi temsili bir vuzuhla açık edersek: İnsan memleketinde ruh, sultandır; akıl, vezirdir; nefis, hizmetçidir; bürokrasi de, duyulardır. Nefs, libidonun gücüyle ruha/alt ben'e başkaldırırsa kaos meydana gelir. Akıl nefsin emrine girer. Duyular, nefsin emrindeki aklın muhakemesi istikametinde iş görmeye başlar. Bu duruma, nefis-i emmâre'nin iktidarı deriz. Buna mukabil nefis, ruhun fermanı ile hareket ederse, bu nefis, nefis-i mutmainne olur ki, insanın yeryüzündeki varlığının devamını temin etmeye memur orijinal nefis'tir. Ruh- nefis uyumunun temin edildiği bu durumda, vücut memleketi sükûnet bulur, trajedi ortadan kalkar ve huzur hâkim olur. Tebessüm, bu huzurun önemli göstergelerinden birisidir.

Bergson, varlığı, tekâmüle tabi bir sürece bağlar ve “kâinat bir değil en azından ikidir” der: Madde ile organizmayı birbirinden ayırır. Maddede ruhun varlığını inkâr eder. Organizmada ruh tasavvur eder. Fizikten ziyade biyoloji. Maddeyi, “kabuk ben”in ve bu ben’e bağlı zekânın imkan alanına dahil eder. Organizmayı ve nihayet tekâmülün sonucu organizmanın varlığı ni-hai nokta olan insan hallerini “temel ben”in ve bu ben’ e bağlı ruhun teşekkül ettirdiği içgüdülerin hâfıza cevheriyle bütünleşmesinden meydana gelen şuurun hareketine bağlar. Bergson’a göre biz, maddeyi ancak zekâmızla mutlak olarak biliriz, eksik bilsek de, fakat zekâmız, hayatı kavrayamaz; hayatı ancak sezgimizi kullanarak ruhumuzun sürekli ve ilerleyen biçimde oluşturduğu hayat hamlesini kavrayarak anlayabiliriz. Kavradığımız daha doğrusu sezdiğimiz bu manalar, kavrandıkça hâfızamızın arkasına bir şuur bilgisi olarak birikir. İşte bu hatırlamak, geçmişe dönmek denilen şeyler, bizim ruhumuzun ilerleyen süreçte elde ettiği sezgisel birikimlerin kendiliğinden hâfızamıza akmasıyla oluşan şeylerdir. Çünkü tekâmül süreci ilerlemektedir ve her yaşanan tecrübe bir sonraki zamanî sürece katılmakta ve organizmada maddi bir geçmiş bırakmamaktadır. Yani, planlanmış bir geçmiş, hele hele maddi bir geçmiş hiç yoktur. Var zannedilen statik bir geçmiş bir yanılsamadan ibarettir. Sadece gelecek vardır ama o da şu yaşıyor olduğumuz an’ da bilinemez. O zaman sadece “bu an” vardır ve ileriye, bilinmeze doğru akıp gitmektedir. Maddeyi tamamen atıl bırakan, bu ataletiyle ruha direnen ve bu direnişini sürekli mağlubiyetle sonuçlandırmak mecburiyetinde kalan madde ve onun tasavvuru ve bunun karşısında sürekli maddeye karşı zaferini kutlayan ruh ve onun tasavvuru: Düalizm. İçinden çıkılmaz bir hal. Trajedi. Tanrıya ulaşmak mümkün değil. Ya ötelerde, kayıp; ya maddemizin içinde

gömülü, derinliklerde. Bulunamaz. Düalizm ve Monizm yahut Panteizm. Bu ayırımda bile düalizm var. İkcilik hastalığı. Tevhid yok, huzur yok. Filozof yaklaşıyor, buldum derken kaçırmış oluyor. Bilim hepten kaybetmiş durumda.

Halimize güler miyiz ağlar mıyız? Bergson'a göre gülmek, mekânîk bir tepki. Maddi mekânizmin, otomatizmin şuurumuzun tekâmül eden yumuşak hallerine, süregelen hayata çarpma-sıyla oluşan tuhaflık. Gülmeyi komiğin sanat hallerine indirgeyen bir yaklaşım. Normalde gülmüyor çünkü. Gülmek için mutlaka komiğin husule gelmesi lazım. Gülmeyi dış/ zahir tesire bağlıyor. Mesele, maddeyi mekânîk algılama değil, madde direk mekânîk, Bergson' a göre. Materyalist algı esas sayılıyor, canlılık reddediliyor.

Halbuki, madde, Tanrı'nın emaneti yüklenme teklifine muhatab olabilecek kadar ilâhî tecelliye mazhar, şuur sahibi. Cevap veriyor madde; emaneti yüklenme kabiliyetine sahip değilim, diye. İnsan yüklendi diyor, Allah. Batının trajedisi devam ediyor. Ruhçusu ruhçu değil, maddecisi maddeci değil. Madde ve mana, varlığın aynı iki vechesi. Düalizm yok, tevhid var. Onun için insan hangi tarafta durursa dursun huzurlu. İki taraf da ilâhî tecelliler aynası. "Allah'ı nerede ararsanız yüzü orada." "Nerede olursanız olun Allah sizinle beraber" "Allah size şahdamarınızdan daha yakın." Tam bir eminlik ve huzur hali. Hiçbir şey kaçmıyor, hiçbir şeyi kaybetmiyorsunuz. "Kahrı da hoş, lütfu da hoş." Kahrına da rıza, lütfuna da. Horasan'ın köpekleri, buldukları zaman şükreder, bulamadıkları zaman sabrederler. Horasan'ın köpekleri için bile trajedi yok; hayata gülmek var. Ashab-ı Kehf'in köpeği, sahiplerinin yanında üçyüz küsur yıl beklemekten huzurlu; sevinç var, aşk var, trajedi yok. Batının ruhçusunda bile trajedi var, kavga var, isyan var. Gülmek,

insanın iç vahdetinin bir aksü'l amel'i; maddesiyle manasıyla; ruhuyla cesediyle. Kahra da güler, insan, lütfâ da. Kahr bile iç tevhidi bozmaz, rızayı öğütler. İnsanın gözü güler, gülmediği zamanlarda bile. İnsan-ı kâmil budur. İçi acıyorsa, dışta güler; içi mutluysa dıştan ağlar. Sevincine ağlar, üzüntüsüne güler. Ağlaması trajik değil, gülmesi komik değil. Freud ve Bergson; Batı'nın iki yüzü. İlkinde, maddi hazz, içte, hazzı bastıran metafizik dışta; ikincisinde, ruhî hazz, içte, ona engel madde dışta. İkisinde de tekâmül, insanı trajik bir bilinmeze sevkeder. İkisinde de, insan orijinal bir vâhid değildir. İkisinde de insan sürekli mutluluk arayışında, mutlu değil. İnsan, ağlayamaz, ağlatmalı insanı; gülemez, güldürmeli insanı. Şu halde biz, Freud'a mı ağlayalım; Bergson'a mı gülelim? Ne yapalım?

ŞEYTAN ARABASI

Bir bisiklet bile yapamadık. Üstüne üstlük bir de yapanın niyetini açık edermiş gibi, yapılmış, önümüze koyulmuş bu vasıtaya “*Şeytan Arabası*” kulpunu taktık. Bu yakıştırma, yapılan aletin tuhaf gelmesinden mi dolayıydı yoksa “şimdi yeri yokken nereden çıktı bu; vardır bir bit yeniği” tarzında bir önyargıdan mı kaynaklanmaktaydı? Bisiklet denilen şey, görünürde teker, dingil, pedal gibi basit aksamdan oluşan bir mekânîk organizasyondan ibaret değil midir? Üzerinde insan olduğu halde iki teker üstünde devrilmeden hareket edebilmesi miydi acayip gelen? Sözel rivayetlerinde ve menakıbnâmelerinde, denizin üstünde çıplak ayakla yürümek, bir yerden bir yere zaman ve mekân kaydını hiçe sayacak ve hız, mesafe kavramlarını alt-üst edecek biçimde hareket edebilmek gibi bol miktarda ayağı yere basmayan kıssalara yer veren bir toplum için, bisiklet mekânizmasının iki teker üzerinde durabilmesi nasıl hayret verici olabilir ki? Kaldı ki, geçmişi muazzam bir felsefi ve sanatsal müktesebata sahip bir toplum için “iki çöpü çatıvermek” kadar kolay bir mekânizmayı yapmak, niçin o kadar müşkül olsun ki? O zaman, ikinci ihtimali devreye sokabilir miyiz? Yani, bu işte bir şeytanlık mı var?

Amerikalı ressam- fotoğrafçı *Man Ray* (ö. 1976), 1933'de, "otopsi masası" adını verdiği grafik bir metal levha platformu çiziyor ve çizimin üstüne bir şemsiye ve dikiş makinesi fotoğrafı yerleştiriyor. Assemblaj yöntemiyle yaptığı bu sürrealist kompozisyonun üzerine, şair *Isidore Ducasse* (ö. 1846)'nin "*Leutreamont*" takma ismiyle yazdığı "*Maldoror Şarkıları*" isimli eserinin "Altıncı Şarkısı"ndan bir alıntı yazıyor: "O... *Bir dikiş makinesi ile bir şemsiyenin bir otopsi masasında rastlantısal olarak buluşmaları denli güzel!*"³⁵

Yazar *Joachim Krausse* (doğ. 1943), Şair Ducasse'nin, Maldoror Şarkıları'nda, şeytanî gücü şok edici ve etkileyici bir biçimde sunduğunu belirttikten sonra, alıntının yapıldığı "Altıncı Şarkı"nın tersine çevrilmiş bir polisiye roman gibi yazıldığını ve okuyucunun katili ve kurbanı eyleme doğru izlediğini söyler. Burada tek gözlü Maldoror ile onaltı yaşındaki bir İngiliz genci Mervyn'in tesadüfi buluşmalarını, bir dikiş makinesi ile bir şemsiyenin otopsi masasında buluşmalarına benzetir, Leutreamont.³⁶ Otopsi masasında dikiş makinesi ve şemsiye incelenecek, parçalarına ayrılacak, parçalar birbirleriyle yeniden farklı bir konstrüksiyonda birleştirilecek ve bu parçaların her birinin kendilerine mahsus tümel fonksiyonları birbiri içinde yok edilerek parçaların bu fonksiyonlarıyla ilgisi olmayan yeni bir sentez, yeni bir tümel fonksiyon yapı ortaya konulacak. Dikiş makinesinin ayak manivelası ile şemsiyenin tellerine bisiklet bütününün yeni üyeleri olarak yeni bir hareketin parçaları halinde yeni bir şahsiyet giydirme eylemi, bu. Tel, şemsiyedeki görevini unutuyor; bisiklette cantın çekme kuvvetini dengeleyen teknik bir unsur

35 Wolfgang Ruppert (Haz.), *Bisiklet, Otomobil, Televizyon*; Çev.: Mustafa Tüzel, Kabalcı Yayınevi, 1996, s. 123, 124, 125.

36 a.g.e. s. 126,127.

olarak yeni bir görev ediniyor. Dikiş makinesinin ayak manivelası da aynı bir yolu takip ederek bisiklette pedal oluyor. Bir nevi “ready made” yöntemiyle yapılan, görselliğe açık bir montaj yöntemi. Burada dikkat edilmesi gereken şey, otopsi masasının; dikiş makinesinin makineliğinin ve şemsiyenin şemsiyeliğinin bisikletin tümel varlığında öldürülmesini imlemesi. Bir de tesadüf. Yapımı tamamlanmış kullanılabilir haldeki iki rasyonel nesne, irrasyonel bir nesneye dönüşüyor; bisiklet oluyor. Burada iki dikkat çekici nokta: Parçaların kendilerine has deterministik rollerinin değiştirilmesi ve rastlantıya vurgu.

Aristo, Eski Yunan Naturalistlerinin (Tales, Anaksimandros, Anaksimenes, Pisagor) ve özellikle Demokritos’un atomculuğunun ürettiği kör ve mutlak determinizme *tesadüf* kavramını ilave etti ve bu mat materyalizmin mutlakiyetini esnetti.³⁷ *Demokritos*’a göre maddenin en temel yapısı atomlardan (cevher-i fert/ el-cüz’ü lâ yetecezzi/ bölünemeyen parça) müteşekkildi ve bu atomlar maddenin cevheri olmaları bakımından ezeli idiler. Ezeli olmaları onların ezeli bilgiye sahip olmalarını da gerektirmekteydi. Tabiat böylece atomların mâlik bulunduğu ezeli bilgi çerçevesinde mutlak bir determinizm kanununa tabi bir şekilde sonsuza akmaktaydı. Tabiat atomlardan oluşan mutlak bir madde hüviyetine sahipti ve tabiatta bu maddeden başka bir şey mevcut değildi. Tanrı, akıl, insan gibi şeyler, hiçbir şekilde bu ezeli madde akışının istikametini değiştirebilecek müdahale kuvvetine sahip değildiler. Bu Naturalizme tepki *Gorgias* gibi Sofist filozoflardan geldi. Bunlar, maddenin mutlak bir belirlenim içinde bilinebilirliğine karşı “madde bilinemez, hiçbir şey bilinemez, çünkü hiçbir şeyin varlığı ispat edilemez”

37 Süleyman Hayri Bolay. Eser: *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*. M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1993.

dediler ve felsefeye mutlak şüpheciliği soktular. İşte bu iki aşırı ucu ortasında Aristo, “Ezeli olan Form (sûret)lardır. Madde formsuz varolamaz. Madde varlığını formlara borçludur. Fakat tabiatта tesadüfler de vardır” dedi ve tesadüflerin oluşmasını, bir sanatkârın sanatını icra ederken yaptığı hataya benzetti. Bunun gibi tabiat da, bu işleyen ezeli mekânizm zincirinde hata yapabilir ve bu hata önümüze rastlantılar olarak çıkar, dedi. Böylece, direk “saf madde”ye sonsuzluk nisbet etmedi; maddenin varoluşunu şekillere bağlayarak maddeye forma muhtaç bir âriziyet izafe etti. Hem bu açıdan Doğacı (Fizikçi)ların mutlak madde tezine- maddeye, forma ihtiyaç duyan bir acziyet sıfatı yükleyerek-, hem de -bunların şuursuz materyalizmine, mekânizm zincirinde tesadüfe yer vererek- doğaya atfettikleri kusursuzluk iddialarına ihtimal kaydı koydu ve esnetti. Yine de Aristo için mekânizm determinizm asıl madde hareketinin cevherini oluşturur, buna karşılık tesadüf, arızîdir.

Konuşma dilini yeni geliştiren ve heceleyerek konuşan bir çocuğun ne demek istediği ya annesine sorulur yahut babasına. Çünkü çocuk ebeveyninden gelmekle onların tohumunu taşır ve birinci dereceden çocuğun muhatab olduğu sosyal çevresi annesi-babasıdır. Ayrıca çocuk, ebeveynine benzetilir; ebeveyni çocuğa değil: Mesela, denir ki, siması annesine benziyor, hareketleri babasına. Gelişmiş dil kimde oturmuşsa bu dilin gelişmemiş biçimini o anlar, o çözer. Buna nazaran; Aristo tarihsel olarak İbn-i Sina ve İbn-i Rüş'ten önce dünyaya adım atmış olsa da, O'nun felsefi dilinin anlaşılabilir kılınması açısından Meşşâîler³⁸ Aristo'nun ebeveyni mesabesinde dirler. Aristo'nun hecelediği felsefi dili anlaşılır kılan ve yeni bir sistematığe yerleştirenler

38 Meşşâî okulu mensupları. İslâm Filozofları içinde Aristo'dan etkilenen grup olarak nitelendirilir.

Meşşâilerdir, İbn-i Rüşt'dür. Aksi takdirde Aristo, anlaşılama-
dan bu dünyadan çekip giden bir çocuk gibi tarihin bilinmez-
leri arasına karışıp gidecekti.

Bu yüzden *İmam Gazâli*, direkt olarak İslâm Filozofları ta-
rafından yüksek bir seviyeden anlaşılabilirliği temin edilmiş
Aristo'yu değil de, O'nu bu konuma yükselten Meşşâileri he-
def aldı, eleştirisinde. Yani çocuğu değil, mesela babasını hedef
aldı. Çünkü, babadır çocuğun tesirini çevresine yayan. Çocuğu
büyüten, eğiten, olgunlaştıran da. Bunu yapabilmek için ebe-
veynin öncelikle çocuğun mertebesine inmek mecburiyeti var-
dır. Bunun sebebini *Muhyiddin-i İbn-i Arabî*, "Çocuğun Allah
ile olan ilgisi yenidir. Bu sebeple çocuğun Allah'a olan yakınlığı
ebeveyninden fazladır ve çocuk ilkin ebeveynini kendi merte-
besine çeker, kendi tesiri altına alır." diyerek açıklar. Ebeveyn,
çocuğu bu şekilde anladıktan sonra onun ifadecisi rolünü üst-
lenir. Bu misalde olduğu gibi mesela İbn-i Sina, Aristo'nun se-
viyesine inmiş, O'nun tesiri altına girmiş, sonra da O'nun fel-
sefi dilinin ve anlam dünyasının ifadecisi olmuştur.

Gazâli'nin direkt çocuğu değil de O'nu büyütüp adeta 12.
yüzyıla getiren İbn-i Sina'ya eleştiri oklarını yöneltmesinin en
önemli sebebi, İbn-i Sina'nın kendi gayretiyle elinde büyüttüğü
Aristo'yu İslâm düşüncesiyle tanıştırmasıydı ve bu tanışmanın
tesirinin büyük olmasıydı. Haricî hareketin ilkel planda başlat-
mış olduğu, geliştiremediği sonra Mu'tezile'nin yeni bir atakla
İslâm düşüncesinin tekrar gündemine soktuğu ama yine de
tamamlanamamış eksik kalmış bir argüman olarak "Allah'ın
mutlak failliği" meselesi, Meşşâiler tarafından yeni bir sentezle
-Grek felsefesiyle desteklenmiş olarak- daha bir tamamlılıkla İslâm
Akademyasının gündemine tartışma konusu edildi ve büyük
bir tesir meydana getirdi. Bunun tehlikesi şuydu ki, Allah'ın

maddeyi/varlığı yaratışı ve bu yaratışın sürekliliği konusunun, hiç yeri yokken meseleyle hiç ilgisi bulunmayan halkın seviyesine indirilecek derece de bile tartışma sahasına yayılmış olma-sıydı. İddiaları, Allah'ı, maddede mutlak bir mekânîk zincirin “ilk sebebi” sayarak, O'nun ilk ve tek bir yaratışta maddeyi yarattıktan sonra maddenin işleyişine karışmadığı ve hattâ karışmadığı ve bu yüzden kendisinden mesafece ve zamanca uzak bir şekilde sebep-sonuca bağlı işleyen bir maddi düzeni ilmiyle kuşatamayacağı iddiasıydı ve bu iddia sonuçta “Allah küllîleri bilir, cüz'ileri bilmez” temel formülüyle basitleştirildi. Bunun nihai manası, Allah'ın maddeye sürekli müdahale gücüne sahip olmadığı ve böylece Fail-i Mutlak'lık sıfatının maddede tecelli etmesinin imkânsızlığıydı. Yani, Allah –sözde- tabiatı tahliye edilmiş oluyordu. Madde, Allah'tan bağımsızlaştırıldı. Daha önce Mu'tezile insan iradesini yani insanı Allah'tan bağımsızlaştırmıştı. Madde, belirlenmiş bir sebeblilik prensibiyle sonsuza doğru hareketini sürdürmekteydi. Bu teori, her parçacığın kendinden menkul bir ezeli bilgiye sahip olduğu kabulünü getirdi. Bu, her parçaya kısmî bir Tanrılık izafe etmek demektir.

Gazalî, Meşşâîlere, eğer Müslümanlarsa bu iddialarından ve zanlarından vazgeçmeleri çağrısında bulundu. Hz. İbrahim'in ateşe atılma kıssasını örnek verdi ve meşhur “Pamuk-Ateş” delilini açıkladı.³⁹ Gazâlî, “*Tehafüt'ül Felasife*” isimli kitabının “*On-yedinci Mesele*”sinde zorunlu sebepliliği eleştirdi ve “pamuğun ateşe değdiği anda yanması” örneğinde cevher, araz, mekân ve zaman açısından bir parçanın ezeli bilgiye sahip olmasının imkânsızlığına vurgu yaptı: Pamuğun yanması için ateşle buluşma zorunluluğu yoktur. Pamuk ateş olmadan da yanma âraz'ına sahip olabilir. Bu işlemde, temelde, iki madde, iki cevher, iki

39 İmam Gazali. Tehafütü'l Felasife(Filozofların Tutarsızlıkları). 17. Mesele.

maddi araz, zaman ve mekân vardır. Gazâli'ye göre bu sekiz şartın bir araya gelmesi zorunlu değildir; pamuğun yanması ve ateşin yakması için. Fakat İlâhî sünnetin ve kudretin hikmeti (El-Hakîm ismi) gereği bu sekiz unsur bir araya gelir ve tabîî hadise gerçekleşir. Sekiz şartı Allah hiçbirini hiçbirine muhtaç kılmadan ayrı ayrı yaratır ve bu ard arda gerçekleşen yaratmalar sonucu sanki ateş olmadan pamuk yanamazmış zannı oluşur, insanda. Pamuk cevher ise yanmak eylemi ârazdır. Ateş cevher ise yakmak eylemi ârazdır. Pamuk yanmak için, ateş de yakmak için bu ârazilara muhtaç değildirler. Fakat, ateş, pamuğa değdiği anda yanma gerçekleşir. Bu şöyle olur: Pamuk ayrı yaratılır, pamuğun yanması ayrı yaratılır. Ateş ayrı yaratılır, ateşin yakması ayrı yaratılır. Sonra, ateşin pamuğa değme süreci hem mekân olarak hem de zaman olarak ayrı yaratılır. Ateşin pamuğa değme eylemi de ayrı bir yaratıma tabidir. Değme işinden sonra pamuğun yanması da ayrı yaratılır, ateşin yakma eylemi de ayrı yaratılır. Bütün bunlar birleşir ve pamuğun yanması olayı gerçekleşmiş olur. Biz Allah'ın bu ard arda yaratmalar zincirini gözlemlediğimizde şöyle bir hükme varırız: "Ateş olmadan pamuk yanmaz; bu imkânsızdır." Bu zan sadece bizim biçimsel bakışımızdan ve hadisenin iç yüzünü göremeyişimizden kaynaklanır. Kaldı ki, Aristocular, pamuğun yanmak için ateşe ihtiyacı zorunludur, dediler. Yanmayı ve yakmayı mutlaklaştırdılar ve maddede ezeliyete kani oldular. Buna mukabil, Gazâli, Meşşailerin *sebeb* dediği varlığın halkalarını *vesile* kavramıyla karşıladı ve Allah, her an sürekli bir yaratış faaliyeti içindedir ve varlıkla temasını hiçbir an terk etmez. Varlığı, yaratışına ve bir varlıksal durumu diğer varlıksal durumun ortaya çıkışına vesile kılar. Vesileler, her an Allah'ın elindedir. Eğer bu böyle değilse, Hz. İbrahim'in ateş tarafından yakılmaması nasıl izah

edilecektir? İbrahim, ateşin içindeyken ateş İbrahim'i yakmak bir yana O'nu serinletmiştir. O anda Allah, ateşte yakma arazi yaratmamış, bilakis serinletme arazi yaratmış; genel geçer sünnetini değiştirmiştir.

Gazâlî'nin bu tesbitlerinde rastlantıya yer var mıdır? Yani, pamukla ateşin buluşması bir rastlantı mıdır? Pek tabii ki bu, bir rastlantıdan ibarettir. Yalnız, bize göre; bizim mertebemizce. Biz, an'lık bilgimizle ateşin pamuğa değmesiyle yakma/yanma eyleminin gerçekleşeceğini bilemeyiz. Şu halde, her zaman geçerli olan, ateşi bir şeye tuttuğumuz zaman yakacağına dair a priori bilgi bize nereden gelmektedir? Bu bilginin iki sebebi vardır ki, birincisi tecrübî/ ampirik bilgidir; ikincisi, bize bu tecrübeyi kazandıran şey yani Allah'a olan güvenimizdir. Bu güvenimizin malzemesini de imanımızdan devşirmekteyiz. Diyelim; bir yere oturduğumuz zaman ayağa kalkabileceğimizi a priori bilgiyle biliyoruz ve kalkmaya teşebbüs ediyoruz. Ya kalkacağız yahut kalkamayacağız. Her iki ihtimal de sözkonusu. Genellikle kalkacağımızdan eminizdir ve kalkarız. Çünkü daha önce de defalarca kalkmışsınız. Oturduktan sonra ayağa kalkılır kanaati, tecrübelerimizin bize kazandırdığı bir bilgi türü. Çünkü Allah'ın, oturmanın hemen ardından kalkma eylemini defalarca yaratması, bize tecrübî bilgi olarak yerleşir ve bu bilginin kazanımı rutinleşerek a priori bilgiye dönüşür. Peki, ya kalkamazsak? İşte bu da, bu kalkma eyleminin aslında kesin bir zorunluluğa tabi olmadığını bize öğretir. Böylece, Allah için kesin olan şeyin bizim için tesadüf olduğunu anlarız. Kalkamazsak, bizim için oturma eyleminden sonra kalkma değil de kalkamama tesadüf etmiş olur ve bu vesileyle Allah'ın, istediği şekilde yaratma kudretine sahip olduğunu öğreniriz.

İşte Aristo'nun tabiatın mekânîk işleyişindeki hata dediği şey, hakikatte Allah'ın genel geçer sünnetini değiştirmesiyle ortaya çıkan rutin dışı yaratılıştır. Bu rutin dışı yaratılış da Allah'ın bir sünnetidir, çünkü, Allah'ın rutin sünnetini insanları imtihan etmek için değiştirme gibi bir âdeti vardır. Mucizeler, depremler v.s. bu kategoriye girerler.

Peki, Leutreamont ve Man Ray'ın rastlantısına ne demeli? Diş makinesi ile şemsiyenin otopsi masasındaki rastlantısına? Ve bunun bisiklete dönüşme macerasına? Rastlantı mı? *Samîri*'nin oyunu gibi. Şeytanca. Kur'an-ı Kerim'deki A'raf ve Taha surelerine nazaran; Hz. *Musa*, Ben-i İsrail'i Firavun'dan kurtardıktan sonra kavminin başına Hz. *Harun*'u bırakarak Tûr'a gitti. Yokluğunda, Samîri isimli kuyumcu ustası bir sanatkâr, Hz. Harun'a, İsrailoğullarının Mısırlılardan emanet almış oldukları altın gümüş gibi kıymetli mücevheratı aralarında alıp satmakta olduklarını haber verdi ve bunların toplanıp yakılması gerektiğini söyledi. Ben-i İsrail, kendilerine ait olmayan kıymetlerin alınıp satılmasıyla açık bir haksız kazanç ve zulüm irtikab etmekteydi ve bu haram olan fiilin önüne geçilmesi gerekiyordu. Samîri'nin teklifi hakka uygun bir teklifti. Bu işi kendisinin yapabileceğini söyledi ve bunun için Hz. Harun'dan izin istedi. Hz. Harun da, bu izni kendisine verdi. Samîri, mücevheratı yakıp kül etmek yerine onları eritti ve o eriyiğe buzağı biçimi vermeye niyetlendi. Bunun için eriyiğe buzağı şekli vermeden önce eriyiğin içine Cebrâil'in ayak bastığı yerlerden toprak aldı ve kattı. Samîri, bir şeyin farkındaydı: Samîri, Cebrail'in ayak bastığı toprağın üzerinde canlanma fark etti ve bu topraktan ot çıktığını gördü. Çünkü, Cebrâil, "Ruhu'l Emin"dir. Ruh dirilik verir. Cebrail bu özelliği ile bastığı toprağa dirilik kazandırdı. Samîri, bu topraktan aldı mücevherat eriyiğinin içine kattı ve

mücevheratı buzağı heykeli biçiminde inşa etti. Buzağıda da bu topraktan gelen bu özellikten dolayı canlılık meydana geldi ve buzağı böğürmeye başladı. Buna şahid olan Ben-i İsrail'den bir topluluk buzağıya secde etmeye başladılar. Mal neredeyse meyl orayadır -mal kelimesi ile meyl kelimesi aynı kökten gelir- ve bir de üstüne buzağının canlılık emareleri göstermesi, mesele- nin üstüne tüy dikti. Hz. Harun bu sapkınlığı ne kadar engel- lemeye çalışsa da engelleyemedi. Hz. Musa'nın dönmesi bek- lendi. Hz. Musa, döner dönmez gördüğü manzaraya öfkelen- di. Hz. Harun'un sakalından tuttu ve Hz. Harun da "Ey anamın oğlu! Sakalımı asılma" dedi ve Samîri'yi gösterdi. Hz. Harun, Hz. Musa'nın abisiydi. Hz. Musa, Samîri'ye yönelerek "Ne yap- tın ey Samîri?" dedi ve buzağıyı aldı, yaktı ve küllerini denize savurdu ve tekrar Samîri'ye ve buzağıya tapanlara dönerek "İla- hına bak! (kül oldu gitti)" dedi.⁴⁰

Samîri'nin, şekli, nefsi (dünyaya meyl), ruhu bir araya getir- mesi bir rastlantı mıydı? Sanat eserini çekici kılan şey, sadece şeklin çekiciliği midir? Samîri, buzağıda görselliği, nefsi-canlıyı dünyaya bağlayan nefsin en önemli zaaf noktalarından birisi, belki de en önemlisi rızık endişesi (altın, para)dir -ve bu ikisini canlı kılan ruhu buluşturdu. Buzağı yapım aşamasının başlan- gıç noktası, Ben-i İsrail'in ellerindeki nakitleri piyasaya sürme- leriydi. Samîri, dolaşımdaki bu nakdin yatırıma/ üretime dö- nüştürülmesini uygun buldu. Çünkü, yeni bir yatırım/ üretim, eldeki mevcut malların bir potada eritilip ona yeni bir şekil ve- rilmesiyle mümkündür. Samiri de öyle yaptı; eldeki emanet mü- cevheratı eritip ondan yeni bir şekil çıkardı. Ürettiği şekil, top- lumun aşına olduğu bir şekildi. Rastgele değildi. Çünkü buzağı cinsi, o zamanın üretim aracı olarak kullanılan bir hayvandır.

40 Muhyiddin-i İbn-i Arabi, Füsusu'l Hikem, Hz. Harun Fass'ı.

O kadar önemlidir. Acaba Batı'da olan biten bundan başka bir şey midir? Batı sanayileşme süreci, bir Samîrileşme sürecini mi takip etmiştir?

Batı sanayileşmesi üç şeyi temel aldı: *Baba, Oğul, Ruh'ul Kuds*. Bu üç şey, sanayileşme süreci içerisinde üç biçimde göründü: Baba, para/nakit; Oğul, paranın sanayi ürününe dönüşmüş biçimi. Hristiyanlık, "Oğul/ İsa, Baba/ Tanrı'nın yeryüzündeki şekli" demiyor muydu, itikad bu değil miydi! Ruh'ul Kuds ise, sanayi ürününü harekete geçiren ruh yani enerji. Bu enerjinin en temel maddesi bugün petroldür. Petrolün çıkarıldığı yoğun bölge neresi? Ortadoğu. Ortadoğu tarihi, Peygamberler tarihidir. Bir yerde Peygamber varsa orada Cebrail vardır. Cebrail, Peygamberlere haber getiren melek: Ruh'ul Emin; Ruh'ul Kuds. Demek, Cebrail'in ayağı, Ortadoğu'nun topraklarına çok bastı; defalarca. Batılılar, Samîri gibi, Cebrail'in ayak bastığı topraktan, şekil verdikleri mâdenin/ cansız maddenin içine kattılar; yani petrolden. Şimdi hemen hayatımızda Samîri'nin buzağısı gibi vazgeçemediğimiz, putumuz olan ne kadar çok teknoloji ürünü var. Otomobil gibi, cep telefonu gibi. Biz onların biçimlerine hayranız, yarı canlı bir şekilde çıkardıkları seslere hayranız. Vazgeçemiyoruz onlardan. 'Putlarımız' bizim onlar, buzağılarımız.

Bir bisiklet bile yapamadık, üstüne üstlük bir de ona "Şeytan Arabası" dedik. Ne tuhaf değil mi? Şeytanın rüyası. İmal edilmiş verili ürün parçalarının birleştirilmesinden yapılan, Baden'li *Drais* (ö. 1851)'in koşma tekerleği *Velociped* (Velociped: Anadolu tabiriyle *Velesbit*: Anaadolu, Veloc(s)iped'i Türkçe'ye "Velespit" olarak aktarırken Türkçeleşmiş Arapça bir tamlama olan "Velâ Sabit= Sabit olmayan"e çağrışım yaptırır. Ne muazzam bir lisan irfanıdır bu. Postmodern yapısökümcülerin kulakları çınlasın.)

dört tekerli at arabasının ikiye bölünmesiyle oluşan iki tekerli araba; sicimle döndürülmüş bir topacın hareket halinde devrilmeden ayakta duruşu ve at eğrinin ata bağlanmış biçiminin ata değil de iki tekerli arabaya uygulanışıyla ortaya çıkan bir birleştirme işleminden oluşturulmuş bir koşma arabasıydı ve bisikletin imal sürecinin başlangıcını teşkil etmekteydi. Daha sonra Drais'in Velociped'i, dikiş makinesinin ayak manivelasının pedal'a; şemsiyenin tellerinin cant'la dingil arasındaki itme ve çekme kuvvet dengesini sağlayan teker tel parmaklıklarına dönüşmesiyle bisiklet formatını aldı. Bisiklette insan, hem götürücü hem götürülen pozisyonundadır. Otomobilde de öyle. Fark şu ki, insanın mesafe alması bakımından yürüme ve koşmasında harcadığı güç, bisiklette azaltılır, başka bir düzeneğe aktarılmaz; otomobilde ise insan gücü motor gücüne aktarılır. Ama, ikisinin de ortak noktası "kendi giden" olmalarıdır. Mekânîk bir kendi gidiş. İlkinde insanın işi pedali çevirerek start vermektir, o kendi gider. Durmaya yüz tutarsa insan pedalle bisiklete yeniden müdahale eder. İkincisinde insan kontağı çevirir, o kendi gider. Bisiklette mekânîk tavır daha ön plandadır. Çünkü insanın müdahalesi otomobile göre daha fazladır. Bisiklet, hareket ruhunu insandan alır; otomobilin harekette kullandığı doğal enerjidir. Harekete göre durmak, hatadır. Yani Aristo'nun tesadüf dediği ve ârâz olarak gördüğü şeydir. Tabiat Aristo'ya göre sürekli hareket halindedir, onun hareketini engelleyecek herhangi bir olağandışılık tabiatın hatasıdır, bunlar tesadüflerdir. Bisiklette Aristotelesyen hareket biçimindeki hata payı yüksektir, onun için hatayı düzeltmek için insan iradesinin devreye girmesi gerekir. Tabiatın yaptığı hataları, Tanrı'nın ara sıra müdahale etmesiyle düzeltilmesi gibi. Otomobilde hata payı bisiklete göre düşüktür. Çünkü, insan, otomobili daha mükemmel

bir otomatizmle yaratmıştır! Batı'nın teknoloji tarihi, Tanrı'yla yarış üzerine kuruludur, böylece.

İnsanın, kendisini rüyasında görmediği bir rüya biçimi yoktur. Rüya ânında insan hem görendir, hem de görülendir. Bisiklette hem götürücü hem götürülen olduğu gibi. Freud' un, Drais' in, Starley' in, Man Ray' ın, Leutreamont' un rüyası Samiri'nin rüyasıdır. Rüyada insanın şeytanî unsurlarıyla görülmesi. Batı'nın bilinçdışısının yansıması; Freud'un bilinçdışısı: Para, şekil ve sahte ruhçuluk (maddeyi diriltme gayreti) ve bütün bunların şehveti. Batı, rüyasında hep bunları gördü. Batı'nın tarihî rüyasıdır, bu. Şeytanın tabir ettiği rüyadır bu. Bisiklet, ayağı yerden kesti; ayağı yerden kesilen Batılı insan, ayağı yere değene üstünlük tasladı. Otomobil hızı üretti; Batılı insan hıza taptı. Hedefine çabuk varan, ele geçirdi; varamayana vermedi, kibirlendi. Batı mekânizmi Tanrı'yı aldattı, Tanrı'dan istifade ederek, tabiatı aldattı, tabiattan istifade ederek; insanı aldattı, insandan istifade ederek ve üçünü birbirine düşman etti. Tanrıyı tabiatla; tabiatı insanla; insanı Tanrıyla çatıştırdı. Şeytan, Allah'ı aldattı, öyle mi? Ateşin topraktan üstün olduğunu söyledi. Kendi tabiatını Varlığın karşısına koydu. Ateş masumdur. Şeytan, ateşi kendi nefesine alet etti. Allah da, Şeytanla Musa'nın eliyle alay etti. Şeytanın Samîri'nin eliyle diktiği putu Musa'nın eliyle ateşte yakarak. "Diktiğin ilâha bak, bizzat kibrine vasıta kıldığın ateşle, kibrin vesilesiyle diktiğin buzağıyı yaktım, küllerini seyret!" der gibi.

TERÖRİZMİN OLUŞUMUNDA TEKNOLOJİNİN ROLÜ NE KADAR?

Allah Rasûlü “Rahmet ve savaş peygamberiyim” buyuruyor. Kur’an’ın “Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik” âyeti de Allah Rasûlü’nün savaşının da serapa rahmet olduğuna gönderme yapmaktadır. Bir cerrahın ameliyat edeceği hastaya elinde neşter, yöneldiği andaki ciddiyetinin altındaki merhameti tahayyül edelim. Neşteri gören hasta, cerrahı korkaktır ama neşterin nasıl bir rahmete vesile olacağından habersizdir. Sadece hastanın başında ağlamak merhamet değil; asıl, hedefe neşteri vurmak merhamet.

Savaş rahmete vesile peygamber ve O’nu görevlendiren Allah, vesile savaşın hukukunu da ortaya koymuştur. Genel çerçeve şöyle: Kadına, çocuğa, köşesinde oturan yaşlıya, hastaya, mabedinde ibadet eden abide (hangi dinden olursa olsun), ibadethanelere sığınana, kendi evinde oturana, hayvanlara (zararlıları hariç), bitkilere v.s dokunulması yasaktır. Yalnız elinde silâh savaşa katılan, onlara casusluk eden kişilere ve onların mühimmatına vurulması serbesttir.

Ne yapılmalı ki, Allah ve Rasûlü’nün çerçevesini çizdiği âdil savaş hukukuna uygun bir savaş verilebilsin?

Öncelikle savaşan insanların böyle bir adalet anlayışına sahip olmaları gerekir. Aksi halde ne kadar tedbir alınırsa alın-sın adaletli bir savaş verilmesi mümkün olamaz. Bu bir zihniyet problemi. İkincisi, âdil savaş mantığını benimsemiş insanların istedikleri kıvamda bir savaş verebilmeleri için kullanılacak va-sıtaların bu adalet anlayışına uygun faaliyet gösterebilecek nite-likte olmaları gerekir. Aksine insan ne kadar iyi niyetli olursa ol-sun, masumlara dokunmamaya çalışırsa çalışsın elindeki silâhın adaletli bir savaşı sürdürebilecek özelliklere sahip olmaması du-rumunda masuma zarar vermekten kurtulamayacaktır.

Silâh teknolojisinden bahsetmeden önce, “teknoloji” kav-ramı üzerinde durmamız gerektiğini düşünüyorum. İnsan fıtrâtı gereği bilgi sahibi olmak ister. Bu isteği doğrultusunda kâinatı araştırır. Kâinatı araştırma neticesi elde ettiği bilgileri bir araya getirerek kendi açısından mantıklı bir senteze gider. Bu sentez-ler toplamından bilgi sistemine geçer. Bu sistem “bilim” dediği-miz bir sonucu teşekkül ettirir. İnsan, bilimsel verileri kâinattan elde etmiş olduğu maddi unsurlara tatbik ederse, somut bilim-sel verilere ulaşılır. Bu yeni bilimsel veriler, maddeye tekrar uy-gulanırsa yeni teknolojik buluşlara gidilmiş olur. Bu döngü in-sanın merak etme özelliği baki kaldıkça devam eder.

