

Keyifli Okumalar Dileriz

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

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

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

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

İlhami GÜLER

İtikattan İmana

© Ankara Okulu Basım Yayın San. ve Tic. Ltd. Şti.
Dizgi ve kapak: Ankara Dizgi Evi
Baskı, kapak baskısı, cilt: Ankamat Mat. San. Tic. Ltd. Şti.
Birinci basım: Şubat 2009
İkinci basım: Şubat 2011
Üçüncü basım: Mart 2015

ISBN 978-9944-162-14-2

Ankara Okulu Yayınları

İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı 48/81 İskitler/Ankara
Tel/Faks: (0312) 341 06 90
web: www.ankaraokulu.com
e-mail: ankaraokulu@ankaraokulu.com

İtikattan İmana

İlhami GÜLER

Ankara Okulu Yayınları

Ankara 2015

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

*Ölü inancını (itikadını) canlı imana
dönüştürmek isteyen herkese...*

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	7
AKILSIZ İMAN VE İMANSIZ DİNİN “DİNDARİ” OLMAK.....	9
KUR’AN’A İMANIN HERMENÖTİĞİ	19
İSLÂM KELÂMINDA TANRI TASAVVURLARININ ELEŞTİRİSİ	25
TÜRKİYE’DE YOĞUN DİNSELLİĞE (MUHAFAZAKÂRLIĞA) RAĞMEN NEDEN HAKİKİ DİNDARLIK (TAKVA) YOK?.....	41
DİNİN DEĞİŞİK HALLERİ: DİNE KARŞI DİN	53
TANRI VE İNSAN ARASINDA DİNİN KADERİ	69
HZ.MUHAMMED: SEVGİ PEYGAMBERİ Mİ ADALET PEYGAMBERİ Mİ?	75
MUHAMMED MUSTAFA VE KUR’AN YERİNE MEVLÂNÂ VE MESNEVÎ	83
ONURSUZ DİLENCİLİK VE ONURLU YARDIM TALEBİ OLARAK “DUA”	93
İNSANIN TABİATİ (FİTRAT) VE DENENMENİN ZORLUĞU.....	99
DİNİ VE VİCDANÎ DURUMUMUZ	105
İBRAHİMÎ MONOTEİST DİN, SİYASET (DEMOKRASİ-LAİKLİK) VE DİYALOG	111
BİR BUNALIM ÇAĞINDA İSLÂMÎ SİYASETİN İMKANI	119
İNSAN CİNSİ DOĞUŞTAN “EŞREP” İMALEURAT MIDIR?	129

GAZZÂLÎ'NİN 'İHYA'DA ORTAYA KOYDUĞU İDEAL DİNDARLIK TEORİSİNDE DÜNYANIN VE SERVETİN YERİ	135
ADİL OLMANIN SAİKİ OLARAK TANRI VE AHİRET	151
İNSAN HAKLARINI İHLALİN VE İHKAKIN METAFİZİK-AHLÂKİ TEMELLERİ	167
İNSAN SORUMLULUKLARI EVRENSEL BİLDİRGESİ	183
TÜRKİYE'NİN KİMLİK/AHLÂK SORUNLARI VE İLÂHİYAT FAKÜLTELERİ	189
TEVHİDİN ŞIARI "TEKBİR"İN TEKSTİL MARKASINA TAHVİLİ	197
TÜRKLERDE OTORİTERYENLİĞİN VE İTAATKÂRLIĞIN DİNİ-KÜLTÜREL KÖKLERİ.....	203
HAZ VE HIZ MEDENİYETİ	213
EK: İSLÂM'DA İMAN	217

ÖNSÖZ

Kur'an'ın oluşum sürecinde veya İslâm'ın doğuş anında İslâm veya din, iman ve salih amel olarak (*innellezine amenu ve amilussalihati*) birbirine bağlı bir bütün şeklinde oluştu. Kur'an'da istihdam edilen aklın ise, teorik akıl ve pratik aklı birleştiren “maslahat aklı” olduğunu söyleyebiliriz. Kur'an'daki temel iman ilkeleri olan Allah, ahiret ve vahy/nübüvvet, insanları eyleme ve ahlâka sevk eden veya bu eylem ve ahlâkın amaçlarıdır. Erken dönemlerde iman canlı ve dinamik bir süreç olduğu için insanları sürekli amele, eyleme (salih amel, cihat) sevk edebiliyordu. Bu iman, insanın sağduyusuna, tabiatına, aklına, duygularına ve mantığına aynı anda birden hitap ettiği için Hristiyanlıkta olduğu gibi “dışarıdan” tarih, mucize, sır vs. ile desteklenmeye veya savunulmaya ihtiyacı yoktu. İman ilkeleri kendi delilini kendi içinde taşıyordu. Örneğin: “Peygamberler halklarına: “Yerin ve göğün yaratıcısı Allah hakkında şüpheniz mi var?” diye sordular.” (14 İbrahim/10).

Tarihi süreç içinde İslâm toplumu genişlediği coğrafyada kadim, dini ve felsefi eğilimlerle ve mezheplerle karşılaşınca, diğer taraftan toplumsal hayat yeni sorunlar çıkarınca İslâmî “maslahat aklı” teorik akıl ve pratik akıl olmak üzere ikiye bölündü: Kelam ve Fıkıh. Teorik akıl “Kelam” ilmi veya “Usulü'd-Din” olarak iman sorularını; “Fıkıh” ve “Usul-i Fıkıh” disiplinleri ise pratik-ameli soruları ele aldı. Bu disiplinlerin usullerinin ve içeriklerinin olduğu dönemlerde (Orta Çağlar) İslâm toplumu canlılığını ve dinamizmini hala koruyordu. Çünkü fiziki veya toplumsal tabiatla ve “öteki” ile karşılaşıldığında sorular soruluyor ve cevaplar veriliyordu. Soru ve cevap ise düşüncenin ve canlılığın alametidir.

Kurumlaşmanın tamamlandığı, politik genişlemenin olduğu geç dönemlerde ise teorik düşünce “Kelam”dan (diyalektikten) “Akaid”e, pratik düşünce de “Fıkıh” (dinin anlayış)dan

“Şeriat”a dönüştü. Dolayısıyla Akide ve Şeriat tamamlanmış ve donmuş olarak kurumsal “İslâm”ı temsil ediyordu. C. Smith’in tesbit ettiği gibi, 13. yüzyıla kadar yazılı literatürde “İman” ve “İslâm” kavramları sırasıyla %73 ve %17 oranında iken; geç dönemlerde bu oran aynı kavramlarda tersine dönmüştür.

“Akide” kavramı duygu, düşünce ve amelden oluşan iman kavramının sadece düşünceden ibaret olan “Kelam” kavramından geçerek ölü, içine kapalı, düğüm veya dogma haline gelişini özetler. Osmanlı medreselerinde okutulan Akaid ilmi, İslâm toplumlarının kendilerine hayat veren iman ve düşüncenin yerine kesin kabulleri, dogmatik inançları ezberledikleri (Kaside-i Nuniye) ve tekrar ettikleri bir şeydir. Artık mezhepler çoktan dinin yerini almıştır. Nehrin kaynağı (Kur’an) unutulduğu gibi; nehrin kolları (dere, çay=mezhep) nehir (din) sanılmaktadır.” Amentü (Akaid), yüzyılların ‘ezberi’ ve ölü bir gövde olarak canlı imanının yerine geçmiştir. “İbadet” de ezberlenmiş ve itiyat haline gelmiş ödev veya ödenmekle kurtulunan ‘borç’ şeklinde çoğu insanda şuursuz alışkanlıklar olarak iradi “salih amel”in yerine geçmiştir. Zamanla bunlar da fazla bulunmuş olacak ki, Amentü tek inanç ilkesine (Kelime-i Tevhid veya Kelime-i Şهادet); ibadet ise dört unsura (namaz, oruç, hac ve zekat) indirgenerek “İslâm’ın Beş Şartı” olarak ilan edilmiştir. Taze bir fidan olarak 7. yüzyılda tarihe tutturulan İslâm ağacının, 1300 senelik bir ömür sürdükten sonra 19. yüzyılda yaşlı bir Çınar olarak Osmanlı’nın çöküşü ile birlikte devrilmesi ve tarihin öznesi olmaktan çıkarak nesnesi olması kısaca böyle olmuştur.

Tohum (Kur’an) çürümemiş (bozulmamış) olarak elimizde olduğu için, çoraklaşan ve çirkinleşen dünyamızda bu tohumu tekrar fide olarak tarihe tutturma imkanımız potansiyel olarak vardır. Yeter ki ona inanan insanlar çıksın; bu çölleşen dünyayı tarihin veya insanlığın “sonu” olarak görmesin. Bu da ancak akideden, amentüden tekrar Kur’an’ın vazettiği imana; ibadet-i mersume olarak sanılan İslâm’dan hayatın bütününe kuşatan “salih amel”e dönüşle mümkün olabilecektir. İşte bu kitapta toplanan ve çeşitli aktüel konuları ele alan yazıların bu ideali hedefleyen ortak bir amacı olduğu için bu adı verdik.

AKILSIZ İMAN VE İMANSIZ DİNİN “DİNDARİ” OLMAK

1. Akılsız İman

İmanın insanın akıl yeteneğine mi, yoksa, irade ve teslimiyet yeteneğine mi dayanacağı, dayanması gerektiği tartışması dinler tarihi kadar eskidir. İlkel ve insan ürünü dinler ile birlikte İbrahimi-monoteist dinin bir kanadı irade ve teslimiyeti önceler. İbrahimi-monoteist dinin peygamberleri ile birlikte diğer bir kanadı ise, akli-eleştirel temele dayanan irade ve teslimiyeti önceler. Kur'an, Hz. İbrahim'in Tanrı'yı arayışını ve ahiret hayatının vuku bulacağına dair itminan talebini buna örnek olarak verir: (2/124-140, 3/65-97, 6/74-83,21/51-69).

Kur'an'a göre din konusunda “akıllarını iyi kullanmayanları Allah rezillik (pislik) içinde bırakır.” (Yunus 10/100). Sağlam, mantıklı, hikmetli, meşru, sağduyuya dayanmayan imanın Allah katında -samimi de olursa- herhangi bir değeri yoktur. Doğru imandan saparak buzağıya tapınmaya başlayan Yahudilere Allah şöyle seslenir: “Eğer inanıyorsanız, imanınız size ne kötü şeyler emrediyor.” (Bakara 2/93).

Taklit yoluyla atalardan, tarihten devralınan dini inaçlara inanma, insanın ihmalkarlığının ve tembelliğinin bir sonucu olarak çok yaygın bir davranış tarzıdır. Kur'an, oluşum sürecinde böylesi inanca sahip olan Müşrikler, Yahudiler ve Hristiyanlarla polemige girmiş; onları kıyasıya eleştirmiş ve hatta onlarla yer yer alay etmiştir. Ne yazık ki aynı tutum aradan bir zaman geçince Müslümanlara da musallat olmuş ve birçok “büyük” Ehl-i sünnet alimi taklidi imanı caiz görmüş ve meşrulaştırmıştır. Mutezili alimler, Maturidi, İbn Teymiyye ve Davud ez-Zahirî gibi alimlerin gayretleri bir işe yaramamış; Gazali kitleleri “teslimiyet” ve “taklide” teslim etmiştir.

Hristiyanlığın başından beri akli dışladığı, irade ve teslimiyeti savunduğu bilinmektedir. Protestanlığın kilise yerine kutsal metne dönüşü ve metnin literal yorumunu savunurken akli lanetlediği bilinmektedir. Spinoza ve Descartes'ın dini düşüncede aklın kullanılmasını savunan görüşlerine rağmen Pascal, Kant, Kierkegaard ve Wittgenstein gibi filozoflar, adına "fideizm" denen akılsız iradeciliği savunmaya devam ettiler.

Dini hayatta düşünceyi ve eleştirel olmayı zorunlu kılan gerekçe gayet basittir: Kitleleri kendi haline bıraktığınız zaman tabir caiz ise ya davulcuya ya zurnacıya kaçmaktadırlar. Dinler tarihi bunun en güzel kanıtıdır. Hakikatin bu zor alanında akıl (düşünce ve eleştiri) yaşam için oksijen ve su kadar önemlidir. Yalnız, düşünce ve aklın imandan ve inançtan önce gelmesi gerekir. Sonra geldiğinde, batıl itikat ve hurafelerin teolojisini yapmaya başlıyor ve kendi eşip kendi düşüyor. Bu arada sözü bir süre usta psikanalizci ve düşünür Erich Fromm'a vermek istiyorum. Akla dayanan ve akıldışı inanç konusunda o şöyle diyor:

Akıldışı inanç deyince, insanın kendi düşünce ya da duygu yaşıntısının sonucu olmayıp akıldışı bir otoriteye duygusal boyun eğişin üstünde temellenen, bir kişi, bir düşün ya da bir simgeye duyduğu inancı anlıyorum... Akıldışı inanç, kişisel ya da kişisel olmayan akıldışı bir otoriteye boyun eğmekten kaynaklanan bir obje veya bir kimseye duyulan bağnazca kanıdır. Akli inanç, bunun tersine, üretici düşünsel ve duygusal etkinlik üstünde temellenen kesin bir kanıdır... Akıldışı inanç yalnızca bir otorite ya da çoğunluk öyle olduğunu söylediği için bir şeyin doğru olarak kabul edilmesidir. Oysa akli inanç insanın kendi üretici gözlem ve düşünceleri üzerinde temellenen bağımsız bir kanıdan kaynaklanır... Akıldışı inanç, ezebilecek kadar güçlü, her şeyi bilen ve mutlak kudret sahibi olduğu hissedilen bir güce boyun eğmekten; insanın kendi güç ve kuvvetinden vazgeçmesinden kaynaklandığı halde; akli inanç bunun karşısı olan bir deneyim üstünde temellenir. Akli inancın temeli üreticiliktir. İncamızla yaşamak üretici bir şekilde gelir... [salt] Güce duyulan hiçbir akli inanç yoktur. Güce boyun eğme ya da bu güce sahip olanların onu koruma istekleri vardır. Güç insanların çoğuna tüm şeylerin en gerçeği olarak görüldüğü halde, insanlık tarihi onun tüm insani başarılar içinde en geçici olduğunu kanıtlamıştır.¹

1 Fromm, Erich, *Kendini Sevmeyen İnsan*, çev. N. Arat, İstanbul 1991, 196-203.

Çoğu kimse, inancın kesinliği ile körlüğünü birbirine karıştırır. İnancın akla dayanması ile sürekli şüphe, kör inanç ile kesinlik arasında bir paralellik kurulur. Kör inanç ile kesin inançlılık arasında (dogmatik/taklit) bir paralelliğin olduğu doğrudur; fakat, inancın düşünceye/akla dayanması ile şüphe arasındaki koşutluk geçicidir. İnanç sağlam, güvenilir, makul ve meşru temellere yaslanınca ikna ve itminan gelir. Tıpkı Hz. İbrahim’in Tanrı’yı arayış ve ahiretin vukuna ikna oluş süreçlerinde olduğu gibi. Topçu’nun dediği gibi,

Dinin ruhu olan düşünceyi çıkarırsanız hareket ve ibadetlerin hepsi manasını kaybeder. Öyle iken her dini cemaat zamanla dinin ruhunu azar azar kaybederek onun yerine manasız kalan hareketleri çoğaltmaktadır. Bütün eski dinlerin akibeti bu olduğu gibi, İslâm dini de aynı kaderle karşılaşmıştır.²

İnsanların kendileri iman “ettiklerinde” imanın ruhunu, özünü ve kendisini edinirler; gelenek yoluyla taklidi olarak devralınan iman, imanın şekli, resmi ve kalıbıdır.

Yine kör inanç (kocakarı inancı) ile irade, teslimiyet ve coşku, akla dayanan inanç ile bunların yokluğu arasında bir paralellik kurulur. Oysa bu da doğru değildir. Burada önemli olan irade, teslimiyet ve coşkunun bizzat bulunması değildir; bunların yöneldiği nesne ve amaçtır. Kör inançta irade, teslimiyet ve coşkuyla ne bağnazlıkların yaşandığı; nasıl insan kıymalarının gerçekleştirildiğine dinler tarihi şahittir. Akla dayanan inancın teslimiyeti, iradesi ve coşkusu insanlığa zarar verme yerine onun manevi, ahlâki, ruhani ve estetik gelişmesine, yücelmesine hizmet eder.

2. İmansız Din ve Batıl Dindarlık

İmanın kendisi bizatihi bir değer olmadığı gibi, dinin ve dindarlığın kendisi de bizatihi bir değer değildir. “Nasıl bir din?” ve “Nasıl bir iman?” soruları Kur’an’ın ana sorularından ikisidir. Yanlış iman üzerine bina edilmiş dinin de yanlış olacağı mantıken ortadadır. İman öldükten sonra inanç (akide) haline gelir. Bireyi etkilemez olur. Yanlış imanın bireyi etkile-

mesi tehlikeli olduğu gibi, imanın ölüp bireyi etkilememesi de vakidir. O zaman ortada din adına ezbere yapılan davranışlar kalır ve dinin özü olan ahlâk yok olur. Kuran, bu gerçeği şöyle ortaya koyar: *“İman edenlerin Allah'ı ve O'nun katından inen gerçeği hatırlamaları zamanı gelmedi mi? Yoksa, önceki çağlarda kendilerine kitap verilip de sonra üzerlerinden uzun zaman geçince günaha dalarak kalpleri katılaştıranlar gibi mi olacaklar?”* (Hadid 57/16). Burada kastedilen Yahudilerdir. Aradan uzun zaman geçince kalpleri katılışıp günaha, ahlâksızlığa dalmışlardır. Kalplerinin katılışmasının anlamı imanın ölüp yerine sadece basmakalıp, kör inançların ve taklitle tekrarlanan dinsel pratiklerin (ritüel ve hukuk) kalmasıdır. Bu, tam da bizim “imansız dindarlık” veya “imansız din” dediğimiz şeydir. Bu uyarı, Kur'an'ın indiği dönemdeki bazı müminlere yapılmıştır. Aradan 1400 sene geçmiştir ve maalesef Müslümanların büyük çoğunluğu da aynı duruma düşmüştür. Rahmetli Nurettin Topçu İslâm dünyasının içinde bulunduğu dini yaşantıyı yıllar önce şöyle teşhis etmişti:

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

devam ettiği müddetçe İslam dünyasının içinde yüzdüğü sefaletten kurtulması imkansızdır. Her türlü şer ve fitne kendini mübarek gösterecek başka bir şerre işaretle onu yerdikçe kendini yükseltme ve hayır maskesine bürünme fırsatını elde edebiliyor. Asırların arttığı sözde din adamlarımız, devrimizin maddeci yıkımını göstererek onu itham yoluyla kendilerinin Allah yolcusu oldukları vehmini halka sunuyorlar. Hakikatta ise onlar, dini hayatı maddi şekil ve hareketlere bürünmüş maddecilerdir; din ve ahiret maddecileridir. Ruhlarını kaybetmişler. Allah yolculuğu mevlithanlıktan, dualıktan, mukabelecilikten ve kasidecilikten geçmediği gibi; kinin, tekfirin, tehdidin ve ruh karartıcılığının da ilahi yolculuğa yoldaşlığı olamaz.³

Bu konuda merhum Aliya İzzetbegoviç ise şunları söylemektedir:

Din söz konusu olduğunda insanları genel olarak, inanan ve inmayanlar olarak ayırırız. Dikkat edelim ki bu ayırım çok sathi ve epey basitçedir. Bunun içinde en kalabalık olan, üçüncü topluluk eksiktir. O topluluk kendini inanan sayan ve öyle ifade eden fakat hakikatte öyle olmayan kimseler topluluğudur. Onlar az ya da çok Allah'a ibadet eden, bayramları kutlayan, dinin belli bazı “adet” ve sembollerini yerine getiren, fakat korkudan savaş alanından hemen kaçan, ticarete son derece soğukkanlı olarak aldatan, vicdan azabı duymadan, başkasının sırtından geçinen, içki içen ve eğlenen, bin sene yaşayacakmış gibi hayatlarını, mallarını ve makamlarını korkuyla veya kendilerinden güçlü olanlara esirmişçesine yalakalık yapan kimselerdir vs. Bu tip insanların belirgin özellikleri korkudur. Hayat için korku, mal için korku, makam ve mevki için korku. Bir güç sahibi veya hükümetin desteğini kazanmak için çabadır onların yaptıkları. Bütün bu korkular arasında bir tek korku eksiktir: Allah korkusu. Bu ruhla ve böylesine belirsiz ve ikiyüzlü atmosferde kendi nesillerini büyütürler.

Ancak bu üçüncü kitlenin varlığını dikkate aldığımız zaman, dünyada birçok şeyi daha kolay anlamaya başlarız ve neler olduğu ile neden öyle olduğunu anlama imkanına kavuşuruz.

Bugünkü İslam dünyası, içinde gerçek dinin az, fakat sözel, şekli dinin çok olduğu tipik örneğidir. Hiçbir yerde dine adanmışlık yok -fakat aynı zamanda ve sadece prensip olarak- din kayıtsız olarak öne çıkarılır ancak dinin somut taleplerinin pratikte bu

kadar az yerine getirildiği görülmemiştir. İşte bu paradoks, şekil ve içeriğin bu karşıtlık durumu, İslam ülkelerinin çoğundaki vaziyeti açıklayabilir. Belki bu, iradesiz ve hareketsiz bir durum olmayan, artık uyuşukluktan uzak ancak hakiki yönü ve neticesi olmayan kendine has bir yerde sayma ve zaaf durumundadır.

Bu dünyadaki Kur'an'ın vaziyeti çok plastik bir biçimde durumu yansıtmaktadır. Orada, her evde Kur'an'ı özel, yüksek bir yerde bulacaksınız. O en iyi hediye olarak kabul edilir, onun için en iyi kağıt kullanılır, insanlar ise bugün bile onun için en iyi kaligrafiyi kullanmak ve onun kapakları ve sayfalarını fantastik süslemelerle çizmekte yarışmaktadır. Çocuğun ilk okuduğu ve öğrendiği şey Kur'an'dır fakat bütün bunların yanında bu çocukların çok büyük bir bölümü Kur'an'ın gerçek içeriğini ve önemini öğrenmeden büyüyecek ve yaşlanacaktır. Kur'an tartışmasız bir semboldür. Ancak kanun olmaktan çıkmıştır. Halbuki tersi olmalıydı. Dikkat edin ki Kur'an okunmak yerine, güzel sesle seslendirilip yorumlanmaktadır. "Seslendirmekte" ne Araplar ne de Arap olmayanlar artık onun manasına ulaşmıyorlar ve Kur'an'ın benzersiz melodisinde, artık hiç kimse emredici ve kesin, bazen tatlı tatlı uyaran ve davet eden bazen ise tehdit eden yüksek sesle haykıran fakat her zaman ve yeniden tüm insan hayatının değişmesini talep eden hükümlerini tanıyamamaktadır.⁴

Bu imansızlığın çözümü, ayette önerildiği gibi, Allah'a ve O'nun indirdiği hakikatlere olan imanımızı önce doğrultmak, sonra da diriltmektir. Doğru iman olmazsa doğru amel olmaz; ölü ve kör inanca dayanan insanın amelleri ezberedir. Çoğunlukla hevasını (arzularını) inancına karıştırır ve kendini kandırır. "Evet"lerini ve "hayır"larını vicdanın sesine göre veremez; vicdanın sesini duyamaz. Vicdanı olsa bile, çoğu zaman bu vicdan toplumun veya çoğunluğunun görüşünün izdüşümü olarak çalışır. Halbuki, halkın sesi her zaman hakkın sesi olmayabilir. İmanı canlı olmayan insanın Allah'tan bir yardım (hidayet) ve uyarı alması imkansızdır. Kur'an'da sık sık tekrarlanan "takva" kavramı canlı imanı (Allah bilincini) ve hakikat konusunda sürekli uyanık ve müteyakkız olmayı ifade eder: "Eğer Allah'a karşı sorumluluk bilincinde olursanız (in

4 İzzetbegoviç, Aliya, *İslam Deklorasyonu*, çev. Dr. Rahman Ademi, İstanbul 2007, 68-69. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

tetteku) o size hakkı batıldan ayırmaya yarayan bir ahlâki değerlendirme yeteneği (furkan) verecektir.” (Enfal 8/29). Oysa, yanlış imana sahip olup da yeryüzünde kötülük çıkaranlara bunu “yapmayın” dendiği zaman, onlar: “*Biz sadece islah edicileriz.*” (Bakara 2/71) derler. Birçok yanlış imana sahip kimse, iyi işler yaptıklarını sanırlar; oysa, yanlış yapmaktadırlar (Kehf 18/103-104). Özetle, gerek iman konusunda olsun, gerekse ahlâk (amel) konusunda olsun, imanı canlı tutmak ve eleştiri kılıcını sürekli çekili bulundurmak (nefis muhasebesi) Kur’an’ın müminlere sürekli öğüdüdür.

İman, Allah’a karşı huşu (saygı), korku (haşyet), sevgi ve şükran; Ahirete karşı ise korku ve umut besleme gibi duygusal değerlilik yaşantılarıdır. Yani kalp fiilleridir. Doğru bir benzetme yapacak olursak, imanın temeli olan tasdik testiye benzer, iman da içindeki suya benzer. İçi boş testi (tasdik, inanç) olabilir. ‘Testinin içinde ne varsa dışına o sızar’ sözü, imanın amelden ayrı olduğunu ifade ettiği kadar, imanın zorunlu olarak amel doğurduğunu da ifade eder. Dışarıda salih amel ve gûnahtan kaçınma (ıslaklık, nem) yoksa, içerde de iman (su) yok demektir. İman amelden (ahlâk) ayrı bir şeydir; fakat, ikisi birbirine bağlı şeylerdir. İman zorunlu olarak amel doğurur. İmanı olmayanın ameli olmaz. İnanç (akide, amentü) amel doğurmaz çünkü ölüdür. Ölüden fiil çıkmaz. İnanç, akide, dogma eriyip, çözülüp iman haline dönüşmedikçe (duygusal değerlilik yaşantıları, kalp fiilleri) amel doğurmaz. İncanın dirilmesi ise ancak Allah’ın lütfunu, rahmetini ve nimetlerini derin düşünce (tettebbür) ile takdir etmek, Kur’an okumak ve düşünmekle olur. İman artar ve eksilir; buna paralel olarak da ahlâk artar ve eksilir. Dini anlamda imansız olup da dürüst ve ahlâklı olanların bu durumu onların başka ilkelere, örneğin Hümanizme olan imanlarından kaynaklanır. Küpün içinde ne varsa dışına o sızar. Ateş olmayan yerden duman çıkmaz. İmanın sadece “tasdik” olduğu fikri (Ehl-i sünnet) ve taklidi imanın “caiz” olduğu düşüncesi, İslâm dünyasında imanı ve ahlâkı dumura uğrattı. Taklidi iman, ezbere inanç olduğu için doğru imana ve yanlış imana

eşit uzaklıktadır. Çünkü bu inanç kanıt, delil, argüman, düşünce ve eleştiri taşımamaktadır. İtikat ise salt zihinsel bir kesin kabul olduğu, bünyesinde kalp fiilleri (saygı, korku, sevgi, ümit, güven, coşku vs.) taşımadığı için sahibini amele, ahlâka sevk etmez. Ehl-i Sünnetin popülizmi İslâmi kimliğe (mümin) hayli zarar vermiştir. Oysa, “Müslüman” olma (akide) vatandaşlık gibi genel bir aidiyetlik ise; “mümin” olma, özel bir niteliktir; bir çaba, gayret, eğitim ve meşakket gerektirir. Beleş ve içi boş bir nominalizm değildir. “Bedevisler “iman ettik” dediler. Söyle onlara siz henüz iman etmediniz, “İslâma girdik” demeniz daha doğrudur. Çünkü henüz iman kalplerinize yerleşmiş değil.” (Hucurat 49/14). Zira, yokluk üzerine hüküm bina edilemez.

Kur'an'ın önerdiği Allah'a iman, mutlak bir güce körü körüne boyun eğme değil; Zatı sonsuz iyiliğin, sorumluluğun, ahlâkın, merhametin ve adaletin kaynağına güven duyma ve itminandır. İman, doğası itibarıyla Allah ile daimi, canlı, dinamik ahlâki bir ilişkidir. İnsandan Allah'a doğru şükran, huşu, saygı... ifadesi; Allah'tan insana doğru ise yol gösterme ve yardım ilişkisidir. İmansızlık, insanı yırtıcı hayvanlar derecesine, belki de daha aşağılara düşürür. Tanrı diye kayıtsız bir tirana boyun eğme şeklindeki iman ise insanı solucana, böceğe dönüştürür. İmansız dindarlık, insanları bağnazlaştırır; katı kalpli, sofu, yobaz ve bağnaz dindarlıkların insanlara nasıl kötülükler yaptırdığına bütün dinlerde şahit olmaktadır. M. İkbal, İslâm dünyasında buna benzer bir durumu şöyle tasvir eder:

Önümüzde yıpranmış bir alem var;
Millet onun tozunda durup oynuyor.
Tatar ve Kürtlerin kalp ateşi söndü;
Ya Müslümanlar öldü veya Kur'an ölmüştür.
Hak dini kafirlikten daha bednam oldu;
Çünkü molla kafir yapan bir mümindir.
Bu Kur'an satan adamın hilelerinden dolayı,
Ruhu'l Emin (Cebraîl)'in haykırdığını bile gördüm.⁵

5 İkbal, Muhammed, *Cavidname* çev. Annemarie Schimmel. İstanbul 1999, 223. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Allah'a yönelmiş doğru bir iman ilişkisi bünyesinde saygı, heybet, şükran, sevgi, korku, güven, ümit, coşku, tefekkür, endişe ve sevinç taşır. Bunlar sona ermişse orada iman değil, onun ölmüş hali olan itikat (inanç) vardır. Bu ise artık bir "ilişki" değildir; zihninin bir köşesinde uyuyan ve zaman zaman hatırlanan kesin bir kanaattir. Ünlü Yahudi filozofu Martin Buber'in ortaya koyduğu gibi, Tanrı ile olan "iman" ilişkisi bir "Ben ve Sen" ilişkisidir. İman öldüğü zaman veya inanca dönüştüğünde o zaman ilişki "Ben-O" ilişkisine döner. Buber şöyle diyor:

Bağımlılık doktrini saf ilişki dünyasının BEN tarafını o kadar zayıf ve önemsiz sayar ki, onun kubbeyi destekleme kabiliyeti güvenilirliğini yitirmiştir; beri taraftan, bir dalma (kendine içine yöneliş) doktrini mükemmeliyet içinde bu kubbeyi bütünüyle lağvederken, bir diğeri ona yenilmesi (mağlup edilmesi) gereken bir ejderha gibi davranır. "Tecelli eden Tanrı" lafı ne kadar bulanık ve haddini aşmıştır. Fakat, diri Tanrı'nın tecellisini biz kalplerimizde devamlı ve kesin olarak biliriz.⁶

Görüldüğü gibi, doğru bir dini tecrübe (iman) için canlı bir "Ben ve Sen" in hazır olması gerekir. "Ben" in kaybolması da "Sen" in "O" ya dönüşmesi de bu ilişkiyi imkansızlaştırır.

Doğru bir iman ve ondan zorunlu olarak doğan dürüstlük ve ahlâk, Allah katında ebedi (uhrevi) kurtuluşun önşartıdır. Bu anlamda "dinsiz" kurtuluş mümkündür. Kur'an şöyle der: *"Rabbimiz Allah'tır" diyerek dürüst olanlara ne bir korku ne de bir sıkıntı vardır. Bundan hiç kuşkunuz olmasın.*" (Ahkaf 46/13). Fakat Kur'an'ın bütün karşıt muhatapları "dinsizler" değil, yanlış dinler ve sapık dindarlardır. Şeriatı'nın dediği gibi dinler tarihi doğru dinin dinsizlikle mücadelesi değil; yanlış, sapkın dinle mücadelesidir. Yani dine karşı din mücadelesidir:

Tarih boyunca her zaman din ile din çarpışmıştır; yoksa, hiçbir zaman bugün anladığımız anlamıyla din ile dinsizlik savaşı görülmemiştir.⁷

İslam'da, antik uygarlık döneminde, tarih boyunca ve her din çevresinde "küfr" den söz edildiğinde "dinsizlik" kastedilmiyordu.

6 Buber Martin, *Ben ve Sen*, çev. İnci Palsay. Ankara 2003, 106, 108.

7 Şeriatı, Ali, *Dine Karşı Din*, çev. H. Hatemi, İstanbul 1987, 13.

Niçin? Çünkü bu anlamda dinsizlik yoktu ve küfrün kendisi de ayrı bir “din” idi. Bir din diğer bir dine “küfr” demekte idi... Şu halde küfr dinsizlik değil, başka bir din demektir.⁸

Bu bağlamda, Kur'an'ın ve İslâm'ın kendinden önceki İbrahimi dinler (Yahudilik ve Hristiyanlık) karşısındaki konumu onlardan eşit biri olmak değil; onların doğrulukları-yanlışlıkları hususunda “hakem” olma pozisyonudur: *“Sana (Muhammed) hakikatı ortaya koyan bu ilahi kelamı geçmiş vahiylerden (Tevrat, İncil) kalan doğruları tasdik edici, yanlışlarını da reddedici olarak (müheymin) indirdik. Öyleyse, onlar arasında Allah'ın indirdiğiyle hükmet ve sana gelmiş olan hakikatı terkederek onların mesnetsiz görüşlerine uyma”* (Maide 5/48). Yahudilikte ve Hristiyanlıkta bazı dinsel doğruların olması onları bütünüyle doğru yapmaz.

3. Sonuç

Egemen uluslar arası dinsel söylemin bizi ikna etmeye çalıştığı gibi, bütün dinlerin Allah'a giden farklı-doğru yollar olduğu (dinsel çoğunculuk) iddiası doğru olmadığı gibi; egemen İslâmi dinsel söylemin de büyük oranda canlı bir iman ve ondan doğan ahlâk ve dürüstlük olduğunu söyleyemeyiz. Egemen Sünni ve Şii dinsel söylemler (mezhepler) Kur'an'ın diriltici iman ve salih amel özüne epeyce uzaklaşmış yorumsal, kurumlaşmış ve en önemlisi de ölmüş (inanç, akide haline gelmiş) tarihsel gövdelerdir. Sonucu Allah'ın daha vahiy indirirken bazı müminlerin içine düştüğü iman kaybını (inançsızlığı ve akidesizliği değil) gidermek için Yahudilerle yaptığı mukayese ile bitirelim: *“Müminlerin Allah ve ondan inen hakikatı hatırlamalarının zamanı gelmedi mi? Yoksa, önceki çağlarda kendilerine kitap verilip de daha sonra üzerlerinden uzun zaman geçince günaha dalarak kalpleri katılaştıranlar gibi mi olacaklar?”* (Hadid 57/16). 1400 sene az bir zaman mıdır Yahudi ve Hristiyanların durumuna düşmemek için? Ve onların durumuna düşmedik mi? Kitabımızın tahrif olmadığı doğru; ama ya “mümin” kimliğimiz?

KUR'AN'A İMANIN HERMENÖTİĞİ

Doğru(yu) Anlamanın ve İmanın İki Kaynağı Olarak Dinleme ve Allah'ın Kalbe Müdahalesi

Kur'an, indiği dönemde bir "söz" olarak vuku buldu. Zaman zaman bildiriler halinde, çoğu zaman da ahlâki ve sosyal içerikli olay ve ilişkileri (esbâb-ı nuzul) değerlendiren söylevler (*discourse*) ve ayet grupları halinde. Bu "söz"ün ne dediğinin doğru anlaşılması ve gereklerine iman etmenin ön-kşulu onu dinlemektir, duymaktır. Müşriklerin bir bölümü bunu başaramadı. Bu sorun, çeşitli boyutlarıyla Kur'an'a yansımıştır. Önce buna bakalım.

1. Kur'an'ı Dinleme Sorunu

Müşriklerin bir bölümü, Kur'an'ı dinleme cesaretini gösteremiyorlardı (*La yestatiune*, 11/20,18/101), bazıları da "Şu Kur'an'ı dinlemeyin ve hakkında yaygara çıkarın; belki böyle etkisiz hale getirebilirsiniz" (41/26) diyorlardı. Diğer bazıları, kendilerine okunan ayetleri dinliyor; fakat, kibrinden sanki hiç duymuyormuş gibi umursamaz davranıyorlardı (45/8). Onların durumu bağırıp çağırma (gürültü) dışında anlamlı sözü duymayan sağır, dilsiz, kör ve düşünmeyenler gibidir (2/171). Başka bir grup "dinliyoruz" diyorlardı; fakat gerçekte dinlemiyorlardı (8/21). Bir grup da peygamberin yanına kadar gelip dinliyor, fakat çıktıktan sonra: "Az önce bu adam ne diyordu?" (47/16) diye alay edip gidiyordu. Onların kendilerine yapılan bütün öğütlerden yüz çevirme durumu Kur'an'ın yaptığı bir benzetmeyle "Aslandan korktuğu için ürküp kaçan merkepler gibidirler" (74/50-51).

Peki, Kur'an'ı dinlememenin veya dinleyememenin nedeni neydi? Kur'an'a göre bu insanların kulaklarında manevi (manaya ilişkin ve ahlâki) bir "sağırılık" (Vekr, 6/25, 17/46,

18/57, 41/5) vardı. Bu sağırılık onların kalplerindeki “perde”den (ekinne, 6/25, 17/46, 18/57...) gelmekteydi. Bu insanlar hakikati duymaya görmeye ve düşünmeye karşı sağır, dilsiz ve kördürler (2/18, 171, 8/22, 10/42...). Kalp, göz ve kulağın ilahi söze ve hakikata karşı yeteneksizliği ahlâki bir yasa olarak Allah’a atfedilir: “Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir ve gözlerinin üzerlerinde bir perde vardır” (2/7). Yalnız, bu sonuç “önceden takdir edilme” şeklinde gerçekleşen bir durum değildir. Aksine, arzularına gömülmüş halde “batıl inançlara inatla sarılan ve hakikatin sesini dinlemeyi reddeden kişinin zamanla hakikati kavrama yeteneğini kaybedeceğine bir atıftır.”¹ Duyma-dinleme, görme ve düşünme yeteneklerini kaybetmenin, insanın özgürce yaşadığı ahlâk dışı, yanlış ve kötü fiillerinin bir sonucu olarak gerçekleştiğini şu ayet ortaya koyar: “Kazandıkları (yaptıkları, ettikleri) kalplerini pasla örtmüştür” (83/14). Yani “kötülükte ısrar etmeleri, onları tedricen ahlâki sorumluluk bilincinden yoksun bırakmıştır.”² “Onlar fiili olarak yamulunca Allah da kalplerini yamulttu” (61/5) Kur’an’a göre müşriklerin ilahi sözü dinleyememelerinin, Allah’ın yeryüzündeki ve göklerdeki sayısız ayetlerini görememelerinin ve bunlar üzerinde düşünememelerinin yani vicdanlarını uyanık/diri tutamamalarının sebebi, insanın arzularına (heva) uymasıdır. Vicdanını, öz-benliğini temizleyememesi ve onu arzularının karanlığına gömmesidir (91/9-10). Heva (arzu, heves, içgüdü) ya biyo-fizyolojik kökenli (yeme, içme, cinsel birleşme, kıзма vs.) haz, doyum, zevk gibi içgüdüselidir yada kıskançlık, ihtiras, haset, tekebbür gibi akıl-dışı ve psikolojiktir. Bunlar günlük yaşamda aklileştirilirler (süblimasyon). Kur’an bu durumu: “Arzularına tabi olduğu halde yaptığı kötü davranışı kendisine doğru görünme (süslendirilme)” (35/8,47/14) olarak niteler. Bu tip bir aklileştirme/rasyonalizasyon, “Rabbinden apaçık bir delile göre hareket etme” (47/14)den tamamen farklıdır. Ayrıca, arzuların kontrolünde olma ve onlara aşırı düşkünlük “arzuların ilahlaştırılması” (25/43,45/23) olarak nitelenir. Kısaca

1 Esed, Muhammed, *Kur’an Mesajı*, çev. C. Koytak, A. Ertürk, İst. 1997, s. 5.

2 Esed, *age*, s. 247. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Kur'an'ı dinleyememenin ve O'nun ileri sürdüğü doğruları anlayamamanın temel sebebi "heva"ya uymadır: *"Onlar, arzu ve heveslerine uyarak bunu (Kur'an'ı) yalanladılar."* (54/3). Kur'an, dinlemeyi doğru anlamamanın ve imanın ön şartı olarak gördüğü için doğru eylemi ve nihai kurtuluşu ona bağlar. Bunu başaranlara Allah da doğruyu görme hususunda devreye girer: *"Sözünü dinleyip en doğrusuna uyanlar, Allah'ın yol gösterdiği kimselerdir. Onlar akıl ve ızan sahipleridir."* (39/18). *"Kur'an okunduğunda susun ve dinleyin ki merhamet olunasınız."* (7/204). Birinci ayeti, İlahi söz, örneğin Kur'an olmaksızın evrensel kurtuluşun evrensel şartı olarak da anlayabiliriz. Çünkü, buradaki "söz" de herhangi bir tahsis yoktur. Eğer insan iyi niyet ve merak ile hakikata ilişkin söylenmiş her türlü sözü ve yazıyı dinleyip, okuyup üzerinde düşünerek, kritik ederek kendince en doğrusuna uyuyorsa, ona göre davranıyorsa, Allah ona doğruyu göstererek ebedi kurtuluşa erdirebilir. Mutezile ve Maturidiliğin de onayladığı "Fetret dönemi" sorumluluğu veya "şeratsız" sorumluluk ve kurtuluş böyle olmalı. Çünkü, sözün kendisiyle vuku bulduğu akıl, kullanıldığı taktirde "hidayet-i amme" olarak, hakikati görmenin ve düşünmenin aracı olarak Allah'ın bütün insanlığa verdiği umumi bir nimet ve rahmettir.

2. Allah'ın Doğrudan Yol Göstermesi/Kalbe Müdahalesi

Bu konuda önce şu genel prensibi bilmek gerekir: *"Bilin ki Allah kişinin kalbine (aklına, gönlüne, zihnine) girer."* (8/24). Esed, bu ifadeyi şöyle yorumluyor:

Burada Allah'ın insanı, onun iç arzu ve eğilimlerinin yapmaya sevk ettiği şeylerden alıkoyabileceği ya da caydırabileceği ifade ediliyor. Başka bir deyişle, insanı çarpık yahut sapık arzuların eliyle yanlış yollara düşmekten ve dolayısıyla *"aklını kullanmayan sağır ve dilsiz kimseler"* (8/22)den olmaktan ancak Allah'tan yana diri tutulan bir bilinç ve duyarlılığın alıkoyabileceği ve ancak böyle bir bilinç ve duyarlılığın insanı *"hayat veren çağrıya"* yani eğriyle doğrunun ne olduğu konusundaki derin idrake ve buna göre davranma iradesine bağlı tutabileceği dile getiriliyor.³

Allah'ın insana dini ve ahlâki bağlamda olayları doğru anlaması için yapacağı doğrudan müdahalenin/yardımanın şekli ve bunun ön şartı şöyle ifade edilir: “Eğer siz Allah’a kaşı sorumluluk bilincinde olursanız, o size hakkı batıldan ayırmanız için bir değerlendirme yeteneği, ölçütü (furkan) verir.” (8/29). Allah'ın doğru olanı insana göstermesinde insanın ön şart olarak doğruyu, hakikati arama isteğini/iradesini öncelikle ortaya koyması gerektiğini ifade eden bir başka ayet şöyledir: “Bizim uğrumuzda gayret gösterenlere yollarımızı gösteririz. Şüphesiz Allah iyilerle beraberdir.” (29/69). Kur’ân’da üç yüzden fazla tekerrür eden “hidayet” ve türevleri, doğruyu, hakikati anlamak, bulmak isteyen insanlara karşı Allah'ın doğrudan kalbine müdahalesiyle yol göstermesini ifade ettiği gibi; vahiy/peygamber göndermek yoluyla yaptığı dolaylı müdahaleyi de ifade eder.

3. Günümüzdeki Durum

Kur’ân’daki bir hesap günü sahnesinde Hz. Muhammed’in ağzında şu ifade iktibas edilir: “Ey Rabbim, halkım bu Kur’ân’ı bir kenara bıraktı” (25/30). Bu ifade, o günkü müşrik Arapların bir kısmının Kur’ân’a karşı tutumunu ifade ediyordu. Ancak bu ifade, tarih boyunca da onun öğretisini duyan veya duymak istemeyen birçok insanın tutumunu ifade eder. Günümüzde de durum aynıdır. Kur’ân, artık indiği dönemdeki (610-632) gibi “dinlenecek” bir “söz” değildir. Artık Arapçasından veya tercümelerinden “okunacak” yazılı bir “kitap”tır. Aradan uzun zaman (bin dört yüz sene) geçtiği için onun “ne dediği”nin doğru anlaşılması dilsel, kültürel ve tarihsel boyutlar taşıyan hermenötik bir sorundur. Klasik “Tefsir usulü” (İcazu’l-Kur’ân, Müşkilü’l-Kur’ân, Mübhematü’l-Kur’ân vs.) ve “Fıkıh usulü” disiplinleri bu sorunları çözmek için oluşturulmuştur. Bunlar, metinden kaynaklanan sorunlardır. Ayrıca okuyucunun kendinden kaynaklanan psikolojik, kültürel, politik ve ahlâki kökenli anlama sorunları da vardır. Çağdaş hermenötik akımların ve literatürün bir bölümü bu sorunlarla ilgilenmektedir. Bütün bunların aşılarda Kur’ân’ın ortaya koyduğu hakikati anlamak ve ona inanmak çağımızda ciddi

bir sorundur. O günün müşrikleri, Kur'an'ı dinle(ye)miyorlardı. Bugünün birçok insanı da onu okuyamıyor. Okuma cesareti gösterenler içinse yukarıda bahsettiğimiz sorunlar mevcuttur. Çağımızın Kur'an çalışmaları bu hermenötik sorunları çözmeyi sürdürmek zorundadır. İnsanlığın elindeki bu tahrif olmamış tek ilahi "kitab"ın mesajının kitleler için kolay anlaşılır hale getirilmesi, Müslüman alimlerin sorumluluğundadır. Hakikatı bulma niyetiyle Kur'an'ı okuma cesaretini/başarısını gösterenlere işaret edilen hermenötik sorunlar aşıldığı taktirde Allah bugün de kalplere direk müdahale ederek doğru yolu gösterecektir.

Kur'an'ın Bir Ayeti (3-Âl-i İmrân/7) Bağlamında İSLÂM KELÂMINDA TANRI TASAVVURLARININ ELEŞTİRİSİ*

Giriş

Bu tebliğin temel tezi, M.Ö. yaklaşık 3500'lerde Hz. Nuh'la başlayan ve daha sonraları Hz. İbrahim'le Mezopotamya'da tarihe tutturulan Peygamber/Vahiy geleneğinin mono-teistik öğretisinin Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm şeklinde bedenlenen aynı dinin kurucu tecrübelerinde (Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in hayatlarında) aynı tanrıyı tanıttıkları halde, peygamberlerin vefatından sonraki tarihlerinde ve teolojilerinde bu tanrı tasavvurundan az veya çok sapıldığı var sayımına dayanır.

Tebliğimizin asıl konusu, Kur'an'daki bir ayetten kalkarak İslâm teolojisindeki tanrı tasavvurlarının bir kritiğini yapmaktır. Ancak, ayetin nüzûl sebebi ve muhtevası Kitap ehline yönelik olduğu için, önce kısaca Yahudilik ve Hristiyanlıktaki teolojik sapmaya değineceğiz.

Berger'in dediği gibi, semitik peygamber/vahiy geleneğinin dinler tarihinde yaptığı en büyük devrim, tanrının aşkınlaştırılması, tarihselleştirilmesi ve ahlâkın rasyonelleştirilmesidir. Bu tanrı, herhangi bir tabii veya beşerî olguyla mukayesesiz imkânsız, köklü bir biçimde aşkın bir tanrıdır. Kozmik olmaktan çok tarihsel olarak eylemde bulunan ve köklü ahlâkî [ve siyasî İ.G.] talepleri olan bir tanrıdır. O aslında İsrail'le "tabii olarak" bağlı, mahallî veya kabilevî bir tanrı olmayıp, onunla "sunî olarak" yani tarihsel olarak bağlı bir tanrıdır. Bu bağ, Yahve ile İsrail arasında ahlâkî bir "sözleşme (ahit)" ile kurulan bağ idi. Yerine getirilmediği takdirde feshedilmek üzere İsraililere ağır ahlâkî sorumluluklar yükleyen bir ilişkiydi.

* Göttingen Teoloji Fakültesinde sunulan tebliğ, 20.4.2007.

Coğrafi ve kabilevi olarak yere bağlı olmayan bu Tanrı'nın "hareketliliğini" "ahit sandığı"nın taşınabilirliği güzel bir şekilde ifade eder.¹

Temel davaları tevhid, ahlâk ve adalet olan Yahudi Peygamberlerinin bu davası Yahudi tarihinde -Ahd-i Atik'te görüleceği gibi- korunamamış, ana mesaj Ortadoğunun mitolojileri ve Yahudilerin ihtiraslarıyla meczedilirken; aşkın ve evrensel Yahve, intikamcı bir kabile tiranına dönüşmüştür. Bu Tanrı, pagan halkları, aralarında masum insanların da bulunup bulunmadığına bakmaksızın, kendisiyle yapılan Ahit'e sadık kaldıkları sürece İsrail'in eline teslim eder ve bir soy kırımın, bir holokost'un başını çeker. Ve hatta aynı kaderi, belki de daha kötüsünü Ahid'e sadık kalmayan Yahudilere layık görür. Peygamberler kitabının 'Yeşu' bölümünde Tanrı, İsrail için savaşış başka kavimleri onların ellerine teslim ederken, ancak o halklar savaştan önce teslim olup köle durumuna düşmeyi kabul ettiği zaman onlara yaşama hakkı tanınabileceği belirtilmiştir. Bir sürü küçük günahı ölümle cezalandıran bu tanrı, peygamberlerin tanıttığı Tanrı olmaktan çok, Yahudilerin o günkü kendi fanatizmini ifade etse gerek. Yahudi düşünürü Levi-nas'ın Yahve'nin bu despotizmini ve intikamcılığını "paganizmle mücadele"ye bağlama çabaları pek inandırıcı gözüküyor.²

Hristiyanlığın Tanrı tasavvuruna gelecek olursak, yine Berger'in dediği gibi;

Bir yandan Tanrı'nın aşkın niteliği göğüs gere gere iddia edilirken, diğer yandan çok aşırı bir görüş olan tecessüd (*incarnation*) anlayışı ve onunla da kalmayıp 'teslis' inancında teorik anlatımını bulması, İsraililerin Tanrı anlayışındaki köktencilikte önemli değişikliklerin meydana geldiğini gösterir. Hz. İsa ve onun Filistin'deki ilk takipçilerinin inandığı Tanrı anlayışından çok farklı olarak Latin dünyasında (Roma'da, Avrupa'da) oluşan Hristiyanlık biçimi, Müslüman ve Yahudilere göre mono-teistik öğre-tiden epeyce bir sapmadır. Hristiyanlık tarihinde ve teolojisinde

1 Berger, L. Peter, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Coşkun, İstanbul 1993, 172-173.

2 Dirak, Zeynep, *Başkılık Deneyimi*, İstanbul 2005, 179; Baki Adam, "Yahudilik ve Şiddet", *İslam ve Şiddet* 5, s. 12001, 23 vd.

Tanrı'nın aşkınlığı değişikliğe uğradığı ölçüde, dünya da "yeniden büyüselleştiriliyordu."³

Berger şöyle devam ediyor:

Biz, Katolikliğin gerçekten Kitab-ı Mukaddes dini ile Kitab-ı Mukaddes dışı dinlerin kozmolojik anlayışlarını muazzam bir terkip halinde bir araya getirmek suretiyle yani bir kâinat düzeni kurmakta başarılı olduğunu öne sürebiliriz.⁴

Ayrıca din felsefecisi Pailin, Hristiyan imanı ile bu imanın oluştuğu coğrafi-kültürel ortamla ilişkisi bağlamında şunları söyler:

Hristiyanlıkta Semitik ruhtan Yunan ruhuna bir dönüşüm söz konusudur. Birinci yüzyılda Hristiyanlığın şekillenmesinde Yunan düşüncesinin ve pratiklerinin önemli etkisi vardır. Verili bir anda verili bir ırkın dini, o anın zihin kalıplarına, davranışlarına bütünüyle bağlıdır. Dinî kavramlar, tarihin o anının kompleks hayatının bir parçasıdır, bu hayattan bağımsız olarak anlaşılmazlar. Hristiyanlık, tarihî yürüyüşünde uğradığı yerlerdeki değişik halkların birbirinden farklı kültürel ruhlarını kendi bünyesine emerek büyümesini ve gelişimini sürdürmüştür.⁵

Bu kadar yoğun somutluk ve olgusalıktan dolayı Heidegger Hristiyan teolojisini "pozitif" bir bilim olarak niteler.

Hristiyanlık: Verili positum ve bu nedenle teoloji: Hristiyanlığın bilimi. Bu açıkçası teolojinin hatalı bir nitelemesi olacaktır; çünkü teoloji bizatihi Hristiyanlığa aittir. Teolojinin kendisi bizatihi Hristiyanlıkla deruni bağına şahadet eden tarihte her yerde olan bir şeydir.⁶

Sonuç olarak, Hristiyanlığın Latin dünyasında kuruluşunu ve Avrupa'daki tarihî ve teolojik macerasını düşünürken, Levinas'ın bütün felsefesi boyunca vurguladığı, iki bin yıllık Yunan-Batı felsefesinin, semitik dinin ana teması olan, "Varlıktan Başka"lık, sonsuzluk, ötekilik, aşkınlık yerine -karşıt

3 Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, 179.

4 Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, 180.