İnsanın merakı neticesi kâinatı incelemesi demek kâinattaki statik ve dinamik olguları anlamaya çalışması demektir. Bu ise, ancak yorumlamakla mümkündür. Yorumlayamayan insan, an-layamıyor demektir. Yorum, insanın önceden kabul etmiş ol-duğu değerler sisteminden hareketle yapılabilir. Eğer önkabulü-nüz doğrulardan müteşekkil bir değerler sisteminden oluşuyorsa yorumunuz da doğruya çıkacaktır. Eğer önkabulünüz yanlış-lardan müteşekkil bir değerler sisteminden oluşuyorsa yorumu-nuzda yanlış çıkacaktır. Üçüncü bir ihtimal de, ancak, her iki

durumun belli oranlarda karışımından oluşmasıdır ki, sonuç, aynı oranda bir doğru-yanlış sentezinden ibaret bir yoruma çıkacaktır. Bunu İmam-ı Gazâlî'nin filozoflarla yapmış olduğu tartışmadan bir örnekle somutlaştırabiliriz. Gazâlî, "Ateş-pamuk" deneyini örnek olarak kullanılarak Antik Yunan felsefesini benimsemiş filozoflarla tartışmıştır. Bu deneyde Gazâlî, ateşin pamuğu yakması olayını gözlemlemiş, filozoflardan farklı bir yoruma gitmiştir. Filozoflara göre, ateş pamuğa değdiği zaman ateşte bulunan vazgeçilmez yakıcılık özelliği pamuğun yanmasına sebep olur. Ateş, her zaman temas ettiği maddeyi mutlak anlamda yakmaya memurdur. Burada önemli olan, ateşin mutlak olarak yanmanın sebebi kabul edilmesi, pamuğun da ateşi gördüğü zaman mutlak olarak yanıcı olması gerektiğinin savunulmasıdır. İşte Gazâlî, bu deneyi zorunlu sebeplilik (determinizm) bakış açısıyla yorumlayan filozoflara, deneyi farklı bir şekilde gözlemleyerek karşı çıkmıştır: Gazâlî'ye göre ateş pamuğu değdiği zaman pamuğun yanması filozofları yanıltmıştır. Halbuki ateş, yakma sıfatına (ârazına) mutlak olarak sahip değildir; pamuk da, yanma özelliğine mutlak olarak sahip değildir. Allah'ın kozmik sünneti gereği yakıcılık özelliği ateşe verilmiş, yanıcılık özelliği de pamuğa verilmiştir. Allah dilerse hikmeti icabı ateşten yakıcılığı, pamuktan da yanıcılığı kaldırır. Gazâlî, bunu Kur'an'da anlatılan Hz. İbrahim-ateş ilişkisiyle delillendirmiştir. Buna göre eğer ateş mutlak yakıcılık özelliğine sahip olsaydı Hz. İbrahim'i yakması gerekiyordu. Halbuki Allah Nemrud'un ateşine soğuk olması emrini vermiş, ateş de yakıcı olma özelliğini (arazını) terk etmiştir. Gazâlî, devamla şunları söyler: Allah'ın yaratıcılığı her an devam eder. Bu çerçevede ateş pamuğa değdiği anda, Allah, ateşi, pamuğu, ateşin yakıcılığını, pamuğun yanıcılığını, bu iki maddenin birbirine değme

olayını ve yanma hadisesini yaratır. Bu yaratılışlar ard arda geldiği için biz, yanmanın yakma sayesinde gerçekleştiğini gözlem-leriz. Halbuki Allah, yakmayı da, yanmayı da ayrı ayrı yarat-mıştır. Yaratılmanın ard arda gelişi bizi, yanmaya yakıcılığın sebep olduğu vehmine sürüklemiştir. Buna mukabil filozofla-rın, pamuğun yanmasına sebebin ateş olduğunu söylemeleri bir tarafa, sebebe ayrıca bir de mutlaklık vermeleri Gazâlî'nin dik-kat çektiği bir noktadır.

Görüldüğü gibi, aynı bir olayı farklı değerlendirme, farklı bakış açılarına göre değişmektedir. Gazâlî bakış açısı, zorunlu sebepliliği reddetmiş, buna mukabil bakış açılarını Demokri-tos-Aristo-Platon ekseninde şekillendiren Antik Yunan hayranı Müslüman filozoflar, determinizmi önkabullerin temeli yapmış-lardır. Ön-kabulleri farklı olunca düşünce yapıları farklı olacak, buradan farklı yorumlara, oradan da tabii olaylara farklı an-lamlar yüklenerek farklı bilimsel verilere ve bilimsel formülas-yonlara geçilecektir. İşte teknoloji, bu bilimsel formüllere göre şekillenmektedir. Üretilen teknoloji ile bilimsel formüller ara-sında doğrusal bir ilişki vardır. Dolayısıyla, teknoloji ile tekno-lojiyi üreten topluluğun zihniyet yapısı (ön-kabülü) arasında da doğrusal bir ilişki olması doğaldır. Mukadder olarak şöyle bir soru sorabiliriz: Bugünkü Batı teknolojisi ve onun bir kolu olan silâh teknolojisinin doğup geldiği zihniyet yapısının temeli ne-dir? Soruya “Günümüz Batı teknolojisini üreten Modern Batı felsefesidir ve onun temeli de Antik Yunan rasyonalizmine (ak-lına) dayanır.” şeklinde cevap verebiliriz. Şu halde, Yunan aklı, tabii olayları nasıl yorumluyordu?

Yukarıda gönderme yaptığımız gibi onlara göre de tabiatta gelişen olaylar zorunlu sebeplilik kanununa tabi idiler. Her sonucun bir mutlak sebebi mevcut idi. Sebepler, sonuçlarını

kendilerinde doğal olarak bulunan bağımsız bir güç sayesinde oluşturuyorlardı. Bu güce ya kendilerinden (self-determinizm) kavuşmuşlar ya da Tanrı ezelde bu gücü onlara vermiş, kendisi ise dinlenmeye çekilmişti. Olaylara Tanrı her an müdahil değildi. Halbuki bu anlayış, hem Tanrıyı eksik tarif etmeyi getiriyor, hem de Tanrı gücünü maddeye havale etmek suretiyle maddeye Tanrılık özü yüklüyordu. Bu da materyalizm demekti. Ayrıca ezelde (başta) yaratan Tanrı şimdi niçin yaratmıyor ya da yaratamıyordu? Tanrı emekliliğini yaşarken, madde hiçbir zaman emekliye çıkmayacaktı! Çünkü, yaratma görevi yaratılmışlara verilmişti! Bu da sonsuza kadar devam edecekti.

Bu anlayış Modern Batı fiziğinde Newton ile temsil edilmiştir. Newton da maddi hadiseleri mekânistik bakış açısıyla yorumlamış “sebeplere tapıcılık” mezhebini modern anlamda benimsemiştir. Newton “Yere düşen bir cismin bu düşüşünün mutlak bir sebebi olmalı” diye düşündü. Buna bir sebep buldu: Yerçekimi. Halbuki yerçekimi diye üç boyutlu, elle tutulur, gözle görülmür bir madde mevcut değildi. Ama mutlak bir sebep bulmalıydı; bulamasa da kendisi icat etmeliydi. Yerçekimi diye bir kuvvetin varlığını farzettii. Yok ama var kabul etti. Formülünü ona göre üretti. O kadar ileri gitmişti ki sebepçilikte, hariçte mevcut olmayan bir şeyi itibari olarak sebep ilan etti. Bu buluş Batı filozofları tarafından da iyi değerlendirildi ve determinizm büyük bir zaferle çıktı bu işten. Şimdi yine sormak lazım: Gazâlî olsaydı cismin yere düşme olayını yerçekimi gibi bir mevhum sebebe mi dayandırırdı? Yunan atomist sebepçiliğinden genel geçer Batı felsefesine, oradan da Newton’a, Newton’dan da kurmuş olduğu fizik temelinde bir Batı teknoloji fiziğine geçiş mümkün olmuştur. Bu teknolojik mantıktan da masum-suçlu ayırmadan ölüm kusan silâh teknolojisinin doğması doğaldır. Örnek olarak,

bir füzenin yapmış olduğu yıkım göz önüne alınırsa, İslâm'ın çizmiş olduğu âdil savaş sınırını nasıl koruyabilirsiniz?

Hiçbir teknolojik çizginin alternatifsiz olduğunu düşünmüyorum; insanî düşünce kategorileri sayısınca teknolojik çizgi oluşturabilirsiniz. Günümüz teknolojisinin ana düşünce merkezini oluşturan Yunan anlayışından değil de, İrfani merkezli Gazâlî anlayışından hareketle bir bilimsel üretime geçilseydi, mesela, bir Gazâlî fiziği, bir Gazâlî kimyası, bir Gazâlî matematiği v.s. geliştirilebilmiş olsaydı acaba istenildiği zaman masumları, hayvanları, bitkileri koruyabilen, sadece niyetlenilen hedefi zarara uğratan bir silâh teknolojisine ulaşılabilir miydi? Gazâlî bilim düşmanı değildi. Yalnız irfanî olmayan, doğruyla yanlış birbiri harmanlayan şeytanî bir düşünceden hareketle geliştirilmiş bir bilimsel çizgiye karşıydı. Onun için deterministlerin üretmiş olduğu bilim alanlarında çalışırken, batıl fikirlerine dikkat edilmesi gerektiğini söylemişti. Fakat bu alanlarda filozofların ortaya koyduğu bilimsel verilerin hepsinin inkar edilmesi gerektiğinin, doğru verilerin tespit edilip yanlış olanlardan ayrılması gerektiğinin altını da çizmişti. Anlaşılan Gazâlî irfânî önkabulünün üretmiş olduğu bilimsel gelişmenin taraftarıydı. Elbette bu tip bilimsel verilerden çıkan bir demiri işleme metodu neticesi elde edilen silâh teknolojisi, Allah ve Rasûlü'nün hukuki sınırlarını çizmiş olduğu savaşı gerçekleştirebilecek nitelikte olacaktı. Fakat Gazâlî sonrası dönemde Gazâlî çizgisi üzerinde yürüyen düşünürler, Gazâlî'nin muradını tam kestirememiş olacaklar ki, İslâm dünyasında Gazâlî düşüncesinden hareketle bilimsel keşifler ve sentezler yapan bilim adamları yetişmedi: sonuç felaket oldu. Determinist itikat teknolojiye damgasını vurdu ve yan (kontrendike) etkili bir teknoloji ortaya çıktı. Sonuç olarak, eğer bir terörist eylem masumların acımasızca öldürülmesi

gerekçesiyle kınanıyor ve bu mantıkla terörizme lanet okunuyorsa, terörü lanetleyenlerin, teröristlerin ellerindeki silâhlarla aynı olan hatta daha feci silâhları kullanarak insanlara saldırması bir ikiyezlülük içerisinde bulunduklarını göstermez mi? İnsanlığın müthiş bir yalanla karşı karşıya bulunduğu açık değil midir? Üstelik bir de teröristlerin elinde bulunan silâhları terörizmi lanetleyenlerin ürettiği düşünülürse. Terörist silâhı üreten fikir, terörizme karşı olduğunu iddia ediyor. Garip değil mi?

BATININ SAVAŞ MAKİNELERİ

Bugün savaşın en aktif aracı olarak kullanılan ateşli silâhlar hangi teknolojik düzlemin verimi olarak insan hayatının ölüm-kalım çizgisinin en gerilimli hattında yerini almıştır? Yine bizim buna vereceğimiz cevap, bir dünya görüşünün insanlığı ‘insanlık’ değerleri açısından hangi sonuçlarla karşı karşıya bırakabileceğini göstermesi bakımından önemlidir.

Savaş teknolojisinin malzemesini oluşturan ateşli silâhların, Modern Batı düşüncesinin etki alanı dışında tasavvur edilebilmesi mümkün müdür? Nereden belli? Şuradan bellidir ki, bir insanın ya da toplumun ameli (işleri/ üretimi), niyetine bağlı şekil alır ve kendi Haricindeki varlığı bu niyetin izdüşümsel çizgisi üzerinde harekete zorlar. Böylece niyet, mahiyetinin doğup geldiği imanî altyapının bir özelliğinin üretim planında yerini almasına aracılık etme rolünü üstlenmiştir aslında.

Batı’nın Ana Düşünce Hattı: Galileo-Descartes-Newton Üçgeni

Ana düşünce hattını (Galileo-Descartes-Newton)’un çizdiği felsefi ve bilimsel mekânizm anlayışının üç boyutlu somut planda üretilmesinden başka bir şey olmayan mekânîk teknolojinin bugün

insanlığı, insanlık değerleri açısından hangi negativitelerle karşı karşıya bıraktığı artık tecrübelerle sabit hale gelmiştir. İşte yaşıyor, görüyor, hissediyoruz. Hele bir de bunun şiddet sosuyla hazırlanmış biçimi olan silâh teknolojisi formunu kritik ettiğimizde karşılaşacağımız manzaranın korkunçluğu ispat gerektirmeyen bir bedahet halinde karşımızda durmaktadır.

Bu teknolojiyi üreten iman, Müslümanlara ait bir iman değildir. Kaldı ki, böyle bir şiddet teknolojisinin üretimini Müslümanlar yapmış olsaydılar bile kendi peygamberlerinin getirmiş olduğu imanî esaslara muhalefet etmiş olacaktı. O'nun bildirmiş olduğu dinin savaş kuralları, yaşlılara, mabedinde ibadet halindeki abide, kadına, çocuğa, hayvanlara, bitkilere, savaşla ilgisi olmayan her türlü varlığa zerre kadar zarar vermeme üzerine kurulu değil miydi? Peki, bir müslümanın mekânîk ateşli silâhları kullanarak kendi peygamberinin çizmiş olduğu hukuk çerçevesinde adil bir savaşı verebilmesi mümkün müdür? Hayır. O halde bir Müslüman zihni, bu silâhların 'gerektiğinde kullanılabilirliğini' nasıl onaylayabilir? İslâm dünyasındaki eli silâhlı Müslüman grupların bu mücadele yöntemlerini tenkid eden eli silâhsız Müslüman çoğunluğun kanaat önderleri, bu silâhların ancak devletlere bağlı militer sınıflar tarafından kullanılabileceğini kabul etmekle büyük bir tezat ve düşünsel çıkmazın içine düştüklerinin farkındalar mı acaba? Çünkü eleştiri, silâhın ideolojik karakterine yönelik değil; kullanım biçimine ve kullanana yönelik. Elbette, silâhı kullanan elin hareket ve kullanım biçimi, mücadele yönteminin meşruiyetini tartışmaya açar. Fakat masumların savaş kurbanı olmasında sadece bu değil, silâhın teröristliği de önemli rol sahibidir.

Diyebiliriz ki, müslümanlar, kendi dinlerinin mensubu militanların Batılı silâhlarla yaptıkları eylemleri kınarken, eleştirilerini

ellerindeki silâhlara değil, eylemcilere yöneltmektedirler. Bir de bunu, Batılı devletlerden terörist damgası yememek için yapmaktadırlar. Hâlbuki yapılması gereken şey, öncelikle Batının savaş makinelerini “zihnen” bırakmaktır. Zihnen bırakılan şeyin elden düşmesinin de o an gerçekleşmemesi mümkün değildir.

Teknoloji, ‘Bilimsel Düşünce’nin Üç Boyutlu Görüntüsüdür

İman (Felsefe)- Tasavvur (Bilim)- Amel (Teknoloji) biçiminde formüle edebileceğimiz, iman/ felsefeden amel/ teknolojiye uzanan, sonra amel/ teknolojiden iman / felsefeye geri dönen tecelliler zinciri içersinde bugünkü Batı teknolojisinin ana tabiatının, özsuyunu yine kendi tabiatının varoluş ilkesi olan Modern Batı düşüncesinden aldığını iman-amel bağlantısının mukaddder bir olgusu olarak belirtelim. Teknoloji, amelî plana yerleşmek bakımından somut bir sonuçsa; bilim, somutun soyuta yükseltgeniş, soyutun da somuta indirgeniş çevriminde bir ara duraktır ki, bir yönüyle hangi düşünce sisteminden geldiğine gönderme yapar; bir yönüyle de hangi teknolojik üretim tarzına gidileceğine işaret eder. Böylece, bilimsel düşünce, saf düşüncenin (iman/felsefe) iki boyutlu görüntüsü, teknoloji de bilimsel düşüncenin üç boyutlu görüntüsü olmuş oluyor.

Müslümanlar ‘Silâh’ Bırakmalı

Bu ara başlık bir anda, Müslümanların tümünün silâhlı olduğunu iddia ettiğim intibahı size verebilir. Başlığın muhkem yüzüne baktığımız zaman ifadenin dolaysız anlamı aslında, Müslümanların silâhsız olmayanının olmadığıdır. Acaba doğru mu? Bir yönüyle böyle. Bir de başlığın müteşâbih yüzüne yöneldiğimizde, soruya vereceğimiz cevap haliyle ‘hayır’ olacaktır. Çünkü

İslâm dünyasında eli silâhlı Müslüman sayısı, dikkate değer bulunamayacak kadar azdır.

Silâhlı olmak sadece eli silâhlı olmayı gerektirmiyor. Eğer bir insanın düşünce dünyasında silâh, düşüncesinin bir fragmanını oluşturabiliyorsa o insan her ne kadar silâhı vücuduna temas ettirmiyorsa da zihnen silâhlıdır ve silâh kullananın sorumluluğunu da paylaşmış demektir.

Demek ki, insanlık planında silâhlı olmanın iki ayrı türüyle karşı karşıyayız: İdeal düzlemde silâhla kuşanmak ve bir de silâh materyalini bizzat tatbik sahasında harekete geçirmek. Birincisi, ikincisine nazaran daha soyut ve sürgit bir mahiyete sahipken, öbürü daha somut ve temporalıdır. Doğal olarak, zihnen silâhlı olan kişi, gerektiğinde, gerekli yer ve zamanda ve gerekli ellerde silâhın işlevsel kılınabileceğini savunmaya hazır bir pozisyonadadır. Bu bakımdan silâhı kullanan insandan hiçbir farkı yoktur. Zaten, silâhı beline alan kişi de, aynı şekilde silâhı doğru şartlar çerçevesinde kullandığına inanmaktadır.

İNSANA YABANCI ŞEHİR

İnsan kendisinden şehre kaçar. Kendisini parçalar şehirde. Telaşı, adeta parçaladığını toplamaya çalışmasındandır. Dağınıklığı bu yüzdendir. Toplamaya çalıştıkça dağıtır. Tabiatı kendi haline bırakmaz insanoğlu şehirde. İnşa eder sürekli çünkü. Toprağın iradesine tabi olmaz; toprağı iradesine tabi kılar. Toprak yani kendi mayası, insanın. Dışa dönük bir davranıştır şehirleşme.

Anne karnında yalnızdır insan. Doğar, o ağlar, karşısında herkes güler, sevinirler. Ağlamakta da yalnızdır. Yalnız olduğu için ağlar. Kimse, o ağladığı için ağlayıvermez. Peki, neden sevinirler? Öz'e duydukları hasretten. Bir an, kendi özlerini hatıra getirirler; Yakub'un Bünyamin'le teselli bulması gibi, çocuğun dünyaya taşıdığı öz kokusuyla teselli bulurlar. Çocuğun ağlaması da, öz'üne vedasının hüznünü ifade eder. Zahir olmak, açığa vurmak; açık vermektir aynı zamanda. İnsan doğmakla açık verdi. Yani suçüstü halidir bu. Varolmaya duyduğu aşk, derbeder etti insanı; dağıttı insan.

Şehirleşme, insanın kendini toplama gayretidir. Toplamak, salıvermemekle aynı şeydir. Bir kaçırırsa elinden, "var"lığına geri dönüşü de zor olacaktır. Kendine çekmeye çalışmaktır aynı zamanda bu. "Sırf varlık"dan bunalan insanın "varoluş"a attığı

adımdan dolayı duyduğu pişmanlık, şehirleşme hareketinin cevheridir. Bu gayret, estetik kaygıyı da beraberinde getirmiştir. Estetiğin altındaki güzellik duygusu, insanın kendi özünü beğenmesinin bir tezahürüdür. Kendine layık iş çıkarmak peşindedir insan. Ardından işin felsefesi, iradenin işletilmesi gelir. Peygambere sorar, ilâhî kelâm sözünü söyler, insan işler ve kurar. Bundaki gaye, en kesif form üzerine en latif nakşı giydirmektir. Yani kadın gibi. Kadın, insanın en kesif hali, ama bu hal, en latif biçimle imtizaç halinde. Kadın, insanın şehridir bu manada. İnsan nefsinin çabasıdır kadın. Nefsini özünden uzak kılmaktır kadınlık. Şehirli insanın şehri de öyle. Özünden uzak ama estetik bir kaygıyla insan, nefsini süsler adeta şehrin kısrında, ona bir ruh giydirebilir ve gerisin geriye özüne sunar, özür diler gibi. Şehir, bu sanat düşüncesinin bir sonucu olarak tezahür etmiştir. Şehir toprağın kadınıdır. Süslenir giyinir cezb eder, toprağa boyun eğdirir. Toprak, şehri bağrına basar, ona muti olur, iradesini kaybeder. Yani saf haliyle değil de bir cevher gibi şehrin hücrelerine nüfuz etmiş şekilde tam bir irade halinde iradesiz durabilmek iradesini ve gücünü hiç hissettirmeden varolur. İrade eden odur yine ama tam bir iradesizlik kılıfı altında. İnsanın kadınla münasebeti gibi. Kadını var eder; kadının varlığı içine kendi varlığını gömer, hiç sezdirmez. Tam bir iradesizlik görüntüsü içinde faaliyetini sürdürür. Kadından gaye, küllî anlamıyla kadınlıktır. Erkek olarak, kadın olarak insan, kadınlığıyla yerleşti yeryüzüne. Yerleşik hayat, toplum, çokluk; kadınlık cevherinin birer arazlarıdır. İnsanın yeryüzüne tam olarak ayak basmış biçimidir kadın. İnsan topluluğunun yerleşik hali de şehirleşmedir. Yerleşilen yer her an oluş içindedir, çünkü adı mekândır. Mekân sürekli oluşların, yaratılışların, tezahürlerin yeridir. Mekân kavramıyla “kün” kavramı aynı iştikaki/

etimolojik kökten gelir. İslâm şehri mekân merkezli bir şehirdir. O mekâna kadem basan insan, oluş sırrı ile olan varoluşsal münasebetini her an sürekli kılabiliyorsa o mekân o insan için bir kitaba dönüşmüş demektir. Artık insanın işi o kitabı okumak ve kitabın tefsirini yapmaktır. İnsanın inşirahı bu kitabı şerh etmekle mümkündür. Şu halde durmadı insan ve ayak bastığı mekânın mekân sırrını ifşa edecek, dışa vuracak hamlelere girişti. Hz. İbrahim gibi. Kâbe'yi inşa etti. Bütün insanlığın görüp görebileceği en estetik binayı. İnşa, mekânın sırrına ayet olmalı. İbrahim (a.s) de öyle yaptı ve insanları merkeze çağırdı, ayak bastıkları yerin anlamını okumaya. Böylece Ümmü'l Kura yani Mekke, insanları, Tanrı'yı birlemeye çağırmanın sembolü olmuş bir binanın yani Kâbe'nin etrafına kurulmuş oldu. Bu vasfıyla bütün mekânların ve şehirlerin anası oldu. Bütün şehirler onun çocuğu. Bu çocukları anneye yabancı kılan ne ve kim?

Paris kimin sütünü emdi de bu halde? Yazık Paris'e. Selam, Darü's Selam'a/ Bağdat'a, Şam'ı Şerif'e, İstanbul'a, Kurtuba'ya, Semerkand'a, Buhara'ya. Bağdat, Allah vergisi, Ümmü'l Kura'nın salih nesli. O, tam bir mekân. Oluşların şehri. Daru'l Hikme'nin şehri. Abdullah ibn'i Mesud'un nefesi. Kufe'nin çocuğu. Bütün insanlığın memesinden hikmeti emdiği bir ana.

Ebu Hanife'nin, Gazâlî'nin "yaklaşmayın o ağaca!" uyarısını kim dinlemedi? Kim dikti o ağacı Darü'l Hikme'nin ortasına? Şehrin hangi çocuğu yedi o meyveyi? İnsanlığı Bağdat'tan kim attı da sonra hangi dünyaya ayak bastı insanlık? Kim saçtı o meyvenin tohumlarını yeryüzüne. Anadolu insanı, neye kızdığı zaman "Yunan tohumu" der? Yunan tohumu ne demek? Kim ekti Yunan tohumunu Bağdat'ın ortasına? Şeytanın sofrasına kim ortak oldu? Ne vardı o meyvede? O meyve insanı yabancılaştırdı şehre. İnsanı cennetinden uzaklaştırdı. İnsan,

mekânına yabancı bir cennet inşasına kalkıştı. Anasını tanımayan çocuk. Mekânı unuttu, oluşu unuttu, sırrını unuttu, özüne yabancı yeni model insan. Mekâna ihanet eden yeni mekân inşasını yediği meyvenin hakkını vererek yapan bastığı yerin tesbihini duymayan insan. Taşı neden oyar insan? Nefsini oyar insan, taşa vurdukça. Taşı oydu insan, şehir yaptı. Kimisi şehri mabet yaptı, kimisi şehre taptı. Taş, toprak, kendine şekil vereni iyi tanır. Ne diye yontuyorsun diye sorar. Allah'a tapmak için mekânsa şehir, yediği darbelerden hoşnuttur. Çünkü maddenin içindeki ilâhî cevheri ortaya çıkarır bu darbeler. "El- Metin" ismini mesela. Şehrin kendine tapmaksa insanın gayesi, onun ızdırabını iştmez insan. O, inler durur; Ayasofya gibi. Çünkü yapılan; tesbihine, zikrine darbeler indirmektir.

İnsan bilkuve bir şehirdir zaten. Onun madenini tezahür ettirmek için ikinci bir insana ihtiyacı vardır. Yani toplum olma gayretinden gelir bu. Kendini bilmek diler. Bunun için kendini görebileceği bir ayna ister. Ayna ilkin kadındır. Çoğalır, kesret kazanır, tekâsüf eder. Kendini görmek dileği, kesretin cevheridir. Kendi hakikatının tezahürlerini izlemek için bu topluluk vahidini sağlam tutmak mecburiyetinde hisseder kendini. Dağıtmamak mecburiyetindedir. Çoğaldıkça, çokluk arttıkça aynalar da çoğalır çünkü. Nefsini yani aslında kendini, farklı zaviyelerden görebildiğini fark ettiği ölçüde aynaları artırmak iştıyakı artar kendinde. Aynalar başkalarının iradeleri ve nefisleridir. Bu aşamada saf birey, kendini sosyal bir varoluş içinde gerçekleştirmeye başlar. Şehirleşmenin özüdür bu. Yani artmanın, çoğalmanın. Çünkü şehirleşme, aynaları kıvamlı bir birlik içerisinde tutabilmek ve onlara mekânda bir yer tutma imkânını sunabilmek gayesinden tezahür eder. İnsan nefsi her ne kadar aslıyla özüne bağlıysa da kendinde varolmayan eklenti/ arazlarla

sonradan kendine yabancılaşır. Bu yabancılaşmanın temel sonucu, ayağını yere koyan insanın bastığı yere ait varoluşsal gerçekleştirmelerden habersiz hale gelmesi ve bunun yerine sanal/vehmi bir arzunun tezahür ettirdiği kopuk ve uzak bir gerçeksizliğin sentetik paradigmasını inşa etmesidir.

Yabancılaşan insanın kalbi, kalbinden çıkardığı gerçek İlah'ın yerine, edinilmiş ilâhların doluştuğu bir kuyudur. Şehrin de kalbi vardır ve şehre anlam kanını şehir oradan pompalar. Onun için şehirler, kalblerine kurulmuş sembollerle anılırlar. İslâm şehirlerinin kalbinde tek bir İlah'a yer vardır ve O'ndan başkası oraya giremez. Bunun sembolü de, Ümmü'l Kura'nın kalbinde duran Kâbe'ye nisbetle cami/ mesciddir. İslâm medeniyetinin şehrinin periferine kan buradan pompalanır. Bu kan, insan değerinin anlamının dersinin verildiği medreselere buradan gider, burada hikmet olur, adalet olur, iktisat olur, ahlâk olur ve buradan İslâm toplumunun çarşılarına ulaşır, helal rızık olur, mahkemelerine uğrar, adalet olur, her tabakadan insana ulaşır, edeb olur, ahlâk olur, huzur olur, aşk olur. Bağdat öyle kuruldu. İlk kurulduğu zaman kalbine camii yerleştirildi, buradan giden kan ilme can verdi, Daru'l Hikme oldu, Nizamiye medreseleri halinde tecessüm etti. Gazâlî, dünyayı salladı tefekkürüyle. İctihad oldu, adalet doğurdu, Ebu Hanife'ler yetiştirdi. Şehir o günkü dünya şehirlerinin nüfusuna oranla bir milyona yakın nüfusa erişti. Zenginlik, hikmet, ilim aşk, sanat toplumun ortak malı haline geldi. Dünya, Bağdat'tan çok şey öğrendi. Hallac'ı yetiştirdi bu şehir. Hallac'ın bir cümlesi, tarih boyunca bütün insanlığın zihninde depremeler, inkılablar oluşturmaya yetti. Cüneyd-i Bağdadi'nin Hallac'a attığı bir gül Hallac'ı sarstı, neydi o gül, neyi taşıyordu? Aşk mıydı, "Ah"

myıdı? Taptuk Emre'nin dergâhı gibiydi Bağdat. O şehrin kapıları eğriliğin kendisine yakışmadığı kapılardı. İnsana dost şehirdi Bağdat.

Ya Batı şehirleri? Ne haldeler? Kalbinde ne var mesela Paris'in? Eyfel kulesi, Paris'in sembolü. Fransız İhtilali'nin anısına inşa edildi. Batı'da ihtilaller hep putların kavgasıdır. Kalpteki putların. Bir put gelir bir putu devirir yerine yeni bir put dikilir. Putların savaşı bitmez Batı şehirlerinde. Fransız İhtilali de öyledir. Daru'l Hikme'nin ortasına dikilen ağacın tohumları Batı şehirlerinde kolay meyve verdi. İslâm şehirleri karşısındaki varoluşlarını bu ideolojik kuşanmayla temin etmeye çalıştılar. Bir felsefeye ihtiyaçları vardı onu da Müslümanların temin ettikleri bu imkânlar üzerinde yeni putlar üreterek hal yoluna gittiler.

İnsan varoluşsal inkılâbıyla ya varlığını aşikâr eder yahut varlığını setreder. Setrederse varlığına yabancılaşmış olur. İnsanın el yordamı şehir de, varoluşunu gerçekleştirirken oturduğu zeminin mekânsal varlığını setrederse işte burada altyapı-üstyapı uygunsuzluğu ortaya çıkar ki, bu, şehrin hem insana hem de mekânına yabancılaşması anlamına gelir. Bu aynı zamanda “setr-i avret” etmemek manası da taşır ki, şehir böylece sınırdışı taaaruz ve tecavüzlere de açık hale gelmiş olur. Şehrin insana yabancı olanı meselesi bir tarafa her şeyden önce şehrin varlığı insana yabancıdır aslında. İnsanın kendi olması yani nefsi insana yabancıdır ama nefsin insanı tezahür ettiren bir form sağlaması sebebiyle arada zorunlu bir dostluk devam eder. Bu zorunlu dostlukta hiçbir icbar yoktur, aksine dostluk, gönüllü bir birlikteliktir.

Şehrin de insanla dostluğu böyledir; insanı ve insan topluluğunun gerçekleşmesini sağlayan bir sosyal form sağlaması

zaviyesinden insanla zorunlu bir dostluğu vardır şehrin. Şehir insanıyla şehrin bu zorunlu birlikteliğinin yani huzurlu birlikteliğinin arası açılmışsa, şehir başkalarının kılınmışsa yani mahremiyetini kaybetmiş bir şehrin öz ailesine yabancılığından bahsedebiliyorsak bu şehir yabancı şehirdir ve insanıyla ilişkisi yabancılaşma temeli üzerine oturur. Artık o şehir başkalarınınındır, senin değil. Ya o şehri kendinin kılmak için şehri aslına rücu ettirmek gerek yahut hicret gerek. İkisi de aynı bir hareketin farklı vecheleridir.

Hicret bir manada şehirden ruhunu ayırmamayı da tazammun eder. İlki içe dönük derinliğine bir harekettir, ikincisi ise, dışa dönük yatay bir harekettir. Şehrin kalbi Kâbe putla doluysa, hicret, şehrin kalbini temizlemek için imkân temin etmek, bunun için de sabır kıvamında beklemektir. Bu bekleyiş atıl bir bekleyiş değil dinamik bir bekleyiştir. Burada mekânsal bir değişme yaşanıyor olsa da zaman, şehrin terk edildiği an'da kalır. O andan sonra terk edilen şehir için zaman işlemez, zaman, ulaşılan şehirde kaldığı yerden devam eder; kimin adına, terk edilen şehir adına. Yani aslında ayrılmayan şehirle ilgili bütün oluşsal bağlar devam eder. Şehre dönünce, hicret edilen/ gidilen şehirden sonraki zaman işlemeye başlar artık o şehir için. Şirkin zaman'ı olmaz, çünkü şirk oluşta ve yaratılışta gerçekliği olmayan bir şeydir. Gerçekliği yoksa, zaman, onun için sözkonusu bile edilemez. Sürgit olan zaman iman zamanıdır, hakikat zamanıdır. Ashab-ı Kehf, kendilerine yabancılaşan şehirden mağaraya sığınmak zorunda kaldılar. Yani mağaraya hicret ettiler. Hicret ettikleri andan itibaren şehrin zamanı durdu çünkü Ashab-ı Kehf de bu zaman dilimini yaşanmaya değer bulmadılar zaten. İşlemeyen bir zamanda mekân işgal etmek beyhudedeydi. Zamanı mağaraya taşıdılar. Uyandıkları vakit adaletin

şehre geldiğine şahit oldular ve zaman kaldığı yerden işlemeye devam etti. Uyku süreleri olan üçyüz küsür yıllık zaman üçyüz küsür yıl o şehirde durdu, mağarada işledi. O şehri imar eden onların uykularıydı.

Belki biz de terk ettiğimiz yahut bizi terkeden bir şehre dönmek için uyku halindeyiz.

TOPRAĞIN HAREKETİ

Toprağın Üstü- Toprağın Altı

Dünya ahiretin tarlasıysa biz insanlar, ahiretin meyvelerini bu tarladan devşiriyoruz, demektir. Bir başka mânâ da, insanın ölümden sonra karşılaşacağı şey, dünyada ettikleridir. Ölümden sonrası; doğumdan öncesidir. İnsana, yaklaşması yasaklanan meyve hangi toprağın meyvesiydi? İnsan için hangi toprak çamur edilmişse dünyada kavuşacağı ve ölümden sonra karşılaşacağı toprak odur. İnsanın ayakları bu toprak üzerindedir. Şeytanın önünde eğilmediği toprağı insan ayaklarının altına aldı. Von Herder (ö.1803), insanın insan olabilme kabiliyetini iki ayak üzerinde durabilmesine bağlar. İnsanın yürüyüşü, Şeytanın yürüyüşüne benzemesin diye, insana, ayak bastığı toprağa baş koyması emredildi.

Ana karnındaki çocuk nasıl gıdasını annesinin kanından alır? Anne dünya gıdasından alır; bu gıda, kan yoluyla bebeğe geçer ve ona gıda olur; bu, dünya gıdasının ana rahminde bitmesiyle olur. Ana rahmi çocuğa meyve bitiren bir tarladır; insan, o tarladan her çeşit meyveyi devşirir. Bunun gibi dünya tabiatı da, ahiretin ana rahmidir. Dünyalı insan, o rahimden

beslenir ama gıdanın kaynağı ahirettir. Bebek, sonra, ana rahminde aldığı o gıdanın aslını dünyaya geldikten sonra bilir, görür, tadar; insan, ahirete geçtikten sonra da dünyada tattığı lezzetin aslını ahirette görecektir ve biz, bu tattığımız lezzetlerin bir benzerini dünyada tatmıştık, diyecektir.

Tabiatın şekli topraktan; insanın şekli de. Toprak kavgası bu yüzden; dünyaya şekil verme arzusundan. Sanayileşme, toprağı meta haline getirdi; onun analığını elinden aldı. Meryem, topraktır; İsa, onun meyvesi. Ruhu'l Emin, o toprağı ruh kattı. O topraktan olan Mesih, diriltti. Judeo-Christian medeniyeti, Mesih'i çarmıha çekti. O'nu toprağından ayırdı. Toprağı verimsiz bıraktı. O topraktan yeni insan yaratma eylemine girişti; modern insan. Modern insan başka bir şeydir. O insan mıdır, Tanrı mıdır yoksa gelişmiş bir hayvan türü müdür? Bu muğlâk, Batılılara göre. İnsan dışı dönük gelişebilir mi? İnsanın varabileceğı nihai nokta neresidir? Tanrılıkta karar kılan bir insan modeli mi hedefte olan? Ulaşılabilir bir Tanrılık mertebesi, Tanrıyı da kuşatan bir bilgi gerektirmez mi? Bu hedef, Tanrıyı tanımlayan insanın ideali olan insanlık modelini arzular ve insanı bu hedefe sürükler.

Mesih'in yeryüzünden tahliye edilmesi planı, O'nu *ilâh* ilan etmekle mümkün görülür. Yeryüzü lanetlenir ve Tanrı bu lanete bulaştırılmaz. Takdis edilir ve toprak denilen aşağılık mertebe ona layık görülmez. Bu toprak, Tanrının temsilcilerine; mücessem insan biçimlerine devredilir yani senyör ruhbanlara. Ruhbanlar bu toprak üzerinde Tanrının tek yetkili kişileri olarak O'nun elinden miras aldıkları kullarını köleleştirirler. Böylece toprak, feodalizmin tasallut ettiği bir metadır onlar için.

Önce toprağın üstünü talan ettiler. Feodalizm, Hıristiyanlığın ruhundan ettiği toprağa köylü kölelerin gazabını ekti. O topraktan Âdemoğlunun yaklaşmaması gereken tek bir ağaç değil binlerce ağaç üretildi. Tek bir ağaca yaklaştığı için Âdem'i suçlayan ve bu yüzden dünyaya gelen bütün insanları günahkâr sayan Hıristiyanlık, taşra kilise ve manastırlarının ürettiği ruhban derebeylerin toprakları üzerinde birçok cehennem ağacı üretti. Bu ağaçların dibini kölelerin terleri ve gözyaşları ile suladı. Sonra, modern toplum, toprağın altına göz dikti, toprağın altını talan etti. Feodaller, kent burjuvalarına; köylü köleler, işçi kölelere dönüştürüldü. Köleliğin evrimi. Sanayinin ekonomisi Kapitalizm, parayı Baba'nın; malı Oğul'un; enerjiyi Ruh'u'l Kudüs'ün yerine geçirdi. Kapitalist teslis'in devamında pozitivist teslis ikame edildi. İktisadi toplumun sosyal evrimi, teslis üzerine inşa edildi.

Auguste Comte'un üç hal yasası, bunun tip bir örneğidir. Bu sosyal evrimin ilk dönemini teşkil eden teolojik dönem, İsa'nın doğumuna tekabül ettirilir ki, Meryem ön plandadır ve din'in doğuş dönemidir. İkincisi olan metafizik dönem, İsa'nın İncil'i vazettiği daha doğrusu kendi Tanrılığını vazettiği dönemdir ki, din'in daha sistematik sunumunu kapsayan bir dönemdir. Üçüncüsü olan pozitivizm dönemi ise, artık İsa'nın çarmıha gerilmekle yeryüzünden çekilmesiyle ortaya çıkan bir sosyal durumu ifade eder ve seküler aklın ve duyuların olguları olduğu gibi kavradığı bir tarihsel dönemi işaret eder. İsa'nın bebeklikten yeryüzünden tahliye edilmesine kadar geçen bireysel tarihinin, yatay insanlık tarihine sözde tatbikiyle ortaya çıkan bu sosyal ve tarihsel teori, insanın, toprağın hem üstüne hem de altına heşapsızca saldırısına kılıf olmuştur. Kapitalist kentleşmenin toprağın rahmine saldırısıyla gerçekleştirdiği "mahall-i rahmeti"

boşaltma girişiminin ortaya çıkardığı sonuç, “cemâl-i insanî” ye tekabül eden toprağın şeklini güya güzelleştirme adına ortaya konan betonlaştırma ve demirleştirme yoluyla toprağı mak-
yajlamak ve bu sun’î güzelliği modern insanın iştahına sunmak olmuştur. Halbuki demir, Kur’an’ın beyanıyla açıktır ki, sema-
dan indirilmiş ve toprağın rahmine yerleştirilmiştir; tıpkı İsa’nın Meryem’in rahmine Cebrâil’in vasıtasıyla indirildiği gibi. İsa, işte bu kutsî rahimden dünyaya çıkmıştır. Feodalizmin ruhsuz-
laştırdığı, bir cesed haline getirdiği toprağın artık dayanacak ne takati kalmış ne gücü. Bu güçsüzleştirilmiş ve bir meta haline getirilmiş toprak üzerinde Batı Kapitalizmi, mutlak tasarruf sa-
hibi olma iddiasıyla Feodalizmin önüne koyduğu kadavrayı bir otopsi masasına yerleştirmiş ve bu cesedin batnından devşirdiği hayati madenleri yeniden “yarı canlı teknoloji” üretiminde kul-
lanmak için tüketme yoluna gitmiştir.

Picasso Çevresinde

Picasso (ö.1973)’nın doğum macerası ilginçtir: Picasso, doğ-
duktan sonra hayat emareleri göstermez ve ebesi, Picasso’yla il-
gilenmeyi bırakır ve annesini kurtarma derdine düşer. O sırada,
Picasso’nun doktor olan amcası Don Salvador, bebeği inceler-
ken içtiği puronun dumanı Picasso’nun yüzüne temas eder. Pi-
casso, bu dumanın yüzüne değmesiyle birlikte ağlamaya baş-
lar. Böylece bebeğin hayatta olduğu anlaşılır ve yaşatmak için
gerekli tedbirler alınır. İnsan doğarken ağlar değil mi; normal
olan bu. Ama Picasso ağlamıyor; ölü zannediyorlar. Suratında
dumanı hissedince ağlıyor.