5 Pailin, David A., *Groundwork of Philosophy of Religion*, Peterborough 2001, 67.

6 Heidegger, Martin, 'Fenomenoloji ve Teoloji', *Heidegger ve Teoloji*, Der.: Ahmet Demirhan, İstanbul 2002, 36.

olarak- bir varlık, bütünlük ve buradalık felsefesi olduğunu unutmamız gerekir.⁷

1. Teistik Din Dili ve Al-i İmran (3/7) Ayetinin Tarihsel Geri ve İleri Uyarısı

Geleneksel Kutsal Vahiylerin Tanrı'dan bahsederken insanbiçimci bir dil kullandıkları bilinmektedir. Tevrat ve İncillerin otantik mevsukiyetlerinde sorunlar olsa da, Kur'an'da da aynı üslûbun sürdürüldüğü görülür. Kutsal Kitaplar bir taraftan, Tanrı'nın insanın bildiği ve idrak ettiği anlamda hiçbir varlığa benzemediğini söylerken; diğer taraftan birçok insanî niteliği ve fiili Tanrı'ya izafe eder. Yahudi, Hristiyan ve İslâm teologları uzun yıllar yoğun emek sarfederek “şahsî” olup insanî anlamda “kişi” olmayan “benzer anlamlılık” (analoji, kıyas, teşbih) teorisini benimsemişlerdir. Tanrı'nın insanî anlamda yüce bir kişi olduğu (mücessime) veya O'nun hiçbir türlü bilinemez olduğu görüşlerinden farklı olarak, ortayolcu bu yaklaşıma göre Tanrı'ya yüklenen sıfatlar ve yüklemle-filler ne insanlara yüklenenlerle aynı anlamda, ne de farklı anlamdadır.⁸ Teistik anlamda din, Tanrı ile insan arasında temeli iman ve karşılıklı ahlâkî ilişki ise; “ilişki”nin olabilmesi için ‘Tanrı’ tarafının insan tarafından bir biçimde bilinmesi zorunludur. Diğer türlü ‘din’ ortaya çıkamaz. Tanrı, her kutsal vahiy gönderdiğinde kendinden dilin günlük kullanımında başvurulmuş “mecaz” ve teşbihi (benzetme) kullanarak bahsetmiştir. Ancak, vahiylerin ortaya çıktığı ve peygamberlerin yaşadığı dönemde problemsiz olarak anlaşılan bu dil, dinin tarihi yürüyüşünde ve müntesiplerinin oluşturdukları teolojilerde aynı safvetini koruyamamaktadır. Çoğunlukla Tanrı'yı korumak için veya onun gözüne girmek için yapılan bir sürü yanlış yorum ve yüklenilen yeni sıfatlar Tanrı'yı tanınmaz hale getirmekte veya O'nu öldürmektedir. Müslümanlarca Tanrı'nın son vahyi olduğuna inanılan Kur'an'daki bir uyarı-

7 Levinas, Emmanuel, *Sonsuza Tanıklık*, Haz.: Z. Direk, E. Gökyaran, İstanbul 2003, özellikle bkz. 163 vd.

8 Bkz. Peterson, Michale, *Akal ve İnanç*, çev. R. Acar, İstanbul 2006, 311 vd.; Koç, Turan, *Din Dili ve Tanrı*, 49 vd. - <https://rantey.org>

yı işte bu açıdan ele alacağız. Medine’de Hicretin dokuzuncu yılında nazil olan ve toplamı 200 ayet olan bu sûrenin ismi ‘Al-i İmran (İmran Soyul)’dır. Sûrenin tümü Hz. Nuh’la başlayan peygamberlik geleneğinin geçmiş kıssaları anlatılır. İlk 80 ayette Hristiyanlık eleştirilir. 7 ayette ise öncelikle önceki vahiylerde aşkın olandan (Allah ve ahiret) teşbih (*allegorical*) yoluyla bahseden pasajların gelişigüzel, basmakalıp yorumlanması eleştirilmekte ve Müslümanlara da bu hataya düşmemeleri öğütlenmektedir. 7 ayetin metni şöyledir:

Kitabın [İlâhî Kelâmın] özü olan açık ve kesin (muhkem) hükümlü mesajlar ile müteşabihleri kapsayan bu kitabı sana indiren O’dur. Kalpleri hakikaten sapmaya meyilli olanlar, sırf kafaları karıştırmak için ve ona [keyfi] anlamlar yüklemek amacıyla müteşabih olan kısmına uyarlar. Oysa Allah’tan başka kimse onun kesin anlamını bilemez. Bu yüzden bilgide derinleşenler şöyle derler: Biz O’na inanırız: [İlâhî Kelâmın] tümü Rabbimizdendir; derin kavrayış sahipleri dışında kimse bundan ders almaz.

Öncelikle, ayetin doğru anlaşılması için nüzül sebebini ve ortamını bilmenin yanında, pasajda geçen ifadelerin Kur’an bütünlüğü içinde yorumlanması zorunludur. Bu ayetin de dahil olduğu sûrenin ilk pasajlarının, Yemen’in kuzeyinde ‘Necran’ denen yerde yaşayan Hristiyan Araplardan bir grubun Medine’ye gelip Hz. İsa hususunda İncillerde veya Kur’an’da geçen bazı ifadelerle ilgili Hz. Muhammed’e sorular sorarak onunla tartışmaları üzerine indiği kaynaklarda bildirilir:

Necran’dan gelen Hristiyan din adamları heyeti Hz. Peygamber’in huzuruna çıktı ve onunla tartışmaya başladı. Dediler ki: “Ey Muhammed, sen demiyor musun ki Hz. İsa Allah’ın kelimesi ve O’ndan bir ruhtur. Bu da bize yeter.”⁹

Sûrenin birçok yerinde Hz. İsa’nın mahiyetine ilişkin açıklamalar (örneğin: 59-60) sûrenin iniş sebebini doğrulamaktadır. Gerek 3. ayette geçen gerekse bu ayette iki kez geçen “el-Kitap” ifadesiyle, Allah’ın ilâhî kelâmı ve vahyi kastedilmektedir. 3. ayette önceki vahiyler ‘Tevrat ve İncil’ olarak anılmış, 4. ayette de son vahiy “Furkan” olarak anılmıştır. Ayette

9 Taberî, İbn Cerir, Gami’-l-Beyân ve Te’vîlil-Kur’ân, Mısır 1954, III/177.

geçen 'ilimde derinleşmiş olanlar (*verrasihuna fi'l-ilm*) ifade-siyle de 'ûtu'l-'ilm (17/107), *ehlu'z-zikr* (16/43)' tabirlerinde de (4/162) tekrar edildiği gibi Kitap ehli (Yahudi-Hıristiyan) âlimleri kastedilmektedir. Ayette geçen "müteşabihat" (*alegori*) ifadesi, İbrahimi monoteistik din dili açısından en önemli kavramdır. Avusturyalı Yahudi kökenli mühtedi Müslüman Muhammed Esed, uzun yıllar harcıyarak yapmış olduğu İngilizce Kur'an çevirisinde bu konuyu özel bir "Ek"le ele almıştır. Kur'an'ın bütünlüğü içinde doğru anlaşılması için "odak terim" veya "odak ifade"lerin olduğunu söyleyen Esed, bu ayeti genel olarak vahiy geleneğinin, özel olarak da Kur'an vahyinin doğru anlaşılmasında "anahtar ibarelerin anahtarı" olarak niteler. O şöyle diyor:

Bu terim ile işaret edilen husus doğru kavranmadıkça Kur'an'ın büyük kısmı, hem müminler, hem de onun ilâhî kaynaklı ve vahiy olduğuna inanmayı reddedenler tarafından büyük ölçüde yanlış anlaşılma maruz kalacaktır- ve kalmıştır da. Ancak, Kur'an'ın genel anlam örgüsü içinde "alegori" veya sembolizm (müteşabihat) ile kastedilen şeyin ne olduğunun anlaşılması, tek başına, onun dünya görüşünün tam olarak anlaşılması için yeterli olmaz: bunu başarabilmek için, bu terimlerin Kur'anî kullanışları ile ilâhî kelâmın en başında temas edilen bir kavramın -"insan kavrayışının ötesindeki bir alan"ın (ğayb) kavranmasının- bağlantısını kurmak zorundayız. Bu kavram, Kur'an'ın çağrısının ve dinin -her dinin- ana prensiplerinin anlaşılması için temel öncüyü oluşturur. Çünkü, bütün sahih dinî kabuller, realitenin yalnız küçük bir kısmının insan tasavvuruna ve tahayyülüne açık bulunduğu ve asıl büyük bir bölümün ise insan kavrayışının üstünde olduğu gerçeğinden doğarlar ve bu gerçeğe dayanırlar.¹⁰

Müteşabihat'ın dindeki yerini böylece belirten Esed, ayetin ilgili bölümüne yazdığı dipnot açıklamasında ise müteşabihatın erken dönem Kur'an yorumcuları tarafından Allah'ın sıfatları, zaman ve sonsuzluğun kesin anlamı, ölünün yeniden dirilmesi, hesap günü, cennet ve cehennem, melek olarak tanımlanan varlıkların ve güçlerin mahiyeti vb. olduğu yorumuna katılarak kendisi şu görüşü ekler:

10 Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, çev. C. Koytak, A. Ertürk, İstanbul 1997, 1329. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Karmaşıklığından dolayı doğrudan ve açık terimler yahut önermelerle yeterli biçimde ifade edilemeyen ve bu karmaşıklık sebebiyle detaylı bir “ifadeler” demeti olarak değil de genel bir zihinsel imaj olarak ancak sezgi yoluyla kavranabilen şeyleri mecazî bir şekilde ifade etmeyi kapsar: Ve sanıyorum “Allah’tan başka kimse onun kesin anlamını bilmez ibaresinin anlamı budur.”¹¹

Sonuç olarak bu ayet; kendilerine daha önce vahiy verilen Yahudi ve Hristiyanların, mutlak aşkın (ğayb) alanından (Allah’ın sıfatları, fiilleri, ahiret hayatı, melekler vs.) teşbih yoluyla verilmiş bilgilere karşı iki tutumunu (rastgele, delilsiz yorumlama ve verilen anlamla yetinip özünü ve mahiyetini araştırmaya kalkışmama) son vahyin muhataplarına anlatarak, onları ikinci yola teşvik etmiştir. Mecazın bir türü olan teşbih, ‘anlam’ oluşturmak içindir. Bilinen şeyden kalkılarak bilinmeyen şey hakkında muhatabın zihninde bir anlam yaratılır.

2. Kur’an’daki “Güzel İsimlere” (Sıfatlara) Sahip ‘Allah’ın Kelâmda Soyut “Tevhid”e Dönüşmesi

Kur’an, bir taraftan ontik anlamda Allah’ın varlık ve bilgi alanından mutlak anlamda aşkın (gayb) olduğunu bildirirken: (“Hiçbir şey O’na benzemez ve O her şeyi işiten ve görendir” 42/11, “Hiçbir şey O’na denk tutulamaz” 112/4); diğer taraftan her dilde olduğu gibi Arap dilinin ‘mecaz’ kabiliyetini kullanarak kendinden bir şahıs, özne, zat ve fail olarak bahsetmiştir. Buradaki tasavvurun kimi öğeleri, Tevrat ve İncil’deki tasvirden doğal olarak farklılaşır. Bu farklılık, Arapça’nın aynı kökten geldiği İbranice’den farklılığı, Arapların Yahudilerden farklılığı gibi az ve önemsizdir. Örneğin “Rab” her üç vahiy kitabında Tanrı’nın ortak niteliğidir. Tevratta ‘Yahve’, İncilde ‘Rab’, Kur’an’da ‘Allah’ ön plana çıkar.

Kur’an’ın ortaya koyduğu tasavvur, muhataplarınca doğru bir şekilde anlaşılmış ve insanlarla Allah arasında, temeli imana dayanan sağlam bir ahlâkî ilişki (salih amel) tesis edilmiştir. Ne var ki, Hz. Muhammed’in vefatından sonra

11 Esed, *Kur’an Mesajı*, 89. “Müteşabih” kavramının Kur’an’daki kullanımının genel olarak “benzerlik” ve “benzeme” anlamında kullanıldığına örnek olarak bkz. 13/17, 2/28, 12/6, 99/14, 39/24. <https://www.dawateislamiyya.org>

onun hayatında inen bütün vahiy pasajları bir Kitap (Mushaf) olarak eksiksiz toplandığı halde, vahiy pasajlarının indiği ahlâkî-dinsel gerekçenin, olayın ve ortamın hakkında yeteri kadar sağlam bilgi bize ulaşmadığı gibi; Kur'an'ın kronolojik bir dizimine de sahip değiliz. Bir diğer husus da bugün elimizde bulunan en erken tarihli Arapça lugatın hicrî 2. yüzyıldan geriye gidememesidir. Bu sebeple bugün elimizde bulunan birçok bölümü karmaşık dizimli Kur'an nüshası, tarihte olduğu gibi, birçok Kur'anî ifadenin doğru anlaşılmasını zorlaştırmaktadır.

Allah tasavvuru ile ilgili olarak hicrî birinci yüzyıldan itibaren oluşan ve adına 'Ehl-i Eser (İzciler)', 'Ehl-i Hadis (Hadis taraftarları)', 'Selefiyye' (ilk kuşakları takip edenler), 'Hanbelîler (Ahmed b. Hanbel'i takip edenler) denen grup, Kur'an'ın söyleminde vuku bulan mecazı reddederek, Allah'a atfedilen bazı insan organları ve fiillerini -mahiyetlerini bilmeden- literal anlamda doğru kabul etmeye başlamışlardır. Bu ifadelerin ilk intibaları Allah'ın insanî anlamda bir 'kişi' olduğu izlenimini vermektedir. Örneğin 35/10 ve 70/4 ayetleri Allah'ın bir "yön"de olduğunu; 89/22 ve 2/210 ayetleri O'nun 'gelme'sinden; 55/27 O'nun 'yüz'ünden; 48/10 O'nun 'el'inden, 20/39 ise O'nun 'göz'ünden, 20/5, 25/59, 57/4... daha birçok ayette de O'nun oturması, kurulmasından bahseder. Bu grubun bir kısmı, Şehristanî'nin dediği gibi, "Karain" Yahudilerinde olduğu gibi, bu ifadelere maddî-cismî anlamda inandılar. Daha sonra gelen diğer bir grubu ise (Mâlik b. Enes, Ebû Hanife, Ahmed b. Hanbel, Dâvud ez-Zahirî) bu ifadelerin delaletinin ne olduğunu sormadan bunların Allah'ta var olduğunu kabul ettiler.¹² Örneğin Mâlik b. Enes "*Rahman arşa kuruldu, oturdu*" (20/5) ifadesini kendisine sorduklarında: "İstiva malumdur, keyfiyeti meçhuldür, ona iman zorunludur, hakkında soru sormak ise bid'at (sonradan ortaya çıkma)tır."¹³ demiştir. Ayrıca erken dönem Şiâ mezhebinin birçok aşırı kanadının Allah'a cismaniyet atfettiği bilinmektedir.¹⁴ Kelâmcılar, 'Kelâm'

12 Şehristanî, M. Abdulkarim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1994, 83.

13 Şehristanî, *age.*, 84.

14 Eş'ârî, Ali b. İsmail, *İsmâ'îlî İslâmîyyîn, Kahire* 1980, 15. vd.

ilmi tesis edildikten sonra bu grupları 'Mücessime, Müşebbihe ve Haşeviyye' (kaba anlayışlar) olarak nitelemiştir.

Daha sonra Mutezile ile başlayıp Ehl-i Sünnet (Eş'âri-lik-Maturidilik) ile devam eden Kelâm ekolleri, bu tip Allah'a ahlâkî içeriği olmayan insanî fiiller (gelme, oturma vs.) ve organlar (el, yüz vs.) atfeden ifadeleri Arapça'nın belagat kurallarına dayanarak yorumlamışlardır (te'vil).

Bu tip sorunların çıkması, kurucu tecrübeden zaman olarak uzaklaştıkça ve dinin doğduğu Arap yarımadasından çıkıp birçok kadim teolojik, felsefî kanaatin kökleşmiş olduğu kuzeye (Suriye, Irak, İran) doğru yayıldıkça normaldi. Kur'an'ın teolojik muhatapları, müşrikler, Yahudiler ve Hristiyanlardı. Şimdi ise sayısı bilinmeyen felsefî, dinî-teolojik yorum, anlayış ve inançlardır.

Ortadoğu'nun bu karmaşık dinsel-teolojik pozisyonu ve İslâm'ın kendi içinden çıkan bu ilk sapma, ilk Kelâmcılar olan Mutezile'yi 'sıfatlar' sorununa el atmaya itti. Her biri Arap dili ve edebiyatında hayli uzmanlaşmış bu âlimler, Allah'ın zatından ayrı olarak O'na ezeli sıfatlar atfetmenin (Vücut, Hayat ve İlim) Hristiyanlıkta nasıl şirke benzer bir durumun (teslis) ortaya çıkardığını da biliyorlardı. Böylece daha önce Cehm b. Safvan'ın ortaya atmış olduğu¹⁵ zattan ayrı sıfatların olmadığı teorisini geliştirdiler. Böylece İslâm Kelâmı çetin teolojik coğrafyanın zorlamasıyla Kur'an'ın bütünlüğüne dayalı, temeli tenzihe oturmuş ahlâkî-içkin (müteşabih) bir Allah tasavvuru geliştirme şansını büyük oranda kaybetmiştir. Bundan sonraki teolojik okulların temel kavgası, Kur'an'ın temel tezi olan Adil ve Rahman olan Allah'ın pratikle, hayatla olan bağını tesis etme yerine; sıfatların ezeli olup olmadığı ve zattan ayrı olup olmadığı şeklindeki soyut meselelerdir. Böylece 'Kelâm', Kur'an'ın temeli tevhid ve ahiret inancına dayalı bir ahlâk doktrini olma yerine, sadece "Tevhid" ve "Zat-Sıfat İlmi" olarak parçalandı.

15 Eş'âri, *Makâlât*, 289; Şahrîstânî, *el-Milal ve'n-Nihal*, 86.

Abbasiler döneminde Yunan felsefesinin Süryanice üzerinden Arapça'ya çevrilmesi, Müslüman kelâmcılara Kur'an'ın sofistike olmayan sıradan-günlük dilini sofistike bir hale getirme imkânı verdi. Böylece "müteşabihat"la halka yakınlaştırılan Allah, cevher, kendinden-zorunlu varlık, vacip, mutlak, yegâne varlık, kadim varlık, ezeli varlık, mutlak âlim vs. kavramlarla kitlelerden uzaklaştırılıyordu.¹⁶ Tarihin zorlamasıyla, 3/7. ayetteki "Müteşabihatın te'vilini Allah'tan başka kimse bilemez. İlimde derinleşenler ise: 'İnandık, hepsi Rabbimizdendir'" ifadesindeki vakfe (durak) ileri taşınarak, kelâmcılar, filozoflar ve müfessirler kendilerine iş ve vazife çıkarmışlardır. Oysa "Hadis Ehli" veya "Selefiyye" ayetteki durağın yerini doğru anladıkları halde, Kur'an söylemindeki mecazı kabul etmedikleri için Allah'a mahiyeti bilinmeyen bir "cisimlik" veya insanî bir "kişilik" atfetmişlerdi. Kelâm ekollerinin Allah'ı teo-rileştirme (teolojileştirme) tarzları kısaca şöyledir.

a) Mutezile: İslâm'ın Arap yarımadasının dışında yayıldığı coğrafyadaki kadim diyanetlere karşı kendilerini "Tevhid ve Adalet taraftarları" olarak isimlendiren Mutezile, Allah'ın zatı ile kadim; vücut, kudret, ilim ve hayat olmak üzere dört sıfatının dışındaki bütün sıfatları "fiil sıfatları" olarak zatı ile kâim olarak görmediler, Kur'an'da geçen bütün isimler ve sıfatlar, fiil anında ortaya çıkan Allah'ın yaratmalarıdır ve zatı ile ezeli sıfatlar değildir. Kur'an'daki nitelemelerin de (müteşabihat) temeli olan "*Kıyasu'l-ğâib ale's-şahid*" ilkesini kabul eden Mutezile, bu ilkeyi Allah'ın fiilleri bağlamında kullanır ve O'nu bütün kötü nitelikli ahlâkî sıfatlardan tenzih eder (adalet). Mutezile, adalet ilkesini, Emevilerin kendi yaptıkları zulümleri 'ezeli takdir' doktrini ile Allah'a yükleme çabalarına karşıt olarak geliştirmişlerdir. Allah'ın zatından ayrı sıfatlar kabul etmenin de Hristiyanlıkta olduğu gibi 'şirk' tehlikesi barındırdığını vurgulamışlardır.¹⁷ Allah Mutezile'de tamamen aşkın (*transcendant*) bir varlıktır. O hiçbir durumda insana benzeyemez. Mutezile'deki aşkınlık ilâhî sıfatları ortadan kal-

16 Rahbar, Davud, *God of Justice*, Leiden 1960, XIV-XV.

17 Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 43; Eş'ârî, *Makâlât*, 155 vd.; Hasan Mahmud eş-Şafî, *el-Medh ve'l-İzzetü'l-İlmîyye*, Kahire 1991, 175.

dırmaya (ta'til) varacak kadar aşırı bir uca itilmiştir.¹⁸ Yine de Mutezile 'Adalet' ilkesiyle "ilâhî, önceden belirleme (*cebr*) düşüncesini reddederek insanın özgürlüğünü ve sorumluluğunu kurmaya çalışmışlardır. Ancak bu, Tanrı'yla karşılıklı sıcak bir ilişki değildi.

b) Eş'ârilik: Mutezile'ye tepki olarak ortaya çıkan ve Ehl-i Sünnet'in genel görüşlerini temsil eden Eş'ârî Okulu, Mutezile'nin tersine yukarıdaki ilkeyi Allah'ın fiillerinde değil, sıfatlarında kullanır. Eş'ârilere göre Allah'ın zatından 'ayrı' olarak sıfatları vardır ve bu sıfatlar zatı ile kadîmdir. Geç dönem Eş'ârilere sıfatların zat ile ilişkisini "zatın ne aynıdır ne de gayrısıdır" şekline dönüştürmüşlerdir. Eş'ârilik genellikle Allah'ın mutlak kudretini esas alarak mutlak irade ve mutlak ilim sıfatlarını O'nun kudretiyle meczederek "ezelî takdir" doktrinini benimsemişlerdir.¹⁹ Rahbar'ın dediği gibi Eş'ârilik Allah'ın bütün diğer sıfatlarını kudret ve ezeli ilim [ve de irade İ.G.] sıfatlarına indirgemişlerdir.²⁰ Eş'ârilik, Kur'an'da Allah'a atfedilen isteme (meşiet), tatlil (dalaletle sürüklenme), kaza (karar verme), kader (belirleme), yazma vb. fiillerini 'ezelî belirleme (kader)' doktrinini perspektifinden, Kur'an'ın pratik bir söylem olduğu olgusu unutarak ve Kur'an'ın bütünlüğünü gözardı ederek yorumlamıştır. Davut Rahbar, bu fiilleri, Allah'ın adaleti, rahmeti ve sevgisi bağlamında Kur'an'ın pratik bir söylem (discur) olduğu gerçeği ve O'nun bütünlüğü açısından yorumlar.²¹

c) Maturidilik: İslâm coğrafyasının kıyı bir şeridinde (Maveraünnehir) ortaya çıkan bu okul, kitleler nezdinde pek aktüelleşememiştir. Maturidilik, Allah'ın sıfatları konusunda Eş'ârilere; ezeli belirleme (kader) doktrinini reddetme açısından da Mutezile'ye yakındır.

Hz. İsa'nın hayatı ve Kilisenin tarihi olması bağlamında -Heidegger'in dediği gibi- Hristiyan teolojisi pozitif bir bilim

18 Hanefî, Hasan, "Teoloji mi Antropoloji mi", çev. M. Sait Yazıcıoğlu, *A.Ü.İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XXIII, 512.

19 Taftazanî, Sa'duddîn, *Şerhu'l-Akaid*, Kahira 1988, 40 vd.

20 Rahbar, *God of Justice*, XV.

21 Rahbar, *age...* Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

olabilir. Fakat İslâm kelâmı, ortalıkta bir “Allah” olmadığı için, İslâm’ın tevhid inancını savunma sanatı olarak gerçekleştirmiştir. İlâhî zat ve sıfatlar üzerine geliştirilen doktrinler, diğer İslâmî disiplinler tarafından tatmin edici olarak görülmediği gibi, kitlelerin ilgisini de çekmemiştir. Gazzâlî ve İbn Rüşd gibi büyük âlimler kelâma saldırarak kitleleri ondan uzak durmaya çağırmışlardır.

3. Felsefenin ‘Vacibu’l-Vucud’u

İslâm felsefesi, Yunan felsefesinin Abbasiler döneminde Arapça’ya çevrilmesinden sonra, bu felsefenin özellikle ilâhiyat, ahlâk, mantık bölümlerinin Müslüman filozoflarca (Kindî, Fârâbî, İbn Sinâ, İbn Tufeyl, İbn Rüşd...) benimsenmesi ve derinleştirilmesidir. İslâm felsefesi Aristo ve Platon’un görüşlerini “burhan” kavramıyla mutlak doğru olarak gördüğü için, bu filozofların metafiziği ile Kur’an’ın ‘gayb’ alanına ilişkin “müteşabihat”la vermiş olduğu bilgiyi uzlaştırmaya çalışmışlardır. Filozoflar, konumuz olan Allah tasavvurunda Yunan felsefesinin vocabularisini kullanmışlar ve Allah’a Aristo’nun inandığı gibi sıfatsız ve ‘vacibu’l-vucud’ olarak inanmışlardır. Bir örnek olarak İbn Rüşd üzerinde biraz durmak istiyoruz. İbn Rüşd, 16. Nahl sûresinin 125. ayetini gerekçe göstererek dinî söylemin üç seviyesi: [1- Halk (Kur’an) sembolik anlatım, 2- Kelâmcılar (cedel), yarı rasyonel ve 3- Filozoflar (burhan) salt akıl] olması gerektiğini ileri sürerek ve bir de kelâmcıların yaptığı gibi, 3/7. ayetteki durağı “*Verrasihuna fi’l-ilm*” ifadesinin sonuna taşıyarak felsefeyi (Yunan felsefesini) “burhan” ve “hikmet” kavramlarıyla şeriatın “kardeşi” olarak meşrulaştırır.”²² Durak kaydırmanın, ayetin konteksini kaçırmaktan -ve de bir tür haddini bilmezlikten- kaynaklandığına daha önce değinmiştik. İbn Rüşd’ün, *Faslu’l-Makal*’da felsefî düşünmeyi İslâm nazarında meşrulaştırmasına da ne mantıken ne de teolojik olarak karşı çıkılamaz. Ancak, Kur’an’daki dinî söylemi üç seviye olarak adlandırması ve Yunan felsefesini mahza hakikat olarak yorumlaması kabul edilemez. Bahsi geçen ayet, Hz. Muhammed’e Kitap ehlini İslâm’a çağırırken uyması gere-

22 İbn Rüşd, *Faslu’l-Makal*, Beyrut 1982, 19-20.
Çevresiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

ken üslubu bildirir. Nitekim 29/46'da aynı bağlamda “*Kitap ehliyle en güzel bir şekilde tartışın*” denmektedir. Akla, sağduyuya dayanarak (hikmet) güzel öğütle, inandırıcı yöntemlerle tartışma, hepsi birlikte, bütün insanlara karşı uyulacak ve uygulanabilecek bir yoldur. Kur'an kendisi böyle yaptığı gibi, müminleri de böyle yapmaya çağırıyor. İbn Rüşd'ün bu ayetten üç söylem tarzı çıkarması mantıkî gözüküyor. İslâm düşünce tarihinde çokça yapıldığı gibi, ayeti tarihsel bağlamdan ve Kur'an'ın bütünlüğünden koparan tipik parçacı ve keyfî bir yorumdur. Daha sonra İbn Rüşd kelâmcıların giriştiği “müteşabihâtı” deşifre etme anlamında “te'vili” reddederken; te'vil hakkını sadece burhan ehli filozofların hakkı olarak görüp (durak kaydırarak), “çifte Hakikat (tasavvur ve tasdik)” teorisine ulaşması²³ da manidardır. Gazzâlî'nin filozoflara saldırısını, dogmatik teolojinin akla saldırısı olarak değil; Kur'an'ın 'gayb'dan müteşabihatla kurduğu sistemin Yunan metafiziğine karşı savunması olarak görmek daha doğrudur kanaatindeyim. Bu kavga, Kudüs'ün Atina'yla veya semitik monoteizmin Yunan-Varlık felsefesiyle savaşı idi. Gazzâlî filozofların “vacibu'l-vucud”una karşı Kur'an'ın yüze varan sıfatlara sahip Allah'ını, varlığın kıdemine karşı, onun yoktan yaratıldığını, ruhanî ahiret anlayışına karşı cismanî haşrı savunuyordu.

4. Tasavvuf'un “Vahdet-i Vucud”u

İslâm'ın yayıldığı coğrafyanın bazı merkezlerinde mevcut olan mistik yaşam tarzı İslâm'a sızdıktan sonra “tasavvuf” ismini aldı. Başlangıçta kendini ‘zühd’ ve ‘takva’ kavramlarıyla meşrulaştıran tasavvuf, gelişme döneminde Maruf Kerhi (ö. 200/815), Bîşr el-Hafî (227/841), Ebû Süleyman Daranî (215/830), Zunnûn el-Mısırî (245/874), Cüneyd Bağdadî (297/909), Beyazîd-i Bistamî (234/848), Sehl Tusterî (273/886)... vb. gibi yüzlerce büyük sûfî tarafından olgunlaştırıldı. 13. yüzyılda ise, İbn Arabî (637/1239) ve Celaledin-i Rumî (Mevlânâ) (672/1273) gibi mutasavvıflar tarafından ‘vahdet-i vucud’ teorisiyle taçlandırıldı. Gazzâlî ise vahdet-i

23 İbn Rüşd, *age*, 23 vd.
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

vücuda karşı olmasına rağmen bu öğretiyi Sünnî doktrine yedirerek (*İhyâu'l-Ulûmî'd-Dîn*) Sünniliği tasavvufun dolayımına almıştır. Tasavvufun Tanrı tasavvuru, Eş'âriğin mutlak kudret, mutlak ilim ve mutlak irade de özetlediği ve ezeli belirleme (kader-cebr) doktrinini içeren Allah tasavvuru ile sûfilerde '99-Güzel İsim' (Esmâ-i Hüsnâ)le sûfinin “zikri” olarak benimsendi. Sûfilerin Allah tasavvuru, Mutlak Kudret ile merhametin mecz olduğu bir tirandır. Bu tiran giderek varlığı da yutarak her yeri kaplamıştır (vahdet-i vücud, panteizm). Hanefî'nin dediği gibi;

Tasavvufî sahadaki gelişme önde (yatay), tarih içinde, insan fiillerinin gerçekleşmesinde [salih amel, İ.G.] değil; yukarıda (dikey) ruhun Allah'a inişinde [veya çıkışında İ.G.] olmuştur. Bu mânâda tasavvuf devamlı yukarıya doğru çıkan ve ancak “fena” anında duran; dünya ile ilgiyi kesen ve ruhun dışarıya taşıdığı bir çizgidir. İkinci olarak, Allah ile kâinat arasındaki birliğin gerçekleşmesi (panteizm) pratikte (ahlak) değil, teoridedir... Tasavvuf, neticede bireysel özgürlüğü yıkıp erişilmez ilâhî gücün her yerde varlığını doğrular. Bu durumda insan hiçbir şey yapmıyor; her şeyi Allah yapıyor. Ayrıca tasavvufî ahlâkî değerler zühd, fakirlik, itaat, sabır, zevk gibi [Kur'an'ın değerler sistemine ters] pasif değerlerdir.²⁴

Bu değerler Tanrı dolayımı ile tarihin her döneminde siyasal egemen iradeye boyun eğme ahlâkıdır. Câbirî'nin gösterdiği gibi Tasavvuf ahlâkı, Kur'an'ın “salih amel” olarak isimlendirilecek adalet ve başkaldırı ahlâkına taban tabana zıt bir “fena-yok olmak” ahlâkıdır.²⁵

5. Kur'an'ın

“Merhametle Yoğrulmuş Adalet” Tanrısını Keşfetmek

Kelâm, felsefe ve tasavvuf disiplinlerinde tasvir edilen Allah'ın Kur'an'ın ortaya koyduğu Allah tasavvurundan hayli uzaklaştığı açık bir gerçektir. Eş'âriğin “Hikmetinden sual olunmaz” mutlak kudret, ilim ve iradede oluşmuş ve ezeli kader dolayımıyla insanlarla ilişkiye giren Allah tasavvuru, politik düzlemde kendine benzeyen despot kralların zihnî-ah-

24 Hanefî, “Teoloji mi Antropoloji mi”, *AÜİFD.*, XXIII, 516.

25 Cabirî, Muhammed, *Amir el-Mukminin Ahlâkî il Arabi*, Beyrut 2001, 461 vd.

lâkî meşruiyet temeli oldu. Batılı birçok yazar da Kur'an'da anlatılan Allah'ı hem cehaletleri hem de önyargıları sebebiyle yoğunlaşmış saf bir kuvvet olarak, hatta bazen kaprisli bir diktatör olarak tasvir etmişlerdir. Yüzlerce, binlerce değişik olay bağlamında onun ahlâkî fiilleri Kur'an'da değişik şekillerde geçmektedir. Sağlam bir Allah tasavvuru ancak bütün bu ifadeler, konteksleri bağlamında ve bir bütünlük içinde değerlendirilemezse, Kur'an'ın Allah'ı hakkıyla kavranamaz. Toshihiko Izutsu'nun *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Davud Rahbar'ın *God of Justic* ve Fazlur Rahman'ın *Ana Konularıyla Kur'an* adlı çalışmaları buna güzel birer örnek teşkil etmektedir. Fazlur rahman'ın dediği gibi, Allah'ın varlığı Kur'an için sadece amelidir. Kur'an'ın Allah anlayışı, düzenli yaratma, rızık verme, hidayet, adalet ve rahmet kavramlarını içeren organik bir bütün teşkil etmektedir. O, "rahmetle yoğrulmuş adalet" in Allah'ıdır.²⁶ Hanefi aynı bağlamda şunları söyler:

Kur'an'a baktığımızda Allah'ın kendisini teorik [teolojik İ.G.] değil, fakat pratik bir düzeye yerleştirdiğini görürüz. Allah bir 'logos' değil; fakat, daima fiil halindedir (*praxis*). O, akılla kavranabilen bir obje, bir fikir, bir kategori değil, fakat bir davranış ve bir vaziyet alıştır.²⁷

Allah'ın varlığı kelâmcıların ve filozofların tartıştığı gibi cevher, araz, vacip, mümkün, sonlu, sonsuz, kadim-muhdes tartışmalarıyla Kur'an'da ortaya konmaz. Kur'an'da O, mazlumlarla, yetimlerle, sabredenlerle, kölelerle vb. "beraber" (2/153, 9/123)dir. İnsana "*şahdamarından daha yakın*" (50/6)dır. Hegel'in: "Felsefe, sadece güneş batarken yükselir" dediği gibi, klasik İslâmî teoloji de İslâmî *praxis* bittikten sonra yükselmiştir. Oysa Kur'an, doğru teolojinin ancak eylem anında üretilebileceğini söyler: "*Davamız uğrunda üstün gayret gösterenleri Bize varan yollara mutlaka yöneltiriz; Allah kuşkusuz iyilik yapanlarla beraberdir.*" (29/69)²⁸ Hanefi'nin dediği gibi çağımızda İslâmî bir teoloji Allah'ın şahsının değil; O'nun sö-

26 Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. A. Açıkgenç, Ankara 2003, 29.

27 Hanefî, "Teoloji mi Antropoloji mi", *AÜİFD.*, XXIII, 513.

28 Esack, Ferid, *Qur'an, Liberation and Pluralism*, Oxford, 1997, 85.

zünün, yani vahyin bir ilmi olmalıdır. Vahiy, Allah'ın sözü insana gönderilmiştir. Bu, Allah insana konuşuyor demektir. Zira O, insanı muhatap olarak almıştır. Allah kelâmının objesi insandır. Bu durumda vahiy insanın ilmidir. Allah'ın ilminin objesi insandır. Oysa klasik kelâm bunu tersine çevirerek -daha önce bahsettiğimiz tarihsel zorlamalardan dolayı- bir "Allah İlmi (Tevhid İlmi)" olmaya çalışmıştır. Allah, vahyinde kendinden (mahiyetinde) bahsederek "teoloji" yapmıyor; insana insandan bahsederek 'antropoloji' yapıyor. Allah insana sadece onun varlığına ve hayatına nisbetle kendinden bahsediyor."²⁹ Kur'ân, bir yönüyle daha önceki vahiylerde tekrarlanan ahlaki/dinî önerileri yedinci yüzyıl Arap yarımadasının kültürel/politik ortamında tekrarlar; diğer yandan önceki muhatapların tekerrür eden pozitif/negatif tutumları, Tanrı'nın bu tutumlara karşı değişmeyen tavrını anlatarak (kıssalar) tarih felsefesi, din/ahlak psikolojisi ve antropolojisi yapmaktadır. "Sünnetullah" kavramı bir anlamda bunu ifade eder. Her ilâhî vahiyde o dönemin ve kültürün kapasitesine ve halkların algılama seviyesine göre farklı "teşbihler" yapsa da: (Örneğin Tevrat'ta: çoban, İncil'de: baba, Kur'an'da: melik (kral)) biz bunların arkasındaki ahlâkî, adil, iyi, seven, rahman ve de zalimleri ve zorbaları hep kendine 'düşman' belleyen Tanrı'yı bugün de kolayca tanıyabiliyoruz. Hz. İbrahim'in Rabbi, Yahudilerin, Hristiyanların, Müslümanların ve de âlemlerin (evrenin) Rabbi olmaya devam ediyor. Teolojilerimiz ise bu Rabbi görmeyi büyük oranda engellemeye hâlâ devam ediyor.

TÜRKİYE'DE YOĞUN DİNSELLİĞE (MUHAFAZAKÂRLIĞA) RAĞMEN NEDEN HAKİKİ DİNDARLIK (TAKVA) YOK?*

"Havada bulut çok, bu ne kuraklık?"

Giriş

Önce başlıkta kullandığımız “dinsellik” ile “dindarlık” kavramlarıyla neyi kastettiğimizi açıklayalım. Dinsellik ile bir dine ait olan ifade, ibadet, itikad, amentü, simge, form, şekil, nesnelerle ilişkili olanı kastediyorum. Cami, tarikat, şeyh, ezan, başörtüsü, çarşaf, sakal, iftar, ramazan, tekbir getirmek vs. gibi dinsellikler, dinin dünyevi biçim/form kazanma şekilleri olan cemaat (mezhep/tarikat) ve gelenek (itikad, şeriat, sünnet) ile kendini somutlaştırmasıdır. Kurumsallık, alışkanlık, tekrar, istikrar, taklit ve dogmatiklik dinselliğin yaygın/genel özellikleridir. Buna mukabil “dindarlık” ise, gösteriş/görünüş (riya/rü’yet) ve şekilden daha ziyade, bireylerin samimi ve kasdi şuurlarının ve davranışlarının birer eylemi ve niteliği olarak iman ve salih amel (ahlak)dir. Simgesel ve şekli olanı içermekle beraber ağırlık bunlarda değildir. Dinsellik kolay, faydalı ve hoştur; dindarlık ise doğası gereği düşünce, dikkat, sabır ve bazen meşakket gerektirdiği için zordur. Dindar kalabilmek hem zihinsel (bilgisel, düşünsel), hem de iradi (içgüdülerin karşıtı anlamda) bir çaba gerektirir. Dindarlığın bir karakter özelliği (parçası) haline gelmesi süreci zordur; fakat, geldikten sonra da ahlaki eylemler bireyden fazla zorlanmadan hasıl olur. Kur’an, Yahudilerin içine düşükleri “dinsellik” tehlikesine karşı müminleri uyarmaktadır: *“İnananların Allah’a ve kendilerine inen hakikate karşı saygılı olma/huşu duyma zamanı gelmedi mi? Onlar, kendilerinden önce kitap verilenler gibi olmasınlar; zira aradan uzun zaman*

geçince bunların kalpleri katılaştı ve çoğu yoldan çıkmışlardır." (57/16). Dindarlığı dinselliğe dönüştüren zamanın, yani tekarrarın, rutinin, alışkanlık ve taklitin ypraticılığıdır. Kurucu tecrübenin hakiki esprisi zaman/tarih boyunca tefekkür ve şuurla korunamadığı sürece bundan kaçınılamaz.

1. Dindarlık ve Sosyo-Kültürel Çevre/İklim

Dindarlığın aynı dine inanan insanlardan oluşan bir sosyal, kültürel çevre içinde "kolayca" yaşanabileceği mantıki olarak açıktır. Biyolojik yaşam için atmosfer ve iklim ne ise, ruhsal/manevi yaşam için dini/kültürel ve sosyal bir iklim oluşturmak da o derece önemlidir. Dinin toplumlar da düşünce/kültür ve eğitim/tebliğ olarak yerleşkelerde/şehirlerde yeşil parklar gibi oluşturulması, korunması ve sürdürülmesi gerekir. Bu atmosfer ve iklim metaforları aslında her toplumun bir kültürel hegemonyaya dayandığını ifade eder. Kur'an da bunu kabul eder: *"Eğer yeryüzünde yaşayan insanların çoğunluğuna uyarsan seni Allah'ın yolundan saptırırlar; zira, onların çoğu zanna tabidirler ve tahminden öteye bir hakikate sahip değiller."* (6/116). Hz. Nuh, başarılı olamadığı sosyal/kültürel çevre için şöyle beddua ediyordu: *"Rabbim; onlardan hiçbirini sağ bırakma; eğer bırakırsan kullarını saptırıp kâfir ve facir yeni nesiller doğurmaktan başka bir şey yapmayacaklar."* (71/26-27). Yine şu ayetler bu gerçeği ifade eder: *"Ey iman edenler; eğer kitap ehlinden birilerine uyarsanız /itaat ederseniz, sizi imanınızdan sonra tekrar küfre döndürmek isterler."* (3/100, 149). *"Üzüm üzüme baka baka kararır"* ve *"Ağaç yaş iken eğilir"* sözleri bu sosyo-psikolojik gerçeği ifade eder. Zira, kimlik ve kişilik olarak insan, *"işlediklerinin/yaptıklarının rehinesidir"* (74/38) veya *"Herkes şekillendirilmesine/yetiştirilmesine göre davranır."* (17/84). Ürün tarlada, insan da kültürde yetişir.

2. Dindarlık ve Düşünme

Dinselliğin, cemaat (mezhep/tarikat) ve gelenek işi olarak genellikle adet, alışkanlık, taklit, itaat; dindarlığın ise bilinçlilik/şuurluluk, teyakkuz hali, kritik ve düşünce içeren hasbi

ve muhasibi bir süreç olduğunu söylemiştik. Kur’an, buna haddinden fazla önem verir, önce bu tavsiye Hz. Muhammed’e yapılmıştır. “Gece yarısı kalk ve yavaş yavaş Kur’an oku... zira, gece okumak daha etkili ve zihin daha zindedir. Oysa gündüz seni meşgul edecek bir yığın iş var.” (73/1-7). Fikir yaratmanın kaynağı olarak düşünmenin en önemli ön şartı olarak “sükunet”i şart koşan Schopenhauer da orta boy bir Alman kasabasındaki kamçı şıkırdatmalarını büyük bir “gürültü” olarak görür ve şöyle der:

Bütün Avrupa uluslarının en zeki olanı “Asla müdahale etme/ Kesintiye uğratma” düsturunu on birinci emir olarak kabul etmiştir. Fakat gürültü, bütün müdahale biçimlerinin en nüfuz edici olanıdır. Çünkü gürültü sadece düşüncelerimizi kesintiye uğratmaz; onları dağıtır da.¹

Kur’an, sağlıklı bir dindarlığın oluşması için “düşünmeyi” lüks olmaktan çıkararak herkese tavsiye etmiştir. Düşünme, beş değişik fiille, tefekkür, (3/191, 7/176, 30/21...), taakkul (2/76, 12/2, 22/46...), tezekkür (14/24, 2/269, 25/62,...), tafakkuh, (6/98, 8/65, 9/122...) ve tedebbür (13/2, 32/5, 4/82, 38/29...) olarak yüzlerce defa öğütlenmiştir. Düşünülecek alanlar, başlıca Allah’ın kudret, azamet ve merhametini kavramak ve Ahiret’in vuku bulacağını idrak etmek için tabiat olayları, Kur’an’ın kendisi, yani ayetleri ve bir de insanın kendi yaşamı, düşünceleri/kabulleri yapıp ettikleridir. Yani özeleştiri.

Ayrıca bakmak (nazar, 6/11, 11/101), görmek (rüyet, 28/71) veya dinleme (semi, 39/18) de, düşünmeyi mecazi olarak ifade ederler. Oysa kitleler, genellikle aklını kullanma, düşünme yerine tembelce hemen, kolayca inanmayı tercih ederler. Batıl itikad ve hurafeler böyle oluşur. Kur’an, dinsel anlamda imanı kategorik olarak olumlamadığını şöyle ifade eder: “Eğer inanıyorsanız, imanınız size ne kötü şeyler emrediyor?” (2/93) Düşünme hem imanın doğru olması için, hem de aktif olması için zorunlu olduğu gibi; doğru davranışın seçil-

1 Schopenhauer, “Düşünmenin Gerekseği: Sükunet”, *Düşüncenin Çağrısı*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul 2008 adlı kitabının içinde, s. 108.

mesinde de şarttır. Zira şairin dediği gibi: “Ahlak yolu dardır/tetik bas önü yardır.”

3. Dindarlık ve Sohbet/Tavsiye/Tebliğ/Vaaz (Eğitim)

Dindarlığın bir aktif öz-bilinç hali olarak uzun sürmesi ve unutkanlığın, ihmalin ve boş vermişliğin önlenmesi bağlamında müminlerin birbiriyle sohbette bulunması, bilmeyenlere tavsiye ve tebliğde bulunmaları (vaaz ve irşad) gerekir. Dinin kitlelere öğretimi ve eğitimi, dinsel iklimin sürmesinin ön şartıdır. Kur'an şöyle der: “İçinizden insanları iyi/doğru olana davet eden ve kötü/yanlış olandan uzaklaştıran bir grup oluşsun.” (3/104). “İnsanları hikmetle ve güzel öğütlerle Rabbinin yoluna çağır ve onlarla en güzel şekilde tartış.” (16/125). Bu bağlamda sahabenin birbirine: “Gelin oturup bir saat (müddet) iman edelim (sohbet edelim)”² dediği rivayet edilir. Kur'an, sık sık kendinin bir “hatırlatma” olduğunu (43/44, 65/10) ve Hz. Muhammed'e de: “Sen sadece hatırlat, senin misyonun hatırlatmadan başka bir şey değildir.” (88/21) demiştir.

Şu halde, dindarlığın toplumda baki kalması için toplumda düşünme alışkanlığı ve düşünce merkezlerine ihtiyaç olduğu kadar; insanları eğitmeye ve eğitim merkezlerine de ihtiyaç vardır. Bu merkezler, örgün veya yaygın, resmi veya sivil olabilir. Önemli olan, fikri-bağımsız ve çok olmalarıdır. Toplumda dinsel iklimin devamı buna bağlıdır.

4. Dindarlık/Dinsellik ve Çağımız

Hristiyanlığın Orta Çağlarda Avrupa halklarına yaşattığı soğuk ve yoğun “kış” mevsiminden dolayı halklar Kiliseye baş kaldırdı. (Aydınlanma, Rönesans ve Reform). İfrat-tefrit veya etki-tepki bağlamında, Avrupa halkları, bu sefer, sonbahar ve ilkbaharı görmeden, bilmeden aşırı kurak/sıcak ve çölleştirici yaz mevsimine geçti. Dört mevsimden ikisi Batıda hep atlandı. Nietzsche, bu gerçeği, yüzyıl önce şöyle ifade etmişti: “Çöl büyüyor; vay haline çölü gizleyenin.”³ Fiziki anlamda global

2 Buhari, İman (I/8); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III/265.

3 Nietzsche, Friedrich, *Zerdüş Böyle Buyurdu*, çev. Osman Derinsu, İstanbul 1983, 345. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

ısınma, iklim değişiklikleri ve ekolojik dengenin bozulmasına paralel olarak, manevi/dini iklim de bozuldu. Tanrı, din ve mabed/kilise değer kaybetti/gözden düştü. Bunlara sadece sözde/dilde bir bağlık kaldı. Seküler/duyumcul/materyalist ve Prometheusçu Yunan-Roma çağları, tekrar geldi. Avrupa ve Kuzey Amerika’da gelişen bu kültür, yedeğindeki bilim/teknoloji ve maddi zenginlik dolayısıyla bütün dünyayı etkisi altına alarak Hıristiyanlık, Yahudilik, Hinduizm, Konfüçyazizm vs. gibi modernlik öncesi dini kültür/uygarlıkları gerilettiler ve değerden düşürdüler. Bu arada İslam dini/ kültürü ve medeniyetini de hatırı sayılır oranda durdurdu, gerilettiler ve değersizleştirdi.

Ancak, dini kimlik yerine inşa edilen milliyetçilik ve pozitivizm, son kırk/elli yılda gerilemeye ve dağılmaya başladı (postmodernizm). Sosyalizmin/Sovyetler Birliği’nin çökmesi ve ulus-devletin gevşemesiyle, kısaca modern kimliğin krize girmesiyle din, kimlik idamesi/ikamesi olarak tekrar canlandı ve geri geldi. Gellner’in deyişiyle her topluluk kendi totemine geri döndü.⁴ Ortalıkta “fundamentalizm”, “Tanrı’nın intikamı” ve “dinin gerigelişi” gibi sloganik kavramlarla ifade edilmek istenen şey, kanaatimce, sahici bir din “uğruna” dindarlık olarak Tanrı’nın talep ettiği takva (iman-salih amel) değil; seküler bir kimlik ikamesi “için” dinseliktir. Zira, modern seküler kültür, oluşturduğu insan psikolojisi, üretim ilişkileri ve yeryüzünde oluşturduğu teknolojik örüntü ile insanların ideolojik, davranışsal ve maddi kültür unsurlarını/iklimini toptan değiştirmiştir. Artık modernite sırtımızdaki bir deri gibidir ve istesek de atamayız. Modern teknoloji, Heidegger’in dediği gibi ayağımızı yerden/tabiattan keserek bizi “çepe-çevre kuşatmıştır/izole etmiştir.”⁵ Belki şu Kur’an ayetleri çağımızdaki insanlık durumunun din/iman karşısındaki ahlaki-psikolojik yönünü tasvir etmektedir: “*Biz onların çenelelerine dayanacak şekilde boyunlarına kelepçeler geçirmişsinizdir;*

4 Gellner, Ernest, *Postmodernizm, İslam ve Akal*, çev. B. Peker, Ankara 1994, 131.

5 Heidegger, Martin, *Tekniğe Yönelik Soru*, çev. Doğan Özlem, İstanbul 1997, 86

bundan dolayı, burunlarının doğrultusunda havaya bakarlar. Önlerine ve arkalarına setler çektiler; gözlerini de perdelediler; artık hakikatı göremezler; onları uyarsan da uyarmasan da fark etmez; inan(a)mazlar.” (36/8-9). Daha önce değindiğimiz gibi bu süreç, “*insan, işlediklerinin/elleriyle yaptığıının rehinesidir.*” (74/38) gerçeği ile olmuştur. Yoksa Tanrı’nın keyfi kararı ile değil. Artık her şeyi “hesaplayan” bilim çağında yaşıyoruz. Nereden gelip nereye gittiğimize dair köken sorularını sormuyoruz. Dindarlığın ön şartı olan “düşünce” büyük oranda ortadan kalktı. En çok düşündürücü olan, düşünüyor olamamamızdır. Şimdi bu konuda çağımızın “insanlık durumu”nu büyük bir vukufiyetle tahlil eden Hannah Arendt’i dinleyelim:

... Bana öyle geliyor ki düşünmeme hali –gaflet içindeki bir umur-samazlık ya da dumura uğramış bir zihin ya da koflaşmış “doğrular”ı tasasızca terennüm eden bu hal– zamanımızın en bariz özellikleri arasındadır. O nedenle önerdiğim şey çok basittir: Hiçbir şey, yaptıklarımızı düşünmekten daha önemli değildir... [Modern toplum], çalışanlar toplumu olarak emeğin zincirlerinden kurtulmak üzere olan bir toplumdur ve artık bu toplum bu özgürlüğün uğruna kazanıldığı diğer bütün yüksek ve anlamlı etkinliklerden bihaberdir. İnsanları çalışma (iş) yoluyla bir araya getirdiği için (Homo Fabör) eşitlikçi olan bu toplumda ne sınıf ne de insanın öteki melekelerinin [örneğin din, düşünce İ.G.] ihyasının kendinde yeni bir başlangıç bulabileceği –ne siyasi ne de tinsel doğadan– bir aristokrasi kalmıştır. [‘Tarihin sonu’ tartışmaları hatırlansın İ.G.] Hatta başkanlar, krallar ve başbakanlar bile resmi görevlerini toplumun yaşaması için zorunlu birer “iş” gibi düşünmektedirler. [Başbakan T. Erdoğan, Türkiye’yi ‘pazarlamaya’ çalıştığını söylemişti. İ.G.] Aynı şekilde, entelektüeller arasında da geriye, yaptıklarını canlandırmak olarak değil; iş olarak gören yalnız bireyler kalmıştır. Emeksiz, yani geriye yapacak hiçbir şeyi kalmamış bir “çalışanlar” toplumu manzarası ile karşı karşıyayız. Elbette hiçbir şey bundan daha kötü olamaz.⁶

Modern insanın vicdanının uğradığı “dumur”u ise Erich Fromm şöyle tasvir ediyor:

Vicdanımızın sesini dinleyebilmek için kendi kendimizi dinlemeye gücümüzün yetmesi gerekir. Bu ise bizim kültürümüzde insan-

6 Arendt, Hannah, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sime Şener, İst. 2006, 32.

ların çoğunun yapmakta güçlük çektiği bir şeydir. Biz, her sesi [daha doğrusu gürültüyü İ.G.] ve herkesi dinler; ama kendimizi dinleyemeyiz. Eğer kendi kendimizi dinlemeyi engellemeyi amaçlı bir şekilde planlamış olsaydık, bundan iyisini beceremezdik. İnsanın kendi kendini dinlemesi, kendi kendisiyle baş başa/yalnız kalabilme yeteneğini gerektirir. Biz gerçekte yalnız kalma korkusuna kapılmış bulunuyoruz. En sudan ve giderek en iğrenç beraberlikleri, en anlamsız etkinlikleri bile kendi kendimizle yalnız kalmaya tercih ediyoruz.⁷

Fromm’a eklenecek tek şey, belki biz Türklerin modernleşmeden önce de kültürel genetik olarak zaten düşünceye ve yalnız kalmaya epeyce mesafeli oluşumuzdur. Orta Çağlarda tarikatların, cemaatlerin, köy odalarının, sıra gecelerinin sıcağında; şimdilerde ise, şehir kulüplerinin, hemşeri derneklerinin, kahvehanelerin ve festivallerin... kucağında boş zamanını öldürmek: “El ile gelen karagün düğün-bayramdır”, “Yalnızlık Allah’a mahsustur”, “Kara kara düşünme”, “Neden düşüncelisin? Bir derdin mi var?”...

5. Şehir ve Dindarlık

Çağımızda hakiki anlamda dindarlığın fiilen imkânsızlığını intaç eden unsurlardan başta geleni, seküler metafiziğin mücessem hale geldiği ‘büyük-şehir’lerdir. Dindarlık, doğası gereği tabiatın (rahmetin, inayetin, nimetin) kucağında, köy, kasaba ve nüfusu 50-60 bini geçmeyen şehirlerde mümkündür. Bir Rus düşünürünün dediği gibi, eğer bir şehrin nüfusu yüz bini geçmişse orada “insanlık” mümkün değildir. Orta Çağın İslam ve Hristiyan şehirleri çoğunlukla bu sınırı aşmamıştır. Modern/seküler Batı kültürünün yaratmış olduğu sanayi-endüstri şehirlerinin manevi/kültürel iklimini ve geleceğini en güzel Oswald Spengler tasvir etmiştir. Uzunca bir alıntıyla sözü Spengler’e bırakalım:

Bu şehirler, tamamıyla inceleşmiş zekânın canavarca sembolü ve içinde barındığı kap(tılar); kültürlerin kendi kendilerine dönerek içinde yaşam devrelerini sona erdirdikleri megalopolis. Bu gibi dünya merkezlerinden bir avucu, bütün anavatanını değer-

7 Fromm, Erich, *Kendini Sevmeyen İnsan*, çev. Necla Arat, İst. 1991, 160.

sizleştirir ve kendi dışlarında kalan yerleri aşağılık ve önemsiz “taşra bölgeleri” haline getirir. Babil, Thebes, İskenderiye, Roma, İstanbul, Pataliputra, Bağdat, Uxmal, ilk dünya şehirlerinin örnekleridir. Paris, Londra, Berlin ve özellikle New York daha yakın örneklerdir. [İstanbul’a, Ankara, İzmir, İzmit, Bursa, Antep, Adana, Diyarbakır’ı yakın örnekler olarak ekleyelim İ.G.] Bu şehirler “tümüyle zeka”dır. (Türkiye’dekileri istisna ediyoruz tabii olarak. İ.G) Ruhsuzluğun sembolü olan satranç tahtası biçimini erek edinirler. “Yuva” değildirlir. Bu şehirlerin doğumu büyümeleriyle, zenginlik ve yoksulluk karşıtıklarıyla, yapay uyarımlarıyla, *toedium vitae*’leriyle (yaşam sıkıntılarıyla) ve nihayet megalopolis insanının gittikçe artan kısırlıklarıyla ölümlerini gerektirir. Dünya şehri, ölüme doğru metafizik bir dönüş gösterir. Megapolis’in insanı artık yaşamak istememektedir. Köylü kadını her şeyden önce ve her şeyden çok bir *ana*’dır. Megapolis kadını ise, ister Paris ya da New York’ta olsun, ister Lao-tzu Çin’inde ya da Çarkava Hindistan’ında, çocuksuz bir İbsen kadınıdır, bir Nora ya da Nana’dır. [Ya da Nataşa İ.G.] Bu düzeyde bütün uygarlıklar, yüzyıllarca sürebilecek olan nüfussuzlaşma aşamasına girerler. Kültür adamının bütün piramidi ortadan kaybolur. Tepesinden itibaren yıkılmaya başlar, önce dünya şehirleri gider, sonra “bölgeler”, sonra da en iyi kanı şehre boşaltıp tüketen toprağın kendisi. Sonunda en iyi öğelerinden soyulmuş olarak, yalnızca ilkel kan canlı kalır. Bu kalıntı, Fellah tipindedir, ahmak, vurdumduymaz, yarı-serf, yarı-özgür köylü-emekçi. Bugünün onca makine tekniği olan Batılı dünya şehirlerinde, bizler büyük bir kültürün tragedyasının son perdesini hem seyrediyor hem de oynuyoruz. Dünyanın efendisi, Nordik insan makinenin kölesi oluyor. Dünyanın makineleşmesi, yüksek derecede tehlikeli bir aşırı-gerilim aşamasına girmiştir. Bütün organik şeyler, bu megapolis makine örgütünün pençesinde can vermektedir. Hatta kendi ekonomik uygulamasıyla bile çelişmektedir. Makine sonunda kendi amacını yenmektedir. Büyük şehirlerde otomobil, sayı çokluğundan ötürü kendi değerini yıkmıştır: yayan daha hızlı gidilmektedir. Dünya şehirlerinin taş ve çelik kafesinde Faustçu insan, makinelerden ve uygarlıktan bıkip usanmaya ve yaşamın daha yalın biçimlerine dönmeye, doğaya daha yakın olmaya başlar. Falcılık (*occultism*) ve tinselcilik (*spiritualism*), Hint felsefeleri ve Hristiyan ya da başka biçimler altında metafizik gnostiklik canlanır. İkinci dinsel dalgası hazırlanmaktadır. Doğuştan önderin makineden kaçışı başlamıştır. Sömürülen koloni halkları megapolis’in beyaz adamına karşı ayaklanmaktadır. Bu makine tekniği kendisini yık-

maya başlamıştır ve bir gün demir yollarımız ve buharlı gemilerimiz, Roma yolları ve Çin duvarları kadar ölü, dev şehirlerimiz ve gökdelenlerimiz eski Memphis ve Babil gibi yıkıntı halinde, parça parça unutulmuş yatacaktır. Megapolis ve makine tekniğinin tarihi, hızla kaçınılmaz sonuna yaklaşmaktadır. Her kültürün ve bütün kültürlerin büyük biçimleri gibi, *içinden* yenecektir. Ne zaman ve nasıl bilmiyoruz.⁸

Spengler’in kehanetlerinin tutabileceğini bir tür tarih felsefesi yapan Kur’an’dan takip edebiliriz. Örneğin, Ad toplumu da yaşadıkları şehirlerin “her tepesine anıtlar/gökdelenler dikip, dünyada ebedi kalacakmış gibi köşkler-bahçeler yapıyor, başkalarına karşı da zorbalık yapıyorlardı” (26/128-130). Kur’an, bu toplumun ahlaki gerekçelerle *içinden* çöktüğünü söyler. Çünkü, bu tip insanlar zeki ve ‘gözü açık’tır; ancak, gönül gözleri ‘kör’dür (22/46).

6. Türkiye’de Dinsellik ve Dindarlık

Politik bir ideoloji olarak “muhafazakârlık”, vazgeçilmez hazinesi olan dini, modern bir müdahaleye tabi tutar; onu dünyevi saiklerle yeniden yorumlar ve yeniden biçimlendirmek ister. Dini belki kendi “uğruna” olmaktan ziyade, toplumun “istikrarı” ve “otorite” açısından kaçınılmaz sayar. Dindarlıktan çok, dinin “ritüellerine”, dinin oluşturduğu toplumsal ‘bağa’ ehemmiyet verir. Sahih din ile dinin dünyevi biçimleri olan gelenek ve cemaat [mezhep/tarikat] arasındaki açığı sıfırlaması, muhafazakârlığın alamet-i farikasıdır. Muhafazakârlık, zaten var olana güvenir. Var olan, hem sebebin, nedenselliğin; hem de normatif açıklamanın, meşruiyetin bizzat kendisidir.⁹ Muhafazakar toplumlar, “evinin aydınlatma sistemini ve yapısını çağdaş teknolojiye, ama tüm dekorasyon ve mobilyalarını antikacıdan alan bir kadın gibi yaşarlar. Bu yolla bir yandan sıcak ve rahat bir yaşam sürerken, diğer yandan da hiç değilse yüzeyde estetik tutarlılık kaygılarını doyurabilir.”¹⁰

8 Sorokin. *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, çev. Mete Tuncay, Ankara 1972, 100-101.

9 Bora, Taml, *Türk Sağının Üç Hali*, İstanbul 1998, 58-59.

10 Gellner, Ernest, *Postmodernizm, İslam ve Akıl*, çev. B. Peker, Ankara 1994, 135.

Aslında muhafazakâr tutum bir yanıyla insanlıkta/tarihte sabit olana, değişmeye, değişmemesi gerekene (asalet/değere) olan ilgiyi ifade ederken; diğer yandan da, insanlıkta/tarihte gerçekleşen ve gerçekleşmesi gereken yeniliği görmemesi/görememesi ve tekrarın/adetin/alışkanlığın/statükonun çürütücü, kokuşan yanını göremeyen bir ahlaki/düşünsel tembelliktir, körlüktür. Bilincin uyanık/müteyakkız hali düşünme ve kritiktir. Uyuşuk ve uyku hali ise adet/alışkanlık ve taklittir. Her adet/alışkanlık kötü ve yanlış değildir; ancak, dinde çürütücü ve boğucu olan şeyler, adet ve gelenek şeklindedir. Din, dogma (akaid) ve değişmeyen ritüelleri şuursuz/alışkanlık halinde tekrar yoluyla çoğu kez bu ikinci çukura düşer. Spinoza'nın dediği gibi, kitleler sürekli Tanrı'yı kandırma peşindedir: az emek/enerji/zahmet ile büyük ödüller kazanmayı isterler: yükte hafif pahada ağır. Örneğin, her gün ve her davranışında dürüst olma mecburiyeti yerine, "kadir gecesinde" veya kandil gecelerinde, Cumada, Ramazanda, Hacc'da işi toptan bitirme daha kolaydır. Türkiye'deki dinsel-lik de büyük ölçüde bu yöndedir. Çok büyük boyutlara varan ahlaksızlıklar ile görünürdeki muhafazakârlığın/dinselliğin bir arada bulunması bundandır. Türkiye coğrafyasının yüz-yılın başındaki "kara bulutları" (dinsellik/gericilik) dağılmış; seksen küsur senedir dinsel atmosfer dağıtmaya çalışılarak Batının yaz (kuraklık/sekülerlik) mevsimine sokulmaya çalışılmıştır. Yağmursuz (rahmetsiz/dindar olmayan) bulutlar, hala Anadolu'nun üzerinden tümüyle kovulamadı belki; hala o bulutlarla gölgeleniyoruz. Ancak, bu bulutlar rahmetsiz ve yağmur indirmiyor. Anadolu toprağı giderek çoraklaştı; bakmaya bakmaya sadece "dağ" olmadı, aynı zamanda "çölleşme" başladı. Zaman zaman bardaktan boşanırcasına sele dönüşen (Hizbullah, Aczimendiler, İslami holdingler, vs.) yağmurlar yağıyor; ancak, ürün ve meyve veren "rahmet" kesildi. Nisan yağmurları, kırkikindiler yok artık. Yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde şair M. Akif'i bütün bir *Safahat* boyunca ağlatıp inleten 'ölü-dinsellik', maalesef Cumhuriyet Türkiye'sinde aktif bir düşünceye ve canlı bir imana dönüşmedi; bin üç yüz yıldan kalma yamalı bir bohça gibi, bir müddet daha kabuğundan

çıkmiş kestaneler (Batılılaşmış elit) dışındaki halkımızı sardı. Ellilerden sonra bohçanın yamaları peyderpey aynı anda hem yıprandı, hem de yenilendi; fakat, dini bilinçte ve dini düşüncede herhangi bir değişme/yenilenme (rönesans) olmadı. Hz. İsa’nın, Yahudilerin imansız (ancak, dogmatik-inançlı) ve ahlaksız (ancak, şekilci/ritüelci) ‘dinselliğini’ eleştirmek için kullandığı benzetmeler özü itibariyle tarihin her döneminde geçerli olduğu gibi, bizim için de hala geçerlidir: “Siz bardağın ve tabağın dışını temizlersiniz; ancak, içiniz açgözlülük ve kötülükle doludur...; siz, kaplarınızın içindekini sadaka olarak verin, o zaman sizin için her şey temiz olur. Siz nanenin, sedef otunun ve her tür sebzenin ondalığını (öşür) verirsiniz de, adaleti ve Allah’ı sevmeyi ihmal edersiniz; esas bunları yerine getirmelisiniz. Havralarda başköşeye kurulmaya, meydanlarda selamlanmaya bayılırsınız...” (Luka /11. Bölüm, 39-44). Özet olarak, istatistiklerde ve görünürde dinselliğin artmasına rağmen, hakiki dindarlığın gerilemesinin ve zayıflamasının dinamik ve gerekçelerinden bazıları işte böyledir. Kötülük kendi başını yemedikçe iyiliğe yol bulmak hayli zordur veya diğer deyimle, kötülük zirveye ulaşmadıkça iyiliğe fırsat tanınmamaktadır. İnsanlığın hakiki dindarlığa dönüşü de burnunun epeyce sürtülmesinden sonra başlayacak gibi.

DİNİN DEĞİŞİK HALLERİ: DİNE KARŞI DİN*

1. Giriş: Homo Religious ve Dinin Mahiyeti

İnsanın yeryüzünde anlam arayışının bir ürünü olan din, çoğu zaman merkezinde insanı ve evreni yaratan Tanrı veya tanrıların olduğu ve insanın bu Tanrı veya tanrılarla ilişkisini ve bunlar dolayısıyla da hemcinsleriyle, tabiatla olan ilişkisini izah ve tanzim eden insanî veya ilâhî olduğuna inanılan sistematik bütünlüklerdir. Dinin önemi, insan bilincindeki sürekliliğinden ve tarih boyunca insan tabiatının sosyal olarak inşasında oynadığı rolden kaynaklanır. İster örgütlü anlamında olsun, isterse her türlü ruhanî/manevî bakış açıları anlamında olsun din, insanın tecrübe ve gözlem tarafından açıklanamayan ve genellikle ilâhî, mukaddes, aşkın, esra-rengiz ve nihaî olanın gerçekliğinin kabulüyle irtibatlı olan her şeye iman ve bağlanma çerçevesinde hayatın anlamını yorumlar (Falk, 2003, 37). Dinler kümesi, ilkel kabile dinleri ile birlikte, yarı felsefî-yarı din olan Hinduizm, Budizm ve Konfiçyüsçülük; Tek Tanrıcı vahiy/peygamber dinleri olan Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm'dan oluşur.

İnsan zihninin en iyi ama aynı zamanda en şeytanca dışavurumları, onun bedeninden değil ruhundan (idealistliğinden) kaynaklandığı için, bir dine veya ideale bağlı olmanın her zaman kendi başına bir değer olmadığını bilmemiz gerekir. İnsanın ilâhî ve gayri ilâhî bir dinle, bir ideal ile olan ilişkisi ateş ile olan ilişkisine benzetilebilir: Yakabilen-yanma ve ısıtabilen-ısınma süreçleri. Dinin insan cinsi için olumlu olduğu kadar tehlikeli de oluşu, çoğu kez merkezinde mahiyeti ve davranışları kolayca bilinemeyen “mutlak güç” anlamında Tanrı'nın oluşu ve fani (zayıf/ölümlü) olan insanın bu Tanrı'ya veya tanrılara duyduğu ihtiyaçtır. Onun gözüne girerek ölüm

* Doğudan, Yıl: 1, Sayı: 3, 2008.

ile hiçliğe veya ebedi azaba düçar olmamak; tam tersi, ebedi ve mutlu yaşama nail olmak için insanın kendine ve başkasına yapamayacağı şey yoktur. Diğer yandan, bütün varlığı ile yönelecek ve bağlanacak bir amaca sahip olma anlamında “dinsel” gereksinmesi olmayan hiçbir kimse yoktur. Fakat, bu gerçek kadar önemli olan diğer bir husus da bu ihtiyacın nasıl açığa vurulduğudur. Fromm’un dediği gibi, insan hayvanlara, ağaçlara, altından yapılmış putlara, görünmez bir tanrıya, ermiş bir kişiye ya da şeytanca özellikleri olanlara tapınabilir. Atalarına, ulusuna, sınıfına ya da partisine, paraya ya da başarıya tapınabilir. Sarıldığı din yıkıcılığın ya da sevginin; baskının ya da kardeşliğin gelişmesine elverişli olabilir. İnsanın akıl yeteneğini geliştirebilir ya da köreltebilir ... Bu noktada “din mi, din değil mi” sorusu önem taşımamaktadır; önem taşıyan “ne tür din” sorusudur (Fromm, 1990, 34-35). İşte bizim bu makalede cevabını arayacağımız soru, dinsel bir varlık olan insanın bu dinsel aktının, iç içe tarihte (teolojilerde) bireyde (psikolojide) ve toplumda (politikada) olumlu ve olumsuz yanlarıyla nasıl aktüelleştiğidir. Yazının elverdiği oranda tarihsel ve güncel örneklemelerle meramımızı anlatmaya çalışacağız.

2. Tarihte Din: Teoloji

Tanrı(lar), ibadet(ler) ve ahlâk modları baki kalmak üzere, insanların dinsel aktının tarihsel ve toplumsal olarak şekillendiği antropolojik bir veridir. Çoktanrıcılığın mı önce, yoksa tektanrıcılığın mı önce başladığı tartışmasına girmeden, her ikisinin de bilinen tarihte ve günümüzde sürekli tecelli ettiğini söyleyebiliriz. Burada ‘teoloji’ kavramını monoteistik dinlerin kendi iç tarihlerinde oluşan sistematik düşünce disiplini anlamında kullanmıyoruz. Daha genel anlamda dinî düşüncenin bütününe ifade etmek için kullanıyoruz. Dinî düşünce tarihte ve toplumsal/kültürel bir yapıda doğar ve gelişir. Bu tespit, evrensel ve tarihin yıpratıcılığına metanetli, dayanıklı, fıtrata uygun dinsel fikirlerin ortaya çıkamayacağı ve çıkmadığı anlamına gelmez. Tarih, insan vicdanının, sağduyusunun, fıtratının ve aklının taşımış olduğu sağlam dinsel cevheri de

ortaya çıkarır, açar. Bu durumda din, vicdanın saflığı ve şuurun doğruluğunun bir yansımasıdır: İnsan fıtratının doğru dinsellik ifadesi olan 'Haniflik' dini. Örneğin M.Ö. 3500'lerden itibaren Mezopotamya'da peygamber/vahy ile kristalleşen tektanrıcılık, paganizmin yoğunluğuna rağmen yaşamaya devam etti ve Hz. İbrahim, Hz. Musa gibi güçlü karakterlerin tevhid mücadelesi geniş kitleler nezdinde kitleselleşemese de ortadan kaybolmadı. İbranilerin gönüllü/gönülsüz olarak taşıdıkları tektanrıcılık, bir geçiş dönemi peygamberi olan Hz. İsa'dan sonra Araplara geçti. Kutsal kitap (vahy/peygamberlik) etrafında oluşan Yahudilik ve Hristiyanlık da taşımış oldukları evrensel iddialara rağmen (tektanrı, ahiret, ibadet, ahlâk vs.) büyük ölçüde tarihsel ve toplumsal koşullara göre şekillendi ve zamanla tahrifatlara uğradı. Yahudilerin "üstün ırk" saplantıları ve şeriatı, Hristiyanların "teslis" dogması ve 'kilise' kurumu bunun tipik örnekleridir. Kur'an/Hz. Muhammed, monoteist dinî öğretinin tarihteki son reformudur. Bu her üç dinî öğretinin etrafında tarihî süreç içinde oluşmuş mezhepler, ekoller ve yorumlar da birer teoloji olarak büyük ölçüde oluştukları tarihsel/toplumsal/kültürel yapılara bağlıdır. Teoloji, teknik anlamda akıl ve dil ile yapılmış olmasına rağmen, arkasında dilin ve yorumu yapan teologun tarihe gömülü oluşu, politik tutumları, arzuları/korkuları, kabiliyeti ve kabiliyetsizliği... yatar (Hanefî, 1998, 69). Mezhep salıklarının ve birçok teologun temel hatası, kendi pozisyonlarını ve yorumlarını mutlak doğru olarak görüp dogmatik bir çizgiye koymalarıdır. Nitekim, Arap yarımadasındaki Yahudi ve Hristiyanlar, Kur'an'ın eleştirisine kulak asmadıkları gibi; Yahudi, Hristiyan ve İslâm mezhepleri de kendi içlerinde ve birbirlerine karşı eleştiriye uzun süre yeterince açık olamamışlardır. 16. yüzyıldan itibaren Yahudilik ve Hristiyanlık, din dışından aydınlanma filozoflarının eleştirilerine uğradı. Örneğin, Friederich Nietzsche, *Anti-Christ (Deccal)* adlı eseriyle Hristiyanlığın tarihî psikolojisini tahlil etti. Benedict de Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus* adlı eseriyle Tevrat'ın Yahudi tarihiyle olan ilişkisini ve oradaki mitolojiyi ortaya koydu. Aynı bilimsel geleneği sürdüren oryantalistler -bazen

önyargılı olsalar da-, İslâm'ı da bilimsel kritik düşüncenin konusu yaptılar.

3. Bireyde Din: Psikoloji ve Ahlâk

Monoteist dinlerin tarihî süreç içinde başına gelenler, insanın din konusunda fazla tekin bir varlık olmadığının kanıtıdır. Monoteizmin kurucu dönemlerinde karizmatik liderler (peygamberler) tarafından ortaya konan ve birçok başka dinin de (Budizm, Hinduizm) taşıdığı olumlu (insanlığı geliştirici/koruyucu) değerleri şöyle sıralayabiliriz: 1. Ağır bir ızdırap içinde olanları ayağa kaldırmaya yönelik esaslı bir taahhüt ile kendini onlara adama. 2. Karizmatik liderler tarafından harekete geçirilecek devrimci bir dil. 3. Hayatın bütün yönlerini birleştiren bütüncül bir tecrübe. 4. Beşeri potansiyelleri olumlayıcı ve ümitvar olmayı öneren bir vaad. 5. Kategorik olarak şiddeti dışlamasa da onu ahlâkî sınırlara çeken ve esas olarak barışı, toleransı ve kapsayıcılığı önerme. 6. Akıl ve tecrübeyi onaylamakla birlikte insanın bunların dışında bir bilme yolunun da olduğunu onaylama. 7. İçgüdülerin ve egonun taşmasını önlemeye yönelik bir öneriler seti ile birlikte tevazuyu tavsiye... (Falk, 2003, 38-39).

Bergson'un deyimi ile, insandan sürekli bir yaratıcılığı, hamleyi ve iştihakı isteyen bu "dinamik" dinî şuur, yerini esaslı itaat, taklit ve dogma olan "statik" dinî şuura terk edebiliyor (Bergson, 1986, X). Erich Fromm'un tasnifiyle "Humaniter din" ve "Otoriter din" ayrımları da benzer imaları içermektedir (Fromm, 1990, 42). Ali Şeriatî de bu sorunu "Dine Karşı Din" kavramıyla sorunsallaştırmıştır:

Çünkü tarihte "dinsizlik" yoktu ve "küfr"ün kendisi de ayrı bir dindi. Bir din diğer bir dine "küfr" demekte idi... Tarih boyunca ister İbrahimî (monoteist) dinler olsun, ister Batı veya Doğu dinlerinden birisi olsun, nerede bir peygamber veya din devrimi görülmüş ise, önce kendi döneminin din anlayışına karşı çıkmış ve sonra bu yeni din anlayışına ilk karşı çıkış da önceki dinden gelmiştir (Şeriatî, 1987, 18).

Peki bu statik, otoriter ve karşı dinin nitelikleri nelerdir? Bunları şöyle sıralayabiliriz: Bu dinî şuur, insanın korku ve

ümit gibi arzu ve infialleri akla egemen olunca batıl itikad ve hurafeler şeklinde ortaya çıkar. Faydalı ve iyi hadiseler uğur; kötü hadiseler uğursuzluk olarak sayılır. Tabiata tesir etmek için ruhlar çağrılır. Korku ve acziyet anlarında tanrılara kurbanlar kesilir ve dualar edilir. Korku, hurafenin temelidir. Tanrıya ve tanrılara tapma korkudan kaynaklanır. Bazen de iman, zorbalığın ve taassubun kaynağıdır. Burada egoizm, gurur ve kibir din olarak kendini lanse eder. Korku, vehim ve acziyet kutsallaştırmanın gerçek sebepleridir. Tanrı, keyfemayeşa (rastgele) hareket eden mutlak bir güçtür. Kutsal olan aynı zamanda sır ve giz ise; bu, zihnin acziyetinin bir yansımasıdır. Şirk veya paganizm, bu sırrı ve gizi kavrayamama sonucu ortaya çıkar. Onu somutlaştırır, mücessem hale getirir. Pagan, statik ve otoriter dinlerde “din adamları” kendilerini lakaplar, elbiseler ve sembollerle diğer müminlerden ayırırlar. Mabed dinin merkezidir. Din adamlarının kalpleri oldukça katıdır, halkı din üzerinden sömürerek yaşarlar. Mabedler tiyatroya; din, şekilciliğe döner. Din adamları halkı eğitecekleri yerde onu sömürürler. İnsanların kendilerine tapınmaya varan bir ihtiram ve saygı göstermelerini isterler. İnsanların akıllarını başlarından alıp onlara düşünme ve seçme hürriyeti vermedikleri için onları hayvanlar derecesine düşürürler. Kutsal kitapların yorumu onların tekelindedir. Tanrıyla ancak onlar direkt ilişkiye girebilirler. Günahları affederler, cennet satarlar.

Bütün bu hususlar monoteist dinlerin gerçekleştirdikleri devrimlere rağmen onların bünyelerinde de yaşamıştır ve yaşamaya devam etmektedir. Tektanrı inancı, insanın kendine yabancılaşarak tekrar ilkel bir dinî duyguya (şirke) düşmesini engelleyemediği gibi; son üç yüzyıldır Kıta Avrupasında gerçekleşen nisbi ‘dinsizlik’ devrimine rağmen, burada da insanın çağdaş putlar (ırk, sınıf, lider, parti, para, cinsellik ... vs.) edinmesini engelleyemedi. Ayrıca bugün ABD’de etkin olan “Armegadon Teolojisi” insanların hâlâ akıldışılığa kaymaya ne kadar hazır olduğunu gösterir (Hallsell, 2002, 13 vd.).

4. Toplumda Din: Politika

Dinin toplumsal alandaki tezahürü bir yandan yönetilen halkın afyonu olması veya onların devrimci-direnışçi, ahlaki dili olması; diğerk taraftan da iktidarda adaletin, hakkaniyetin veya zulmün-sömürünün aracı olması durumudur. Monoteist dinler de dahil olmak üzere dinler tarihinde her iki şık da bolca vakidir.

İtaat ve boyun eğmenin, insanın acizliğinin vurgulandığı dinî söylemler, korku yoluyla kitleleri sömürölmeye hazır hale getirir. Diktatörlükler, mabedlerin üzerine kurulur. Otortter tanrılara itaat etmeye alışmış kitleler, kolayca krallara, diktatörlere itaat ederler. Şirk (paganizm) aslında sınıflaşmış toplumun bir yansımasıdır. Sınıflaşma putlar aracılığı ile dondurulur ve ebedileştirilir. Hint kast sistemi bunun açık göstergesidir. Eski Yunan'da ve Mısır'da sınıfların kavgası ile tanrıların kavgasını paralel izlemek mümkündür. Öç tanrısı 'Yahova'nın sevgi tanrısı 'Baba'ya dönüşmesi ile de Yahudiliğın politik düşüşü arasında bir ilişki söz konusudur. M.Ö. altıncı yüzyılda yeniden formatlanan Yahudiliğın, Pers jeopolitiğının bir ürünü olduğı gibi. Başlangıçta kölelerin Roma'ya karşı başkaldırışının dili iken; daha sonra kurumsallaşan Hıristiyanlık (Kilise), Roma'nın Pers jeopolitiğine cevabı oldu. İslâm ise, her iki jeopolitiğı yıkan yeni bir güç idi (Özcan, 2005, 100). Çoğı zaman teoloji jeopolitik ile dolayım lanmaktadır.

Din, paralel olarak ezilenlerin, hor görölenlerin başkaldırmalarının-direnışlerinin, dayanışmalarının enerji kaynağı olabilmektedir. Adalet ve özgürlük talebinin dinamosu olabilmektedir. Yahudilerin Hz. Musa önderliğinde Mısır'dan çıkışları; Zerdüş'tün devrimi, Roma'ya karşı köle ayaklanmaları, Hinduizmin Gandhi önderliğinde Hindistan'ın İngiliz emperyalizminin hegemonyasından kurtulmasında barışçı-devrimci bir dile dönüşmesi, geçen yüzyılın başında İslâm'ın Batı emperyalizmine; 1950'lerden sonra Latin Amerika'da Hıristiyanlığın "Kurtuluş Teolojisi"ne dönüşmesi ... vs. Aynı zamanda Hıristiyan dünyasında Kilise, Batı emperyalizminin ön keşif karakolu olurken; İslâm da, Batıya karşı bağımsızlığını kaza-

nan birçok ülkede yeni diktatörlüklerin tahakkum diline dönüştürülebildi. Benzer şekilde Yahudilik, ondokuzuncu yüzyılın başından itibaren seküler bir tahakkum ideolojisi olan Siyonizme dönüştürüldü.

5. İslâm'ın Halleri

İnsan yaşamının anlamını Tanrı'nın insanı ahlâkî anlamda denemesi olarak koyan monoteistik dinin son reformu İslâm (Hz.Muhammed/Kur'an)'dır. Tevhid ve mead (ahiret) bu dinin metafiziğidir. Hayatı maddî-manevî, dinî-dünyevî diye ayırmayan bu bütüncül öğreti, temeline akıllı, düşünceyi, bilgiyi ve eleştiriye koyarak insanı karanlıklardan (zulümât) aydınlığa (nur) çıkarmayı hedefler. Takva (dindarlık), insanın imanı ve hemcinslerine karşı ahlâkî davranmasıyla elde edilir (iman ve salih amel). Bireysel düzlemde baş çelişki iman ve küfür veya tevhid ve şirk ise; toplumsal baş çelişki adalet ve zulümdür. İnsanlar bireysel veya toplumsal olarak, iktidarda veya muhalefette olarak iyiyi desteklemek ve kötülüğü kösteklemekle mükelleftirler (*Emr-i bi'l-ma'ruf ve nahye ani'l-münker*). Barış ve mazlumlarla (mazlumun dini sorulmaz) dayanışma esastır. Zalimlerden başkasına karşı düşmanlık ve savaş yoktur. İman sorunu, Tanrı ile insan arasında bir sorundur; Kilisenin iddiasının aksine, dinde zorlama yoktur (2/256), peki 610 ila 632 tarihleri arasında Hz. Muhammed ve arkadaşları aracılığı ile teori ve praksis olarak ortaya çıkan bu tecrübe, Hz. Muhammed'in ölümünden sonra nasıl devam etmiştir?

a. Tarihte İslâm: Mezhepler

Kur'an, önceki monoteistlerin (Kitab Ehli: Yahudiler ve Hristiyanlar) dinlerini arzu ve infiallere kapılarak, ihtiras ve tutkularına yenilerek parçalanmalarını ve gruplara ayrılma- larını (şia) onaylamaz. (6/159, 30/32) Müminlerin birlik ve beraberlik içinde Allah'ın ipine sarılmalarını önerir (3/103). Yahudiler ve Hristiyanlar İbrahimi-monoteist dinî öğretilerde belli bazı doğruları sürdürmekle birlikte hakk dinde 'aşırı gi- denler' (ğuluvv 4/171, 5/77)dir. Bunlar, arzularına uyarak dinlerini oyun ve eğlenceye çevirmişlerdir (6/70, 7/51).

Hız Muhammed'in ölümünden dördüncü halife Ali'nin öldürülmesine kadar siyasal aklın temel belirleyeni akide (din) olan İslâm toplumu, diğer iki temel belirleyen olan "kabile" ve "ganimet" (Cabirî, 1990, 57 vd.) tutkularının yükselmesiyle "büyük fitne"ye maruz kalmış ve Kur'an'ın uyarısına rağmen (3/103) üç siyasal mezhebe bölünmüştür; Haricilik, Şia ve Sünnilik. Hariciliğin çevreden (çölden) gelen bedevilerin sosyolojisine; Şianın, Ehl-i Beyt ile başlayan Ali'nin haklı davasını sürdürmeden geçerek "imamet" mitolojisine; Sünniliğin ise, başlangıç momentleri ve politik bir kategori olarak Kureyş-Emevî kabileciliği ile birlikte "ganimet" arzusu ve güç istencine dayandığını söyleyebiliriz. Emevîler, hilafeti zorla saltanata dönüştürerek Sünniliği devletin resmî ideolojisi olarak tesis etmeye çalıştılar. Sekizinci ve dokuzuncu yüzyıllarda tedvin edilen "İslâm ilimleri" (Fıkıh Usûlü, Fıkıh, Kelâm, Hadis, Tefsir), Kur'an metnini ve Hz. Muhammed'in söz ve edimlerini kaynak alarak İslâm'ı "akide ve şeria" şeklinde toplumsal bir nizama dönüştürdüler. Bu süreç, epistemolojik bazda kabaca texti önceleyen ekol (Ehlu'l-Hadis-Sunne: Şâfilik, Mâlikilik, Eş'ârilik) ve akli önceleyen ekol (Ehlu'r-Rey: Hanefilik, Mâlikilik, Mutezile ve Mâturidilik) olmak üzere ikiye ayrılır. Yine epistemolojik düzlemde "sezgiyi (keşf, irfan) esas alan mistik akım, hariçten içeri girerek bir müddet akide (kelâm) ve şeriatla (fıkıh) kavga verdikten sonra, meşruiyetini Gazzâlî ile perçinlemiştir. Salt akla dayanan Yunan Felsefesi de İslâm coğrafyasında birinci sınıf beyinleri kendine çekerek kısa da olsa bir müddet yaşayabilmiştir. Bu süreçte Sünnilik, başlangıcındaki politik sapkınlığına rağmen (güce dayanan gayri meşruluk), aynı zamanda bir ortodoksi olarak zamanla toplumun ana gövdesinin 'normal' bilinci olarak gelişti.

Bütün bu hikaye ilk üç yüz yılda olup bitmiştir. Dördüncü yüzyıldan itibaren giderek kalıplaşma ve durgunluk, dogmatikleşme ve taklit egemen olmuş (ictihad kapısının kapatılması) ve sonraki yüzyıllarda akıldan ziyade hafıza işlemiş, büyük ölçüde cepten yenmiş ve geniş getirilmiştir: "Bizim oğlan 'Bina' okur, döner döner yine okur"; "Et-tekraru ahsen,velev kane yüzseksen".

b. Bireyde İslâm: Düşünceden-Taklide, İmandan-Akideye, Özgürlükten-Kadere, Salih Amelden-Zühde

Bireysel dinsel bilincin veya dinsel aklın olumlu ve olumsuz boyutları Müslümanlıkta da gerçekleşmiştir. Kur'an, bireysel dinsel sorumluluğun ağırlığını ve insanın bunu gerçekleştirmesindeki genel başarısızlığını şöyle ifade eder: *"Biz emaneti (dinsel sorumluluğu, hürriyeti) göklere, yere ve dağlara teklif ettik; fakat, hepsi onu yüklenmekten kaçındılar. Onu sadece insan üstlendi; fakat o da zalim ve cahildir."* (33/72).

Uzun bir tarih, geniş bir coğrafya ve çok sayıda millet tarafından yaşanan İslâm'ın birey bazındaki değeri üzerine doğru genelleme yapmak oldukça zordur. Ancak, yine de biz şu genel gözlemleri yapabiliriz. Peygambere atfedilen: *"İnsanların (müminlerin) en hayırlıları (iyileri) benim zamanımdakilerdir; sonra onları takip eden nesil; sonra onları takip eden nesil..."* uydurma hadisi, bozulmanın erken dönemlerde başladığını ifade eder. İslâm'ın kurucu tecrübesini (Kur'an/Hz. Muhammed dönemi 610-632) esas ve ölçü olarak tarihî süreci kısaca şöyle değerlendirebiliriz:

İkinci asırda Ehl-i Sünnet, Mürcie'nin ameli ahlâktan koparan ve imanı da kalp fiillerinden koparan salt zihinsel akt olarak imanı "tasdik" olarak tanımlayan görüşünü benimsedi. Böylece Kur'an'ın canlı imanı ölü "akaid"e dönüştü: 'Kelime-i şahadet' ve 'Amentü'. Bu oldukça 'gevşek' Müslüman kimlik tanımı, giderek ahlâkî yozlaşmayı doğurdu. Çünkü, sözde ve zihinde oluşan inanç -kalpte oluşması gereken iman değil-yeterliydi. Ana öğretiden bu genel uzaklaşmayı ve yozlaşmayı şu şekilde özetleyebiliriz:

1. Kur'an, yüzlerce ayette bireylerin dinsel konularda akıllarını kullanmalarını ve kalplerini (vicdanlarını) saflaştırmalarını telkin ettiği halde (tefekür, tefakküh, tedebbür, tezekkür; nazar), genel olarak tarih ilerledikçe sırasıyla Hz. Muhammed'i (Sünnet), imamları, şeyhleri ve toplumu taklit etmenin yaygınlaştığı; dogmaların oluştuğu ve sonuç olarak da aklın ve düşüncenin zayı olmasıyla coğrafyasına göre ka-

dim kültürlerden gelen veya 'bidat' olarak oluşturulan bir sürü bâtil itikad ve hurafe ortaya çıkmıştır.

2. Kur'an'da akla 'dayalı' doğru bir iman oluşturmanın önemi vurgulanmakla birlikte ("De ki: imanınız size ne kötü şeyler emrediyor?" 2/93); iman ile amel (ahlâk) arasında kopmaz ve zorunlu bir ilişki kurulmuş; imanın mahiyeti, kalp fiilleri olarak Allah'a ve ahirete karşı şükran, saygı, umut-korku, sevgi, güven ... vs. içeren duygusal değerlilik yaşantıları şeklinde vazedilmiştir. Kur'an, özü iradi ve duygusal (ahlâk) olan imanın gerçekleşmesini 5N-1K (akıl) ile çerçevelemeye çalışmıştır: Kim neye, nasıl, niçin iman edecek. Şirk, bâtil itikad ve hurafeler ise, duyguların akıl çerçevesinin dışına çıkarak yanlış ilişkilere girmesidir.

3. Kur'an'da Tanrı karşısında insanın özgürlüğü ve ahlâkî sorumluluğu neredeyse her sayfada vurgulanmıştır. İlk teoloji ekolü olan Mutezile ve onların geç dönem temsilcileri Maturidîler bu gerçeği doktriner bir yapıya kavuşturmuşlardır. Emevîler ise kendi iktidarlarını pekiştirmek için 'kaderciliği' kitlelere empoze etmeye çalıştılar. Daha sonra da kaderciliği teolojik olarak savunan Eş'ârilik yönetimler tarafından resmî ideoloji olarak (Sünnilik) benimsendi ve kitleler böyle eğitildi.

4. Kur'an'ın neredeyse % 80'i dinamik bir aksiyon ahlâkı (amel-i salih) önerirken ve ibadetler (namaz, oruç, hacc) bir yönüyle bunu gerçekleştirmek için bir 'araç' olarak vazedilmişken; giderek, ibadetlerin önemi şişirilerek (İslâm'ın beş şartı) ahlâkın yerini aldı. Ayrıca, insanın içgüdülerinin kökünü sökme ve dünyayı lanetleme üzerine kurulmuş tasavvufun 'zühd' ve 'fena (hiçlik-yokluk)' ahlâkı, Huccetu'l-İslâm Gazzâlî'nin *İhyâu'l-Ulûm'd-Dîn* adlı dev eseriyle salt bir 'ahiret' davası şeklinde 'İslâm Ahlâkı' olarak kitlelere mal edildi. Sonuç ise özetle şöyle oldu:

Türlü sefaletlerle ihtirasların parça parça böldüğü hasta bir vücudu andıran İslâm dünyası, en bedbaht devirlerinden birini yaşıyor ve her İslâm memleketinde ruhlar birbirinden ayrılmış, birbirlerine saldırıyorlar. Her sene yüzbinlerle ziyaretçi ile dolan Kâbe'nin etrafında ruh birliği ve beraberliği meydana gelemiyor.

Bunun sebebi ne siyasî, ne iktisadî, ne de esasında ilmî ve fikrîdir. Bu halin sebebi, İslâm'ın temeli ve Kur'an'ın özü olan ahlâkın kaybedilmiş olmasıdır. Bugünkü Müslümanlar, birtakım geleneksel hareketleri dikkat ve titizlikle yapmaktan başka endişesi olmayan, ilkçağın ve ilkel devrin sihirbazlarını andırırlar. Kur'an harikası olan ilâhî ahlâk İslâm diyarında çoktan gömülmüştür. (Topçu, 2005, 13)

Ve geçen yüzyılın başında M. Akif'in gördüğü manzara:

(...)

Yıkılmış hânümanlar, devrilip gitmiş hükûmetler;
Serâb olmuş kanallar, dümdüz olmuş bürc ü bârûlar;
Dökülmüş âbrûlar, habsedilmiş zinde bâzûlar;
Bükülmüş beller, incelmüş boyunlar, coşmayan kanlar;
Düşünmez başlar, aldırılmaz yürekler, paslı vicdanlar;
Kasap görmüş koyundan beş beter yılgın cemaatler;
Tezellüller, tazarru'lar, esâretler, şenâatler;
Örümcek bağlamış tütmez ocaklar; yanmış ormanlar;
Ekinsiz tarlalar, ot basmış evler, küflü harmanlar;
Cemâatsiz imamlar, kirli yüzler, secdesiz başlar;
"Gazâ" nâmiyle dindaş öldüren biçâre dindaşlar;
İpissiz âşîyanlar, kimsesiz köyler, çürük damlar;
Mesâîsiz sabahlar, fikr-i ferdâ bilmez akşamlar!..
Geçerken ağladım geçtim, dururken ağladım durdum;
Bütün bunlardı, zira, gezdiğim âlemde meşhûdum.
Mezâristan kesilmiş rehğüzârım hüzn-i dūrâdûr...
Ne topraktan güler bir yüz, ne göklerden güler bir nur!
Zeminden yükselir feryadı yüzbinlerce âlâmın;
Ufuklar kıpkızıl bir halkadır boynunda İslâm'ın!
Göğüsler hırlayıp durmakla, zincirler daralmakta;
Bunalmış kalmış üçyüz elli milyon cansa gırtlakta!

(Akif, 1981, 451)

c. Toplumda İslâm (Politika): Hilafetten-Saltanata, Ali Şiasından-Safavî Şiasına

Kur'an'da 'müminler' ile 'kâfirler' arasındaki kimlik bölünmesini ve 'öteki'liği teolojik bağlamda yaratan, Allah/Kur'an/

Hız. Muhammed/İslâm'dır. Fakat, fiili 'düşmanlığı' ve savaş durumlarını çoğu kez yaratanlar kâfirlerdi (Müşrikler, Yahudiler). Cihad, tarihe yeni çıkan bu dinsel kimliğin ve onların tecessüm ettiğı müminler topluluğunun kendilerini korumak için giriştikleri savaşımı ifade eder. Mekke'de ortaya çıkan bu hareket bir taraftan şirke karşı tevhidi savunurken; aynı zamanda Mekke'deki kölelerin, yetimlerin ve kadınların haklarını dile getiriyordu. Yeni din, bir taraftan bireysel bir ah-lâkî arınma talebi iken; aynı zamanda toplumsal bir adalet talebi idi. Esack (İshak)'ın söylediğı gibi, başlangıçta "müminler" isimlendirmesi salt teolojik bir inanç topluluğunu değil; Mekke'nin ticarî burjuvazisi ile işbirliğine giren Medineli Yahudilerin yarattığı baskı ve zulme karşı ezilenlerin dayanışma (*velaye*) topluluğunu ifade eder (Esack, 1997, 185). Daha önce değindiğimiz gibi, esas itibariyle bir siyaset ilkesi olan "*emr-i bi'l-ma'ruf ve nehye ani'l-münker*", iktidar için adalet, hakkaniyet, ehliyet ve şura ilkelerini; muhalefet için ise hakikati söyleme ve zulme karşı direnmeyi içerir. İslâm'ın erken tarihinde (Hız. Muhammed ve dört halife dönemi) bu ilkeler maksimum düzeyde gerçekleşmiştir. "Dört halife" dönemini 'Hülefa-i Raşidin' kavramı ile Müslüman muhayyilesinde mitleştiren şey budur. Ancak, Cabirî'nin tespit ettiğı gibi, bu dönemde halife seçimi için hukukî bir yöntemin bulunamayışı, halifenin görev süresinin, yetki ve tasarruflarının sınırlandırılması gibi anayasal boşluklar (Cabirî, 2001, 85-87) "büyük fitne" diye adlandırılan iç savaşla sonuçlanmıştır. Arap siyasal aklının üç belirleyicisinden "akide (din)" yeterince etkin olup akıl ve tartışma ile kurumsallaşamayınca, diğer iki etken olan "kabile" ve "ganimet" devreye girerek hilafeti güç ve kişi (Muaviye) aracılığı ile saltanata dönüştürmüştür. Emevîler, siyasal tahakkümelerini pekiştirmek için bir taraftan 'kadercilik' ideolojisini kullanırken; diğer taraftan da, tehlike olarak gördükleri kişileri "bağış/bahşiş" ile kendilerine bağlamaya çalışmışlar; olmadı öldürmüşlerdir. Emevîler döneminde dinî motivasyonlu yoğun başkaldırı hareketleri yaşanmış ve sonuçta Şiânın desteğı ile bunlardan biri başarıya ulaşarak bu aileyi devirmiştir (Abbasi ihtilali). Abbasiler, muhalefette iken

Hız. Muhammed ile 'akrabalık' ve 'sünnet' motiflerini işlemişler, iktidarda iken de kendilerinin "Allah'ın yeryüzündeki eli ve gölgesi" olduklarını iddia etmişlerdir. Yani din istismar edilmiştir. Emevi ve Abbasi yönetimlerinin kadercilik ve teokrasi şekillerinde dini istismar aracı olarak kullanmaları, bu yönetimlerin bütün icraatlarının gayri İslâmî olduğu anlamına gelmez. Her iki yönetim döneminde de 'şariat' uygulanmış ve halk İslâm'ı kendince yaşamıştır. Her iki yönetime karşı başkaldırlarda da haklı dinî saikler ve gayri dinî saikler birlikte yer almıştır.

Daha sonra İslâm'ın Ortaasya'ya uzanması ve Ortaasya steplerinden göçle batıya gelen Türkler, İslâm'ın genellikle mistik (tasavvuf) boyutu ile tanışmış ve Müslüman olmuşlardır. Türklerin kurmuş olduğu Selçuklu ve Osmanlı saltanatlarında kitabî Sünnilik (Hanefî-Şâfiî-Eş'ârî), devletin merkezinde bürokratik ihtiyacı (şariat) karşılarken; halk, tarikatların etkisinde kalmıştır. Selçuklular, haçlı seferlerini göğüsleme gibi tarihsel bir rol üstlenmişken; Osmanlılar, 'T'la-i kelima-tullah' ve 'Nizam-ı Âlem' gibi 'akide' ve artı ganimet motivleriyle karışık olarak İslâm'ı Avrupa'ya doğru taşıdılar. Ancak, bütün Müslüman imparatorluklar, bünyelerinde yaşattıkları etnisite, din ve mezheplere çağlarındaki diğer imparatorluklara kıyasla çok daha adil ve merhametli davrandıkları tarihsel bir gerçektir. Hiç şüphesiz bu Kur'an'dan ve İslâm'dan gelmekteydi. Hristiyanlıkta Kilise, bireylerin uhrevî kurtuluşlarından da kendini sorumlu tuttuğu için, Ortadox mutlakçılık, kendi dini (mezhebi) dışındakilere hayat hakkı tanımamıştır. Müslümanlar, fethettikleri topraklarda yaşayan insanların-savaş müddeti hariç- mülkiyet, can ve dinlerine müdahale etmemişlerdir. Diğer taraftan Selçuklularda (Babailer) ve Osmanlılarda (Aleviler) bir tür halk İslâm'ı devlete başkaldırma da bir motiv haline gelebilmiştir.

Hariciliğin başlangıçta eşitlikçi-dürüst, fakat, fanatik-muttaassıp-bedevî, tarihsel düzlemde önemsiz hikayesini atlayarak Şiaya gelecek olursak, Hız. Ali'nin siyasî anlamda biraz saf, fakat ahlâki-toplumsal ve dinî bağlamda dürüst-hakka-

niyet çizgisinin taraftarları olmalarının yanısıra, giderek İran ve Yemen menşeli 'İmamet Mitolojisi' ile eklemlenerek uzun süre "Sünnî" iktidarlara karşı "muhafeft" misyonu üstlendi. Abbasilerin parçalanmasından sonra kısa ömürlü 'Fatimîler' devletini kurdular. Şiânın Orta Çağda uzun süreli iktidarı "Safavîler" ile gerçekleşti. Şeriatî, bu devlet Şiasının dinsel ideolojisini şöyle tasvir eder:

Ali olmalı, ancak özgürlük ve adaleti ilham etmeliydi. 'Kerbela' olmalı, uyutmalı, oyalayıcı olmalı ve güçlükler çıkarmamalıydı. 'İmamet' konusu gündemde olmalı; ancak, yalnızca tarihsel kinciliğe, kavmi nefretlere, Fars, Türk ve Arap savaşına yaramalı ve baskıcı, çürümüş Safavî saltanatıyla, Şah Abbas'ın korkunç cinayetleriyle çatışmamalıydı. Şiiliğin temeli olan 'adalet (kavramı)' olmalı; ancak, hakim zulüm ile uyuşmamazlık etmemeliydi. 'Velayet' her yerde, minberde, mihrabda olmalı; ancak, sadece sözde kalmalıydı... Özetle, Safavî istismarı (eşekleştirme), [Ali'nin ve Kerbela'nın] kanından "afyon"; şehadet kültüründen de "ninni" oluşturmıştır (Şeriatî, 1990, 119).

Başlangıçta Arapların oluşturduğu bir mezhep iken; Şiilik, Safavîlerle birlikte İranlıların ve Azerî Türklerinin millî mezhebi haline gelmiştir. Safavîlerin yıkılmasından sonra tekrar muhafeft'e düşen Şiilik, yirminci yüzyılın başında İran'da gerçekleştirilen Batılılaşmacı (Amerikancı) değişime karşı 1979'da gerçekleştirdiği yeni bir devrim ile tekrar iktidara geldi.

Şia'nın teolojisi İslâm gibi, Mutezile gibi teorik ilkelere dayanmaktan ziyade, Hristiyanlık gibi tarihsel olaylara ve trajedilere dayanır: Hristiyanlıkta Hz. İsa, Şia'da Ali ve Hüseyin. İsa'nın öldürülmesinden sevgi, Ali ve Hüseyin'in öldürülmesinden adalet idesi 'dava' haline geldi. Hüzün (yas), kan, ölüm ve kendine acı verme bu iki ideolojinin temelidir. İmamet, Mehdi, Adalet, İntizar, Taklit, Yas, Aşure, Takiyye... daha onlarca dogma tarihî süreç boyunca iktidarda ve muhafeft'e içleri farklı farklı doldurularak insanlara umut, bekleyiş, direniş, uyku, kin, nefret ve acı vermiştir. Sünnilikteki 'Ehlu'r-Rey' ve 'Ehlu'l-Hadis' benzeri Şia'nın içinde de 'Usûlî (Akılcı)' ve 'Ahbarî (Nakilci)' kanatlar oluşmuş; tarihin her döneminde dinsel bi-

lincin maruz kaldığı birçok şey burada da gerçekleşmiştir. Ali Şeriatî ve Abdülkerim Suruş gibi modern bilimin eğitiminden geçmiş Şii entelektüeller, Şiiliği yenilemeye çalıştılar. Humeynî, “Velâyeti Fakih” kavramı ile “Beklenen İmam” dogmasını bypass ederek ‘Ayetullahların dinî (teokratik) bürokratik hakimiyetinde bir rejim-yönetim kurdu. Aslen bir Şii olan Ahmet el-Kâtib ise, ilk defa bilimsel olarak “imamet” mitinin ikinci yüzyılda oluştuğunu ortaya koyarak reddetti ve yerine “şura”yı önerdi (el-Kâtib, 2005). Ancak, kitabının Farsça’ya çevrilip basılması, İran’daki dogmatik düşüncenin egemenliğini ve ağırlığını gösterir. Şia, İran’da Amerika ile işbirliği yapan bir rejime karşı başkaldırmanın fitilini ateşledi, hâlâ da Amerikanın dünya hegemonyasına karşı kahramanca direniyor. İçeride ise mollaların teokratik bürokrasisi birçok mitik-teolojik dogmayı halka din diye dayatmaya devam ediyor.

6. Sonuç

Değişen bir şey yok; din, aynı anda hem özgürlüğün-direnişin fitili; barışın, kardeşliğin, özgürlüğün, paylaşmanın... dili; hem de baskının, sömürünün, kinin, nefretin, bağnazlığın... örtüsü olmaya devam ediyor: Dine karşı din, insanlığın kaderi. Sorun, dinimizin adı sorunu değil; sorun, nasıl bir dine sahip olduğumuz ve hangi safta durduğumuzdur.

Bibliyografya

- Akif Mehmet, *Safahat*, 1981.
- Bergson, Henry, *Ahlâk ile Dinin İki Kaynağı*, çev. M. Karasan. Cabirî, M. Abid, *el-Aklü's-Siyasiyyi'l-Arabi*, Beyrut, 1990.
- Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma, çev. A. İhsan Pala, M. Şirin Çıkar, Ankara, 2001.
- Esack, Ferid, *Qur'an, Liberation and Pluralism*, Oxford, 1997.
- Falk, Richard, *Küreselleşme ve Din*, çev. H. Tuncay Başoğlu, İstanbul, 2003
- Fromm, Erich, *Psikanaliz ve Din*, çev. Ş. Alpagut, İstanbul, 1990.
- Hallsell, Grace, *Tanrıyı Kiyamete Zorlamak*, çev. M. Acar, H. Özmen, Ankara, 2002.
- Hanefî, Hasan, “Tarihiyyetu İlmi'l-Kelâm”, *Humumu'l-Fikri'l-Vanî* içinde, Kahire, 1998.

- el-Kâtîp, Ahmet, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, çev. M. Yolcu, Ankara, 2005.
- Nietzsche, Frederich, *Deccal (Hıristiyanlığa Lanet)*, çev. O. Aruoba, İstanbul, 1985.
- Özcan, Ahmet, *Teolojinin Jeopolitiği*, İstanbul, 2005.
- Spinoza, Benedictte, *A Theologico-Political Treatise*, New York, 1951.
- Şeriatî, Ali, *Dine Karşı Din*, çev. H. Hatemî, İstanbul, 1987.
- Ali Şiası Safevî Şiası*, çev. F. Artinli, İstanbul, 1990.
- Topçu, Nurettin, *İslâm ve İnsan*, İstanbul, tarihsiz.

TANRI VE İNSAN ARASINDA DİNİN KADERİ¹

İnsanın yeryüzündeki faniliğine çözüm bulma iddiasındaki dinler, iki açıdan samimiyetle çok tehlikeli olabilmektedirler. Birincisi, mutlak bir güç olarak tasarlanan Tanrı'ya yaslanma; ikincisi ise, hiçlik ya da ebedi azap yerine Tanrı'nın gözüne girerek ebedi mutluluğu kazanma arzusu. Nitekim, Şeytan'ın Hz. Adem'i kolayca kandırması, bu ikinci ihtiyaca dayanır. Bu iki ihtiyaç ve arzu, insanın ahlaki ve entelektüel zaafıyla birleştiği zaman, ortaya, insanın kendi kendini felç etmesi ve hemcinsine karşı girdiği -dinler tarihini dolduran- şiddet, bağnazlık, baskı ve kitaller çıkmaktadır. İnsanın yanılması, çoğunlukla kötülükten ziyade, korkudan kaynaklanır. Fromm'un dediği gibi, insanın en iyi, ama aynı zamanda en şeytanca dışavurumları onun bedeninden değil, ruhundan, idealistliğinden kaynaklanır. Ayrıca akıl yerine duygunun daha güçlü evrelerinden kaynaklanan boş inanç, ancak umut, nefret, öfke ve hile ile sürdürülebilir. Böylesine bir dini duygusallık, insanın doğru ve yanlış arasında karar verme kabiliyetini felç eder. Din, özü ve niyeti itibarıyla insanın kötülük kabiliyetini azaltayım derken artırabildiği gibi, özgürlük kabiliyetini de felç edebilir. Bu muhtemel tehlikelere, din adamlarının veya sözde dindarların dini, dünyevi çıkar ve itibar elde etmek için insanları istismar etmelerini de ekleyelim. Semitik-İbrahimi monoteist dinin son iki versiyonu olan ve ortaçağlar boyunca geniş coğrafyalarda çok sayıda müntesibi olan Hristiyanlık ve İslam dinleri açısından bu bahsettiğimiz tehlikeler nasıl vuku bulmuştur?

Bu iki dinin kurucu peygamberlerinin hayatında ve Tanrı'dan aldıkları vahiylerde insanlığa dava/doktrin olarak sundukları iman, ibadet ve ahlaktır. Bu içerik Hristiyanlıkta iman ve sevgi; İslamda ise, tevhid ve adalet olarak özetlenir.

1 29-30 Kasım 2008 İstanbul'da düzenlenen "Din ve Demokrasi" adlı uluslararası sempozyumda sunulan tebliğ.

Bu davaya davet yöntemleri ise, esas itibariyle Hz. İsa'nın yaptığı ve Kur'an'ın dediği gibi “*hikmet, güzel öğüt ve tartışmadır.*” (16/125). Hristiyanlıkta kurtulduğumuz için iyi işler yapmamız gerekirken; İslam'da kurtulmamız için iyi işler yapmak zorundayız. İslam'da kurtuluş, salih amelin hesabı iken; Hristiyanlıkta kurtuluşun cevabıdır.