Picasso’ya sorarlar: “Yaptığınız resimler, tabiatın genel gö-
rüntüsüne hiç benzemiyor. Neden?” Cevabı şu oluyor: “Ben de

çizim gücümü tabiattan alırım. Sizin tabiatla ilgisinin olmadığını zannettiğiniz resimler mesela, okyanusun binbeşyüz metre derinliğindeki bir deniz bitkisinin ucundaki hücrelerin mikroskopla büyütülmüş şeklidir.” İşte soyut resim. Picasso’nun çizgi (resim) hayatıyla doğum çizgisi arasındaki benzerlik dikkat çekici; mekânîk. Özellikle mekânîk olan, hayatta kalış sebebi; puronun dumanı. Endüstrileşmenin neticesi olan plastik şehirler gibi. Toprağın normal doğurmasıyla ortaya çıkan kentler değil bunlar. Yarı ölü doğuyorlar; fabrikanın dumanı kentin hayatının idamesini temin ediyor. O duman, şehrin suratına vurmasa şehirden ses gelmeyecek; hayat bitecek.

Modern kentlerin yüzü, ölü yüzü gibi. Onları diri gösteren, şehirden yükselen dumanlardır, egzoz dumanları, sanayi dumanları. Harekete geçiren enerji. Orada mekânîk hareket bitsin; hayalet şehre döner orası. İnsanın hareketi değil bu; madenin, cemâdın hareketi. Dumanın uğramadığı şehirlerde şehre can katan insanın hareketidir. Otomatizm öldürür insanı; insan durur, şehir hareket eder. İnsanın hareketi kadar, varlığın hareketi; şehrin hareketi; toprağın hareketi.

Bergson (ö.1941), otomatizmin insan hareketlerini gülünç hale getirdiğini söyler. İnsan normal seyrinde yürürken birden çukura düşerse herkes güler, der Bergson. Çünkü o anda insanın normal hayatî faaliyeti olan yürüme birdenbire durur, sonra yeniden başlar, mekânîk bir biçimde. Bu, komiğin konularından birisidir. Şarlo (ö.1977), bu durumu farklı bir biçimde uygular, sinemada. Fabrikada çalışan bir işçi olarak oynar filmi ve bu filmde seri üretimdeki malın fabrikanın başka bir ünitesine sevkiyatı sırasında yapılan bir hatadan dolayı işçinin mekânizme ayak uydurma telaşının komik tarafına vurgu yapar.

Kalb Ve Toprağın Kokusu

İnsan-ı Kâmil, ilmin şehridir. Kalb, o şehrin kapısıdır. O kapıdan girildi mi, o şehrin vücut toprağında hangi çiçeklerin serpilip yayıldığını görür, insan. İlahî isimlerin rengârenk çiçekleridir, onlar. İlahî cemâli renk renk ifşa ederler. Cennet çiçekleri o toprakta biter. Her bir ismin tesbihiyle sulanır o çiçekler. Kokuları şehrin dışına yayılır. Ne demişti Hâtem-i Enbiya (a.s.): “Bana üç şey sevdireldi: Kadın, güzel koku ve gözümün nuru namaz.” Neden güzel koku, namazdan önce geldi? Kadın’da yaratılış kokusu vardır da ondan. O kokuyu alamayanın Hakk’a yönelişi noksandır. Çünkü o, Hakk’ın kokusunu almamıştır. Koku hangi kapıdan geliyorsa, kible o taraftır. Kâbe bu yüzden, kâinât’ın kalbidir.

Melekler, Âdem’e secde etti de, Âdem’in secdesi kime oldu? Havvâ, yaratılış kokusudur. Eğer Âdem, Havvâ’ya değil de hevâ’ya tabi olsaydı, dünya toprağına bile yüz süremeyecekti. Önce, Cemâl verildi Âdem’e. “Ahsen-i takvîm” olarak yaratıldı. En güzel kıvam. Hakk, ruhundan Âdem’e üfledi. Can verdi güzelliğe. Cibril vasıtasıyla İsa’yı Meryem’e üflediği gibi. Toprağına üfleyiş. Toprak harekete geçti. Celâl, Cemâl’in ruhudur. Cemâl de Celâl’in şekli. Hakk, Havvâ (toprak)’ya ruh verince Âdem oldu. Havvâ’nın önceliği, zamanîdir. Âdem Havvâ’ya hâmildi. Şekil, zuhur etmek, görünmek ister; hareket etmek ister. Hareketten önce varolan durgunluk, arızîdir. Durgunluk dahi bir vecheden harekettir. Havvâ, Âdem’den önce, bizâtihi hareket halindeydi. Âdem olunca yani ruh’a kavuşunca izafî bir durgunluk O’na ârız oldu. Hareket esas (cevher) olduğu için, Havvâ, Âdem’deki Havvâ olarak varolan durgunluğuna son verdi ve Âdem’den ayrıldı. Burada, Âdem’in Havvâ’ya göre önceliği imkânîdir, zamanî değildir. Bu ayrılıktan bir Âdem bir

Havvâ yaratıldı. Yâni, Havvâ'ya hâmil Âdem, Havvâ'dan öncedir, imkân itibariyle. Şu halde, iki Âdem, iki Havvâ var. Birinci Âdem, Havvâ'nın yani toprağın dirilişiyle varolan Âdem; ikincisi, Havvâ'nın ilk Âdem'den ayrılışıyla geriye kalan Âdem. Birinci Havvâ, Âdem'e tabiat olan Havvâ; ikincisi, Âdem'den ayrıldıktan sonraki bizâtihi Havvâ.

Kristik Küfür Ve Toprağın Ölümü

Âdem, bütün ilâhî isimlere topluca aynadır. Cennette yediği meyve de, buna göre meyve nev'ilerinin tümel bir temsilidir ve bütün meyvelerin kaynağıdır. İnsanlar tek tek kendilerinin ayna oldukları ilâhî ismi temsil eden meyveyi yiyerek dünyaya inerler. Yani, her beşerin cennette yediği meyve farklıdır ve dünyada kendini diğer insanlardan ayıracak özellikleri bu meyve sebebiyle kazanır. Çünkü gıda, rızıktır. O gıdayı almakla o meyveyi beden toprağına dikmiş olursunuz. O, bedende yeniden yeşerir ve insanın vücut kıvamının her tarafına nüfuz eder.

Kâfir diye, kendi tarlasına hevâ tohumu ekene denir.⁴¹ “Hevâsını ilâh edineni görmedin mi?” Hevâya ruh veren, onu canlı kılan, vehim kuvvetidir. Vehim, varlığı, aslî hüviyetinden uzaklaştırır ve ona zannî bir suret giydirebilir. Vehmin ürettiği bu zannî şekil, şekli oluşturanın hevâsının görünür kılınmasını temin ettiğinden dolayı, bu insan, bu şeklin yok olmasını hiçbir zaman arzu etmez. Hevâ da aslıyla zannî bir surete mâliktir, hakiki değildir. Hevânın altının bu şekilde boş olması, insanî endişenin temelini oluşturur ve oluşan bu zannî şeklin birdenbire yok olabileceği korkusu, onun yok olmasını engellemeye dönük bir direnişin meydana gelmesini gerekli kılar. Vehim

41 Bu cümlemin çağrışımı olarak, *kâfir* kelimesinin “çiftçi/rençber” manası da hatırlanmalı.

üstüne vehim üretilmiş olur, böylece. Zannî şeklin, zamanda sürekli, mekânda sabit tutulmaya çalışılması, artık insanda son bir çare bırakır ki, o da o şeklin dâim ve kâim olduğu vehminin üretilmesidir. Bu vehim, bir sonuç olarak, ilk hareket noktası olan hevânın *ilâh* ilan edilmesini de zorunlu kılmış olur.

Meryem adlı tarlayı hangi tohum zehirledi? Babasız Peygamber, nasıl ilâhlaştırıldı? Hevânın gücüyle. Hevâ, hayatın rutin işleyişini arzu eder, dünyaya bağlanmayı anlamlı kılmak açısından. Onun sıradanlığı, bir insanın dünyaya gelmesini, babasız mümkün görmez. Alışkanlık, hevânın en önemli tutamaklarından birisidir. O, süregelen, zihninde alışkanlığa adapte ederek onun devamlı aynı şey olarak tekrarlanmasını ister. Sıradışılıktan nefret eder. Çaresiz sıradışılıkla karşılaşır, bunu da sıradanlaştırmanın yoluna bakar. Hıristiyanlar, Hz. İsa'nın doğumuyla, bir alışkanlığın sona erdiğini fark ettiler fakat onların vehimleri, onları, bu olayı da âdiyâttan saymaya meylettirdi. İnsan insandır; Tanrı, Tanrıdandır. Şu halde İsa, Tanrı'dır; direkt olmadığı durumda bile, en azından Tanrının oğlu olabilir. Tabiatları aynıdır neticede. İsa'ya ilâh demekle, İsa, ilâh olur mu? Olmaz. O zaman ilâh edindikleri nedir? Hevâları. Hevâlarının tohumlarını Meryem toprağına saçtılar; oradan çıkan ağaca tanzim ettiler. Bugün, Batı paradigması, felsefe, sanat ve bilim biçiminde, bu ağacın meyvelerinin neticesi olarak dünya toplumlarının hayat damarlarında dolaşıyor.

MEVLÂNA'NIN YARATILDIĞI TOPRAK: KONYA TOPRAĞI

Her insan bir Âdem'dir. Ve her insanın çamuru, Âdem'in çamuru nerede yoğrulduysa orada yoğrulmuştur. Yani çamurumuzun karıldığı yer Cennettir. Biz cennetteki çamurumuzu alır gelir yeryüzüne toprak yaparız. Yeryüzünde ne kadar toprak varsa hepsi insanların cennetten getirdikleri çamurdan ibarettir. Şeytan kuruttu çamurumuzu... Ateşiyle kuruttu... Nefsimizi katık içine; katılaştı... Aslımızı unuttuk, kendimizin bu dünyaya ait olduğu vehmine kapıldık. Put yapmak için katı yürek gerek, çamuru katı kılmak gerek.

İnsan toprağını nereye serdiyse orası onun için dönüş yeridir. Hayatınızın bir kısmı şurada geçmiş, bunun önemi yok; nerede ölümle toprağa girdiyseniz vatanınız orası demektir; o toprak sizi içine alır, kuşatır, içinde eritir çayın şekeri erittiği gibi.

Konya'nın toprağını Mevlâna serdi, düz serdi, engebeli sermedi. Kendi yaratıldığı cennet çamurundan o gönül deryasının bereketiyle seviye kattı Konya'nın toprağına. Dönerek kardı Konya'nın çamurunu. Katışksız kardı tevhid ruhuyla, her yeri Tek'liğe işaret olsun diye düz etti. Şeytan geldi yine kuruttu

çamurunu Konya'nın, ateşiyle. Mevlâna yoktu o zaman Konya'da. Yokluğunu fırsat bildi zamanın Ahmed'inin.

Kültür dediğiniz nedir ki; topraktır. Konya kültürü demek, Konya toprağı demek. Mevlâna'nın mayası vardır Konya toprağında. Mesihîyyetin mayası vardır. Dirilticiliğin mayası vardır. Mevlâna'nın balçığında mündemiç (içkin) olan özü, Konya toprağına tohumlarını saçtı. O toprağı ayağını basan insan, Mesnevi'nin bizzat Mevlâna'nın kaleme aldığı ilk beyitlerindeki ney'in ayrılık acısını çeker oldu. Mevlâna'nın çektiğı gibi. Bu ayrılık acısı nedir? Biz insanlar, Hakk'ın yaratmasıyla Hakk'tan uzak, dünyaya yakın olduk. Bizi Hakk'tan nefsimiz ayırdı. Ruhumuz, bu beden kafesinde ayrılığın şarkısını söylemekte. Bu konum, İblis'e yakın bir konumdur. İnsanı bu ıztıraptan ancak nefsinin ve bedenini aşması kurtarabilir.

Mevlâna'nın Konya'nın toprağına üflediğı Hakk'a yakın olmayı aşkla istemeyi hedefleyen velâyet (Allah dostluğu/ velilik) nefesi, Konya kültürüne cevher olmuştur. Bu kültür, Allah ile birliktelik kültürüdür. Kültür kavramı, Batı konseptüalistleri tarafından net bir tanımı yapılmamış olmasına ve Cemil Meriç'in "ne olduğı belirsiz" dediğı cinsten bir kelime olarak çok yoğun kullanılmasına karşın biz bu kavramı toprağı bağli tarafile "irfan" kavramı yerine kullanıyoruz ve bu bağlamda Konya kültürü dendiğı zaman, Konya toprağının kendi üzerinde ayağının izinin görünmesinden rahatsızlık duymadığı insan tipinin mayasının işaretlendiğini söylemiş oluyoruz.

Hâtem Rasûl Hz.Muhammed (a.s)'den önceki her peygamber, kendi kavminin kültürünün seslendiricisi ve kavminin vicdanı olduğı gibi Allah Rasûlü'nün ümmeti olan O'nun takipçisi

veliler de kendi etraflarını halkalayan toplumlarının/ kavimlerinin vicdanıdır.

Mevlâna'nın kavmi Konya halkıdır. Mevlâna, kitabı olan Mesnevi'nin anlaşılabilir ve yaşanabilir kılınması için Konya'da yaşamayı seçmiştir. Çünkü Konya Mesnevi'ye ilk muhatap olmayı ve yazıldığı süreç boyunca O'nun söylemlerini hayatlarına geçirmeyi ve böylece Mesnevi'deki her beytin anlamını muhkemleştirmeyi ve somut madde âlemindeki görünüşünü gerçekleştirmeyi yaratılışları itibariyle hak eden bir toplumun yaşadığı bir mekân olma vasfıyla toprağında Mevlevî bir istidat taşımaktadır. Kur'an nasıl Mekke- Medine hattı üzerinde inişini ve tamamlanışını gerçekleştirmiş bütün insanlığa hitap eden bir kitap ise, bu kitabın mirasçısı Mesnevi de Kur'an'ın açıklayıcısı rolüyle yazılışını Konya'da tamamlamış olarak bütün insanlığı hakikatin inceliklerine davet eden bir kitap olmuştur.

Kureyşliler, Kur'an'ın iman ve şirk kutuplarını açıklarken bütün bu kavramların toprak üstü görünüşüne yani somut bir elbiseye bürünmelerine vesile teşkil etmişlerdir ve böylece bütün insanlık için Kur'an'ın kaynak bir fiili tefsiri olmuşlardır. Kur'an'ın iniş mekânlarında son(uç) Nebi'nin etrafında halkalanan insanlar, kimisi taraftar oluş kimisi de karşı çıkış noktasında O'nun Kur'an'ı açıklayışına yardımcı olma rolünü hakkıyla yerine getirmişlerdir. Şirk bile şirkliğinin hakkını O'nun zamanında vermiş, Ebu Leheb gibi şirkin anıt şahsiyetleri, Kur'an'ın kaçınılması gereken şirkten muradının ne olduğuna dair meselelerin böylece halledilmesine hizmet etmişlerdir.

Bunun gibi, Konya'nın kültürel kodlarına temas ederken bu tür nüanslar göz önünde tutulmalıdır. Konya, Mevlâna etrafında halkalanan insanların memleketidir ve tarihsel varoluşunu

Mesnevi'ye borçludur. Mevleviliğin tatbik sahası olma vasfıyla Konya, Mesnevi'nin dostlarını da, düşmanlarını da bünyesinde taşıyarak günümüze kadar diriliğini korumuştur. Şu halde Konya'nın imanını da, şirkini de bilmek isteyen varsın Mesnevi'nin iman, nifak, şirk kavramlarına nasıl açılım getirdiğine bir baksın. Mevlâna döneminin Konya'sının bu konulardaki genel davranış biçimi, Mesnevi'nin ilk somut proto- tefsiri olma özelliğine sahip olarak bütün insanlık için evrensel bir değer taşımaktadır. Mesnevi'ye karşı duranıyla, tabi olanıyla, folklor malzemesi haline getirip anlam'ın içini boşaltarak güya Mevlevi geçineniyle Konya, Mevlâna'nın hem Mekke'sidir hem Medine'sidir ve Mevlâna olgusu bağlamındaki kutsallığını korumaktadır.

Netice şudur: Mevlâna, serdiği ve şekillendirdiği bu toprağın insanıdır ve bu toprağın altında yatmaktadır. Gerçek dünyevi vatanı da Konya'dır.

OTUR YER'İNE

İnsan'ın yeryüzüne ayak bastığı yer midir onun toprağı; yerini belirleyen, nereli olduğunu açık eden mekân, içine gireceğı toprağın üstü müdür? Bugünün dünyasında her insanın ana rahminden dünyaya düştükten sonra ilk bastığı yer toprağın üstü olmayabiliyor. İnsan ile toprak arasındaki temas, geçirgenliğini yitirmiş bir modern şehir yapılaşması sebebiyle neredeyse imkânsız hale gelmiş bulunuyor. Geçirgenlik dediysek, içine gireceğı toprak ile bir kez bile hayatı boyunca tanışamama talih-sizliğini insanlara yaşatan kafir iradenin inşa ettiğı hayatın insan ile toprak arasındaki ilişkinin üstünü adeta plastik bir tabaka ile örtmesiyle ortaya çıkan yalıtılmışlıktan bahsetmiş oluyoruz. Kelimenin dini anlamı yanında, Arapların, çiftçilerin toprağı örtmelerinden dolayı olaya “küfr”, örtene de kafir demeleri, şu yapılanın tam tamına bir kafirlik izhar ettiğini ifadeye hacet bırakmıyor. Belki de insanlık bundan sonra da defnedilecek toprak bulamama tehlikesiyle karşı karşıya kalabilir.

Hız.Adem, dünyaya inmenin ıztırabı içinde kıvranmıştı, bu dünya hayatına yabancılığı sebebiyle. Allah, Âdem'e nübüvvet verdi dünyayı tanısin, bilsin diye. Çünkü dünya da Hakk'ın mülküdür. Ve ayrıca gerçek vatanından ayrılığın hüznüydü bu.

Her doğan insan da ilkin ağlar, Âdem'i taklit eder, bu kendisine yabancı dünyaya gelir gelmez.

Neydi derdi Âdem'in; hüznün, korkunun, firak acısının olmadığı bir cennette hayat sürmeyi değil de dünyayı tercih etti o ağaca yaklaşarak. O ağaç neydi, ne vardı o ağaçta da yedi, yer yemez de dünyalı oluverdi? Nübüvvet ağacı, velâyet (velilik) ağacına göre daha lezzetlidir çünkü, dünyalı bir insan için. Velâyet, esma-i ilâhîye'yi açık eder; nübüvvet esma-i ilâhîye'yi gizler. Nübüvvet tenzih eder, soyutlar; velâyet teşbih eder, somutlar, gösterir. Âdem, yeryüzüne nüzul etmeden evvel, esma'yı saydı, açık etti; ağaçtan yiyince esma'yı gizledi, Hakk'ı tenzih etmiş oldu. Kelâm ilmi ve bu ilmin gavurca mukabili olan felsefe soyutlar, tenzih eder; sanat, somutlar, açık eder. Bu yüzden kelâm'ın cinsiyeti erkektir; sanatın cinsiyeti dişidir. Sanatçı, içindeki müennes unsurları sanatıyla göz önüne serer. Filozof ise, sanat kabiliyetini örter, gizler, insanların gözünden kaçıır.

Âdem, cennetin gerçek yerlisidir. Nefsini bilip Havva'ya muttali olunca Hakk'ı gizlemiş oldu yani Hakk'ı Havva üzerinden tanımak diledi. Halbuki, nefsinin bilen rabbini bilir. Böylece Âdem, Hakk'ı gizleyerek nefsinin terbiye etmekle vazifeli kılındı. Nübüvvet bunu gerektirir. Bunun yeri de dünyadır. Cennet Âdem'in Mekke'si oldu, dünya da Medine'si. Yani bu, insanoğlunun cennetten dünyaya hicretidir. Mekke velâyetin vatanıdır, Medine nübüvvetin.

Âdem, cennette iken *fark* belirmediğinden Âdem'e secde emredildi, Âdem'in toprağına değil. Bu da Hakk'a secde oldu. Dünyaya inince *fark* belirdi, secde dolaysız Hakk'a oldu; münezzeh olan Allah'a. Allah Rasûlü de, Mekke'de Hubel'e yani insanın maddesine secdeyi değil kâmil insan formuna dikkat

çekti, o da kendisiydi. Çünkü esma-i ilâhîye'yi cami olan kâmil anlamda sadece "Hateme-n- Nebiyyin" dir.

Ebu Süfyan, Hubel'in taşlaştırılmış halinin Allah'a en yakın formu olduğunu iddia etmişti. Yatay bir felsefi determinizm çizgisi üzerinde Allah'ı ilk sebep saymıştı ve haliyle Allah'tan mahluka doğru inişte ilk sırayı insanın toprak hali almıştı bu zanna göre. Aslına bakılırsa iş öyle değildir. Bütün ilâhî isimlere halife olan insan formu, bütün isimlerin şuurunda olarak isimleri bilen ruh verilmiş diri formdur. Secde bunadır; Ebu Süfyan'ın zannında olan toprak halini temsilen taşlaştırılmış insan şekline değildir.

Âdem, yeryüzüne inince dünyanın yerlisi oldu. Çünkü dünya nübüvvete açıktır, nübüvvet ister; nebinin de vatanıdır. O, cennette ilâhî isimleri velâyet perspektifinden göstermişti. Artık sıra nübüvvet perspektifinden göstermekteydi. Fakat bu cennetteki gibi mümkün olmayan bir şeydir. Çünkü nübüvvet örter. Tenzih gözden geçirir. Velâyet ise ferdiyet planında gizli olanı hemen açır, gizlinin üstündeki perdeyi kaldırır, kabiliyetine sahiptir. Mekânla, zamanla kayıtlı olma şartı aramaz. Nübüvvet öyle değildir; zamana yayar, mekân ister, yer seçer. O'nun için bu dünyada her ismin yeri, mekânı ve ortaya çıkış ve kemale eriş süreci vardır.

Âdem'in Havva ile Mekke'de, Arafat'ta buluşması, Mekke şehrini insan neslinin ilk tohumunun atıldığı yer olma şerefine sahip kıldı. Yani Mekke bu özelliğiyle, şehirlerin "hatem"i olmaya yelken açtı ve insan nesli Mekke'de başlayan çoğalma faaliyetini yeryüzünün her tarafında mekân mekân meydana getirdiği kümeleşmelerle sürdürdü ve kavimleşme süreci başladı.

Bir kavim/ kabile, kendisini oluşturan bireylerin tabiatlarında içkin olan öz'ün bir bireyin o öze bağlı tabiatını dışa doğru yani madde alanına doğru hareket ettirmesiyle oluşan durumun aynı topluluk içindeki başka bir bireyin aynı öze bağlı fakat farklı tabiatının karşı harekete geçmesi sonucu oluşan ikincil durumla bir sosyal anlam oluşturacak şekilde birleşmeleri neticesinde oluşur ve bu özün diğer kavimlerdeki farklı özden ayrı olmasıyla diğer kavimlerden ayrılır. Özlerdeki farklılık kavimleri ayırır, tabiatlardaki farklılık ta aynı kavim içindeki insanları birbirinden farklı kılar. Şu halde bir toplumda ortak kültür en az iki kişi ile oluşabilecek bir şeydir. İnsan tabiatının dışa doğru hareketi, birdenbire yerini bulup somutlaşabilen bir hareket değildir ve kendi mekânını bulma süreci uzun süren bir harekettir. Kaldı ki, mekânını bulsa bile o mekân onun hazır şekilde yerleşip oturuvoreceği bir mekân olma vasfından uzaktır. Çünkü, bulduğu yerin mekânlaşmasını sağlayacak olan da kendisi ve kavmidir. Yer'i herkes kendi yaratılışının ana hamurunu oluşturan toprağını dünyaya taşımasıyla oluşturur ve kim hangi toprağı getirmişse o toprağı işler.

Âdem'in her bir çocuğı kendi özünün kaynağı olan ilâhî ismin istikametinde yerleşeceği toprağı doğru fert planından toplum olma planına hareketini gerçekleştirdi ve aynı ismin teshiri altında bulunanlar aynı yerde toplanmak, orayı mekân edinmek hususunda varlıksal bir ittifak gerçekleştirdiler. Bu onlara, aynı öz etrafında bir kavim olma bilincini getirmiş oldu. Bu bir insan hareketiydi ve her insan da "Mekke" dediğimiz toplam bir kıvam hali içinde her bir parçanın diğer parça içinde eridiğı ayrışmamış topraktan kendisine düşen payı aldı, aldığı toprağı en son vardığı yere götürdü.

Şeytan dedi, “o topraktan, ben ateşten”. Yani O’nun mekânı toprak, benim mekânım ateş, dedi. Şuuru değil de, şuurun kendisine ifade zemini olan yeri işaretledi, kıymeti buna verdi. İnsan yaratıldığı topraktan kendisine yatak (kabir) yapar, şeytanın varıp yaslandığı yaslanacağı yer de ateştir. Kim şeytanın iddiasının müddeisi olur yani insana değil de insanın yattığı yere şuur izafe ederse yaslanacağı yer toprak değil, ateş olur, şeytanın olduğu gibi.

Batı düşüncesi, burada yanıldı. Allah’ı insandan yola çıkarak değil de, insanın bastığı yerden, mekândan yola çıkarak aradı. Halbuki, Allah, Âdem’e secdeyi emretti, Adem’in toprağına değil. Batılılar bunu yaptılar, yeryüzünü kutsadılar. Yeryüzünde cereyan eden muayyeniyete bakarak ilk sebebin peşine düştüler; özü, hakikati sebeplerin içinde aradılar. İnsan hareketini bu sebeplere bağladılar ve şuuru bu sebeplerin hareketi içinde zannettiler. Yatay bir felsefi determinizm ön kabulü ile insanı bu zincirin toplam şuuruna tabi bir varlık olarak sıradanlaştırdılar. Gerçek şu ki, bu işi yaparlarken bile kendi şuurlarının bu iş için baş rol üslendiğini kabul etmekten uzak durdular.

İbn’i Haldun, Mukaddime’sinde siyahi insanların ahlâklarının hafifliğini ve bu insanların eğlenceye düşkün olmalarını yaşadıkları coğrafyadaki iklimin sıcaklığının fazlalığına bağlamakta ve şöyle demektedir: “Siyahiler aşırı sıcaklıkların bulunduğu kuşaklarda yaşadıklarından, hararet onların mizaçlarına ve tabiatlarına hâkim olmakta ve ruhları da bedenlerine ve yaşadıkları kuşağa göre ısınmaktadır. Sonuçta onların ruhları, dördüncü kuşakta (Akdeniz ve genişçe çevresi⁴²) yaşayanlara göre çok daha hararetli ve gevşemiş olmaktadır. Ve bu durum

42 İbn’i Haldun, Mukaddime, Yeni Şafak Kültür Armağanı, Eylül 2004, Cilt 1, s. 100

onların çok daha hızlı bir şekilde sevinip neşelenmelerini sağlamaktadır. Yeğnilikleri ve eğlenceye düşkünlükleri de bunun bir sonucudur.”⁴³ İbn’i Haldun eserinin başka bir yerinde ilginç bir cümle sarfeder: “... Bu nedenle, bu üç kuşak içindeki ilimler, sanayi, binalar, giyecekler, yiyecekler, meyveler ve hatta hayvanlar da içinde olmak üzere her şey en mutedil ve uygun özelliklere sahiptir. Buralarda yaşayan insanların bedenleri, renkleri, ahlâkları, ve dinleri en uygun niteliktedir. Hatta peygamberler bile çoğunlukla buralarda olmuşlardır. Kuzeydeki ve güneydeki kuşaklara bir peygamberin gönderilmiş olduğu henüz bilinmiyor. Çünkü peygamberler, yaratılış ve ahlâk bakımından en mükemmel niteliklerle donanmışlardır...”⁴⁴

Görüldüğü gibi İbn’i Haldun, siyahilerin eğlenceye düşkünlüklerini coğrafyaya ve iklim koşullarına bağlamış, insanı mekâna göre konumlayan insan hayatını toprağın bilincine esir eden bir anlayışı benimsemiş hatta daha uç bir örneği de sunmaktan çekinmemiş; bir bölgede peygamberlerin sayıca yoğunluğunu ve hayat şartlarını coğrafyanın teshirine bırakmış sırf bu fikrini kuvvetlendirme adına “kuzeydeki ve güneydeki kuşaklara bir peygamberin gönderilmiş olduğu henüz bilinmiyor” gibi müthiş şüphe götüren bir cümleyi de sarf etmiştir. Bütün bunları söylerken Calinus’u tenkid etmeyi ihmal etmemiş, O’nun aynı şeye sebep olarak söylediği; siyahilerin beyinlerinin ve akıllarının zayıf olduğu iddiasını kabul etmemiştir.⁴⁵ Yani siyahilerin hafif insanlar olmaları İbn’i Haldun’a göre harareten kaynaklanmaktadır; Calinus’un dediği gibi beyinlerinin zayıflığından değil. İbn’i Haldun, Calinus’u eleştirirken Calinus’un böyle bir

43 age, Cilt 1, s. 121

44 age, Cilt 1, s. 116

45 age, Cilt 1, s. 122

hükme varmasının sebebinin bizzat Calinus'un beyninin zayıflığı olduğuna hiç değinmemiştir.

Halbuki iş böyle değildir. Her coğrafya kendi toplumunu arzu eder. Her toplum, kendi toprağının ruhunu yanında taşır. Adem'in çocukları, emanet aldıkları kendi tabiatlarını belirleyen ilâhî isimlere yeryüzü üzerinde aynalık edecek mekân arayışı içine girdiler. Bu arayış bütün dünyaya dağılma ihtiyacını da beraberinde getirdi. Onlardan her bir fert, taşıdığı ilâhî emaneti kulluk planında somutlaştıracak bir yere doğru hareket ederken, yerleşecekleri ve oranın yerlisi olacakları toprak parçası da Mekke'den kopup gelen, önceden yerini bulan olma vasfıyla kendisine yabancı olmayan insan kümesine doğru özsel hareketini gerçekleştirdi. Bu iki hareket, insanın yeryüzü macerasının ve yeryüzünün insan macerasının başlangıcını teşkil etmiştir. Bu insanın taşıdığı emanetinin ne olduğunu gösterebilmesi için nerenin yerlisi olmak isteğini de içinde barındıran yatay dünya hareketi, varacağı ve yerleşeceği yere yerleştiği anda bu sefer dikey bir harekete dönüştü ki, bu hareket, insanın yerlisi olacağı toprağa doğru yukarıdan aşağıya inen bir hamlesidir. Bu hamle dünyaya değdikçe hangi ilâhî isim veya isimlerin teması sözkonusu ise o isim ya da isimlerin istikametinde bir ontolojik oluş, ardından o varlıksal (ontolojik) oluşa göre bir sosyolojik hayat biçimi, bu biçimin yerleşik hali bir kültür ve sonunda bu kültürün o isme ayna olmasıyla Âdem'de varolan aslını sürrekli o toplumun bireylerine hatırlatma ve bu hatırdaki her daim olma çizgisi üzerinde o kavme has bir siyaset üretimi, yani topyekün bu vahdet döngüsünün sürekli olgunlaştıra olgunlaştıra bireysel ve toplumsal kemalatı hedef alan, o ismin çevresinde o kavme has bir paradigmanın oluşması durumu vardır ki, o paradigmayı kendi öz mayası kılan ve bu mayaya şeytanî hiçbir

şey katmayan o kavimin insanları bu durumun nihai kemal noktasının Hatem'i Enbiya olduğunun bilinciyle O'na doğru hareket ederken üzerinde yaşadıkları coğrafi alan da hareketini Hatem'i Enbiya'nın yaşayacağı şehirlerin özü'ne yani Mekke'ye doğru gerçekleştirir. Toprağın/ yerin durduğu yerde durmadığından, kendisine ruhunu veren insan topluluğunun hareketine paralel bir hareketin içinde bulunduğundan bahsediyoruz. Bu, toprağın geldiği yere geri dönüşü gibi görünür, fakat Mekke bu süreç içerisinde yeniden toparlanmakta ve bütün yeryüzü parçalarının ideal bir numune bütünü yani bir nevi yeryüzünden bir parça görüntüsünde bir bütün olarak tarihteki yerini belirlemektedir. Aynen Allah Rasûlü'nün diğer insanlar içerisinde ayrı bir fert olarak bütün insanlığın varması gereken ideal insan tipi olarak bir bütün arzetmesi gibi bir durumdur, Mekke'nin durumu. Mekke bir doğuş yeri olarak özellikle vurgumuza temel olmuştur ama asıl gayemiz Allah Rasûlü'nün ayak bastığı, nefesini alıp verdiği her yerdir. Yer olarak bir Medine, bir Taif bu kapsamın içine dahildir.

Her kavim, kendi toprağı üzerinde kendilerine has ilâhî emanetin sosyal planda tatbikini gerçekleştirirken, aralarından emanetin ferdiyet planında taşıyıcısı bir peygamber çıkarma potansiyelini de taşımaktadırlar. Kavmin peygamberi o kavmin sosyal tabiatının vahidiyyet (çoklukta birlik) planındaki küllî tecellisine ayna bir ferdidir ve kavim içerisinde bütünü taşıyan bir parçadır. Ehadiyyet (mutlak teklik/ teklikten de münezzeh teklik; nihayetinde tek de bir sayıdır) planında ise o peygamber mazharı olduğu ilâhî ismi yatay planda Âdem'den tevarüs ettir, alır Hatem-i Enbiya'ya ulaştırmak için o isme numunelik eder.

Bu durumu bir misalle açalım:

“Rezzak” ismi Allah’ın isimlerinden biridir, bol rızıklandıran demektir. Allah bu ismin bilinmesini diledi, Âdem’i yarattı, Âdem’e diğer isimlerle birlikte bu ismi de öğretti. Bir ismin bilinmesi o isme tam aynalık edecek bir istidada sahip olmakla mümkündür. Âdem Hakk’ın bu ismi öğretmesiyle ismin mahiyetini hakkan bilmiş oldu. Yani adeta beşeriyet planında ismin kendisi oldu. Bu bilme, bizzat insanın, ruhundaki/nefsindeki bir şeyin varlığının mutlak bilincine varmasıyla elde edilen bilgi gibidir. Âdem diğer isimler gibi bu ismi de meleklere ilan etti. Âdem’e öğretilen bu isim aynı zamanda yeryüzünde hayat hakkı verilmiş (yeryüzünde hayat hakkı tanınmayan hiçbir varlık yoktur. Her varlık, cansız zannedilen taşlar, madenler gibi varlıklar dahil kendisine verilen istidat sınırınca canlıdırlar) her canlıya her canlının bilinç seviyesine göre öğretildi.

Âdem, yeryüzüne inince Rezzak olan Allah’a kul oldu. Rezzak’a kul olmak demek, O’nun bu isminin varlık tarafından bilinmesine vesile olmak demektir. Bir bakıma Rezzak’a halife olmak demektir. Halbuki Âdem bütün isimlere halifedir, sadece bu isme değil. Âdem’de bütün isimler aynı ölçüde bir kıvam belirttikleri için Âdem’de bu isim yeryüzünde tek başına ön plana çıkmadı. Kavimlerin oluşması süreci içinde bu ismin kulu olan insanlar bu ismi görünürler âleminde ifşa edecek bir uygulama alanına doğru hareket ettiler. *Mal* ile *meyl* etimolojik olarak aynı kökten gelir. Mala meyleden bir topluluk vasfı onların eşyayı mala dönüştürebilecek bir rızık bölgesinde konumlanmalarına sebep oldu. Bu coğrafya onların ilâhî rızkı kendi işlerine yarar hale dönüştürebilmeleri için onlara imkân sağladı ve böylece onlar iktisat ilminin de başlatıcısı ve uygulayıcısı bir topluluk oldular. Belki, rezzak isminin taşıyıcısı bu kavim, Şeytana uyarak rızık taksiminde rüşvet, faiz gibi hilelere

başvurdular. Adaletsiz bir gelir dağılımının da böylece iktisadi temelini atmış oldular. Aralarından bir nebi çıktı, bu kavme Allah'a verdikleri sözü hatırlattı, hem fiilen hem de söz (vahiy) ile bu kavmin Âdem'den emanet aldıkları isme sadık kalmalarını temine çalıştı. Peygamber, onlara ilâhî adalete uygun bir iktisat ilminin temellerini öğretti ve buna tabi olanlar mirası Hz. Muhammed'e kadar taşıdılar. Bu durum, hem iman temelli bir iktisadi paradigmanın oluşmasına hem de bunun zıddı olarak küfri iktisadi sistemlerin oluşmasına tarih sahnesinde yer verdi. Burada kavmin yerleşik hayata geçtiği ya da işlediği yer-yüzü parçası o kavmin uygulamasına göre istikamet kazanır ki, insan çevre ilişkisi insan lehinedir, çevre insanın yönlendirmesine tabidir. Yani nübüvvet sorumluluğunu taşıyan peygamber, kavmine hâkimdir; kavmi de çevreye hâkimdir.

Verdiğimiz örnekte olduğu gibi, her isim kendi topluluğunu ve ideal insanını üretti ve bu kavimler kendi tabiatlarını görünür kılacak yerleri kendilerine yurt edindiler. Oraların yerlileri oldular. Yerlileri oranın yerlisi kılan en önemli şey de, üzerinde mukim oldukları muhitin tabiatında varolan ilâhî ruha uygun şekilde orayı imar etmeleridir. Böyle olmazsa oranın yabancısı konumuna düşerler. Yabancılaşma, bir topluluğun, teshiri altında tuttuğu memlekete, yabancısı bir tabiatı dayatmasıyla ortaya çıkan paradokstan üretilmiş sentetik bir olgudur. Yabancı o memlekete dışarıdan gelen değildir. Yabancılaşan insan aslında yurtsuzdur; toprağın tanışık olmadığı bir dünya görüşünü yüklediğinden dolayı.

İsrailoğulları, Hz. Yusuf vesilesiyle Mısır'ı yurt edinmişlerdi. Yusuf'un Mısır'da üstlenmiş olduğu görev Mısır'ın iktisadını düzeltmekti. Nil havzası bereketin sembolüydü. Yusuf, vahiy merkezli bir iktisad ilmini bu havza etrafında tatbik etti. Mısır'ı

kıtlıktan kurtardı. İsrailoğullarına da bu ilmi öğretti. İktisad tabire dayalı bir ilimdir. Bu ilme sahip olan kimselerde tabir etme gücü çok yüksektir. Nil'in arzu ettiği şey insanların rızıklarını adil dağıtmaktır. Bu yüzden Mısır'ın gerçek yerlisi Yusuf'tur.

Yusuf'tan bu ilmi öğrenen İsrailoğulları Mısır'ı yurt edindiler, oranın yerlisi oldular. Sonra İsrailoğulları ilimlerini Nil'in tabiatına aykırı bir şekilde tatbik edip peygamber'den aldıkları gibi dosdoğru kullanmadılar. Hileye saptılar ve rızık dağıtımında adil davranmadılar. Nil'e yabancılaştılar. Bu onları Mısır'ın itibarlı kimseleri-yken Firavunlara köle etti. Allah'a secdeyi bırakıp rızık Firavunlardan beklediler. Nefislerine zulmettiler, zulme uğradılar. Yurtlarından oldular. Hz. Musa onlara yeni bir yurt edindi. Fakat Filistin toprakları onlara yurt olmaya hazırlanırken, Hz. Musa'ya da itaati terk ettiler. Samiri'nin hilesine inan-dılar. Mısırlılardan emanet olarak almış oldukları mücevheratı Samiri eritti, erimiş madene buzağı şekli verdi. Onlar bu buzağının ses çıkardığına şahit olunca mala doğru meyledip buzağıya secde ettiler. Bunu gören Musa, ahitlerine sadık kalmadıkları ve Allah'a secdeyi bıraktıkları için onları başsız bıraktı. Tekrar yurtlarından oldular ve tarih boyunca da yurtsuz, yer-siz olarak yeryüzünde dağınık olarak dolaşıp durdular. Her yer-in yabancı bir kavim haline geldiler.

Bugün aynı risk bizim başımızdadır. Biz Anadolu'yu yurt edinmeyi bilmeyen Anadolu'nun yabancı bir topluluktan aldık. Anadolu'yu yurt edindik. Yüzyıllar boyunca bu ülkenin yerli-leri olduğumuzu bütün âleme ispat ettik. Bugün ne haldeyiz?

Bizi Anadolu'nun yerlisi kılan ilâhî emanet Batı'dan gelen yabancılaşıma rüzgarıyla elimizden kayıp gitme tehlikesiyle karşı karşıya. Batının bile yerlisi olamamış Batılılar bütün insanlığı

dünyada yurtsuz kalma tehlikesiyle karşı karşıya getirmiş bulunuyor. Yeri, yurdu yok artık yeryüzü insanların. Herkes yaşadığı yerin yabancı; Batılı kavimler bile.

Batı, bir buzağı medeniyeti. Ne zamandan beri? Kendilerine gelen nebilerin yolunu terk ettiklerinden beri. Eski Yunan? Ne kadar da peygamberden, vahiyden bozma sentetik bir medeniyet. Barbarlar (kendi kullandıkları tabir)? İşleri yakıp yıkma; putperest batılı kavimler. Roma? İsevî Müslümanlığı kendisine benzetti, barbarların üzerine saldı, barbarlaştırdı.