Bu iki dinin kurucu metinlerinde (Kur'an'da biraz daha fazla) az da olsa şiddet unsuruna rastlanır. Ancak bu şiddet, dava ve doktrinin yani özün bir parçası değildir. İnananlar grubunu kendilerine “düşman” olarak görenlere karşı, kendilerini korumak için verilmiş ruhsattır ve son derece normaldir. Şiddet unsurunun kurucu metinlerinde azlığı veya çokluğu karşılaşılan tarihi-politik şartların gereğine ve biraz da kurucu peygamberin psikolojisine bağlıdır. İnsanın akli ve ahlaki zaafı dinde kurnazlık (din istismarı) ve bağnazlık (şiddet ve dogmatizm) olarak aktüelleşir. Politika içinde bu zaafılar devlet erkiyle birleştiği zaman doğan tehlike insanlığın hafızasındadır. Bundan dolayı, reel politikadan dinsel söylemi uzak tutmak (laiklik), -politik süreç özü itibari ile dini-ahlaki bir süreç olmasına rağmen- hayırlı bir çözümdür. Politik faaliyet, ahlak ile olan zorunlu ilişkisinden dolayı, Tanrı'nın gözü önünde ve onun ahlaki talepleri çerçevesinde (imana dayanarak); fakat, eylem türünün kompleksliği ve dinin toplumsallaşmasının doğurabileceği tehlikelerden dolayı, dini söyleme başvurmadan gerçekleştirilmesi gerekir. Bireysel düzlemde bu tehlikelerin önüne geçmenin yolu ise, dini düşüncüyü ve dindarı dogmatizmden uzak tutarak kritiğe, bilgi ve düşünceye açık olmaktadır. Aslı itibarıyla fanatik ve dogmatik olan dinler değil, insanlardır.

İlk Hristiyanlar bilindiği gibi ilk üç yüz yıl Roma'nın baskı, şiddet ve zulmüne maruz kalmış ve 4. yüzyılda Konstantin'in Hristiyanlığı Roma'nın resmi dini kabul etmesiyle bu durum sona ermiştir. Roma devletiyle birleşen Katolik kilisesi giderek 6. yüzyıldan itibaren şiddeti teolojik olarak meşrulaştırmaya başlamıştır.

Orta Çağ'da gerek içerde (mezhep savaşları) gerekse dışarıda (haçlı seferleri) şiddete başvurmalarının teolojik gerekçesi

yukarıda bahsettiğimiz iki motivasyonla kendilerinden olmayan insanların (pagan ve kâfirlerin) ebedi kurtuluşlarından kendini görevli/sorumlu hissetmesidir. Kendini yeryüzünde Tanrı'nın yanılmaz iradesinin temsilcisi olarak gören Kilise, hayatın bütün alanlarında (eğitim, bilim, ekonomi, siyaset vs.) kendi görüşünü insanlara zorla dayatmıştır. Örneğin Saint Thomas *Summa Theologia*'da şöyle diyordu:

İnsanın ruhuna hayat veren imanı ifsad etmek, sadece dünyevi çıkar sağlayan sahte para basmaktan daha ağır bir suçtur. Kalpazanları öldürmekte tereddüt etmiyorsak, sapıkları evleviyetle öldürürüz. (Summa,II,1 quest II,3)

Kilise'nin tek kurtuluş şansı olduğu ve Papa'nın da Hz. İsa'nın vekili olduğuna inanan müminler, böylesine olağan dışı bir kurumun üyeleri oldukları ölçüde yoğun bir narsizim geliştirebilmişlerdir.

Katoliklik önce reformasyonla (Protestanlık) kendi içinden; daha sonra da burjuvazinin başkaldırısıyla (laiklik, sekülerizm) bu tahakkümden vazgeçirildi. Katolik Kilisesi II. Vatikan Konsili (1962-1965) vasıtasıyla Orta Çağdaki bu büyük yanılgısını düzeltmeye çalıştı. 19. yüzyılda milliyetçilik-ırkçılık ve ulus devlet fikriyatının yükselmesiyle Batıda dinsel bağnazlığın yerini etnik bağnazlık almış ve iki dünya savaşına sebebiyet vererek milyonlarca insanın telef olması sonucunu doğurmuştur. II. Dünya Savaşı'ndan sonra demokrasi ve hukuk devletinin gelişmesine paralel olarak kurulan AB ve BM gibi örgütler bugün ulaştığımız nispi barış ortamını hazırlamıştır.

İslam'ın tarihine gelecek olursak, daha peygamberin ölümünün üzerinden 30 yıl geçmeden büyük bir iç savaş (Cemel ve Sıffin Savaşları) yaşanmıştır. Bu savaşın üç tarafı vardı: 1. Hz. Ali ve taraftarları (Şia) 2. Hariciler 3. Muaviye ve avanesi. Hz. Ali daha önce Hz. Ebubekir'in zekatı merkezi otoriteye vermeyi reddeden kabileleri boyun eğdirmek için girdiği savaşta benzer olarak merkezi otoriteyi tesis etmek için savaşıyordu; Muaviye, kabile asabiyeti ve dünyevi iktidar (saltanat) için savaşıyordu; Hariciler ise bedevi kökenleriyle sert tabiatlı, dar ufuklu, bağnaz dini saikle savaşıyorlardı (la hukme illa lillah).

Görüldüğü gibi bu savaşta teoloji (Hz.Ali), dünyevi-siyasi ihtiras (Muaviye) ve kültür sosyolojisi (Hariciler) içiçedir. Bu savaşın taraftarlarını kurnazlık, bağnazlık ve dürüstlük olarak da yorumlayabiliriz.

Savaşın galibi kurnazlık, kabile asabiyeti ve dünyevi iktidar tutkusu oldu (Emevi Saltanatı). İslam'ın ilk yüzyılı bir sürü siyasi-dini saikli iç ayaklanmalar ve bunların bastırılmasıyla geçti. II. yüzyılda oluşmaya başlayan Sünni Ortodoxi, hızla genişleyen ve çok sayıda gayr-i müslim nüfusu barındıran imparatorluğun sosyal-hukuki raconunu Kur'an ve sünnete dayanarak kurdu. İlk yüzyılda kendi kendini yiyen İslam toplumu, II. yüzyılda gayr-i müslimlerin burnunu kanatmadan onlarla birlikte yaşam hukukunu (zımmilik) kurmayı başardı. Bu çözümü, elbette ki bugünkü demokratik toplumlardaki farklı din ve inanç gruplarının sahip oldukları haklarla mukayese edemeyiz. Kendi dönemi ile mukayese edildiğinde, görece ileri olduğu herkes tarafından kabul edilmektedir.

İslam imparatorluklarının egemenlik çağlarını Katolik Kilise-si'nin egemenlik çağlarıyla mukayese ettiğimizde bünyesindeki kendinden olmayanlara karşı daha barışçıl ve toleransla muamele etmesinin teolojik kökenine gelecek olursak, bunun nedeni, Kur'an'ın Müslümanlara olan iki direktifidir: 1. Dinde zorlama yoktur. 2. İnsanların ebedi kurtuluşları Allah'a kalmıştır; Müslümanlar bunu temin etmekle sorumlu değildir. Bu düşünceyi birkaç ayetle örnekleyelim:

Müslümanlar, Yahudiler, Sabiiler, Hristiyanlar, Mecusiler ve Mushrikler... Allah, kıyamet günü bu farklı inanç grupları hakkındaki hükmü verecektir. Şüphesiz Allah her şeye şahittir (22/17).

Siz iyiliklerde birbirinizle yarışın; hepinizin dönüşü Allah'adır. O size ihtilafa düştüğünüz hususları bildirecektir (5/48).

Herkesin bağlı olduğu, yöneldiği bir (yorum, mezhep, din, ideoloji) yön vardır. Siz iyiliklerde birbirinizle yarışın (2/148).

Cennete kimin gireceği ne sizin (Müslümanlar) ne de Kitap ehlinin istemesine (zannına) göredir (4/123).

Rabbin isteseydi yeryüzünde bulunanların hepsi iman ederdi. Hal böyleyken, sen mi insanları mümin olmaya zorlayacaksın? (10/99).

Dinde zorlama yoktur (2/256).

De ki: Hakikat Rabbinizden (gelmiş)dir, dileyen iman etsin; dileyen de inkar etsin (18/28).

Batı'da 18. yüzyıldan itibaren laiklik ile sağlanmaya çalışılan toplumsal barış, İslam toplumlarında daha önceden dini müsamaha ile temin edilmiştir. Müslümanlar, gayrı müslimlerin -savaş durumu hariç- canına, malına, dinine ve diline müdahale etmemişlerdir. Oysa Orta Çağ'da Kilise, daha sonra oryantalizm, şimdilerde ise medya, İslam dünyasındaki gerçekliği büyük ölçüde çarpıtarak, ötekileştirerek, karikatürize ederek anlatmıştır ve anlatmaktadır (İslamofobia). Osmanlı hâkimiyeti döneminde altı yüzyıl boyunca Ortadoğu halkları, yüzlerce etnik köken, din ve mezhep farklılığına rağmen, barış içinde ve bir arada yaşamışlardır. Başta iki dünya savaşı olmak üzere, yirminci yüzyıldaki bütün savaşların ana nedeninin din değil, milliyetçilik-ulus-devlet fikriyatı ve ekonomi olduğu herkesin malumudur. İslam dünyasında İsrail'in kurulmasından sonra Filistinlilerin şiddete maruz kaldıktan sonra şiddete başvurmasının sebebi din değil, yurtlarının, özgürlüklerinin ve onurlarının çiğnenmesidir. Son 20 yıldır İslam dünyasında Amerika'ya karşı oluşan kin, nefret ve şiddetin kökeninde de yine bu ülkenin İsrail'in uluslar arası hukuka aykırı politikalarına verdiği destek, halklarının demokratik iradesini temsil etmeyen mevcut Arap yönetimleriyle girdiği ilişki ve son olarak da Afganistan ve Irak'ı işgali vardır. Bazı Avrupa ülkelerinin de bu bağlamda teröre hedef olması, işgallerde ABD ile girdikleri işbirliği ile ilgilidir. Şiddetin ve şeklinin "savaş"dan "terör"e dönüşmesinin asıl nedeni İslam değil, mağdurların çaresizliği ve mağdurlarla egemenler arasındaki güç orantısızlığıdır (asimetrik savaş). Eğer olaya Nietzscheci bir psikoloji ile bakarsak, insanları intihar bombacısı haline getirip kendilerini patlatan dinamik, ezilmenin, horlanmanın ve zayıflığın doğurduğu hınçtır. İslam ise, her iki taraf için savaşı meşrulaştırma da araç olmaktadır: 'Terör dini', 'Direniş Dini'

HZ. MUHAMMED:

SEVGİ PEYGAMBERİ Mİ ADALET PEYGAMBERİ Mİ?*

Giriş

İbrahimî-monoteist dinin tarihsel olarak cisimleşmiş üç versiyonu olan Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm'ın Tanrı tasavvurlarını sırasıyla otoriter-korkutucu, seven ve adil-rahman olarak nitelemek mümkün. Bu üç fraksiyonun kurucu peygamberlerinin şahsiyetleri ile Tanrı tasavvurları arasında da bir paralelliğin olduğunu söyleyebiliriz. Hz. Musa kızgın, Hz. Davud otoriter bir komutan, Hz. Süleyman ise bir kraldır. Hz. İsa sevgi peygamberidir. Hz. Muhammed'e gelince Kur'an'ın adil ve merhametli Allah'ının sıfatlarıyla mücehhezdir. Yahudilik ve Hristiyanlığın Tanrı/peygamber tasavvurlarının otantikliği, mevsukiyeti Tevrat ve İncil'inin mevsukiyetleriyle doğru orantılıdır. Bu iki kitabın oluşum tarihleri, mitik halk muhayyilesi ile iç içedir. Kur'an'ın mevsukiyetinde ise tarihsel-bilimsel olarak herhangi bir şüphe yoktur.

1. Hristiyanlık ve Sevgi

Hristiyan teolojisine göre gerek Baba Tanrı'nın gerekse Oğul (Hz. İsa) Tanrının temel sıfatlarının sevgi olması "asli günah" dogmasına dayanır. Hz. Adem ve Havva'dan irsiyetle insanlığa intikal eden günahkârlıktan insanlığı kurtarmak için Tanrı, sevgisinin bir alâmeti olarak Meryem'e hulûl ederek (inkarnasyon) Hz. İsa olarak dünyaya gelmiştir. Hz. İsa da insanlığı bu gûnahtan kurtarmak için bir kefarete olarak kendini feda etmiştir. Bu onun insanlığa olan sevgisinin bir ifadesidir. Böylece "sevgi" teolojik olarak bir dava/din haline getirilmiştir. Tarihsel olarak Hristiyanlığın ne kadar sevgi ürettiği ayrı bir tartışma konusudur. Fakat bizim teolojik ola-

* Söz ve Adalet, Yıl: 1, Sayı: 1, 2008.

rak sormamız gereken soru sevginin dava/din konusu yapıp yapılamayacağıdır. Hıristiyanlıkta sevginin olanaklı olabilmesi için Tanrının kişi olması gerektiğini vurgulayan Nietzsche, sevgi ve Hıristiyanlık ilişkisi bağlamında şunları söyler:

Sevgi, insanın şeyleri en olmadıkları gibi gördüğü durumdur. Sanrı gücü en yüksek noktasındadır, aynı zamanda tatlılaştırıcı ferahlatıcı güç de. Kişi sevgi içindeyken, başka zamanlarda dayanamayacağından çok daha fazlasına dayanır, her şeye katlanır. İş sevgi duyurabilecek bir din icat etmekteydi. Böylelikle kişi, yaşamın fenalıklarının ötesine geçebilirdi -artık görmezdi bile onları. Sevginin olanaklı olması için Tanrının kişi olması gerekiyordu.¹

2. Ahlâk/Din ve Sevgi

Nefretin, düşmanlığın karşıtı olarak “sevgi” bir pozitif erdemdir, yani iyidir. Yalnız, sevgi koşulsuz bir erdem değildir. Yani herkes ve her şey sevilmez. Nerede ve hangi koşullarda kimin sevilleceği gibi şartlara bağlıdır. Bu hem ahlâkî anlamda, hem de psikolojik anlamda böyledir. Bir başka husus da, sevginin bir duygu ve düşünce kökenli erdem olması hasebi ile subjektif oluşudur. İman gibi ilk etapta görülemeyişidir, gizlenebilirliğidir. Neye iman edileceği önemli olduğu gibi, kimin, niçin sevilleceği de önemlidir. Bütün erdemler (faziletler) duyguların ve yöneldiği kişilerin sınırlandırılmasından doğar. Koşulsuz erdem olmaz. Koşulsuz iman olmadığı gibi, koşulsuz sevgi de olmaz. Dolayısıyla, koşulsuz olarak sevgi dava ve din konusu da olamaz, olmamalıdır. Koşulsuz sevginin dava/din haline getirilemeyeceğinin gerekçeleri şöyledir:

1. Her şey veya her davranış güzel ve iyi değildir. Her şey sevilirse insandaki beğeni ve estetik duygusu tahrip olmuş demektir. Her davranış sevilirse insandaki ahlâkî duygu ve kabiliyet tahrip olmuş demektir.

2. Erdemler insana onur ve haysiyet vererek onu hayvandan ayırır, erdemsiz insanların ve davranışların sevilmesi ve hoş görülmesi erdemleri yıktığı gibi, insanın haysiyet ve onurunun gelişmesini ve korunmasını da engeller.

1 Friederich Nietzsche, *Deccal*, çev. Oruç Aruoba, İstanbul 1995, 35-36.

Allah ve Hz. Muhammed ile insanlar arasındaki “ilişki” Kur’ân’da şöyle ortaya konur: “*De ki: Eğer Allah’ı seviyorsanız, bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın.*” (3/31). Dikkat edilirse burada ve başka ayetlerde Hz. Muhammed, müminlerin Allah’a karşı olan sevgilerini ortaya koymanın pratik yolu olarak onların kendisini “sevmelerini” önermiyor. Onları kendilerine itaat etmeye, uymaya çağırıyor. Hz. Muhammed ile müminler arasındaki ilişkinin muhtevasını belirleyen Hucurat suresinin ilk beş ayeti ilişkiyi adab-ı muaşeret ve saygı, ihtiram üzerine kurar. O hayatta iken pratik ilişkinin kuralı buydu. Bütün müminlerle evrensel düzlemde ve tarih dışı kurulacak dinsel/ahlakî ilişki ise “örneklik (usve)” ilişkisidir (60/6). Bu tespit, o insanlar arasında yaşarken müminler tarafından sevilmiyordu anlamına gelmez. Sahabe onunla konuşurken söze “anam babam sana feda olsun ya resulallah” diye başlıyordu. Allah, haddi aşanları (2/190), fesad çıkaranları (2/205), kâfirleri (3/32), zalimleri (3/140), hain ve günahkârları (4/107), müsrifleri (6/141), müstekbirleri (16/23), nankörleri (22/31), böbürlenerek küstahlık yapanları (31/18) sevmez. Buna karşılık, iyilik yapanları-yardım edenleri (2/195), pişmanlık duyanları (2/222), temizlenenleri (2/222), muttakileri (3/76), sabredenleri (3/146), Kendisine dayananları (3/159), adil olanları (5/42) ve kendi davası uğrunda sağlam ve yekpare bir bina gibi kenetlenmiş saf- lar halinde savaşılanları (61/4) sever. Sevgi subjektif olduğu için insanî düzlemde aldatmanın ve istismarın aracı olabilir. Kadın-erkek ilişkilerinde her zaman bunu görebiliriz. İman bağlamında “münafıklık” da bunun gibidir. Sevgi ve imanın tezahürleri olsa da her zaman aranmaz. Sevgiyi hoşgörü (tolerans) erdemıyla karıştırmamak gerekir. Bu ikincisi, beğenmediğimiz, hoşumuza gitmeyen ve fakat başkalarına da zararlı olmayan fikir ve davranışlara olumsuz tepki vermemedir. Yalnız bu, onlara saygı duyma anlamına gelmez. Çünkü saygı, beğeni ve doğruluk içeren fiillere karşı duyulur. Koşulsuz sevgi ve hoşgörü umursamazlığın, amaçsızlığın ve insanları olumlu yönde değiştirme umutsuzluğunun bir tezahürüdür.

3. Kutlu Doğum ve “Gül Muhammed”

11 Eylül'den sonra Batıda İslâm'ın kasıtlı olarak “terör”le özdeşleştirilmesine tepki olarak Türkiye’de kutlanan “Kutlu Doğum” etkinlikleri giderek “gül” motifiyle Hz. Muhammed’i bir “sevgi peygamberi” olarak lanse etmeye başladı. Bu meydana bir sürü kitap çıktı ve sempozyumlar düzenlendi. Gizliden gizliye Hz. Muhammed, Hz. İsa ile adeta sevgi hususunda yarışdırılmaya başlandı. “Gül” motifinin evrensel olarak sevgiyi ifade ettiği bilinmektedir. Türk edebiyat tarihinde de Hz. Muhammed’e duyulan sevgi gül ile sembolize edilmiştir. Ancak simgeselliğin alabildiğine arttığı bir dünyada en büyük tehlike, simgelerin muhtevaları unutturarak, örterek, gizleyerek kendilerinin birer put olarak gerçek özlerin yerine ikame olmasıdır. Putçuluğun/paganizmin özü de budur. Hz. İsa’nın Tanrı’nın yerine geçmesinden sonra, ‘Haç’ da Hz. İsa’nın yerine geçti. Hz. Muhammed’in sevgiyle özdeşleştirilmesinin problematiğine girmeden önce belirtmeliyiz ki, bir sürü başka türlü “sevgi”yi de ifade eden “gül”ün -örneğin aşk ile birlikte cinsel ağırlıklı ilişkilerde de erkekler kadınlara genellikle çingenelerin sattığı gül verirler- giderek Hz. Muhammed’in yerine ikame edilebileceği gibi bir tehlike söz konusudur. Evet Hz. Muhammed çölde bir çiçektir, fakat “çiçek Ahmet” değildir, “çiçekçi gülleri” onu sembolize edemez. Olağanüstü güzel çiçekler açan ve geometrik dikenlerle (zırh) kendini koruyan “kaktüs” kanaatimce Hz. Muhammed için daha güzel bir semboldür. Çünkü kaktüsü “koparamazsınız” onunla kimseyi kandıramazsınız. Kaktüs, yaşamı bütün boyutları ile gerçekçi bir şekilde sembolize eder. Savaş ve barış, sevgi ve adalet, düzen ve kaos, çetinlik ve kolaylık, sertlik ve yumuşaklık bir arada ve bir gaye için. Hepsinden önemlisi de çölde açabilmek; gül bahçelerinde, birilerinin “bahçesinde” birilerini memnun etmek için değil. “Çiçekli kaktüs” metaforu, Hz. Muhammed’le Türklerin “gül” üzerinden kurduğu duygusal, subjektif sevgi ilişkisi yerine, temeli saygı ve örnekliğe dayanan objektif ve muhtevalı bir ilişkiyi örneklemektedir. Namazı, güzel kokuyu ve kadını seven, anası arpa ekmeği yiyen,

içimizden birisi ve bazıları Kur'ân'a yansımış "hatalı" Hz. Muhammed, Mirac'da gezen, mucizelerle donatılmış, Hz. İsa'nın "kefare" oluşuna benzer "şefa" yetkisi olan Super Muhammed'den halka daha yakın ve daha sıcaktır.

4. Objektif Bir Dava Olarak Adalet ve Somut Eylem Olarak Rahmet

Kur'an'a baktığımızda Allah'ın ağırlıklı karakterinin koşullu sevgiyi içermekle birlikte adalet ve merhamet olduğunu görürüz. Bu Hz. Muhammed'e de tavsiye edilmiştir. Onun karakteri de böyledir. Dolayısıyla İslâm dediğimiz dava, Hristiyanlıkta ve tasavvufta olduğu gibi koşulsuz sevgi davası -Gel ne olursan ol yine gel, Yaratılanı severiz yaratandan ötürü değil; muhtevalı birer ahlâkî içerik olan adalet ve merhamet (aksiyon) davasıdır. Adalet ve merhamet, sevgide olduğu gibi subjektif ve gizlenebilir -dolayısıyla da istismara elverişli- olmadığından objektif, görülebilir, ölçülebilirdir (Adalet terazisi, hukuk, yasa ve yardım, dayanışma). Adalet, Kur'an'da Allah'ın fiillerinin vasfı ve emri-tavsiyesi olarak ortaya konurken; rahmet Rahman, Rahim, Ğafûr ve 'Afuvv şeklinde isim-sıfat olarak tezahür eder. Adaletin ne olduğunu biliyoruz. Rahmete gelince, onu sevgi ile karıştırmamak için önce tanımını verelim: Rağıp el-İsfehanî şöyle diyor:

Yoksun olana vermeyi (ihsanı) gerektiren incelik. Bazen mücerret (kalp) inceliği (rikkat) olarak, bazen de salt "verme" (yardım, iyilik, ihsan) olarak kullanılır. Allah'ın sıfatı olarak kullanıldığında sadece ihsan anlamına gelir.²

Burada dikkat edilmesi gereken husus şudur: İnsanlar için söz konusu olduğunda merhametin ister rikkat (incelik) boyutu, isterse ihsan boyutu olsun, her iki halde de hemcinslerimizin içine düşmüş oldukları bir maddî-manevî "yoksunluk" durumuna karşı onları oradan kurtarmak için bir duygu ve eylemi içermesidir. Bu gösterilebilir, evrensel ve somut bir şeydir. Merhamet de koşulludur. Merhamet gösterilmeyi hak edecek şey, merhamet edilenin koşullarıdır. Makul, haklı

2 el-İsfehanî, Rağıp, *el-Müfredat fî Ğaribi'l-Kur'an*, İstanbul 1986, 279.

yoksunluk merhameti meşru kılar. Diğer türlü “merhametten maraz doğar”. Koşulsuz merhamet, adalet ilkesinin altını oyduğu gibi, ahlâk ile ahlâksızlık arasındaki uçurumu ortadan kaldırır. Merhametin genişliği ayrıdır, ‘sınırsızlığı’ ayrıdır. Sınırsız merhamet ahlâksızlığın ödüllendirilmesidir.

5. Allah, Hz. Muhammed

ve İslâm’ın Ortak Niteliği Olarak Adalet ve Rahmet

a) Allah: Kur’an’da Allah’ın “adil” diye bir ismi-sıfatı geçmez. Ancak, Allah’ın “*vaadi doğruluk ve adaletle gerçekleşmiştir.*” (6/115). Kur’an’da Allah’ın ismi olarak geçen “el-Hakk” adil olmayı içeren bir sıfattır. Allah ne bu dünyada, ne de ahirette “*kullarına karşı zalim (zallam) değildir.*” (3/182, 8/51, 41/46). Genel olarak Allah’ın adaletini biz onu insanlara emretmesinden çıkarırız: “*Adil olun. O, takvaya daha yakındır.*” (5/8). “*Gerçek şu ki Allah, adaleti ve iyilik yapmayı (ihsan), yakınlarla karşı cömert olmayı emredip, utanç verici ve arsız olanı, akıl ve sağduyuya aykırı olanı (munker), azgınlığı ve taşkınlığı yasaklar...*” (16/90). Allah’ın rahmeti üzerinde durmaya gerek yoktur. Çünkü, daha önce de değindiğimiz gibi Rahman, Rahim, ‘Afuvv ve Ğafûr sıfatları Kur’an’da yüzlerce tekrarlanır. “*Allah rahmeti kendine ilke edinmiştir.*” (6/12).

b) Hz. Muhammed: Allah Hz. Muhammed’e şöyle diyor: “*Eğer onlar arasında bir karar verirsen adaletle karar ver. Allah adil olanları bilir.*” (5/42). Başka bir ayette de “*De ki... ben adaleti gözetmekle emrolundum...*” (42/15). O, aynı zamanda özgürlük Peygamberi’dir. “*O, onların sırtlarına vurulmuş yükü indirip, boyunlarına geçirilmiş zincirleri çözecektir.*” (7/157). O, “*müminlere çok düşkün ve onlara karşı şefkat ve merhametle doludur.*” (9/128). Hz. Muhammed’in yanında bulunanlar da *kâfirlere karşı kararlı ve tavizsiz, birbirlerine karşı da merhamet doludurlar.*” (10/29).

c) İslâm: Evrensel bir dava/din’in en önemli unsuru olarak adalet Kur’an’da ‘adl’ ve ‘kıst’ fiilleriyle ifade edilir. Müminlere her yerde ve her durumda bütün tarih boyunca yerine getirmeleri gereken bir sorumluluk olarak vaz edilmiştir. “*Allah*

size emanet edilen şeyleri ehil olanlara tevdi etmenizi ve her ne zaman insanlar arasında hüküm verecek olursanız, adalette hükmetmenizi emreder.” (4/58). “İnsaf ile hakikate şahitlik yaparak Allah’a bağlılığınızda sıkı durun; herhangi bir kimseye karşı nefretiniz, sizi adaletten saptırmasın. Adil olun, bu, Allah’a karşı sorumluluk bilinci duymaya daha yakındır.” (5/8). Merhamete gelince, sarp yokuşu aşarak imtihanı kazanmanın koşullarından biri de insanların birbirlerine “sabrı ve merhameti tavsiye etmektir.” (90/17).

6. Sonuç

Genel olarak İncillerin koşulsuz sevgiyi savunduğu söylenebilir: “Ama beni dinleyen sizlere şunu söylüyorum: düşmanlarınızı sevin, sizden nefret edenlere iyilik yapın. Size lanet edenler için iyilik dileyin, size hakaret edenler için dua edin, bir yanağınıza tokat atanlara öteki yanağınızı da çevirin...” (Luka: 6/27-28, Matta: 5/38-48). Tanrıyla insan arasındaki ilişki de genel olarak “sevgi” temeline oturtulur. Bu konuda Yahudi filozof ve teologu Martin Buber şöyle diyor:

Öncelikle Tanrı korkusunu tecrübe etmeden Tanrı sevgisiyle başlayan bir kişi kendisinin yapmış olduğu bir putu, sevmenin yeterince kolay olduğu bir Tanrı’yı sever.³

Tanrı’yla insan arasındaki ilişkiyi adaleti dışlayarak salt sevgi üzerine oturtmanın doğuracağı sakıncalar üzerinde de Fazlur Rahman şunları söylüyor:

Kendilerinin tamamen Allah’ın “çocukları” (olduklarını) ve Allah’ın onlara olan sevgisini ifade etmek için kendini feda ettiği inancını vurgulayan dinî ideoloji, insanın ahlâken olgunlaşması hususunda pek az şey başarmıştır. Evet “çocuklar” gerçekten mahkeme edilmez, onlar özel bir tarzda cezalandırılır. Ancak, insanın takva meşalesini tutuşturup alevlendirmesi beklenirken ona hâlâ çocuk muamelesi yapmak akıl kârı mıdır? İhınalkâr bir adam ile çocuk arasında dağlar kadar fark vardır. Diğer türlü, insan ne zaman olgunlaşacaktır?⁴

3 Buber, Martin, *Tanrı Tutulması*, çev. A. Tüzer, Ankara 2000, 51.

4 Fazlurrahman, *Ana Konuları Kur'an*, çev. A. Açıkgenç, Ankara 2003, 39.

Özetle, Hristiyanlık sevgiyi gerek Allah-insan ilişkisinde, gerekse insan-insan ilişkisinde dava/din yaparak yanlış yapmıştır. Sevgi bu ilişkilerde olmalı; ancak subjektif kalmalı. Dava haline getirilecek olan adalet ve merhamettir. Birincisi somuttur, ölçülebilir (terazi); ikincisi ise sadece duygu değil bizzat ihsandır. Tasavvuf koşulsuz sevgiyi dava edinerek Hristiyanlığa yaklaşmıştır. “Gül Muhammed” söylemleri de Allah’ın, Hz. Muhammed’in ve İslâm’ın gerçek davası olan “adalet” talebini gölgelemeye ramaktır.

MUHAMMED MUSTAFA VE KUR'AN YERİNE MEVLÂNÂ VE MESNEVÎ

-Egemenlerin "Problemsiz (Light) İslâm" Projesi-

Giriş

İslâm dini tarihi süreç içerisinde Akdeniz havzasında Emevî, Abbasi, Selçuklu ve Osmanlı gibi büyük ve birçok da küçük siyasal gövdelerde ideolojik, maddî ve davranışsal olarak siyaset, hukuk, ekonomi, sanat, felsefe, bilim, ahlâk vs. alanlarda aktüelleşti. Bir medeniyet ufku olarak yaşamın bütün alanlarında diğer kültürlerden de sentezler yaparak etkili oldu. Osmanlı'nın çöküşü ile de çöktü. Osmanlı'nın çöküşünden sonra bu coğrafyada kurulan ve halkı Müslüman olan ulus devletler, genellikle 16. yüzyıldan sonra Batı'da gelişen aydınlanmacı-seküler fikirlerden (laiklik, pozitivizm, demokrasi, milliyetçilik vs.) etkilenecek kuruldu. Liberal-kapitalizm ve sosyalizm ise bu gelişmenin politik-ekonomik söylemi idi. Suudi Arabistan dışındaki Batıcı-modernist yönetimler ülkelerini totaliter-otoriter yönetimlerle Batılılaştırmaya-modernleştirmeye çalıştılar.

Milliyetçi, laik, otoriter, Batıcı yönetimlerin halklarının temel taleplerini karşılayamamaları ve giderek kokuşmaya başlamalarıyla İslâm, bu coğrafyada 1950'lerden itibaren giderek yükselen politik bir söylem haline geldi. İran, Pakistan, Sudan, Afganistan'da İslâmcı yönetimler kuruldu, diğer ülkelerde de güçlü İslâmcı politik hareketler gelişti. Liberal-kapitalizm ve sosyalizme benzer bir politik söylem olarak İslâmcılığın yükselmesinde Filistin sorunu ile ABD'nin ve Avrupa'nın Ortadoğu petrolü üzerindeki emperyalist (işgal-müdahale) emelleri ve bunu gerçekleştirmek için işbirlikçi yönetimlere verdikleri destek de önemli rol oynamıştır.

1. Batının İslâmcılığı Değerlendirmesi: “Fundamentalizm”

Son otuz yılda Batıda İslâm'ın Müslüman toplumlarda politik bir söylem haline gelişini teorize etmeye, tanımlamaya çalışan binlerce kitap ve araştırma yayınlandı. Oryantalizm tecrübesinde olduğu gibi, onun bir devamı olarak bu pratik olguyu tanımlamak için Avrupalı-Amerikalı entelektüeller, Avrupa merkezci bir bakış açısıyla bu “öcü”yü anlamaya çalıştılar. Sayyid'in söylediği gibi “Onların fundamentalizm tanımı, ancak kendi müdahale alanlarının -normalliğin hüküm sürdüğü- evrensel bir yer olduğu ve fundamentalizmin bu normallliği bozan pratikler olduğunun kabul edilmesiyle mümkün olmaktadır.¹ Batılı yazarlar, “Fundamentalizm” olarak isimlendirdikleri İslâmcı politik söylemi, genel olarak İslâm ülkelerinde yükselen feminizme karşı kadının baskı altına alınması ve kontrol edilmesi, Kur'an'a ve Ortaçağda uygulandığı şekliyle şeriata dogmatik bir dönüş ve dinle siyasetin birleştirilmesi olarak okumaktadırlar.²

Fundamentalizmin Batılı yazarlar nezdindeki ‘anormal’liğini tayin eden temel bakış açısı, Peygamberler dönemi Muşeviliği, Bizans ve Doğu Roma Hristiyanlığı ve İslâm imparatorlukları dönemlerindeki din-siyaset ayırımının olmayışının insanlığın tarihinde bir ilk aşama olduğu; aydınlanmanın son aşaması olan liberal-kapitalizmin ise insanlığın gelişmiş ‘normal’ son aşaması olduğu önyargısıdır. Dinin siyasetten ayrıldığı bu son aşama insanlığın ‘sağduyusu’nun bir sonucu olarak görölmektedir. Fundamentalizmin öcölüğü, anormallliği, ötekiliği ve düşmanlığı ancak, aydınlanma projesi insanlığın, olayların ve tarihin bir doğal gelişmesi ve durumu olarak algılandığında işlemektedir. Burada derinde işleyen şey, Avrupa merkezçiliğin temelinde yatan ve Batılıların Yunan felsefesinden beri malul oldukları ‘Varlık Felsefesi’nin bir yansıması olan “aynileştirme”nin ontolojik emperyalizmidir: Ya aynileş-

1 Sayyid S.. *Fundamentalizm Korkusu*, çev. E. Ceylan, N. Yılmaz, Ankara 2000, 35.

2 Sayyid, *age.*, 25 vd.

tirme, indirgeme, el altına alma veya yok etme ve yok sayma. Bizim modernleşmemize yansımalarının tipik ifadesi: “Ya benim olursun ya da kara toprağın.”

2. İslâmcı Politik Söylemin Gerçek Anlamı

Oysa İslâmcılık, Müslüman halkların bin yılı aşkın hayatlarında yaşadıkları, son yüz sene boyunca da kaybettikleri ve bastırılan öz kimliklerinin geri gelmesidir. Sayyid'in deyiimiyle;

Bir İslâmcı, Müslüman kimliğini siyasî pratiğinin merkezine koyan kişidir. Yani İslâmcılar siyasî hedeflerini düşünürken İslâmî metaforlar dilini kullanan ve siyasî geleceklerini İslâm'da gören insanlardır.³

İslâmcı söylem de kendi içinde liberal-kapitalist, milliyetçi ve sosyalist politik söylemlerin taşıdığı kadar farklılıklar taşır. Ancak hemen şunu belirtelim ki İslâmcılık, liberal kapitalizm veya sosyalizm kadar zengin entelektüel-düşünsel ve pratik bir tecrübeye sahip değildir. Bir ‘telos’ olarak diğerleri kadar güçlüdür; fakat pratik olarak zayıftır; birçok zaafla maluldur. Şimdi bunlardan başlıca bir-ikisine değinelim.

3. İslâmcılığın Zaafları

İslâm'ın erken döneminde gerçekleşen “fitne” olayında biri samimiyetten, diğeri ard niyetten gelen ve sonuç olarak da hem İslâm'ın hem de Müslümanların aleyhine olan iki hadise gerçekleşti. Birincisi, Haricilerin katı, fanatik, dogmatik yorumlarını “gerçek İslâm” görerek yarattıkları terör ve kan dökmedir. İkincisi ise, Muaviye'nin “Sıffin” savaşında Kur'an yapraklarını askerlerinin süngülerinin ucuna taktırıp “Aramızda Kur'an hakem olsun” iddiasıyla Hz. Ali taraftarlarını çözmesi ve savaşı lehine çevirmesidir. Hristiyan Orta Çağlarında da Kilisenin “iç savaş” ve “din istismarı” problemiyle malul olduğu bilinmektedir. Dine dayalı politikanın bu kadim iki sorunu bugünkü Hristiyan fundamentalizminin ve İslâmcılığın önünde durmaktadır. Sayyid'in dediği gibi İslâmcılık, İslâmî metaforları siyasetin merkezine yerleştirmek ise, bu

kadim ve onulmaz iki sorunla nasıl başa çıkılacaktır? İslâm dünyasındaki politik İslâmî hareketlerin kendilerini nitelemede “İslâm” ismini veya “İslâmî” kavramları kullanmada bir sakınca görmüyorlar: İslâm Devrimi, Hizb-i İslâmî, Hizbullah, İslâmî Dava, Müslüman Kardeşler, İslâmî Selâmet Cephesi (FIS), Tekfir ve Cihad, Mücahidîn-i Halk... vs. Kendini Allah'a, şerîata ve İslâm'a... dayayarak insanların samimi veya gayri samimi olarak yaratacakları despotizmi, coşkuyla insan harcamayı veya istismarı nasıl önleyecekler? Suud rejiminin din istismarı, Taliban rejiminin despotizmi, Irak'taki Sünni-Şii iç savaşı günümüz için bazı örnekler olarak verilebilir. Unutulmamalı ki Batıda birer siyasi prosedür olarak laiklik ve demokrasi, büyük ölçüde bu sorunları aşmak için geliştirildi. Oysa genel olarak İslâmcılığın demokrasi ve devletin dinler ve mezhepler karşısında tarafsızlığı anlamında laikliğe bakışı olumsuzdur.

İkinci bir sorun, şura ilkesini demokrasiye benzer bir yönetim ilkesi olarak geliştirme yerine, Muaviye'den itibaren yönetimin güce ve azınlık bir monarşîye dayanması İslâm toplumlarının en büyük siyasi zaafiydi. Bugünkü İslâmcı siyaseti uyguladığını iddia eden ülkelerin (İran, Suudi Arabistan, Pakistan, Sudan) dinsel, askerî veya kabile azınlıkları tarafından yönetilmesi tesadüf değildir.

4. Demokratik ve Ahlâkî/Aklî Bir Dil Olarak “İslâmcılık”

Aslında İslâm'ın tabii bir din olduğu, iyi niyetle birlikte akla ve sağduyuya dayandığı göz önünde tutulursa yani ayetlerin ve hadislerin böyle bir muhtevası olduğu kabul edilirse, diğer deyimle dogmatik olmadığı biliniirse siyasal söylemin dilinin illa da ‘ayet’ ve ‘hadis’ delil getirmesi gerekmiyor. Makasidu’ş-Şeria’yı (malın, canın, ırzın, aklın, dinin korunması) İslâmî metaforlara başvurmadan da akli/ahlâkî ve eleştirel olarak söyleme dökmek mümkündür.

İslâmcılığın Türkiye örneği demokratik süreci şuranın pratiği olarak görüp, politik dili de dinsel metaforlara başvurmadan (çünkü bunun doğurabileceği iç savaş, totalitarizm ve

din istismarıdır) rasyonel, ahlâkî ve eleştirel olarak mümkün olabileceğini göstermektedir. Böyle bir dil ile İslâm'ın evrensel siyasî hedefleri gerçekleştirilebilir. İslâmcılık, ilhamını Kur'an'dan ve peygamberden alır. Dilini ise kendi aklı ile ve eleştirel olarak kurabilir. Bu hedefler liberalizmin kendi çıkarı (zevki) için özgürlük ve bireyselliliğine karşı ötekinden sorumlu olma; sömürü, zorbalık ve gaspa karşı adalet; sahtekârlığa karşı dürüstlük; dalavereye, Makyavelizme ve kandırmaya karşı hakkaniyet; düşmanlığa ve savaşa karşı barış; kibir, istîğna ve ırkçılığa karşı eşitlik, alçakgönüllülük ve kendini sınırlandırma; nihilizme karşı hayatın nihai anlamı; sınırsız üretim ve sınırsız tüketime (israf) karşı sürdürülebilir iktisat; serbest ve sınırsız cinsel hayata karşı aile ve çocuk; milliyetçiliğe karşı yurtseverlik... vs.dir. Bunlar "soyut" iddialar denecekse, "hayır" diyeceğim. Bunlar somut şeylerdir. Büyük siyaset anlamında liberal-kapitalizm bunlardan birincileri bugün dünyada geçerli 'normal' politik gerçekler haline getirmiştir. İslâmcı bir siyaset, bunlara itiraz etmek ve bunları ikincilerle toplumsal hayatta yer değiştirmektir. Tanrı'nın öldürülmesi veya umursanmaması, unutulması ve inkâr edilmesine, dolayısıyla kutsal/manevî olan her şeyin buharlaşmasına dayanan seküler-liberal kapitalizmin alternatifi olarak; adil ve fail bir Allah ve büyük bir "hesap günü" (ahiret) öncüllerine dayanan bir kültürel, sosyal-politik söylem. Bu öncüller, bu söylemde hayatın kaynağı olarak oksijen gibidir; görünmez, fakat her şeyi etkiler. İslâm ise hayatın tuzudur. Allah'ın Kur'an'da, Peygamber'in de hayatında gerçekleştirmek istediği hedeflerdir bunlar. Bu hedefler liberal-kapitalizmin dünyada kurduğu sömürü düzenine çomak soktuğu için İslâmcılık bugün Avrupa merkezci düşünce tarafından 'anormal' ve 'öcü' olarak gösterilmektedir.

5. Kılıç Kuşanan Peygamber ve Kur'an Yerine Postta Oturan Mevlânâ ve Mesnevî

Dünya düzeninin bekçileri ve gardiyanları İslâm dünyasında giriştikleri bir dizi sömürü, işgal ve zorbalığa karşı bu dünyanın çocuklarının İslâm'dan aldıkları izzet, onur ve kim-

likle onlara karşı başkaldırmalarını ve direnişlerini “terör” yaftasıyla özdeşleştirerek gözden düşürmek istemekte, İslâm-cılığa karşı da mistisizmi-tasavvufu “gerçek İslâm” diye pazarlamaya çalışmaktadır. Oysa bilindiği gibi tasavvuf, apolitik bir pozisyon olarak İslâm toplumlarının bütün önemli yaşam alanları olan siyaset, hukuk, ekonomi vs. temel İslâm bilimle-ri olan fıkıh, kelâm, tefsir, hadis vs. tarafından kurulduktan sonra dinsel bir ‘lüks’ veya bir ‘içerleme’, bir ‘uçuklama’ ola-rak gelişmiştir. Kur’an’da ‘Allah’ın yolu’ (sebilullah) veya şe-riat/minhac (yol) kavramları yeryüzünde, insanlar arasında Allah’ın yukarıda saydığımız hedeflerinin gerçekleşmesidir. Yoksa bu yol tasavvufun iddia ettiği gibi Allah’ın zatına giden dikey bir yol değildir. Kur’an’da Allah bizden böylesine ego-istçe bir şehveti (onlar aşk, vuslat, kurb, fena, vahdet, şeb-i arûs vs. diyor) istemedi. Allah, müminlerden gerektiğinde Peygamber gibi silah kuşanıp yurtlarını, onurlarını korumak için savaşmayı, zulme, haksızlığa karşı adaleti kâim kılmak için cehd göstermelerini (cihad) istedi. Eğer insanı tanıyorsak ve de gerçekçi isek, bütün ‘barış’ dönemlerinin bir ‘savaş’tan sonra olduğunu biliriz. Belki de Heraklitos haklıdır. Kötü şey-lerin olduğu kadar “Savaş bütün iyi şeylerin babasıdır.”⁴ Me-rak ediyorum, Hz. Muhammed savaşmasaydı bugün ‘İslâm’ diye bir dünya dini olur muydu? Allah Kur’an’da müminle-rin akıllarını sonuna kadar kullanmayı istedi, mistikler gibi sarhoşluğu (onlar sekr, cezbe, istiğrak, şatahat diyorlar) iste-medi. Bugün hayatın bütün alanlarına egemen olanlar, ege-menlikleri altında tuttukları insanlardan, halklardan “hoş-görülü” olmalarını, bu hegemonyaya ses çıkarmamalarını, onaylamalarını istiyorlar. Bunun için de ‘aşk’ dininin ustası “Mevlânâ”yı⁵ bize örnek Müslüman olarak gösteriyorlar. Hz. Muhammed’i terörist olarak karikatürünü çizenler, bizden Mevlânâ gibi olmamızı istiyorlar. 2007 yılını ‘Mevlânâ yılı’ ilan ediyorlar. Beyazsaray ve Brüksel, *Mesnevî*’yi dış politikaları-nın ilham kaynağı mı yapacaklar! Kur’an terör-savaş içeriyor, basımı, yayımı yasaklanmalı diyenler, bize *Mesnevî* okuma-

4 Nietzsche, *Şen Bilim*, çev. Ahmet İnam, İstanbul 2004, 89.

5 Mustafa Tekin, “Mevlânâ’nın Din Anlayışı”, *Tasavvuf*, Yıl: 3, Sayı 7, s. 272.

mızı tavsiye ediyorlar. Osmanlı, yükseliş döneminde *Mesnevî*'yi pilav yedikten sonra 'tatlı' yerine okuyordu. Yaşam ustası Bediuzzaman Nietzsche, bize tavsiye edilen bu çöküş dönemi dinsel yaşamı şöyle tasvir ediyor:

Kişi kendi varoluşunu yalnızca hoşgörüye, insancılığa borçlu değildir ki... Öfkeyi, öcü, kıskançlığı, alayı, kurnazlığı, şiddeti tanımayan bir Tanrı neye yarar ki? Daha zafer kazanmanın ve yıkımın gerektirdiği çabalamanın baştan çıkarıcı zorluğunu bile tanımayan bir tanrı? Kişi böyle bir tanrıyı anlamazdı bile: Ona niye sahip olsundu ki? –Ama tabii bir halk batmaktayken, geleceğe olan inancının, özgürlük umudunun hepten yitmekte olduğunu duyarken; boyun eğmek, en yararlı şey olarak, boyun eğişin erdemleri, ayakta durmasının koşulları olarak bilincine yerleşmekteyken o zaman tanrısının değişmesi de zorunludur. Şimdi bir ödlele haline gelir o da, ürkek, alçakgönüllü olur, “ruh barışı” salık verir, nefretten uzaklaşma, hoşgörü, dostu da düşmanı da “sevme” çağrısında bulunur. Sürekli ahlâksallık dağıtmaya başlar, her özel erdem inine girer sürüne sürüne, herkesin tanrısı haline gelir, kişiye özel hale gelir, kozmopolit olur.⁶

Tam da Mevlânâ'nın tanrısı gibi: “Gel, gel, yine gel, ne olursan ol yine gel, tevbeni yüzbin kere bozmuş olsan da gel; bizim dergahımız herkese açıktır.” Bu arada Mevlânâ'nın Nietzsche'nin bahsettiği gibi İslâm tarihinde politik bir çöküşün, bir krizin hüküm sürdüğü bir dönemde yaşadığını unutmayalım.

Eğer bu “dinsiz”in tahlillerine güvenmiyorsanız, size sorumlu bir Müslüman âlimin bu mistik “dinselliğin” Kur'an'ın önerdiği ahlâkî sorumluluk karşısındaki tarihsel yerini genel olarak ortaya koyan bir tasvir sunalım:

Durum odur ki, başından beri bu “ahlâkî” sufizm, ana vechelelerinden bazılarında Kur'anî öğretiyi saptırmayı başarmıştır. Aslında onu (sufizmi) “ahlâkî” diye nitelemek bile o terimi suistimal etmek demektir. Zira ahlâkîlik, insanlararası ilişkileri idame etmek; Kur'anî ahlâkîlik ise bunu Allah'ın hazır ve nazır oluşu şeklindeki güçlü bir duyguyla yapmaktadır. Fakat zühd kaynaklı kendini-inkâr ve pişmanlık şeklindeki sufi öğreti, Kur'an'ın bu müspet ahlâkını kişinin kendine karşı bir mücadeleye dönüştürür. İnsanlardan kendi kendilerine karşı mücadele etmelerini

ister. Kur'anî ahlâkın özü olan insanlararası ilişki boyutu neredeyse ortadan kaldırılır.⁷

Rahman, Mevlânâ'nın da bağlı bulunduğu ve kurucusunun İbn Arabî olduğu "vahdet-i vücûd" anlayışının yine Kur'an ahlâkıyla olan ilişkisini tasvir ederken de şöyle diyor:

Hiç şüphe yok ki İbn Arabî'nin "vahdet-i vücûd" doktrinini yaymadaki niyeti İslâm'a radikal bir hümanizm takdim etmekte; ki bu hümanizmde Allah ve insanlık özdeş ve son derece birbirine bağımlı görünmektedir. Son dönem ilim adamları tarafından bu teosofu "panteizm" suçlamalarından aklamak için ne kadar çok entelektüel hüner ve beceri ortaya konursa konsun, bu öğretinin maksadının fiili etkisinin, özellikle avam (halk) düzeyinde Yaratıcı ile yaratılan arasındaki bir bütün ayrımı ortadan kaldırmak olduğu inkâr edilemez. "Tanrı kuldur ve kul Tanrıdır" mesajın özü olarak kalmaktadır. Bütün diyalektik çabalara ve paradoksal ifadelere rağmen... Böylece "vahdet-i vücûd" bu dünyada sadece tam bir ahlâkî nihilizm ilan etti. Estetik alanda ilâhî cemâl aşkı, ergen gençlere yönelik aşkın birçok sufi tarafından açıkça savunulduğu bir noktaya kadar yozlaştı. Bu ahlâkî bozulmuşluk atmosferinde, bir hadis tedavüle çıktı ki, bu hadise göre güya Peygamber bizzat Allah'ın ergen gençlerde (emârid) ikâmet ettiğini söyledi; görünüşe göre bu o çevrelerde o kadar çok kabul gören bir hadistir ki, Sirhindî onu ciddiye almak ve yorumlamak zorunda kaldı.⁸

Vahdet-i vücûd öğretisinin doğal uzantısı ahlâkî rölativizmdi. Böylece ulemânın Kur'an'a dayanarak oluşturdukları kesin normlara (helal-haram, günah-sevap, husn-kubuh vs.) karşı bir kuralsızlık ve hatta kural karşıtlığı (ibâhiyye) ortaya çıktı. İbn Teymiye bu dindarlık örtüsü altındaki çöküşü şöyle niteliyordu:

Bir sufi iddia ettiği gibi "kendisini münhasıran Allah'a vakfetmek" amacıyla zihnini bütün müspet muhtevastan (olgular, dil, mantık...) soyutladığı zaman şeytan onun boş zihnini mesken tutar ve orada serbestçe işini görür.⁹

7 Fazlurrahman, *İslâm'da İhya ve Reform*, çev. F. Terkan, Ankara 2007, 149.

8 Fazlurrahman, *age.*, 146.

9 Fazlurrahman, *age.*, 145.

Özetle tasavvuf tarafından geliştirilen ve zühd, hüzün, fakr, sabır, uzlet gibi negatif kavramlarla ifade edilen ahlâk teorisi, Kur'an'ın pozitif ve dinamik "salih amel" kavramıyla çelişiktir.

6. Sonuç

Küresel, seküler, liberal kapitalizm yeryüzünde yarattığı 'düzen'i insanlığa tarihin sonu, tarihin doğal gelişiminin varlığı 'ileri' ve 'normal' bir seviye olarak lanse etmeye çalışmaktadır. Buna çeşitli düzeylerde karşı çıkan 'post-modernizm' virüsünü ehlileştirmiş ve bünyesine eklemiş durumda. Oysa "fundamentalizm" öcüsü bu kibre, istiğnaya meydan okumaktadır. Bunun üstesinden gelmek için de dinlerin kurucu tecrübesine, kurucularına ve kitaplarına giderek köklü bir itiraz yaratan dinsel hareketler yerine (örneğin Kur'an, Muhammed, İslâmcılık) onların apolitik versiyonları olan mistik hareketleri önermektedir. Musa, İsa, Muhammed (Tevrat, İncil, Kur'an) yerine Buda, Mevlânâ, Dalay Lama ve Papa'yı önermektedir. Militanlık yerine mürid olmayı önermektedir. Sömürüyü ve baskıyı en büyük sosyal günah, siyasal günah olarak gören "Kurtuluş Teolojileri" yerine yoga, namaz, zikir ve pazar ayinlerini tavsiye etmektedirler. Özgürlük, adalet, başkaldırı ve dayanışma dini yerine boyun eğme, koşulsuz hoşgörü-sevgi ve aşk dinini tavsiye ediyorlar. Allah'ın dinine karşı, insanların uydurduğu ve kendi işlerine gelen dini tavsiye etmekte.

ONURSUZ DİLENCİLİK VE ONURLU YARDIM TALEBİ OLARAK “DUA”

1. Duanın Tanımı ve Meşruiyeti

Dua, lughat anlamıyla rütbe olarak kendinden üstün olan birinden bir şey talep etmektir. İstilahî anlamda ise insanların Allah'tan bir şey talep etmeleridir. Duanın meşruiyetini, alanını ve şartlarını Kur'an ortaya koymuştur. Duanın meşruiyetini ortaya koyan ayet şöyle der: *“Eğer kullarım sana Benim hakkımda sorular sorarlarsa, (bilsinler ki) Ben çok yakınum, dua edenin yakarışına her zaman karşılık veririm. Öyleyse onlar da Bana karşılık versinler, bana inansınlar ki doğru yolu bulabilsinler.”* (Bakara 2/186). Duadan önce insanın Allah'ı sık sık hatırlaması, O'na hamd ve şükür etmesi gerekir. Çünkü başta kendi varlığı olmak üzere sahip olduğu her şey Allah'a aittir. Her şeyi Allah insana lütuf ve hibe olarak vermiştir. Allah'ı unutma istiğna, istikbar ve umursamazlıktan kaynaklanan bir küfür (nankörlük)dür. Allah'ı sık sık hatırlama (zikir) bir ibadettir. Duayı mümkün kılan zemin Allah ile insan arasında temeli insanın özgür iradesine dayanan ahlâkî ilişkidir. Dua, insanın istiğna ve istikbardan vazgeçerek dinî ve dünyevî meselelerde Allah'ı yardıma çağırmasıdır. Bu nedenle Allah inanmayan müşriklere şöyle hitap etmiştir. *“Şayet duanız (Bana yönelmeniz, itaatiniz, inancınız) olmazsa size ne diye değer vereyim? Siz yalanladınız ve günahınız yakanızı bırakmayacaktır.”* (Furkan 25/77). Bu bağlamda başka bir ayet de şöyle der: *“Ama kim Beni hatırlamaktan yüz çevirirse bilsin ki onun dar bir hayat alanı olacaktır.”* (Taha 20/124). O halde Kur'an'a baktığımızda hangi alanlarda dua mümkündür?

2. Duanın Alanları

a. İstiğfar (Affedilme Talebi): Kur'an'da geçmiş kavimlerin ve peygamberlerin Allah ile olan ilişkilerinde ictibas edilen dua örneklerinin büyük bir bölümü günahlardan pişmanlık şartı (tövbe) ile Allah'tan dünyada ve ahirette af, bağışlanma talebidir. Örneğin: “*Ey Rabbimiz! Sana inanıyoruz, bizi affet, günahlarımızı bağışla, bizi ateşin azabından koru...*” (Âl-i İmran 3/17). Kur'an'da buna benzer yüzlerce dua örneği vardır.

b. Hidayet Talebi: Allah'tan istenecek yardım talebi alanlarından biri de dinî anlamda doğru yola ulaşmak ve burada daim olmak için O'ndan yardım talep etmektir. “*Rabbimiz bizi doğru yola ilet...*” (Fatıha 1/2), “*Rabbimiz, hidayete erdikten sonra kalbimizi kaydırma...*” (Âl-i İmran 3/8).

c. Kötü Karakterli Varlıkların ve İnsanların Şerrinden Korunma (İstiaze): “*De ki: Ey Rabbim, şeytanın vesvesesinden Sana sığınırım.*” (Müminûn 23/97). “*De ki: Yarattıklarının şerrinden şafağın Rabbine sığınırım.*” (Felak 113/1-2).

d. Dinî-Ahlâkî Faaliyetlerde Yardım: “*Ayaklarımızı sabit kıl ve kâfirlere kaşı bize yardım et.*” (Bakara 2/250), “*(Lut şöyle dedi:) Ey Rabbim bozgunculuğa ve yozlaşmaya yol açan bu insanlara karşı bana yardım et.*” (Ankebut 29/30).

e. Genel Olarak Dünyevî ve Uhrevî Menfaat: “*İnsanlardan bazıları: “Rabbimiz, bize bu dünyada da ahirette de iyilik ver, bizi ateşin azabından koru.” (Bakara 2/201) derler.*” Ve onlar ki “*Ey Rabbimiz bize göz nuru olacak eşler ve çocuklar bahşet.*” diye dua ederler.” (Furkan 25/74).