Batı'nın Samiri'si; felsefesi, bilimi. Buzağısı, teknolojisi. İyi ki yapmamızı istemiyor, tapmamızı istiyor. Niye tapalım ki? İçinde bizim madenimiz mi var? Var. Bu topraklardan çaldı, gasbetti, götürdü, yaptı buzağıyı; tapmamızı istiyor. Aman ha, sakın; yurdunuzdan olursunuz. Kendileri yersiz, yurtsuz, rahatsızlar; oraya buraya saldırıyorlar. Seni de yurdundan etmek istiyorlar.

Batı daima kendine çağırıyor, malın burada diyor. Kalkma yerinden; otur yer'ine.

İNSAN BİLİNEMEZ; ALLAH BİLİR

Âdem'in maddî aslı çamurdur (topraktır); ruhî aslı onun hakikatidir. Kim Âdem'in çamuruna secde ederse müşrik olur. Kim hakikatine secde ederse Hakk'a secde etmiş olur ve mümin olur. Çünkü Âdem'in hakikati, Hakk'ın isimlerinin zuhur mahallidir. Âdem Hakk'a ayna oldu. Âdem'in mânâsına bakan Hakk'ı görür. Ebu Sufyan, "Yüce Hubel" demekle Âdem'in çamuruna gönderme yaptı. Şeytan, Âdem'in latîf tarafını değil çamurunu itibara aldı. Hakk, Âdem'e isimleri okuttu. İnsanın özünün temeli olan ilâhî isimleri. İlâhî isimler, Âdem'in hakikatinin temel taşlarıdır."Ben ateştenim O topraktan" dedi, Şeytan. Bu, Âdem'e O'nun toprağı bakımından bakmaktır. Hakk, Âdem'in, önce toprağını yarattı sonra ona Ruh üfledi; O'nu canlı kıldı, sonra O'na kendi "güzel isimlerini" öğretti. "Say bu isimleri" dedi. Âdem'in isimleri kemâl derecede bilmesi, o isimlere hakkıyla ayna olmasıdır. İnsan, Hakk'ın aynasında kendini gördü. İnsan "zalûmen cehûlâ" dır. Emaneti yüklendi. Halbuki, emaneti arz sema ve dağlar yüklenmekten çekinmişlerdi. Emanet, esma-i ilâhîye'yi taşıma ve temsil emanetidir. Sema, arz ve dağlar "biz bu emaneti taşıyabilecek kuvveye mâlik değiliz; istidadımız bu emaneti küllî olarak taşımaya muktedir değildir,

yani aynamız esma-i ilâhîye'yi kemâlen göstermeye müsait bir ayna değildir, eksiktir” dediler ve emaneti taşımaktan çekindiler. Çünkü Allah, hiçbir varlığa taşıyamayacağı yükü yüklemes. İnsan üstlendi, çünkü insan, bilgisi noktasından cahil, nefesine de zulmedicidir. Âdem'in (insanın) cahilliği, ilmin en üst mertebesidir. Cahilin cahilliği gibi değildir. Âdem özsel olarak kendi varlığından menkul bir ilmin bulunmadığının farkına vardı ve bütün bilginin Hakk'a ait bilgi olduğunun ilmine sahip oldu. Bu, ilimde en yüksek mertebedir. Aynı zamanda, nefsinin bir yok'luktan ibaret olduğunu bildi ve nefsinin karanlığa (zulmete) gömdü ve böylece Hakk'ın ben'liğini tesbit etti. Bu da Hakk'ın benliğini kendi hakikatinde fark etmek demektir ki, zulmete zıt; serapa nurdur. Ebu Sufyan, taştan olan Hubel'i yüceltmekle, Âdem'in çamuruna secde etmiş oldu. Halbuki, çamurun ruha önceliği zamansal değil, imkân yönündendir. Ebu Sufyan, Âdem'in yaratılışını tarihsel olarak determine etti ve Âdem'in çamurunun yaratılışının ruhunun yaratılışına önceliğini zamansal bir öncelik zannetti. Şeytan da öyle yapmıştı ve çamuru ruha ve hakikate öncelemişti. Şeytan'ın isyanı, insanın hakikatine oldu, ama itaati maddesine oldu. Şeytan şaşırdı ve şaşırmak, Şeytan'ın mizacı oldu. Kendisi şaşırdığı gibi Hakk'a secde eden insanları da şaşırtma yolunu seçti. Dalâlet, şaşırmaktan neş'et eder.

Maddede sübut vardır. Bekâ hissi verir. Bu, maddenin harekette diğer cevherlere nazaran daha aktif olduğundandır. Yani, daha hareketli. Öyle olunca, son mertebede madde o kadar hareketlidir ki, geldiği son nokta, hareketsizlik görüntüsü verir ve sanki duruyormuş zannı oluşturur. Hubel'in maddesi, Ebu Sufyan'da öyle bir zan oluşturdu ki, sanki Hubel'i hiç eskimeyecek daima yeni kalacak zannetti, Ebu Sufyan. Allah Bâkidir,

Hubel de bâkidir, Ebu Sufyan'a göre. Şu halde, Allah'a yakın olmanın yolu Bâki'ye bâkiyle gitmektir. Öyle midir? Aslında madde diğer özlere nazaran hızlı hareket ve değişimi sebebiyle aynı kalma yeteneği en zayıf özdür, daima değişmektedir. Yani, çok fazlasıyla fâni ve geçicidir, süreklidir, bir ân'da durmaz. Bu hızı, ona, sanki hiç değişmiyor, kendinden menkul bir kuvveyle ayakta duruyor hissi oluşturur. Kutsanan bir insan yaşasa da, ölmüş olsa da bu insana tapacak olan, onu zihninde bâki kılmış, taşlaştırmıştır, onu durdurmuştur. Taşlaştırma, işin sadece hayata geçirme tarafıdır. Yani Âdem'in Allah önce çamurunu hazırladı, sonra O'na ruh üfledi, arkasından O'na bütün isimleri öğretti. Netice, Âdem'in Allah'ın halîfesi olmasıydı. İnsanoğlu, insanın bu halîfelik kuvvetini asıl zannetti, ona hürmet gösterdi, sonra zihninde onu bâkileştirdi ve bu durumu somut olarak görmek diledi. O ölümlüydü, O'nun bu halini kabullenemedi; Allah gibi onu bâki kılmak istedi. Halbuki halîfelik özelliği insanın ilminden gelmektedir ve o ilim de Allah'a aittir. İnsan öldü, onu halife kılan ruh ve isimleri bilme özelliği de gitti; geriye toprak kaldı yani cesed. Baktı ki insan, insandan sadece geriye toprak kaldı, onun hatırasını yaşatabilmenin yolunun cesedine sahip çıkmak olduğunu düşündü ama o da belli bir süre sonra çürüyor, o zaman "tam manasıyla maddesinin aslına çevirelim, taşlaştıralım" dedi. İnsan, putlaştırma işinde Allah'ın işinin tersini gerçekleştirmiş oldu: Allah için önce toprak, sonra ruh, sonra bilgi var kılınmışken,- bu zamansal bir öncelik değil imkânsal bir önceliktir- putperest zihniyet, önce ilmi sonra ruhu sonra toprağı sıraya koydu. Bunu da imkân bakımından değil, zamansal öncelik ve sonralık sırasına göre düşündü. Geriye kalan şey, değişmeyen madde gibi görününce, ona bekâ verdi Allah ile aynı sığata sahip olduğı zannı galip geldi, bu süreçte.

Herkesin Âdem'i kendi nefsinin görüş alanı dışına çıkamaz. Bütün insanlar kendilerine mahsus Âdemler tasavvur ederler. Her insanın dünya görüşü kendi nefsinin Âdeminin hangi yönünü ön plana çıkaracağı ile ilgilidir. İnsanlar Âdem'den başka bir insan tasavvur edemezler. Çünkü O'ndan daha kıvamlı ve yaratılışlı bir varlık yoktur ve O'ndan daha üst bir varlık ve biçim tasavvuru imkânsızdır. Bu tasavvur mümkün olsa, ona da insan denmez, başka bir şey denir. Batı düşüncesi, Hristiyanlıktan beri insan tanımında "tanrı-insan" ile "hayvan-insan" arasında gidip gelmiştir. İnsanı, onun Tanrıdan eksik hayvandan fazla taraflarıyla tanımlamaya çalışmış ve "insanlık paradigmasını" ona göre bir yere oturtmaya çalışmıştır.

Freud'un insanı, hayvan insanın yani ilkel insanın hayvani içgüdülerinin baskılanmasıyla bir yerlere gelmiş; insan, kendini bu temel enerjinin ortaya çıkışının engellenmesiyle ifade etme imkânı bulmuş ve nevrotik bir insan çizgisi husule gelmiştir. Freudcular, libidonun engellenemez bir enerjiye malik bulunduğunu ve bunun insanın orijinal bir hassası olduğunu söylerler. Bu libidonun çekirdeğinde *id* yatar. *İd*, libidoyu kontrol eder, onu yönlendirir. Nefsin/ şuurun (egonun), *süperego* ile *id*'in arasında bulunma durumu, ona, içgüdülerin/ libidonun önlenemez tazyiki ile *süperego*'nun baskısı arasında insanı dengede tutma görevini vermiştir. Böylece ego/ ben, insana içgüdüler ile çevre etkisi arasına birey olma şuurunu aşılır. Bu, Freud' a göre bir trajedidir, çünkü, bütün kültür, medeniyet, eğitim, sanat ve ahlâk sistemleri *id*' in yalın bir şekilde açığa çıkmasını engellemek gayreti üzerinden üretilmiştir ve bu yüzden insanlık için hastalıklı durumlardır ve bütün dertlerin, hastalıkların kaynağıdır. Böylece Freud, bütün tedavi biçimini, içgüdülerin tatminsizliği sorunu üzerinden şekillendirmiştir. Sonuçta insan,

bütün tarihi verimleriyle hayvan insanın hastalıklı bir tezahürüdür. İnsan hastadır, Freud'a göre. İnsan tamamen bir trajedidir, bu anlamda.

Bergson'da insan, tamamen fizikten ziyade biyolojinin alanındadır. Maddeyi, "kabuk ben" in ve bu *ben'e* bağlı zekânın imkân alanına dâhil eder, Bergson. Organizmayı ve nihayet tekâmülün sonucu organizmanın vardığı nihai nokta olan insan hallerini "temel ben" in ve bu *ben'e* bağlı ruhun teşekkül ettirdiği içgüdülerin hâfıza cevheriyle bütünleşmesinden meydana gelen şuurun hareketine bağlar. Bergson'a göre insan, maddeyi ancak zekâ ile mutlak olarak bilir, eksik bilse de; fakat zekâ, hayatı kavrayamaz; hayatı ancak sezgiyi kullanarak ruhun sürekli ve ilerleyen biçimde oluşturduğu hayat hamlesini kavrayarak anlayabilir. İnsan olarak kavradığımız daha doğrusu sezdiğimiz bu manalar, kavrandıkça hâfızamızın arkasına bir şuur bilgisi olarak birikir. İşte bu hatırlamak, geçmişe dönmek denilen şeyler, bizim ruhumuzun ilerleyen süreçte elde ettiği sezgisel birikimlerin kendiliğinden hâfızamıza akmasıyla oluşan şeylerdir. Çünkü tekâmül süreci ilerlemektedir ve her yaşanan tecrübe bir sonraki zamanî sürece katılmakta ve organizmada maddi bir geçmiş bırakmamaktadır. Yani, planlanmış bir geçmiş, hele hele maddi bir geçmiş hiç yoktur. Var zannedilen statik bir geçmiş bir yanılısamadan ibarettir. Sadece gelecek vardır ama o da şu yaşıyor olduğumuz an' da bilinemez. O zaman sadece "bu an" vardır ve ileriye, bilinmeze doğru akıp gitmektedir. Maddeyi tamamen atıl bırakan, bu ataletiyle ruha direnen ve bu direnişini sürekli mağlubiyetle sonuçlandırmak mecburiyetinde kalan madde ve onun tasavvuru ve bunun karşısında sürekli maddeye karşı zaferini kutlayan Ruh ve onun tasavvuru. Bergson' un insanı bu çerçevenin içinde döner durur.

Kant, von Herder'in tarih görüşüne yönelttiği eleştiride, insanı hayvandan ayıran hassanın insanın iki ayak üstünde durması değil, akıl sahibi olmasıdır, der. Yani, hayvandan fazlalığı, insanın akıl sahibi olmasıdır, Kant'a göre. Herder'e göre ise, iki ayak üzerinde duruncaya kadardır, insanın geçmişi. Batı düşüncesi, insanı hayvandan ayıran fazlalığı, insana insanın Tanrılığından geçen özellikler olarak tesbit eder. Yani, bir türlü, insan, bizzat insan olamaz; ya hayvandır yahut Tanrısalıdır. Nietzsche, insandan Tanrı çıkarmaya çalışır. Tanrı olması gerekirken yani evrimini tamamlayıp Tanrı olacak iken, olamayan insan; Nietzsche insanı. Batı düşüncesi için her zaman insan, Tanrıdan eksik hayvandan fazladır. Müstakil bir insan tanımına gidemez Batı düşüncesi. Yaratılmış saf bir Âdem tasavvuru yoktur. Kendini yaratmaya çalışan ve eksik yaratımlarla ilerleyen bir insanlık serüveni. Schopenhauer için insan, bir istenç deposu, şüphe kazanı; Nietzsche için bu bir potansiyel; Tanrı olmaya fırsat; kaçmamalı. İnsanı bilen var mı? İnsan "tek başına" bir yokluk; temsil gücü bakımından tam bir varlık. Firavun, Musa'ya "Alemlerin Rabbi nedir" sorusunu yöneltirken, Musa O'na "İnsan ne değildir?" sorusunun karşılığını anlatmakla meşguldü. İnsan, tanrı değildir, hayvan değildir, nebat değildir, cemat değildir v.s; insan insandır ve o kadar yoktur ki, içini ilâhî varlıkla doldurmuştur; zalûmen cehûladır insan. Nefsini ve ben'liğini yok sayınca, zulmette olduğunu anlayınca, hiçbirşey bilmediğini fark etti; cehûl oldu. Allah insanı bildi; insan, Allah'ı bildi; İnsan, insanı bilemedi; insanı bilen, insanın kendini değil; Allah'ı bilir.

II. BÖLÜM

MODERN MÜSLÜMAN AKLININ ELEŞTİRİSİ

BİR “ÇÖZÜM ÖNERİSİ” KURAMI OLARAK İSLÂMCILIK

-İHTİLAFIN TARİHSEL ARKA PLANI-

Ne zaman İslâmcılıktan bahsedilse, Müslümanlığımızdan daha çok Gâvur tarafımız meselemizin odak noktasını teşkil eder. Müslümanlık yetmez miydi? Yetmedi ki, İslâmcılık diye bir şeyden bahseder oldu Müslümanlar. Bu, yöntem sorunuyla ilgili bir mesele de değil aslında. Demek istediğim, İslâm'ın nasıl temsil edilmesiyle yahut Allah- İnsan- Dünya ilişkisini nasıl kurmamız gerektiğiyle ilgili bir ihtilaftan da doğmadı bu mesele. İslâm' ı temsil meselesi, her Müslümanın kendi mizacı ve yaratılışı istikametinde İslâm' dan bir pay sahibi olma çizgisi üzerinde daha çok amelî- ahlâkî planla ilgiliydi ve bu plandaki ayrışma, sahip olunan pay nisbetinde kendisini gösterdi. İşin ikinci kısmı ise, “Müslüman, varlığa nasıl bakmalı?” sorusunun cevabı olarak teşekkül etti ve temsil farklılığı ölçüsünde düşünce dünyamıza ayrı istikametler verdi; bu dahi, netice itibarıyla itikâdî duruşlarımız arasına çizgi çekti. Bu ayrışma, reaksiyoner bir ayrışma değil; tarihsel kökleri olan varoluşsal bir ayrışmaydı. Varoluşsalın ferdiyet ve toplumsal üzerinden hayata yansıyan tarafıyla ilgili “çokluk” tan doğdu. Âdem, Âdem'e

benzemedi ki, bir başkasına benzesin. Âdem'in bir önceki adımıyla bir sonraki adımı birbirine benzemedi ki! Kendi içinde bile değişen insanın bir başka şeyle aynı bir şey olması imkânlı mı? İnsanın çocukluk hâliyle gençlik hâli nasıl birbirinin aynısı olabilir. İnsan hayatı, ayrı istikametlerden bir bütünlüğe doğru yol alış gayretinin arzularıyla doludur.

Bütünlüğe gitmek için o bütünlüğü oluşturan parçaların birbirleri hakkında tüm bir bilgiye sahip olmaları gerekir. Önce kendini bilecek, sonra diğer parça hakkında bilgiye sahip olarak o parçaya doğru hareketini gerçekleştirecek. Ayrışma, bütünlük içindir; bütünlük için de ayrılmak gerekir. Hz. Âdem'in görevi, bir bütünlüğe işaret etmektir. Hedeflediği bütün, kendisinde, ayrılmamış, serpilmemiş bi'l kuvve (potansiyel) biçimde vardı. Bütünden bütüne gidiş: Hz. Âdem' den Hz. Muhammed'e doğru tarihin akışı. Çekirdek, ağacı taşır ama ağaçtan da bir parçadır. Bir dal gibi kısmî değil; potansiyeli taşıyan bir parça. Hz. Âdem de, Hz. Muhammed'den bir parça; içe doğru saflaşan, yoğunlaşan. Sonra, gövde ve dallar biçiminde dışarıya doğru hareket edecek, tarih sahnesinde yerini alacak ve bütüne Hz. Muhammed'de ulaşacaktır. Şu halde, ayrışma, Rahmet'e vesile. "Ümmetimin ihtilâfı rahmettir." Âlemlere rahmet Peygamber'in ümmetinin ihtilâfı, Rahmet bütünlüğünde bir vücûd/ vâhid olmak için. İhtilaf, varoluşsal ve tarihsel bir rol paylaşımı. Burada rol, varlığa bitişik, yani, insanın kendisi. Hayatın bir parçasını tezahür ettirmek için rolüyle doğar insan. Hz. Ömer, hangi rolle tarih sahnesinde yerini aldı? Bütünün muhkem dalı Ömer; adaletin yaşayan cevheri. Beşerilik ve adalet. Beşerilik, Hz. Musa'dan Ömer'e miras. Önce Musa'da nübüvvete esas oldu, kemâlini Hz. Muhammed'de buldu. Her parça Hz. Muhammed'e ulaştığında kendi içinde bütünleşir. Dışarıya

doğru diğer parçalarla tamamlanarak bütünleşirken aynı zamanda kendi içinde de bütünleşmeye gider. Mirası, Ömer, direkt Musa'dan almadı; Hz. Muhammed'in kemâlinden aldı. Onu, mücessem bir insan sûretinde mukayyed hale getirdi. Beşeriyet planında tam manasıyla adaletin tesisi, Ömer'in siyaset-i dünyeviyesidir. Herkes, her mahlûk, varlık, o adaleti duydu, gördü, hissetti, o adalete dokundu.

Sıffin Ve Haricî İslâmcılık

Her sahabe, bir peygamberin mirasçısı. Göğe yükselen dal; Ali. Nihayeti olmayan. Melekiyet dalı. Ruhullah. Melekiyet ve adalet, Hz. İsa'dan Hz. Ali'ye miras. Ali, bütünün müteşâbih dalı. “Ben ilmin şehriyim; Ali de kapısı.” dedi, Hz. Muhammed. İlmin kapısı, Ali; kilidi de Ömer. Ömer' in anahtarı açar o kapıyı. Sıffin'de, anahtar uymadı kapıya. Kilidi zorladı. Melekiyet ve beşeriyet karşı karşıya geldi Sıffin'de. Beşeriyetin nihai noktasıdır, Muaviye. Dalın ince tarafı; ucu. Ondan sonrası, düşüş; acı. Kilit zorlandı, açılmadı kapı; savaş koptu. Hakem olayı, devreye sokuldu. Hakem, açar mı kilidi? Düşünüldü, düşündü Ali; kabul etti teklifi. Bir de ne görülsün, Ali'nin saflarından çatlak sesler. Kapıya dayanmış durumdalar. “Yorum” girdi, “çözüm önerisi” girdi, devreye. Sorun, savaş değildi, Haricîlere göre; sorun, araya Hakem koymaktı. Kapı anahtarla açılmaz. Ne yapmalı? Kapıyı kırmalı. Kapı kim? Ali. Ali'ye kâfir dediler, kanı helâl, dediler. Böylece, İslâmcılık, ilk tohum olarak İslâm topraklarına Sıffin'de düştü. O zamanki adı, Haricîlikti. Temel karakteristiği; reaksiyonerlik, yorum ve “çözüm önerisi”dir. Var olan soruna eğilmek yerine, sorunu kendisi üretir ve bu sorun üzerinden çözüm önerisi getirir.

Hakem olayı neydi? Hz. Osman'ın katillerinin bulunması meselesi, beraberinde, İslâm topraklarının güvenliği meselesini de Müslümanların gündemine soktu. Hz. Osman, Hz. Ömer'den devraldığı İslâm topraklarını idareye memurdu. O'nun katli sıradan bir katli olayı değildir. Koskoca bir memleketin büyük toplumlarına ve topraklarına hitab etmekteydi, Osman' ın hilaleti. Osman, Hz. Hârûn'un mirasçısıdır. Hârûn gibi idarede maslahatı gözetti. Merhametiyle ön plana çıktı, Hz. Osman. Çünkü, Hârûn, merhametiyle ön plana çıkmış bir peygamberdir. O da Ben-i İsrail arasında, Buzağı' ya tapındıkları zaman maslahatı gözetmişti. Çünkü, rahmette fazlalık, kimsenin burunun kanamasına müsaade etmeyecek bir maslahatı gözetirir. Osman'ın katli, katillerin bulunmasına yetecek gücün temini noktasında bir yöntem sorununu gündeme getirdi. Ali'nin ferdiyetçi mizacı ile Muaviye'nin örgütçü mizacı karşı karşıya geldi. Ferdiyetçi mizaç, sıkı örgütlenmede yüzeyeldir; bütün görüşleri kendi haline bırakmayı tercih eder. İnsanları merkeze doğru sıklıktır; serbesiyetçidir. Çevreden merkeze gelir. Toplumcu ve organizmacı değildir. Hz. İsa da öyle değil miydi? Muaviye ise, örgütçüdür ve örgütçü mizaç, merkezden çevreye gelir. Merkezileştirir. Toplumcu ve organizmacıdır. Muaviye de öyle yaptı; Şam'da düzenli orduyu kurdu ve Bizans sınırına yerleştirdi. Sınır güvenliğini sıkıya aldı.

Ali, herkesin görüşünü alıp beklemeyi tercih etti. Sonra harekete geçilecektir. Muaviye, hemen harekete geçmeyi tercih etti. Çünkü, Osman'ın katli, Bizans gibi fırsat kollayan devletler tarafından bir zaafiyet göstergesi olarak algılanabilirdi. Muaviye, Hz. Davud'un mirasçısıdır. Osman'ın katlinin aydınlatılması ve bu çerçevede Müslümanların nasıl bir idareye layık oldukları hususundaki ihtilaf, melekiet mizacıyla beşeriet mizacının

en uç ve yoğun biçimini Sıffin'de karşı karşıya getirdi. Her iki taraf da Müslüman kanının dökülmesine razı değildiler. Konunun Hakemler tarafından çözülmesinde karar kıldılar. Hakemler teklifi, Muaviye tarafından geldi. Ali'nin hakemi, Ebu Musa El Eşarî; Muaviye'nin hakemi, Amr bin Âs idi. İki taraf da hakemlerin çözümüne razı olacaktı. Bu teklif, yöntem ayrılığının da arasındaki mesafeyi kapatacak bir hamleydi. Bu sırada Ali'nin saflarından sonradan Haricîler olarak isimlendirilecek olan bir grup, hakem tayin etmenin Allah'ın hükmüne karşı gelmek olacağını öne sürdüler ve Ali'yi Allah'ın hükmüyle hükmetmeye çağırdılar. Hakemler, Allah'ın hükmünün yerine geçirilmiş oluyordu, onlara göre. Dertleri, Müslümanların savaşa tutuşmaları değildi; Hakem tayin etme meselesiydi. Yeni bir sorun ürettiler ve bu sorunun çözümü üzerinde yoğunlaştılar. Allah, Hakemlerden münezzehtir. Hakem tayini, amelî bir düzlemde itikâdî bir düzleme kaydırılmış oldu. Amelî bir işe, itikâdî bir elbise giydirilince, amel, imandan bir cüz/ parça haline gelmiş oldu. Amelden zerre kadar sapma, imandan götürmekteydi. Ali'yi ve Muaviye'yi bu yüzden tekfir ettiler.

Modern zamanların İslâmcılığı da hakem tayinine karşı durmadı mı? Ama, hangi hakemlik? Batı krizinin İslâm toplumunu tedirgin ettiği dönemde geleneğin hakemliğini sorguya çekmedi mi? Bu krizde geleneğin sormadığı soruyu sordu, İslâmcılık: Neden geri kaldık? İslâm terakkiye mani midir? Halbuki, Müslüman Gelenek şu sorunun cevabını bulmakla meşguldü: Terakki, İslâm'a mani midir? Soru, İslâmcılık tarafından tersine çevrildi ve sorun bambaşka bir tartışmanın konusu haline geldi. Arkasından gelen, çözüm önerileri.

Kelâm-ı İlâhî'nin Sorgulanması Ve Mu'tezilî İslâmcılık

Haricî İslâmcılık, İbn-i Teymiyye'nin eliyle kendisine Hanbelî bir taraf da bularak Selefîyye adı altında yeni bir kisveyle ortaya çıkacaktır ama ondan önce itikâdî bir mesele olarak Müslümanların başına gelenlerin bir kader mi yoksa Müslümanların kendi iradeleriyle işlediklerinin bir sonucu mu olduğu sorusunun bir cevabı olarak Mu'tezile adı altında uzun bir süre Müslüman gündemi meşgul edecektir. Mu'tezile, hangi tip hakemliğe karşı çıkmıştı? Mu'tezile, yine primitif Haricîlik gibi işe, "Allah'ı tenzih etme" hassasiyeti üzerinden başladı. Sıffin'de iradenin hakeme devri gibi, insan iradesinin Kader'e devrini bâtıl saydı. Böylece Allah iradesi ile kul iradesi arasında Hakem gibi duran Kader olgusunu reddetti. Bunu yaparken, uç tenzihçiliğin argümanlarını kullanarak Kader meselesini Allah'ın sıfat ve isimlerinin Allah'ın zatının dışında var olamayacağı tezinden hareketle bambaşka bir zemine çekti ve insan iradesi ile ilahî iradeyi mutlak olarak ayırdı. Bu ayırımı Allah'ın *Kelâm* sıfatına da tatbik etti ve Kelâm-ı İlâhî olan Kur'an, Mahlûk'tur, hükmüne vardı. Kur'an mahlûk olunca, hem yoruma açık hale gelir hem de diğer dillere mutlak tercümesi mümkün olur. Bu, çağımızın İslâmcılarının "Kur'an'a dönüş" çağrısının neden Kur'an tercümeciliği bağlamında bir dönüş çağrısı oluşu hakkında bir fikir vermez mi? Mu'tezile İslâmcılığı da Haricîlikten sonra yapacağını yaptı; sorun üretti ve bu sorun üzerinden çözüm yolları aradı.

Batı Metinleriyle Temas Ve Felsefî İslâmcılık

İslâmcılık meseleyi Mu'tezile'den sonra, *irade* zemininden daha genel felsefî bir zemine; *yaratılış* zeminine kaydırdı. Demokritos'un Atomizmi ile Aristo'nun "Formlar Metafiziğini" birleştirdi; buradan

kâinatın işleyiş biçimi üzerine bir “Determinist Mekânizm” iddia etti. Kâinat, Allah’ın mutlak ve her ân müdahalesinden uzak, tümel, kâinatı kuşatan bir aklın anlamlı ve ânlık faaliyetleriyle ile yok olmadan sonsuza doğru yol almaktadır. Bu anlamda “form- madde”, ebediyen yok olamaz. Peki, yoktan var olma var mı? Yokluk diye bir şey olmadığı için varlık, sebepler zincirine bağlı olarak geriye- sonsuza gider. İleri sonsuz, geri sonsuz. Başlangıç olmadığına göre yaratma nerden başlar? Yaratma yok; “Sudûr/ Emanasyon” var. Bu da, Yeni-Eflâtuncu Plotinus’la takviye edildi. Yani, varlık Allah’tan bir coşkunlukla çıktı ve kendi mekânizmi içinde bir sebepler zincirine bağlı olarak işlemektedir. Bu işleyiş mekânsal ve zamansal uzaklık nedeniyle Allah müdahale edemez. O zaman, Allah ile varlık/ insan arasındaki daimi bağ nerede kaldı? Yani, burada Hakem ne, kim? Genelde Meşşâilik adıyla ortaya çıkan bu felsefî İslâmcılık, Allah ile kulu arasında hakemlik eden peygamberlik, Kur’an, vahiy gibi müesseseleri “Nakil/ Nass” kategorisinde değerlendirdi ve bunları “aklı aşan şeyler” olarak nitelendirdi. Bu İslâmcılık, en büyük eleştiriyi Gazâlî’den aldı. Gazâlî, bunların akıl-nakil ilişkisi konusundaki iddialarını “Tehâfüt/ Tutarsızlık” olarak nitelendirdi.

Yakın Devre: Selefiyye İslâmcılığı

Felsefî İslâmcılığın sebep olduğu itikâdî mesafenin kapatılması sorunu konusunda yine İslâmcılık boş durmadı. Sorunu kendisi üretti ve yine ürettiği soruna çözüm önerisini kendi getirdi: Selefî itikadına dönüş. İslâmcılığın bu manevrası, İbn-i Teymiyye’nin fikirleri üzerinden Selefiyye adı altında çağımı-zın İslâmcılığına da ciddi argümanlar sunacak bir tezi Müslümanların gündemine soktu. Bu tez, artık insanların itikâdlarını

kaybettikleri ve bu yüzden insan faktörüne güvenilemeyeceği ön-kabulünden yola çıkarak, Kur'an ve Sünnet'in yazılı kaynaklarına müracaatla selefın itikadına yeniden dönmeyi içermekteydi. Yaşayan Kur'an ve Sünnet değil; salt kitabî Kur'an ve Sünnet.

Metin merkezli kitabî zahircilik, bu okulun en önemli hareket ve fikir kaynağı oldu. Rasûlullah'ın hayatını kitabdan öğrenmek, bundan başka hiçbir şeye itibar etmemek ve bunu mutlaklaştırmak. Hayat, yaşanan ve canlı bir şey değil midir? İnsanlara metin üzerinden itikâd giydirmek. İnsanın Din'i nakletme hususundaki rolünü o kadar hiçe saydılar ki, insana verilebilecek küçük bir değeri bile şirk saydılar. Din'i anlama ve yaşama hususunda âlim, veli, müctehid, arif gibi sıfatlar altında Müslümanlar arasında hakemlik yapan insanlar, Selefiyye İslâmcıları tarafından elleriyle metinleştirdikleri yazılı eserler üzerinden itikâdi olarak değerlendirmeye alındı. Bunun daha problemli tarafı, iş kitabî olunca, mesela, ictihad ehliyetinin insanî boyutu hepten güme gitti ve metni anlayan, ictihad edebilir pozisyona geldi.

Modern Çağ: Modern İslâmcılık

Fakat bu İslâmcılık tipi, çok uzun süre siyasi alanda etkinlik gösteremedi. Ara sıra, ilmî planda Sufî ve Hanefî hareketin etkinliğine karşı bir silâh olarak kullanılageldi. Ta ki, Müslümanların sanayileşme sonrası Modern Batı ile temas kurmalarına kadar. Çağımızın İslâmcılığı, bu temasın oluşturduğu sorunların çözümü adına hareket noktasını ne Mu'tezilîlik ne de felsefî İslâmcılık olarak belirledi. Kendisinin tekrar neşv-ü nema bulabileceği bir alan olarak Selefiyye İslâmcılığını tercih etti. Bu tercih, hem okuma biçiminin basitliği itibarıyla hem de zaman darlığının getirmiş olduğu imkân azlığı sebebiyle, kolay ve kısa

zamanda anlaşılabilir bir niteliğe ve niceliğe sahip olması bakımından kolaycı psikolojiyi tatmin etmeye yetti.

Basit iki soru sordu İslâmcılık: Neden geri kaldık? İslâm terakkiye mani midir? Bu sorulara meyl edilmesinin iki de temel sebebi vardı: Biri, Batı gelişmişliği karşısında yenilmişlik psikolojisinin getirdiği kompleks. İkincisi, “Batılıların yerine biz gelişmiş olabilirdik, neden biz değil de onlar?”, düşüncesinin sağlamış olduğu reaksiyonerlik. Fakat bu reaksiyonerlik, ilk başta Batı’ya karşı gibi görünse de, sonradan geri kalmışlığa sebep arayışı olarak Müslümanların geçmişine yönelik gelişti. Müslümanların gerçekte böyle sorulara ihtiyaç bırakacak zihni sorunları var mıydı?

Sorular soruldu, yeni sorunlar üretildi ve çözüm arayışına gidildi. İlk hamle, ictihad kapısına dayanmak oldu. Bu konuda Selefiyye İslâmcılığının metin merkezli bakış açısı benimsendi. Metni anlayan, ictihad edebilirdi. Yapılan ictihadlar, Batı ilerlemeciliğinin ve Bilimciliğinin onayına sunuldu. Uymayanlar, demode ilan edildi. Bu yetmedi, Hadîs kaynakları kritize edildi. Uymayanlar, uydurma ilan edildi. Burada da yine Selefiyye İslâmcılığının Hadis tetkik yöntemleri kullanıldı. Bu da yetmedi; “Kur’an’a dönülmeli.” tezi ortaya atıldı. Kur’an ayetlerinin uydurma olup olmadığı kritize edilemezdi, tabi ki.

Yapılması gereken şey, tercüme ve meâl üzerinden anlamı Batıcı ilerlemeciliğin kabul edebileceği bir formata sokmaktır. Meâlcilik, meselenin üzerine tüy dikti. Kur’an’a dönüş iddiasının kapısını her ne kadar Selefiyye İslâmcılığı aralamışsa da, bu iddia, önemli bir şekilde Mu’tezile’nin Kur’an’ın mahlûkiyeti meselesinden malzeme devşirdi. Cemâleddin Afgani’nin başlattığı, Muhammed Abduh’un kavramsal çerçevesini çizdiği modern

İslâmcılık, geleneğin karşısında cılız kalmışsa da, Türkiye dışındaki Müslümanlar arasında rağbet gördü. Siyasallaştı, bugün Ortadoğu'nun en büyük problemi olarak karşımızda durmaktadır. Sorun çözme iddiasıyla sorun olmak: İşte Irak; işte Suriye.

İCTİHAD BİR KAPI MIDIR?

Anadolu'nun kapılarını İslâm'a açmış ve Viyana kapılarına kadar dayanmış bir milletin, kapılara dayanma ve kapıları açma tarihi boyunca neden ictihad kapısı hususunda aynı cehdi gösteremediği yahut göstermediği meselesi, İslâm'ı okuyuş ve tatbik ediş biçimiyle direk ilgili bir konu muydu yoksa bu milletin, gerçekte olmayan bir kapının zorlanması hayalini taşımamasından mütevellid duruşundan mı kaynaklanmaktaydı?

Yüzyıllar boyunca olmadığına inanılan fakat İslâmcılık iddiasının ortaya atıldığı tarihten bu tarafa, olduğu varsayılan bir kapıdan girişin mümkün olmadığı anlaşılınca- zaten böyle bir kapı olmadığına göre- sanki kapı varmış da kapının kilidini elinde tutanlar bir türlü kapıyı açmıyorlarmış gibi davranılarak bacadan eve dalma eylemine girişmek, acaba Din'den ne çalınmak istenmesiyle de direk ilgili miydi?

Kapı yoksa, girilecek bir mekân da yok demektir. Çünkü kapısız ev düşünülemez. Kapı varsa "açın şu kapıyı" gibi bir çağrının yersizliği de ortada. Bu çağrı, kapıya yüklenenin kapının asıl sahibi olmadığını bedahet halinde ortaya koymakta değil midir? Şu halde, kapının anahtarı çağrıyı yapanların elinde

olmadığına göre; evin sahipleri, ister içeriye buyur eder, isterse kapıyı açmazlar bile.

Bacadan girme niyeti taşıyanlar tarafından edilen kapıdan buyur edilmek isteniyoruz iddiası, Müslümanların Batı karşı-sındaki konumlarını zayıflatma ve Müslümanları Batılıların belirlediği bir ilercilik-gericilik skalasının gerilim hattı içine sokup bu durumun meydana getirdiği çaresizlik psikolojisinin zafiyetinden istifadeyle Din'den ne götürülürse kar mantığı istikametinde asıl yapılmak istenenin gizlenmesine bir gerekçe olarak öne sürüldü.

Kapı sanal bir kapıydı ve asıl niyet, Müslümanları pozitivizm karşısında kompleksli hale getirmektir. Pozitivizmi İslâm'ın en mahrem odasına kadar sokma eyleminin bir parçası olarak ictihad meselesi gündeme getirildi ve birçok İslâmcı bu hareketin bilerek ya da bilmeyerek aleti oldu.

İslâm'ın en mahrem mukaddesatı talan edilmeye çalışıldı. Hırsızın işi, bir eve girdiği zaman öncelikle evin değerce çok kıymetli mücevheratına el atmaktır. O mücevheratı alıp götürbilmek için de evin altını üstüne getirir, kaba eşyaları döküp saçar. Ama kaba eşyalar değildir hedefi. Pozitivizm, İslâm'ı vurmak için, görevlendirdiği itikat hırsızlarına, hedef olarak İslâm'ın en nazik, mücevher gibi kıymetli imanını çalıp götürme görevini verdi. Bunun için de Müslümanların elindeki en önemli kavramlardan biri olan ictihad kavramını kullandı; bu kavramın anlamının içini boşalttı, maniple etti.

İctihad neydi de ne oldu?

Bakara Suresine nazaran, İsrailoğullarına Hz. Musa vesile-iyle Allah, bir inek kesmelerini emretmişti. İsrailoğulları, bu ilâhî hükme doğrudan uymak yerine, kendi aralarında yeni bir

sorun üreterek, ineğin nasıl bir inek olması gerektiğine dair Hz. Musa'ya birtakım sorular yönelttiler ve bu sorularına karşılık gelecek ilâhî hükmü de öğrendiler. Soru sormayı bıraktıkları andaki son ilâhî hükme göre tarif edilen ineği bulup kestiler ama sonunda bu özellikteki ineği bulamama ve ilâhî emri yerine getirememeye riskiyle karşı karşıya kaldılar.

Burada, Allah'ın ilk emri, nas mertebesinde bir emirdir. Bu nas'a uyup orada bir inek bulup, kesmeleri gerekirdi; ama İsrailoğulları bu nas ile iktifa etmemiş, yeni bir sorun üreterek fazladan bir emir beklemişlerdir. Allah'ın ilk emirden sonraki bu emirleri, ictihad mertebesinde Hz. Musa'ya vazetmiş olduğu emirlerdir. Yani İsrailoğulları böylece Hz. Musa'dan ictihad talebinde bulunmuş oldular, bu hareketleriyle.

Bunun gibi Ebu Hanife de, yaşadığı Bağdat bölgesinde, aslı ilâhî vahye uygun olsa da sonradan tahrif edilmiş yabancı kültür metinleri ve hayatlarının- özellikle Antik Yunan kültürünün-Müslümanlar üzerinde bir takım soru ve sorunlara sebep olması dolayısıyla yüksek oranda ictihad etmek zorunda kalmış, Müslüman halkın meselelerine ictihad ederek çare bulmuştur. İctihadlarındaki adet fazlalığı bu sebepten kaynaklanmıştır. Yani bu durum, kesilecek ineğin nasılına dair sorulara verilen cevaplarla meşgul olmaktan farksızdır.

Ayrıca, Ebu Hanife amele müteallik meselelerde ictihad etmenin ötesinde, özellikle Batı tarafından gelen, Müslümanların imanına yönelik menfi tesirlere karşı *Fıkıh'ı- Ekber* isimli eserini kaleme almıştır. İtikâdî meseleleri işlediği bu eserine “En Büyük Fıkıh” ismini vermiştir. Büyük müctehidin bu eseri, bir iman savunması eseridir. Bu eseri için *fıkıh* tabirini kullanması dikkat çekicidir.

Demek oluyor ki, ictihad, insanların ürettikleri artı sorunlara yönelik ilâhî muradı vazetme işidir ve bu özelliğiyle vahiy almaya benzer bir kıvam ve kaliteyi içinde barındırır. *Ebu Hanîfe* gibi müctehidler, peygamber olmadıkları için direkt nebevî vahye muhatab olmasalar da, verdikleri hükümleri, kendi bulundukları peygamber varisliği kalitesi içinde Allah'tan almışlardır. Bu, bu anlamda çok ciddi bir iştir, yani, diğer bir tabirle, hakkında Allah'ın muradının bilinmediği bir konuda Allah'ın muradına uygun şeriati indirme işidir.

Hal böyleyken, şimdi, ictihad kavramı ne hale getirildi, neye karşı kullanılır oldu? Başında aklının olduğunu farzeden herkes, bu kavramın ardına sığınarak tuzak yorumlara girişti ve Müslümanların "Fıkh'ı- Ekber"ini Batı rasyonalizminin hizmetinde tahrib etmeye yeltendi. Bilerek ya da bilmeyerek.