Peygamberimizden de bu alanlara ilişkin çeşitli hadis mecmualarında değişik dualar nakledilmiştir. Nevevî, bunları *el-Ezkârü'n-Neveviyye* adlı kitabında toplamıştır.¹

3. Duanın Ahlâkî Şartı

İnsanın Allah'ı yardımına çağırabilmesi için öncelikle işin kendine düşen bölümünü gerçekleştirmesi temel ahlâkî şarttır. Kur'an şöyle der: “*Gerçek şu ki, insanlar kendilerini değış-*

1 Nevevî, Yahya b. Şerif, *el-Ezkaru'n-Neveviyye*, Dimeşk 1971.

tirmedikçe Allah onların durumunu değiştirmez." (Ra'd 13/11). Başka bir ayet de şöyledir: *"Bir toplum kendi gidişatını değiştirmedikçe, Allah o topluma bahsettiği esenliği değiştirmez."* (Enfal 8/53). Bu ayetlere yazdığı dipnotta M. Esed şöyle diyor:

Bu ifade(ler)in olumlu ve olumsuz olmak üzere iki anlamı vardır: Yani, insanlar kendi nefislerini fesat ve yozlaşmaya terketmedikçe Allah yardım ve esirgemesinden onları yoksun kılmaz. Buna karşılık yine Allah, bilerek-isteyerek günah işleyen kimseler kendi içlerindeki eğriliği, olumsuz eğilimleri değiştirerek bunu hak etmedikçe onlara rahmet ve inayetini nasip etmez. En geniş anlamıyla bu ifade(ler) hem bireysel hem de toplumsal hayata yön ve biçim veren; taşıyıcılarının ahlâkî niteliklerine ve "iç dünyalarındaki" ruhî/manevî biçimlenmelere göre uygarlıkları yükselten ya da alçaltan ilâhî sebep-netice ilke ya da ilişkisini yani "Sünnetullahı" dile getirmektedir.²

O halde dua, hangi alanda olursa olsun Allah'ın geniş merhametine ve zenginliğine güvenerek, ortaya herhangi bir irade ve eylem koymadan beleş, hibe olarak bir şey isteme değildir. Allah karşılıksız hibesini insana önceden vermiştir. İnsanın kendi varlığı ve yeryüzündeki bütün rızıklar bu karşılıksız rahmeti, hibeyi ifade eder. İmtihanla insandan istediği bir çaba, irade ve eylem ile O'ndan yardım talep etmektir. Hiçbir şey yapmadan dua ile Allah'tan bir şey istemek onursuz bir dilenciliktir. Dilencinin insanlar nezdindeki haysiyeti ne ise, dua ile Allah'tan ön çabasız yardım isteyeninin Allah nezdindeki yeri aynıdır. Onurlu ve akıllı bir insan işin hangi raddesinde Allah'a başvuracağını bilir. Dua etmek için "yüzün tutması" gerekir. Yüzsüzler (onursuzlar) vara-yoğa karşı Allah'a yüzsüzlük ederler.

Bu nedenle Mutezili âlimler dua için "istihkak"ı şart koşmuşlardır.³ Yardımı haketmeden yardım talebi edepsizliktir. Alexis Carrel bu konuda şöyle der:

İhtiyaç duyduğumuz bir şey için Allah'tan yardım dilememiz tümayle geçerli bir hareket olmasına rağmen, kendi çalışmamızla

2 Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, çev. A. Ertürk-C. Koytak, İstanbul 1997, 487.

3 Abdulcabbar, Kadı, *Şerhu Usûl'l-Hamse*, Kahire 1988, 7/9.

elde edebileceğimiz şeyleri veya ihtiraslarımızın gerçekleşmesi için dua etmek abestir... Dua, durumunu arzetme ve isteklerini sıralamanın çok üstünde, yücelere varan bir şeydir. İnsan duayla her şeyin yaratıcısı ve sahibi olan Allah'a O'nu sevdiğini, O'nun nimetlerine şükrettiğini ve O'nun iradesi doğrultusunda her zaman hareket etmeye hazır olduğunu gösterir.⁴

Bu konuda Ali Şeriatî de şöyle diyor:

Halk yığınları ümitsizleştirilmiş, aciz bırakılmış, kendilerini zayıf görmüşler, isteklerini ele geçirmek konusunda yetersiz saymışlar. Çoğunlukla duanın bu tür algılanışıyla yürüye gelmişler ve inanmışlar ki dua insanın yetersizliği ve zayıflığı karşılayışı ve sorumluluktan kaçışıdır. Oysa iş zorluk, sabır, iman, düşünce, direnme, karşı koyma ve tahammül elde edebilme ve bu özelliklere kavuşmak amacıyla duaya bir araç olarak bir aracı olarak ihtiyaç duyar... Çünkü dua salt insan zaafının giderilmesi değildir. Belki dua, insan gücünün takviyesi, olumlu işlerin sürdürülmesi ve bireyin bireysel ve toplumsal yaşamını düzenleme işidir.⁵

Dua, Allah'a iş yaptırma değil; iş yapmak için Allah'tan güç talep etmektir. Müminlerin Allah'tan sabır (direniş gücü) talebi (2/45, 177) ve Allah'ın sabredenlerle "beraber" olması (8/46) bunu ifade eder. Allah, önşartları gerçekleştirmiş insanların dua talebini -eğer ederlerse- kabul eder ve işlerini kolaylaştırır: Dua, şuurla "edilecek" bir şeydir, çünkü aynı zamanda "ibadet"tir. O, şuursuzca ezbere "okunacak" bir şey değildir. Herhangi bir alanda üzerimize düşeni hakkıyla yerine getirdikten sonra ihlas ve samimiyetle Allah'a yönelip, O'na sığınarak yardım talep edersek, ancak böyle bir duanın kabul olma ihtimali vardır. Allah yalaka, geveze ve beleşçilerin yüzüne bakmaz. Mehmet Akif bu tip insanların dualarını şöyle tavsif ediyor:

Bütün o işleri Rabbim görür: Vazifesidir...
Yükün hafifledi... Sen şimdi doğru kahveye gir!
Çoluk, çocuk sürünürmüş sonunda aç kalarak...
Hudâ vekil-i ümûrun* değil mi? Keyfine bak!
Onun hazîne-i in'âmı" kendi veznendir!

4 Carnel, Alexis ve Ali Şeriatî, *Dua*, çev. Kerim Güney, İstanbul 1983, 46-47.

5 Carnel, Şeriatî, *age.*, 66-67.

* Vekil-i umûr: Adına bütün işlerini yapacak görevli.

** Hazîne-i in'âm: Nimetlerinin hazinesi, toplu olduğu yer.

Havâle et ne kadar masrafın olursâ...
 Verir! Silâhı kullanan Allah, hudûdu bekleyen O;
 Levâzımın bitivermiş, değil mi? Ekleyen O!
 Çekip kumandası altında ordu ordu melek;
 Senin hesâbına küffârı hâk-sâr* edecek!
 Başın sıkıldı mı, kâfî senin o nazlı sesin:
 "Yetiş!" de, kendisi gelsin, ya Hızır'ı göndersin!
 Evinde hastalanan varsa, borcudur: Bakacak;
 Şifâ hazînesi derhal oluk oluk akacak.
 Demek ki: Her şeyin Allah... Yanaşman, ırgadın O;
 Çoluk çocuk O'na âid: Lalan, bacın, dadın O;
 Vekil-i harcın** O; kâhyân, müdür-i veznen O;
 Alış seninse de, mes'ûl olan verişten O:
 Denizde cenk olacakmış... Gemin O, kaptanın O;
 Ya ordu lâzım imiş... Askerin, kumandanın O;
 Köyün yasakçısı; şehrin de baş muhassılı O:
 Tabîb-i âile,*** eczacı... Hepsî hâsılı O.

Ya sen nesen? Mütevekkil! Yutulmaz artık bu!
 Biraz da saygı gerektir... Ne saygısızlık bu!
 Hudâ'yı kendine kul yaptı, kendi oldu Hudâ;
 Utanmadan da tevekkül diyor bu cürete... Ha?⁶

Maalesef dua konusu bugün İslâm dünyasında ve ülke-mizde çok sayıda insan nezdinde Allah'a karşı bir saygı ve huşu olmaktan çıkıp bir "edepsizlik"e dönüşmüştür. Eğitim-siz, tembel, edilgen, güçsüz kitleler "dua" ile Allah'ı kandırma peşindedir. "Velî"ler ve onların mezarları (yatırlar) daha doğ-rusu "ruhları" araya "torpil" olarak konularak Allah'tan dün-yevî taleplerde (iş, çocuk, koca vs.) bulunmaktadır.

Uydurma hadislerle dayanarak kimi Kur'an sûrelerine ekstra "fazilet"ler atfedilerek bunların ezberden (anlamsız) okunması, yazılması veya üzerinde taşınmasıyla dünyevî menfaatlerin elde edilebileceği veya zararların def edileceğine inanılmaktadır. Ortalıkta bir sürü özel, hazır ve de "garantili" dua dolaşmaktadır. Cevşen, Karınca duası (Bereket Duası), Kahriye, Hacet duası vs. Olay, "ibadet" olmaktan çıkıp, emek-

* Küffâr-ı hâk-sâr: Kâfirleri yerle bir.

** Vekil-i harc: Mal sahibi adına alışverişi ve harcama yapan kimse.

*** Tabîb-i âile: Aile doktoru.

6 Ersoy, Mehmet Akif. *Safahat*, Ankara 2004, 300.

siz “ekonomiye” dönüşmüştür. Gücsüz, iradesiz, düşüncesiz ve de ahlâksız acizlerin ekonomisi. Duanın “Arapça” olması daha makbul değildir; her toplum kendi diliyle dua yapabilir, duanın sözlü olması da gerekmiyor, kalpten ihlasla geçmesi yeterli. Duanın sesli, toplu ve kafiyeli olması toplumsal tasarnudu artırır, ancak kabulü “amin” diyenlerin istihkakına ve samimiyetine bağlıdır.

Kendimiz için dua edebileceğimiz gibi, başkalarına da edebiliriz. Başkalarına ettiğimiz duanın kabulü bizim ehliyetimize, onların da istihkakına bağlıdır. Temiz ağızlardan çıkan dua temizlenmek isteyenler için anlamlıdır. Aleyhte dua (beddua) yine eden ve edilen açısından istihkak şartına bağlıdır. Allah, insanların birbirlerinin intikam aracı değildir. Ancak, haklı mazlumun bedduasıyla Allah arasında perde yoktur denir: “Alma mazlumun “ah!”ını (bedduasını), çıkar aheste aheste.” sözü bu tecrübeyi dile getirir.

Türkiye’de kimi “Mevlidhan”ların ve kimi cami imamlarının okudukları dualar, çoğunlukla edepten ve estetikten yoksun “dilencilik” örnekleridir. Bunlar Allah’a “dua” olmaktan ziyade başka “birilerine” şirinlik gösterileridir. Avaz avaz bağırarak, hiçbir emek, zahmet, çaba ve ihlas ortaya koymadan beleş-büyük şeyler istemek ayıptır. Örneğin, tabii afetler oluşmaması için her şeyi ihmal ettiğimiz halde “ülkemizi âfât-ı semaviyyeden ve arziyyeden koru” diye dua etmek anlamsızdır.

Sonuç olarak, Allah hepimize izan, akıl, samimiyet ve edep versin. Tabii biz bunlara ihtiyaç duyup elde etmek için gerekli adımı atmak kaydıyla.

İNSANIN TABİATI (FİTRAT) VE DENENMENİN ZORLUĞU

-İnsanlar İslâm Fıtratı Üzerine mi Doğarlar?-

1. Yaygın Bir Yanılsama

Hemen hemen bütün sahih hadis mecmualarında yer alan bir hadisin meşhur ve yaygın kabul görmüş yorumuna göre “*Bütün insanlar (İslâm) fıtratı üzerine doğar; fakat ailesi (çevre-kültür) onu Yahudi, Hristiyan veya Mecusi yapar.*”¹ Bununla, hem çocukların çocukluk çağında masum oldukları; hem de -belki daha da fazla- insan fıtratının İslâm dinini kolayca kabul etmeye ve onu yaşamaya yatkın olduğu iddia edilir. Veya tersi, İslâm'ın değerleri her insan tarafından kolayca kabul edilecek ve yaşanacak yapıdadır. Bu yorum, İbn Hacer'in kaydettiğine göre hadis metnindeki “fıtrat” ifadesini yorumcularının çoğunun “İslâm” olarak anlamalarından² kaynaklanmaktadır. Bunu destekleyen bir husus da hadisin bazı varyantlarında ravinin (Ebû Hureyre) 30. Rum Suresinin 30. ayetini hatırlatmasıdır: “*Bütün içtenliğiyle yüzünü dine döndür, Allah'ın fıtratına, ki insanlık onun üzerine yaratıldı. Allah'ın yaratışında bir değişme göremezsin.*” Nitekim bu ayette geçen “fıtrat” da birçok Kur'an yorumcusu tarafından “İslâm” olarak yorumlanmıştır.³ Böylece insanların İslâm'ı çok kolayca kabul edebileceği ve yaşayabileceği görüşü genel bir kabul haline gelmiştir.

Hadisin birçok varyantının sonunda bulunan “*Devenin yavrusunu sağ-salim doğurduğu gibi; siz onda bir kusur-eksiklik görebilir misiniz?*”⁴ ifadesi, hadis metninde geçen “fıtrat” ifadesini “İslâm” olarak yorumlama yerine “masumiyet” olarak yorumlamanın daha doğru olduğunu gösterir. İbn Hacer, İbnu'l-Kayyim'in bu hadis hakkındaki yorumunu aktarır. O şöyle diyor:

1 Örneğin bkz. Muvatta, 1/241, Hadis No: 571. Buharî, (*Kitâbu'l-Cenâiz*), 1/456, Hadis No: 1253; Müslim, (Kader), 4/2047.

2 İbnu Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 3/248, Beyrut 1379.

3 Taberî, İbn Cerîr, *Câmiu'l-Beyân*, Mısır 1954, 21/40-41; Kurtubî, *el-Câmiu'l-Ahkâm*, Kahire 1954, 14/26-28.

4 Muvatta, 1/241; Buharî, Cenâiz, 1253; Müslim, Kader, 4/2047.

Bu, çocuk annesinin karnından dini bilerek çıkıyor demek değildir. Çünkü Allah: “Allah sizi annelerinizin karnından hiçbir şey bilmediğiniz halde çıkarır.” (Nahl 16/78) buyurmaktadır. Bundan maksat, çocuğun fitratı İslâm dinini bilecek ve sevecek kabiliyetlerle donatılmıştır. Eğer çocuk ebeveyni tarafından kendi dini üzere şartlandırılmayıp kendi başına bırakılsa tevhide kabule kendiliğinden müheyyadır.⁵

İbnu Hacer’in İbn Kayyım’dan naklettiği ve İbn Abdil-berr’in de onayladığını söylediği diğer bir yorum da fitratın “yaratılış (hilkat)” olduğudur.

İman ve küfrün ne olduğunu bilmeden, bunlardan uzak olarak doğmak; sonra teklif (buluğ) çağına erişince itikad sahibi olmak. Çünkü bu yorum hadisın sonundaki hayvan (deve) benzetmesine uygun düşmektedir.⁶

Aslında ayetteki (Rum 30/30) fitrat kavramını da böyle yorumlamak daha doğru gibi görünüyor. Nitekim Kurtubî’nin kaydettiğine göre birçok kelâmcı ve fakih ayetteki fitrata yaratılış, doğuştan gelen bazı kabiliyetlerle İslâm’ı kolay kabul etme; küfür ve İslâm olarak doğmamak; çocuk doğduğunda kalbinin küfür, iman, marifet ve inkârdan uzak olması anlamlarını vermişlerdir. Örneğin İbn Şihab, “Ayette geçen fitrat ‘İslâm’ olamaz. Çünkü iman ve İslâm dille söylenen, kalple itikad edilen ve organlarla ifâ ve icra edilen bir şeydir. Bunlar da çocukluk çağında yoktur, akıl sahibi herkes bunu bilir” demektedir.⁷ Zemahşerî de aynı ayetteki fitrata ‘hilkat’ ve doğuştan İslâm’ın değerlerini kabul etmeye kabiliyetli olarak yaratılma anlamlarını vermektedir.⁸

2. Kur’an’a Göre İnsanın “Kötülüğü Emreden” Tabiatı (Fıtratı)

Kur’an’da kıssası anlatılan Hz. Yusuf’un mu, yoksa onun başına bazı problemler açan Firavun’un karısına mı ait olduğu fazla kesin olmayan, ancak sanki Kur’an’ın onayladığı bir görüşe göre “*insan tabiatı (nefs) kötülüğü emredicidir.*” (Yusuf

5 İbnu Hacer, *Fethu'l-Barî*, 3/253.

6 İbnu Hacer, *age.*, 3/253.

7 Kurtubî, *Câmiu'l-Ahkâm*, 14/28.

8 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Beyrut 1987, 3/479.

12/53). Bu insanın normal içgüdüsel tabiatıdır. Bu açık ifadeyi destekleyecek birçok negatif sıfat Kur'an'da insan cinsine yüklenmektedir. Örneğin, insan “pek dar gönüllü-tatminsiz (heluan) yaratılmıştır. Kendisine bir kötülük dokununca sızlanıp feryad eder; bir hayra kavuşunca kıskanıp cimrilik yapar.” (Me-aric 70/19-21). O, çok zalim ve çok cahildir (33/72); çok zalim ve çok nankördür (14/34, 17/67, 22/66, 42/48, 43/15, 80/17); çok cimridir: “De ki: Rabbimin rahmet hazinelerine sahip olsaydınız tükenmesinden korkup cimrilik ederdiniz. Gerçekten insan çok cimridir.” (İsra 17/100). “Gerçekten insan Rabbine karşı çok nankördür ve kendisi de buna şahittir. Doğrusu o mala çok düşkündür.” (Adiyat 100/6-8) İnsan acelecidir. (21/37, 75/20, 17/11) Ahlâki kabiliyet olarak fazla dirençli değil, tersine zayıftır: “Allah üzerinizdeki yasakları hafifletmeyi ister; çünkü insan zayıf yaratılmıştır.” (Nisa 4/28). “İnsan nefsi bencilliğe meyyalıdır.” (Nisa 4/128). “Kendini yeterli görmesinin yüzünden azar.” (Alak 96/6-7) “Siz ne yetimi ağırlıyorsunuz; ne yoksulu doyurmak için birbirinizi teşvik ediyorsunuz. Miras kalan bütün malı topluyorsunuz ve mala aşırı düşkünsünüz.” (Fecr 89/17-20). “Kahrolası insan, ne kadar da nankördür... Kesinlikle hayır! Allah'ın kendisine emrettiğini henüz şimdiye kadar yerine getirmemiştir.” (Abese 80/17-23). “Kadınlar, evlatlar, altın ve gümüş hazineleri, cins atlar, diğer hayvanlar ve tarlalar insanların nefsanî arzuları için çekici kılınmıştır.” (Âl-i İmran 3/14). Bütün bu anlatılanlar çocukluktan çıkıp akıl baliğ olan insanların içgüdüsel (biyo-fizyolojik, biyo-psikolojik) genel, normal, dominant, birincil, yüzeysel tabiatıdır (fıtrat). Bu tabiatın denenme (teklif) karşısındaki zor pozisyonunu bir ayet temsil ile şöyle ortaya koyar: “Biz emaneti [sorumluluk, denenme] göklere, yere ve dağlara sunduk da onlar bunu üstlenmeye yanaşmadılar. Onu insan üstlendi; zaten o haksızlık yapmaya ve sağduyudan uzaklaşarak akılsızlık yapmaya son derece meyyalıdır.” (Ahzab 33/72).

3. Denenmenin ve Sorumluluğun Dayanağı Olarak Dip ve Derin Fıtrat

Kur'an'da bazı ayetler, yukarıda tasvir ettiğimiz birincil tabiatımızın arkasında, daha derinde ikinci-pozitif bir tabiatımızın olduğunu ortaya koyar. Yunus Emre'nin “Bir ben vardır

bende benden içeru” dediği şeydir bu. Öncelikle tekrar Rum suresinin 30 ayetiyle başlayalım: *“Bütün benliğinle sağduyudan şaşmadan dine dön; Allah’ın fıtratına. İnsanlık o fıtrat üzeredir. Allah’ın fıtratında bir değişme göremezsin. İşte gerçek din budur. Fakat insanların çoğu bunun bilincinde değildir.”*

Burada Allah’ın tarih boyu insanlığı tercih edip yerine getirmekle sorumlu tuttuğu evrensel dinî ilkelerle insanın derin tabiatı arasında bir uyum olduğu, bir çelişkinin olmadığı vurgulanmaktadır. ‘Derin tabiat’ tabirini kullanmamızın iki nedeni var: Birincisi, ayet Peygambere bir tavsiye ve tevcih ile başlıyor. Demek ki elde edilmek istenen pozisyon insanın tabiatında hazır-verili değil; elde edilmesi gereken üst-üstün bir durum. İkincisi, ayetin sonundaki ifade çok manidardır: *“Fakat insanların çoğu bunun bilincinde değildir.”* Demek ki insanların çoğu çoğunlukla birinci benlik makamında bulunuyorlar, bu tasvir edilen makamda değil. Bu derin fıtratı temsil yoluyla ortaya koyan bir başka ayet şöyledir: *“Rabbın her zaman Ademoğullarının sulblerinden onların soylarını çıkaracak olsa, onları kendileri hakkında tanıklık etmeye çağırarak şöyle der: “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” Onlar da: “Elbette, buna tanıklık ederiz.” derler. Bunun sebebi Kıyamet gününde: “Doğrusu bizim bundan haberimiz yoktu” diyemeyesiniz; yahut: “Aslında önce atalarımızdı şirk koşanlar; biz sadece onları takip ettik, bu batıl yolu ihdas edenlerin yüzünden bizi mi helak edeceksin?” diyemeyesiniz.”* (A’raf 7/172-173). Bu ayetin yorumu bağlamında M. Esed şöyle diyor:

Kur’an’a göre müteal kudretin varlığını sezme, algılama yatkınlığı insanda yaratılıştan (fıtrat) var olan bir hususiyettir. Sonradan kendini beğenmişlik, nefsine düşkünlük gibi arızî duygular eliyle ya da yoldan çıkarıcı çevresel etkilerle üzeri örtülebilir, bulandırılır olsa da böyle içsel, sezgisel bir idrak imkânının varlığıdır ki akıl sahibi her insanı Allah’ın önünde kendi hakkında tanıklık yapmaya yöneltmektedir.⁹

Esed’in “sonradan” ifadesi doğru değildir. Doğru olan çocukluktan çıkıp akıl-baliğ olduktan sonra her zaman bir kül-

9 Esed, Muhammed, *Kur’an Mesajı*, terc. C. Koytak-A. Ertürk, İstanbul 1997, 310.

türel çevre içinde bulunan insanda bunların iç içe -pozitif olan içeride- olduğudur.

Bir başka ayet daha nettir: “*İnsan tabiatı [yaratılış amacına uygun olarak] şekillendirilirken ahlâkî zaafılarla olduğu kadar, Allah’a karşı sorumluluk bilinciyle de donatılmıştır.*” (Şems 91/7-8) Devam eden iki ayet, birincil-hazır ve negatif benliğin (dış benlik), ikinci (derin-dip) benliğe oranla kolay ve çekiciliğini ortaya koyar: “*Benliğini temizleyen kurtuluşa erecek; onu örten ve gömen ise hüsrandır.*”¹⁰ Bu bağlamda dinî teklif, ikinci benlikle birinci benliği kontrol etme işi veya ‘kereste’ olan birinci benlikten ‘mobilya’ yapma ustalığıdır. Dolayısıyla, dindarlık ve Müslümanlık ‘amele’lik karşısında biraz ‘profesyonellik’tir. Kur’an’ın deyiimiyle ‘Ulu’l-Elbab= iç bütünlüğü-özü olan” (39/18, 31) veya “muttakîn”, “muhsinîn”den olmaktadır.

İnsanın gerçek doğası (fıtratı) bu iki yanın toplamıdır. Fakat birincil benliğin dominant, ikincil benliğin ise resesif olduğunu söyleyebiliriz. Yüzde olarak kanaatime göre birincil benlik % 65-70; ikincil benlik ise % 35-30 kudretindedir. Kur’an’da kendine verilen kabiliyetlere rağmen denenme karşısındaki başarısızlığı anlatılan bir kişinin durumu bu gerçeği doğrulamaktadır: “*Biz ona iki göz, bir dil ve bir çift dudak vermedik mi? Kötülüğün ve iyiliğin yolunu da göstermedik mi? Ama o, sarp yokuşu tırmanmayı başaramadı. Biliyor musun nedir o sarp yokuş? O, bir köle azad etmektir veya aç birini, yetimi, toprağa uzanıp kalmış yoksulu doyurmaktır, iman edenlerden, sabrı ve merhameti tavsiye edenlerden olmaktadır.*” (Beled 90/8-17). Eğer genel durum böyleyse; o zaman ilâhî bir adaletsizlik durumu yok mu orta yerde? Denenme haddinden fazla zor değil mi?

4. İnsanın Tevbesi ve Allah’ın Affı

Eğer insanın pişmanlık duyması şartıyla veya bu şart olmaksızın Allah’ın insanın işlediği günahları affetmesi olmasaydı, ortada bir adaletsizliğin olacağı kesindi. Oysa Allah’ın merhameti ve affediciliği ile durum insanın lehine dönmektedir. Kur’an’da Allah’ın “Ğafûr” ve “Rahîm” sıfatlarının her biri

10 Benzer temaları işleyen şu ayetlere bakılabilir: 90/10, 76/3, 75/14-15.

yüzer defa tekrar etmektedir. Ayrıca “Rahman” sıfatı elliden fazla tekrar etmektedir. Örneğin bazı ayetler şöyledir: “*De ki: “Ey kendilerine yazık ederek haddi aşmış kullarım! Allah’ın sevgi ve merhametinden ümit kesmeyin! Çünkü Allah bütün günahları bağışlar. O çok bağışlayıcıdır; sevgi ve merhametle dopdoludur; bundan hiç şüpheniz olmasın.”* (Zümer 39/53). “*Onlar bir kötülük yaptıklarında veya kendileriyle çeliştiklerinde hemen Allah’ı hatırlayarak günahlarının bağışlanmasını dileyenlerdir. Günahları da Allah’tan başka kim bağışlayabilir? Onlar bile bile yaptıkları kötülüklerde ısrar etmezler.*” (Âl-i İmran 3/135). “*Kim bir kötülük yapar veya fitratını bozar da sonra Allah’tan af dilerse, Allah’ı çok affedici ve merhametli bulur.*” (Nisa 4/110). “*Açıkçası Allah kendine ortak koşanları -(ve tabii inkâr edenleri de)- bağışlamaz. Bundan başkasını ise layık görürse bağışlar.*” (Nisa 4/48, 116). “*Günahı bağışlayan, tevbeyle kabul eden, cezalandırması şiddetli, engin cömertlik sahibi Allah’tan başka tanrı yoktur; dönüş O’nadır.*” (Mümin 40/3). “*Büyük günahlardan ve çirkin fiillerden kaçınanlara gelince, onlar arada bir hataya düşseler de Rabbinin mağfreti geniştir... Kendinizi temize çıkarmaya çalışmayın. O kimin günahlardan sakınıp korunduğunu bilir.*” (Necm 53/32).

5. Sonuç

Kur’an’a göre insanlar doğuştan (fitraten) masumdurlar. Akıl-baliğ olduktan sonraki içgüdüsel, birincil tabiatları kötülük yapmaya daha meyyaldır. İkincil derin benlikleri ise (vicdan, basiret) imanı ve her türlü iyiliği görebilecek kabiliyettir. Ancak insanlar doğuştan öyle sellem-seyyid (sular gibi) İslâmî değerleri kabul etmeye ve yaşamaya yatkın değildir, tersine günaha karşı böyledirler. Denenme biraz zor bir iş ve sorumluluktur, gayret, çaba ve terleme gerektirir. Kur’an’da “insanların çoğu:...” diye başlayan bütün cümlelerde yüklem negatiftir, olumsuzdur, yani ahlâksızlıktır. Bu nedenle eğer Allah’ın rahmeti, merhameti ve affi olmasaydı insanlığın çoğunluğu denenmeyi kaybedip cehenneme gidecekti. Oysa durum tam tersidir.

DİNÎ VE VİCDANÎ DURUMUMUZ*

1. Dinî Durumumuz

Türkiye'nin ahlaki-siyasi muhtevalı sorunlarının (Kürt sorunu, laiklik sorunu, çeteleşme, yolsuzluk, gelir dağılımı sorunu, insan hakları sorunu, hukuk devleti ve demokrasi sorunu...ve son günlerde gündeme tekrar gelen küçük çocuklara sarkıntılık ve tecavüz, ensest sorunu) iki temel kaynağı vardır: imansızlık ve vicedansızlık. Türkiye, halkı Müslüman olan bir ülke. Ancak, bu halkın büyük çoğunluğu imansız. Durun, heyecanlanmayın. "İmansız" dediysem, inançsız veya "kafir" demedim. İtikadı (inancı) var. Fakat bu inanç ve itikat bir ezber (adet, gelenek) olarak doğası gereği ölü bir şeydir. İman ölünce itikad olur. Amel doğurmaz, doğurması gerekmez. Tıpkı uzayın derinliklerinde Jüpiter adlı bir gezegenin varlığına kesin inancımın bende bir etki doğurmaması gibi. Bu durumda "Allah" da -haşa- uzayın derinliklerinde daha büyük başka bir gezegen gibidir. Dolayısıyla itikadı olup da imanı ve ameli (ahlakı) olmayanlar Mutezile'nin kategoriasyonuna göre ne mümin ne de kafirdir. İki arada bir derede (niteliksiz) insanlardır. Vaktiyle Haricilik, Mutezile ve Mürcie arasında imanın mahiyeti üzerine yapılan teolojik tartışmada Sünnilik, Mürcie'nin (Ebu Hanife) görüşünü benimsedi. Bu çözüme göre iman, sadece inanılacak şeyleri kalp ile tasdik etmektir. Tasdiki olan herkes mümindir. Böylece Mürcie, Kur'an'da imanın gerçek muhtevalarını oluşturan tasdik ile birlikte Allah'a karşı saygı, sevgi, şükran, umut, güven, korku; ahiret hakkında umut ve korku gibi duygusal değerlilik yaşantılarını imanın muhtevaları olmaktan çıkardı. Oysa, imanı bir motivasyon olarak zorunlu amel (ahlak) doğuran bir hale getiren şey bunlardır. Kur'an'da iman, Tanrı ile bir dostluk

* Açık Görüş (Star Gazetesi Eki) 9 Kasım 2008..

(velayet) ve muhabbet ilişkisidir. 49. Hucurat suresinin 14. ayeti, Mutezile'yi haklı çıkaracak şekilde şöyledir: *"Bedeviler dediler ki: 'İman ettik.' De ki: "Hayır, henüz iman etmediniz; iman, henüz kalbinize yerleşmedi. Ancak, 'Müslüman olduk' deyin."* Bu ayet, tasdiki başarımların (burada bedevilerin) siyasi-dini-kültürel aidiyet kimliği olarak 'Müslüman' olmayı vaz ederken; 'mümin' olmayı, daha üst ahlaki ve dini bir kategori olarak ortaya koymaktadır. Salt "tasdik"i mümin kimliğinin yeter şartı olarak koymak, Hariciliğin yarattığı bağnaz; fanatik, kör şiddeti önleme amacına yönelik olarak işlevseldi; fakat, zamanla mümin ve Müslüman kimliklerinin iman ve ahlaktan boşaltılmış beleş birer kimliğe dönüşmesi sonucunu doğurdu. Müslüman halklarda giderek şark kurnazlığı devreye girdi. Kur'an'ın ciddiyet, hamiyet ve gayret isteyen iman ve ahlak Müslümanlığı yerine "İslam'ın şartı beştir." formülü geliştirilip ezbere dayanan itikat (amentü) ve ibadet (namaz, oruç, hac) Müslümanlığı ikame edildi. Ancak, bunu da ağır bulan Türk-halk kurnazlığı (Spinoza'nın dediği gibi, "Kitleler Tanrı'ı kandırma peşindedir."), ramazanı yemek festivaline (iftar), haccı günah çıkarmaya, namazı da cumaya indirgeyip "kandil" gecelerini ihya etmeyi promosyon olarak devreye soktu. Dolayısıyla bugün genel olarak İslam dünyasında ve özel olarak Türkiye'de itikat/ibadet Müslümanlığı yaygınken, iman ve ahlak Müslümanlığı cılızdır. Diğer türlü, yaşlı bir cinayet müteşebbisi sübyancının ortalıkta utanmadan "dindar" kahraman olarak gezebilmesi; hem çalışan hem de götüren (bal tutan parmağını yalar.) siyasi-bürokrat tipinin ideal "muhafazakar" olarak algılanmasını nasıl algılayabiliriz. Bu arada diğerlerinin çoğunun da çalışmadan götürdüğünü unutmayalım.

Aşağıdaki uyarı, bu tehlikenin daha vahiy inerken varid olduğunu gösteriyor: *"Müminlerin Allah'ı anmak ve O'nun tarafından gönderilen mesaja gönüllerinin heyecanla ürperme (huşu) vakti hala gelmedi mi? Onlar, daha önce kendilerine kitap verilenler (İsrailoğulları) gibi olmasınlar. Zira kitap ehli, aradan uzun zaman geçince kalpleri katılaştı; onlardan birço-*

ğu yoldan çıkmışlardır." (57/17) Kur'an'ın inişinden bu yana da "uzun zaman geçti".

2. Vicdan Durumumuz

Dine itibar etmeyen insanların ahlaklı olabilmelerine imkan sağlayan şey insanın vicdanıdır. Dindar olmayan insanların da genellikle ahlaksız oluşu, Türk halkının ciddi bir vicdan sorunu olduğunu gösterir. İnsanda vicdan, öyle kendiliğinden bas bas bağırان, hazır bir şey değildir. Günlük yaşamda insanlar ilişki ve kararlarını genellikle içinde bulundukları toplum veya gruba ait olan (süper ego) değerler açısından belirlerler. Vicdanları, dışarıda olan yaygın kanatların izdüşümüdür. Bu şekilde ezbere yapılan değerlendirmeler veya girilen ilişkilerin doğru olması tesadüfe kalmıştır. Toplumdaki değerler, kamuoyu, yaygın kanatlar, gelenek ve ananeler doğruysa bireyin eylemi de doğrudur, toplumdaki yanlış ise bireyinki de yanlıştır. Örneğin: "Bal tutan parmağını yalar." atasözü, Türk toplumunda devlet katında görev alan insanların rüşvet ve yolsuzluğunu meşrulaştıran bir değerlendirmedir. "Bana değmeyen yılan bin yıl yaşasın", "Her koyun kendi bacağından asılır", "Gemisini yürüten kaptan derler." vb. sözler, toplumun ahlaksızlık üzerinde icma edebileceğini gösterir. Türkiye'de kısa yoldan "köşe dönme" herkesin kabul ettiği bir haram yeme ve ahlaksızlık halidir. İnsanın ahlaki anlamda yanlış davranışının ikinci kaynağı ego, arzu, içgüdü, nefis veya Kur'anın deyimiyle 'heva'dır. Ancak birey, buradan kaynaklanan ahlaksız davranışlarını çoğunlukla rasyonelize eder, kılıf uydurur, kitabına uydurur derindeki gerçek vicdanını boğar veya sesini duyamaz.

Vicdanın insanda aktif olabilmesi, ses çıkarması ve sesinin duyulabilmesi için bireylerin daha çocukluk çağından itibaren vicdanlı insanlar tarafından örnek olunarak eğitilmesi gerekir. Vicdanın kendisi "ölçü" olduğu için, bu ölçünün insanda aktif ve keskin görme/göz (basiret) haline gelebilmesi için örnekliğin yanında ciddi bir eğitim (tartma, düşünme, nefis muhasebesi, değerlerin bilgisi, öğrenim) gerekir. Vicdanın dışarıda somut, "objektif" bir ölçüsünün olmaması demek, onun bireylerde bir

doğruluk hissi ve insanlar arasında da üzerinde oydaşılacak ortak bir hakkaniyet (doğruluk) hissi olmadığı anlamına gelmez. Ancak, Türkiye toplumunda vicdan (ahlak) eğitiminin ailede ve okullarda doğru dürüst verilememesi yüzünden, sesinin insanlar tarafından yeterince duyulamadığı kanaatindeyim. Yani oldukça vicdansızız. Diğer türlü, bu kadar dev boyutlu ahlaki sorunları nasıl çıkarabilirdik veya neden bunca yıldır birini bile çözemiyoruz? İnsanların vicdanlarının sesini duyabilmeleri için durup düşünmeleri gerekir. Ziya Gökalp'ın dediği gibi: "Ahlak yolu dardır, tetik bas önü yardır." Aslında dinin, imanın temeli de vicdan olduğu için, Allah, 23 sene boyunca onca ayet indirerek, sorular sorarak (*Eraeyte...?, Ela tera...?*), tefekkür, taakkul, tezekkür, tedebbür, tafakkuh gibi birbirine yakın düşünme fiilleri ile yüzlerce defa tekrar ederek insanların vicdanlarını ortaya çıkarmaya, akıllarını işletmeye çağırdı. Oysa, itiraf edelim, biz Türkler/Kürtler... düşünmeyi, teemmülü, özeleştiriyi sevmiyoruz. Düşünmediğimiz gibi, dinlemiyoruz da. İnanmayan, televizyondaki programlara veya etrafındaki ikili veya çoklu konuşmalara baksın. Nietzsche, toplumların/kültürlerin çöküş ve zayıflık durumlarında kesinlik duygusunun arttığını söyler. Biz korkarım bu durumdayız. Herkes her şeyi bildiğini sanıyor, aynı zamanda da fikrinde sabit. Yedisinde ne ise yetmişinde de aynı olmak bu toplumda erdem. Fikrinden dönenler "dönek"tir. Gevezelik yapıyoruz, dırdır ediyoruz, slogan atıyoruz, ahkam kesiyoruz; ancak soru sormuyoruz, merak etmiyoruz, hayret etmiyoruz, taaccup etmiyoruz. Tahammülümüz, sabrımız yok. Hemen vitesten atıp kavga ediyoruz, silaha davranıyoruz. Cahil kibri var bizde; kimse burnundan kıl aldırıyor. Bu kadar iç kamplaşması olan (laik-dindar, Alevi-Sünni, Türk-Kürt, ulusalcı-liberal...) başka toplum var mı? Hasılı, bizim ciddi bir düşünce, vicdan ve din eğitimine ihtiyacımız var.

Son zamanlardaki "Üzmez" olayı, dini hayatımızda düşünce, vicdan ve iman kalibremizin iyi bir göstergesidir. Osmanlı'nın çöküşüne paralel olarak medresenin de çökmesi ve Cumhuriyet döneminde dini bilginin otoritesiz kalışı, Diya-

netin ise devlete bağlı salt bürokratik bir kurum olması ve uzun bir süre büyük halk kitleleri tarafından güvenilmez oluşu, 1950'lere kadar dinin ilmi otoritesini sıfırlamıştı. Bağımsız ilmi otoritenin (ülema) olmadığı yerde, tarikat şeyhleri, cemaat liderleri, şairler, politik liderler, sivil dini hayatta dinin duygusal, davranışsal ve aynı zamanda da bilgi otoriteleri olarak zemin buldu. Cumhuriyet, beden sağlığı alanında elde ettiği ilmi gelişmeyi (tıp fakülteleri, hastahaneler vs) dini-ruhsal hayatta kasıtlı olarak elde etmedi. Kırıkçı, ocakçı, sınıkçılar azaldığı halde, üfürükçü cinci ve muskacılar azalmadı. 1950 de kurulan İlahiyat Fakültesi ve daha sonra kurulan İslam Enstitüleri (9 tane) ve nihayet seksenlerden sonra bunların da ilahiyata dönüştürülmesiyle 20'ye varan İlahiyat Fakültesi yarı kerhen (kontrol amacı) yarı da muhafazakar politikacıların oy kaygısına dayanır. Bu oldukça geç kalınmış dinsel hayatta ilmi otorite kurma çabaları henüz başarılı olamamış ve dini hayat, tam bir kaosa dönüşmüştür. Özellikle Ramazan ayında televizyonlara çıkan ve din adına kendisinde konuşma yetkisi gören –program sunucuları bile- insanların çokluğu ve çeşitliliği bunun bir yansımasıdır. Bu ülkede sadece din hakkında herkes kendinde konuşma yetkisi görmektedir. Amiyane deyimle ağzı olan konuşuyor. Oysa bundan 1400 yıl önce inmiş ve bu süre boyunca çok çeşitli şekillerde yorumlanmış bir metni dini ve sosyal bilimler formasyonu olmadan bir insanın yorumlamaya kalkışması için deli olması lazımdır. Cahil cesur olurmuş. Üzmez'in hiçbir dini tahsili olmamasına rağmen, televizyonlarda ve yazı yazdığı gazetede "İslamcı Yazar" olarak ün salması, işlediği iddia edilen suçun adiliğine rağmen, adli tıptan raporla salı verilmesi, dışarı çıkdıktan sonra utanmadan televizyonlarda yaptıklarını ballandıra ballandıra anlatabilmesinin ve bütün bunlara rağmen hâlâ taraftarlarının olması, bu ülkedeki dini hayatın yukarıda bahsettiğimiz imansızlığını isbat ettiği gibi, düşünsel olarak da hastalığının dercesini gösterir. Günahsızlığı savunmuyorum. Sorun, günahın edpsizlik ile meşrulaştırılma çabası. Peygamberimiz: '*Haya (utanma, edep) imandandır*' buyurmuş. Adam kin, nefret ve şehvet küpü. İman ne arasın. Ne diyelim, *Edep yahu*.

İBRAHİMÎ MONOTEİST DİN, SİYASET (DEMOKRASİ-LAİKLİK) VE DİYALOG*

1

Tanrı'nın insanoğluna yeryüzündeki anlamının ne olduğunu ve hemcinslerine karşı sorumluluklarını hatırlatan peygamberler göndermeye 'Eski Dünya' (Mezopotamya ve Doğu Akdeniz)da bundan yaklaşık beş bin yıl önce (M.Ö. 3. binyıl) başladığı tahmin edilmektedir. Bu sorumluluğu da ağırlıkla hazır bulunuşlukları gereği ile İbranilere verdiği söylenebilir. Son olarak da Araplara vermiştir. Bugün bu ilâhî rehberliğin üç ayrı peygamberin şahsında kristalleşen üç ayrı fraksiyonuna sahibiz (Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm). Bunlardan tarihsel olarak bize en yakın ve yine tarihsel olarak otantik bir kutsal metne sahip olanı İslâm'dır. İslâm kendini daha önce vuku bulmuş ve nisbi olarak çarpıtılmış iki öğretinin tashih ve reformcusu olarak takdim eder. Bu fraksiyonlardan Yahudilik ve İslâm kendilerine aynı zamanda hukukî-politik birer yapı ve öğreti olarak takdim ederken; aradaki Hristiyanlık, doğuşu itibari ile daha ziyade Yahudiliği iman ve ahlâk bağlamında bir tashih hareketi olarak takdim eder. Fakat tarihî süreç itibari ile o da politik ve hukukî bir yapıya kavuşmuştur.

Yahudilerin uzun bir süre topraktan yoksun, dağınık marjinalliklerini dışarıda tutarsak, Hristiyanlık Orta Çağlar boyunca kendini kilise aracılığı ile, İslâm ise patrimoniyal siyasal hanedanlıklar (Emevî, Abbasî, Selçukî ve Osmanlı) ve 'şeriat' aracılığı ile hukukî ve siyasal gövdelere kavuşturdular. Bu yapılardan kilise daha katı ve sert; İslâmî hanedanlıklar (şeriat) ise daha gevşek olmak üzere kendilerini genel olarak

* Frankfurt, "Dinler Arası Diyalog" adlı sempozyumda sunulan tebliğ, 04. 02. 2006.

ilâhî iradenin toplumsal ve hukukî düzlemdeki yansımaları olarak gördüler. Kilisenin Avrupa halkları üzerinde yarattığı baskıya Fransız ihtilaliyle başlayan tedrici bir süreç içerisinde son verildi. Osmanlının çöküşüyle de İslâmî cephe çöktü. Hristiyanlığın siyasal hakimiyetinin sona ermesiyle Avrupa'da demokrasi ve laiklik geliştirildi. İslâm dünyasında ise lokal kabilevî, askerî veya tek partili totaliter yapılar kuruldu. Şimdi burada Hristiyanlık ve İslâm açısından iki soru ortaya çıkmaktadır.

1) Kilisenin Orta Çağdaki iddiası mı doğru idi; yoksa, kendisine rağmen geliştirilen demokratik-laik siyasal ve hukukî yapılar mı doğrudur?

2) İslâm'ın Orta Çağda patrimonyal siyasal yapılarda kristalleşen ve 'şeriat' olarak kavramsallaştırılan yorumu mu daha doğrudur; yoksa, bugün kabilevî, askerî, tek partili yarı laik totaliter yapılar mı doğrudur?

2

Bu soruları tartışmaya geçmeden önce İbrahîmî-monoteist din geleneği açısından siyasal ve hukukî eylem modlarının dinselliği ile bunların tarihî süreç içerisinde form kazanmasının dinselliği sorunları üzerinde durmak gerekir. Kanımca, peygamberlerin öğretisi hem bireysel hem de toplumsal misyon taşımaktadır. İstisnai olarak Hz. İsa'nın çoğunlukla bireysel sorumluluğa vurgu yapması, tarihsel koşullar gereğidir. Onun da asıl amacı derinden yine siyasaldır. Hem ruhlarla hem de bedenlere hakim olduklarını iddia eden Roma'nın Tanrı-Krallarından insanların ruhunu kurtarmak Hz. İsa'nın öncelikli asıl amacı idi. Hz. Musa'nın ve Hz. Muhammed'in ise öğretilerinde total oldukları ortadadır. Tanrı'nın, etkisi son derece sınırlı insana ulaşan bireysel eylemi önemseyip, (farz-ayn) etkisi bütün toplumsal yapıyı şekillendiren ve ilgilendiren hukukî ve siyasal eylemleri (farz-ı kifâye) önemsememesi düşünülemez. Dolayısıyla siyaset ve hukuk, Tevrat ve Kur'an'da somutlaştığı hali ile birinci dereceden dinsel bir sorundur. Tanrı, İsrailoğullarını Firavun'un zulmünden

Hız. Musa'nın siyasal önderliğinde kurtarmak isterken ve Hız. Muhammed'e Mekke'de ve Medine'de savaş halinde ve barış halinde buyruklar gönderirken, eğitmek istediğı toplumun siyasal ve hukukî hayatında adalet ve hakkaniyet ilkelerinin gerçekleşmesini istemektedir.

Tanrı'nın peygamberler aracılığı ile insanlığa vermek istediğı mesajın evrensel imanî-ahlâk özü ile, onun gerçekleştiğı anda bürünmek zorunda olduğı dinî hukukî-siyasî form arasında ne yazık ki sağlıklı bir ayırım yapılamamıştır. Genellikle tarihsel form, mesajın özü gibi tarih üstü, zaman ve toplum dışı olarak mutlaklaştırılmıştır. Bu zaafı üç dinî tecrübenin hepsinde görmek mümkündür. Bu, dinsel bilincin entelektüel bir zaafıdır. Tanrı ve kutsallık algılamaları dinî eylemin ve düşüncenin sabit ve devingen alanları arasındaki ayırımı kolayca yapamamaktadır.

Tabiat üstünlük, sır, giz, mit, dogma, hayal, rüya ve vehim; tabiat, akıl, sağduyu, nedensellik ve açıklığın yerini almaktadır. İbrahimî monoteist dinin özü ve tarihsel açılımı hakkındaki bu genel yaklaşım eğer doğru ise, daha önce sormuş olduğumuz iki soruya nasıl cevap verebiliriz?

3

Hristiyanlığın ve İslâm'ın kurucu tecrübelerinin ve tarihsel açılımlarının kendine has özgünlüklerini hatırdan tutmak şartı ile, Orta Çağda kazandıkları siyasal ve hukukî yapının ve bunun yol açtığı sonuçların Tanrı'nın mutlak iradesini yansıttığını söylemek mümkün değildir. Orta Çağdaki genel pratiğı göz önünde tutarak şunları söyleyebiliriz:

1) Bir grup insanın tanrısal hakikati mutlak olarak bildiğı veya kutsal metnin doğru yorumunun onların tekelinde olduğu görüşü tehlikelidir ve mantıken doğru değildir.

2) İnsanlığın ebedî kurtuluşunun kiliseye bağılıktan geçtiğı inancı, kiliseyi insanlara karşı şiddet kullanmaya itmiştir.

3) İnsanların samimi olup olmadıklarını biz bilemeyiz. Gerçek niyetlerini gizleyip dinî otoriteyi istismar edebilirler.

4) “Dinî” otoriteye sahip olduğunu söyleyen kişiler ve kurumlar samimiyetle, fakat aynı zamanda bağınazlık ve cehaletle dinî otoriteyi kitleler aleyhine kullanabilirler.

5) Kişisel çıkar, makam, mevki ve prestij için dinsel otorite istismar edilebilir.

6) Tanrı'nın mutlaklığı fikri, kutsallık duygusuyla birleşip dinsel düşünceyi kolayca dondurduğu ve mutlaklaştırdığı için, dinamik olan siyasal ve hukukî hayata ilişkin resmî düşünceler kolayca totaliter, değişmez ve baskıcı hale gelebilir.

Bu ve buna benzer gerekçelerle siyasî ve hukukî hayatın tanzim edilmesinde dinsel mutlak otoriteye (Tanrı, Kutsal Kitap, Peygamber) aleni olarak yaslanmak doğru değildir. O halde, bunun alternatifi demokratik-laik yönetim şekli mi doğrudur? Dinsel açıdan bu sorunun cevabı demokratik-laik yönetim şeklinin salt felsefî-ideolojik bir yapı mı olduğu; yoksa, salt prosedürel bir yapı mı olduğu sorusuna bağlıdır. Kanaatimce iki ihtimal de doğru değildir. Çünkü ideolojik olarak demokrasi ve laiklik doğuşu itibari ile bir yönüyle kilise ve Hıristiyanlığa karşı bir tepkinin ürünü olarak seküler (salt dünyevî ve din dışı) bir zihniyetle üretilmiştir. Diğer yandan bu yapılar bir yanıyla da prosedürelidir. Tekniktir. Aklın ihtiyaçlarına göre ürettiği daha elverişli birer yapıdır. O halde demokratik-laik prosedürde siyaseti ve hukuku bütünüyle dinsel olarak gören hareketler mümkün müdür?

4

Demokrasi, kamuya ait doğruların ve yararların kamunun iradesi ile (oyuyla) deneme-yanılma yoluyla bulunmasını öneren bir sistem olması dolayısıyla; aile, tek kişi, çıkar grubu, ordu, kilise vs. yönetimlerinden daha doğru olduğu aşıkardır. Demokrasinin Avrupa'da entelektüel bir çabanın yanındadır, egemen çıkar gruplarına karşı ezilenlerin verdiği bir sınıf mücadelesiyle ortaya çıkan bir denge olduğu bilinmektedir. Fakat bu sistem kendini hâlâ büyük sermaye gruplarının etkileşim ve iletişim araçlarıyla halkı manipüle etmesi ve karar mercilerini çıkar vaadi ile yönlendirmesine karşı etkili

bir şekilde koyamamaktadır. Böylece sistem kolayca bir temsil ve oy verme mistifikasyonuna dönüşmektedir.

Dinin siyasal erkin tepesinde veya içinde bulunmasının tecrübesi Orta Çağ'da yaşandı. Bu, hem dinin kendisine, hem de topluma büyük zararlar verdi. Laiklik, bu acı tecrübenin bir ürünü olarak bir yönüyle dine veya kiliseye düşmanlığı (Fransız örneği) bir yönüyle de entelektüel bir çabanın (reformasyon ve protestanlık) sonucu olarak geliştirildi. Din topluma tevdi edildi. İç barışın korunması, düşünce özgürlüğünün temin edilmesi, dinin istismar edilmesi bağlamlarında laiklik doğru bir çözümdür.

Atina demokrasisi ile mukayese edildiğinde Arapların cahiliye döneminde başvurdukları 'şura' ilkesi daha ilkel kalabilir. Ancak ilke itibariyle aynı espriye dayanır. Kur'an, şurayı Müslümanlara tavsiye etmiştir (Şurâ 42/38).

Ancak İran ve Bizans'ın etkisinde kalarak İslâm toplumları saltanat (hanedanlık) yapısını tercih ederek şurayı siyasal düşüncenin konusu yapmadıkları gibi, pratikte onu ihtiyarî danışmanlığa dönüştürmüşlerdir. İslâm dünyasındaki totaliter rejimler demokrasiye uzak durdukları gibi, son elli yılda gelişen İslâmî hareketler de uzun süre demokrasi ve laikliğe sıcak bakmadı. Ancak İslâmî hareketler giderek demokrasiyi 'şura' kavramı dolayımı ile içselleştirmeye çalışmaktadırlar. Pratik de bunu zorlamaktadır. Demokrasi İslâm coğrafyasında Avrupa'da olduğu gibi zor bir doğum olarak gerçekleşecektir. Amerika'nın bu doğuma gayri meşru müdahalesi doğal süreci etkileyerek düşük yapmaya sebebiyet verebilir. Avrupa daha yaşlı olduğu için eğer samimi olursa ebelik yapmaya daha müsaittir. Laikliğe gelince bu ilkenin kiliseye karşı geliştirilmiş bir ilke olması ve İslâm'da da kilise olmadığından dolayı anlaşılmasında ve içselleştirilmesinde ciddi sorunlar yaşanmaktadır.

Kanaatimce demokrasi ve laiklik dinsizlerin-dini umursamayanların ve dindarların bireysel doğrularını yaşayabilecekleri, kamusal doğrularını da kamuya taşıyabilecekleri

ortak, yarışa dayalı bir zemindir. Demokrasi ve laiklik de facto olarak din karşıtlığına alet edilemez. Dindarlar, hem sivil toplum örgütleri olarak kendilerince doğru olduğu varsayılan Tanrı'nın iradesini ve taleplerini toplumda etkin kılmaya çalışabilirler; hem de bunları hukuk ve siyaset haline getirebilirler: Kritiğe açık, rasyonel, iknaî ve ahlâkî bir dille. Burada dindarların temel sorunu kutsal metinlerin doğru yorumunun veya güncel siyasal ve hukukî problemlere ilişkin Tanrısal iradenin ne yönde olabileceğinin 'doğru' tesbit edilmesi sorunudur. Bunun, bütün dinler için kadim ve çetin bir soru olduğu herkesin malumudur. Bütün bir Orta Çağ bu doğruyu kolayca bulduklarını ve bildiklerini sanan insanların yol açtığı trajedilerle doludur.

Kanaatimce dinsel bilinç, Tanrı gibi yüce bir varlığın gözüne girme, ebedi var olma ve ebedi kurtulma kaygılarından dolayı insanın dünyevî içgüdüleri kadar, hatta ondan daha fazla olarak serttir ve kuvvetlidir. Dolayısıyla insanlık için yararlı, iyi olduğu kadar, tehlikeli ve korkunçtur. 'Din'lenme, 'cin'lenme de olabilir. Dinler tarihi bunun kanıtıdır. Bütün dinler, insanlığın daha ziyade mitik bilincinin egemen olduğu çağlardan kalma olduğu için de mitle, gizle, olağanüstüyle, mucizeyle karışıkır. Orta Çağ teolojileri bu sorunu giderme, dolayısıyla da dinsel bilinci daha netleştirme yönünde bir adım mıdır; yoksa bu karışıklığı pekiştirme yönünde bir adım mıdır, emin değilim. Kur'an dinsel bilincin bu zaafının farkındadır. Kur'an, kendi dönemindeki Hristiyanlar ve Yahudilerle akıl ve ahlâk temelinde nisbi teolojik bir polemige girmiş olsa da bu sorunun içinden antropolojik olarak çıkılamayacağını farkındadır: *'Herkesin yöneldiği kendisince doğru olan (teolojik) bir yol vardır. Siz gelin pratik doğrularda, iyiliklerle yarışın.* (Bakara 2/148). *'... onlar dinlerini bölüp gruplar (mezhepler) haline geldiler. Her bir mezhep de kendinin doğru yolda olduğu zannıyla mutludur.'* (Rum 30/32). Teolojik doğru, arkeolojik oluşuma benzediği için filozofun ve bilim adamının (filologun, psikologun) yapacağı arkeolojik çalışma ile nisbi doğruya yaklaşılabılır. Halkın bu gücü olmadığı için, o yüzeyde ne görürse

ona inanır. Teolojik akıl ise arkeolojik kalıntıyı taraflı olarak restorasyona gayret eder. Teoloji kendini farkında olmadan sürekli kurucu tecrübenin (dinin) yerine koyar.

Aydınlanma ile birlikte insan bilincinin birçok alanda daha netleşmeye (logosa) doğru ilerlediği söylenebilir. Dinsel bilince başkaldırmada seküler bilincin haklı gerekçeleri olsa da insanlığı bugün getirdiği nokta hiç de iç açıcı değildir. Ayrıca, pozitivist felsefe de bugün ciddi bir krizle karşı karşıyadır (post-modernizm).

O halde farklı dinlerin dindarlarına düşen tarihî sorumluluk, kilisenin Orta Çağ'da yaptığı büyük hataya düşmeden (insanların ebedi kurtuluşunun kiliseye bağlı olmaktan geçtiği hatası. Kur'an bunu Tanrı'ya ırca eder: Bakara 2/113; En'âm 6/166) insanlığın karşı karşıya bulunduğu büyük, özünde metafizik-ahlâkî, pratikte ise hukukî ve siyasal sorunlar üzerinde Tanrı'nın iradesinin ne olabileceği yönünde işbirliği ve uzlaşma aramadır. Bunu her din hem kendi coğrafyasında hem de evrensel düzlemde yapmak durumundadır. Karşı karşıya olduğumuz sorun, dinsel apsolutizm ve post-modern relativizm'dir. Bu tehlikelere düşmediğimiz takdirde, Levinas'ın dediği gibi 'ötekinin yüzü' bizi kolayca yüzlerce, binlerce insanî-ahlâkî sorunu görmede ve bu sorunları çözmede işbirliği yapmada birleştirir. Samimi olunduğu takdirde (takva) Tanrı kendisinin devreye girerek insana ilhamda bulunacağını vadedmektedir (Enfal 8/29). İyi niyete dayalı müteyakkız bir bilinçle sadece dindarlarla değil, dinsizlerle de işbirliği yapabiliriz. Bu, bizim teolojik olarak kesin doğruluğuna inandığımız bir yerde durmamızı; ancak, pratik alanda diyaloga açık olmayı, diyalektik olmayı, düşünömselliği ve tetikte olmayı sağlar. Türk şairi Ziya Gökalp'in dediği gibi: 'Ahlak yolu dardır/ Tetik bas önü yardır'. Müslümanlar ve Hristiyanlar olarak vazifemiz Soljenitsin'in önerdiği gibi Tanrı'yı, Tanrısal değerleri sekülerizmin çoraklaştırdığı politik ve kültürel dünyaya tekrar geri getirmektir. Ancak, yeni bir kimlikle ve yeni bir prosedürle.

BİR BUNALIM ÇAĞINDA İSLÂMÎ SİYASETİN İMKANI

1. Kutsal Kubbenin Çöküşü veya Çölün Genişlemesi

Son dört yüz yıldır Kıta Avrupası ve Kuzey Amerika'da işlenen kültür-üst sistemi, kültür zihniyeti, hayat-tarzı (medeniyet), daha önce Yunan'da ve Roma'da aktüelleşen, çiçeklenen prototipin, ruhun yeni bir açılımıdır. Walter Schubart buna 'kahramanlık' veya 'Prometheusçuluk' çağları ismini verir.¹ P. A. Sorokin ise 'duyumcul' kültür-medeniyet nitelemesini kullanır.² Heidegger bu bakış açısını varlık felsefesi, güç istemi metafiziği ve hiççilik olarak niteler.³ Erich Fromm "sahip olmak" kavramı ile nitelediği bu prototipin kahramanlarının amacını "fethetmek, yenmek, gasp ve işgal; bireysel yaşamın temel niteliklerini ise ün, şöhret ve güçlü olmak" olarak tanımlar.⁴ Alasdair MacIntyre bu dönemi ahlaki açıdan "teleolojik" ahlakın terk edilmesi ve "duygucu" ahlak teorilerinin egemenliği dönemi olarak niteler.⁵ Peter Berger, süreci kutsal kubbenin çöküşü,⁶ Nietzsche ise "Tanrının ölümü" veya "çölün genişlemesi" olarak niteler.⁷

2. Çölde Siyaset

Prometheusçuluk, kahramanlık, hiççilik, duyumculuk ve duyguculuk çağlarında gerçeklik, hakikat duyu organlarıyla algılanabilir nitelikte maddi olduğu için, tatmin edilmesi

* Söz ve Adalet, Yıl: 1, Sayı: 8-9, 2008.

1 Sorokin, P. Aleksandrovic, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, çev. M. Tunçay, Ankara 1972, 117.

2 Sorokin, *age*, 174.

3 Heidegger, Martin, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü*. çev. L.Özşar, Bursa 2001, 55-56.

4 Fromm, Erich, *Sahip Olmak Ya da Olmak*, çev. A. Arıkan, İstanbul 1990, 200.

5 MacIntyre, Alasdair, *Erdem Peşinde*, çev. M. Özcan. İstanbul 2001, 85.

6 Berger, Peter, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. A. Coşkun İstanbul 1993, 159.

7 Nietzsche, Frederich, *Böyle Buyurdu Zerdüşt* çev. T. Oflazoğlu, İstanbul 1997, 358.

gereken ihtiyaçlar ve ulaşılması gereken hedefler de bendi, dünyevi ve fizikseldir (haz ve keyf). Sınırsız bencillik ve radikal hedonizm veya diğer deyimle sınırsız üretim ve sınırsız tüketim, ekonominin temel ilkeleridir.⁸ Birey, birincil gerektiricidir; toplum, kendisini oluşturan bireylerin bir toplamı ve türev bir olgudur. Siyasal önderlik, fiziksel ya da parasal güç bakımından yetkin olan kimselerdedir. Totaliter yahut liberal formları içinde laik bir yönetim biçimi esastır. Mevcut imkanların arzular yönünde zorlanması anlamındaki dışsal özgürlük esastır. Vazgeçilmez bireyse hak (çıkart, yetki) ve özgürlükler (serbestlik) tanımlanmış ve bunların peşine düşülmüştür. Bu politik felsefenin etik nitelmesi "Makyavelizm"dir. Erich Fromm, bunun tarihsel politik içeriklendirilmesini şöyle niteler:

İçimize dikkatle bakacak, çevremizdeki insanların ve liderlerimizin davranışlarını inceleyecek olursak, iyi, güzel ve değerlinin neler olduğu konusundaki görüşlerimizin o eski Yunan ve Germen kahramanlarıyla tıpatıp benzediğini görebiliriz. Avrupa ve Kuzey Amerika'nın tarihi -Hristiyanlık dini kabul edilmiş olmasına rağmen- zorbalıkların, fetihlerin ve açgözlülüklerin tarihidir. En yüce değerlerimiz, diğerlerinden güçlü olmak, başkalarını boyunduruk altına almak ve onları sömürmek olarak sıralamak mümkündür... Batı tarihinin fetih, sömürü, şiddet, baskı ve halkların ezilmesinin tarihi olduğunun kanıtları saymakla bitmez. Bundan istisna edilecek bir dönem ya da bir ırk ya da bir sınıf bulmak mümkün değildir. Hatta iş çoğu kez bir ırkın tümünden ortadan kaldırılmasına dek vardırılmak istenmiştir. İşte dinsel giysiye bürünmüş haçlı seferleri; işte Amerika'daki Kızılderililerin yok edilmesi.⁹

Biz bunlara kolonyalizmi, iki dünya savaşını ve giderek derinleşen Kuzey-Güney ayrışmasını ekleyebiliriz.

3. Düşünsel/Mesihçi Üst-Kültür Sistemi

Orta Çağlarda egemen olmuş ve Batıda Hristiyanlık, Akdeniz çevresinde ise İslam olarak nitelenen kültür üst-sistemi, zihniyeti nihai hakikatin aşkın bir Tanrı olduğunu kabul eder. Schubart bu tipe "Mesihçi", Sorokin ise "düşünsel" is-

8 Fromm, *Sahip Olmak*, 25.

9 Fromm, *age*, 201.

mini verir. “Mesihçi insan tipi kendi içinde hissettiği uyumu çevresinde yeniden kurmak ister. Dünyayı olduğu gibi kabul etmez. Kahramanlık insanı gibi o da bu dünyayı değiştirmek ister; ama, kendi benlik iradesi ya da benlik doyumu için değil; Tanrı tarafında kendisine verilmiş ödevi yerine getirmek için değiştirmek ister.”¹⁰ Bu çağlar, Aristo’nun ortaya koyduğu ve Musevilik, Hristiyanlık ve İslam tarafından kendi değerleriyle çelişik görülmeden işlenen “teleolojik” ahlak çağlarıdır.¹¹ Aristo’nun bireysel, toplumsal (polis) ve metafizik implikasyonları olan “mutluluk ahlakı”, Tanrı’nın mutlak buyrukları ile birleştirilerek sonuna tecil edilmiş bir “uhrevi” mutluluk-bedbahtlık (cennet-cehennem) eklenmiştir. Bu ahlakın amacı, hem maddi dünyayı hem de manevi dünyayı kontrol edip dönüştürmeye çalışmaktır. Bireysel ve toplumsal çıkarlar aynı değer iki yönünü oluşturur. Birbiriyle ahenkli ve denktirler.

4. Mesihçi/Düşünsel Çağlarda Siyaset

Bu çağlarda siyasi önderlik fiziksel güç ve para değil, daha ziyade manevi değerler bakımından önde gelen kimselerdedir. Hz. Musa, Hz. Davut, Hz. Süleyman, Hz. Muhammed, Hz. Ömer, Ömer bin Abdül-Aziz, Kilise, Kanuni, Fatih, Humeyni, Aliye İzzet Begoviç örnek olarak verilebilir. Yönetim biçimi Yahudi ve Hristiyan egemenliklerinde tam teokratik, İslam çağlarında ise dinsel fakat teokratik olmayan bir tarzdır. Örgütlü dinsel yapılar tarihi süreç içinde bireylerin özgürlüğünü büyük ölçüde yok etmiş olmasına rağmen, dinlerin kurucu asırlarında ve birçok teolojik yorumda bireyin özgürlüğü toplumsal sorumlulukla dengelenmiştir.

5. İslam ve Siyaset

İbrahimi monoteist dinin son vesiyonu olan İslam ile siyaset arasında diyalektik bir ilişki vardır. İslam, kurucu büyük önerme, mukaddem, öncüller olarak siyaset, ekonomi, bilim, güzel sanatlar, felsefe vs. alanları ideolojik, maddi ve davran-

10 Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, 117.

11 Schmitt, Carl, *Siyasal Kavramı*, çev. E. Göztepe İst 2006, 14.

nışsal olarak kurar. Bu bağlamda tevhid, teklif, mead İslami büyük kültür üst sisteminin kurucu önermeleridir. Siyaset ise bu öncüllerin (dinin) pratize edilmesi ve korunmasıdır. Metafizik düzlemde baş çelişki “iman ve küfür”; politik düzlemde baş çelişki ise “adalet ve zulüm”dür. Karl Schmitt’in söylediği gibi, siyasal kavramını belirleyen temel kavram ikilisi “dost ve düşman”dır. Sorun, dost ve düşman kavramlarının içeriğinin ne ile doldurulacağıdır. Irk, din, ekonomi ve toprak (vatan) çok yaygın dolgu malzemeleridir. İslam bu kavram çiftini -diğer unsurları inkar etmeden- ahlak (adalet-zulüm) ile doldurur: “*Düşman belleme, karşı çıkma ve cihad, ancak, insanları baskı altına alan ve yeryüzünde gaddarca davranarak hertürlü haksızlığı yapanlara karşı meşrudur...*” (Kur’an, 42/42) “*Zalimlerden başkasına karşı düşmanlık yoktur.*” (Kur’an, 2/193). Mazlumun dini sorulmaz. Müslüman olmanın şartı iman; birlik (toplum) olmanın ve bir arada yaşamamanın birincil şartı ise sadakat veya ahde vefa anlamında ahlaktır (ümme). Siyaset, insanların kençilerini tanımladıkları bir mekanın oluşturulmasıdır. İnsanlar kim olduklarını, ne olmak durumunda olduklarını, ne olmak istediklerini, kim ve ne olamayacaklarını, kim ve ne olabileceklerini siyasetle karara bağlarlar. Karl Schmitt şöyle diyor:

Dost düşman ayrımı ortadan kalkarsa, siyasal yaşam da ortadan kalkar. Siyaseten var olan hiçbir halk bu türden yemin dolu beyanlarla kaderini tayin eden dost-düşman ayrımından kaçamaz. Eğer halkın bir kısmı, artık hiçbir düşman tanımadığını ilan ederse, duruma göre bu halk kesimi düşman safına geçmiş ve ona yardım ediyor demektir. Ama bu halde bile dost-düşman ayrımı ortadan kalkmış değildir. Eğer halk, toplum dost-düşman ayrımını yapamıyorsa ya da yapmak istemiyorsa, o anda siyasal açıdan varlığı sona erer. Bir halkın düşmanının kim olduğunu, kime karşı savaşıp savaşmayacağını bir yabancı belirliyorsa, artık siyaseten özgür bir halktan söz edilemez ve bu halk başka bir siyasi sisteme tabi kılınmıştır.¹²

Geleneksel İslami teolojide İslam’ın siyasal boyutu “*emr-i bil ma’ruf ve nehyi anil-munker*” buyruğu ile temellendiril-

miştir. Fazlurrahman'ın dediği gibi, siyasi aksiyon, İslam'ın ve onun kamu hayatını düzenleyen değerlerinin bir bölümü, açıklaması ve gerekli bir aracıdır. Ümmetin görevi, dünyayı yeniden düzenlemek ve yolsuzlukların kökünü kazıyarak ahlaki sosyo-politik bir düzen kurmaktır. Bu bağlamda “cihad”, Allah yolunda tam ve amansız bir gayret anlamına gelir. İslam camide, savaş meydanında olduğu gibi pazarda, okulda ve meclis salonlarında mevcuttur. Bütün bu alanlar İslami değerleri açıklar ve yorumlar. Bu bağlamda “devlet” yalnızca dinin bir yansıması ve şeffaf bir aracıdır; yoksa dinin ontolojik bir uzantısı veya parçası değildir.¹³

İbni Teymiye, kendi başına iktidar (riyaset) talebini (diktatörlük/totalitarizm) “Firavunluk”; kendi başına mal biriktirmeyi (sınırsız büyüme) ise “Karunluk” olarak niteler. Bazı insanların da ekonomik ve siyasi gücü dine/imana zarar verir endişesiyle talep etmediklerini belirterek, bunların nezdinde dinin zillet ve acıma mahalli olduğunu söyler. Özetle, yalnız dine yönelip, dinin gerektirdiği iktidar, mal ve cihadı terk eden de, dini bırakıp iktidar, mal ve savaşa yönelen de yanlış yoldadır. İslam'da ise iktidar ve mal Allah'a yaklaşma amacıyla talep edilmeli ve O'nun yolunda kullanılmalıdır. Dinin de dünyanın da düzeni buradadır.¹⁴

6. Firavunluğun (Siyaset) Karunlukta (Ekonomi) Gizlenmesi Olarak Küresel Liberal Kapitalizm

Ego-cogitonun rehberliğinde Tanrı'ya başkaldırıp onu öldürerek duyu üstünü tümünden yok edip onun yerine oturan insan, MacIntyre'in tesbit ettiği gibi, teleolojik ahlak yerine kişiye/duygulara dayanan ahlak teorilerini ikame etmeye çalıştı. Levinas'ın vurguladığı gibi artık özgürlük, “kendisi-için” insanın ötekinden sorumsuz olarak istediğini yapabilmesiydi...¹⁵ Bu bağlamda ekonomi de Fromm'un dediği gibi sınırsız

13 Fazlurrahman, “İslam ve Siyasi Aksiyon: Dinin Hizmetindeki Siyaset” Çev: K. Güleçyüz, *İslamda Siyaset Düşüncesi*, İstanbul 1995, içinde 8-9.

14 İbni Teymiye, *Mecmeu'l-Fatava*. Kahira, 1997, cilt: 28, 392-395.

15 Levinas, Emmanuel, “Hakikat ve Adalet” çev. Ö. Gözel, *Tezkire*, Sayı: 38-39 (2004) 188.

egoizm ve radikal hedonizme dayandı. Liberal-kapitalizmin yükseldiği metafizik-ahlaki arkaplan böyle bir zemindir.

Liberal bireyciliğe göre toplum, sadece her bireyin kendi seçimi olan “iyi” yaşam tasarımının peşinde koştuğu bir arenadır. Politik kurumlar, kendi kendini belirlemiş eylemi olanaklı kılacak asayiş düzenini sağlamak için vardır. İktidar ve yasa, bu birbirine rakip insani iyi yaşam tasarımları konusunda nötrdür, iktidarın görevi yasaya itaati sağlamaktır. Herhangi bir ahlaki anlayışı topluma aşılama, empoze etmek devletin görevi değildir. Siyasal liberal bireyciliğin gücü, çoğulcu hale gelmiş modern toplumda devletin gerçekten ahlaki bir vaaz konumuna uygun olmayışından gelir.

Liberalizmin siyasi ve iktisadi alanlarda birey, özgürlük ve ahlaka vurgu yapması, 18. yüzyıl aydınlanmasına hakim olan ilerlemeci tarih anlayışına dayanır. Buna göre ilerleme, her şeyden önce insanın entelektüel ve ahlaki mükemmelleşmesi yoluyla gerçekleşmektedir, fanatizmden ruhsal özgürlük ve rüşde, dogmadan eleştiriye, batıl inançtan aydınlanmaya, karanlıktan ışığa doğru bir ilerleme söz konusudur. Hegel’in diyalektik basamakları, A. Comte’un Üç Hal konumu bunu ifade eder. Oysa bugün biz bu ilerleme fikriyatının metafizik bir mit olduğunu biliyoruz. Teolojiden metafiziğe, metafizikten bilime ve ahlakiliğe, oradan da ekonomiye geçiş, aynı zamanda merkez olmaktan çıkan alanların süregiden nötrleşmeleri anlamına gelir. 16. yüzyılın ümitsiz teolojik tartışma ve kavgalarından sonra “tarafsız” bir alan arayışı ön plana çıkmıştır. Tanrı’nın kendisi dahi 18. yüzyılda teoloji aracılığı ile dünyadan dışlanmış, gerçek yaşamın kavgı ve çelişkileri karşısında tarafsız bir mevki haline gelmiştir. Duygucu etik coşku ile materyalist ekonomik nesnellik, her tipik liberalist söylemde birleşerek ‘siyasal’a siyasal olmayan yeni bir yüz verir. Böylece siyasal anlamdaki savaş (kavgı) rekabete/tartışmaya, devlet topluma, insanlığa; halk, kamuoyuna, tüketiciye; iktidar medya ve şirketlerin hegemonyasına dönüşür. Liberal söylemin en tartışılmaz dogmalarından biri de üretim, tüketim, fiyat oluşumu ve piyasanın ahlaktan, dinden, este-

tikten ve siyasaldan bağımsız özerk alanlar olduğudur. Siyasal olan artık ahlak, hukuk ve ekonominin düzen/kurallarına bağlanmıştır. Oysa gerçekte siyasal varoluşu soyut düzenler ve norm dizileri yönetmez. Siyasal varoluşla insanları ve kurumları yöneten daima başka gerçek insanlar ve kurumlardır. Özetle “normun” egemenliği aslında siyasal bir egemenliktir. “Hukuk devleti” aslında egemenlerin hukukudur.¹⁶ Modern toplumlarda “değişim” kavramının olumlu/pozitif bir anlama sahip olması böylesine bir insan/tarih metafiziğine sahiptir.

Liberalizm, devlet ve siyaseti şiddet ve haydutlukla özdeşleştirirken, kendini ekonomik olarak ahlak ve özgürlükle aynileştirmiştir. Aynı şekilde değişim sürekli iyi, adil ve barış ile özdeşleştirilerek kaba, zorba ve cani olarak nitelenen siyasetin karşısına konuşturulmuştur. Oysa, etik anlamda siyasetin haydutluğa dönüşme imkanı, ekonominin sömürü ve hileye dönüşme imkanından daha farklı değildir. İnsanlar üzerinde kurulan ekonomik temelli bir egemenlik karşısında apolitik davranarak sorumluluktan kaçınmak korkunç bir aldatmacadır. Uluslar arası anlaşmalara dayanan uluslar arası kapitalizmin, sürekli kuzeyin zengin ülkeleri lehine işlediği ortada iken; bu durumu, kendiliğinden işleyen “nötr” bir süreç olarak göstermeye çalışmak kuzeyin siyasal tilkiliğidir. Bu durum, ancak ‘dünya sosyal ekonomik formu’ gibi örgütsel-siyasal bir başkaldırıyla değiştirilebilir. Ekonomi, tapınılacak tarafsız bir ilah değildir. 19. yüzyılın siyasal diktatörlükleri kadar zorba ve siyasaldır. Değişen şey sadece, liberalizmin hayatın bütünlüğünü, siyaset, ekonomi, din, bilim, sanat vs. şeklinde parçalaması ve bunların arkasındaki gerçek ideolojik-politik despotluğu gizlemeyi başarmasıdır.

Artık yalnızca idamlardan, yaptırımlardan, tedip seferlerinden (ABD’nin son yirmi yılda dünyanın değişik yerlerinde giriştiği ‘operasyon’lar hatırlansın İ.G.) pasifleştirmelerden, sözleşmelerin korunmasından, uluslar arası polisten (interpol), barışın korunması amacıyla alınan tedbirlerden bahsediliyor. Karşımızda adı artık düşman olmamakla birlikte barışı bozan sıfatıyla onu hukuk

dışı ve insanlık düşmanı ilan edebilirsiniz (ABD'nin 'şeytan üçge-ni' nitelemesi). Ekonomik iktidarın korunması ya da genişletilme-si adına yürütülen bir "savaş", propaganda yardımıyla bir "Haçlı seferine" veya "insanlığın son savaşına" dönüştürülebilmektedir. Etik ve ekonominin oluşturduğu sentez bunu gerektirir. Etik ve ekonomi ilişkisi -liberal kapitalizmde- şaşırtıcı bir sistematığe ve tutarlılığa sahip olsa da, bu sözüm ona "apolitik" ya da "anti-po-litik" sistem, ya mevcut dost-düşman ayırımına hizmet etmiş ya da yeni dost-düşman guruplaşmalar yaratmıştır. Sonuçta bu ha-liyle de "siyasal" olanın sonuçlarından kaçamaz. Avrupa'da "Din Savaşları"nın yerini, 19. yüzyılın yarı kültürel (nasyonalist) -ger-çekte ise ekonomik-kaynaklı ulusal savaşlar, nihayetinde de salt ekonomik savaşlar almıştır.¹⁷

Bugün bu savaşı uluslar arası şirketler, 'küreselleşme' adı altında yürütüyorlar.

7. Sonuç

Nietzsche'nin yüzyıl önce söylediği gibi çöl genişleyerek bugün bütün dünyayı kaplamış durumdadır. Çöl, şiddetli zuhurundan dolayı özünü gizlemiştir. Teknoloji, Heidegger'in dediği gibi Prometheusçu varlık metafiziğinin maddi, müces-sem hale gelerek insanı çepeçevre kuşatmasına; ekonomi de insanın yegane yaşam amacına dönüşmüştür. İhtiyaçların sınırsız olduğu metafizik dogması, sınırsız üretim, sınırsız-tü-ke-tim anlayışını liberal-kapitalizmin temel mottosu yapmış-tır. Estetik tecrübe ise bu yaşam tarzının en yüce (dinsel) katıdır. Bu yaşam tarzı, dünyanın ekolojik-iklim dengesini bozduğu gibi, dünyanın diğer yarısında (Güneyde) açlık soru-nunu yaratmıştır. *"Yetkiyi ele geçirenler (küresel kapitalizm) yeryüzünde fesat çıkarmaya, ekin ve nesli yok etmeğe koyu-lurlar."* (2/205).

Son yıllarda, aslında 'hayali cemaat' olan modern 'uluscu-luk' kimliğinin krize girmesiyle, yeni kimlik ve aidiyet arayışı saikleriyle dine yeniden dönüş olayı, gerçek anlamda Tanrı tutulmasının bittiği, Tanrı'nın (imanın) tekrar dirildiği veya geri geldiği anlamına gelmiyor. Geri gelen "Tanrı'nın intikamı"

(fundamentalizm). Günümüzdeki dinler hakkındaki tartışmalar, dinlerin özü olan Tanrı (iman) ve takva (adalet-merhamet) üzerine teolojik/etik tartışmalar/arayışlar değildir. Hele ahiret (eskatoloji) bütünüyle unutulmuş ve gözden çıkarılmıştır. Temel sorun, “varlığın unutulması” (Heidegger) değil; Tanrı’nın unutulması (Kur’an)dır. Böyle bir metafizik zemin üzerinde İslami siyaset yapmak, kum üzerinde yapı yapmak kadar zordur. Önce küfrün (çölün, nankörlüğün, istighnanın, unutulmanın, tutulmanın, mebdenin, meadın) üzerine yenden, yeni bir üslup (dil) ile konuşmak gerekiyor. İslam’ın baş metafizik çelişkisi olan iman ve küfrü gündeme getirmek gerekiyor. Sonra da çölde ‘yeşil’ vahalar oluşturmak (iman-amel). Siyasal aksiyon, bir “amel” olarak, imana bağlıdır. İmanı olmayanın ameli olmaz. İman ‘etme’den amel edilemiyor. Ölü *itikad* ile amele kalkışınca, mücahitler kolayca müteahhit oluyor; tasavvuf, tasarrufa dönüşüyor; bir lokma bir hırka, bir villa-bir mazdaya dönüşüyor. Kalburla su taşınmıyor. Siyaset, eğer Monoteist-İslami (düşünsel-Mesihçi) üst-kültür sisteminin temel öncülleri/mukaddemleri olan tevhid, teklif ve mead üçlüsünden “teklif”in açılımı, pratiği (şeriat) ise; tevhid ve meada inanmadan bu gerçekleşemez. Gerçekleşirse, politik “dava” adalet ve merhamet davası olmaktan çıkarak, salt ekonomik büyüme ve kişi başına düşen milli hasılayı arttırma (İbn Teymiye’nin deyimiyle ‘*cemu’l mal*’, yani Karunluk-ekonomi) davasına dönüşüyor. Bu öncelik, teori-pratik ayrımının handikapına düşerek “teori”yi önceleme niyetinde değildir. İslami politikayı bir “praksis” olarak, mevcut paradigma ve pratik içinde bir “iz”, bir ‘yol’ açma olarak ikisinin birbirine diyalektik bağlılığını ifade eder. Allah’ın doğru yol (hidayet) göstermesi, insanın hasbi/muhasibi (kritik) ameline bağlıdır; “salih amel” ise, ancak doğru imandan çıkar (*innellezine amenu ve amilussalihah*). Tanrı’nın inayeti ve yardımı da ikisinden sonra gelir. Tıpkı Hz. Muhammed’in hayatında olduğu gibi.

İNSAN CİNSİ DOĞUŞTAN “EŞREF-İ MAHLUKAT” MIDIR?

Yaygın popöler dinî düşüncede/bilinçte İslâm'ın insana verdiği değer (İslâm hümanizmi) bu ifadeyle dile getirilir. İnsan, doğuştan, insan olarak şerefli/onurlu/değerlidir, böyle yaratılmıştır. Burada “mahlukat=yaratılanlar”dan kasdedilen, diğer canlı veya bilinçli varlıklardır (hayvanlar, cinler, melekler). Onlara kıyasla insan, cins olarak daha şerefli ve onurludur demek istenir. Oysa bu kanaat Kur'an açısından yanlıştır. Ahlâkî birer kavram olan ve kazanılması gereken onur, şeref ve haysiyet ile önceden verili olan üstünlüğü (*takvîm*, *tafdîl*, *tekrîm*) birbirine karıştırmaktadır. Özellikle tasavvuf çevrelerinde yaygın olan bu kanaat Kur'an'daki bazı ayetlerin parçacı yanlış yorumlanmasından kaynaklanır, şimdi ayetlere bakalım. En çok kullanılan ayet: “*Şüphesiz biz insanı en güzel bir şekilde yaratmışızdır.*” (Tin 95/4). Bu ayetteki anahtar ifade “*ahsen-i takvîm*”dir. Bu ifadenin anlamı şudur:

Yani bu özel varlığın yaratılış amacının gerektirdiği fonksiyonlara tekabül eden bütün olumlu maddî ve zihinsel (dış ve iç) vasıflar ile donatılmış olarak. “*En güzel şekil*” kavramı, Allah'ın yarattığı her şeyin, insanoğlu ve insan kişiliği (nefs) de dahil olmak üzere “yaratılış amacına” uygun şekilde (91/7, 87/2-3)ki Kur'an hükmü ile bağlantılıdır. Bu ifade, bütün insanların bedensel ve zihinsel donanımlar açısından aynı “güzel şekilde” olduklarını göstermez; o sadece her insanın tabii avantaj ve dezavantajlarına bakılmaksızın doğuştan getirdiği vasıfları ve içine doğduğu çevreyi mümkün olan en iyi şekilde kullanabilme yeteneği ile donatıldığını anlatır.¹

Yapılan hatalardan biri de, ayetin ilgili pasajdan kopararak parçacı bir şekilde sunulmasıdır. Oysa devam eden ayet şöyle der: “*Ve sonra onu aşağıların en aşağısına indirdik.*” (Tin 95/5). Bu ifade ise;

* Söz ve Adalet, Yıl: 1, Sayı: 4, 2008.

1 Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, çev. C. Koytak, A. Ertürk, İstanbul 1997, 1283.

insanın kendi aslı, olumlu kimliğini saptırmasının -başka bir deyişle yozlaştırmasının- bir sonucudur yani insanın kendi yaptıklarının ve yapmayı ihmal ettiklerinin bir sonucu.²

Bu bağlamda sık sık kullanılan bir diğer ayet 17. İsrâ sûresinin 70. ayetidir. Ayet şöyledir: “Gerçek şu ki, Biz Ademoğullarına ikramda bulunduk. Karada ve denizde onları taşıdık, onlara güzel rızıklar verdik ve onları yarattıklarımızın pek çoğundan üstün (tafdilen) tuttuk.” Bu ayetteki anahtar ifade “*Kerremna*”dır. Bir çok Türkçe mealde olduğu gibi Esed, ifadeyi İngilizce’ye yanlış olarak “Dignty” yani ‘onur’, ‘şeref’ diye çevirmiştir.³ Oysa, İsfahanî “*ikrâm*” ve “*tekrim*” ifadelerine “insana eksikliği olmayan bir menfaatin, ikramın ulaşması” anlamlarını verir.⁴ Taberî, “*Kerremnâ*” ifadesine Allah’ın “diğer mahlukatı insanın emrine boyun eğdirmesi ve insanı onların üzerine hakim kılması” anlamını verir.⁵ Kurtubî ise ifadeye, Allah’ın insana nimetlerle ikramda bulunması ve onu yer değiştiren, dik duran ve güzel bir surete sahip olarak yaratması⁶ şeklinde yorumlar. Zemahşerî de şöyle diyor:

Ademoğluna ikram konusunda şunlar dendi: Ona akıl, konuşma, temyiz kabiliyeti, güzel bir şekil, mutedil boyutlar, dünya ve ahireti kazanma kabiliyeti, dünyadaki her şeye hakim olması. İbn Abbas’dan gelen bir rivâyete göre yemek yemesi için parmaklar vermesi...⁷

Ayrıca Zemahşerî “yarattıklarımızın birçoğundan onu üstün kıldık” ifadesinde istisna tutulanların başında “melekler” geldiğini söyleyerek insanın meleklerden ikram edilenler bağlamında aşağı olduğunu ifade etmektedir.⁸

İnsanın “eşref-i mahlûkat” olduğu bağlamında ileri sürülen ayetlerden biri de: “Ona (insan) belirli bir biçim verip de ruhumdan üflediğim zaman ona secde edin.” (Hicr 15/29) aye-

2 Esed, *age.*, 1284. Buradaki “indirme”nin Allah’ın kendi eylemi olarak ni-telemesi konusunda bkz. 2-Bakara/7ve ilgili 7 nolu dipnot.

3 Esed, M., *The Message of The Qur’an*, Gibralter 1984, 429.

4 İsfahanî, Rağib, *el-Müfredat*, İstanbul 1986, 646.

5 Taberî, İbn Cerir, *Tefsîru’t-Taberî*, Kahire 1934, XV/125.

6 Kurtubî, M. b. Ahmed el-Ensârî, *Tefsîru’l-Kurtubî*, Kahire 1940, XI, 293.

7 Zemahşerî, Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf*, Kahire 1987, III/680.

8 Zemahşerî, *age.*, III/680.

tidir. Buradaki anahtar ifade ise “...*ve nefahatu fîhi min rūhî*” ifadesidir. Zemahşerî bu ifadeyi şöyle yorumluyor:

Ona hayat verdiğimde; burada gerçek bir ‘üfleme’ veya ‘üflenin’ yoktur. Bu sadece, onu canlı kılacak şeylerin ona verilmesinin temsili anlatımdır.⁹

Esed ise şöyle der:

Allah’ın insana “ruhundan üflemesi” ifadesi, kuşkusuz, ona hayat, bilinç ve duyarlık, yani, bir can bahşettiğini dile getiren mecazî bir ifadedir.¹⁰

Bir başka ayet, Allah’ın Hz. Adem’i yarattıktan sonra meleklerle: “*Adem’e secde edin.*” (Bakara 2/34) buyruğudur. Burada meleklerin Hz. Âdem’e secde etmeye çağırılması, Adem’in yaratılıştan bizatihi bir onur ve şerefe sahip olmasından değil, yine Esed’in dediği gibi, “insanın kavramsal düşünme yeteneğinden dolayı, bu konuda meleklerden bile “üstün” olduğunu göstermek içindir.”¹¹

Üzerinde durduğumuz bu ayetlerin kendi kontekslerinde ve Kur’an’ın bütünlüğü içerisindeki doğru yorumları, Allah’ın insanı denemek için (Mülk 67/2), onu yeryüzünde kendi ‘halifesi’ kılmak için (Bakara 2/30) ona bir sürü imkân, kabiliyet ve nimetler ihsan ve inayet ettiğini gösterir. Bu denenmenin ahlâkî içeriği Allah’a iman edip salih amel işleme veya ona nankörlük edip (küfr) insanlara zulmetmedir. Bu ahlâkî sorumluluk Kur’an’da ağırlığını yerin, göğün ve dağların kaldıramadığı “emanet” olarak nitelenir (Ahzab 33/72). İnsandan beklenen, Allah’ın kendisine vermiş olduğu sayısız nimetlere karşı ona şükranda bulunması, yani özgür ve akıllı bir varlık olarak bu teklifi anlaması ve yerine getirmesidir.¹²

İnsan cinsi, teklifi alma ve anlama yaşı olan akıl ve balığ oluncaya kadar, rüşdüne erinciye kadar “masum” ve “masun”dur. Temel insan haklarına haizdir. Çünkü masumluk, korunmuşluk ve bu haklar olmadan o ‘halife’ olma veya “de-

9 Zemahşerî, *age.*, III/577.

10 Esed, *Kur’an Mesajı*, 518.

11 Esed, *age.*, 12.

12 Abdulcabbar, Kadı Hüseyin b. Hişam, *Şerhu Usûlîl-Hamse*, Kahire 1988, 70.

nenme"ye aday olamaz. Temel haklara sahip oluşu, masumiyeti ve masuniyeti seküler felsefede ve teorilerde olduğu gibi insan cinsine aidiyetinden gelmez, çünkü bu totolojidir. Karameti kendinden menkul olmaktır. Temel haklara sahip oluşu onun müstakbeldeki "...için"liğinden yani yüklenmesi gereken sorumluluktan gelir. Çünkü insan başıboş bir varlık değildir: "*Sizi gerçekten boş yere yarattığımızı ve Bize gerçekten döndürülmeyeceğinizi mi sanıyorsunuz?*" (Müminün 23/114). "*İnsan başıboş bırakılacağını mı sanıyor!*" (İnsan 76/36) "*Onlara bir sıkıntı dokunduğunda şöyle derler: "Biz Allah'a aittiz ve O'na döneceğiz."* (Bakara 2/156). O halde insanın dünyada avantajlar bakımından "üstün"lüğü, onun kendiliğinden cins olarak "şerefli", "onurlu", "haysiyetli" olduğu anlamına gelmez. Bu saydıklarımız denenmenin ve halifelüğün içeriği olarak "kazanılacak" veya "edinilecek" hususlardır. "İnsan" eğer bunları kazanamazsa hayvanın küpüdür.

Doğuştan insan cinsine ait olmakla "eşref-i mahlukat" olduğu inancı veya kanaati Hristiyanlıkta olduğu gibi ahlâkî kayıtsızlığı besleyen bir zemin oluşturabilir. Hristiyanlık-taki durumu Erich Fromm şöyle tasvir ediyor:

Kendisini insanlar için feda eden Tanrı'nın Oğlu ve sevgi dolu bir İsa sembolüne sahip olanlar, İsa'nın kendileri için de sevdiğini sanmaktadırlar. Böylece İsa bir put, ona inanmak da kişilerin kendi sevme eylemlerindeki yetersizliklerin yerini tutmak için bir takviye olmak özelliğini kazanmaktadır. Bu bilinçsiz davranış: "İsa sevilmesi gereken her şeyi bizim yerimize seviyor. Biz o zorba Yunan kahramanları gibi davranmaya devam edelim. Çünkü İsa'ya olan "yabancılaşmış inancımız" bizi kurtaracak ve onun yaptığı gibi davranmak zorunluluğundan sıyrılmış olacağız" düşüncesi biçiminde özetlemek mümkündür. Hristiyan dininin, kişilerin çıkarıcı ve bencil davranışlarını gizlemekte kullandıkları bir kılıf olduğu böylece açığa çıkıyor.¹³

Benzer şekilde "eşref-i mahlukat" olduğu düşüncesi, Tanrı'nın "sınırsız"-merhameti/rahmeti fikriyle birleşerek İslâm toplumlarında ahlâkî kayıtsızlığı beslediği inkâr edilmez bir gerçektir.

13 Fromm, Erich, *Sahip Olmak Ya da Olmak*, çev. A. Antan, İstanbul 1990, 203-204.

Bu bağlamda tasavvuf çevrelerinde yaygın olan ve sufi "humanizmi" dillendiren Yunus Emre'nin "Yaratılanı severiz, yaratandan ötürü" sözünün de hiçbir Kur'anî-ahlâkî zemini yoktur. Bu görüş, Kur'an'ın tamamına egemen olan iman-küfür, adalet-zulüm, sevgi-buğz... vs. şeklindeki ahlâkî ikilemi bütünüyle yok saymaktır.

Allah nezdinde onurlu, şerefli ve haysiyetli olmanın şartları ile insanlar nezdinde bu sıfatlara sahip olmanın şartları birbirinden farklıdır. Allah nezdinde şerefli olmanın şartı iman ve salih ameldir (takva): "*Allah katında en üstün olanınız (ekremekûm), O'na karşı derin bir sorumluluk bilincine sahip olanınızdır.*" (Hucurat 49/13). Bir insanın Allah'a iman ve salih ameli yoksa onun nezdinde hiçbir değeri yoktur. "*De ki: Eğer sizin duanız (itaat ve inancınız)*¹⁴ *olmazsa Rabbim size ne diye değer versin? Gerçek şu ki, siz yalanladınız ve artık bu sizin yakanızı bırakmayacak.*" (Furkan 25/77). Onlar (müşrikler): "*Medine'ye döndüğümüzde şerefli olan bizler, rezilleri oradan söküp atacağız*" dediler. Oysa asıl şeref Allah'a, O'nun elçisine ve inananlara aittir, ancak ikiyüzlüler bunu bilmezler." (Münafikûn 63/8).

Ancak, biz insanların iç dünyalarını bütünüyle bilemeyeceğimiz için, bir de 'iman' şartı biz insanlar ile direkt ilişkili olmadığı için, bizim nezdimizde bir insanın onurlu, şerefli ve haysiyetli oluşu onun hemcinslerimize karşı ilişkisine bağlıdır. Eğer dürüst ise, insanlara karşı, zalim, zorba ve gasıp... vs. değilse bizim için onurlu, şerefli ve haysiyetlidir. Kur'an şöyle der: "*Bir topluluk diğerini alaya almasın; belki onlar kendilerinden daha iyidir. Kadınlar da başka kadınları alaya almasınlar, belki onlar kendilerinden daha iyidir, birbirinizi ayıplamayın, birbirinizi kötü lakaplarla çağırmayın.*" (Hucurat 49/11). "*Allah dinî gerekçeyle sizinle savaşmayan, sizi yurtlarınızdan çıkarmayan kimselere iyilik etmenizi ve onlara karşı adil davranmanızı yasaklamaz. Allah, adil olanları sever.*" (Mümtehhine 60/8). Görüldüğü gibi, burada gayri müslimlerin Müslümanlar nezdindeki "değerleri" onların imansızlığından

14 Taberî, *Tefsîr*, 19/55.

değil; erdemlerinden geliyor. O halde, ahlâkî potansiyelini Allah'a ve insana karşı birlikte aktüelleştiren Allah nezdinde onur, şeref ve haysiyet kazanır; sadece insanlara karşı aktüelleştirenler ise insanlar nezdinde şeref, onur ve haysiyet kazanır. İnsanın onuru ve şerefi, sahip olduğu imkân, kabiliyet ve haklarına lâyık olduğunu göstermesiyle, bir çaba ortaya koymasıyla ortaya çıkar. İnsanların onursuz, şerefsiz ve haysiyetsiz olmaları, onların temel insan haklarını ellerinden alarak onlara 'hayvan' muamelesi yapılmasını gerektirmiyor. Temel haklar ölünceye kadar onun 'şeref' kazanması için gerekli ve zorunludur. Ancak, böylelerinin hem cinslerine zarar vermesine, onları ezmesine kamu otoritesi tarafından engel olunmalıdır. Bu bağlamda "hukuk" bazı temel hakları -örneğin özgürlük- sınırlayabilir.

Allah'a karşı ve insanlara karşı sorumluluklarını yerine getirmeyenleri Allah şiddetle eleştirir: *"Allah'a karşı yalan uyduran veya ayetlerini (göstergelerini) yalanlayanlardan daha 'hain' kim olabilir."* (Yunus 10/17). *"Onlar hayvanlar gibidirler, hatta daha aşağıdırlar."* (A'raf 7/179). *"Allah inanmayanları 'pisliğe' layık görür."* (En'âm 6/125).

O halde, insanlara karşı sorumluluklarını ihmal edenler veya hemcinslerine karşı zalim, gaddar, gasıp, hırsız... vs. olanlar da salt 'insan' oldukları için şerefli, onurlu... olamazlar; tam aksine onlar hem Allah nezdinde hem de insanlar nezdinde şerefsiz, onursuz, haysiyetsiz, hatta hayvandan daha aşağı varlıklardır. Onların insan suretinde olmaları bir anlam ve değer ifade etmez. Bu bağlamda örneğin: Antilopları avlayan Aslanlar ile, Asyalıları, Afrikalıları ve Arapları avlayan Amerikalılar ve Avrupalılar arasında ne fark vardır? Özetle, "insan eşref-i mahlukattır" diyenler, şeref ve onuru dik yürümeye, kılsız olmaya, akıllı olmaya, konuşan olmaya... layık görüyorlar; oysa Kur'an, izzet ve onuru iman ve salih amel sahiplerine layık görmektedir. İkisine birden sahip olanlar Allah nezdinde, sadece salih amele (ahlâk) sahip olanlar ise insanlar nezdinde şeref ve onura sahiptirler.

GAZZÂLÎ'NİN İHYA'DA ORTAYA KOYDUĞU İDEAL DİNDARLIK TEORİSİNDE DÜNYANIN VE SERVETİN YERİ*

Giriş

Seksen yıldır Cumhuriyetin “dünyevileştirme” çabasına maruz kalan Anadolu'nun muhafazakâr insanından “Huc-cetu'l-İslâm Gazzâlî” veya *İhya* adını bilmeyenlerin sayısı gide-rek artmaktadır. *İhyâu'l-Ulûmî'd-Dîn* hâlâ birçok muhafazakâr Müslümanın evindeki kütüphanesinde bulunmaktadır. Şim-dilerde bu kitapta önerilen ideal dindarlığın pratik bir kabulü ve yaşantısı elbette yoktur. Ancak Orta Çağ'da Selçuklu ve Os-manlı'nın merkezî-otoriter ve gelenekçi toplum yapısında bu kitabın gücünün hayli fazla olduğunu söylemek mümkündür. İstanbul'da, Amasya'da, Samsun'da, Antalya'da, Afyon'da, Di-yarbakır'da, Kütahya'da... onlarca elyazması bulunan bu ki-tap, Hz. Muhammed'den sonra ikinci en büyük kişi olan Gaz-zâlî'nin Kur'an'dan sonra -üstelik anlamı herkes tarafından bilinerek- en çok okunan ikinci kitabıdır. Gazzâlî bu eserinde şeriatı tasavvuf içinde eriterek dinin içindeki dini (tasavvufu) genel din haline getirmiştir. Kendinden önce yaklaşık üç yüz sene boyunca kelâmcı-fakihlerin karşı çıktığı, mücadele verdi-ği tasavvuf, İslâm dünyasının ikinci en büyük kişisini fethet-mekle, meşrutiyetini perçinlediği gibi, birçok bölge de (Türk bölgeleri) şeriatı ikincil plana bile düşürmüştür. Cabirî'nin dediği gibi, eğer bu kitap olmasaydı Arap İslâm kültüründe ta-savvufun yeri bu kadar önemli olmazdı. Gazzâlî *İhyâ* ile tasav-vufu İslâm'ın ta kalbine taşımıştır.¹ Gazzâlî *İhyâ*'da 'mukâşefe' ve 'muamele'den oluşan tasavvufun muamele ayağını 'fıkıh' ilmi'nin batını (batinî fıkıh) olarak kurmuştur.

* 25-26 Aralık 2004 İstanbul'da düzenlenen “Dindarlık Olgusu” adlı sempozyum-da sunular tebliğ.

1 Cabirî, M. Abid, *et-Tûras ve'l-Hadase*, Beyrut 1981, 169.

Biz, tebliğimizde Gazzâlî'nin *İhya*'da mükemmel bir matematik ve geometri şeklinde kurmuş olduğu ideal dinî pratik önerisinde (dindarlık önerisinde) dünyaya ve mala (servete, zenginliğe ve geleceğe) nasıl bir yer verdiğini veya bir mü'minin bunlara nasıl bakması gerektiği önerisini, tasvir ederek bir kritiğini yapmaya çalışacağız.

Öncelikle, Gazzâlî'nin üzerinde bulunduğu mistik veya tasavvufî zemin, insanın bilme yeteneği hususunda akıl-kalp, bilgi hakkında zahir-batın, yapı bütünlüğü hakkında ruh-beden yaşam bütünlüğü hakkında maddî-manevî ayrımlarına ve hiyerarşik olarak da bunlardan kalp, ruh batın ve manevî olanı yüceltip; aklî, bedenî, zahir ve maddî olanı kınayan birincilerin üstün-yüce, ikincilerin aşağı-adi olarak görüldüğü Yeni-Platoncu bir zemindir. Gazzâlî'nin dünya-ahiret zıtlığı veya düşmanlığı konsepti de böylesine bir zemine dayanır. Dünyevî olan aklî, bedenî, zahirî ve maddî olandır. Uhrevî olan ise kalbî, ruhî, batınî ve manevî olandır. Bu ayrımların gerek yapıları ve gerekse ideolojik içeriklerinin İslâmî olduğu iddiası bir önyargıdır ve Orta Çağ İslâm düşüncesinde oldukça yaygındır. Çağdaş İslâm düşüncesinde bu ikiliği reddedip bütünlüğü savunan bir damar güçlenmektedir. Arap yarımadasının sağından (Hindistan) ve solundan (Mısır, İskenderiye) gelip Yarımada'da doğan İslâm'a eklemlenen bu idealist konsepsiyonun Kur'an'ın öğretisiyle çelişik olduğunu birçok İslâm âlimi söyledi ve hâlâ söylemektedir. "Dinî" alanı "uhrevî" alana ve uhrevî mutluluğu kazanmak için dünyada girişilecek zikir, fikir ve ibadete indirgeyerek yaşamın diğer bütün aktivitelerini (siyaset, iktisat, hukuk, dünyevî bilimler vs.) "dünya" olarak niteleyen Gazzâlî, dinî-dünyevî ayrımı yaparak sekülerizme teorik zemin hazırlamıştır. Çünkü seküler teori de dinî olanı kamusalıktan çıkararak bireysel bir tecrübeye indirgeme faaliyetidir. Oysa daha sonra göreceğimiz gibi Kur'an, dünyevî olan her şeyi halis bir niyetle ve hududullahın çerçevesinde doğru bir sonuçla uhrevîleştirir. Bu genel girişten sonra Gazzâlî'nin fenomenolojik olarak "dünya" tasvirinin ne olduğunu görmeye geçebiliriz.

1. Dünya

İhya'nın üçüncü cildinin altıncı kitabı “Rubu'l-muhlikât: Helâk edicilerin dörtte biri” olarak “Dünyanın Zemmi” başlığını taşımaktadır. Gazzâlî bu kitabının girişinde hamdele ve salveleden sonra “dünya” hakkında şöyle diyor:

Hamd, O Allah'a mahsustur ki, dostlarına dünyânın gâile ve âfetlerini bildirmiş, dünyânın kusûr ve noksanlarını onlara göstermiştir. Hattâ onlar, buna delâlet eden âyet ve delillere baktı, dünyânın iyilik ve kötülüğünü karşılaştırdı, kötülüklerinin iyiliklerinden çok olduğunu anladı, umduklarının korktuklarını karşılamadığını ve varlıklarının bozulmağa mahkûm olduğunu bildiler. Ne yazık ki bu dünyâ görünüşte güzel bir kadın gibi güzel yüzü ile insanları kendisine çekmekle berâber, kendisine vuslata heves edenleri, görülmeyen kötülükleri ile helâk etmektedir. Aynı zamanda peşine koşanlardan uzaklaşmakta olup onlara yaklaşmakta cimrilik göstermektedir. Şâyet yönelirse de kötülüğünden emin olunmamaktadır. Bir sâat iyilik ederse, bir sene kötülük etmektedir. Bir def'a kötülük yaparsa bir yılda ondan kurtulmak mümkün olmamaktadır. Onun insâna yönelmesi, helâk ve hüsrânın delilidir. Onun âfetleri devamlı olup dâima tâliblerini zillete sokmaktadır. Dünyâyâ aldanın herkes zillete mahkûmdur. Dünyâlık ile böbürlenin her insânın sonu hasrettir. Kendini isteyen den kaçmak, kaçanın peşinden koşmak onun şîârıdır. Kendisine hizmet eden atar, kendisine arka çevireni arar. Onun berraklığı, bulanıklıktan kurtulamaz. Onun neş'eleri, kederlerden ayrılmaz. Huzûrunu huzûrsuzluk, gençliğini ise ihtiyarlık tâkib eder. Bolluk ve bereketi ise hasret ve peşîmanlıktan başka bir şey sağlamaz. Aldatıcı bir hilekâr ve uçucu bir sahtekârdır. Tâliblerine karşı durmadan süslenir. Onları kendisine bağladıktan sonra azı dişlerini göstererek sırtmağa başlar da yollarını karıştırır. İtidâl yolu ile istifâde edemez olurlar. Onlara, şaşıracakları gizliliklerini açıklar. Öldürücü zehirlerini tattırır, isâbetli oklarını onlara yağdırır. Onun adamları bolluk ve neş'e içinde bulundukları sırada bunlar rû'yâda görülen boş şeyler imişler gibi birdenbire onlardan yüz çevirir, sonra bütün şiddet ve ağırlığı ile onlara yönelir ve onları iki taş arasında ezilen buğday gibi öğütmeye başlar. Sonra da kefenlerine bürünmüş oldukları hâlde onları toprak altına alır da bütün varlıkları yok olur gider. Dostları neş'e beklerken o onları aldatır ve dâima mihnet içinde bırakır. Onlar büyük emeller peşinde koşar, servet toplar, yüksek binâlar inşâ ederler. Hâlbuki günün birinde binâlar mezar ve bu servetler yok, emekler ise

hebâ, dilekler ise hevâ olur giderler. İşte dünyânın iç yüzü bundan ibârettir. Sonunda Allah'ın takdîri ne ise o olur.

Gazzâlî, bu tasvirden sonra dünyanın Allah'a, Allah'ın dostlarına ve hatta düşmanlarına bile "düşman" olduğunu söyleyerek bu düşmanlığı gerekçelendirmektedir. Allah'a düşmanlığı, O'na giden yolları O'nun kullarına kapatması; O'nun dostlarına düşmanlığı, onlara karşı türlü süslerle süslenmesi ve kendi yaldızlı parlaklığı ile onları kuşatması sebebiyle onları aldatmaya çalışması; düşmanlarına düşmanlığı ise, çeşitli hileleri ile onları aldatarak tuzağına düşürmesi, kendine itimat ettirerek onları hasretlere sokması ve ebedî sadetlerden onları mahrum bırakmasıdır.² Gazzâlî dünyanın kötülenmesine girişirken sadece bir tane ayet zikretmektedir: *"Onlar, ahiret karşılığı dünya hayatını satın almışlardır. Bundan dolayı onların azabı hafifletilmeyecek ve onlara yardım edilmeyecektir."* (2/86).