O zaman, önce "Fıkh'ı- Ekber"; yani, iman ve akıl temizliği... Sonra müctehid... Sonra ictihad...

ALLAH RASÛLÜ BİR BEŞER MİDİR?

Bu başlığın ilk bakışta zihninizde değişik ve belki de tehlikeli bulduğunuz bir takım çağrışımlara sebep olabileceğini bilerek koymuş olduğumu fark edebileceğinizi tahmin ettiğimden dolayı, başlığın koyulması sırasında son derece rahat davrandım. Rahatlığımın, başlığın artistik bir gaye ile atılmasıyla da bir ilgisi yoktu. Bu başlık kullanılırken hiçbir psikolojik gaye güdülmedi ve cümle gerçek anlamıyla kullanıldı. Bu yazıya şöyle de bir başlığı uygun görebilirdik: “Biz bu çağın insanları, kendimizi bir beşer olarak kabul edebilir miyiz?” Bu tırnak içi cümle ile başlık cümlesi arasında bir anlam farkı olmadığını düşünenlerden isek, aradaki bin dört yüz küsur yıllık zaman farkının, insanların kavramları algılayış biçimine, hangi paradigmanın teshiri altında bulunuluyorsa o tarzın zaviyesinden yol verdiğini bilenlerden olduğumuzu şimdiden söyleyelim. Değilsek eğer, bin dört yüz küsur senenin, kavramın altını dolduran anlamda bir değişiklik husule getirmediğine iman etmiş sayılırız ve tarihsel büyük vakıaların, fikri inkılabların bir neticesi veya fikrî inkılabların zeminini açan birer sosyal vakıalar olduğunu da kabul etmemiş veya görmezden gelmiş sayılırız.

Şunu ifadelendirmek istiyoruz: *Beşerîyyet* kavramının hayata izdüşümü ve hayattan mücerrede doğru yer tutması sarkacı istikametinde takip ettiği yörünge üzerinde çıkış yeri ve varış yeri bakımından kaynağı nedir, nereden harekete başlamıştır, şu anda kulvar değiştirmiş midir?

Allah Rasûlü'nün "Ben sizin misliniz/ gibi bir beşerim" sözünün mübarek ağzından dökülmüş olması, beşerîyyet tanımını muhatabının bakışına göre mi yaptığını gösterir yoksa "hayır ben bir beşerim; melek değilim" gibi bir anlamı mı içermektedir? Doğrusu bu, her iki anlama da gelmektedir.

İkinci anlam, tamam, kul olma acziyetinin getirmiş olduğu yemek, içmek, oturup, kalmak, savaşmak gibi bir takım insan olarak hayatı idame ettirmeye has gerekliliklerden dolayı meleklerden ayrıldığını ifadeye dairdir.

Birinci anlamda ise, muhatabın konumu çok önemli olmaktadır. Burada Allah Rasûlü, muhatablarının beşerîyyetlerindeki kıvama/ kaliteye işaret göndermiştir. Kureyşliler, anlamı tam kıvamında yerli yerinde kullanmakta o kadar ileriydiler ki, bu yüzden Kur'an'ı anlamada hiç zorluk çekmediler. O kadar ki, Allah Rasûlü, muhatablarının beşerîyyet kalitesinin kendi kemalinden geldiğini ve kendi kemalinin birer tecellisi olduğunu bildiğinden muhatablarına "sizin gibi..."yim demekten çekinmedi. Çünkü, muhatablarının en bariz vasfı "Allah Rasûlü gibi bir beşer" olmalarıydı.

O "İnsanlar madenler gibidirler." buyurmuştu zaten. Yüzde yüz saf madenle, katışık maden arasındaki farkı tahayyül edelim. Yansıtma gücü ve kemali bakımından saf ve kâmil fitrat ve tabiata sahip insanla derecesi düşük/ eksik insanın kelimenin/ ismin hayatta var edilebilme becerisi açısından farkını düşünelim.

Kim Hz.Ömer kadar *adalet* kavramını tam bir olgunlukla hayatta var edebilir? Biz adalet talep ederken Hz. Ömer gibi bir insanı talep etmekteyiz, öyle değil mi? Biz, Hz. Ömer hakkında “bizim gibi adalet ederdi” demekten haya etmekte değil miyiz? Adalet bizim neremizde ve adaletten neyi anlıyoruz? Tam bir kavram kayması... Ve Hz. Ömer’i kendisine benzetenin karşısında bu yüzden donar kalırız.

Peki, nasıl oluyor da Allah Rasûlü için “bizim gibi bir beşerdi canım, no’lacak” diyebilme cesaretini kendimizde görebiliyoruz? Hangi “beşeriyet” anlayışına göre hüküm koyuyoruz? Aydınlanma paradigmasının ördüğü çorabı başına geçirip güya akılcı geçinerek ortalıkta dolaşan müseylimelerin bunu yaparken *beşeriyet* kavramını günbegün nasıl da çağın kavramsal bataklığının içine gömdüklerine şahit oluyoruz.

“Kamus, namustur.” der Cemil Meriç. Kelime ve anlam tahriki, bizim fikri namusumuzu nasıl da yok etmektedir. Şu halde, Allah Rasûlü gibi bir beşer miyiz? Hayır. Peki, Allah Rasûlü bizim gibi bir beşer mi? Haşa.

Yüce Peygamberin şahsiyetine ne zaman çağın kavram pisliğini bulaştırmaktan vazgeçeceğiz?

Yakut bir taştır, ama herhangi bir taş değildir.

ALLAH RASÛLÜ HANGİ KAVİMDENDİ?

Kavimlerin kalitesi/ üstünlüğü kendi peygamberlerinin diğer peygamberlere olan üstünlük/ ayrıcalık derecelerine göre belli olur. Eyyüb (a.s.)'ın kavmi *sabr*'ın ne olduğunu saf olarak gösterebilme istidadı yönünden diğer kavimlere üstündür. Çünkü Eyyüb (a.s.) *sabır peygamberi*dir ve kavmi de *sabır* cevherine mâliktir. Bunun gibi İsa (a.s.)'ın kavmi *ruhaniyetin* ne olduğunu gösterebilmesi bakımından diğer kavimlere üstün konumdadır. Musa (a.s.)'ın kavmi, sıkı bir şariat uygulayıcısı ya da uygulayabilme bünyesine sahip olabilme noktasından diğer kavimlere üstündür. İnsanlık, Hz. Âdem'den, Hz. Muhammed'e kadar kavim kavim ayrılmış ve her kavim de kendi peygamberini çıkartmıştır. Çıkan her peygamber, Hz. Âdem'in insanlık âleminin ferdiyet çizgisi üzerindeki açılımının bir parçası olmaktan başka bir şey değildir. Bu çizgi üzerinde her peygamber Hz. Âdem'de potansiyel olarak varolan kendine ait ismi müşahhas zeminde, her bir peygambere karşılık gelen kavim de ictimai zeminde görünür kılmıştır. Böylece, Hatem-i Enbiya'ya ve O'nun kavmine kadar her isim soyuttan somuta doğru olgunlaşa olgunlaşa kemaline Hz. Muhammed'de ve O'nun kavminde ulaşmıştır.

Hız. Âdem’de soyut bir kemâl söz konusuyken, Allah Rasûlü’nde somut bir kemâl söz konusudur. Artık yeryüzünde görünen, görülmüş her bir hakikat Hatem-i Enbiya’da olgunluğa ulaşmak için istikametini Mekke’ye çevirmiş, Amine’nin rahminde, ferdiyet potasında toplanmış olduğu halde yeryüzüne doğmaya durmuştur. Amine’nin doğum sancısı, Muhammedî hakikatin yani bütün ilâhî esmanın, topluca ilâhî rahmetin-uluhiyetin has ismi, Allah ism-i şerifidir- coşkusunu yaşamak için ana rahmin-den kopuşu ile dünyanın Onları çekmesi arasında yaşanan yaratılış geriliminin bir ifadesi oldu. Âmine, Allah Rasûlü’nü doğurmakla -O, doğmadan önce nebi olduğu gibi, doğduğu anda da nebi idi. Kırk yaşında sadece O’na peygamber olduğu bildirildi ve Kitap verilmeye başlandı.- bütün bir insanlık kadrosunun içinde varolduğu kâinatı doğurmuş oldu. Peki, Hız. Muhammed, nereye doğdu? Mekke’ye. Mekke’de hangi topluluğun içine doğdu? Kureyş’in. Kureyş kimdir? Arab’ın Hız. İsmail kanalıyla gelen ana gövdesi. Geriye doğru kime gider? Hız. İbrahim’e.

Allah Rasûlü’nün doğumuna Kureyş’in gösterdiği sevinçin, zahirde, bir erkek çocuğunun doğmuş olmasına duyulan kibirden kaynaklandığı düşünülmüş olsa da, batinında, İbrahim (a.s.)’in soyundan gelen Kureyş’in kendi bünyesinden çıkarmış olduğu bir peygamberin peygamberliğine vereceği katkıyı peşinen kutlaması olarak algılanması mümkündür. Evet, Kureyş’in varoluş gayesi öncelikle, Hatem-i Enbiya’yı Rasûllük kıvamının şartlarına hazırlamak; ikincisi, Rasûllüğü ile birlikte gelen vahyin ferdi ve ictimai planda tatbikini mümkün kılmak.

Peygamber, yiyip içmekteydi ve yediği içtiği gıdalar, O’nun beden sağlığının bir son peygamberin evrensel düzlemde tüm insanlığa menşe olabilecek ameli işlenebilmesi için gerekli olan nebevi sağlık kıvamının tepe noktasına ulaşmasını sağlayabilecek

nitelikte olmasını gerektiriyordu. Peygamber, giyiniyordu ve giydiği kıyafetler Allah'ın kainatı esbap giysisiyle örtmesine nazire teşkil edebilecek ölçütlerde olmalıydı. Çünkü giyinen, kainatın yaratılış gayesi ve özüydü. Oturup kalkıyordu, seviniyor, öfkeleniyordu ve bütün bunlar ilâhî murada aykırı şekillerde olmazdı. Çünkü kendisine risalet bildirildiği zaman Kur'an'ın neye ve nasıl sevinmesi ve öfkelenmesi gerektiğini söyleyeceği kâmilliğe kendisini hazırlamalıydı. Bütün bunlar Mekke-Medine toplumundan ayrı, yalnız başına gerçekleştireceği şeyler değildi. Kureyş'in gelenekleri Allah Rasûlü'nün peygamberlik yolunda kişisel gelişimine katkı yapar yönde olmalıydı ki, tersine bir durum, Allah Rasûlü'nün, Rasûllük bünyesini kazanabilmesi için Kureyş'in dışında bir kavmin yani Rasûllük bünyesinin oluşumuna katkı sağlayabilecek bir kavmin arasına katılmasını gerektirebilirdi. Öyle olmadı, çünkü Kureyş, bütün bir insanlığa risalet göreviyle görevlendirilmiş, mühürleyen bir Rasûlün, Rasûllük vazifesini hakkıyla yerine getirebilmesi için gerekli sosyal şartları bünyesinde taşıyordu. Sağlığı Muhammedî yükü kaldırabilecek bir saflıktı. Kureyş saf altın değerinde bir peygamberin yaşayabilmesi için gerekli olan saflığa sahip bir topluluktu. Buna sonradan Medine toplumu da katıldı. Aksine bir durum, Allah Rasûlü'nün uygulamalarını boşa çıkarabilirdi. Düşünün ki, Hatem-i Enbiya'nın bir amelini tezahür ettirebilmesi için muhatap aldığı insan topluluğunun o ameli kabul ya da reddetmesi için gerekli saflığa sahip olmadığını... Yüzde yüz saflıkta bir amel, yüzde elli saflıkta bir topluluk üzerinde tatbik kâğıtlanırsa, amelin ancak yüzde ellisi tatbik edilebilir, kalan yüzde ellisi ise uygulama alanı boşluğundan ötürü pratiğe geçirilemez ve havada kalır. Sonuçta vahyin tatbiki tam anlamıyla mümkün olmaz. Vahiy, indiği ilk anda kendini yeryüzünde yüzde

yüz ifade imkanı bulmamış olur. Mesela, İslâm'ın “âdil olma”, emrinin bütün insanlık tarafından tam olarak anlaşılabilmesi için ilâhî murada uygun kâmil adaletin hem ferdî hem de toplumsal planda somut olarak gösterilebilmesi gerekir.

Ferdi planda Allah Rasûlü'nün Rasûllük kıvamında; Hz. Ömer'in sahabelik ve velilik kıvamında; toplumsal planda da bütün Ashab-ı Kiram'ın sosyal adalet kıvamında somuta geçirebilmeleri şarttır. Böyle olmazsa, farklı mekân ve zamanlarda yaşayan iman ehli, Kur'an'ın muradı olan adaletten neyin kastedilmiş olduğunu anlayamazlar ve kaos kaçınılmaz olur. Dahası, saf adaletin karşısına dikilen saf zulüm de anlaşılabilir. Çünkü saf adaletin iptali için saf zulüm gereklidir ve Kur'an'ın zulümden muradı neyse onu da Allah Rasûlü'nün karşısında duran Mekke-Medine müşrikleri somut olarak göstermişlerdir. Şu halde, “iman nedir?” sorusunu cevaplayabilmemiz için Rasûlüllah ve ashabına; “şirk nedir?” sorusunu cevaplayabilmemiz için Ebu Cehil ve dostlarına bakmamız gerekir. Kureyş'in müşrikleri bile iman'ın karşısına dikilen, Kur'an'ın reddettiği şirkin ne olduğunu gösterebilmek için gerekli olan saflığa sahiptiler.

Sonuç itibariyle, biz, Kureyş'in Haşimi hattı temel olmak şartıyla Allah Rasûlü'nün hayatı boyunca çevresinde halkalanan topluluğun herhangi bir kavim olmadığını cihanşümul özellikleri topluluk şuuruyla istidat ve bünyelerinde taşıdıklarını belirtebiliriz. Yani Kureyş, normal bir Arap kavmi değil bütün kavimleri içeren kavimlerüstü İbrahimi bir Arap topluluğudur.

İSLÂMCILARIN BUZAĞI İLE İMTİHANI

İslâmcılar, dünyanın Batı tarafında mûkim küffarın icat ettiği bir yeniliğin anlamını çözümlmek ve hayatlarındaki yerini belirlemek üzere akıllarının ciddi bir kısmını hazır bekletmekte kendilerini görevli hissettiler, modern zamanlar boyunca. Akıllarının dokunulmaz kısmı burasıydı. Put kısmı belki de. Çünkü bu cevheri kaybederlerse ya da onun başına bir şey gelirse istikbal tehlikeye girer vehmiyle yaşadılar sürekli. Onu Batılıların ne düşündüklerini ve ne yaptıklarını görmek üzere bünyelerinin en korunaklı yeri olduğunu düşündükleri yerde muhafaza altında tuttular.

O, onların akıl tümörleriydi ve aynı zamanda akli melekelelerinin diğer kısımlarını da etki alanına alabilecek şekilde yayılma ve sıçrama kabiliyetine sahipti. Böylece bu hastalık merkezi, İslâmcı bünyeyi tamamen kontrol altında tutmayı başarabiliyordu bu özelliğiyle. Müslüman aklına eklemlenmiş bu Batı'ya endeksli aklın inşa ettiği İslâmcı zihniyet, vahiy kılıcıyla kaldırıp atması gereken bu aklı, vahye dönüş gibi trajikomik bir iddianın aleti olarak kullanmaktan çekinmedi. Sonunda ne olduysa oldu; Şeytan'ın, aslının ateş olduğunu söyleyerek işe başlamasına benzer şeyler oldu. Şeytan, ateşin aslını inkâr etmek için

kendi aslının ateş olduğunu söylemişti. İnkâra ikrardan yola çıkmıştı. İkrar ederek inkâr ettiler. Aydınlanmanın felsefi putçuluğunun akıl atakları onların başlarını döndürdü. İslâmcıları hayrette bırakan şey, Batı'nın felsefi hareketinin soyut derinliği değildir. Bilakis, Batı'nın sanayileşme buzağısının böğürmesi onları cezp etmişti.

Bilindiği üzere Hz. Musa'ya Mısır'da iman eden İsrailoğulları, Ortadoğu'da Hz. Musa'nın Rabbi'ni bırakıp Samiri'nin yaptığı buzağıya tapınmışlardı. Samiri, İsrailoğullarının Mısır'da iken emanet olarak almış oldukları ve Filistin'e getirmiş oldukları mücevherleri eritmiş ve bu eriyiğin içine Cebrail'in üzerinden geçtiği topraktan bir miktar karıştırmıştı. Sonra eriyiğe buzağı şeklini verince buzağıda canlanma meydana gelmiş ve buzağı böğürmeye başlamıştı. Samiri, Cebrail'in ruh olduğunu biliyordu ve ayrıca Cebrail'in bu özelliğine mebni olarak üzerine basıp geçtiği toprağın yeşillendiğini de fark etti. Ruh, temas ettiği maddeye dirilik verir. Yani Samiri, hakikatle dalaleti birleştirdi; suret-i haktan göründü ve kavmini aldattı. Samiri, kapitalistçe düşündü; buzağıya hammadde olarak nakit paraya çabuk çevrileviyecek niteliğe sahip madenleri kullandı. İnsanların maddeye ve mala olan meyillerini istismar etti. Bir de ona Cebrail'in toprağından karıştırarak canlılık ve hareket kazandırdı. Yani nakite hemen tahvil edilebilecek özellikte olan madenlere cemadi (cansız) mertebeden daha yüksek bir seviyede canlılık mertebesi kazandırmış oldu.

Batının Samirileri ne yaptı? 18. yüzyıl İngiltere'sinde ilk sanayi buzağısını (buhar makinesi) böğürtmeden evvel Hz. İsa'nın di-tilcilik vasfını maddeyi canlandırmada kullandılar. Samiri, Cebrail'in ruh vasfını istismar etmişti; Batılı Samiriler ise İsa'nın ruh vasfını istismar ettiler. Madene (demir v.s) şekil verdiler ve

onu canlandırdılar. Bir fark da şuydu: Samiri, hazır nakite dönüşebilecek mücevheratı buzağı yapımında kullanırken, Batılılar, demirin nakit değer katsayısını yükseltecek ve hemen nakite çevrilmesini sağlayacak şekilde demiri işlediler, ona şekil verdiler ve her şekilden çıkan ses de farklı oldu.

İşte İslâmcılığın başının döndüğü nokta da burasıydı. Batılılar ürettikleri buzağılarına hammadde temini için göz diktikleri İslâm toprakları üzerinde yaşayan Müslümanların Vahye dayalı Ehl-i sünnet duruşlarını manipüle etmek adına, sanayileşmeye eşzamanlı olarak oryantalistlerini devreye sokmayı da ihmal etmediler. Kendi marifetlerinin dalaletinin (sapkınlık) kökenine işaret eden Kur'an ve Peygamber kavlinin hakkıyla anlaşılabilmesi için gerekli her türlü yöntem saptırmasını ve tahrif girişimini denediler. Bu işe de "Kur'an'a dönüş" gibi yaldızlı bir isim verdiler. Kur'an'dan dönüş, Kur'an'a dönüş oldu. İmal ettikleri teknoloji buzağılarının böğürmesini de kalkınmışlık ve gelişmişlik diye yutturdular. Bunların buzağılarına tapmayan Müslüman geri kalmış Müslüman oluyordu.

İslâmcılık bu tarihi numarayı yuttu ve geri kalmamak ve Batılılar gibi ileride olmak için "Batının teknolojisini alalım, ahlâksızlığını almayalım" gibi bir öneriyle sanayi buzağılarına secde etmeyi kabullenmiş oldu. Hâlbuki Hz. Musa, kavminin buzağıya tapındığını görünce İsrailoğullarının uyması gereken ahlâk yasalarını içeren Allah'ın vahyi olan Levha'yı yere atmıştı. Hz. Musa'nın bu hareketinin anlamı, "iman giderse ahlâkın bir kıymeti kalmaz" demektir. İslâmcılar, düştükleri bu acı durumun farkına varamadan kendilerini bu çağda yaşadıkları için avantajlı varsayarak buzağıya tapan İsrailoğullarını küçümsediler ve onların buzağıya secde etmelerini basit ve ilkel bir akla aykırılık olarak görmekten geri durmadılar. Tarih anlayışlarını

Batılı küffarın tarihsel ilkelik ve modernlik ayırımına göre şekillendirdiler. Şu var ki, Hz. Musa gibi bir peygamberin kavmi, Hz. Musa'nın gözü önünde puta tapıcılık yapmışsa bu eylem, Hz. Musa ve getirdiği vahyin kalitesine mukabil bir değerde, orjinallikte ve saflıkta bir anlamı içeriyor, demektir. Bu iş, Hz. Musa'nın vahyi karşısına bir maden parçasını dikip ona tapınmayı teklif ederek insanları Hz. Musa'dan koparıverecek basitlikte olamaz. Teknoloji, ilericilik, modernlik diyenlerin buzağıya secde ettiler diye İsrailoğullarını eleştirmeye ne kadar hakları vardır? Çünkü, Batılı Samirilerin teklifine evet diyenler, evet dedikleri şeyin kaynağını görmelidirler ve içine düştükleri çelişki ve çıkmazın farkına varmalıdırlar.

MÜSLÜMANLARIN MEÂLLE İMTİHANI

Türkiye’de meâl satışları iyi gidiyor. Özellikle Konya’da -şimdilerde pek görmüyorum ama- bir zamanlar ellerde, zincir sallar gibi meâl taşınır, Allah’ın hükmüyle hükmetmeyenin kâfir olacağı ilan edilirdi. Maide Suresinin meâli açılır, insanlara bu ayet meâlinin yeri gösterilirdi. Sonraları bu tersine çevrildi, Allah’ın hükmü bir tarafa, Allah’a iman etmeyenin bile Müslüman sayılabilme ihtimaline dair deliller aranır oldu bu meâllerde. Kur’an’ın Türkçesini yazdırıp Kur’an’ın foyasının (hâşâ!) ortaya çıkmasını isteyen, Allah’ın hükümlerini çağcıl ve rasyonel bulmayan bir kesimin gazıyla yazımına başlanmış meâllerden ilham alınmaktaydı ve halen alınmaktadır. Bu söylem, eylem ve hermönetik paradoxenin bir türlü vazgeçilemez oluşunun altında acaba “Allah ne söylemiş, kısaca öğrenirsek fena mı olur?” relakstivitesinin serdiği döşeğe uzanırmek mi yatmaktadır? Hayır, ben bunun böyle olmadığı kanaatindeyim, çünkü bunun altında ciddi bir bilgisizliğin yattığını düşünüyorum.

Bilgisizlik, Allah’ın Kitabı’nın, Allah’ın, kullarıyla “ezeli ve ebedi” konuşması anlamında sınırlılık arazlarından münezzeh bir Kelâm oluşunun unutululmasından kaynaklanmaktadır. Unutululması dememin sebebi, bir art niyet arayışı içinde

olmadığımı belirtmek içindir. Yani, Allah kullarıyla o kadar zaman ve mekân kaydından münezzeh konuşmaktadır ki, bu, Hz. Adem ile bile “Kur’an’la” konuşmaktaydı anlamına gelmektedir. Allah’ın, Âdem ile daha nazil olmamış Kur’an’la konuşması nasıl olur? Allah, kelâm sahibi bir yaratıcı ise, Kur’an da O’nun sonsuz kelâmı (konuşması) ise, bu ilâhî konuşma, Âdem’den de önceyi kuşatmaz mı? Allah, bir şeyin olmasını dilediği zaman o şeye *ol* der, o şey de olurur. Allah’ın *ol* demesi yaratacağı şey/ var ile konuşması değil midir? Yani, Allah, yaratmadan önce bile bir şeyi yaratmak için o şeyle konuşmaktadır.

Demek ki, Kur’an, faniye/ mahlûka vahyedilmeye, şey’e Allah’ın *ol* demesi, şey’in de bu emri işitmesiyle başlamış; sahife ve kitab olarak indirilmeye ise Âdem’e “sahife” verilmesiyle başlamış. Bu aynı zamanda, Hz. Âdem’e Kur’an’dan bir sahife verildiği anlamına da gelmez mi? Bir bakıma, Âdem’in, Vahyi sahife halinde Kur’an’dan aldığını da söylemiş oluyoruz böylece.

Allah Rasûlü’nün bütün insanlığa ve âlemlere rahmet olarak gönderilmesi ve O’na vahyedilen Kur’an’ın bütün insanlığa hitab ediyor olması, Son Nebi’nin gelişinden sonraki dönemleri kapsayan bir durum mudur? Kendisinden önceki tarihleri kapsamamakta mıdır? Hayır, Nebilerin Mühürleyeni’nden önce gelmiş, Hz. Muhammed’i müjdeleyen, tarihi adeta “Son Nebi”ye doğru dürerek tarihin O’nda toplanmasına sebep olan ne kadar peygamber varsa hepsi, kendilerine verilen vahiylerle aynı manada Kur’an’ı da müjdelemişlerdir.

Her bir peygamber, Nebilerin sonuncusunu müjdelemekle, *Muhammed* kelimesindeki kendilerine ait manayı müjdelemiş oldular. Hz. İsa, İncil’de *Ahmed*’e işaret etmekle, Hz. Muhammed’deki kendi hakikatine gönderme yapmış oldu.

Böylece, Hz.İsa, *İsalığın* nihai hedefinin *Ahmedlik* olduğunu ilan etmiş oldu. Çünkü, *İsa* kelimesini *Ahmed* olarak mühürleyen “Hatem-i Enbiya” olan Hz Muhammed’dir. Yani, kemâl İsa’lık, Ahmed’liktir.

Nasıl *İsalığın* manası, *Muhammed* kelimesinde içkin olan Ahmed’in manası içindedir; İncil de, Kur’an’ın bir cüz’ü mertebesinde Ahmed (a.s)’ın (Muhammed (a.s)’ın Ahmedî yönü) temsil ettiği mananın bir nevi meâli olarak Hz. İsa’ya vahyedilmiştir. Yani, İncil, Aramca yahut Yunanca yahut Süryanice- hangi dilde vahyedildiyse o dilde- Kur’an’ın, Hz. İsa’nın dinine bakan bir meâlidir. Hz. İsa, İncil’i Kur’an’dan almıştır. Hz. Musa’ya verilen Tevrat da, Kur’an’ın Musevi mizacına uygun İbranice bir meâlidir.

Türklere de peygamber ya da peygamberler gelmiş ve Türkler de mukadder olarak Türk mizacına uygun, kendi mekân ve zaman şartları içerisinde tatbik edilebilen bir Vahye muhatap olmuşlardır. Bu Vahiy onlara, onların idraklerine tam hitap eden, ilâhî muradın maksadına uygun kâmillikte bir Türkçeyle indirilmiştir. Kur’an’ın nazil oluşundan evvel Türklere Vahiy, bir Kitab ya da Sahife suretinde verilmişse, biz bu Kitab ya da sahifeye “Kur’an’ın Türkçe Meâli” ismini verebiliriz.

Anlaşıyor ki, Kur’an, Allah Rasûlü’ne vahyedilmeden önce çok uzun bir insanlık tarihi boyunca peygamberler ve kavimleri vasıtasıyla tafsili bir şekilde hem dil, hem mana, hem de tatbik edilmek suretiyle tefsir edilmiş ve bu Kur’an’ın, o peygamberler ve kavimlerinin dili üzerine cüz’i meâlleri verilmiştir. Biz bu arada, birkaç şeyi de zımnen ifade etmiş olduk: Kur’an Arapçasının bütün kavimlerin (Araplar da dâhil) lisanlarının cevheri olduğunu... Bütün peygamberlerin geliş gayesinin Muhammed

(a.s)’da toplanmak olduğunu ve *Muhammed* ismini açtığımız zaman diğer bütün nebilerin isimlerinin ortaya çıkacağını... Kur’an’dan önce vahyedilmiş tüm kitapların hangi kavme gelmişse o kavmin lisanı üzere Kur’an’ın birer parçaları olarak vahyedilmiş olduğunu...

Sonuç itibariyle, biz, hangi meâllere tabi olmamalıyız? Pi-yasa meâllerini mi? Onlar hangi vahiyle, hangi Türkçeyle, hangi Arapça malumatıyla yazılmışlar? Neye göre? Bu meâlleri yazanlar, ne yaptıklarının farkındalar mı? Tahrif edilmiş bir lisanla, tahrif edilmiş bir akılla, tahrif edilmiş bir kalble, tahrif edilmiş bir vicdanla, Allah ile irtibatı kopmuş bir zihniyetle yazılan sözde Kur’an meâlleri, ancak Kur’an’ı ve Din’i tahrif etmeye yarar. Evet, ben bu meâllere bu yüzden “Muharref Kur’an” ismini veriyorum.

MESNEVÎ, KUR'AN İNCİLİ'NİN BİR MEÂLİ MİDİR?

“Müslümanların meâl’le imtihanı” başlıklı yazımızda, Kur’an’ın, Allah Rasûlü’nden önce gelmiş nebiler tarihi boyunca inzal olmuş meâllerinden, birkaç örnekle bahsetmiştik. Bu yazımızın temel fikriyle bağlantılı olarak bu yazıda, hatem-i enbiya olan Allah Rasûlü’nün vefatından sonraki dönemlerde, daha kendisi inzal olmadan Kur’an’ın nebilere verilmiş meâllerine benzer meâller Peygamber varislerine verilmiş midir, bundan bahsedeceğiz.

Ne demiştik, kısaca hatırlayıverelim: Mesela, İncil, Kur’an’ın Hz. İsa’ya verilmiş cüz’i bir meâlidir. Tevrat, Kur’an’ın Hz. Musa’ya verilmiş İbranice cüz’i bir meâlidir. Yani, Allah Rasûlü’den önce gönderilmiş ne kadar nebi varsa her birine Kur’an’ın bir parçasının meâli vahyedilmiştir. Demek oluyor ki, inzalinden önce Kur’an’ın yüz yirmi dört bin küsur sure yahut cüz halinde meâli verilmiştir. Bu bir manada, Kur’an Arapçasının yüz yirmi dört bin küsur dile ayrılmış olduğunu ispat eder. Dinin tamamlanması ne demek? Dilin de tamamlanması demek. Nebilere verilen vahiyler Kur’an vahyine doğru bir tamamlanış ve toplanış seyri gösterirken, bu vahiylerle ait lisanlar da, Kur’an lisanına doğru bir tamamlanışın birer unsuru olarak vazife almışlardır. Demek

ki, dil, Kur'an Arapçasından ibarettir; vahiy, Kur'an'dan ibarettir; Rasûllük ve nebilik Hz. Muhammed'in Rasûllüğü'nden ibarettir; tarih, altmış üç yıldan ibarettir; ev, Kâbe'den ibarettir; toprak, Kâbe'nin üzerine oturduğu topraktan (Mekke-Medine ve civarı) ibarettir; hayat, O'nun hayatından; ölüm, O'nun ölümünden ibarettir. Gerisi, bütün bunların tafsilatı yani ayırtısından ibarettir.

Kur'an'ın geçmişe dönük, İncil, Tevrat gibi bir nevi meâl hükmünde ayrıntısından bahsettikten sonra, artık Kur'an, inzal olduktan sonra O'nun öncekilere benzer meâllerinin Peygamber varislerine verildiğinden bahsedebilir miyiz? Bahsedebiliriz. Bunun böyle olması kadar tabii bir şey olamaz. Ama bir farkla...

Fark şu: Mesela, İncil'den yola çıkarak, İncil'in yeryüzünü şereflelendiriş aşamalarına bir göz atalım... İncil'in varlık ile ilk muhataplığı, Hz. Âdem'in, Allah'ın kendisine öğrettiği isimleri (esma-i hüсна) bilmesi ve o isimleri saymasıyla başladı. Aslında o isimlerin her biri, Âdem'den sonra gelecek olan her bir peygamberin öz'ünü oluşturuyordu. Gelecek her nebi, kendi yaratılışında varolan ismin teshiri altında nebilik edecek ve kavimlerine o ismin Âdem'deki varlığını hatırlatacak, o ismin sıratı müstakim'ine kavmini davet edecekti. Hz. İsa da bu nebilerden birisiydi. Âdem, Hz. İsa'nın mazharı olduğu ismi ya da isimleri bilmekle, İncil'in özünü bilmiş oldu. İncil'in manasını içkin olan bu isim ya da isimleri saymakla da İncil'i varlığa vazetmiş oldu. Sonra Âdem yeryüzüne inince, kaynağı bu isimler olan "sahife", İncil'i de muhtevi olarak Âdem'e vahyedildi. İncil, böylece yeryüzünde kendini ilk defa göstermiş oldu. İncil'in ikinci kez görünüşü Hz. İbrahim'e verilen "sahife" vesilesiyle oldu, çünkü, Hz. İbrahim, Hz. Adem ile Hz. Muhammed arasında gelen, Âdem ile Allah Rasûlü'nün ortası bir yaratılış

kıvamında bir peygamberdir. Âdem'deki esma-i ilâhîye kuvvesi, şهادet âleminde daha fazla somut halde boyut kazanarak Hz. İbrahim'de fiili hale geçmiş ve Allah Rasûlü'nde maddi manevi kemalini bulmuştur. Şu nokta gözden kaçmamalıdır: Bilindiği gibi, Allah Rasûlü'nün çağrısının umumi olması gibi Hz. Âdem ve Hz. İbrahim'in çağrısı da umumidir. Diğer nebi-lerin ki gibi belli bir kavme has değildir. İncil, Hz. İbrahim'in sahife'sinde Adem'in sahifesi'ndeki duruşuna nazaran daha somut ve ayrıntılıdır.

İncil'in, "yalın/ kitab bir İncil" olarak inmesi peygamber'inin yaratılmasıyla mümkün oldu. Bu, İncil'in nev-i şahsına münhasır bir şekilde vazedilme ve uygulanma şartlarının oluştuğuna da işaretidir. Hz. İsa'nın varlığının temeli olan ilâhî isimlerin somut olgunlukta arz üzerinde görünme ihtiyacı, İsa'nın bu isimlerin nebi'si olarak görevlendirilmesine ve İncil'in de bu peygamber'e bir "kitab" olarak gönderilmesine yol açmıştır. Her bir ilâhî isim, bir ahsen-i takvim'de yerini almak ister.

Her bir ilâhî ismin, nebiler'i aracılığıyla yeryüzünde -kâmil olarak- madde ve mana cepheleriyle Hatem-i Enbiya'ya doğru uzanışını ve ilerleyişini tamamlaması, tarihi Allah Rasûlü'ne doğru dürmesi ve kemalini O'nda bulması gibi, İncil de kemalini Hz. Ahmed'de tamamlamıştır. Yani İncil, geldiği "kaynağa" geri katılmış, Hz. Muhammed'in Ahmediyetini göstermek adına Kur'an sahifelerinde mazmun olarak tekrar Kur'an'la birlikte inzal olmuştur.

Bu, İncil'in "nübüvvet vahyi" ile son inzal oluşudur. Hatem Nebi'den sonra artık nebilik sona ermiş, nebilîğe varislik dönemi başlamıştır. Zaten bütün nebilerin ve kitapların kemalini bulduğu ve Hz. Muhammed (a.s.) ve Kur'an'ı Kerim olarak

tamamlandığının tasdiklendiği ve bu çerçevede zamanın zirve noktada bulunduğu bir durumdan sonra peygamber gönderilmesi ilâhî hikmete aykırı görünmektedir. Nebiler, Kur'an henüz önlereinde olmadığı için nebilik yaptılar ve vahiy aldılar. Aksi takdirde onlara *varislik* yapmak düşerdi.

Allah Rasûl'ünden sonraki dönem velilik/ varislik dönemidir. Nebiler, nasıl Hz. Muhammed'in açılımı ise, veliler de aynı şekilde Son Nebi'nin ileriye dönük açılımı olmak durumundadırlar, çünkü, dürülen ve bir zamana toplanan tarih, tekrar eski halini almak için gerilmek ve yayılmak istidadını taşımaktadır da ondan. Hz. Muhammed (s.a), kendisinden önceki zamanların tarihini nebilerle yazmış; kendisinden sonraki zamanların tarihini de velilerle yazmaktadır. Şu halde, velilere de kitab verilme, bu durumun mukadder sonucudur.

Demek ki, Molla Cami'nin, Mevlâna için söylediği "peygamber değil ama kitab'ı var" sözü yerinde söylenmiş bir sözdür. Zaten, Hz. Mevlâna da, başta Mesnevi olmak üzere verdiği eserlerin "Kur'an ile nazil olmuş İncil" in bir meâli olduğunu ima etmiştir; "ben Ahmed'im" diyerek. Çünkü, Hz. Muhammed'in ismi İncil'de "Ahmed" olarak geçmektedir. Dolayısıyla Mesnevi, İncil'in Hz. Mevlâna'ya verilmiş Farsça bir meâlidir ve bu da Mesnevi'nin, Allah'ın, velisine, velilik vahyi/ ilhamıyla verdiği bir nevi Kur'an meâli olduğu anlamına gelir. Yunus Emre'nin şiirleri ve hayatı, Allah'ın Yunus'a Türkçe ilham ettiği, Kur'an'ın bir nevi meâlidir. Bunun gibi, Allah'ın veli kullarına, onların Kur'an'dan varislik yoluyla aldıkları anlamı, ilham yoluyla destekleyerek yazdırdığı birçok Kur'an meâli vardır. Bunlar içinde Kur'an'ın bir yönünün meâli olanlar olduğu gibi, Hz. İbrahim'in sahifesine benzer şekilde Kur'an'ın bütününün meâli olanlar da vardır.

HANGİ TÜRKÇEYLE KUR'AN?

Bir toplum düşünün ki, kelâmlarına vasıta kıldıkları bir dili günübirlik işlerinde bile düz biçimde değil de, şiir formatında kullanıyor, su isteme eylemini dahi şiirle dile getiriyor. Bu topluma mensup bir birey, dili normal seviyede kullandığı takdirde ya gülünç duruma düşüyor ya da dil aracılığıyla kuracağı bir sosyal ilişkide başarı kaydedemiyor. Böyle bir toplum nerede varlığını sürdürüyor olabilir? Aklımıza ve hayalimize muhteşem sanatlı bir şehir gelebilir. Dillerini böyle şiir tadında bir edebiyatla süsleyen bir toplumla dünyada karşılaşmak herhalde zordur diye düşünüyoruz ister istemez. Her ferdi edebiyat yapan şair bir toplum... Nerede yaşamış veya yaşıyor olabilir? Acaba yaşamış mıdır ya da bu bir kurgu mu? Kaldı ki bu toplumda herkese şair gözüyle bakılmıyor. İçlerinden yedi kişinin seçilmiş şiirleri kutsal mabedin duvarına asılıyor ve bu kişiler yılın en büyük şairleri ilan ediliyor; diğer şairler eleniyor. Böylece, bir şaire şiirinin kutsallık kazanması için lisanını daha aşkın söyleyebilmesi gerektiği mesajı veriliyor.

İçinde yaşadığımız şu asırda var mı böyle bir toplum? Geçmiş asırlarda yaşamış mı böyle bir toplum? Yoksa rüya mı görüyoruz?

Hayır, rüya görmüyoruz, kurgu da yapmıyoruz. Tarihin, hayatını en kesin şekilde tespit ettiği ilginç bir toplumdan söz ediyoruz. Çölde yaşıyorlar... Kabileler halindeler... Bu günkü anlamda bir devlet yapısı göremiyoruz hayatlarında. O günkü dünya siyasi globalizasyonuna baktığımız zaman muntazam imparatorluk olarak Bizans'ı ve Persler'i görüyoruz. Yani belki Bizans ve İran'da olması gereken edebiyat ve lisan ustalığı, söz-konusu toplumda kendini gösteriyor. Acaba kullandıkları dilde mi hüner? Soru işareti.

Toprağa bağlı bir köy hayatından bahsedebilir miyiz? Tam olarak hayır. Şehirliler mi? Belki. Genelde ticaret peşindeler. Ama bu soruya da tam olarak evet diyemiyoruz. Lisanlarını şaşırtıcı bir şekilde ulaştırabilecekleri en yüksek kullanım seviyesine yükseltebilen, ne köylü ne şehirli hiçbir sosyal sınıf tanımına uymayan bu şairler toplumu Tanrı Teâla'nın insanlara hediye olarak gönderdiği bir toplum mu? Bu bir mucize mi? Duvarları kerpiçten, damları hurma dallarıyla örülü evlerde yaşayan, katı yemekleri elleriyle yiyerek, sıvı yemekleri direk kaplardan içerek yer sofrasında açlıklarını gideren, kız çocuklarını toprağa gömecek derecede erkeklik asabiyetinde tavan yapacak kadar uç bir ataerkil ekstremiteye (aşırılık) sahip olan, en küçük bir kabile ihtilafında bile birbirlerinin boynunu gözlerini kırpmadan vurabilen bir toplumun bütün bu primordiyal (doğurgan ilkellik/ pozitif ilkellik) ve küfri (negatif) ilkellik özelliklerine karşın, kompleks bir ticari/ iktisadi zeka taşıyor olması ve her bir bireyinin, kullandıkları dili hiçbir devirde olamayacak kadar şiir kıvamında geliştirmiş bir edebiyat ustalığıyla kullanabilmesi, hangi sosyolojik paradigmanın açıklayabileceği bir durumdur? İç içe geçmiş bu çelişik tefekkür- pratik ilişkisini

bünyelerinde sade bir formda taşıyabilmelerine hangi modern ontolojik- metafizik tez tanım getirebilir?