Gazzâlî dünyanın kötülenmesini ayetlerle gerekçelendirmeyişini kendince şöyle gerekçelendiriyor:

Dünyayı yeren ayet ve misaller pek çoktur. Kur'an ayetlerinin çoğu dünyanın zemmi, insanları ondan vazgeçirmek ve ahirete davetle alâkalıdır. Hatta Peygamber'in maksadı ve gönderilmesinin sebebi de budur. Bu çok açık olduğu için Kur'an ayetlerinden şahid aramaya lüzum göstermiyor, bu hususta varid olan bazı haberleri vermek istiyoruz.³

Gazzâlî bundan sonra yaklaşık 40 hadis, on tane Hz. İsa'dan, bir tane Rahib'den, bir tane Hz. Musa'dan, üç tane Lokman'dan ve seksen küsur da kendinden önceki sûfi önderlerden aktardığı rivâyetlerle dünyayı kötüleme fikrini tamamlamaktadır. Aktarılan rivâyetlerde dünyanın benzetildiği bazı şeyler şunlardır: Güzel kadın, fahişe, düşman, koyun ölüsü (leş), zindan, çöplük, ateş, denizin üzerine yapılan ev, derin deniz, şeytanın dükkânı, sihirbaz, toz-toprak, rüya, yılan, köprü, gölge, pislik, tuzlu su.⁴

2 Gazzâlî, Ebû Hamid, *İhyâu'l-Ulûm'd-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul 1973, 3/451.

3 Gazzâlî, *age.*, 3/453.

4 Kırş., *age.*, 3/350-394.

Gazzâlî “dinî otorite”lerden dünyanın genel olarak kötülenmesi hususunda bu kadar rivâyeti yaptıktan sonra sona doğru “Kula Göre Dünyanın Hakikati” adlı bir alt başlıkta “dünya” kavramının içeriğini fenomenolojik olarak açmakta ve önce insanın dışındaki şeyler olarak tahlil etmektedir:

Dünya ve ahiret kalbin iki halinden ibarettir. Bunlardan sonra yakın olanına ‘dünya’ deriz ki ölümden önce olan hallerdir (yani hayat. İ.G.). Sonraya kalana da ahiret deriz ki bu da ölümden sonraki ahvâldir. Ölümden önce senin için olan zevk, şehvet, maksad (amaç), haz ve nasipden her şey senin için dünyadır. Ancak, bundan (hayattan, dünyadan) zevk aldığın, meylettığın ve nasibin olan her şey mezmum değildir. İnsanın zevk aldığı, meylettiği şeyler üç kısımdır:

1. Ahirette de faydası dokunacak olan ilim ve ameldir. İlimden maksat Allah’ın zat, sıfat ve af’ali ile melekleri, kitapları, peygamberleri... bilmek. Amelden maksat da yalnız Allah rızası için yapılan ameldir. Bu da ibadettir.

2. Birincinin zıddı olan isyanların her çeşidi.

3. İki taraf arasında ortada olandır. Bu da ahiret amelîne yardımcı olan dünyalıktır: Yetecek kadar yemek, kalın bir gömlek (yenisine ihtiyaç duymamak için) ve insanın ilim ve amelini devam ettirmesi için sağlığını koruyacak zarurî ihtiyaçlar.⁵

Gazzâlî daha sonra şöyle diyor:

Demek ki ahiret yolcusu şu üç sığata devam eden kimsedir. Onlar da zikir (ibadet), fikir (ilim) ve dünya şehvetlerinden kendisini alıkoyacak ve oradan uzaklaştıracak şekilde ameldir. Bütün bunlar vücut sağlığı ile mümkündür. Vücut sağlığı da yemek, içmek, giymek ve mesken ile sağlanır. Bunların her biri de birçok şeylere muhtaçtır. Ahiret yolculuğu için muhtaç olduğu bu maddelerden lüzumlu ve yetecek kadarını temin eden kimseye “dünya adamı” denmez. Bu gibiler için dünya ahiretin mezrası sayılır. Bunları şehvî hisler ve zevklenmek maksadıyla toplarsa o zaman bu adam “dünya adamı” olur. Ancak dünyalık da ikiye ayrılır: Biri ahiret azabına sebep olur ki bunlar haram olarak toplanan dünyalıktır. İkincisi, yüksek (yüce) mevkilere çıkmasına mani olup, uzun zaman hesap vermesine sebep olan dünyalıktır ki bunlara

da helal kazanç denir. Aklı başında olan, basiret sahipleri uzun müddet mahşer yerinde hesap vermenin de bir “azap” olacağına tereddüt etmezler. “... Dünyanın azı, çoğu, helal ve haramı hepsi melundur. Ancak takvaya yarayacak kısmı dünyalıktan sayılmaz. İnsan, bu hususları bilmesi nisbetinde dünyalıktan uzaklaşması kuvvetli olur... Yaptığımız bu izahtan ‘Allah için’ olmayan her şeyin ‘dünyalıktan’ ve ‘Allah için’ olan her şeyin de dünyalıktan sayılmadığını (ahiret için olduğu) anlamış oldun. Peki ‘Allah için’ olan şeyler nelerdir? diye sorarsan; derim ki: eşya ve (ameller) üç kısımdır. Birincisi, Allah için olması asla düşünülmeyen şeylerdir. Bunlar da isyan, şüpheli şeyler ve mübah olan şeylerden zevk alıp onlara dalmaktır. Diğer bir kısmı da görünüşte ‘Allah için’ olmakla beraber, hakikatte başkası için de olması mümkün olan şeylerdir. Bunlar da üçtür: fikir, zikir ve şehvetlerden kaçınmak. Bu üçü gizli cereyan edip ahiret korkusu ve Allah rızasının dışında, halk arasında mevki sahibi olmak, salt sıhhati korumak ve insanlar arasında ‘zâhid’ diye tanınmak (ün tutkusu) amacıyla olursa “dünyalık” olur. Üçüncüsü ise, görünüşte dünyalık için olmakla beraber, hakikatte Allah için olması mümkün olan şeylerdir. Bunlar da hayatın devamı için zarurî olarak yemek, evlenmek vb. şeylerdir: Bunlardan maksat şayet nefsin arzusu ise “dünyalık”; takvaya yardım ise “Allah için” olan şeylerdir.⁶

Gazzâli, dünyayı bizatihi zemmetmek için Kur’an ayetlerini zikretmemesinin gerekçesi olarak Kur’an’ın genel olarak dünyayı dışladığını söylemişti. Oysa, Kur’an’ın “dünya hayatı” kavramsallaştırması ile Gazzâli’nin “dünya” kavramsallaştırması birbiriyle örtüşmemektedir. Kur’an’ın eleştirdiği “dünya hayatı” kavramı müşrik Arapların ahiret hayatına inanmaksızın yaşadıkları hayatlarıdır. Bu gerçek şu ayetlerde açıkça zikredilmiştir: (6/29, 10/7, 23/33, 37, 30/7, 45/24, 53/24). Örneğin 6. En’âm sûresinin 29. ayetinde müşriklerin görüşü iktibas edilmiştir: “*Müşrikler: Hayat, ancak bu dünya hayatından ibarettir; biz diriltilmeyeceğiz.*” Şu ayetlerde de yine müşriklerin dünya görüşü ve yaşam tarzı itibarıyla dünya hayatının ahiret karşılığı satın alınması ve dünya hayatını tercih etme, onunla yetinme olarak sunulmuştur: (2/86, 200, 3/145, 4/74, 11/115, 13/26, 14/3, 16/107, 42/20, 53/24, 67/5, 87/16). Oysa mü’minlere hitap eden şu ayetlerde dün-

6 Gazzâli, *age.*, 3/494-95.

ya ve ahiret dengesinden bahsedilmektedir: (7/156, 2/201, 3/148, 152, 4/134, 16/30, 28/77, 10/64). Örneğin, 7. A'raf sûresinin 156. ayetinde mü'minlerin ağzından: "[Ey Rabbimiz] *Dünyada da ahirette de bizim için iyilik öngör; çünkü biz Sana yöneldik.*" denmektedir. Dünyadaki iyiliğin dünya nimetleri ve bunlarla elde edilen zevk ve mutluluktur.

O halde, müşriklere atfedilen 'dünya hayatı'nın 'satın alınması' veya tercih edilmesi fikri, ahirete inanmaksızın dünya hayatının ahlâkî kuralları (hududullah) göz önünde bulundurmadan, başı boş adeta bir hayvan gibi yaşanmasıdır. Dünya hayatına karşı fikren, zihnen ve ahlâken bir bakış açısıdır, bir mesafe bilincidir ve bir niyetlilik. Buna karşı mü'minlerin bakış açısını yansıtan ahiretin dünya karşılığı satın alınması veya ahiretin tercih edilmesi ise ayrı bir bakış açısı, zihnî, fikrî bir tercih, ayrı bir mesafe bilinci ve ayrı bir niyetlilik. Örneğin, ahiretin tercih edilmesi veya satın alınması Allah yolunda savaşmaktır (4/74, 9/38-39). Kur'an, dünya nimetlerinin geçiciliğinden (3/14, 4/77, 94, 8/67, 9/38, 10/23, 24, 70, 13/26, 18/45, 28/60, 40/39, 43/38) dünya hayatının ahiret karşısında mukayese edildiğinde bir "oyun, eğlence" (6/32, 29/64, 47/36) mesabesinde oluşundan ve zevkleriyle-çekiciliğiyle aldatıcılığından (6/130, 7/51, 29/64, 31/33, 35/5, 45/35, 57/20) bahseder. Ancak mü'minlerin dünyaya karşı dikkatli olmaya çağırılmaları, onların dünya hayatından uzaklaşmaya veya nimetlerden, zevklerden ilgilerini kesmeleri gerektiği anlamına gelmez. Sadece ona karşı müteyakkız olmayı imâ eder.

Gazzâlî'nin "ahiret hayatı" için önerdiği yani ahirette ebedî saadeti kazandıracak 'sevap' işler üç tanedir: Dinî-manevî ilim-tefekür (Allah'ın sıfatlarını, zatını ve fiillerini bilme, düşünme, ahiret hayatını, melekût âlemini düşünme), ibadet-zikir (namaz, tesbih vs.) ve bu ikisini ölünceye kadar aksatmadan yürütebilmek için gerekli sağlam bir bünye için gerekli olan beslenme, giyinme ve barınma malzemesinin temin edilmesi için çalışma (amel). Ayrıca gördüğümüz gibi Gazzâlî, insanın içgüdüleriyle bağlı olduğu dünya nimetlerinden zevk

almayı zemmetmekte ve içgüdüleri tatmin eden nimetleri elde etmeyi de -helal yollardan olsa dahi- hoş karşılamamaktadır.

2. Mal/Servet

Gazzâli “Zemmu'd-Dünya” adlı altıncı kitabında “dünya”-yı genel olarak kötülerken; “Zemmu hubbi'l-mal” adlı yedinci kitabında konuyu özelleştirerek servet, zenginlik ve mal'ı kötülemektedir. Önce, insan ile servet arasındaki psikolojik bağlantıyı tasvir eder:

Kimse ondan müstağni kalamaz; servet bulununca da kimse onun şerrinden korunamaz. Zira servetsizlikten küfre yakın olan fakirlik doğar; servet bulunduğu zaman sonu hüsrana olan azgınlık meydana gelir. Hülâsa, servet fayda ve zarardan hâli değildir. Faydası münciyat, zararı ise mühlikâttır.⁷

Bundan sonra Gazzâli ‘dünya’ tanımını bu kez de mal ve servet açısından tanımlar:

Dünya, peşin istifade edilen her şeyi içine alır ki mal bunların bir kısmı olduğu gibi; mevki, mide [yeme] ve diğer şehvî [cinsel] ihtiyaçlar, hiddetin gereğini yapmak, hased, kibir, üstünlük iddiası da ayrı ayrı “dünya”nın kısımlarıdır.⁸

Dikkat edilirse Gazzâli, insan olmanın gereği olan doğal içgüdü ve ihtiyaçlar ile (mal, mevki, yeme-içme, cinsellik vs.) bunların ahlâkî anlamda ölçüsüz tatminini (hased, kibir, üstünlük iddiası...) aynı kategoride “dünya” olarak nitelemektedir.

Gazzâli serveti, zenginliği ve malı kötülemek için konuya girişte beş tane ayet zikreder. Bu ayetler şunlardır:

Ey iman edenler, sizi mallarınız ve evlatlarınız Allah'ı anmaktan alıkoymasın. Böyle olanlar hüsrana uğrayanlardır. (63/9).

Doğrusu mallarınız ve evlatlarınız bir sınamadır. Büyük ecir ise Allah katındadır. (64/15).

Kim dünya hayatını ve onun zinetini arzu ederse, onların yaptıklarının karşılığını burada tamamen öderiz... (11/15).

7 Gazzâli, *age.*, 3/513.

8 Gazzâli, *age.*, 3/514.

İnsanoğlu kendini müstağni sayarak azgınlık eder. (96/6-7).

Çoklukla övünme sizi meşgul eder. (102/2).

Şimdi dikkat edilirse ilk iki ayet Kur'an'ın mal-evlat ve zenginlik konusundaki gerçek görüşünü ortaya koyar. O da denenmedir. Başka birçok ayette de vurgulandığı gibi yeme, içme, giyinme, barınma, cinsellik gibi ihtiyaçlar birer içgüdü (sevk-i tabii) olarak insanın fitratına yerleştirilmiş ve bunların tatmin edilmesi için gerekli nimetler yeryüzünde yaratılmış, süslenmiş ve bunların ahlâkî ölçüler içinde elde edilmesi "fitne, ibtila (denenme)" olarak insanın önüne konulmuştur. Allah'ın istediği, bu nimetlerle yüz yüze gelmek, bunlara ahlâkî ölçüler içinde sahip olmak ve istifade etmektir. Oysa Gazzâli, içgüdülerin gücü ve servetin ayartıcılığını gerekçe göstererek insanların bu denenmeden mutlak olarak başarısız çıkacaklarını varsayarak ikisini birbirinden uzaklaştırmaya çalışmaktadır. Gazzâli demek istiyor ki mevcut içgüdüleriyle insan mal ve evlada sahip olunca yüzde yüz kaybedecektir, iyisi mi dünyaya (içgüdüleri meşru yollardan tatmin etmeye) girişmeden zaruret miktarınca dünyaya yönelerek "Ahiret" için azık toplamaya bak. Ahireti kazanmanın yolu da ilim, ibadet ve bunları yerine getirecek kadar servet ve maldır.

Gazzâli'nin iktibas ettiği diğer üç ayetin müşrik ve kâfirlerin dünyaya bakışını yansıttığı ise gayet açıktır. Gazzâli ayetlerin ardı sıra onlarca zayıf hadis ve tasavvuf önderlerinden aktarılan haberlerle mal ve zenginliğin afet ve kötülüklerini sıralamaya koyulur. Zikredilen hadislerden biri şöyledir: "*Mal, mülk, arazi ve servet edinmeyin; eğer bunları edinirseniz, dünyaya meyleder ve onu seversiniz.*"⁹

Gazzâli servet ve malın üç tane dinî faydasını üç tane de âfetini saymaktadır: Dinî üç faydası şunlardır:

1. "İbadeti" takviye ve ibadete yardımcı olması bakımından servetin faydası yemek, giymek, mesken ve evlenmek gibi geçimin zarurî ihtiyaçlarını temin etmesidir. Bu ihtiyaçlar temin edilmediği takdirde kalp bunlarla meşgul olur, dinî işleri yerine getiremez.

İbadet için lüzumlu olan her şeyi temin etmek için çalışmak da ibadettir. Yani zikir, fikir ve ibadete bol zaman sağlaması.

2. İnsanlara sarfettiğidir ki bu da sadaka, mürüvvet (cömertlik), ırzı koruma (şairlerin hicivlerinden korumak) ve hizmetçi olmak (kendine ilim, amel (namaz), zikir ve fikir için) zaman kalması için.

3. Faydası umuma olan hayır işlerine harcama (cami, köprü, kervansaray, hastahane, çeşme vb.).¹⁰

Gazzâlî burada saydığı faydalardan sadece birincisini tercih etmekte bütün kitap boyunca onu vurgulamakta ve tavsiye etmektedir. İkinci ve üçüncüyü adeta imkânsız görmektedir. İktibas ettiği hadis ve diğer rivâyetler bunu göstermektedir.

Servet ve malın dinî âfetleri ise şunlardır:

1. Servet insanı isyana sevk etmektedir. Şehvet taşkındır; fakat aciziyet [cinsel ve malî arzusunun kırılması, zayıflatılması] şehvet ile kişinin arasına girer ve kendisini korur. Zira insan ümitsiz olduğu bir günahın peşine koşmaz... Servet iktidar bahşeder, kötülük erbabının kuvvetlerini harekete geçirir. Servet sayesinde arzularının peşine koşarsa helâk olur, sabrederse büyük zahmet çeker. Çünkü gücü yetenin sabrı zor olur.

2. Fazla servet insanı mubah olan şeylere sevk eder.

3. Hiçbir servet sahibinin kurtulamayacağı bir âfettir ki o da servetin ıslahı (korunması) ile meşgul olmak sebebiyle Allah'ın zikrinden mahrum kalmaktır. Hz. İsa: Servetin üç âfeti vardır. Birincisi, onu helalinden temin etmemektir. "Helalinden kazanır-sa" diyenlere: "Meşru olmayan yerlere sarfetmektir" dedi. "Meşru olan yere de sarfederse" diyenlere: "O malı korumakla meşgul olmak, onu Allah'tan alıkor" demiştir. İşte bu kötü bir hastalıktır. Zira ibadetlerin aslı, özü ve sırrı Allah'ı zikir ve O'nun büyüklüğünü tefekkürdür. Bu ise boş bir kalp ister, huzur ister."¹¹

Burada birinci "âfet" olarak saydığı husus bizzat servetten değil, insanların servete yaklaşımından doğabilecek muhtemel bir tehlikedir. Kur'an da insanı bu noktada eğitmeye ça-

¹⁰ Gazzâlî, *age.*, 3/524-25.

¹¹ Gazzâlî, *age.*, 3/525-26.

lışmaktadır. Gazzâli'nin ikinci ve üçüncü âfet olarak saydığı şeyler ne Kur'an tarafından ne de Hz. Muhammed'in hayatında 'âfet' olarak nitelenmiştir. Kur'an'da Allah'ın istediği insanların sürekli Allah'ı anmaları değil; unuttukları zaman sık sık hatırlamalarıdır. Kur'an'ın yetiştirmeye çalıştığı ortalama mü'min tipi, mubah olan şeyleri yapan, büyük günahlardan çekinen, işlediği takdirde tövbe eden ve küçük günahlarını Allah'ın bağışladığı, dünyanın içinde ve ortasında, içgüdüleri canlı ve aktif, fakat iradesiyle onlara sınır çezebilen insandır.

3. Zühd ve Fakr

Gazzâli iki kitapla dünya ve malı kötiledikten sonra ideal dindarlık olarak zühd ve fakr'ı tavsiye etmektedir. Zühd ve fakr "Rubu'l-münciyâtır: Kurtarıcıların dörtte biri". Diğer iki kitaptan da hayli hacimli olan "Fakr ve Zühd" kitabına Gazzâli hamdele ve salveleden sonra yine genel ve bizatihî dünyayı kötileyerek başlar:

Bilmiş ol ki, dünya Allah'ın düşmanıdır. Doğru yoldan sapıtanlar ona aldanmak suretiyle sapıttı. Ayakları kayanlar onun aldatması ile kaydılar. Onu sevmek hataların başı olduğu gibi; ona buğzetmek de taatlerin anası ve [Allah'a] yakınlığın esasıdır.¹²

İnsanın ahireti kazanması anlamında ebedî kurtuluşu dünyadan uzaklaşmaya bağlı ise, bu uzaklaşma'ya dünyayı kuldan uzaklaştırmakla olur ki buna "fakr" veya insanı dünyadan uzaklaştırmakla olur ki buna da "zühd" denir. Saadete ulaşmada her birinin dereceleri vardır."¹³

İdeal bir dindarlık düzeyi, bir erdem, fazilet olarak fakirlik, kişinin muhtaç olduğu mal kendisine verilse de ondan hoşlanmaması, onu çirkin karşılaması, kendisini meşgul edeceğini düşünerek şerrinden korunmak için ondan kaçınmasıdır.¹⁴

Gazzâli "Mutlak surette fakrın fazileti" başlığı altında kendini desteklemek için Kur'an'dan iki ayet iktibas etmiştir: Bi-

12 Gazzâli, *age.*, 4/352.

13 Gazzâli, *age.*, 4/352.

14 Gazzâli, *age.*, 4/353.

rincisi ganimetlerin dağıtılacağı yerleri gösteren ayetin ilgili bölümüdür: (4/157) “... yurtlarından çıkarılmış ve mallarından (uzaklaştırılmış) olan fakir muhacirlere...” (59/8).

İkinci ayet de sadakaların verileceği kimseleri zikreden ayettir: “... Yeryüzünde dolaşmaya muktedir olamayıp kendilerini Allah yolunda vakf etmiş fakirler içindir.” (2/273).

Her iki ayette de dikkat edilirse fakirlik övülmüyor. Bir realite olan fakirlerin durumunun düzeltilmesi otorite makamına ve zenginlere emredilerek sağlanmaya çalışılıyor.

Gazzâli, daha sonra aynı yöntemi takip ederek önce onlarca zayıf hadis ve tasavvuf önderlerinden aktarılan rivâyetlerle fakirlik ve zühdü ideal dindarlık hali olarak savunmaya geçer.

Gazzâli'ye göre ideal mü'minin gelecek kaygısı ile ilgili tavrı şöyle olmalıdır:

Yalnız bulunduğu günü ve azamî bir ayı düşünmeli. Başka günler için gaile çekmemelidir. Daha ileri giderse kanaat şerefini kaybeder, tama' ve hırs zilletine düşer.¹⁵

Özetle, Gazzâli'nin dindarlık anlayışının “Ne şeytanı gör ne de Kulhuvalah'ı oku” sözünde özetlendiği gibi olduğu açıktır. Burada “şeytan” dünya, mal ve servettir. O, Allah'ın ve Resûlü'nün helal de olsa insanı servet, mal toplamaktan yani zengin olmaktan men ettiği kanaatindedir. Şöyle diyor:

Ne zamanki servet edinmek daha hayırlıdır dersin, Allah servet toplamaktan kulları nehyettiği zaman, onlara rahmetle nazar etmediğini sanmış olursun. Çünkü o, mal toplamanın daha hayırlı olduğunu bilerek nehyetmiş olur... Helalinden servet toplamanın, serveti terketmekten daha makbul olduğunu sanırsan, o zaman Rasûl-i Ekrem'i horlamış olursun...¹⁶

Gazzâli hesap vermekten korktuğu için riske girmek istememektedir. Bu düpedüz sorumluluktan kaçma, zorla deneme (fitne, ibtila) yerine, kolay yoldan cennete ve Cemalullah'a kavuşma arzusunun bir ifadesidir. Oysa Kur'an'ın ortaya

¹⁵ Gazzâli, *age.*, 3/527.

¹⁶ Gazzâli, *age.*, 3/584.

koyduğu mü'min tipi, Allah'ın pasif bir seyircisi, müşahede-cisi değil; yeryüzünde onun irade ve buyruğunun faal, aktif bir temsilcisi (halife) ve o haliyle de dünyanın dışında, ondan kaçan değil, onun içinde ve ortasındadır. Allah, suya dalarak karşıya geçmemizi isterken; Gazzâli, boğulma ve paçalarımızı ıslanması ve üşüme tehlikelerine karşı suyun üzerine teleferik kurmamızı veya uçmamızı, atlamamızı istiyor.

4. *İhyâu'l-Ülûmi'd-Dîn* ve Orta Çağ İktisat Ahlâkına Etkisi

Batı'da sosyolog Max Weber, Türkiye'de ise iktisat tarihçisi Sabri Ülgener iktisat ahlâkı ile din arasındaki ilişkiyi aynı yöntemle araştırmışlardır. Özellikle S. Ülgener Orta Çağ İslâm toplumlarında (Selçuklu ve Osmanlı) din (tasavvuf) ile iktisat ahlâkı arasındaki ilişkileri araştırmıştır. Ülgener, iktisat ahlâkını şöyle tanımlar:

Gündelik tavır ve davranışlarımız üzerinde 'doğrudur' veya 'eğridir (yanlıştır)' yollu yargılayıcı değer hükümlerinin söz ve deyim halinde ifadelendirilmiş bütünüdür... Özellikle din açısından bakınca iktisat ahlâkını dünya ilişkileri karşısında kişiyi -kulluk görevi ve yükümlülüğü idrakinde olarak- belli bir tavır almaya çağırان saik ve motiflerin topluca ifadesi olarak karşımızda bulacağız.¹⁷

Max Weber, iktisat ahlâkını belirleyen faktörleri sayarken dini onlardan sadece biri olarak sayar.

İktisat ahlâkı hiçbir zaman yalnızca din ile tayin edilmiş değildir; bilakis, ekonomik, coğrafi ve tarihi olgulara geniş ölçüde bağlı olmak üzere kendine has bir kuruluşa sahiptir... Ama yine de iktisat ahlâkının determinantlarından biri yaşama tarzını belirleyen dinî motiflerdir.¹⁸

Ülgener de Weber'in bu tezine katıldığı için Orta Çağ İslâm toplumlarında din (tasavvuf) ile iktisat ahlâkı arasındaki ilişkiyi araştırmaya koyulmuştur. Ülgener, iktisat ahlâkını ulemâ ve müctehidlerin temel dinî metinler üzerinde tavanda yaptıkları dogma tartışmalarının değil;

17 Ülgener, F. Sabri, *Zihniyet ve Din* (İslâm, Tasavvuf ve Çözölme Devri İktisad Ahlâkı), İstanbul 1981, 23.

18 Aktaran Ülgener, *age.*, 28.

çevreye belli bir mesaj iletirken ortalama ve her şeyden önce kalifiye olmayan kişinin kolay anlayacağı ve ısınacağı sade, basit kıssa ve rumuzlarla seslenmesini bilen ve başaran bir yaklaşım o yolda ağır ve yüklü dogmalara kıyaslanmayacak bir etkinlik kazanıyor demektir.¹⁹

İhyâ, bu tasvire tamı tamına uyan bir kitaptır. Bu niteliği ile de Orta Çağ İslâm toplumlarında iktisat ahlâkını etkilediği kanaatindeyim. Peki bu etkileme ne yönde olmuştur? Ülgener'e göre;

genel çizgilerine bakarak büyük dinlerin hiç değilse kuruluş çağlarında dünyaya az çok dönük ve açık bir tavırdan yola çıktıklarını söyleyebiliriz. Dünya ile hesaplaşma önce dünyanın dışına çıkmakla değil; içinde olmayı bir vakıa olarak kabul etmekle başlatılabiliirdi: "Dünya ve Ahiret saadeti" kitleye seslenişte uzun zaman aynı sırayı tutmuş iki vaad ve mükafat! Dengenin tarih boyu aynı çizgiyi sürdürebileceği elbette düşünülemezdi. Dışa açık bir tavır bir süre sonra türlü etkenlerin itışı ile içe dönük bir kapanışla gerilerde bırakıldıktan sonra dünya ile daha ciddi bir hesaplaşmanın zamanı gelmiş olacaktır. Yollar birinden öbürüne şüphesiz farklıdır: Dünyayı maddî varlığı ile toptan inkâra yönelen ya da madde tarafına göz yumup ancak insanı Tanrı'dan uzaklaştırmaya alâka ve kayıtlarını red etmeyi hedef alan iki anlayış karşısındayız.²⁰

Ülgener çalışmasında İslâm'ın (Kur'an, hadisler ve erken dönem) ikinci bakış açısını terviç ederken; tasavvuf'un birinci bakış açısını yaygınlaştırdığı kanaatine varır.

Tasavvufu iş hayatına bakan yüzü ile ilk İslâm'dan ayıran çizgiyi o noktada aramak gerekecektir. İslâm'ın Allah'ın sevgilisi ilan ettiği "el-kâsîp" şehirler-arası "tüccar"dan yerleşik çarşı "esnafına" dönüşmüştür. Ölçünün daralıp basıklaşması ile beraber çarşı ve pazara bakış açısı da değişmiştir. Pazar, ilk İslâm'ın aldığı ölçülere nazaran çok daha ağır bir töhmet veya hiç değilse şüphe altına girmiştir. İslâm ki Cuma namazından sonra dahi Allah'ın fazlından rızık talebi için çarşı-pazara dağılmayı emrediyordu (62/9). Kula yüklenen ibadet farızası da nihayet belli ve sınırlı bir zamana hasredilmişti (beş vakit namaz). Tasavvuf ise tekke ve zâviyelerin özellikle tabanına zikir, murakabe ve hizmet yolunda oldukça ağır ve külfetli görevler yüklemiş olduğundan günün belli

19 Ülgener, *age.*, 25.

20 Ülgener, *age.*, 32.

saatlerinden fazlasını çarşı ve pazar işine ayırmayı hoş karşılamayacaktı... Genel hatlarına bakarak İslâm'ın doğuştan "şehirlerarası ticaret" in ve "büyük tacir" in dini olduğunu; tasavvufun ise yine geniş hatları ile "esnaf" ve "zenaatkârların" dünya görüşünü yansıttığını söylemekte bizce sakınca yoktur.²¹

Daha önce ortaya koyduğumuz gibi Gazzâlî'nin *İhyâ*'da ortaya koyduğu "dünya" ve "mal"a karşı tutum, zühd ve fakr hakkındaki görüşleri tasavvufun teorisini oluşturduğu oranda ve *İhyâ*, Orta Çağ İslâm toplumlarında özellikle de bir Batılı tarihçinin nitelenmesi ile "Derviş Devlet" Osmanlı toplumunda girişte belirttiğimiz gibi yaygın olarak okunduğu, okutulduğu oranda iktisat ahlâkını da etkilemiş olmalıdır. Bu iktisat ahlâkı ise Osmanlı'nın iktisaden çözülmesinde ve çökmesinde başka birçok etkenle birlikte (ticaret yollarının değişmesi, Amerikan gümüşünün Avrupa'ya aktarılması, başka siyasi etkenler) önemli rol almış olmalıdır. Dünyayı merkezine almış (seküler) bir kültür ve insan tipi Avrupa'da 16. yüzyıldan itibaren yükselirken; dünya ile mesafe bilincini sağlıklı bir şekilde ayarlayamayan Osmanlı-İslâm toplumu çökmüş ve Batılı devletler tarafından işgal edilmiş ve sömürgeleştirilmiştir.

5. Sonuç

Gazzâlî, *İhyâ*'da günlük yaşamdan soyutlanmış ve amacı ahiret hayatını ve dünyada da Allah'ı müşahade etmeyi hedefleyen zikir, fikir ve ibadetten (namaz, oruç, hacc) oluşan bir dindarlık tipi, tarzı ortaya koymuştur. Oysa Kur'an'ın 'salih amel' kavramı hayattan soyutlanmış dinî bir veri değildir. Hayattan soyutlanmış dinî bir veri yoktur. Hayatın kendisi bizzat dinî bir veridir. Denenme, kirlenme ve suya sabuna dokunmadır. Kirlenmeme ve suya sabuna dokunmama değildir. Denenme sürecinde günah da vardır, tövbe de vardır. Denenme, günahsız ve tövbesiz bir hayat değildir. O, meleklerin hayatıdır. Gazzâlî günaha düşmekten korktuğu için melekliğe özenmiştir. Kur'an'a göre ahireti kazandıracak fiiller, dünyanın içinde 'hududullah'a riayet ederek çaba, zahmet ve riske girmektir. Ahireti ve dünyayı tercih etme son tahlilde iki farklı niyetliliklerdir. Yoksa biri eylemlilik, diğeri eylemsizlik değildir.

21 Ülgener, *age.*, 88.

ADİL OLMANIN SAİKİ OLARAK TANRI VE AHİRET*

Giriş: Adalet Nedir?

Bireysel ve aynı zamanda da toplumsal/politik bir erdem olan adalet, bireylerin doğuştan, emek, bağış veya verasetle devraldıkları çıkarlarını (mutluluk, sevinç, neşe, onur, haz, huzur, zevk, sürur... elde etme vesilelerini) ifade eden “hak”-larını teslim etme, gasp etmeme ve gasp edenleri de cezalandırma anlamında insanî bir duygu, karakter ve davranış tarzıdır. Ahlâk başta olmak üzere, hukuk ve siyaset, bireylerin, bu meşru çıkar (hak)larını korumayı amaçlar. Ancak pozitif yasanın ve reel politiğin koruduğu hakların her zaman yurakardaki meşru çıkar elde etme yolları olan doğuştan, emek, hibe ve verasetle elde edilmediği için, adalet idesiyle pozitif yasa ve reel politika arasında bir gedik her zaman bulunur. Şehrin kendi içinde ve diğer şehirlerle ilişkisini tayin eden pratik ahlâk olarak siyasetin amacı da Aristo (*Politika*), Ef-lâtun (*Devlet*), Fârâbî (*Medinetü'l-Fadıla*) ve Aqıunas (*Tanrı Sitesi*) için ahlâk ve adaletten bağımsız değildir. Monoteist dinler (Yahudilik, Hristiyanlık, İslâm) hayatın bütünlüğü bağlamında teorik/teolojik düzeyde siyaseti evrensel adaletten ayırmazlar. Ancak Roma'nın ve 16. yüzyıldan sonra tekrarlanan 'Kahraman' üst-kültürünün siyaset felsefelerinin genel telosu güç, ün, hegemonya, zevk ve popülerliktir. Konuya dönersek, “adalet” erdemini kuran şey, hakkın (çıkarın) elde ediliş sürecidir. Bireyler, yasalar ve politikalar çıkarları bu dört yoldan en az biriyle elde ediyorsa “haklı” ve “adil”; etmiyorsa “haksız” ve zalimdir. Eşitlik, bireylerin hakları aynı yollarla elde etmede aynı yetkiye sahip olmalarını ifade eder. Binaenaleyh, haksız, çıkarıcı, zalim ve bencil aynı anlamda ve ahlâkî bağlamda negatif sıfatlardır. Bundan dolayı Aris-

* Muhafazakar Düşünce, Yıl: 4, Sayı: 15, 2008.

to, yasaya uymayan, çıkarıcı ve eşitliği gözetmeyen insanların adaletsiz olduğunu söyler. Bunlara uyanlar ise adildir. Hakları korumayı amaçlayan “yasalar ise, herkes için konulur: Ya herkesin ortak yararını ya erdem bakımından başta olanların yararını ya da bu tür bir başka bakımdan yararlı olanı hedef edinirler. O halde politik toplumda mutluluğu ve onun öğelerini oluşturan ya da koruyan şeylere bir anlamda haklar diyoruz.” (Aristo, *Nikomakhos*, 94).

Esası itibarıyla güçlünün güçsüzle ve çoğunluğun azınlıkla ilişkisi bağlamında toplumsal ilişkileri düzenleyen yasaların/yargıçların, hükümetin/hükümlerin, kararların niteliği olarak adalet, uyulması ve ihlal edilmesiyle de politik bir erdemdir. Diğer deyimle faturasının ağır olması, çok sayıda insanı ilgilendirmesi, müteaddiyetinin geniş olması özellikleriyle erdemlerin “anası” olarak nitelenir: “Adalette bütün erdemler bir arada bulunur. Adalet, erdemin bir parçası değil, erdemin bütünüdür.” (Aristo, *Nikomakhos*, 95). Bu haliyle de erdemlerin en zoru, en “babası”dır. Çünkü sorumluluk makamında olsun veya yasalara uyan konumunda olsun kişi kendi çıkarına olanı gözettiği kadar başkalarının çıkarına olanı da kollamak durumundadır. Peki ama insan tabiatının çıkarıcılığını göz önünde tutarsak “niçin” bu zor işe girişsin? İkinci soru, her ne kadar adalet idesi ve genel kavramı açık görünüyorsa da tekil ilişkilerde “adalet” olanın ne olduğunu görmek o kadar kolay mıdır?

Bu makalenin ana konusu, hangi tür (liberal/sosyalist/sosyal demokrat) siyasal/ekonomik örgütlenmenin daha adil bir toplum/hayat oluşturacağı tartışması değildir; sorunuz, “adalet” erdemin tanımlamanın/görmenin ve onu icra etmenin, ifa etmenin, edebilmenin imkanı ve bunun ahlâk metafiziğidir.

1. Erdemlerin Dünya Görüşü ile İlişkisi

Dünya görüşü ile insanların dünyanın/hayatın anlamına ilişkin görüşlerini kastediyorum. Nereden geldiğini bilmeyen insan, nereye gideceğini de bilemez. Tersine de doğrudur ve in-

sanın ne yapacağı bu duruma sıkı sıkıya bağlıdır. Varlığın ve insan hayatının kökeni ve geleceğinin ne olduğuna ilişkin insanlığın ürettiği cevapları Tanrı sorununa bağlı olarak paganizm, teizm, panteizm, materyalizm ve agnostizmde toplamak mümkündür. Açıktır ki, hayatın/dünyanın anlamı Tanrı fikri ile O'nun varlığı/yokluğu ve nasıl bir varlık olduğu ile yakından ilişkilidir. Yine açıktır ki, insanın yaşam tarzı, insanlarla ilişkisi ile bir Tanrı'ya inanma veya inanmama arasında yakın ilişki vardır. Ahlâk ile insanların birbirleriyle ilişkilerinde sahip olunması gereken haklarını ve sorumluluklarını kasdediyorsak, bunun hayatın anlamına ilişkin sorudan bağımsız olduğu düşünülemez. Örneğin, Kant'inki de dahil olmak üzere dinlerin ahlâk görüşleri teleolojik iken; materyalist ve agnostiklerde teleoloji kaybolmakta ve duyguya dayanan teoriler gelişmektedir. Aşağıda Orta Çağların sonuna kadar uzun bir tarih boyunca, geniş bir coğrafyada kalabalık insan kitlelerinin temel dünya görüşünü oluşturmuş teizmin üç versiyonundan (Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm) sonuncusu olan İslâm'ın ahlâk metafiziğini ve bağlı olarak adalet erdemini bu metafizik açısından "görme" ve pratikte "uygulayabilme" imkânını sorgulamaya çalışacağız.

2. İbrahîmî-Teistik Dinin Ahlâk Metafiziği

Öncelikle belirtmek gerekir ki, soyut ve salt bir Tanrı itikadından (inancından) farklı olarak, Tanrı saygısı, sevgisi, rızası ve de korkusunun; cennet umudu ve cehennem korkusunun (imanın, faith) aktif bir değerlendirme (düşünce, bilgi) süreci ile birlikte insanları hemcinslerine karşı ahlâklı olmaya sevk ettiği, inançsızların da katıldığı çok sayıda insan tarafından kabul görmüş bir gerçektir. Buna paralel olarak, sahip olduğu din hakkında cahil veya bağınaz veya basmakalıp, yanlış Tanrı ve din-iman tasavvurlarına sahip sözde-müminlerin de hemcinslerine karşı birçok ahlâksızlıklar yaptığı aynı derece itiraf edilmesi gereken bir gerçektir. Bu nedenle, din ile ahlâk arasındaki ilişki söz konusu edildiğinde, dikkatli olunması gereken nazik ve karmaşık bir problemdir. Yer, zaman, din, mezhep ve müminler belirtilerek konuşulması gerekir. Örne-

ğın, Hristiyanlıkta Orta Çağda Katoliklerin (Kilisenin) düzenlediği Haçlı Savaşları, daha sonra Protestanlarla Katolikler arasındaki mezhep (din) savaşları; İslâm'da erken dönemde Emevi saltanatı, Harici katliamları, Yahudilikte siyonizm olgusu ahlâkî açıdan ayrı ayrı değerlendirilmesi gereken hadiselerdir. Bu üç dinin temeli aynı olmasına rağmen, tarihi süreç içinde farklı teolojiler ve farklı ahlâk teorileri geliştirdikleri de bir gerçektir. Örneğin Yahudilik katı adalete, Hristiyanlık sevgiye ve İslâm ise merhametle karışık adalete vurgu yapmıştır. Vurguladıkları erdemleri evrensel/doğru özlerine uygun olarak ne oranda icra ettikleri ise ayrı bir sorundur.

Gerek Yahudilik, gerek Hristiyanlık ve gerekse de Müslümanlık olsun semitik dünyada meydana gelmiş dinî düşüncenin en belirgin vasıflarından biri Tanrı kavramının esas itibarıyla ahlâkî bir nitelik taşımasıdır. Bundan dolayı bu düşüncede Tanrı ahlâklıdır. Tanrı ile insan arasındaki münasebet de ahlâkî olmalıdır. Başka deyişle Tanrı, insana karşı ahlâkî bir biçimde hareket eder. Bu, O'nun adaleti ve iyiliği gereğidir. İnsanın da buna ahlâkî bir şekilde karşılık vermesi gerekir. İnsanın Allah'a karşı ahlâkî davranıp davranmaması, İslâm dininin özünü teşkil eder. İslâm'dan önceki devirlerde olduğu gibi ahlâk artık sadece insanın iyiliği ve kötülüğü meselesi değildir. Şimdi ahlâk, dinin tamamlayıcı kısmıdır. Bütün din ahlâk içindedir ve insanın ahlâkî hareketine bağlıdır. (İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 218).

Tanrı, cömertliği, lütufkârlığı ile insanı ve dünyada yaşaması için gerekli bütün nimetleri ona ihsan etmiştir. (45/13,22/65-66). "Dünyanın O'nun varlığına ilişkin işaret (ayet) ve insanın yaşaması için nimetlerle dolu oluşu ve insanın akıllı/özgür yaratılması, ikisi birden insanın bunlara verdiği bir tek doğru cevabı zorunlu kılar: Mantıkî olarak ve şükran duygusuyla O'na inanma. Şükran ile iman Kur'an'da birçok ayette eş anlamda kullanılır." (16/78,31/12,27/40...). "Allah, yeryüzünde ve insanın kendi tabiatında O'nun varlığını kabul etme ve O'na şükran duymayı gerektirecek işaretler/nimetler vermişti." (41/53). İnsandan beklenen, ahlâkî kabi-

liyeti ve aklı ile bunları anlama/takdir etme ve sonunda da O'na şükran duyma/inanmadır. İmandan sonra, buna zorunlu olarak bağlı olan insanın ikinci ahlâkî sorumluluğu ise, hemcinslerine karşı ahlâklî davranmaktır (salih amel). O zaman hayatın anlamı, özgür/akıllı insanın bu sorumluluğu ortaya koyup koyamama anlamında denenmedir (67/2). Ancak bu süreç, “*iyiliğin karşılığı iyilikten başka bir şey değildir*” (55/60) ilkesine göre işlediği için, Tanrı'ya karşı şükranla cevap verenlere Tanrı, zengin ve cömert olduğu için tekrar bir ihsan ve armağanla cevap verecektir: Cennet. Böylece insan hayatı başlangıcı, gelişmesi ve sonucu olan narratif bir birlik oluşturmaktadır. Tanrı'nın otoritesinde ve insanın özgürlüğü ve sorumluluğu ile gerçekleşen bütüncül bir hikaye. Başlangıç, Allah'ın yaratmasıdır; hayat/dünya denenmedir (67/2); ölüm, mead/ahiret'e geçiştir. Ahiret, sonuç ve ödül-cezadır. Müminler topluluğu, dünyada Allah'ın taraftarlarıdır (Hizbullah 5/56). Kendi aralarında kardeşirler (49/10) ve ırk, dil, sınıf, statü ayırımı gözetmeksizin bir (ümme) oluştururlar (3/110). Gayri müslimlerle ilişkinin esası, adalete dayanan anlaşmalardır (23/8). İslâm'a güzel söz ve öğütlerle çağırılırlar (16/125). Dinde zorlama yoktur (2/256). Zalimler, zorbalılar, işgalciler, gasıplar ve işkenceciler ise müminlerle ilanihaye aralarında “düşmanlık” olanlardır (2/113). Müminler, kötülük ve düşmanlık üretmek üzere değil; dindarlık (*takva*) ve iyilik (*birr*) hedeflerinde işbirliği ve dayanışmaya girerler (5/2). Tanrı'nın ilk ihsanına küfrân (nankörlük, küfür) ile karşılık verenler ise, ahlâkî bağlamda cezalandırılacaklardır: Cehennem. İnsan, kendi kendinin kökenine sahip olmamanın yanında, bir inayetler/lütuflar/rahmetler ve nimetler denizi içinde yaşadığı halde bunu göremediği için, bu tekebbürün, istighnanın, ihmalin ve nankörlüğün bir cezası olmalı. Cehennem işte budur.

Kur'an'da insanı hemcinslerine karşı olan ahlâkî sorumluluklarını/faziletleri yerine getirmeye iten saiklerden birincisi, işte bu Allah'a karşı duyulması gereken şükran hissidir (Allah saygısı-sevgisi, Allah rızası). Allah, insanlardan birbirlerine

karşı adil/ahlâklı davranmalarını istiyor. İkinci saik, insanların tabiatında yaratılıştan varolan (91/7-10) dürüstlük ve hemcinsine karşı olan ilgi (İsar: fedakarlık 59/9). Üçüncüsü ise, bu dünyada hemcinslerimize karşı yapacağımız iyilikler karşılığında ahirette Tanrı'nın vaat ettiği mutluluk ve menfaattir: Cennet.

Bu saiklerin etkili olabilmesi için imanın bilgi ve düşünceye dayanan bir şuurda olması gerekir. İlmin yerini cehalet, imanın yerini dogma/kör inanç ve şuurun yerini içgüdü-taklit aldığı takdirde beklenen iyilik/ahlâk kötülüğe, tehlikeye dönüşebilir. Zira, Kur'an'ın antropolojisine göre, insanın tabiatı evriminin bugünkü aşamasında veya yaratılışı gereği, Tanrı'nın kendinden beklediği ahlâkî performansı henüz ortaya koyamamıştır: *"Hayır, insan Allah'ın ona emrettiğini henüz yerine getirmemiştir"* (80/23). Bu başarıyı gösteremeyişinin sebebi, insan tabiatının genellikle kötülüğe meyyal (12/53), tatminsiz/tedirgin (70/19-21), zalim ve cahil (33/72), nankör (14/34, 17/67), cimri (17/100), aceleci (21/37), zayıf (4/28), bencil (4/128), haddini bilmeyen (96/6-7) özellikleridir.

Bu genel ahlâkî zaafa rağmen, Tanrı, M.Ö. 3000-3500'lerden (Hz. Nuh) başlayarak peygamber/vahy geleneği ile insanlığa ahlâkî bir aşı yapmaya, onu eğitmeye çalışmıştır. Son çağrısı da M.S. 7. yüzyılda Hz. Muhammed/Kur'an vasıtasıyla Araplara olmuştur. Araplara yüklenen ahlâkî sorumluluk, bu mesajın evrensel özünü bütün insanlığa taşımaktır (2/143,22/78). Çeşitli milletlerden oluşan İslâm toplumları, Tanrı'nın son ahlâkî çağrısını Orta Çağlar boyunca oluşturdukları fıkıh, hadis, tefsir, kelâm ve tasavvuf disiplinleriyle anlamaya ve "şeriat" olarak hayatlarında tatbik etmeye çalışmışlardır. Örneğin fıkıh ilmini "insanın lehine (hakları) ve aleyhine (sorumlulukları) olanın tespit edilmesi olarak tarif etmişlerdir. Hakları mal, can, akıl, onur ve dinin korunması olarak tespit etmişlerdir. Dinin ve şeriatın maksadını en genel anlamda iyiliğin ayakta tutulması, kötülüğün engellenmesi (*Emr-i bi'l-ma'ruf ve nahye ani'l-munker*) ve '*celb-i menafi'* ve *def-i mefasid*' olarak formüle etmişlerdir. Özetle ahlâkın ama-

cı, Tanrı'ya şükran ve insan hayatını korumaktır (iman ve salih amel). Bu arada, İslâmî perspektiften hayatın din, ahlâk, hukuk, siyaset, ekonomi, bilim vs. şeklinde modern, seküler, liberal görüşte olduğu gibi parçalanmadığını belirtelim. Uzmanlaşma, dinî-gayrı dinî açıdan değil; pratik nedenlerden dolayı olabilir: “Biz, hayatı ve ölümü “Hanginiz daha iyi (ahlâkî) iş yapıyor?” olduğunuzu deneyelim diye yarattık.” (67/2). “İnsan amaçsız bırakıldığını mı sanır?” (75/36). Sonuç olarak, sıkı veya gevşek İslâm ile meşbu İslâm imparatorlukları, Pagan Roma, Mısır, Hristiyan Bizans, Mecusi Pers ve bugün ABD-AB imparatorluklarıyla mukayese edildiğinde ahlâkî bağlamda daha üstün kabiliyet gösterdikleri söylenebilir.

3. Adil Olmanın Saiki Olarak Tanrı ve Ahiret

“Adalet” kavramı, Arapça olup denge, ortalama, oranlama anlamlarına gelir. Kur'an'da “adl” ve aynı anlama gelen “kısd” kelimeleri kullanılır. “Kısd” ve türevleri 23 kez “adl” ve türevleri ise 14 kez geçer. Ahlâkî-hukukî bir ıstılah olarak, haklıya hakkını haksıza cezasını vermek ve bir şeyi uygun ve hak ettiği yere, yerli yerine koymak anlamlarına gelir (Cürcanî, Ta'rifat, 147). Burada cevabını arayacağımız soru, gerek bireysel planda, gerekse toplumsal düzeyde (hukuk, siyaset) bireyleri adil olmaya, adil olanı bulmaya iten saikin ne olduğudur. Allah, Kur'an'da defaatle insanlardan adil olmalarını, adaletle hükmetmelerini 'teklif' etmektedir. Biz burada konumuz açısından üç ayet üzerinde örnek olarak duracağız. Ayetler şöyle diyor:

1. Allah, size emanetleri (kamusal görevleri) ehliyet sahiplerine vermenizi, insanlar arasında hüküm verdiğinizde de adaletle hükmetmenizi emreder. Allah size ne güzel öğüt veriyor... (Nisa 4/58).
2. Ey inananlar, Allah için şahitlik (örneklik) edip, mevzu kendinizin, ana ve babanızın, yakınlarınızın aleyhine bile olsa; zengin veya fakir de olsa, adaleti tam yerine getirenlerden olun. Allah o ikisinden (zengin-fakir, anne-baba) daha önemlidir. Dolayısıyla keyfinize uyarak doğruluktan sapmayın; eğer hakkaniyetten (adaletten) ayrılırsanız, Allah yaptıklarınızdan haberdardır. (Nisa 4/135).

3. *Ey inananlar, Allah için adaletle şahitlik edenler olun. Bir topluluğa karşı duyduğunuz kin, sizi adaletten saptırmasın. Adil davranın; takvaya (dindarlığa) yaklaşan budur...* (Mâide 5/8).

Birinci ayet, genel bir emir ve tavsiye/öğüt/teşvik niteliğindedir. İkinci ayet, insanların adil davranma hususunda en çok zaaf gösterdikleri akraba ve yakınlarla olan ilişkiler ile zengin/fakirlerle ilişkilerde dikkatli olmaya ve taviz vermemeye çağırılmaktadır. Üçüncü ayet ise, ötekine, yabancıya ve düşmana karşı bile adil olmaya davet etmektedir. İkinci ayette Tanrı kendini adaletle özdeşleştirmektedir (*Allahu evla bihima*). Adaleti tercih etmek Tanrı'yı, O'nun rızasını akrabaya, zengine/fakire tercih etmektir. Ayrıca ikinci ve üçüncü ayetlerde adil olma Allah "için" (*lillahi*) istenmektedir. Ancak Kur'an'ın genelinde daha önce de belirttiğimiz gibi, adil/ahlâklı olmanın diğer iki saiki, dürüstlük/merhamet ve tecil edilmiş uhrevî menfaat (cennet/cehennem)'dir. Ahiret, esas itibarıyla, Tanrı'nın, insanın şükran ve adalet erdemlerini yerine getirmesine kendinin ikinci bir "ihsanı" olarak vaz edilmiş olduğu halde; insanın ölümle hiçleşme korkusu ve ebedî var kalma arzusuna istinaden, denenme sürecinde onu hemcinslerine karşı iyiliğe sevk etmek için "kalıcı (ebedî) mutluluk", saik olarak kullanılmaktadır (87/17). Ahiret (hesaplaşma) inancının yerleştiği kitlelerde bu inancın, insanları adil olmaya itmesi normaldir. Bir halk ozanının dediği gibi: "Yarın mahşer günü dava ederem/Siz mahşer yerine gelmez misiniz?" (Sümmanî) *Dünyanın "acil" zevklerini tercih edenler ise (75/20), dünya hayatının zevkini, ahiret hayatının mutluluğuna karşı satın almışlardır.* (2/86, 102). Bundan dolayı, "acil" zevklerin/çıkarların ayartıcılığına, egonun kızgınlığına ve zalimlerin baskılarına karşı direniş anlamında "sabır" bir erdem olarak vazedilmiş ve 'yüz'e yakın kez tavsiye edilmiştir. (42/43, 2/177, 3/200, 28/80, 16/127)

Faydacıların dünyevî çıkarı (utulitarizm, pragmatizm), Kant'ın da saf özgeciliği veya "ödev"i (erdemın ödölü kendisidir), ahlâkî eylem için saik olarak koymaları Kur'an'ın bütün-cül üçlü saik sistemiyle örtüşmemektedir.

4. Adaleti Görme Problemi

İbrahimî-teistik dinî öğretiyeye göre yaşam akıl-baliğler için bir “denenme” olduğu için Tanrı (iman) da ahlâk da (adalet) örneğin güneş gibi görünen bir şey değildir. İman, görünmeye (Yuminune bi'l-ğayb 2/3) imandır; ahlâk ise, arzuyu, kibri, içgüdülerini... yenmekle bulunabilecek bir şeydir. Belki de bu zorluklardan dolayı Tanrı insanın (Adem'in) “tevbe” (pişmanlık, hatadan dönme)sini hemen kabul etti. Bundan dolayı özgürlük ve sorumluluk (emanet/teklif) göklerin, yerin ve dağların üstlenmekten korkup kaçtıkları ağırlıkta olmasına rağmen insana yüklenmiştir (33/72). Tanrı'nın adalet safinda olduğunu gördük; hatta yukarıda ayette gördüğümüz gibi kendini “adalet” ile özdeşleştirdiğini de anladık; ancak, yine daha önce de değindiğimiz gibi ahlâkî ve vicdanî doğamız o kadar tekin değil. “Adalet fikri, [her türlü pozitif] yasa-yı yargılayan daha üst bir yasa, “yasanın yasası” olarak düşünülebilir; ama onu bulmaya, onunla [tekil durumlarda] karşılaşmaya, onu sağlam temellere oturtmaya giriştiğimizde, temellendirilemez, tanımlanamaz, temsil edilemez olanın girdabına [kolayca] kapılmak kaçınılmazdır.” (Direk, *Başkalık Deneyimi*, 111). Tümel kavramların görünürdeki genellik, açıklık, evrenselliklerine rağmen; iş, bu genelliği, açıklığı ve evrenselliği doğuran/oluşturan tikelle karşılaşmaya gelince etraf dumanlaşıyor. “Yasa her zaman tekildir, Kant'ın düşüncesinin [Kategorik Buyruk İ.G.] sofistikasyonu da budur. Yasanın kapısı yalnızca senin içindir, biricik kapıdır bu, senin için özel yapılmıştır.” (Direk, *Başkalık Deneyimi*, 120). Ayrıca ‘adalet kavramının kanun veya kural koyucu bakımından yol gösterici olması da zordur. Çünkü hangi tür düzenlemenin adaletle daha uygun olacağı konusunda belirgin bir sonuca ulaşmak mümkün olmamaktadır. Bir kuralın adaletle aykırı olduğunu söyleyen bir kimse daha çok söz konusu kuralla ilgili olarak kendi duygularını, sempatilerini açıklamaktadır.’ (Güriz, *Adalet Kavramı*, 13).