Belki de yeni bir şey bu. Her unsuru, sıfır noktasından ele alan bir yapı. İlk insanın tek bir kişi iken üreyerek çocuklarından bir toplum oluşturmaya benzer bir saflığın tarih atlamış formu olabilir mi acaba? Geçmişlerini iptal edip işe milat noktası işaretleyerek mi başlıyor bu toplum? Hayır, çünkü, atalarından miras aldıkları bir çok geleneğe sıkı sıkıya bağlılar. Kutsal Ev'in bakımını titizlikle üstlenmek gibi. O kadar önem veriyorlar ki, putlarını bu Tanrı evine yerleştirmekten kaçınmıyorlar ve dahası kutsallık verdikleri ne varsa onu bu evle ilişkilendirmeden onun kutsallığının bâki olamayacağını düşünüyorlar. Geçmişlerindeki imana ve şirke dair ne varsa onları fazlalıklardan ayıklayarak yalın halleriyle biriktirerek çöle taşıyorlar. İlk insan olan Adem'in oluşturduğu katışıksız toplumun tüm unsurları gelişmiş bir saflıkla bu toplumda yerini alıyor. "İlk"liğin Adem'den sonra İbrahim'de toparlanıp yeni bir başlangıç yapmasından sonra açılması ve tam ve yeni bir tecrübeyle çölde mükemmelliğe ulaşması süreci... İşte bu noktadayız.

Kureyş'ten bahsediyoruz; Kureyş'in varoluş sürecinden... Mühürlemiş ve mühür olmuş bir Risalet sahibinin getireceği Kitab'ın ilk muhatabı olacak olan bir toplumdaki... Öyle bir toplum ki, biriktiregeldikleri ne kadar doğruluk, adalet ve vahşet varsa Kur'an'ın "işte bu" dediği cinsten. O kadar hazırlıklı bir kıvama gelmişlerdi ki, hal ve duruşlarıyla "artık gelecekte gelsin son Peygamber ve son Kitap" der, gibiydiler. Arap lisanındaki ustalıkları, Vahyin lafzî tertibini ve anlam boyutunu zorlanmadan zapt edebilmeyi başarabilecek derecede şiir lezzetindeydi ve Kur'an'daki her bir harf ve kelimenin ve hatta noktanın bu kavmin kelâm ve hayatında aynıyla karşılığı mevcuttu.

Amr bin Hişam (Ebu Cehil), Kur'an'ın insanların kaçınmasını istediği şirkin anlamının ne olduğunu bilmek isteyenin kendisine bakmasını öneriyordu lisan-ı kal ve lisan-ı haliyle. Eli kuru kimdir, bilmek isteyen Ebu Leheb'e baksın. Konuşurken, koşarken, sevinçli iken, öfkeliyken ve karşısına geçip simasına baksın o zaman öğrenecektir eli kuruluşun ne olduğunu ve Kur'an'ın eli kuruluktan tam anlamıyla ne murad ettiğini. Sadakatin ve dostluğun ne olduğunu Hz.Ebu Bekir'e baksın öğrensın. Adaletin anlam yoğunluğuna ve nasılına dalmak isteyen Hz.Ömer'e başvursun.

Kitab'ın bütün insanlığa hitap ediyor olması, mukadder olarak kendisinin inişine şahid kıldığı Kureyş'in ve Kureyş çevresinde kümelenmiş Arabistan halkının (örn. Medine/ Yesrib ve Taif) bütün insanlık unsurlarından bir numune taşıdığını gösteriyor. Lisanları da öyle. "Lisan, aynıyla insan" denmiştir. Bir kavmin dili de, aynıyla o kavimdir, o halde. İleri aşamada, lisan, bütün kavimlere rehberlik etmek üzere gelmiş bir Kitab'ın lisanıysa, aynıyla bütün kavimler formunda kendini açığa vurmuş demektir. Bu, şu anlama da gelir: Kureyş'te öyle bir dil vardı ki, insanın dili kullanageldiği ilk zamanlardan kullanabileceği ebediyete kadar ne kadar lisana malikiyeti var ise hepsinin lafız ve anlam içeriği bir cevher olarak Kureyş Arapçasında vardır.

Mevlâna, Mesnevi'nin önsözünde "Mesnevi, Âlemlerin Rabbinden inmedir... Kur'an'ı apaçık bir hale koyar... Şanları yüce, özleri hayırlı kâtiplerin elleriyle yazılmıştır..." demiştir. Molla Cami, "peygamber değil ama kitabı var" demiştir, Farsça'nın en büyük lisan şaheseri Mesnevi'nin sahibine. Kur'an'ın açıklayıcısı Mesnevi'ye Mevlâna öyle bir Farsça konuşturdu ki, bu Farsça, Kur'an Arapçasının içinden doğup gelen bir edebi niteliği kuşanmış halde ilâhî Farsçanın muhataplarının dil zekâsının zapt

edip kavrayıp tatbik edebilecekleri bir manayı mündemiç idi. “Zamanının Ahmed’i”ne yakışan lisan kalitesi, Mesnevi vesilesiyle ortaya kondu. Bu manada, Mesnevi’nin edebi üstünlüğü, Kur’an’ın edebi üstünlüğündendir.

Türkçe bilmeyenlerin ve Türk dilinin edebi unsurlarından habersiz olanların Kur’an meâli yazdığı bir dönemi yaşıyoruz. Yunus Türkçesinin saflığı nerede kaldı? Âlemlerin Rabbinden inme, Kur’an’nın lisanından özünü alan bir Türkçe seviyesinde üstün Türkçe konuşan Yunus gibi Türkler nerede? Kur’an’nın Türkçesi öyle değil; Mevlâna’nın Kur’an’ın Farsçasını yazdığı gibi yazılır. Yani Mesnevi yazar gibi. Gerçekten Kur’an’ı anlamaya ihtiyacımız var. Yani önce edebiyat ve Türkçe... İşimiz zor...

HARİCİLİK VE KUR'AN

Haricîleri, Hz. Ali'yi Allah'ın hükmüne davet ettiren şey neydi? Haricîler, Hz. Ali'yi kâfir ilan etmekle neyi hedeflemişlerdi? Burada bir zihniyet arka planı vardır ki, korkunçtur...

Kâfir saydıkları Hz. Ali kimdi? O, Kur'an'ın, Allah Rasûlü'ne ilk nazil oluşundan tamamlanışına kadar Allah Rasûlü' nün yanından hiç ayrılmamış, hayatıyla Allah'ın hükmüne şahitlik etmiş, yaşayan bir Kur'an'dı. Ayrıca Peygamber damadıydı ve bu derece Hz. Peygamber'e yakındı.

Varlığıyla Allah'ın hükmünün ta kendisi olan bir zatın Allah'ın hükmüne çağırılması nasıl olur? Bunun için çok basit bir mantığa ihtiyaç var, yani, bu cinayeti işlemek çok basit... Kur'an'ı salt metne indirgeyip bir de O'nun meâlini veriverdiniz mi, iş olur biter, bu mantığın peşine de epey cahil takabilirsiniz.

Haricîler öyle yaptılar; Kur'an'ı, hayal dünyalarında ve ellerinde yalın bir metne indirgediler ve O'nun Arapçaya meâlini verdiler. Düşünebiliyor musunuz, karşılarında, Kur'an'ı anlayabilmek için örnek almaları gereken, Kur'an'ın yaşayan en kâmil insanı var ve O'nu Allah'ın Kitabı'na çağırıyorlar. Yani Haricîler için gelenek Hz. Ali idi ve onlara göre bu gelenekle toplumsal

bir krizi çözmek mümkün değildi. Kur'an'a dönmek gerekirdi. Bu tür mantıklar normal zamanlarda uykuya yatarlar; kriz anlarında fırsatı kaçırmaz, en diri halleriyle krizin en kritik anında nokta vuruşu yapabilirler.

Haricî mantık, ilk vuruşunu yapmak için Sıffın gününü bekledi ve en can alıcı noktada sözünü söyledi: "Hakem tayin etmeyi bırakın, Allah'ın hükmüyle hükmedin!" Bu çağrıya Hz. Ali'nin yorumu gecikmedi: "Sözleri doğru ama niyetleri batıl"

Haricîler, bu çağrılarıyla sözün suretine (dışına) "Allah'tan başka hüküm koyucu yoktur" lafzını çıkararak, yapılabilecek en büyük hileyi yaptılar. Bu lafzın arkasına yerleştirdikleri mananın, "Allah'ın hükmü" ifadesinde içkin olan ebedi mana ile hiçbir ilgisi yoktu. Peygamber damadı'nı kâfir ilan etmeleri de öne sürdükleri itikâdî öngörülerine uygundu. Onlara göre iman, amelden yatay anlamda bir cüz'dü. Yani iman ile ameli, bir ekmeğin parçaları gibi tasavvur ettiler. Amelde yapılan bir yanlış, imandan götürüyordu, onlara göre. Böylece Haricîler, Hz. Ali'nin hakem çıkarmasını Kur'an'a aykırı bir eylem olarak nitelendirdiler ve bu yüzden O'nu kafir olarak gördüler.

Hakem tayin etmenin Kur'an'a aykırılığı şundan belliydi ki onlara göre, Hz. Ali, hakem atamakla hüküm verme erkini Allah'tan alıp hakeme devretmiş oluyordu. Onlar böyle düşünmekle güya Allah'ı mutlak anlamda tenzih ettiklerini düşünüyorlardı. İşin tuhaf tarafı, bunu da, Kur'an'ı Allah'dan tenzih ederek yaptılar. Kur'an'ı lafız ve mana itibariyle Allah'dan tenzih ederseniz (ayırırsanız), Kur'an'ın hiçbir ilâhî tarafı kalmaz, tamamen beşerileşir. Yani Kur'an'ı meâlleştirme girişimi ilk olarak Haricîler tarafından yapılmış bir şeydir.

Halbuki, Allah, zaman ve mekândan münezzehtir fakat zaman ve mekâna da her an yaratışla müdahale eden bir *Îlâhtır*. Âlemi tertip ve düzene sokan bir *Rab*tır. Bu bakımdan Allah'ın somut âlemle mutlak bir irtibatı vardır. Şu hâlde Allah'ı tamamen maddeden ve özelde insandan uzaklaştırırsanız O hükmünü hangi vesileyle icra edecektir? Hüküm işte o zaman Allah'ın elinden alınıp, maddenin ve insanların eline devredilmiş olur. Halbuki hakem tayin etmek demek, Allah'ın hükmünü bilen ve Allah'ın hükmüne uyan, insanlar arasındaki ihtilafları Allah'ın hükmüne göre çözen insan tayin etmek demektir ki, asıl bu, Allah'ın hükmü ile hükmetmeye niyetli olmak anlamına gelir. Kaldı ki, Hz. Ali için Allah'ın hükmüyle hükmetmek ne kelime; O bizzat duruşuyla ve lisan-ı haliyle Allah'ın hükmünü icra etmekteydi zaten.

Sonuçta Haricîler, Hz. Ali'ye karşı olan bu tavırlarıyla, Allah ile insanın arasını açarak Müslümanlar arasındasosyal ve siyasi laikliğin gelişmesine zemin açmış oldular ve İslâm dünyasının ilk laik hareketini başlatmış oldular.

Hz. Ali'nin bu cinayet güruhunu tepelemesi ve Hz. Muaviye'nin iktidarı zamanında nefes alamamaları Haricîlerin sonunu getirdi mi? Tarih gösterdi ki, Haricî mantık tüm zamanlar boyunca yine yapacağını yaptı ve kriz anlarında uykusundan uyanıverdi. 13. Yüzyılda yalın haliyle değil de, Hanbelî postuna bürünmüş olarak İbn-i Teymiyye'nin şahsında atağını yaptı. İbn-i Teymiyye, Hz. Ali'nin varisi büyük âlim ve veli Muhyiddin-i İbn-i Arabî'ye kâfir dedi. Şia'ya reddiye çekti; çekti ama güya Şia'nın sapık Ali anlayışını reddeceğim diye Hz. Ali'nin kutsal bir kişilik olmadığını ispata kalkıştı ve Hz. Ali'nin Allah Rasûlü'nün övgüsüne mazhar özelliklerini inkâra yeltendi. Haricî mantığıyla Allah'ı tenzih etti. Bir nevi kendine has bir "nakilci

rasyonalizm” üretti; nakli/ vahyi, akıl’dan öne almak adına “ne deniyorsa o” dedi ve nakil’i aldı aklının sınırları içine hapsetti ve boğdu.19. Yüzyıl İslâmcılığına da ilham kaynağı oldu.

19. Yüzyıl Haricîliği, Batı bilimciliğini mutlak bir ilerleme ölçütü olarak ele aldı ve Batı’nın bilim ve teknolojiye kaydettiği yeni duruma göre İslâm düşüncesini sözde yeniden kritik etme ihtiyacından bahsetti. Müslümanlar niye geri kalmışmış, ileride olmalı değillermiymiş, bu geriliğin sebebi hurafelermiş falan filan... *Gelenek* diye yaftaladığı İslâm düşünce mirasını hurafecilikle suçladı. Auguste Comte (Öl. 1857) insanlık tarihini “teolojik dönem- metafizik dönem- pozitif dönem” şeklinde üç evreye ayırmıştı. Haricî Abduh da, insanlık tarihi evrelerine peygamberleri de kattı ve peygamberliği Comte sosyolojisinin konusu haline getirdi. Haricî Cemâleddin Afgani (Öl. 1897), Renan (Öl. 1892)’a yalvarırken suçüstü yakalandı. Vahhabilik malum, Müslümanlara İngilizlerin hediyesi bir “bedevi Haricîliği” dir.

İslâmcılar, Haricî psikolojisiyle akılcılık yapmayı ne zaman terk ederler, pozitivist İslâm kamburunu ne zaman silkinip sırtlarında atarlarsa o zaman Kur’an’ı anlamaktan bahsetmek bir anlam ifade eder.

KUR'AN'I KİM KORUYOR?

Kur'an-ı Kerim, Allah Rasûlü'nün "oku" emrini almasından ve-fatına kadar olan zaman dilimi boyunca bölüm bölüm indirilmiştir. Neden birdenbire indirilmedi de, parça parça indirildi?

Genel kabul, Hira Mağarasında bütün ayetlerin birden Allah Rasûlü'ne verilmesini, insanların kaldıramayacakları bir yükü karşılayabileceği ve bu yüzden insanlara hidayet sunmanın zorlaşacağı sonucuna bağlasa da, ben, vahyin inişinin zamana yayılışındaki hikmetin bundan da öte anlamlar taşıdığını düşünüyorum.

Düşünün ki, Kur'an'ın bir ayeti, Cebrail vasıtasıyla vahye-dildiğinde bu ayet, tam anlamıyla indirilmiş oluyor mu? Lafız itibariyle indirilmiş oluyor. Sadece lafzen indirilmiş olması, in-zal olma şartları tamamlanmış bir indirilme ise, bu, ayetin Allah Rasûlü'nde gizli kalmasını yeterli kılmaz mı? İnmenin tamamlanmış olması, başka ve daha ileri bir aşamaya geçmeyi neden gerekli görsün ki?

O zaman Peygamberimiz'in vahyolunan Allah sözünü insanlara aktarması gereksiz olur. İlahî söz, Allah Rasûlü'nde gizli kalır ve insanlar Allah'ın hitabından habersiz olurlar. Ama Rasûlullah

vahyi gizli tutmuyor ve insanlara da bildiriyor. Vahiy kâtiplerine yazdırıyor; ayet-i kerime, hafızlar tarafından hafızaya nakşediliyor ve en sonunda Allah'ın Elçisi ve ashabı tarafından uygulanıyor. Demek ki, iniş, vahyi almakla tamamlanmıyor. Vahyi yazmak (harflendirmek), hafızaya kaydetmek, Kur'an'ın görünürler dünyasının müşahhas boyutuna (amel etme planına) geçişinde bir ara "mushaf"laşma safhasının faal halini oluşturuyorlar. Bu faal sürecin devam ettiği dilimlerde ayetler tatbik edilmek suretiyle yeryüzünde görünüşün kemal derecesine ulaşıyorlar.

Hira, inziva yeri; orada toplum yok. Dünyevilik ile uhrevilik arasında sanki bir kabir gibi veya bir ana rahmi gibi bir ara dünya, mağara. Allah Rasûlü, ilk vahyi almanın ve hemen oracıkta tatbik etmenin tesiri ile evine sığınıyor ve örtüsüne bürünüyor. Örtü, bir nevi O'nun mağarası oluyor. Arkasından "Ey örtüsüne bürünen! Kalk ve uyar!" emrini alıyor ve uyarı ameliyesini gerçekleştirmek için Mekke şehir meydanına çıkış gerçekleştiriyor.

Ve sırasıyla iman ve imanın tatbiki... Sonrasında Medine... Tatbikin somutlaşmaya doğru netleştiği, Allah Rasûlü'nün vefatına kadar hayat süreceği şehir... Farkında mıyız, Hira'dan Medine'ye Kur'an'ın lâfzî konumu ile müşahhaslaşma/ uygulanma hali arasındaki çizgi gittikçe kalınlaşıyor. Zaman ilerledikçe vahyin birbirini tamamlayıcı ve bütüne doğru yol alıcı bir biçimde kısım kısım indirilişi de ilerliyor ve "Dininiz tamamdır" denilinceye kadar yatay indiriliş devam ediyor.

Söz, ifade edilmiş haliyle kalıyor, yeryüzünde açık bir şekilde fark edilir unsurlarla donatılmamış olarak dilden dile dolaşıyorsa söze ait anlam zihinden zihine değişiyor demektir. Mesela, "şu işi yapın" gibi bir emir sözü için söylersek; bu söz, yapılacak bu

işe dair varlık nezdinde bir maddi görüntü yoksa ve işin nasıl yapılması gerektiğine dair bir uygulanış biçimi mevcut değilse, bu sözü işiten her insanın kendi hayal dünyasında iş nasıl bir şekil alıyorsa, o şekil bir uygulanış çeşitliliğine doğru bir dağılış belirtiyor ve dahi hayalde hiçbir karşılığı bulunamazsa söylendiği haliyle kalıyor, yani lâfzî plandan daha ileriye geçemiyor ve tatbik (pratik) düzlemine inmemiş oluyor. İşte “Peygamber” bunun için vardır ve aldığı Allah Söz’ünü ilkin kendi ferdiyet sınırları içinde, sonrasında ashabının üzerinden topluluk şuuruyla dünya hayatına tatbik ediyor. Böylece, İlâhî Söz, Allah Rasûlü’nde ifade mertebesinde kalmıyor, amel edilmiş bir surette nasıl bilinmeleri gerekiyorsa o bilinirlik açıklığıyla yer-yüzüne indiriliyor.

Kur’an’ın “adalet etme”den neyi murad ettiğinin bilinmesi için bununla ilgili ilâhî emirlerin toprağın üzerinde somutlaşması gerekir. Adalet etme işi Allah’ın isteği doğrultusunda Allah Rasûlü ve Hz. Ömer başta olmak üzere ashab tarafından hayatlarında gösterilmemiş olsaydı, biz ve bütün insanlık adaletin nasıl bir şey olduğunu algılayamazdık ve adalet edemezdik. “Adalet etme” ile ilgili Kur’an’ın tüm lafızları O’nu alan Elçi ve dostları tarafından “tamlik” içerisinde lafzî plandan somut alana indirilmiş olsun ki, dinin tamam olmasında şüphe kalmasın.

Allah, Kur’an’da, Kur’an’a işaretle “...Biz indirdik, koruyucusu da biziz” buyurmuştur. Kim indirdi? “Biz”. Koruyucusu kim? “Biz”. “Biz” çoğul değil midir? “Ben” demiyor “Biz” diyor, Allah (c.c). Kur’an’ın indirilmesinde Cebrail görev almadı mı? Peki, Hz. Peygamber niçin bu indirilişin dışında kalsın ki? Allah Rasûlü “Yaşayan Kur’an” ise, bu aynı zamanda, Kur’an, Allah Rasûlü vesilesiyle “yaşayan” konumunu kazanmış demek

değil midir? Yaşayan ne demek? Hayatın bizzat kendisi olmuş demek değil midir?

Kur'an, Allah'tan Cibril'e, Cibril'den Allah Rasûlü'ne, Allah Rasûlü'nden uygulanmak suretiyle yeryüzüne dikey bir iniş yolu takip etmiştir. Bundan, Kur'an'ın indirilişinin en son aşamasını Allah Elçisi ve ashabının uygulamalarının oluşturduğu sonucu çıkmaz mı?

Allah Rasûlü'nün uygulamalarının bütününe biz Müslümanlar "Sünnet" demiyor muyuz? Şu halde, Sünnet-i Seniyye, Kur'an'ın indirilmesinin en son aşamasını teşkil ediyor. Sünnet'i korumak, Kur'an'ı korumak anlamına gelmiyor mu? Öyleyse, Kitab'ı tahrif etmek, Sünnet'i ortadan kaldırmakla başlar, sonra tahrif, lafza dokunur. Hristiyan ve Yahudiler böyle yapmadılar mı? Amel etmeyi iptal ettiler ve Allah'ın Kelâmı'nın lafzını da tahrife giriştiler. Yoksa gerçekte Allah katında Allah'ın Kelâm'ını kim tahrif edebilir? Tahrif, Kitab'ı Allah kime gönderdiyse onların mertebesinde gerçekleştirebilecek bir şeydir.

Sonuçta, Kitab'ınızı tahrif etmek istemiyorsanız, Peygamber'inizin Sünnet'ini korumanız gerekir. Korumak da yaşamakla mümkündür. Yaşamak, hayatta tutmaktır. Dinini koruma gayreti içinde olan müminlere de Allah, Kitab'ı koruma noktasında yardım eder.

ABDUH(YAN) İSLÂMCILIĞIN İFLASI

Abduh (ö. 1905) çizgisini gelenek edinmiş İslâmcılık, epistemiğini inşa ederken argümanlarını Kur'an temelli oluşturduğunu iddia etse de, evrensel ve yerli ölçekte her zaman hareket noktası olarak politikayı belirlemiş ve politik kazanç (zafer) sağlıyorsa bir şey o şeyin doğruluğunda karar kılmıştır. Çünkü çıkış noktası, zaten siyasal geri kalmışlığa (yenilgiye) olan tepkiyle ve bu geri kalmışlığın sorgulanmasıyla belirgin hale gelmişti.

İslâmcılık neden teolojik bilgi konseptini politik artı değer katsayısına göre oluşturma yoluna gitmiştir? Bunun derin psikolojik bir sebebe bağlı olduğunu söylersek yanılmış olmayız. Daha da ilerisi, bu psikolojinin teşekkülünde teknolojik geri kalmışlık iddiasının önemli bir rolü vardır. Teknolojik geri kalmışlığın siyasi geri kalmışlığa yansıyan tarafı, bu geriliğin toplumsal güç kaybına neden olması ve teknolojiyi elinde tutan Batılı sömürgecilerin dünyevi iktidarı artık Müslümanların elinden almış olmalarıdır. Bu durum ciddi bir sonuçtur.

İslâmcı soru şudur: İşin içinden nasıl çıkılacaktır? Çünkü Tanrıyı kendi kaderiyle baş başa bırakan, insan iradesini Tanrısal iradenin yerine ikame eden, yani böylece Tanrısal irade ile insan iradesinin arasını açan, bunu yaparken eş zamanlı olarak

insan iradesiyle de maddenin hareket kabiliyetinin temelindeki materyal iradenin arasını açmış olan, metafizikte Kartezyen, fizikte Newtonyan mekânistik üretimin öldürme amaçlı silâhları karşısında “Allah her an şe’ndedir/ bir iştendir “ ayetine iman etmiş bir mü’minin ne yapması beklenirdi? Ya politik mücadeleden elini eteğini çekecek, selef sufilerinin yaptığı gibi Allah’ın iradesiyle bağını koparmadan bid’atlere dirençli nebevî sünnetin korunmasını gaye edinmiş olarak işe sıfırdan başlayacaktı ve böylece İslâmî hayatın rivayetinin devamını sağlayan *Muhammedî* ana damarın emperyalizm tarafından yıpratılmasına müsaade etmeyecekti. Yahut tavrını siyasal tepki düzleminde belirleyecek, ana damarı korumak gibi zor bir işi başarmak yerine kolaycılığı tercih ederek “İslâm birliği” gibi kulağa hoş gelen bir sloganla yola çıkacak, egemenliği yeniden tesis etmek hayaliyle siyasi çözüm yolları arayacaktı. Buna da “Kur’an’a dönüş” yahut “Kur’an ve Sünnet’e dönüş” kılıfı geçirip muhalif duruş diyecekti.

Abduh(yan) çizgi ikincisini tercih etti. Ve zihinsel entegrasyon (eklemlenme) sürecini de böylelikle başlatmış oldu. Entegrasyondan kaçamazdı, çünkü muhalefet edeceğim derken öyle bir köşeye sıkıştı ki, ideolojik zemin gitgide onu sömürgecilere payanda olmaya doğru kaydırdı. Pozitivizme eklemlendikçe çağı anladığı zannına kapıldı ve bünyesinde var olan ana damarı çürüttü; çürüttükçe çözüldü, çözüldükçe çözdüğünü iddia etti. Omurgayı bitirdi ve duyarlı sinir uçlarını düğümledi. Allah’ın Kelâmı Kur’an-ı Kerim’in ayetlerini Batılı sömürgeci oryantalistlerin ‘kutsal’ metinlerinin altına dipnot olarak kullandı. Ve onların şerhine Allah’ın Kelâmı’nı alet etti. Batıyla mücadeleyi, onlar gibi ileride olmaya bağladı. Batıyla paralel kulvarda koşmaya başladı. Koştukça yenilgisinin farkına varamadı. Kendisi birinci turdayken, Batı bin tur bindirmişti ve bu durumun

farkında bile değildi, çünkü turlarken ara sıra kulvarda Batıyla yan yana gelmesi durumu, onu, Batıyı yakaladığı vehmine sürüklüyordu. Yarış eşit zamanda başlamamıştı zaten. Ayrıca bu işte Batı daha hızlı koşuyordu. Pozitivizmin gayesi onu kendisiyle yarıştırmak değildi, sadece onu kulvara sokmak ve ona, fikri enerjisini boşuna tükettirmektir.

O, tükendikçe, pozitivizme eklemlenmiş ilericiiliği sayesinde kendisine kadar rivayet yollu gelmiş ne kadar kavram ve değer varsa içini boşaltıp tüketme yoluna gitti ve geri kalmışlığın faturasını da bu işten geri duranlara çıkardı. Onları, Müslümanları geri bırakmakla suçladı ve onlara gerici damgası vurmaya yeltendi. Geri duranlardan maksat, tarih boyunca bu duruma benzer hadiseler karşısında gerekirse sufilerin yaptığı gibi ana damarı korumaya dönük, düşmanın, eline tutuşturmayla çalıştığı silâhı almayıp işe sıfırdan başlamayı muazzam bir inkılâpçı siyasetle başarabilen mü'minlerdir.

ABDUH(YAN) İSLÂMCILIĞIN HEDEFİNDEKİ MÜSLÜMANLAR

“Abduh(yan) İslâmcılığın İflası” başlıklı yazımızın sonunda Abduh çizgisinin flusofistik (bulanık ve aldatıcı) eleştirisine hedef olan Müslümanlardan bahisle “kim bu mü'minler ve çözüm ne?” diye sormuştuk. Ben bu mü'minlerin genel vasıflarından ziyade bu mü'minlere öncülük yapmış, onların düşünce ve kalp dünyası üzerinde büyük tesir bırakmış, *Muhammedî* yolun mirasçısı olma rolünü hakkıyla üstlenmiş bir büyük âlim ve veli olan Hz. Mevlâna'nın somut hayatının bilhassa, yerli pozitivist Abduh(yan) mantığının, -genelde tasavvufa özelde Mevlâna'ya yaptığı eleştiriye- malzeme olarak kullandığı noktaları üzerinden yürüyerek küffara karşı mucib ve mümkün şartlar dahilinde nasıl bir taktikle eylem koyulması gerektiğine işaret edeceğim ve bu yolla farklı bir çözüme de bir gönderme yapmış olacağım.

Evet, Mevlâna kimdir ve ne yapmıştır?

Mevlâna, İslâm düşüncesine Mesnevi ile önemli bir açılım getirmiştir. Şems-i Tebrizi ile tanışması, O'nun düşünce dünyasında önemli bir inkılabı sebep olmuş, kendine has bir sufi çizgi oluşturmasında baş rol oynamıştır. Mevlâna'nın Mesnevi yazımını başlatmak üzere Konya'ya gelişi, sosyolojik olduğu kadar

ontolojiktir de. Hz.Meryem'in Hz.İsa'yı doğurmak için kendine doğu tarafında farklı bir yer bulması gibi, Mevlâna'nın Mesnevi'yi doğurmak için yerleşecek toprak/ mekân arayışı içinde olması, işin ontolojik anlamıyla ilgilidir.

Olayın siyasi ve sosyolojik tarafı ise Moğollarla ilgilidir. Doğuda meydana gelen Moğol tehlikesi ve bu bağlamda gelişen siyasi kavga ve karmaşa İslâm toplumunun birliğini ve siyasi gücünü ciddi olarak tehdit etmekteydi. Mevlâna'nın babası Ba-haeddin Veled, Celâleddin'ini Moğol fitnesinden uzak tutmak ve O'na sükun içinde bir memleket bulmak gayesi ile Belh'den hicret etti. Çünkü baba, nasıl bir oğula sahip olduğunu biliyordu. Baba ile oğlun hicret yolculuğunda önemli bir durağı Şam'dı. Orada İbn-i Arabi ile görüştiler ve bu büyük sufi, babasının peşinden yürüyen küçük Mevlâna için "Bir gölün peşinden bir derya yürüyor" tesbitinde bulunmuştur.

Mevlâna için en son durak Konya oldu. Bu, aynı zamanda Moğollardan salim olunacak yerin Konya olduğunun bir işaretidir.

Moğol saldırılarının Selçukluyu da sarsacağı belliydi. Selçuklular, Moğollar karşısında esaslı bir yenilgi almışlardı. Çaresizlik ve siyasi kaos, savaş imkanlarını tüketmişti. Mevlâna için Moğol yıkımını daha da ileriye taşıtmamak için tek bir yol kalmıştı; cihad-ı ekber (nefse ve eneye karşı cihad) yolu. Çünkü Moğol fitnesi, siyaseten tükettiği Müslümanları, iman damarından vurmak ve ana damarı koparmak için son kaleyi de yıkmış, kendisine bir yol açmıştır. Moğolları bu yoldan yürütmemek, Konya'da Mevlâna'ya düşmüştür. Kılıcın çözemediği yerde imdada hicret ve cihad-ı ekber yetişmiştir. Belh'den Konya'ya hicretini gerçekleştiren Mevlâna, Konya'da da cihad-ekberi (ruhi mücadele) tatbik ederek Moğol sorununu çözmüştür.

Moğolları vahşete sürükleyen benlik ve nefis hastalığına Hz. İsa gibi Ruh kılıcı ile çare olmuştur. Nefsin karşısına Ruh ile çıkmıştır. Bunun sonucu olarak Moğollar yakıp yıkma güçlerini kaybettikleri gibi, bir çoğu da Müslüman olmuştur. Bu bir anlamda, Moğolların Müslümanların eline tutuşturdukları silâhı (mücadele yöntemini) Mevlâna'nın Müslümanlara kullandır-maması demektir. Düşman böylece kendi istediği gibi karşı koyma eyleminde bulunmayan Müslümanlar karşısında eli boş kalmış, çaresiz duruma düşmüş ve Anadolu'yu terk edip gitmek zorunda kalmıştır. Yani Mevlâna, Moğolların açtığı kulvarda koşmamıştır. Mevlâna, oyuna gelmemiştir.

Allah Rasûlü, Hudeybiye'de ne yaptı ise, Mevlâna Konya'da onu yapmıştır. Başta bir yenilgi gibi algılanan Allah Rasûlü'nün Hudeybiye'deki tavrının, müthiş bir zafer doğuracağını kim bilebilirdi ki? Mevlâna'nın Konya'daki siyasi davranışı da büyük bir zafer doğurmuştur. O tavırdan bir Osmanlı doğmuştur. Bu gün bile Anadolu, Müslüman kalabilmişse bunu Mevlâna'ya borçludur.

Kendi yenilgilerine zafer süsü veren pozitivist İslâmcılardan, Mevlâna'nın o büyük taktik, strateji ve zaferinin ruhunu anlayabilmelerini beklemek herhalde çılgınca bir davranış olurdu.

İSLÂM GERİ BIRAKIR!

Biz bu başlığı ilginç olsun diye mi attık? Hayır. İlginç bir dâmar yakalamak için attık. Şöyle: Geri durmak ile geri kalmak arasındaki farkı anladığımız zaman, İslâm' ın, insanın hangi şeyden geri durmasını, hangi şeyden dolayı geri kalmasını istediğini de kavramamız kolay olacak. Biz Vahy'in inişinden bugüne kadar hangi şeyden geri durduk, hangi şeylerin gerçekleşmesi noktasında geri kaldık, bunun tespitini hakkıyla yaptığımız zaman bugün içinde bulunduğumuz zihinsel ve pratik krizin aşılmasına adım atmış olacağız.

Kriz nedir? Yahut kriz nereden kaynaklanıyor, önce bunun üzerinde az bir miktar duralım. Kısaca, Batı (küffar) bugün ilerlemiştir. Batı'nın bu ilerleyişi karşısında, Müslümanlar kesinlikle geri kalmışlardır. Aslında bizim daha ileride olmamız gerekirdi. Eğer tarih boyunca takip ettiğimiz fikri ve ameli plan doğru bir esas ve yönetime dayanmış olsaydı, biz Müslümanlar daha ileride olacaktık. Biz bugün kesinlikle geride bulunduğumuz için demek ki, miras aldığımız emanet doğru bir emanet değildir. Şu halde geçmişimizi yeniden muhasebe etmemiz gerekir. İşte krizin varlığını ispat etmeye yönelik önkabuller aşağı yukarı bu cümlelerden ibaret.

Kimisi, bu bunalımın aşılması için tarihsel dinamiğimizi sürgit kılan cevher ne ise onun tamamen ortadan kaldırılmasını istediler, kimisi de bu cevheri canlı kılan organeller ve parametrelerin reforme edilmesini talep ettiler

Açıktır ki, bu cevher İslâm'dı.

Birinci kesim, İslâm'ın artık hiçbir işe yarar tarafının kalmadığını, tamamen atılması gerektiğini söylediler.

Reformcu olan ikinci kesimden bazıları, İslâm'ın sosyal ve bilimsel alandan çekilmesi gerektiğini, çünkü toplumsal mutluluğa katkı sağlamak bir yana, bu mutluluğun gerçekleşmemesi için gerekli olan tüm dünyevi hükümleri bünyesinde barındırdığını düşünerek, sadece kısmi bireysel mutluluğu sağlayabilecek miktarda ancak insan vicdanını rahatlatabilecek şekilde bir formata sokularak kendisine vicdanlarda bir yer tahsis edilmesi gerektiğini önerdiler. Modern insanın vicdanı öyle her dini duyguyu da kabul edemezdi. İslâm, bu vicdana sosyal plandan ayıklanmış saf haliyle bile giremezdi. Bu saf formu bile çağdaş insanın vicdanına göre uyarlamak gerekiyordu.

Reformcuların birinci kısmı böyle düşünürken, bir diğer kısmı, suçun aslında İslâm'da olmadığını, yanlışın İslâm'ın tarihsel yorumundan kaynaklandığını düşündüler. Tarihsel yorumdan maksatları, "gelenek"ti. Gelenek tarifi, gelenekle mücadelede önerilen yöntemlere göre değişiklik göstermiştir. İlk başta gelenek diye "fıkıh"a gönderme yapıldı. Yerleşik içtihatlar suçlandı ve yeni içtihatlarla gerek olduğu sonucuna varıldı. İctihadî geçmiş ve bu bağlamda içtihat önderleri (mezhep imam-ları) tenkid edildi. Kimisi bunu da yeterli görmedi. Sahabe-ler meselesi kurcalanmaya başlandı. Güvenilirlikleri tartışmaya

açıldı. Bunun mukadder sonucu olarak, “sünnet”in güvenilirliği sorgulanmaya başlandı.

İş buraya kadar gelmesine rağmen sorun bir türlü halledilememiştir. Sünnet’i kaynak olarak almamak gerektiğini söyleyenler bile çıktı. Şimdi Kur’an’ın güvenilirliğinin sorguya çekilme aşaması kapıda. Bu gidişle iş tamamen suçun İslâm’da olduğu anlayışına varacak gibi görünüyor. Zaten, İslâm’ın, “Kitab- Sünnet- Sahabe” bütünlüğü göz önüne alınarak, gelişen İslâm’ı damıtma (!) işlemine bakılırsa, her aşamada İslâm’ ın esas hükümlerinden (nas) bir miktarının buharlaştığı ve son “Kur’an’a dönüş” aşamasına gelindiğinde ele gelebilecek hiçbir şeyin kalmadığı görülecektir. Böylece, işlemin en son evresinin “Kur’an” denilerek “Kur’an’sızlaştırma” evresi olduğu aşikârdır. Peki, bütün bunlar niçin yaşanmaktadır? Meselenin kökünde bulunan, insanları böylesine hareketlere sürükleyen asıl sâik nedir?

Şimdi bu sorulara cevap arayalım.

Bizce krizin temelinde, Modern Batı bilim ve teknolojisindeki gelişmelerin mutlak bir ilerleme ölçütü olarak alınması yatıyor. Yani, Batı’nın bilim ve teknolojiye kaydettiği yeni durum merkez alınarak, İslâm’a ve İslâm dünyasına bu merkezden yaklaşmak ve bu noktada yeni bir düşünce biçimi oluşturmak amacı, İslâm dünyasının bir takım ileri gelenlerini, İslâm düşünce tarihini yeni baştan değerlendirerek güya Müslümanların geçmişte yapmış oldukları yanlışları- doğruları süzgeçten geçirme ihtiyacına sevk ediyor.

Şu halde esasta Batı’da olan biten nedir?

Batı’nın geçmişine bakarsak, Batı’da gelişen modern zaman hadiselerinin Eski Yunan’da, İskenderiye’de ve Roma’da yaşanan hadiselerin bir izdüşümü olduğu görülür. Bugün Batı’da

öne sürülen felsefi ve bilimsel ön kabullerin hangisi “Antik Yunan-İskenderiye- Roma- Hıristiyan” düşünce ve bilim yapılanmasının Haricinde orijinal bir temsilini üstlenebilir? Modern matematik, Platon, Öklid ve Pisagor’dan bağımsız düşünülebilir mi? 17. Yüzyıl Batı astronomisinin temelini atan Kopernik, Kepler, Galile’nin nasıl Aristoteles’ten, Platon’dan bağımsız veriler ortaya koydukları iddia edilebilir? Galile’nin “akışkan statığı” ile ilgili teorisini kuramlarken Arşimed’i kaynak almadığını söyleyebilir miyiz?

Günümüz Batı tıbbının menşeyini oluşturan medikal anlayışın ve pratiğin babalarının Hipokrat- Galenos- Deoscorides olduğunu hatırlatmadan geçmeyelim. Ya İbn Sina? Batıyı yüzyıllar boyunca etkilememiş miydi? Bu, Müslümanların Batı’ya bir hizmeti değil midir? Acaba öyle mi? İbn Sina’nın Aristo- Platon çizgisini tefekkürünün ana madeni yaptığını bilmeyenimiz yoktur herhalde. İslâm düşüncesi bu işin neresinde? İbn Sina ve İbn Rüşd kanalıyla Batı’ yı etkileyen İslâm düşüncesi midir, yoksa Grek düşüncesi midir? Peki, Aristo Batı’ya nasıl tesir eder? Zaten Batı’nın varı yoğu olan Yunan düşüncesinin en temel direklerinden birisi Aristo değil midir? Aristosuz Yunan, Yunansız Batı düşünülebilir mi?

Mekânîkçi Newton’u, Descartes’i, Aydınlanmacıları, Aristo’dan, Platon’dan, Demokritos’dan, Plotinus’ tan ayrı tutabilir miyiz? Doğulu kavimlere “barbar” diyen Heredot değil midir? Batı oryantalizminin bugün Doğu’yu yorumlayışında barbar kavramının rolü ne kadardır? En nihayet geline nokta, Auguste Comte’un felsefi ve bilimsel çizgide Batı’ da olup bitenlere bir hâtime yazması oldu: “Pozitivizmin İlmihali “, Batılı düşünürlerin kurgulamış oldukları bir beşeri din üzerinde yapmış oldukları

içtihatların özünün câmî bir şekilde “mushaf” haline getirilmesinden başka bir şey değildir.

Felsefe, Batı’da, Hıristiyanlığın vahiy açığını kapamak üzere Eski Yunan’dan miras alınan soyut- nazari bir alet olarak ikame edildi. Çünkü Hıristiyanlar vahyi “tilavet edilmiş vahiy” olarak algılamadıkları için İncil’i, Kur’an gibi, bir peygambere Allah tarafından vahyedilen bir kelâm olarak kabul etmemektedirler. Mevcut İncil okunduğu zaman görülecektir ki, İncil, Hz. İsa ve havarilerinin sözleri ve işlerinden bahseden bir kitaptır. Dinî kaynak olma noktasından bizim “siyer” ve “hayat-üs-sahabe” kitaplarına denk düşer. Dolayısıyla bize göre, İncil’in tahrif edilmesi bir yana, İncil, adeta ortadan kaldırılmıştır. Belki muharref İncil’in içerisine, Hz. İsa’nın söylediği iddia edilerek, gerçek İncil’den bir takım ayetler serpiştirilmiş olabilir. Elbette vahiy, bir peygamberin mübarek ağzından çıkar, fakat peygamber sözün sahibi değil, sözün sahibini temsilen bir araçtır. Felsefe, vahyin yerine ikame edilince, Hıristiyan pratiğini de doğal bir süreç içerisinde yönlendirdi. Batılılar Roma’dan miras aldıkları ve sonra katolisizme dönüştürdükleri dini anlayışlarını felsefenin teorik hâkimiyetinin kucağına bıraktılar ve her alanda laisizme bu kanalla geçmiş oldular. Böylece sahneye çıkan laiklik, Hıristiyanların, dinlerini daha fazla dünyevileştirmesi demektir.

O halde meselenin özü: “Teknolojinin dayandığı teorik formülasyonların bileşke bütünlüğü” diye tarifini verebileceğimiz bilimsel yapı, insanların düşünüş/ inanış biçimlerine göre esas ve usül bakımından değişken faktörlere sahip mutlak olmayan bir yapıdır. Formülü ortaya koyanın, toplumsal yaşayış biçimi, toplumunun kültürel ve dini anlayışı ve kâinatın işleyiş serüvenine yaklaşırkenki kendi nefsi ve bedensel plandaki sağlık durumu, kendi dini/ felsefi inanışı ve bu inanışın kâinatı/ oluşu

nasıl yorumlandığı gibi faktörler, bilimsel bilginin daha doğru bilimsel yorumun felsefesini/ dinini açık eden önemli etkenlerdir. Nasıl düşünüyorsanız, o şekilde tasavvur ediyorsunuz ve tasavvurunuzda uygun somut veriler (teknoloji) ortaya koyuyorsunuz demektir. Düşünceniz sizin “soyut”unuz ise, düşüncenizin dikey ara izdüşümü olan tasavvurunuz (bilimsel planınız) soyutunuz ile “somut”unuz arasında bir varlıksal düzlemde bulunur ki, bu varlıksal düzeyin yine dikey izdüşümü (tecellisi), üretmiş olduğunuz teknoloji olmuş olur. Düşünce –bilim-teknoloji arasında birbirlerine tecelli eder tarzda bir alış verişten bahsedilebilir.

İmanınız ne kadar ise, âmâliniz de o nispettedir. Çünkü ameller, niyetlere göredir. Niyet de, öne çıkarmış olduğunuz imanî esastan doğar. İslâm’a teslim olmuş birisi olarak, niyetinizde imana aykırı unsurlar var ise, amel kalitesi ona göre değer kaybedecektir. İmanî esaslara mutabık niyetleriniz ise, iman-amel bütünlüğü tamamlanmış hal içinde amelî neticelere sebep olacaktır. İman esasları mutlak olarak kabul edilen Vahiyden doğar. Şu halde vahiy, iman; iman, düşünceyi; düşünce, tasavvuru; tasavvur, bilimsel bilgiyi; bilimsel bilgi, teknolojiyi sonuç verir. Buna Newton’u örnek verirsek; Newton’un vahye denk düşen ilk hareket planı Antik Yunan düşüncesi (Felsefe)dir. Newton’un imanı, bu düşüncenin bir fragmanını oluşturan “mekânizm” düşüncesidir. Mekânizm, O’nda, eşyayı determinist bir bakış açısıyla tasavvur etmeyi gerektirmiştir. Newton’ un yerçekimi iddiası, bu bakış açısının zorunlu sonucu olarak olaylara mutlak bir sebep bulma güdüsünün, O’nu, cismin yere dikeyine düşüşüne şerh düşmeye sevk etmesinden başka bir şey değildir. Yerin çektiğini O’ndan önce Galile de iddia etmişti ama O bu işin akademisini kurdu ve yaptığı iş, “Newton fiziği” olarak tarihe

geçti. Şu anda cari olan Batı teknolojisinin dayandığı fizik yasaları, Newton yasalarıdır. Kaldı ki, Schrödinger'in belirsizlik prensibini ispat için kurduğu deneysel düzenek bile mekânistik bir düzenektir. Schrödinger, Newton'un fizikî olayların bilinebilirliğinin mutlak olduğu tezine karşı doğanın fizik hareketlerinin sonuçlarının mutlak olmadığını ve bilinemezliğini ispat için kedi'yi kullanarak bir deneysel düzenek kurmuştu. Bu düzeneği kurarken determinizmin kat'i kabul ettiği "sebe- sonuç ilişkisi" kuramını temel almıştı. Böylece mekânistik determinizmin kuşatmasından kurtulamadığını ispat etmiş oldu.

Müslümanlar, muhatab oldukları Vahiy (Kur'an) çevresinde Hz. Peygamber'in pratiğini (sünnet) Asr-ı Saadet'ten sonraki nesillere aktarmakta güçlük çektiler. Tâbiîn döneminden sonra, Allah Rasûlü ve ashabının miras bıraktığı Vahye bağlı "İman- düşünce- tasavvur- tatbik (teknoloji)" çizgisi saf yöntemlerle bir sonraki nesle bir bütünlük içinde aktarılamamıştır. Bunun sebeplerinden birisi, Müslümanların putçuluğa karşı tedbirli davranmalarıdır. Putçuluğa karşı hassasiyet sahibi olan Müslümanlar, maddenin puta dönüştürülmesi noktasında düşünce dünyalarını maddeyle iştigalden beri tuttular ve mücerred (soyut) düşünce planında derinlemesine ustalaştılar. Soyut- somut dengesinin muhafazası ve soyutun somutta tecelli ettirilmesi ameliyesi zayıfladı. Eğer soyutun somutta, somutun soyutta tecelli ettirilebilmesi bağlamında iman- düşünce-tasavvur (bilimsel bilgi)- teknoloji çizgisini "imanın teknoloji şeklinde somutlaşması" gayesiyle yukarıdan aşağıya dikey iniş, aşağıdan yukarıya dikey çıkış yöntemiyle birbirlerine bağlayabilselerdi, bugün hangi medeniyeti yaşıyor olabileceğimizi varın siz hayal edin. Ama ne yazık ki, böyle olmadı. Daha tâbiîn dönemi (Örn. Ebu Hanife dönemindeki Bağdat) geçmeden Yunan kültürüyle

temaslar kurulmaya başlandı. Ve felsefe Müslümanların zihnini fazlasıyla meşgul etmeye başladı. Belki Müslümanlar, ilk başta diğer gayr-i müslim kavimlerle temasa geçmek gayesiyle onların kültürlerini tanımak istemişlerdi fakat temas kurulan kültür, zehirli bir kültürdü. Halen zehir, damardan zerkedilmemiş olsa bile, Müslüman, elini zehire değer değmez, zehir deriden absorbe olmayı bildi. Artık felsefe, Vahyin yerini almaya başlamıştı. Çünkü felsefenin en karakteristik özelliği hemen Vahyin yerini almasıdır; zihinde boşluk görmeye dursun, anında boşluğu doldurur.

Felsefenin vahyin yerine zihinlere yerleşmesi oranında Müslümanlar için vahyin tatbik sahası da daralmaya başladı. Vahiy, pratik alandan çekildikçe felsefeye saha açılmış oluyordu. Gazâlî dönemine gelindi ki, artık zehir, damardan zerkedilmeye başlandı. Âlimlik, Aristo'yu anlayıp anlamamakla ölçüldü. Aristo ve Platon, sarık sarıp cübbe giymiş halde Müslümanların arasında gezmeye başladı. Vahye bağlı iman, bir kenara bırakılma durumuna getirildi. İman artık, bir aksesuardı. Amel de zaten bitmek üzereydi. Gazâlî çıktı, kendisine somut hedefler (İbn Sina, Farabi) koydu; felsefeyi bir bütünlük içinde tenkid etti. Zehir, damarlardan yavaş yavaş çekilmeye başladı. Temizlik tamam olduğunda işin iman boyutu felsefî hurafelerden temizlenmişti. Fakat iş burada bitmiyordu. İman-amel bütünlüğü gerekiyordu. Vahye dönüş tamamlandığı andan itibaren Vahyin, vahiy- iman- düşünce- bilimsel bilgi- teknoloji çizgisi üretilmeli ve çalıştırılmalıydı. Gazâlî'nin hedefi de buydu. Ne yazık ki felsefeden miras alınan bilim- teknoloji çizgisi devam ettirildi. Müslümanlar Gazâlî vesilesiyle imanî planda sorun yaşamazken, ameli (teknolojik) planda sorunlu çizgiyi devam ettirdiler. Düşünce, somut verilere geçilebilmeliydi. Gazâlî'nin

meseleyi mühürlemesinden sonra artık felsefe terk edildi. Devamında Gazâlî düşüncesi üretilebilmeliydi. Üretilemedi. Müslümanlar yine Eski Yunan- İskenderiye matematiğini, fiziğini, tıbbını kullanmaya devam ettiler. Kökü vahiyde bir fizik, tıp, matematiğe geçilemedi. Müslümanlar felsefeden geri durdular ama felsefenin hayata tatbik edilmesinden geri durmadılar. “İman- felsefenin ürettiği amel” ikilemi dolayısıyla Antik Yunan mirası olan bilimde de tam anlamıyla bir ilerleme gerçekleşmedi. Bu ilerlemeyi Batılılar başardı; çünkü malzeme bir bütün olarak onlarındı. Çelişki yaşamadılar ve sadece inandıkları prensipleri bilim ve teknoloji planına aktarmayı bildiler.

Müslümanlar, Müslüman kalabildikleri müddetçe, Batı bilim ve teknolojisi bağlamında geri kalmaya mahkûmdurlar. Çünkü bu bilim- teknoloji çizgisi İslâm düşüncesinin ürettiği bir çizgi değildir. Bu çizgiyi hayatın temeli yapan bir İslâm toplumu yok olmaya mahkûmdur. İslâm, Müslümanları Batı düşüncesi ve pratiği noktasında geri bırakmıştır ve bırakmalıdır da. Küffarın her alanda egemenliğinin sona ermesi isteniyorsa, yapılacak tek şey İslâm düşüncesinin bilimini üretmektir. Biz buna “hiçbir yan etkisi olmayan bilim” diyoruz. İslâm düşüncesinin ürettiği bilim ve teknolojiye kesinlikle “bir yandan yaparken bir yandan yıkmak” gibi bir özellik bulunmaz. İslâm düşüncesinin geliştirdiği bilim, serapa rahmet saçan verimler ortaya koyar. Batı düşüncesinden geri durmalı, Batı bilimini geri bırakmalı, fakat kendi bilimimizi üretmekten geri kalmamalıyız

FELSEFE GÂVURLUĞA YARAR

Yazıma, “felsefe”nin o bildik “iki kelimelik” Türkçe karşılığını vererek başlayacak değilim. Bunun sebebi, “felsefe”nin ne olduğunun, hangi kültür havzasının “dil alanı” içinden geldiğiyle doğru orantılı oluşundandır. Eğer kelimenin kavram düzeyine çıkarıldığı kültür ortamını ihmal ederek doğrudan lügat karşılığını verirse kavramlaşarak özelleşmiş olanı genelleştirme hatasına düşmüş oluruz. Zihnin yapısını tezahür ettirebilecek bir dil çerçevesi oluşturabilmiş her topluluk, kelimeler bütününden oluşan diliyle değil de, kavramlaştırılmış ifadeler toplamından teşekkül ettirdiği dil bütünüyle ötekinin düşünce zeminine yerleşmeye çalışır. Bu, umumileşme gayesinin bir sonucu olarak gelişir.

Felsefenin menşesine giriş niyetine, *düşünce* ile *felsefenin* birbirleriyle olan ilgisinin sorgulanmasına başlangıç olsun diye bir soru soralım. Düşünce ortaya koymanın tarihi ile felsefe ortaya koymanın tarihi atbaşı mı gitmektedir? Tarihten bahsedişim, başlangıç noktasına atıfta bulunmak gayesi gütmektedir! İnsan düşünmek için de felsefe yapmak için de bu iki şeyi yapmayı önce düşünmeli değil midir? Şu halde “düşünce” varoluşu itibariyle felsefeden öncedir. Böyle bir öncelik, “vâcib”in

“mümkün” e önceliği gibidir. Tarihi öncelik zaten varlıksal öncelikten sonra gelir. Varlıksal önceliği elinde tutan, tarihi önceliği de elinde tutuyor demektir.

İlk -insan ile ilk- düşünce arasındaki irtibat nasıl kurulmuştur? Prototip insanın ilk- canlılık aşamasında “insan olarak” hayatı (kendisini ve çevresini) algılayabilmesi için ona bir “önbilgiler” bütünü lâzımdır. Önbilgilerin de yuva kurduğu yer, düşünce’dir. “Düşünce”nin de “düşünmeyi bilmek” anlamında bir ön bilgi olduğunu belirtmeden geçmeyelim.

Önbilgiler, “ipucu” anlamını karşılayacak biçimde bir mahiyete mi sahiptir? Hayır. Aksine, insanoğlunun yeryüzü hayatı için gerekli olan “doğru bilgiler” in –(Doğrusu, yanlış bilgi diye bir şey yoktur. Bilgi ya vardır, ya yoktur. Bilginin olmaması durumu da cahillik/ bilgisizlik olarak nitelendirilir.)- hepsine birden bilkuvve (potansiyel) halde sahip olmak, önbilgilere sahip olmak demektir. Kur’an, Allah’ın, Âdem’e esmanın (isimlerin) tümünü öğrettiğini bildirmektedir. İsimlerin tümü demek, insani planda “insanlık” için gerekli olan her şey demektir. “İsim” ile “şey” arasında şöyle bir irtibat vardır: Şey, “varolmuş”un tafsilatına (ayrıntılara) girmeyi gerektirir. Bir varlığa ismiyle değil de “şu şey” diye hitap edildiği takdirde, o varlığın ne olduğunu kavrayabilmek için o varlığa ait ayrıntılara inmek lâzımdır; şu unsurlara sahiptir, şu fonksiyonlara maliktir v.s. şeklinde. Hâlbuki o varlığa, ona ait isimle hitap edilirse o varlığın ne olduğunu ayrıntıya girmeden icmali (toplam) olarak anlayabiliriz. Mesela, “kalem” diye isimlendirilen varolanın, hemen “kalemlik” özelliklerini icmali olarak bilebilme imkânına sahibiz. Demek ki, isim işaret ettiği şeyin bilgisini potansiyel halde kendisinde barındırır. O ismi bilen de o şey hakkındaki toplam/ bileşke bilgiyi bilkuvve halde kendisinde taşıyor demektir. Şu

halde Âdem'in, isimlerin tümünü bilmesi, Âdem'in mevcudat hakkında bilmediği hiçbir potansiyel önbilginin olmadığı anlamına gelmez mi?

“Düşünce”nin ilk insanda vuku bulan bir önbilgi olduğunu unutmadan, diyebiliriz ki, O'ndan sonra gelen insanlar için gerekli olan “doğru düşünce” ve bu düşüncede yuva kuran önbilgiler toplamı, her insanın suret, karakter, istidat ve mizaç özelliklerine mutabık olarak ayrıntılanmış ve ayrıntılanmaya devam etmektedir. İnsanlardan her biri fert fert kendi benliğinde varolan payına düşen bilgiyi Âdemî iradesiyle bilkuvve halden bilfiil hale geçirerek onu kullanılabilir somut bilgi haline dönüştürebilir.

Doğru düşünce olmadan, doğru bilgi üretilmeyeceği gibi, doğru düşünce hareketi de yürütülemez. Biz “doğru düşünce” derken “yanlış düşünce”nin varlığını ispatlamış olmuyoruz. Gelişine kullandığımız “doğru düşünce” ifadesini aslında “düşünce” anlamında kullanıyoruz. Düşünce ya vardır, ya yoktur; doğru düşüncenin olmadığı yerde düşüncesizlik (düşüncenin yokluğu) vardır.

Demek ki, Allah'ın bir önbilgi olarak vahyettiği düşünce ve bu düşüncede canlanan Vahiy ürünü önbilgiler, doğru düşünce ve doğru bilginin kaynağı olmuş oluyorlar. O halde bütün doğrular Vahiyden gelmektedir. Direkt ya da dolaylı olarak Vahye dayanmayan hiçbir bilgi doğru bilgi kategorisine giremez.

“Felsefe” doğru düşüncenin neresinde durmaktadır? Felsefenin yanlış/ vahiy-dışı zemine oturmuş bütünlüğünün aksine, parçaları düzleminde ortaya çıkan doğru unsurlarının, dolaylı da olsa vahiy kaynaklı düşünceden gelmekte olduğunu söyleyebiliriz. Yanlış olanın, yanlış zemine oturtulmuş “bütünlük” olduğunu belirttik. Bu çerçevede “felsefe”nin Greko-Latin kültür

havzasının üretmiş olduğu (felsefî ham maddenin tamamen onlara ait olmadığını da bilerek... Hind var, Mısır var ve daha başkaları var.), bu havzanın inanış sisteminin bir “isim” halinde ifadesinden başka bir şey olmayan bir kavram olduğunu göz önünde bulundurarak ifade etmeliyiz ki, kaynağını bu felsefeden alan Batı bilgi sisteminin bugün dünyamızı kuşatan özelliğiyle insanlığı hangi uçurumların eşiğine getirdiği ispata lüzum bırakmayan bir açıklık olarak önümüzde durmaktadır. Bu bilgi sisteminin teşhisî (somut) plana uygulanmasıyla ortaya çıkan bilimsel düzlem ve bu düzlemin tecriden (soyuttan) teşhise iniş yöntemiyle nihayetini teşkil eden teknolojik düzlem, artık insanlık için faydadan çok zarar üreten bir mekânizma halinde halen varlığını güçlü bir şekilde sürdürmektedir. Eğer bir sistem (soyut ve somut boyutlarıyla) faydadan çok zarar üretiyorsa, onun fayda getiren unsurları dolaylı da olsa Vahiyden kaynağını almakta, zarar üreten parçaları ise Vahiy- dışı düşünce (zan/ düşünce yokluğu/ yanlış düşünce)den beslenmektedir. Bir düşünüş sisteminin parça unsurlarının yekünü doğru ve yanlış düşünce kategorilerinin bileşkesi/ toplamı ise, bu düşünüş biçiminin “sistem olarak” kökünü yanlış düşünce zemininden beslediğini unutmamak gerekir. Böyle bir sistemin içindeki doğrular, “doğrunun yanlışta kullanılması” ilkesine uygun olarak sistemin özünü teşkil eden “yanlış”ın hizmetinde kullanılmaktan kurtulamazlar. Hz. Ali’nin Haricîler hakkında söylediği cümleyi hatırlayalım: “Sözleri doğru; niyetleri bâtıl.”

Bu çerçevede Gazâlî, “felsefe”yi tenkid ettiği eserinin ismini “Tehafütü-l- Felâsife (Felsefecilerin/ Filozofların Tutarsızlığı)” koydu. Gazâlî, eserinde özelde Meşşai (yürüyerek felsefe üretenler) felsefenin temsilcilerini (İbn-i Sina, Farabi) tenkid etmesine rağmen kitabının isminde niçin “Felâsife (Felsefeciler)” tabirini

kullanarak bir genellemeye gitmiştir? Bunda Gazâlî'nin, kendisinden sonra gelen Müslümanların tuzağa düşmemelerini istemek gibi bir gaye yatmaktadır.

Felsefecileri “yalanlayıcılar” zinciri olarak nitelendiren düşünürümüz, eserin ismini, mesela “Meşşailerin Tutarsızlığı” gibi bir isimle isimlendirmiş olsaydı kendisinin de bu zincirin bir halkası olarak görülme tehlikesi vardı. Halbuki Gazâlî, topyekün felsefeyi ve filozofları dışlıyor, kendisini de bu halkanın dışında ilan ediyordu. Zaten filozoflar kendilerinden önceki yahut kendi zamanlarındaki filozofları yalanlayarak varolma gayesi gütmekteydiler. Eserin ismi tamamen felsefeye karşı olmaya değil de, özelde kendisinden önceki filozofları tenkide atıfta bulunan bir isim olsaydı Gazâlî de bu zincirin bir halkası olarak görülmekten kurtulamayacaktı. Hâlbuki O'nun derdi felsefeydi ve kitabında Meşşai özelini, eleştirisinin odağına koymasının sebebi Meşşailiğin kendi zamanının en etkili felsefi hareketi olmasıydı.

İbn-i Rüşd ise zeki bir manevrayla bu ince noktayı çok iyi değerlendirerek Gazâlî'yi tenkid ettiği eserin ismini “Tahafütü-t-Tehafüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)” koydu. Bunu yapmasındaki gaye, Gazâlî'yi, Meşşailer (İbn-i Sina, Farabi) ile kendisinin arasına yerleştirmektir. İbn-i Rüşd demek istiyordu ki, “Gazâlî bir filozof gibi İbn-i Sina'yı tenkid etti. Ben de Gazâlî'yi aynı düzlemde tenkid ediyorum. Böylece kendisinden öncekini tenkid üzerine yürüyen bir zincirin benimle İbn-i Sina arasındaki halkasını Gazâlî teşkil etmiştir.” Böylelikle Gazâlî'nin felsefeyi dışarıda bırakan anlayışı, felsefi zemine çekilmeye çalışıldı, İbn-i Rüşd tarafından.

Sonraki zamanlarda başarıyı sağlayan İbn-i Rüşd yaklaşımı oldu ve Gazâlî anlayışı bulanıklaştırıldı. Gazâlî'nin anlaşılmasının önüne geçildi. İslâm dünyası bir senteze gitmek zorunda kaldı. İmanî anlayışta Gazâlî çizgisi kabul edilirken, bilimsel zemin filozofların etkisiyle Atina-İskenderiye kaynağından beslenerek yürütölmeye çalışıldı. Bu sentez tutmayacaktı çünkü, Müslömanlar inanmadıkları bir felsefi düşünöeninin üretmiş olduğu bilimsel yapıyı kendi inandıkları imanî esaslarla uzlaştırmaya çalışmışlardı. İslâm dünyası düşünce krizine girdi ve iman-amel uyumsuzluğundan doğan bir ikilem süreci yaşandı. Neye iman ediyorsanız ürettiğöiniz şeye o imanınızın özellikleri nüfuz etmiş olabilir. Daha doğrusu, ürettiğöiniz şeyin fonksiyonları sizin üretiminizde temel aldığöiniz imani kökü salık verir. Mesela, bugün cari olan bilimsel tıp zemini kökünü hangi imandan almaktadır?

Herkesin gördüğü bir gerçektir ki, bugün modern tıp bilimi, birçok hastalığa çare olmamakla birlikte, aksine yeni hastalıklar üretebilecek müdahalelere de girişebilmektedir. Bunda elbette bu zeminde tecelli eden düşünce/ iman yapısını yani Hipokrat-Galenos-Deoscorides gibi Antik Yunan-İskenderiye kültürünün bir parçası olarak tıp felsefesini oluşturan bilim adamlarının düşünce yapılarının direkt etkisinin olduğu reddedilmez bir gerçektir. Sonuçta modern tıp anlayışı ve anlayışı yaşatan şifa düşüncesi, Yunan-İskenderiye tıp felsefesinin modern biçime girmiş bir uzantısından başka bir şey değildir. Bu tıp bugün yan etkisiz çare üretmekten aciz bir tıp görüntüsü vermektedir ve Allah'ın "Eş- Şâfi/ Şifayı vermekte tek yetkili " isminin tecellisi olan *şifa* cevherinden doğup gelişen bir tıp değildir. Halbuki *Şifa* ismi (cevheri), "yan etkisiz" tıp bilimine köken olabilecek olan, bu bilimi kendisinde icmalî / bilkuvve

olarak taşıyan ve kendisi de Allah'ın Eş-Şâfi isminden taayyün eden (ortaya çıkan/ beliren) Hakk'ın Âdem'e öğretmiş (vahyetmiş) olduğu bir ön bilgiyi içerir.

Şöyle bir soru: Vahiy referanslı Gazâlî düşüncesine uygun, "Eş- Şâfi" ismini tecelli ettiren, saf şifa kaynağı, yan etkisiz bir tıp bilimi oluşturabilir miydi? Bir başka deyişle İslâm imanından/ düşüncesinden tecelli eden bir tıp mümkün müydü? Yunan felsefesi tercümeciliği devrinden şimdiye kadar Müslüman topluluklar böyle bir tıbbı mâlik olamadılar. Müslümanlar, Grek eserlerini tercüme hareketine sarfetmiş oldukları gayreti "İslâm bilim zemini"nin oluşturulmasına harcamış olsalardı, acaba bugün Batı'nın felsefi, bilimsel ve teknolojik kuşatması karşısında ezilirler miydi, yoksa Batı'ya da yan etkisiz bir bilimsel zeminin nasıl ve hangi imandan tezahür ettirildiğini göstermeleri bakımından Batı'nın dahi İslâm imanının/ düşüncesinin tertemiz doğrular kümesinden oluşan karakterini tanımlarına ve belki de bugün bu vesileyle Müslümanlaşmalarına sebep mi olurlardı? Tam tersi oldu. İbn-i Rüşd'ün Aristo'yu yenileyen (tecdid eden) felsefesi Batı'da kabul gördü ve bu felsefenin üretmiş olduğu bilgi sistemi, Batı kültür yapısına uyumlu gitti. Batılılar teori-pratik uyumu noktasında bir ikilem yaşamadı. İslâm dünyasının kullandığı ve ürettiği bilim, kabul ettiği Gazâlî düşüncesiyle çatışmalıydı. Batı bu çatışmayı yaşamadığından ötürü felsefi kaynaklı medeniyeti dünyaya yaymayı başardı. Yayılan, vahye/ doğru düşünceye dayanan değil de, zanna, olasılıklara dayanan gayr-i Âdemî düşünce zeminine oturtulmuş bir vahiy-dışı sistemdi.

Diyebiliriz ki, *hakikat* diye isimlendirebileceğimiz "doğru düşünce" Âdem'e verilmiş önbilgilerin bir açılımından başka bir şey değildir. Âdem'e verilmiş isimlerden hareket etmeyen vahiy-dışı

felsefi düşünce, bugün somut olarak görüldüğü gibi insan ve insanlık tabiatına aykırıdır. İnsanlık, felsefeden düşünce'ye tekrar dönüş yapmak zorundadır.

Düşüncenin olduğu yerde felsefe, felsefenin bulunduğu yerde düşünce barınmaz. Biz, düşünceyi geliştiren Vahye bağlı dine “semavi din”; Vahiy-dışı kanaatleri besleyen sistemlere “beşeri dinler” diyoruz. Felsefe de beşeri dinlerin Yunan/ Batı ayağını oluşturan bir parçasıdır. Bu beşeri dinin de birçok mezhepleri mevcuttur.

KÜFÜR HANGİ “POST”A BÜRÜNDÜ?

Biz kelime’nin *nedir* sorusunun kadîm düşüncesinin felsefi derinliğine karşılık gelecek şekilde *aynı* olan “ne olduğu” konusunda ana çizgiyi belirlersek, postmodernistlerin dil üzerindeki yapısal problematiklerinin ardındaki niyetlerini tesbitte zorluk çekmeyiz.

Dil, insanlığın insan türünden olduğunu algılayabilmesi için gerekli olan tüm varlıksal donanımları gerçekleyen ve kuşatıcı hafızamıza ifade etme düzleminde kaydeden yahut hafızamızdan varlığa doğru varlığın bizi fark etmesini sağlamak gayesiyle insan “ben”iyle irtibatlanmak isteyen varlık parçasını insanileştirerek insanla aynileştiren ve bütün bunlar için mücerred bünyesini prosesiyel olarak sürekli oluş içinde yeni formlara bürünmeye sevk edebilen materyal sınırların verasına ait bir kelâm kozmozuna değil midir? Dili tarif ederken bile dil vasıtasını kullandığımıza göre dil’siz bir dünya mümteni (oluşu imkânsız) demektir.

Dilin kaynağı nedir? Neyi tanıtmak istiyorsak ona bir kelime bulmak ihtiyacı hissediyoruz. Bulduğumuz kelime asliyle o şeyin anlamını küllî (tümel) olarak içinde içkin, yüzeyinde aşkın olarak taşıyan bir isim’dir. Kurduğumuz cümlelerde bile

o cümlelerin gramer yapısını isim-sıfat-fiil gibi basit bir ayrıma tabi kılarken farkında mıyız ki, sıfat dediğimiz kelime aslında işaret edilen arazın ismi, fiil dediğimiz kelime de yapılagelen fiilin ismi'dir.

Şu halde her kelime, isim'dir ve varlık/ varoluş hareket halindeki isme eşdeğerdir. Kur'an insana kalemle yazmayı öğreten Allah'ın, ilk insan (Âdem a.s.)'a bütün isimleri öğrettiğini bildirir. Bundan dolayı Allah meleklerle Âdem'e secde etmelerini emretmiştir. Secde, isimlerin icmalinedir. Cümle, Âdem'dir ve ne kadar ismin otomluk görevini yaptığı cümle varsa *Âdem* isminde birbirlerine *aşk* bağıyla ram olmuşlardır. Vahdaniyet (çoklukta birlik) mertebesinde isimler tek bir isim birliğinde varoluş şiirinin başlığına dizilmişlerdir.

Hakk, Âdem'e esma (isimler)'yı öğretmekle Âdem'i isimlerin kendisi kılmış oldu. Çünkü Hakk, bir şeyi eksik öğretmez. Öğrenen de o şeyi eksik algılamaz. "Öğrettim" diyorsa "Kendisi kıldım" demiş olur. Böylece Âdem, tüm isimlerin toplamı olmuş oldu. Bildiği şey de ancak kendi *beni* olmuş oldu. İsim, *varlığın aynı* olunca da Âdem, varlığın tümünü bilmiş oldu. Şu halde ilk bilen dünyada, *Âdem* oldu. Âdem, bilince Âdem'in dışında olan varlık da varlığını fark etmiş oldu. Varlık kendi aslının Âdem'de olduğunu farketti ve bilmek için Âdem'in şuuruna katılmış oldu. Hareket, Hakk'tan Âdem'e, Âdem'den varlığa doğrudur. Varlık da kendi "Ben"liğinin farkına varmak için Âdem'in şuurunda yerini almak zorundadır. Bilen, şuurundadır ve bilmek için bilenin şuurunda fanileşmek gerekir.

Kur'an'a göre Allah, isimleri yüklenmeyi Âdem dışındaki varlığa teklif etti. Varlık, isimleri yüklenmenin şuur gerektirdiğini

bildiğinden bu yükü taşıyamayacağını anladı. Şuur dediyssek hakkıyla bilmeyi taşıyacak şuuru kastediyoruz.

İsmin kaynağı nedir? İsim eşittir varlık dediyssek, mücerred kavramın içinde varlığın bizzat maddesinin varolduğunu söylemiş olmadık. Maddeyi bize fark ettiren maddenin perde ardındaki mânâsının ismin içinde derinleştiğini söylemiş olduk. Katman katman mânâ, bütün kayıtlardan sıyrılarak sonsuzluğa doğru yolunu alırken *sır* incelmekte, tam tersi, katman katman sınırları belirgin halde *arza* doğru yöneldikçe sırrını ismin (kavramın) kucağına salıvermeye can atmaktadır. Maddeleşmeye hiç niyeti yokmuş gibi; derinliğine sonsuzlukta yüzerken, birden bire kâinat yüzeyine yöneldiğinde maddeyi es geçerek genişliğine ismin soyut yapısı içine yayılır.

Kelime, mânânın taşıyıcısıysa, mâna (anlam) neyin taşıyıcısıdır? Yani, kelimeye neyi taşımaktadır? Tanrı'nın Âdem'e öğrettiği şeyin aslını. Aslı kendinde olmayan bir şeyi Allah, Âdem'e nasıl öğretebilir? Öğretmen, öğrencisine ruhundan üflemezse ona neyi öğretebilir ki. "Ruhundan üfledim" dediği şey neydi Tanrı'nın. Âdem'e ruh verdi, ruhundan verdi; isimleri öğretti, kendi isimlerinden vererek öğretti. Demek, mananın taşıdığı şey, mananın aynı demek olan Hakk'ın isimleriymiş yani "Esmâ-i Hüsnâ (en güzel isimler)"sıymış.

Tabiat, Hakk'ın nefesi olduğuna göre, çıkan söz de nefesin takib ettiği yolu takib ederek çıkmaz mı? İsim-varlık birlikteliği onların aynı kaynaktan doğup, aynı yolun yolcusu olduklarını ispat ediyor.

Descartes'in dalaleti, ismi, öz isimden ayırmaktı. Ruhu, maddeden ayırdı. Maddeyi realite saydı ve ruha güya kutsallık vererek onu dünyadan âli kıldı. Kavramı, kavramın ruhundan

tenzih etti. İsimleri, Tanrı'nın isimlerinden akli planda ayırdı ve kavramsal şirkin aydınlanmacılığında başat rol oynadı. Eşyanın aslı olan Tanrı isimlerini eşyanın isimlerinin ilk muharriki saydı ve bilardo ıstakasının topa vurduktan sonra topun ilerleyişini sadece pasif planda izlemesi gibi, isimlerin Tanrı'nın isimlerine veda ettiğini iddia etti. Ruh, O'nun için rasyonel değildi; rasyonel olan şey, aklın tam mutakabat ettiği görünür alanın sınırlı yapısıydı. Böylece akli da ikiye ayırmış maddeyi kavrayabilen müşahhasa uyarlı akli tek akıl ölçüsü kabul etmişti. Aklın da akli olan ötelere latif aklını maddeyi kavrayan akıldan ayırmış külli (temel) olanın, cüz'i (tikel) olandan haberdar olamayacağını iddia etmişti. Kavram, kök kavramdan ayrılmış oldu. Neticede Tanrısal dil'le beşeri dil arasına ikilik (şirk) fitnesini yerleştirmiş oldu.

Ardından, Nietzsche, Descartes'in yeryüzünden tahliye ettiği kutsalı topyekün yok saydı. Özcü paradigmaların işlediği suçların faturasını Hıristiyanlığa çıkardı. Dil ve dilin çekirdek anlamını oluşturan kavramlar ve bu kavramların verimlendirilmesiyle ortaya çıkan kavramların tümünü gerçekte bir Özden mahrum kabul etti. İnsan tekilinin önündeki en büyük engelin *manacı* dil yapılandırmaları olduğunu iddia ederek sadece kabuk ismi itibara aldı ve isim (kavram) üzerinde dilendiği gibi oynanma kapısını aralamış oldu. Kuramların ördüğü paradigmalar, dayanışmayı ve yersiz düşmanlıkları hâsıl ettiğinden "süper insan" için gerekli psikolojik ve biyolojik yol haritası çizilemiyordu, O'na göre. Ve insan ilkel insanla üstinsan arasında bir gerilim formatı olarak kendini gerçekleştirilemiyordu. Bunun için yardımlaşmayı öneren Sokrat, Nietzsche için insan düşmanıdır. Öz'ü yok sayınca geriye ismin kabuk tarafı kalıyordu ki, bu da izafiliğe işaret eder. İsim, kavram, dil göreceli olunca kimse

kimsenin etkisi altında kalmayacak ve özgür insan da bu göreceliğin serbest şartlarında kendini gerçekleştirecek ve Tanrı'nın rolünü oynayacak "üst-insan" yaratılmış olacaktır.

Descartes'in müsebbib rolündeki soyut alt yapısı, Nietzsche için gerçekte olmayan itibari bir şeydir ki, insan bunun yokluğunu artık kabul etmelidir. Nietzsche, Aydınlanmacıların "var ama" dedikleri şeye "yok" demiştir.

Nietzsche tarafından tamamen özünden ayıklanan dil, Post-modernistlerin oynayabilecekleri bir oyuncak haline dönüşmekten kurtulamadı. Anası olmayan bir yoksuldu artık dil onlar için. Tanrısını kaybetmiş bir dil'in yapısalcı bir yaklaşımla yeniden kurulması mümkündü. Bir nevi tanrılık imkânı doğmuştu kavramların yeniden yaratılması için. Belki de Nietzsche'in üst-insanı bunlar olabilirdi. Modernist paradigmalara karşı "yapı-bozum" paradigmasını yerleştirdiler ve dil üzerinde arkeolojik kazı yapmaya giriştiler. Varoluşu yeniden tanımlamak gayesiyle "tanım" için gerekli kavramsal altyapı örgüsünü çözüp, yeniden düğümlemek gerekiyordu. İsim, varlık demekti ve ismi varlığın hâlihazırdaki kimliğinden koparırsanız ismi yabancılaştırabilirdiniz. Yabancılaşan isim de tanımadığı ve kökenini yok saydığı bir konumda kendine yeni kökler arayacak ve anlamsal çokluğun içinde kendini yeniden var kılmaya uğraşacaktır. Bu, dalından koparılmış bir meyvenin çürümemek için kendisine yeni bir kök icad etmesine benzer. Allah'ın esmasından beslenen bir isimler kozmozunun vahdani (teklik) yapısına çokcu bir post yapısalcı bir müdahale ile yaklaşmak insanı kâinata yabancılaştıracaktır ki, Tanrı kâinata yabancı değildir. Yabancılaşan kendine yabancılaşmış olur ki, bu da kendi kazısını yapmakla aynı anlama gelir.

Tanrı, kâinatın tanrısıdır. Kâinatın dili, kâinatın Tanrısı'nın dilidir. Postmodernizmin yeni tanrıları ise, ancak vehimlerinde yaratmış oldukları kâinata tanrılık edebilirler. Gerçekte böyle bir kâinat da mevcut değildir.

“Tanrı öldü, yaşasın posttanrılar! Yaşasın Olympus!”

PEYGAMBER SÜNNETİNİ ANLAMAK

Sünnet nedir ve sünneti anlamanın yolu nedir? Bu soruya vereceğimiz cevap, Allah'ın, Kur'an'ı indirmekteki murâdının ne olduğuyla bağlantılı olarak yürüyecektir. Açıktır ki, Allah'ın, Kur'an'ı bildirmesindeki sebep, "ahsen-i takvim" üzere yarattığı insana, önce yaratılış kıvamına uygun bir yöntemle Hakk'ı tanıttırmak, sonra tanıttığı Rabbi'ne bu insanın nasıl kulluk etmesi gerektiğini öğretmektir. İnsan kullukta Kur'an'ın çizdiği usulü takip ederse varacağı durak, yine Hakk'ı bilmedir. Kulluktan önce bilmeyle, kulluk sürecindeki bilme arasında, bilgi ile bilinç arasındaki anlam farkına paralel bir farktan söz edebiliriz.

Kulluk, ilk inanmanın basit bilgeliğine nazaran insana daha kompleks irfanî bilgelik sunar. Bilgi tatbik edilebilirse, bilinç düzeyine sıçrar ve insanın bilgi (ilme-l- yakîn) sahibi olmasından ziyâde bilinç (hakka-l- yakîn) sahibi olmasını sağlar. Kulluğun özü olan iman, kulluğun taşıyıcısı rolünü üstlenmiş "amel" in aynasında kendini gösterir. Şu halde iman, kulluğun anlam köküdür. Amel de kulluğun ifade biçimidir. Din, kâmil bir kulluk istemişse mükemmel bir amel için gerekli olan ölçüleri de vazetmiş demektir.

Ölçülerin kemal derecesinde anlaşılması ve algılanması için gerekli olan yöntem nedir? Burada sünnetin ne anlama geldiği ve günümüze kadar aktarılmasında ne tür sorunlarla karşılaşıldığı konusu yöntemin ana hattını tespit etmemizde bize önemli ipuçları verecektir.

Kur'an, beşerî kelâm noksanlıklarından münezzehtir, Allah'ın kâmil bir kelâmıdır. Diğer bir deyişle, Kur'an'da geçen bir lafzın işaret ettiği o lafza ait mana, beşerin lafza yüklemiş oldukları noksan manadan yüce, lafızdan anlaşılması gereken kâmil anlam ne ise o olan manadır. Lafız da mananın dil planında harflerden mürekkep bir görüntüsü ise, lafız, manaya münasip bir kemâle sahip demektir. Allah kelâmının noksansızlığı sözel planda böyle iken, yaşanabilir somut dünya âlemine geçişi nasıl olabilir? Somut âlemde görünmekten maksat, kelâm mertebesindeki ilâhî ifadenin ete kemiğe bürünerek uygulanıyor hale geçmesidir. Kâmil anlamın, kâmil bir suretle insanlara görünmesinden bahsediyoruz. Tam tersine mana, insanların karşısına tüm zahirî ve batınî algı noktalarına hitap eder tarzda çıkmazsa, sadece soyut/nazarî planda kalır ki, bu da muradın tam anlamıyla algılanabilmesine imkân vermez.

Şimdi biz Kur'an'ın yeryüzünde yaşanılır planda görünmesi için gerekli olan ilk şartın, Onu eksiksiz tatbik edebilecek seçilmiş "ilk model" insanın, varlığa muhatap kılınması olduğunu söyleyebiliriz. Bu model insan, hiç kuşkusuz Allah'ın elçisi Hz. Muhammed (s.a.v.)'dir.

Allah'ın Rasûlü'nün vahiy alıncaya dek geçen hayatı, vahiy almaya mücehhez kuvvelerinin vahiy kabul edebilecek ölçülere kavuşması için yaşanmış bir hayattı. Risâletten önceki, bebeklik, çocukluk, gençlik hayatı, vahiy kıvamında beden-ruh dengesine

mâlik bir insanlık numunesi için yaşanmışsa, bu hayatın her hareket noktasının yine vahyin tasarrufunda bulunduğunu söyleyebiliriz. Allah Rasûlü'nün mesela, çocukluğunun Kur'an'ın halen nazil olmadığı zamanlara denk düştüğü göz önüne alınırsa, vahyin kontrolünde geçtiğini söylemek nasıl mümkün olur? Demek, Kur'an, tilavet edilmiş bir vahiy olduğuna göre, "tilavet edilmemiş" bir vahiyle, Allah, kırk yaşında risâlet görevini vereceği çocuğun, Kur'an'ın çocukluğa dair manasına ters düşmeyecek bir mutlaklıkla vahye uygun bir çocukluk kıvamında yaşamasını sağlıyordu. Bu böyle olmasaydı, Allah Rasûlü'nün takipçisi mü'minlerin mü'min çocukları, Kur'an'a uygun çocukluğu yaşayabilmeleri için kimi örnek almaları gerekecekti? Bu kıvam Hz. Ali'nin çocukluk hayatında görülebilirdi ama bu konuda örnek alınması gereken ilk merkezi şahsiyet Allah Rasûlü olmalı değil miydi?

Şu halde, Allah Rasûlü'nün doğumundan vefatına kadar geçen hayatı Kur'an'ın insan suretinde/ sîretinde zahir olmasından başka bir şey değildir. Biz buna, Kur'an'ın hem sözel planda açılımını ifade etmesi, hem de uygulamaya yönelik açılımını göstermesi bakımından, "Hz. Peygamber' in sünneti" diyoruz. Böylece, sünnet, mü'minin, Kur'an'ın nasıl bir hayat istediğini bütün hayatî bilgi edinme merkezlerini kullanarak bilgilenip hem anlaması hem de uygulayabilmesi için başvuracağı birinci kaynak, Kur'an da Allah Rasûlü'nün hayatından muradın (O'nun ahlâkının) ne olduğunun kâmil manada anlaşılabilmesi için başvurulması gereken birinci kaynaktır.

Hz. Aişe'ye sahabelerin Allah Rasûlü'nün ahlâkının (yaratılışının/ hayatına temel teşkil eden öz'ün) ne olduğunu sormaları üzerine Hz. Aişe'nin "Siz hiç Kur'an okumuyor musunuz? O'nun ahlâkı Kur'an'dan ibaretti." cevabını vermesi, Allah

Rasûlü'nün ahlâkının bilinmesi için müracaat edilmesi gereken birinci kaynağın Kur'an olduğuna bir gönderme olmalıdır. Peki, bu sünnetin Allah Rasûlü'nden sonraki nesillere aktarılması nasıl olmuştur? Sünnetin ne anlama geldiği esasına uygun bir yöntemle, olmalı değil mi? Sünnet, Allah Rasûlü'nün hayatının tümüne nisbeten verilmiş bir isimse, sünnetin aktarılması da, O' nun hayatının maddî- manevî tüm unsurlarının bir sonraki nesle soyut ve somut boyutlarının sektirilmeden nakledilmesiyle mümkündür.

Rasûlullah'dan sonraki ilk ravî halkası sahabelerdir. Her sahabe Hz. Peygamber'in bir yönünün somutlaşarak ön plana çıkmasını sağlamaya kabiliyetli karakterde yaratılmışlardır. Mesela, Hz. Ömer Allah Rasûlü'nün "adalet etme" sıfatını ferdi olarak tüm yönleriyle tatbik etmeye müsait bir istidatla yaratılmıştı. Dahası "adalet etme" sıfatının kâmil bir surette görünmesinden başka bir şey değildi. Haliyle, Hz. Ömer, kendisinin adil sıfatını kazanmasına sebep olan adaletle hükmetme prensibini hayatının tüm parçalarında göstermekle aslında Allah Rasûlü'nün "âdil olma" sünnetini sonraki tabiîn nesline aktarmış oluyordu. Burada, adalet sünnetini rivâyet eden, ravî zincirinin ilk halkası konumunda bulunuyordu. Hz. Ömer'den sonraki nesil içinde Hz. Ömer'in karakter yapısına uyumlu bir mü'min de adaletin sözel ve uygulamalı boyutlarını Hz. Ömer'den yaşayarak naklediyor ve ikinci ravî konumuna yükseliyordu. Böylece, sünnetin rivâyeti bir sonraki nesle "hayatın transfer edilmesi" yöntemiyle gerçekleştiriliyordu. Bu vesileyle, biz Müslümanlar, Kur'an'ın adaletten muradının ne olduğunu somut olarak görüp anlayabiliyoruz. Bu örnekte olduğu gibi, Kur'an'ın insan suretine girmiş hali olan Allah Rasûlü'nün hayatının tüm yönlerinin her bir yönün istidadına göre yaratılmış ravîler kanalıyla günümüze

kadar aktarıla geldiğini söyleyebiliriz. Bu, durağan bir aktarım değil, dinamik bir aktarım sürecidir.

İslâm tasavvuf mekteplerinin mürşid-mürid irtibatı ekseninde yürütmüş oldukları İslâmî hayatın tüm açılarıyla bir sonraki halkaya nakledilebilme olayı, peygamberlik tavrının rivâyet edile edile, ilerleyen insanlık aşamalarının her birine dinamik bir şekilde tatbik edilme arzusunu gerçekleştirmekten başka ne olabilir? Aksi halde sadece söz planında rivâyet edilerek anlaşıl-maya çalışılan bir sünneti anlama mantığı, Allah'ın Elçisi'ni anlama ve O'nun sunduğu hayatı yaşama noktasında mü'minleri geri bırakacaktır.

HADİS OKUMAYALIM MI?

Bir Hadis'te Peygamberimizin neyi murad ettiğini veya ne yaptığını doğru bir şekilde anlayabilmemiz için o hadisin sadece metnini okumamız yeterli midir? Metni okuduğumuz anda ne anlıyorsak onu kabul etmemiz yeterliyse, bu, bilmek ile bilmemek arasındaki farkın ortadan kaldırılmasını beraberinde getirmez mi? Salt metin düzeyinde hadisi her okuyan, anladığını zannettiği şeyle amel etmeye niyetlenir, meseleleri kendisinin çözdüğünü zanneder ve anlamada bir başka yönleme ihtiyacının kalmadığı vehmine kapılır, değil mi?

Hadisler, Allah Rasûlü'nün ya bir sözünden ibarettir, ya yaptığı bir şeyi sahabenin ifadelendirmesiyle oluşmuştur ya da insanların söylediği veya yaptığı bir şeyi Peygamberimizin tasdiklediğini sahabenin rivayet etmesiyle oluşan bir söz demetidir.

Peygamberimiz söylese de yapsa da onaylasa da bütün bunları bütün bir hayatın bir parçasında gerçekleştirmiş olmasından dolayı, hadisi iyi kavrayabilmemiz için, bu hadisin vuku bulduğu zaman diliminden önceki ve sonraki dilimlerde O'nun söyleyegeldiği ve yapageldiği şeyleri de bir bütün olarak irdeleyebilmemiz lazımdır. Bir başka deyişle, Allah Rasûlü'nün hayatı, Kur'an'ın tamamlanma süreciyle beraber yürüyen, Kur'an'ı

yani Din'i tamamlamayı hedefleyen bir seyir takip etmiştir ki, O'nun hayatının çok cüz'i bir kısmını anlatan bir hadisin muradının ne olduğunu fark edebilmemiz için, Kur'an'ın nazil oluşuyla beraber yürüyen bu Muhammedî hayat sürecini bizim de iyi takip etmeyi başarabilen bir ilim ve amel yoğunluğuna sahip olmamız gerekir.

Peygamberimiz yalnız başına yaşamış bir kişi değildir. O'nun hayatı sahabenin hayatıyla beraber yaşanmış bir hayattır. Şu halde, ashab da Kur'an'ın tamamlanış sürecine hayatlarıyla katılmış, O'nun nazil oluşuna bizzat hayatlarıyla şahid olmuşlardır. O zaman bize ikinci bir iş düşmektedir. O da biz Müslümanlar'ın bir hadisi değerlendirirken sadece Allah Rasûlü'nün bireysel hayatını ilmi takibe almamızın yetmediğidir. O'nun bireysel hayatının idamesinde de başat rol oynayan ve hadislerin oluşum aşamasında aktif rol alan sahabelerin hayatını da ilmi ve pratik takibe almamız bize hadislerin anlaşılıp hayatımıza geçirilebilmesi için olmazsa olmaz şarttır.

Bütün bu söylediklerimizi bir hadis örneğiyle açalım...

İbn-i Ömer (r.a.)' dan: “(Rasûlüllah (s.a.v.) omzumu tuttu) ve “dünyada garip veya bir yolcu gibi yaşa” buyurdu.⁴⁶

Biz, bu hadisi sadece metin planında ele alırsak, ancak hadisi okuduğumuz andaki algı düzeyimiz ve bilgi seviyemiz nisbetinde bir yoruma gidebiliriz ve bu yüzden çıkaracağımız yorumun doğruluk katsayısının ciddi anlamda düşük olması kaçınılmaz olur. Çünkü o yoruma ulaşırken hadis metninde Peygamberimizin neye işaret etmek istediğini anlayabilmek için gerekli ilmi ve hayati aletlerden yoksun basit ve anlık algımızı

46 Riyaz-üs-Salihin, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1967, 2. cilt, 576. Hadis, s. 13.

kullandığımızdan dolayı birçok soruyu geride bırakmış olarak hadise yaklaşmış oluruz ve Allah Rasûlü'nün nasihatini İbn-i Ömer'in anladığı gibi anlama şansımızı da kaybetmiş oluruz.

Şu halde Rasûlüllah'ın İbn-i Ömer'e ne demek istediğini ve bizim de nasihatten hangi payı çıkarmamız gerektiğini anlayabilmemiz için en azından İbn-i Ömer hazretlerinin karakter yapısı ve bu yapının baskın olarak belirlediği hayat çizgisi, iktisadi durumu, soyu v.s yani İbn-i Ömer'in varlık ve varoluşuna ait ne kadar maddi ve ruhi enstrüman varsa hepsi hakkında yakın halde bilgi sahibi olmak gerektiğini burada belirtelim. Çünkü, söz öncelikle İbn-i Ömer'e söylenmiştir.

Yani, Rasûlüllah'ın hayatının her zerresi birbiriyle (aynıyla Kur'an'ın bütünlüğü gibi), zahirde ve batında öyle bir tamlığa sahiptir ki, hayatının bir saniyelik diliminin hayata kattığı anlamla bütün ömrünün hayata kattığı anlam arasında hiçbir fark yoktur ve hayat anlayışını kısım kısım sahabelerinin üzerine serpiştirmiştir. Böylece biz her bir sahabeye ayrı ayrı bakarak Rasûlüllah'ın bir özelliğini öğrenebiliriz.

Sonuçta yapılacak iş, ya Allah Rasûlü ve sahabelerinin hayatının zerresinden bu mukaddes hayatın bütününe yolculuk yapabilecek idrak ve kalp derinliğine sahip olmaktır ya da buna sahip olabilen büyük bilginleri görmezden gelmemektir. Böylelikle, bilenle bilmeyenin farkı anlaşılabilir.

PEYGAMBERİMİZİN İÇİNDE YAŞADIĞI TOPLUMUN SEÇİLMİŞLİĞİ

Bir şeyin saf olması onun, katışıksız mahiyete sahip olmasına delalet eder. Saf olan bir şeyde kendi aslî özelliğini gözden kaçırmı ve kendi öz mahiyetine yabancı hiçbir unsur mevcut değildir. Buna bir örnek verecek olursak; altın madeni üzerinden analiz yapan bir kimyacı, altının saflığını, onda, onu altın kılan özellikten uzaklaştırıcı yabancı maddelerin varlığı yahut yokluğu üzerinden araştırma yaparak öncelikle ölçmeye çalışır. Bu ölçüm, keyfiyet (kalitatif) ölçümü olarak bilinir. İkinci olarak; elde bulunan altın materyalinde yabancı madde (maden v.b) varsa bu var olan maddelerin miktarı ve bulunma oranları ölçülür kimyacı tarafından. Bu ölçüm de kemmiyet (kantitatif) ölçümdür. Kimyacı, bu ölçümlerden sonra elinde bulundurduğu altın materyalinin saflık derecesini belirlemiş olur. Materyalde yabancı unsur mevcutsa, bunun miktarına göre kuyumcu, *ayar* kavramını kullanarak altının saflık derecesini belirler; materyalde, hiçbir yabancı madde unsuruna rastlanmamışsa “yirmidört ayar” ifadesiyle altın materyalinin tam saflıkta olduğu belirtilir. Bunun gibi insan ve insanların teşekkül ettirdiği cemiyetlerin “öz”ellikleri için de bir saflık değerlendirmesi yapabilir

miyiz? Herşeyden evvel, İslâm'a imanımız açısından Kur'an'a ilk muhatap olan, Allah Rasûlü'nün içinde bulunduğu, Allah Rasûlü'nü görenler ve O'nun gördüğü topluluk olma vasfını üzerinde taşıyan "Mekke-Medine toplumu"nu ele alırsak ve bu topluluk üzerinde düşünürsek zannediyorum ki, bir neticeye varabileceğiz. Şöyle ki: Bilindiği gibi Allah Rasûlü'nün içinde bulunduğu toplum, Vahyin tamamlanış süreci içerisinde üç kısma ayrıldı: Mü'minler, kâfirler, münafıklar. Mü'minleri teşkil eden topluluk sahabilerden müteşekkildi. Allah Rasûlü'nün fiilî yahut nazari sohbetlerine iştirak etmeleri bakımından sahabeler bu topluluk içerisinde, Zirve İnsan'ın dostluğu şerefine erdiler.

Soru şu: Vahyi Rasûllullah'tan ilk duyan sahabeler, bu konularıyla, Vahyin ilk muhatapları durumuna geçmiş olmazlar mı? Şu halde, Kur'an'ı Cebrail vasıtasıyla Allah'tan alan ilk insan olma vasfıyla Allah Rasûlü ve Allah Rasûlü'nden de ilk duyanlar olma vasfıyla sahabeler, Kur'an'ın hükümlerini ve tariflerini şahıslarında kâmil olarak gösterme özelliğine sahip bir topluluk olmaları gerekmez mi? Aksi halde, Kur'an'ın getirmiş olduğu hükümler ve açıklamış olduğu mü'minlere has özellikler, ferd ve cemiyet planında kâmil anlamda bilfiil hale Rasûllullah ve sahabelerinin şahsında geçmemişse başka hangi topluluk üzerinde ve ne zaman geçmiştir? Bunun cevabı bulunabilir mi? Kur'an'a en önce muhatap olma özellikleriyle Kur'an'ın muhtevasını Allah Rasûlü ve sahabeleri ferd ve toplum planında kâmil olarak göstermeleri gerekir ki, onlardan sonra gelen insanlar için bu hüküm ve tarifler sadece tasavvur planında kalmasın, bilfiil olarak gösterilmiş olsun. Durum böyle olması gerekiyorsa, Rasûl ve sahabelerin Kur'an'ın bu özelliklerini eksiksiz şekilde şahıslarında pırıldatmaları için bu özellikleri tam olarak

gösterebilecek saf bir istidada/ kabiliyete sahip olmaları gerekmez mi? Saf istidada sahip olmasalardı, ya Kur'an'ı kâmil olarak şahıs ve cemiyet düzleminde gösteremeyeceklerdi- ki, yukarıda belirttiğimiz “başka hangi topluluk ve ne zaman” karmaşası ortaya çıkacaktı- yahut Kur'an'ın hüküm ve tariflerinde (kavramlar vb) kemâl bulunmayacaktı; o zaman da Kur'an'ın mânâsında eksiklik şüphesi doğmuş olacaktı. Örneklersek: Kitab-ı Kadim, “samimiyet” dediği zaman bu “samimiyet” ifadesine ilk muhatap olan Hz. Peygamber ve dostları idi. Bizim bu zamanda, Kur'an'ın “samimiyet” ifadesinden neyi kasdetmiş olduğunu anlayabilmemiz için öncelikle samimiyeti o topluluğun tam olarak kişiliklerinde bilfiil (pratik) olarak göstermeleri gerekir ki, biz samimiyetten neyin amaçlanmış olduğunu görebilelim. İşte Allah Kelâmı'nın “kâmil samimiyet” tarifini şahsına yansıtabilecek bir ferd ve toplum, ancak kâmil samimiyeti kabûl edebilecek saf bir istidada sahip olması gerekir. Yoksa, kâmil samimiyet ilk muhataplarda görünmezse, kendilerinden sonra gelenler tarafından bu özellik anlaşılamaz, tasavvuru dahi yapılamaz. Bundan dolayı da uygulanması mümkün olmaz.

Kur'an'ın “adalet”ten neyi amaçlamış olduğunu ancak Allah Rasûlü ve Hz. Ömer v.b. peygamber dostlarına bakarak anlayabiliriz; “merhamet ve hayâ” dan neyi amaçlamış olduğunu Allah Rasûlü ve Hz. Osman vb. Peygamber dostlarına bakarak anlayabiliriz. Çünkü, ancak bu toplumun tam adalet ve merhameti ferd ve topluluk düzleminde gösterebilecek saf bünyesi mevcuttur.

Müşrikler açısından örnek verecek olursak; müşrikler de, Rasûl'ü görmüş fakat iman etmemiş olmaları bakımından, Kur'an'ın *şirkten* maksadı neyse onu şahıslarında gösterebilecek

saf istidada sahiptiler. Yani, biz, Allah Kelâmı'ndaki şirk tanımının kâmil şirk olduğunu biliyoruz. O halde bu katıksız şirkin nasıl bir şey olduğunu anlayabilmemiz için bu şirkin tam olarak insanlarda görünmesi gerekir. İşte bu insanlar da Kur'an'a ilk muhatap olan Hz. Peygamberin düşmanı olan müşriklerdir. Bu müşrikler Allah Kelâmı'nın tarif ettiği müşriklik özelliğini şahıs ve toplum planında gösterebilecek katıksız saf bir bün-yeye sahip olmaları gerekir ki biz de tam şirkten ne kastedilmiş olduğunu anlayabilelim. Bu müşriklerden Ebu Leheb'i örnek verebiliriz ki, Kur'an'ın Ebu Leheb'ten bahsetmesi anlamlıdır.

Allah'ın insanlara kaldıramayacağı yükü yüklemeyeceği Kur'an-ı Kerim'in beyanıdır. Saf imana karşı saf şirk. Saf imanın karşısında durabilecek saf şirk söz konusu. Münafıklara gelince, münafıklıktan ne kastedilmişse Abdullah İbni Selül bunu şahsında göstermiştir. Saf ve baş münafıktır Abdullah İbni Selül.

Saf imana karşı saf nifak. Adeta bir Nebi'ye ve O'nun dostlarına hile ve nifak yapabilecek derecede saf nifakı temsil ediyordu Kur'an'a ilk muhatap olan münafıklar. Kâmil imana karşı kâmil şirk ve kâmil nifak gerekir ki, kâmil mü'min, kâmil müşrik ve kâmil münafığa karşı imanını açık edebilsin. Kâmil mü'mine karşı da müşrik ve münafık, Kur'an'ın şirk ve nifaktan kasdı neyse onu ortaya koyabilsin. Sonra, bu kavramlar da tam mânâsıyla insanlar tarafından anlaşılabilir.

Demek ki Allah, son Rasûl'ünü Hz. Muhammed (s.a.v) olarak seçerken, O'nun hayatını idame ettireceği topluluğu da seçmiş ve O'nun içinde yaşadığı toplumu saf bün-yeye sahip kılarak O'na muhatap kılmıştır. Bu seçim, Allah Rasûlü'nün seçilmesine nisbetle bir seçimdir. Nasıl Hz. Peygamber diğer tüm

peygamberlerin özelliklerini kendinde toplamış; Kur'an tüm gelmiş ilâhî kitapları bünyesinde toplamış ise, bunun gibi Allah Rasûlü'nün dostları olan sahabeler de diğer gelmiş Rasûllerin dostlarının özelliklerini kendi bünyelerinde toplamışlardır. Hatta, Allah Rasûlü'nün karşısında bulunan müşrikler ve münafıklar da şirk ve nifak planında İslâm'dan önceki peygamberlerin karşısındaki müşrik ve münafıkların ve dahi Hz. Peygamber'in vefatından sonra gelmiş müşrik ve münafıkların tüm özelliklerini bünyelerinde toplamışlardır. Allah Rasûlü merkezde olmak üzere doslukta sahabeler, şirkte müşrikler (Ebu Leheb, Ebu Cehil v.b.) nifakta münafıklar (Abdullah İbni Sefül) kıvam itibarıyla en ileri noktayı teşkil etmektedirler

Bu saflık, başta Allah Rasûlü olmak üzere bu topluluğun fertlerinin dünyadan ayrılımlarından sonra arkadan gelen toplumlarda bozulmuş ve eksiklikler baş göstermiştir. Özellikleri tam gösterme istidadı, saflıktan uzaklaşmıştır. Sahabelerden sonra gelen mü'minlerin hiçbir zaman sahabenin iman potansiyeline sahip olamadıkları gibi, sonra gelen müşrik ve münafıklar da Ebu Cehil ve Abdüllah İbni Selûl'un şirk ve nifak potansiyeline sahip olamamışlardır.

O zaman "... Ebu Cehil'den de beter " ifadesi neyi ifade eder?

O zamanki Kureyş şirki Rasûlullah ve ashabı karşısında şirk potansiyellerini uygulamaya geçirmekte zaaf gösterdiler. Çünkü Rasûlullah ve ashabı iman kuvvelerini tam uygulama (pratik) sahasına geçirmişler ve müşriklerin şirk potansiyelini uygulama zeminine indirmelerine müsaade etmemişlerdi. Çünkü imanın tam hareketi, şirk hareketinin yok olmasına yahut sinmesine sebep verir. Halbuki günümüzde müslümanlar iman kuvvelerini

uygulama zeminine indirmedikleri için, şirk hareket sahası bulmuştur ve şirklerinin tüm maharetlerini sergileyebilmektedirler. Neticede kendisinde bilkuvve (potansiyel) bulunan özellikleri bilfiil (pratik) hale geçirebilen, zıttını engeller ve başarıya ulaşır. İşte "... Ebu Cehil'den beter " ifadesi, saf olmayan şirkin uygulamada görülmesi neticesi saf olan fakat uygulamaya geçememiş sadece bilkuvve olarak kalmış olan şirkten daha şiddetli görülmesinden dolayı kullanılmaktadır. Çünkü insanların çoğunun akli gözlerine inmiştir. Her ne kadar görünür alandaki şirk böyle görülse de şirk kuvveti Rasûlullah zamanındaki şirk kuvvetinden daha fazla olamaz.

Sonuç olarak;

1. Allah Rasûlü ve ashabına bakmadan (inkâr yahut yok sayarak) Kur'an-ı Kerim'i anlamak mümkün değildir. Çünkü onlar yaşayan Kur'an olmaları dolayısıyla ancak Kur'an'ın İslâm'dan neyi amaçladığını onlara bakarak anlayabiliriz. Hatta kâmil şirkin ne demek olduğunu ancak Hz. Peygamber'in bilfiil karşısında olan müşriklere bakarak anlayabileceğimizi söyleyebiliriz.
2. Peygamber (s.a.v.)'in bilfiil içinde bulunduğu topluluğun saf topluluk olduğunu belirtmiştik. Bundan hareketle o topluluğun gelenek olarak yapageldikleri işlerin bu saflık içinde değerlendirilmesi gerektiğini belirtebiliriz. Allah Rasûlü'nün yaptığı ya da tasdik ettiği her iş saf imanın çerçevesine girmekle Allah Rasûlü'nün toplumu dışındaki toplulukların işlerine nazaran üstün vasma sahiptir. Meselâ: Giyim-kuşamda saflık içerdiklerinden dolayı diğer toplumlara nazaran üstündürler. Yeme-içme adetleri de hakeza böyledir. Şu halde diğer topluluklara

nazaran Peygamber topluluğu, beşeri işlerde bile saf olmaları ölçüsünde üstündürler. O topluluğun kıyafet formatı diğer toplulukların kıyafet formatlarına göre üstün bir formattır. Bu mânâda bu toplumun yeme-içme usûlü de diğer usullere göre faziletlidir.

Peygamber toplumunun seçilmiş olma durumunun mukadder neticesi, Peygamber' in her fiil, söz ve tasdiklerinin "sünnet" çerçevesine girmesidir. Bu anlamda "Şu hareket Arap âdetidir, bu hareket sünnete girer" gibi bir sınıflandırma tamamen mantıkdışıdır. Kaldı ki böyle bir sınıflandırmada belirtilen ölçü, herkese göre değişmekte, dindeki sabiteleri zedelemektedir.

KUREYŞ'Lİ BÜYÜK DÜŞÜNÜR: EBÛ SUFYAN

Kureyş, ilkel bir kabile miydi? “Evet, ilkel bir kabileydi; puta, taşa taparlardı” diyenlerden iseniz, konumunuzu ilkelliğin karşısında olacak şekilde belirlemiş oluyorsunuz demektir. Yani, ilkel olmayanın yanında kendinize bir yer tayin etmişsinizdir. İlkel olmayan, ilkellikten azade olmuşsa bunu neye borçludur? İnsan hangi techizatlarla donatılmış olsun ki, modern insanın algı dünyası içinde takdir edilir bir pozisyonda bulunmuş olsun?

Aydınlanma ve pozitivizm, ilkellikten gelişmişliğe doğru bir tekâmülü, her zaman Batının entelektüel ve teknik nimetlerinden istifade etmenin ön şartı olarak kabul etti ve insanlığı buna zorladı. Ayartıcı tekniğe ve rasyonel şehvete karşı Batı dışındaki toplumların pek direnç gösteremeyecekleri açıktı. Çünkü, ilkel kalmak yoksullaşma ve güçsüzlüğü beraberinde getirecekti. Yok olma tehlikesi korkusu, Batılılaşma projesinin en önemli psikolojik sebebiydi. Batılılar gibi davranmaya kolaylıkla karar vermenin altında, Avrupa’da meydana gelen sanayileşme olgusunun sadece Batılı zihnin değil de herhangi toplumun da normalde başarabileceği bir gelişme olarak görülmesi yatmaktaydı. Sanayileşmenin hammaddeye ihtiyaç duyması ve genellikle bu

hammadenin İslâm topraklarında yoğunluklu olarak bulunması, sömürgecileri, bütün bu gelişmeleri insanlığın başarısı olarak sunmaya sevketti.

Çünkü Batılılar, hammadde için girdikleri her bölgede o bölgenin yerlilerinin kendilerine Batıda gelişen hadiselerle hiç ilgilenmediklerini söylemelerinden korktular. Korktukları başlarına gelmedi. Müslümanların bakış açısı, İslâm toprakları üzerinde “Batılıların ne kadar hak sahibi” oldukları yönünde istikamet kazandı ve Müslümanlar, gâvurları, bu insanlık ilerlemesi içinde kendilerine bir yer tayin etmemekle suçladılar. Bu suçlama, bir karşı çıkış gibi görünse de, gerçekte ideolojik eklemelenmenin de bir ön adımını oluşturdu. Müslümanlar, Batı düşüncesinin, Batı kıtası dışından kendisine yöneltilecek bir eleştirinin kıta surlarına dayanmasını engellemek adına geliştirdiği tez-antitez tuzağına düşmekten kurtulamadılar ve teze karşı antiteze sarılmak ihtiyacı hissettiler. Bunun karşılığında Müslümanların baş belası illellikten kurtulmaları ve tekâmüle ayak uydurmaları karşılığında Batı gelişmişliğinin tadından istifade etmelerine müsaade edildi.

Böylece Müslümanlar, Batının, modern insanı modern kılan techizatlarından yoksun oldukları için ilkel kabul ettiği teknoloji öncesi döneme ait insanı aynı tarihsel kategori içerisinde değerlendirerek küçümsediler. Bu küçümseme, bunu yapmakla aslında neyi küçümsemiş olduklarını fark edemeyecek kadar da bir bakış açısı yıpranmasına maruz olmalarından dolayıcıydı. Bir Ebu Sufyan onlar için teknoloji öncesi dönemin illelliğiyle malül olduğu için Ebu Sufyan'ın puta tapıcılığı ve bu puta tapıcılığın altında yatan sebepler Batı'nın ilkel toplum tanımlamasına göre değerlendirildi. Descartes'in “cogito ergo sum/ düşünüyorum o halde varım” ifadesiyle varlığın temeline yerleştirdiği

“düşünce putu”, Müslümanların geri kalmasına “ilkelliğe bağlı düşünce yoksunluğu” damgası indirilerek Müslümanlar tarafından yüceltilmiş oldu. Yüceltilen, Aydınlanmanın akıl putuydu. Bir şeyi put kılmak, ondaki fanilik tabiatını yok sayarak onda ezeliyet vehmetmektir. Bu put ve bu putun yavrusu olan Pozitivizm, akıl/ Rasyonalizm çağını milat noktası olarak belirleyerek akıl çağından/ pozitif dönemden önceki devirleri negatif tarih dilimlerihaleinde böldü ve tarihi tekâmül görüşünü buna göre belirledi.

Akıl döneminden önceye indirgemeci bir geriletme uygulamaları, akıl dönemi ve sonrasına “akıl daha fazla farkına varılması” katsayısına eşdeğer bir ilerletme uyguladı. Gerçek şu ki, modern çağın Müslümanları Batının bu akıl oyununu fark edemediler ve bu oyunun bitirici *tarihselcilik* hamlesi karşısında bükemedikleri eli öpmek durumunda kaldılar. Rasyonalizmin baltasıyla Ebu Sufyan’ın ilkel putları teker teker sözde kırıldı ve balta Kartezyen felsefenin soyut düşünce putunun omzuna asıldı. Balta, Hz. İbrahim’in tevhid baltası olmayınca puthane-nin sahipleri bu işten ziyadesiyle memnun oldular. Artık herkesin rahatlıkla aklını kurban edebileceği tek bir put vardı. Yani, Müslümanlarda baltayı taş vurduklarının hala farkında olmayacak derecede denge kaybı yaşandı. Müslüman algısındaki bu tarihsel kopuş, Kureyş’in ve düşünürlerinin hakkıyla anlamamasına vesile oldu.

Ebu Sufyan “Yüce Hubel” derken aslında neyi yüceltmişti de karşılığında Hz. Ömer, “Asıl yüce olan Allah’tır” cevabını vermişti? Ebu Sufyan’ın bu iddiası akla aykırı bir iddia olduğu için mi Hz. Ömer O’na karşılık vermişti? Batı çağının Müslümanları, putun karşısına put diktiklerini fark edemediler ve Hz. Ömer’i kendi algı seviyelerine indirgeyerek Hz. Ömer’in bile,

Hubel'i yüceltmeyi akla aykırı bulduğu için bu iddiaya karşı durduğunu düşündüler.

Halbuki bir şeyi putlaştırmak o şeyin maddi aslını ezeli-
leştirme gayretinin bir ürünüdür. Bu öyle olduğu için değil de
öyle vehmedildiği içindir. Amr bin Luhay tarafından Kâbe'ye
getirilmeden önceki dikili olduğu bölgede Hubel putunun in-
sanlara rab'lik ettiği inancı yaygındı. Amr, bu insan şeklindeki
put hakkında genel malumatı topladıktan sonra onu Mekke'ye
getirdi. Muhtemeldir ki, Hubel, put haline getirilmeden önce
yaşayan bir insandı, vefat etti. Ebu Sufyan, Hubel'de ne bul-
muştu da O'nu Uhud'da Allah ve Rasûlü'nün karşısına dikebi-
lecek kadar cesur davranabildi? Burada ciddi bir felsefi altyapı-
dan söz etmek mümkündür. Ebu Sufyan'ın, Hubel'in kendilerini
Allah'a ulaştırdığını söylerken maksadı "put formu" nun direk
Allah'a ulaştırdığını iddia etmek değildi. Hubel putlaştırılma-
dan önce yaşayan diri bir insandı. Maddesi et ve kemik yoğun.
İnsan, insan olmadan evvel çamuruna ruh üflenmiş ve bu in-
sana Allah'ın isimleri öğretilmişti. Âdem, bütün isimleri hak-
kıyla bilince Allah, Âdem'e secdeyi emretti. Secde edilen Âdem,
çamuruna ilâhî ruh üflenerek diriltilmiş ve ilâhî isimleri bil-
miş bir Âdem'di. Böylece secde, aslında Âdem'e değil, Âdem'in
varlığında tecelli eden esma-i ilâhîyye'nin kendisine oldu. Yani
Allah'a oldu.

Şu halde Âdemoğlunun Allah ile ezeli irtibatı ilâhî isimler
yönüyledir. İnsan, ancak Allah'tan aldığı isimlerin emri ve tayin
ettiği istikamet üzere yaşayabildiğinden, bu hayatının içinde is-
ter iradesiyle olsun ister gayr-i ihtiyari olsun kendisinde sonsuz
bir tarafın varlığını her an ilan eder. Ebu Sufyan, insanda var
olan bu sonsuz mananın kaynağının insana ruh verilmeden ön-
ceki insanın katı/ çamur formu olduğunu zannetti. Ebu Sufyan,

insanın yaratılış aşamalarından haberdardı. Ama bu aşamaları biri birinden sonra gelen bir öncelik- sonralık sırasına göre tasavvur etti. O'na göre, Hubel'in katı/ çamur hali ruh üflenmiş ve diri kılınmış halinden Allah'a daha yakındı. Bunu yapmakla bu sebepler zincirinin başına da Allah'ı yerleştirmiş oldu. Yani insanın sabit- katı- çamur hali Allah'a en yakın formuydu bu determinizme göre.

Ebu Sufyan ve Kureyşliler, bir insanı ya da bir mahlûku put kılarak cansız ve katı forma sokmakla o mahlûku ruh verilmiş diri halinden önceki maddi tabiatına geri döndürdüklerini zannettiler. Onun için Hubel ve diğer putların put halleriyle Allah'a daha yakın durumda olduklarını iddia ettiler ve (hâşâ) Allah ile yan yana duran bu putlara Allah'ın ezeliliğine eş bir ezeliyet vehmettiler. Büyük bir batılın içine gömüldüler. Halbuki yukarıdaki satırlarımızda belirttiğimiz gibi, Allah'a en yakın mahluk, insan-ı kamildir ki, esma-i hüsnâ'ya aynalık etme göreviyle Allah'ın halifesi olarak tayin edilmiştir. Selefe ulaşmanın yolu haleften geçer. Allah, isimlerin tümünü bilmiş olan kâmil insana, Hz. Adem'e secdeyi emretti; dolayısıyla kendi Zat'ına secde ettirmiş oldu. Secde Âdem'in çamuruna/ maddesine değil, Âdem'edir yani Âdem'de var olan İlâhî isimleredir.

Ebu Sufyan bu gerçeğin ne zaman farkına vardıysa o zaman Müslüman oldu ve ashab-ı kiram'ın içine dâhil oldu. O günden sonra Hubel putunu Allah'a eş koştuktan vazgeçti.

Ne ıkkelliği? Aydınlanmanın aklına karşı Ebu Sufyan'ın ıkkel akı, öyle mi? Kureyş'in şirki, bütün şirklerin kaynağıdır; bütün imanların kaynağının Allah Rasûlü ve ashabının imanı olduğu gibi. Allah Rasûlü, "Ebu Bekir'in imanını bir kefeye, diğer mü'minlerin imanını bir kefeye koysanız Ebu Bekir'in imanı

daha ağır gelir” dememiş miydi? Ebu Sufyan’ın felsefesi karşısında Descartes’in felsefesi? Tam bir komedi... Bir de Descartes aklına iman elbisesi giydirecek bu kisveyle Kureyş’i küçümseyip tenkid ettiniz mi, topyekün felaket ve ne kadar acı, değil mi? Müslümanlar, yeni baştan bir zihniyet arınmasına tabi tutulmaları kendilerini.

TENZİH

Descartes, ruh ile maddeyi birbirinden ayırdı. Ruh, dünyevi aklın görüş alanı dışında ilan etti ve madde ile aklı anahtar-kilit gibi birbiriyle uyumlu gerçek iki cevher olarak kabul etti. Maddeyi idrak ediyoruz, şu halde gerçeklik maddededir, dedi. Descartes, böylece, ruhi akılla maddi aklı da birbirinden ayırmış oldu. Maddeyi ruhtan mutlak olarak tenzih etti. Descartes, Hristiyan-Batı kültürü içinde yetişmiş bir filozof olarak Hz. İsa'nın dünyevi işlere karıştırılmaması gerektiğini de böylece ima etmiş oldu. Çünkü İsa, Ruh'tur. Bu düşünce, Batı akılcılarının İslâm filozoflarından (Örn. İbn-i Rüşd'ten) etkilenerek kiliseyi sosyal ve bilimsel alandan tahliye etme girişimlerine tümenden Hz. İsa'yı maddi alan tasarrufundan men ederek destek çıkmış ve son noktayı koymuş olmalıdır.

Aydınlanmacı akılcıların bu tezi, insanı kesin bir çizgiyle ikiye ayırmış oldu. İnsan mana ve madde olarak iki parçadır ve mana şahadet âleminde görünür olmadığından dolayı kutsaldır ve O'nun işi Tanrı'ya aittir. Madde ise kendi determinel yapısı içinde insan aklının idrak alanı kapsamında varolabilen tamamen seküler bir unsurlar bütünüdür. Yani kutsal değildir.

İnsan ve mevcudat için “kutsal olan-kutsal olmayan” şeklinde bir düel yapı tanımına gitmekle kartezyen düşünce, ruhun (mananın) egemenlik alanı ile maddenin egemenlik alanını birbirinden ayırmış oldu. Bu da ontolojik laiklik olarak tanımlanabilir.

İslâm düşüncesi, köklerine Antik Yunan’da rastladığımız bu ayırım mantığına Gazâlî eliyle karşı çıktı. Bu düşünceye göre, kâinat ilâhî esmanın tecellisine aynadır. İlâhî esma ise Allah’ın zatından ne ayırdır ne de O’nun gayrıdır. Bu, şu demektir: İlâhî esmanın tecelli düzlemi olan kâinat, Allah’ın kendisi değildir fakat Allah’ın kendisinden tamamıyla ayrılmış da değildir. Dikey anlamda yaratma, sevk etme noktasında Allah’ın tasarrufu dışında görülemez; yatay planda ise Allah, kâinatın maddi suretlerinin faniliğinden münezzehtir. Çünkü Allah, Baki’dır.

İlâhî isimlerin toplu halde en mükemmel tecelligahı insan-ı kâmil’ dir. İnsan diğer varlıklara nazaran daha mükemmeldir ve hatta o varlıkları teshir edebilecek kabiliyette yaratılmıştır. İlâhî esma mükemmel olduğuna göre, kamil yansımasını varlığın en güzel kıvamda yaratılmış olanında gösterir. Bu tecelliyi en güzel şekilde gösterebilen insan-ı kamiller, peygamberlerdir. Ferdiyet planında ise bu peygamberlerin bir toplam mükemmelliğine sahip olan Hz. Muhammed (s.a.v.)dir.

Hatem-i Enbiya olan yani tüm nebilerin bütün özelliklerini en son mühürleyen Allah Rasûlü, ilâhî isimlerin en olgun şekilde mana ve zahirde tecellisini de mühürleyendir. Tamlik içerisinde ilâhî tecelliye aynalık edebilen yaratılışıyla Hz. Peygamber sürekli kâmillikte yaratılıyor oluşuyla Allah ile tam bir irtibat halindedir fakat beşeri faniliği/sınırlılığı bakımından Allah, O’ndan münezzehtir.

Buna göre, Allah, âlemden münezzehtir; âlem, Allah'tan münezzehtir değildir. Allah, Allah Rasûlü'nden münezzehtir; Allah Rasûlü, Allah'tan münezzehtir değildir. Allah Rasûlü, âlemden münezzehtir; âlem, Allah Rasûlü'nden münezzehtir değildir.

İsa'nın Yamalı Gömleği

SAİT MERMER

Bu kitap, Allah Rasulü'nün ilkin "oku" emrini aldıktan sonra belli bir süre Vahyin gelmeyişi karşısında Mekke'deki eviyle Hira Mağarası arasındaki gidiş gelişlerindeki telaşı andırır bir telaşla Modern dünyanın kültürel saldırısını göğüslemek adına evinden çıkan fakat Hira'sını bulamayan, geri dönüşünde de büsbütün evinin yolunu kaybeden Modern İslâmcı Düşüncenin, Batı'nın Hz. İsa'ya arkadan saldırmasıyla parçaladığı varlık gömleğini kırk yama halinde felsefe ve bilim papazlarının sırtında görücüye çıkarmasından sonra bu gömleğe duyduğu hayranlığı gizleyemeyip fakat yine de Batı'ya duyduğu muhalefet sâikiyle ve bir panikle gömleği sırtına ters geçirmesindeki tuhafılık bir tarafa; Gazâlî eşiğine benzer ama daha karmaşık bir eşikte kalakalan kadîm İslâm Düşüncesini yeni bir dil ve üslupla yeniden insanlığın gündemine taşımayı amaçlayan yazıların bir kısmını muhtevi bir arayış denemesi olarak kaleme alındı.



₺ 17,50

/profilkitap



/profilkitap