Kutsal kitapların dili zaman zaman tekil olgular ve kişiler için tekil emirler ve tavsiyeler, yol göstermeler, yasaklar içerse

de; genellikle tümel ve geneldir. (adil olun, doğru olun, yardım edin, merhametli olun... vs). Dolayısıyla, her tekil durumda doğru olanın ne olduğunu çekip çıkarmak insana kalıyor. Ah-lk doğruyu bulmanın, iğdleri, arzuları (Kur'an'ın deyi-mi ile 'heva') sınırlandırma, kendini tutma ile ilişkisi olduğu gibi; insanın düşünme/aklını kullanma kabiliyetiyle de yakın ilişkisi vardır. Bundan dolayı Kur'an, yoğun olarak iman ve ahlâk alanlarında düşünmeyi (tefekkr, tafakkuh, tezekkür, tedebbür...) tavsiye eder. Aristo da 'pronesis: aklı başında-lık' erdemini diğer erdemlerin n koşulu olarak koyar (Aristo, *Nikomakhos*, 27). Oysa Erich Fromm'un dediği gibi günlük yaşamda "insanlar çok kez trelbilinlerinin (vicdan) yüksek sesle konuşacağına ve bildirisinin açık-seçik olacağına iliş-kin bir yanılısama içindedirler. Onlar böyle bir ses bekledik-leri için, hiçbir şey işitmezler. Ama trelbilincin sesi güçsüz olduğunda belli belirsizdir ve insan onunla uyum içinde ey-lemde bulunabilmek için onu nasıl dinleyeceğini öğrenmek ve bildirdiklerini anlamak zorundadır... Trelbilincimizin sesini dinleyebilmek için, kendi kendimizi dinlemeye gücümüzün yetmesi gerekir. Bu ise, bizim kültürümüzde insanların o-ęunun yapmakta güçlük çektiği bir şeydir. Biz her sesi ve herkesi dinleriz, ama kendimizi dinlemeyiz." (Fromm, *Kendini Savunan İnsan*, 160). Fazlurrahman, vicdanın subjektifliği-ni gerekçe göstererek kendi kendini dinlemeye rağmen (nefis muhasebesi) hiçbir zaman kesin doğruyu seçtiğimize ilişkin bir garantinin olamayacağını söyler: "Eğer nefis muhasebe-si tek başına yeterli olsaydı, 'hümanizm' mükemmelen işler ve böylece 'aşkın'a ihtiyaç kalmazdı." (Fazlurrahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*, 14). görüldüğü gibi başka bir yoldan tekrar Tanrı'nın kapısına dayanmak zorundayız.

5. Tanrı'nın "Hikmet" Vermesi ve Bunun nkoşulu

İnsan heva ve hevesine uyarak, vicdanını (kalbini) paslan-dırarak (83/14), katılaştırarak (2/74) hastalandırabilir (2/10). Bu durumda insan fesad çıkardığı halde, kendini ıslahatçı sanabilir (2/11-12). Yaptığı yanlış davranışlar kendine süslü görünüp, kendisi onu doğru olarak görebilir (35/8). Bu psiko-

lojinin Kur'an açısından daha genel, evrensel, ahlâkî-metafizik kuralı şudur: “*Kim Rahman'dan müstağni yaşarsa ona bir şeytan musallat olur. Şeytan onu doğru yoldan saptırdığı halde, o, hâlâ doğru yolda olduğunu sanır.*” (43/36-37). Bundan dolayı müminler akıllarını aktif olarak kullanmanın yanında Tanrı'yı da yardıma çağırmalıdır: “*Rabbimiz bizi doğru yola ilet.*” (1/6). Duanın gerekçesi Allah'ın doğrudan müdahalesidir: “*Allah, kişi ile kalbi (vicdanı) arasına girer.*” (8/24) ve *insan O'nu yardıma çağırınca icabet eder.*” (40/60). Örneğin, Allah, kendi uğruna, ona doğru gitmeye gayret edenleri doğru yollarına iletir. (29/69). Kişi dindarlık bilincini keskinleştirmek isterse (takva) ona doğruyu yanlıştan ayırma kabiliyeti (furkan) bahşeder (8/29). Bundan dolayı Aristo'nun “phronesis (aklı başındalık), ahlâkî ustalık” entelektüel erdemine benzer olarak müminlerde ahlâkî bir uzgörülük, uzak görülülük, öngörülülük ve sezgi anlamında “hikmet” (2/269), “feraset” ve “basiret” (12/108, 75/14) gelişir. Adalet erdeminde bu ahlâkî yetinin kavramlaşmış hali ise “insaf”dır. Müslümanlar arasında yaygın olan “İnsaf dinin yarısıdır” sözü bu erdemin büyüklüğünü ve entelektüel ve pratik (amelî) yanını birlikte ifade eder. İnsaf, adalet alanında tam bir “ahlâk ustalığı”dır.

Ancak nominal anlamda inanç sahipleri bu yeteneğe sahip olamadıkları gibi; Tanrı, onlarda ahlâkî bir saik de olamaz. Tanrı'nın bu açık vaadlerine rağmen, yine de insan ahlâkî kararında yüzde yüz emin olamaz. “Bizim yapıp etmelerimiz hakkındaki nihaî ve gerçekten nesnel değerlendirme bizim değil, Allah'ın yetkisindedir.” (Fazlurrahman, *Allah'ın Elçisi*, 14). Geleneksel İslâm düşüncesindeki ‘*beynel hauf ve reca*’ yani nihai kararlarımız isabeti hakkında hep umut ile kaygı arasında olma, bu gerçeğin en güzel ifadesidir. Bundan dolayı Kur'an'a göre insanın en büyük düşmanı “Şeytan” olarak da sembolleştirilen insanın kendi kendini kandırması ve derininde kökleşmiş ve teşhisi zor arzular (heva) ve emniyette, doğru yol üzere olduğu vehmi ve kuruntusudur (umniye). Ziya Gökalp'in “Ahlâk yolu dardır/Tetik bas, önü yarıdır” ifadesi de bu zorluğu ortaya koyar. Nitekim, Peygamber bir hadisinde

“*Hud sûresi beni ihtiyarlattı.*” (Tirmizî, 56, 6) demiştir. Kur’an yorumcularına göre, “Hud” sûresinden maksat orada geçen “*Emrolunduğun gibi dosdoğru ol.*” (11/112) direktifidir. (Zemahşerî, *Keşşâf*, II/433). Tanrı’dan genel olarak ahlâkî direktifler alan Hz. Muhammed bile, tekil ahlâkî kararlarında doğru/adil olanı hakkıyla bulup bulamadığının ağır sorumluluğunu yaşamıştır. Zira, sanıldığı gibi erdemlerin hayata geçirilmesi, kuralların takip edilmesi veya kurala uyulması gibi kolay değildir. Aristo’nun dediği gibi “... gerektiği zaman, gereken şeylere, gereken kişilere karşı, gerektiği için, gerektiği gibi [ifrat ve tefritten uzak] “orta” olanı (iyi doğru) bulmak” (Aristo, *Nikomakhos*, 36) kolay değildir. Nitekim Hz. Muhammed, bazı kararlarında Tanrı tarafından sertçe eleştirilmiştir (80/1-10, 66/1, 3/161).

Ancak, Kur’an’daki ‘maruf’ ve ‘munker’ kavramları, ma’rufun emredilip, munkerin yasaklanması ve insanların bununla görevlendirilmesi, insanlığın ahlâk konusunda ortak bir sağduyusunun, ahlâkî görme gücünün olduğunu gösterir. Kur’an’ın az sayıda ahlâkî küllî kavramlaştırmalarda tashihe gitmesi (örneğin “birr” kavramı: 2/177) ve genel olarak, nazil olduğu dönemde hazır bulunan ahlâkî küllî kavramları olduğu gibi kullanması, insanların bu kabiliyetine delalet eder. Toplumların tarihî süreç içinde geliştirdikleri gelenekler, örf-ler, kurumlar (örneğin, devlet, para, aile, pazar vs.) atasözleri ve deyimler, bu sağduyunun ifadesidir. Bunlar hukukun en önemli parçasıdır. Nitekim *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*’nin “Kavaid-i Külliye”sindeki bazı maddeler bunu ifade eder: “Adet muhkemdir” (m. 36), “Adeten mümteni olan şey, hakikaten mümtenidir” (m. 38), “Adet, ancak muttarid (devamlı) yahut gaalib (çoğunluk) olunca muteber olur” (m. 41), “itibar gaalib-i şayiadır, nadire değildir” (m. 42), “örfen ma’ruf olan şey, şart kılınmış gibidir” (m. 43), “Örf ile tayin, nass ile tayin gibidir” (m. 45), “Baka (devam eden) ibtidadan (yeniden) esheldir (kolaydır)” (m. 51), “Tevehhüme itibar yoktur” (m. 74)... Ayrıca, yüz maddeden oluşan bu genel kaidelerin bizzat kendisi de bir gelenek olarak İslâm toplumlarında adaleti gerçekleştirmenin önemli bir parçasıdır.

6. Saiklerin Mukayesesi ve Sonuç

İnsanî ilişkilerde (bireysel, toplumsal, siyasal) adaletin ne olduğunu görmeyi başarabilirsek, onu gerçekleştirmenin saiki olarak ahlâk tarihinde belli başlı dört saik olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan birisi Aristo'nun "mutluluk" (*eudaimonia*) dediği bireyin ve toplumun (city, polis, şehir) hoşluğunu, sevincini, yararını, suurunu, onurunu... vs. temin etmesidir (Aristo, *Nikomakhos*, 13). İkincisi, Kant'ın 'vazife' teorisidir (Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Değerlendirilmesi*, 15). İç bütünlük (*integrty*), dürüstlük ve hemcinsimize karşı duyduğumuz empati/ilgi (merhamet) de bu kategoriye dahil edilebilir (fedakârlık, diğergamlık, alturizm). Üçüncüsü, teistik dinlerin önerdiği Tanrı otoritesi (saygı, şükran, sevgi, korku... vs.) ve tecil edilmiş mutluluk, menfaat anlamında 'ahiret' ilkesidir. Dördüncüsü ise "duygucu" ahlâk teorilerinin öne sürdüğü ortak dünyevî menfaat, yarar ve faydadır (Macintyre, *Erdem Peşinde*, 18 vd.). Aristo'nun mutluluk telosu Orta Çağlar boyunca teistik din (Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm) tarafından kolayca benimsenip Tanrı otoritesi ve ahiret saiki ile birleştirilmiştir (Macintyre, 179). Kant'ın "ödev" saiki ve ona akraba iç bütünlük/dürüstlük ve empati/ilgi saiklerinin ise insan tabiatını göz önünde tuttuğumuzda amiyane deyimle "Hintkumaşı" cinsinden, olabildiğince zor bir saik olduğu sanırım aşîkârdır. Geriye eski Yunanda Stoahılar tarafından ortaya konan ve 16. yüzyıldan sonra tekrar aktüelleştirilen duygucu (Moore, Hume, Locke, Mill) saik kalıyor. Çağdaş liberal-kapitalist sistem bu ahlâk teorileri üzerine kurulmuştur. Locke, Hume, Simith, Spencer, Basiat, Rawls, Nozick, Hayek... sistemin ünlü kurucu babalarından bazılarıdır (Yayla, *Liberalizm*, 25 vd). 16. yüzyıldan itibaren geliştirilen hümanizm, özgürlük, bireycilik, insan hakları, hukuk devleti, demokrasi, laiklik vs. bu duygucu/bireyci ahlâk teorilerinin üzerine kurulmuştur. Bu süreç, Tanrı/din, otorite/geleneklerin değerden düşürüldüğü ve 'yeniden değerlendirildiği' süreçtir aynı zamanda.

Bu duygucu/faydacı-pragmatik ahlâk teorilerinin ortak mottosu "Sana yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yap-

ma"dır. Hukuk, adalet ve insan hakları ise bu ilkenin toplumda hakim kılınmasıdır. Yani 'hak', yasalarla garanti altına alınmış ve 'kendisi-için' olan bireyin 'çıkarcını' ifade etmektedir. Ötekinin kurucu ilke olmaklık bakımından bütünüyle gözardı edildiği böyle bir durumda hayat Levinas'ın dediği gibi 'İnsan hakları üzerine dayalı herkesin herkesle savaşıdır.' (Levinas, "Ötekinin İnsan Hakları", *Tezkire*, Sayı: 38-39.128). Yakın Avrupa ve Amerika tarihini göz önünde tutarsak, bu ilke "yakın tehlike" hissedildiği ve bundan dolayı kanun hakimiyeti sağlandığı zamanlar işlemektedir. Senin ayağına bastığımda, aynıyla veya daha şiddetle ayağıma basacağını hissedersen ayağına basmam. Ancak, "uzak tehlike" durumlarında, yani güçlü isem ve ayağına bastığım kişinin mukabelede bulunamayacağını bilirim ayağına da basarım, icabında yumruk da atarım. Yukarıda saydığım değerler ikinci dünya savaşından sonra Avrupa'da ve Amerikada (kendi evlerinde) işlerken; Avrupa ve Amerika'nın kendi dışındaki toplumlarla dış politika ilişkilerinin temelde "emperyalizmi" olmasını açıklar. Bütün bir hayat felsefesinin önce ben (özgürlük, bireycilik) sonra ailem, sonra ırkım/ülkem (ırkçılık, milliyetçilik), sonra da Avrupa merkezçiliği şeklindeki 'egoizmi' açıklar. Irak'ın ve Afganistanın işgalini açıklar. Bu işgallere karşı koymak için savaşan 'el-Kaide'nin doğuşunu ve onun 'global terör'ünü açıklar. İnsan haklarının fiiliyatta beyaz, Batılı, Protestan ve vergi numarası olan insanın hakları olmasını açıklar. Ebû Garibî, Guantanamo'yu açıklar. Bosna ve Ruanda katliamlarına ses çıkarmamayı açıklar. Filistin ve Çeçenistan'ın ezilmesini açıklar. Kanun hakimiyeti (hukuk devleti) nosyonu da aynı kurala göre işliyor. Kanunun uygulanmaması herkesin zararınadır. Bundan dolayı yargının ve denetimin etkinliği ile birlikte gizli istihbarat teşkilatları kurulur ve Londra'da bir gün boyunca bir insan ortalama otuz kameraya yakalanır. Ancak kanun/hukuk hakimiyeti kurulamayan toplumlarda (örneğin Türkiye'de) yani gizlenilebilen veya kanundan kaçılabilen yerlerde yukarıdaki ilke yine işlemez. Böyle ülkeler, kaçakçılık, mafya, çeteler ve kayıtdışı ekonomi cennetine döner. "Gemisini yürüten kaptandır." Kanun hakimiyetini temin etmiş Batılı ülke-

lerin “dış politikası” ile kanun hakimiyetini temin edememiş ülkelerin “iç politikası”nın aynı karakterde örtüşmesi tesadüf değildir. Küresel ölçekte “kuzey-güney” kutuplaşması; güneyin ise kendi içinde, ulusal/ülke bazında zengin/fakir uçurumu, merkez/taşıra uçurumu yine bu gerçeğin ifadesidir. Kendi hayatımdan bir örnek vereceğim: İşime giderken yolumun üzerinde bir yaya geçidi var ve geçiş üstünlüğü trafik kuralları gereği yayaların. Bir yıldan fazla bir zamandır bir gün dahi bu hakkımı kullanamadım. Sebebi gayet basit: 1. Etrafta kurallı uygulayacak, ihlal edildiğinde ceza yazacak trafik polisi veya kamera yok. 2. Sürücüler arabalı ve hızlı geliyorlar, ben ise yayayım (güçlülük durumu). Hakkımı kullanma azmim ve kararlılığımın sonucu sakat kalmam demek.

İmansız ve fakat inançları olan sözde-dindarların diğer insanlardan fazla bir farkı olmadığını hepimiz biliyoruz. Cahil ve bağınaz dindarların ise, adaleti tanımadıkları gibi, adalet sandıkları şeyi gerçekleştirmede imanlarının gözlerini nasıl kararttığını dinler tarihinden sayısız örneklerle biliyoruz. Adalet konusunda akli başında iman sahibi müminlerden başka sigortamız yok gibi. Orta Çağ İslâm imparatorluk çağlarının, kendi dönemleriyle olsun, öncesi ve sonrası dönemlerle olsun mukayese edildiğinde ahlâk ve adalet faturaları bakımından sicilinin daha temiz olması bu gerçeğin isbatıdır. Akli başında müminler, kendiliğinden dürüst olanlardan (Kant'ın saf insanları) fazla olsa da, insanlık tarihini göz önünde tutarsak Tanrı'nın itiraf ettiği gibi (23/78, 33/72) nankör ve zalimlere oranla daha da azdır. Sonuç olarak insanın ‘Tanrım, niye bu riske (insanı deneme) girdin?’ diyesi geliyor.

Bibliyografya

- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara 1988.
- Berki, Ali Himmet, *Mecelle*, İstanbul 1979.
- Cürcanî, Seyyid Şerif, *et-Ta'rifat*, İstanbul tarihsiz.
- Direk, Zeynep, *Başkalık Deneyimi*, İstanbul 2005.
- Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*, çev. Adil Çiftçi, Ankara 1997.
- Fromm, Erich, *Kendini Savunan İnsan*, çev. Necla Arat, İstanbul 1991.
- Güriz, Adnan, "Adalet Kavramının Belirsizliği", (*Adalet Kavramı*, Ankara, 1994 içinde).
- Izutsu, Prof. Dr. Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Ankara 1982.
- Levinas, Emmanuel, "Ötekinin İnsan Hakları". çev. Ö. Gözel. *Tezkire*. Sayı: 38, 2004.
- Kant, Immanuel, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İonna Kuçuradi, Ankara 1982.
- Macintyre, Alasdair, *Erdem Peşinde*, çev. Muttalip Özcan, İstanbul 2001.
- Yayla, Atilla, *Liberalizm*, Ankara 1992.
- Zemahşerî, Mahmut b. Ömer, *el-Keşşâf*, I-IV, Kahire 1987.

İNSAN HAKLARINI İHLALİN VE İHKAKIN METAFİZİK-AHLÂKÎ TEMELLERİ*

1. Batının İnsan Hakları İhlallerinin Metafizik (Hümanist) Temelleri

İnsan haklarının doğruluğu ve insanoğlu (ve kızı) için yararlı olduğu üzerinde bugün uluslararası bir mutabakat sağlanmış olmasına rağmen bu hakların felsefî olarak meşrûiyetinin temellendirilmesinde ciddi sorunlar vardır. Bu temellendirme girişimlerini biri Tanrı ve dine başvurma diğeri ise salt insana, insan doğasına başvurarak temellendirme şeklinde ikiye ayırabiliriz.¹ İkinci teoriler seküler teorilerdir. İnsan hakları kavramının Batıda devletin, kilisenin, toplumun insanı ezmesi, onu yok etmesi (öldürmesi), ona acılar çektirmesi sonucu bu totalitelere karşı bireyi korumak amacıyla geliştirildiği ve insan hakları sorununun insanların toplum halinde yaşamalarından doğduğu bilinmektedir. Bir devlet ve toplum içinde özgürlük, talep, yetki (güç) ve muafiyet tarzında ortaya çıkan insan haklarının meşruiyetinin temeli nedir? İnsanların özgür ve eşit olmalarının ve birbirleriyle ilişkilerini bu esaslara göre düzenlemeleri mecburiyetinin meşruiyet kaynağı nedir?

Seküler (hümanist) teoriler, Tanrı inancına yer vermediği için insanın değerini -diğer canlılar içindeki değerini- totolojik olarak insanın kendinden çıkarmaktadırlar. Örnek vermek gerekirse şöyle deniyor:

İnsanın değeri derken, bundan insanın diğer canlılar arasındaki özel yerini anlıyorum. İnsana bu özel yeri sağlayan onun özelliklerinin bütünüdür. Onu diğer canlılardan ayıran olanaklardır. Bu olanaklar, insana özgü nitelikler ve ürünleri olarak görünür. Bu özellikler ise, insanın diğer canlılarla ortaklaşa taşıdığı özelliklere

* “Doğukonferansı 1. Umumi Toplantı”sında sunulan tebliğ, İst. 10-13.11. 2005.

1 Bkz. Erdoğan, Mustafa, *Liberal Toplum Liberal Siyaset*, Ankara 1998, 93-115.

ek özelliklerdir. İşte bu özellikler ya da olanaklar “insanın değerini” ya da “onurunu” oluşturur.²

İnsan cinsi neden maymun cinsinden, koyun cinsinden veya at cinsinden değerlidir? Neden insanı beslenmek ve işlemini kolaylaştırmak için onları öldürebilmekte veya kullanabilmektedir? Ona bu yetkiyi veya hakkı veren nedir? sorusuna, bu teori insanın teknik olanaklarını (zekâsı, alet kullanabilmesi vs.) gerekçe göstererek meşruiyet elde etmektedir. Fakat bu teknik (kabiliyet, avantaj) üstünlükten etik bir onur, haysiyet, şeref ve değer nasıl doğmaktadır? Bu iddia düpedüz kerameti kendinden menkul olma değil midir? Teknik üstünlük, doğadaki hayvanlarda beslenme zincirini (avlanma) doğurmaktadır; değer zincirini buradan nasıl üretebiliriz? Hızlı koşma ve güçlü pençelere sahip olma aslanlara antilopları avlama imkânı verir. Zeki olma ve alet yapma da insanlara kendi cinsini köleleştirme ve diğer hayvanları evcilleştirme ve avlama imkânı verir. Bu arada insanın dışında doğadaki hayvanlar arasında hemcinsine karşı mütecavizlik derecesi bu kadar ağır olan başka bir türün olmadığını hatırlatalım. Buradan insanın kendi cinsine avcı gibi davranmaması gerekçesi ve diğer canlılar arasında onurlu, şerefli bir yere sahip olduğu iddiası nasıl çıkar?

İnsan hakları kavramı, insanın özellikle siyasal otorite, devlet ve toplum dolayimleri ile hemcinslerine karşı tanınması, uyması veya ihlal etmemesi gereken kuralları koyar. Bu kurallar, insanın ahlâkî bir varlık olduğu iddiasına dayandırılacak ise, insan doğasının ahlâkî olduğu kadar hayvanî olduğu herkes tarafından bilinmektedir. Acıma kadar merhametsizlik de tabiatımızın gereğidir. Bu ahlâkî yanımız “insanlık” olarak kavramsallaştırılabilir. Ama, hayvanlık yanımız (zevk alma, tahakküm, ezme) da birincisi kadar güçlü ise, neden ikinciye birinci lehine kontrol altına almalıyız? Neden öldürmemeliyim? Neden çalmamalıyım? ... Neden yardım etmeliyim? ... vs. Seküler paradigma içinde bu soruların makûl bir tek cevabı

2 Kuçuradi, Ioanna, “Felsefe ve İnsan Hakları”, *İnsan Haklarının Felsefi Temelleri* içinde, Ankara 1980, 49.

olabilir; o da menfaattir. Biricik hayatımdan maksimum düzeyde zevk alarak yaşamamın en “çıkarıcı” yolu “Bana yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapmamam”dır. Ancak bu kurala ‘yakın tehlike’ olarak toplum içinde uyulabilir. Çünkü hakkına tecavüz edilen kişi -eğer gücü varsa- anında misillemede bulunabilir. Ancak, kendi dışındaki toplumlar söz konusu olduğunda kendisinin cezalandırılmaz olduğunu bilerek, hesap vermeyerek, eğer güçsüz iseler onların canını yakarak, onları daha fakir ve mutsuz yaparak zenginleşmeye çalışmak (emperyalizm, sömürü) “ulusal politika” olarak meşru görülür. Irkçılık ve milliyetçilik (ulus-devlet) bu bağlamda bireysel egoizmin etnik ve toplumsal düzeyde ifadesinden başka bir şey değildir. Hatta Batı toplumlarının kendi içinde dahi ‘insan hakları’ belli bir ekonomik değeri (üretim ve tüketim gücü) olan insanın haklarıdır. Batılı ve beyaz olmayan, vergi ödemeyen, kredi kartı numarası olmayan, hatta erişkin ve erkek olmayan ‘insanların’ toplum içinde, pratikte ne kadar ‘hak’ları olduğu tartışmalıdır. O halde, Batı toplumlarının kendi halkına (ırkına) karşı insan haklarına riayet etmeye çalışırken, Kıta Avrupa’sının ve ABD’nin giriştiği sömürü, işgal (emperyalizm) ve kendi aralarında son yüzyılda çıkardıkları iki dünya savaşını insan hakları söylemi ile birlikte nasıl anlamalıyız? Söylem ile pratik arasındaki çelişkinin ahlâkî temeli nedir? Metafizik temeli nedir?

Heidegger’in dediği gibi Nietzsche’nin “Tanrı öldü” sözü Avrupa düşüncesinin son üç yüzyılda yaptığını dile getirir. Bu, diğer bir deyimle şimdiye kadarki en yüce değerlerin (Tanrı, ahiret, din, kilise) değerden düşürülmesi ve yeni değerler koyma aşamasıdır:

Özellik içinde bu baş kaldırmayla bütün, varolan nesneye dönüşmüştür. Ancak bu nesnel olan, göz önüne getirmeyle durdurulandır. ... Tanrı’nın öldürülmesi, insanın servetini güvenli kılmasında yerine getirilmiştir. İnsan bu eylemiyle maddî, bedenî, ruhî, zihnî kaynakları kendisi için güvenli kılar.³

3 Heidegger, Martin, *Nietzsche’nin Tanrı Öldü Sözü*, çev. L. Özşar, Bursa 2001, 57.

Sorokin'in nitelendirmesiyle son dört yüzyıldır Batıda egemen olan nihaî doğruluk kriteri 'duyumcudur'. Duyumcul olanın ötesinde başka bir hakikat ve değer yoktur.⁴ Varolan olarak varolanın hakikati varlığın hakikatidir (ontoloji). Böylece varlığın ve insanın varolmanın ötesinde bir teleolojisi kalmamıştır. Nietzsche bu durumu "hiççilik" olarak tanımlar ve kendi "güç sistemi" felsefesiyle "cesur hiççilik" olarak radikalleştirir. Böylesine seküler bir dünya görüşü veya yaşam anlayışında insanlar fiziksel ve tinsel güçlerini sadece kendi yaşamlarını güvence altına almak ve yaşam düzeyini yükseltmek için etkin olarak kullanırlar. Yaşamdan Hristiyanlığın telkin ettiği gibi salt ruhsal değil de salt tensel olarak tad almak, doyum dolu bir yaşam veya dolu dolu yaşamak yaşamın yegâne amacıdır.

Ancak, Batı'nın bütün varolanları Tanrı'yı öldürerek O'ndan alıp kendinin kılması; onları lütuf, rahmet, inayet ve nimet olmaktan çıkararak 'nesne'ye dönüştürmesi; bunu da onlar üzerinde mutlak egemen olarak kendi güvenliğini ve hazzını garantiye alma uğruna yapması pratikte geri tepmiştir. Tanrı'nın ve sonsuz yaşamın reddedilmesiyle "insana, kaçınılmaz acizlikle birleşen ve yaşamının tadını kaçıran ölümün kesinliğini açık gözlerle ve temelde gizlenemeyen bir açıklıkla bilmek kalır."⁵ Daha önce Batı'ya ilişkin insan hakları bağlamında sorduğumuz soruların cevapları işte burada yatmaktadır: Kötülük, saldırganlık (insan hakları ihlalleri) ile korku arasındaki ilişki yaşamın biricikliğine inanıldığı ve ölümün de bu biricik yaşamın mutlak sonu olduğu kabul edildiğinde, yok (hiç) olma korkusu ile kötülük ve saldırganlık arasındaki zorunlu-nedensel ilişki şöyle çalşır:

Akıl, korkumuza ve kötü sonuçlarına çare olmamaktadır. Akıl bizi, sadece insanlara özgü korkunun daha da derinliklerine itmektedir. Bunu yapmakla akıl acaba bizi, her ne pahasına olursa

4 Sorokin, P. Alexandrovic, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, çev. M. Tunçay, İstanbul 1972, 175.

5 Bucher, J. Alaxius, "Yitirdiğimiz Suçsuzluğumuz ya da Özgürlüğün Saldırgan Gücü Üzerine", *Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi*, Haz. Ioanna Kuçuradi içinde, Ankara 1997, 213.

olsun savaşıyan yaşamın saldırgan sonuçlarının da mı daha derinliklerine itmektedir? Sonunda akıl, ölümcül yaşamımızın tüm önemini ortaya çıkarır. Vahşi hayvana özgü bir kötülükten insana özgü bir kötülüğe doğru gelişmenin tartışmalı seçeneğini bize veren de aklın kendisidir. Korkunun bize sadece duygu ve içgüdüsel kalıntı olarak duyumsattığını, akıl radikalleştirir. Söz konusu olan, varolmak ya da olmamaktır. Her an bizi kökten yok edebilecek tehlikeyi, varoluşumuzun anlaşılmazlığını, yaşamımızın ölüm kadar kesin sonunu akıl bize korku salarak öğretmektedir. Aklımıza sadece insanın evrendeki konumunu daha açık ve seçik bilmemizi sağlama işlevi düşseydi, akıl yürütmelerimiz sadece teorik kalırdı. Ama aynı akıl ayrıca temelde pratiktir; bu da demektir ki, insanın eylemlerini hedef almıştır. Bu pratik akıl bizi, tehdit edilişimizin nedenini öncelikle bir diğer insanda görmeye kışkırtmaktadır. Besbelli ki bu pratik bilgiye bir yanılgı diye karşı çıkılamaz. Birinin yaşam için gereksinim duyduğu her şeye, bir başkası da gereksinim duymaktadır. Tüm doğal kaynaklarımızın biteceği hesaplandığında, hiç kimse başkasını, kendi yaşamı için gerekli olandan, hatta yaşam düzeyini yükseltici olandan mahrum bırakacağından ya da bunu elinden alacağından korkmakta haksız değildir.

Kendi yaşamımız için duyduğumuz korku, insanlar arası tüm ilişkilerimizi hepten saptırmaktadır. Bu, kendi yaşamları için duydukları korkunun boyunduruğu altında insanların, yaşamlarını güvence altına almaya çabalarken ya da yitirdikleri güvenliklerini ararken, birbirleriyle öldürücü rakipler olarak karşı karşıya gelmelerinin kutsal kitaplarda işlenen ürkütücü dramıdır da. Bu korku insanların birbirlerine yapıcı yaklaşımlarını engellemektedir. Herkes yaşamak istemektedir ve hiç kimse başkasını yaşamaya bırakmamaktadır, çünkü herkes, başkasının kendi yaşamı için duyduğu korkudan, karşısındakinin yaşamını engellemek için yapabileceklerinden korkmaktadır. Yaşamı yok etme, kendi yaşamının yok edilmesi korkusuyla organize edilmektedir. Kötülük, kendi yaşamı için savaşıya ve yaşam kaygısı içindeki insana musallat olmaktadır. Kendi yaşamına yönelik tehlikeyi, başkalarının yaşamını tehdit ederek azaltma çabası, birbirine bağımlı insanların karşılıklı tehdit girişimlerini yoğunlaştırmaktadır. Yaşamı yok etme, yaşamı yok etme korkusundan organize edilmektedir. İçgüdü ve akıl tarafından akla uygun nedenlerle desteklenen korku, bu yaşam yarışında, sadece içgüdüsel olmayan, aksine stratejisi akıllıca planlanmış olan saldırganlığa iter.

Başkasının yaşamını yitirmesine, ölümüne, çökmesine ve mahvolmasına neden olan bütün insan eylemlerinin kişideki kaynakları, kişinin yaşamı için korku duymasında -yaşamını yitirmekten, en aza indirgenmesinden korkmasında- mı bulunuyor? Kötülük, yaşama -ve öncelikle kendi yaşamına- evet demenin kanlı ve acı bir sonucu mudur?

Almanca 'böse' (kötü) sözcüğünün etimolojisi, bu olguya işaret etmektedir. 'Böse' sözcüğü, İngilizce 'boast' sözcüğüyle eşanlamlıdır; bu, çalım satmak, şişinmek anlamına gelir. Kendi aşağılık duygusuna karşı tepki olarak kendini övme, mitolojik zamanlardan beri, hep kötülükle ilgi içine sokulmaktadır. Başarısızlığa uğramaktan duyulan korku, aşağılık duygusunun etkili telafi biçimlerine götürür. Rekabet karşısında güçlü olduğunu saldırgan bir biçimde iddia etmek ve bunu bile bile, isteyerek karar vermek, kendi yaşamını sürdürmek ve kazanmak için başkasının yaşamını yok etmeyi -en azından yaşamı aza indirmeyi- kapsar. Bu, nedensiz olmayan bir korkudan kaynaklanan ve anlaşılır olan bir varoluş kararı değil midir?

Akıl, yaşamın sürekli ve kesin bir tehdit altında olduğunu bildiğinden, akıllı bir varlık olan insana, durmadan yaşamı yok eden, yani kötülüğe yönelten saldırgan bir dinamiklik uygun düşer. Güçsüz sonluluk içinde olmaya katlanmayı istememek ve savaşarak buna karşı çıkmak, işte kötülüğün hedefi budur. Bunun görülebilen trajik yanı, eylem içindeki kötülüğün, sonluluğun en sefil yanını tamamen etkin kılmasıdır. Kötülüğün körleştirici yanıltmacası, kötülük yapanın kendi saldırgan, bencil tutumuyla tamamen bunun tersine ulaşabileceğine inanması, en azından kendi yaşamına kazanç sağladığına inanmasıdır; onun mantığı böyle işler. Hem, buna ulaşmıyor mu? Bu, instrumental aklın -yani aklı, onu kısıtlayarak anlama biçiminin-, ancak başkalarının yaşamını tehlikeye sokarak yaşamı kazandığını sanan yanlış mantığıdır. Günümüz kuşağı gibi bir kuşak, bu "ya sen ya ben mantığı"nın sonuçlarının, yaşam -mutlu ve boşuna olmayan bir yaşam- söz konusu olduğunda, ne kadar kısırlaştırıcı olduğunu acı bir şekilde kavramış olmalıydı.⁶

Kiliseyi toplum hayatından atarken Tanrı ve ahireti inkâr eden veya unutan rönesans insanları "daha özgürleşmişler, ama ayrıca daha yalnız bir duruma gelmişlerdi. Yaşamdan

son haz kırıntısını koparmak için güçlerini ve varlıklarını kullanıyorlardı. ... Kişinin insanlarla olan dayanışmasının yerini inançsız, yalıtık bir tutum almıştı. Öteki bireyler, kullanılacak ya da sömürülecek “nesneler” olarak görülüyordu. Ya da eğer kişinin kendi amaçlarına uygun düşüyorsa acımasızca yok ediliyorlardı. Birey tepeden turnağa tutkulu bir ben merkezlikle erk ve mal varlığına yönelik doyumsuz bir açgözlülükle dolmuştu. Bütün bunların sonucunda başarılı bireyin kendisiyle olan ilişkisi, güvenlik ve güven duygusu da zehirlenmişti. Bu durumda ün ve popülerlik bu güvensizlik (ölüm korkusunu) duygusunu aşmaya çalışmanın bir yoludur:

Eğer yaşamın anlamı kuşkulu bir duruma gelmişse, eğer kişinin başkalarıyla ve kendisiyle olan ilişkileri ona güvenlik sunmuyorsa, ün kişinin kuşkularını dindirmeye yönelik bir araç olur. Bu, Mısır piramitlerinin ya da Hristiyanlığın ölümsüzlük inancının işleviyle karşılaştırılması gereken bir işleve sahiptir. Ün, kişinin bireysel yaşamını kendi sınırlarının ve doyumsuzluğunun üstüne çıkarıp yok edilemezlik katına yükseltir.⁷

Aristo'yla başlayıp Orta Çağ'da Hristiyanlık ve İslâm'la devam edip en son ifadesini Kant'ta “En yüksek iyinin gerçekleşmesi” şeklinde ifade edilen teleolojik ahlâk, modernist (hümanist) felsefenin Orta Çağ'a ait “En yüce değerlerin değerden düşürülmesi” mücadelesi ile bütünüyle anlamını yitirmiştir.

Günlük söylemde, ahlâksal yargılardan doğru veya yanlış diye söz etme alışkanlığı günümüze kadar gelmiş bulunuyor; fakat belirli bir ahlâk yargısını doğru veya yanlış yapan şeyin ne olduğu sorusuna henüz açık ve yeterli bir yanıt bulunmuş değil. Ancak, bunun böyle olması gerektiği, eğer benim kısaca açıkladığım tarihsel hipotezim doğruysa, tamamen akla yatkındır: ahlâksal yargılar, ilgili pratiğin sağladığı bağlamı yitirmiş bulunan klasik tektanrıcılık pratiğinden geriye kalan dilsel artıklardır. Ahlâksal yargılar, bu bağlam içinde, başlangıçta, form olarak hipotetik ve kategorikti. Hangi davranışın insana ereksel olarak uygun olacağıyla ilgili bir yargı dile getirdikleri sürece, ahlâk yargıları hipotetik idi: “Eğer ve madem ki senin telos'un budur, öyleyse sen böyle yapmalısın” ya da belki de “Eğer temel arzularının boşa çıkmasını istemiyorsan böyle yapmalısın”. Tanrı tarafından buyuru-

7 Fromm, Erich, *Özgürlükten Kaçış*, çev. S. Budak, İstanbul 1985, 61.

lan evrensel yasanın içeriğini aktardıkları sürece, ahlâk yargıları kategorik idi: “Böyle yapmalısın; yani, Tanrı yasasının emrettiği şeyi yapmalısın”. Fakat, bunlardan, hipotetik olanı hipotetik, kategorik olanı kategorik yapan şeyleri çekip alın, geriye ne kalır? Ahlâk yargıları açık statülerini ve paralel olarak, onları dile getiren tümceler de tartışma –kabul- etmez anlamlarını yitirirler. Bu tümceler, kendilerini asıl yerlerinde hissettikleri bağlamın yol göstericiliğinden yoksun kalarak, yaşamda, eylemsel olduğu kadar dilsel yönünü de yitirmiş, duygucu birey için kendini ifade etme biçimleri olarak elde edilebilir hale gelirler.⁸

İnsan hakları ideali Batı’da geliştiği için bu hakların meşruluğuna ilişkin temellendirmeler de yine Batı’da geliştirilmiştir. Bütün bir Batı felsefesi ontolojik özne (birey) nosyonuna sahip olduğu için bu meşrulaştırmalar da özne olarak insana dayandırılır. İnsan hakları, “doğal hukuk” ve onun nihai ölçüsü olarak akıl, insan doğası, insanın faydası ve insanın antropolojik özelliklerine dayanılarak temellendirilmeye çalışılmıştır.⁹

Bütün bu temellendirmelerde insan cinsinin taşıdığı antropolojik-varoluşsal özelliklerinden dolayı (akıl, irade, konuşma, dik yürüme, alet yapma vs.) doğuştan a priori olarak onurlu, değerli ve şerefli olduğu varsayılarak bu haklara lâyık olduğu varsayılır. Levinas’ın dediği gibi ontolojik özne nosyonunda özne “kendisi için”dir. “Varoldukça kendini temsil eder ve kendini bilir. Ama kendini temsil etmek veya kendini bilmek suretiyle kendine sahip olur. Özdeşliğini bu özdeşliği yaralamaya gelen şeye dek yayar. “Aynı”nın bu emperyalizmi özgürlüğün tüm özüdür.”¹⁰ Bu özne ‘başkasını’ anlamaya yönelik her teşebbüsünde başkasının farklılığını aynıının (kendi öznelliğinin) bir parçası haline getirerek ortadan kaldırır. Bu tutum, ötekine karşı sürekli şiddeti içeren ontolojik bir emperyalizmdir. Bu bir güç felsefesidir ve tabiatı gereği ancak başkasının aynı (kendi) içerisinde bir dönüşüme tâbi tutul-

8 Macintyre, Alasdair, *Erdem Peşinde*, çev. M. Özcan, 2001, 97-98.

9 Erdoğan, Mustafa, “İnsan Hakları Öğretisine Giriş”, *Liberal Toplum, Liberal Siyaset*, Ankara 1998, içinde, 106 vd.

10 Levinas, Emmanuel, “Hakikat ve Adalet”, çev. Özkan Gözel, *Tezkire*, Sayı: 38-39/Ağustos 2004, 188.

masıyla sonuçlanır.¹¹ Yine Levinas'a göre Batı felsefesi aşkınlığı, dışsallığı, başkalığı ya da sonsuzu [tevhidi] hep gözardı ederek onları aynılığa, bütünlüğe (ontoloji) içkinliğe [incarnation, teslis] ve varlığa indirgemıştır. Kapsanamaz olanı kapsama yönünde bir çabadır bütün bir Batı düşüncesi (ontoloji). Düşünülenle düşüncenin çakıştırılması ve bunun için de ayrı, ayrık, başka ya da dışsal olanın içkinliğin ve ayrılığın ekonomisinde eritilmesi yönünde sürekli kabaran bilişsel bir iştahdır o.¹² Dolayısıyla Orta Çağ boyunca Kilisenin Katolik veya Hristiyan olmayanları aynileştirmek için giriştiği savaş ve katliamlarla Avrupa merkeziliğin veya ırkçılığın sonucu girişilen sömürgeleştirme ve yok etme savaşları aynı zemin üzerinde vuku' bulmaktadır. İkinci sürecin 'insan hakları' söylemi ile paralel yürümesi pratikte bir şeyi değiştirmiyor. Seküler düşüncede insan haklarının kendilerinden türediği en temel iki varoluşsal ahlâkî temel, özgürlük ve eşitliktir:

Özgürlük en temelde insan türünün bilinçli ve amaçlı olarak eylemde bulunabilme potansiyelini, onun serbestçe seçebilme kapasitesini ifade eder. Bu antropolojik gerçeklik ise kişinin kendini dilediğince gerçekleştirme, hayatını kendi tercihlerine göre kurma çabasının başkalarının keyfi olarak engellenmemesini gerektirir.¹³

Böylece insan haklarının temeli olan 'özgürlük hakkı' büyük ölçüde 'negatif özgürlük' olarak, siyasal otorite, devlet ve toplumsal kolektiviteye karşı 'kendisi için' olan bireyi -ontolojik özneyi- korumayı amaçlamıştır: Batı düşüncesinde "özgürlük yalnızca şu veya bu şekilde bireyin kendine dayatılmış bulunduğu ölçüde tartışma konusu olur. Özgürlüğün kendiliğindenliği tartışma konusu yapılmaz. Yalnız onun sınırlandırılması trajik olacak ve skandal yaratacaktır."¹⁴ Böylesine seküler -ve hatta a-teist- metafizik bir zeminde insan özgürlüğü ve insan hakları, insanın anlamı, değeri ve sorumluluğu

11 Küçükalp, Kasım, *Nietzsche ve Postmodernizm*, İstanbul 2003, 141.

12 Gözel, Özkan, "Levinas: Öteki, Etik ve Siyaset", *Tezkire*, Sayı: 38-39, 8.

13 Erdoğan, "İnsan Haklarına Kavramsal Bir Yaklaşım", *Liberal Toplum Liberal Siyaset* içinde, s. 116.

14 Levinas, "Özgürlük ve Buyruk", çev. Hamdi Özyel, *Tezkire*, Sayı: 38-39, 170 vd.

sorunsallarından uzaklaştırılmıştır. Daha doğrusu kurulan zemin yegâne zemin olarak sunulmuştur. Bu zeminin “Tanrı’nın öldürülmesi”nden sonra ortaya çıkan Hümanist zemin olduğu malumdur.

2. İslâm’ın İnsan Haklarını İhkakının Metafizik-Ahlâkî Temelleri

İbrahimî mono-teist din geleneği açısından baktığımızda insan haklarının meşruiyetinin farklı bir temellendirmesi söz konusudur. Hümanist felsefede radikalleşen ‘kendisi için’ öz-nellik felsefesi (ontolojik birey) yerine bu geleneğin temeli yine Levinas’ın dediği gibi başkası, öteki ve aşkın olan ile “karşılaşma” ve onu “buyur ediş” anlamında bir ahlâk felsefesidir. Bütün bir peygamberler geleneğinin felsefesi bir varlık felsefesi değil, bir ahlâk felsefesidir. Örneğin Kur’an’a göre dili ve ırkı farklı olan ‘öteki’ benim için yabancı, potansiyel düşman, nesne, uzaklaşılacak olan değil; yaklaşılacak, tanış olunacak, dayanışılacak birileridir (49/13). Din olarak benim ‘ötekim’ ise kendileriyle hayırlarda yarışacağım kimselerdir (2/147).

Bireyin, her bir insan tekinin zatî varlığı (hayatı) başta olmak üzere kişiliğini, insanlığını ortaya koyması için kanunla korunmuş menfaat anlamında ‘hak’ İslâm’ın da kabul ettiği bir şeydir. Nitekim İslâm hukukçularının ‘makasidu’ş-şeria’ dedikleri canı, malı, onuru, akli ve dini koruma ilkeleri insan haklarının da temelidir. İnsan hakları konusunda oluşan İslâmî literatür, bu hakların kabullenilmesinde Müslüman bilincin zorlanmadığını gösterir.¹⁵

Peki bu felsefeye göre insanın bu temel ‘hakları’ (insan haklarını) hak edişinin meşruiyeti nedir? İnsan “değerini” nereden almaktadır? Öncelikle insanın değeri a priori olarak, onun diğer hayvanlardan ayrıcalıklı olan antropolojik nitelik-

15 Örnek olarak bkz. Muhammed Sharif Chaudhry, *Human Rights in Islam*, Lahor 1993. Khwaja Gulam Sadık, “Bugünkü İslâm’da İnsan Hakları”, (*İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*, Haz: I. Kuçuradi, Ankara 1980) içinde, 119. *İslâm ve İnsan Hakları*, çev. T. Yücel-Ş. Karakurt, İstanbul 1995. Prof. Dr. Hüseyin Hatemi, *İnsan Hakları Öğretisi*, İstanbul 1988. H. K. Kadri, *İnsan Haklarının İslâm Hukukuna Göre İzahı*, İstanbul 1949.

lerinden de facto olarak türetilemez. İnsan kendi kökenine sahip değildir. İnsan cinsi özel bir amaç için (denenme) diğer hayvanlardan kabiliyet, kapasite ve imkân olarak farklı yaratılmıştır. İnsanın bu “teknik üstünlüğü” ona doğuştan onur, şeref ve haysiyet katmaz. Kur’an’da geçen “Hiç şüphesiz biz insanı en güzel yapıda yarattık” (95/4) ve “Biz insanoğluna ikramda bulunduk. Onlara karada ve denizde binecekleri araçlar verdik, temiz yiyeceklerle onları besledik ve yarattıklarımızın çoğundan üstün kıldık.” (17/70) ayetleri Tanrı’nın insana doğuştan inayet ve rahmeti gereği hibe ettiği “üstünlükleri” ifade eder. Nitekim ünlü Kur’an yorumcuları Taberî ve Kurtubî 17/70. ayetindeki “*Kerremna*” ifadesini insanın diğer varlıklardan, hayvanlardan ‘üstün’ kabiliyetlerle yaratılması şeklinde yorumlamışlardır.¹⁶ Bundan dolayı Müslümanlar arasında yaygın olan insanın “eşref-i mahlukat” olduğu fikrini “efdal-ı mahlukat=yaratılanların (teknik anlamda) en üstünü” olarak düzeltmek gerekir. İnsanın özgür irade, akıl, vicdan, konuşma vb. ahlâkî kabiliyetlerle yaratılmış olması ona doğduktan ve akıl balığ olduktan sonra ilk ahlâkî vazifesini, yani içine doğmuş olduğu nimet ve rahmet ortamını ve kabiliyetlerinin kendine hibe edilişinin kaynağını takdir etme sorumluluğunu yükler. Bu da bir Tanrı’ya iman etmektir. Kadı Abdulcabbar’ın dediği gibi insanın ilk ahlâkî vazifesi kendini canlı ve nimetlerden faydalanır bir şekilde yaratan Allah’a şükran borcunu ödemek için onu tanıması ve ona inanmasıdır.¹⁷ Kur’an, insanın kendi başta olmak üzere, hayatini devam ettirmek için kendisine bahşedilmiş nimetleri ve bu nimetlerin inayet edicisinin tabiattaki işaretlerini (ayât) inkâr edenlerin ahlâksızlıklarını şiddetle eleştirir: “Allah’a karşı yalanan uyduran veya göstergelerini yalanlayanlardan daha hain kim olabilir?” (10/17). “Hâlâ yanılsa inanıp Allah’ın nimetlerine karşı nankörlük mü edecekler?” (30/67). 55. Rahman Sûresinde Tanrı’nın insana bahşettiği nimetler sıralanırken

16 Kurtubî, Muhammed İ. Ahmed, *Câmiu’l-Ahkâm*, Kahira 1940, X/293; Taberî, *Camîu’l-Beyân*, Kahire 1954, XV/125.

17 Kadıabdulcabbar, Huseyn b. Hişam, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, Kahire 1988, 83.

30 kere “*Rabbinizin iyiliklerinden hangisini inkâr edersiniz?*” sorusu tekrarlanır. Tanrı’nın “Tabiatı ve insanı yaratması, tabiatı insan için yaratması Allah’ın en başta gelen rahmetidir. Onun için Allah’ın kudreti, yaratması ve rahmeti sadece birbirine denk değil, aynı zamanda tamamen birbirinin içinde ve aynıdır.” (6/12, 7/156).¹⁸ Tanrı karşısında insanın değer, onur, şeref kazanması ancak böyle başlar. Bunu yapmayan insan -özgür olduğu için yapmayabilir- nankördür (kâfir). Allah katında canlıların en kötülerini kâfirler (nankörler, inkârcılar) (8/55) ve O’nun rahmetini, nimetlerini düşünmeyen, duymayan ve dillendirmeyenlerdir (8/22). Tanrı nezdinde insanın değerini tamamlayan şey insanın hemcinslerine karşı ahlâkî sorumluluklarını da yerine getirmesidir. İman ile birlikte bu ahlâkî sorumlulukları yerine getirme Kur’an’da ‘takva’ olarak isimlendirilir: “*Allah katında en değerliniz en takvalı olanınızdır.*” (49/13).

Hümanist felsefenin iddia ettiği gibi insan varoluşu kendiliğinden özgürlüğe (yönsüzlüğe, amaçsızlığa, başı boşluğa) mahkûm değildir. “*Sizi gerçekten boş yere yarattığımızı ve bize gerçekten döndürülmeyeceğinizi mi sanıyorsunuz?*” (23/114). “*İnsan başıboş bırakılacağını mı sanıyor?*” (76/36). İnsan, Tanrı’yı bulmak (tevhid, iman) ve hemcinslerine karşı ahlâkî sorumluluğunu yerine getirmek için (salih amel, adalet) yaratılmıştır. Bu sorumluluk Kur’an’da “emanet” kavramıyla ifade edilmiştir (33/72).

İnsanların Tanrı katındaki “değerini” biz insanlar tam olarak bilemeyebiliriz. Çünkü insanların kalplerindeki bilemeyiz. İnsanın insan için değeri, onuru, şerefi ve haysiyeti ise insan cinsine ait olmaktan kaynaklanan “eşitlikten” doğmaz; insanın hemcinslerine karşı olan ahlâkî sorumluluklarını yerine getirmesinden doğar: “*Allah, dinî gerekçeyle sizinle savaşmayan, sizi yurtlarınızdan çıkarmayan kimselere iyilik yapmanızı ve onlara karşı adil davranmanızı yasaklamaz. Allah adil olanları sever.*” (60/8). “*Ey inananlar! Bir topluluk*

¹⁸ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, çev. A. Açıkgenç, Ankara 2003, 35.

diğerini alaya almasın; belki onlar kendilerinden daha iyidir. Kadınlar da başka kadınları alaya almasınlar, belki onlar kendilerinden daha iyidir. Birbirinizi ayıplamayın; birbirinizi kötü lakaplarla çağırmayın...” (49/11). Burada gayri müslimlerin Müslümanlar için ‘değerli’ oluşlarını tayin eden şey ‘iman’ değil, ahlâkî değerlere bağlı oluşlarıdır.

Tanrı’ya karşı ve hemcinslerine karşı ahlâkî sorumluluklarını yerine getirmeyen kişiler Kur’an’a göre “*Hayvanlar gibidirler; hatta, daha da aşağıdırlar.*” (7/179). Onların insan suretinde, biçiminde olması onları onurlu, şerefli, haysiyetli yapmaz. Zira onur, şeref, haysiyet ve değer ahlâkî potansiyellerini aktüelleştirmekten doğar. Ahlâkî potansiyelini Tanrı’ya karşı aktüelleştiren Tanrı katında değer kazanır; insana karşı aktüelleştiren insan karşısında değer kazanır. İnsanın onurunun onun kendine ait hakkı olan hakları alması sonucu ortaya çıktığı¹⁹ görüşü doğru değildir. İnsanın onuru, onun sahip olduğu imkân ve haklara layık olduğunu göstermesiyle ortaya çıkar. Bu da, insanın doğuştan hazır bulduğu kabiliyet ve imkânlara, bu haklara sahip olmaktan ötürü övünmemesi (tekebbür, istiğna) tam tersine bu kabiliyet, imkân ve haklara sahip olduğundan dolayı müteşekkik olması ve sorumluluğunu müdrik olmasıdır.

İnsan haklarını siyasal otorite, devlet ve toplumsal kolektivitelere karşı korumanın meşruiyeti, insanın yukarıda izah etmeye çalıştığımız sorumluluklarını yerine getirebilmesinden doğar. Bu haklara siyasal ve toplumsal totalitelerin riayet etmesi insanın ahlâkî erekselliğini gerçekleştirmek içindir. Yoksa keyfi olarak canının istediğini yapsın için değil. İkinci si ‘kendisi için’ ve ötekine karşı sorumsuz (başı-boş) insanın ereğidir.

Hümanist felsefede insan hakları herkesin ‘kendisi için’ düşündüğü özgürlüğü ve menfaati kaybetmemek için ötekinin veya başkasının haklarına tecavüz etmeme ilkesine da-

19 Mercier, Andre, “İnsan Haklarının Temelleri”, *İnsan Haklarının Felsefi Temelleri* içinde, s. 15.

yanır. İnsan hakları üzerine kurulmuş, herkesin herkesle savaşıdır burada derinden işleyen. Oysa İbrahimi monoteist din geleneğinde ötekinin haklarına riayet etmemin nedeni kendi haklarını kaybetmeme korkum değildir; bilakis, sorumluluktur. Levinas'ın dediği gibi:

Sorumluluk, insanı özgürleştirir, kendisinden özgürleştirir öncelikle. Başkası benim özgürlüğümü sınırlandırmaz; tersine, özgürlüğümü özgür bırakır. Başkası sorumluluğun ağırlığını bana taşıtarak beni olmanın anonimliğinin boğucu yükünden azad eder. Keyif alma ve çalışma (hümanist felsefenin temel maksimleri İ.G.) bu yükten ancak geçici bir biçimde kurtarır beni.²⁰

Tam tersine Büyük Öteki veya Mutlak Başkası (The Other-Tanrı) benim kökenimi ve sahip olduğum her şeyi bana hibe eden olduğu için O'na şükran borçluyum. Bu nedenle onun buyruklarına rasyonel olarak özgürce boyun eğirim. Küçük ötekiler ise (hemcinslerim) haklarına riayet ettiğim, yani onlara karşı gâsıp ve katil olmadığım, onlara iyilikte bulunduğum zaman Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in mesajlarında olduğu gibi Tanrı'nın beni ebedi hayatla ödüllendireceği kişilerdir. Burada Tanrı'ya şükran borcu ile birlikte eskatolojik bir karşılıklılık ekonomisi, dünyada veriş (ahirette alış) söz konusudur: *"İyiliğin karşılığı iyilikten başka nedir ki?"* (55/60). Oysa hümanist felsefede bu metafizik arkaplan olmadığı için korkunun insanları hemcinslerine karşı nasıl şiddete sevk ettiğine daha önce değinmiştik.

Batılı toplumlar menfaat saikiyle kendi toplumlarında insan haklarına belirli bir geçerlilik, riayet etme ve meşruiyet kazandırmışlardır. Fakat aynı toplumların fırsat bulduğunda kendi dışındaki 'başka', öteki, farklı toplumlara karşı aynı haklara riayet etmeyerek onlara karşı gâsıp ve katil olmalarının, onları umursamamalarının nedeni işte bu dini metafizik sorumluluğun (sorguya çekilmenin) olmayışıdır. Çünkü bu metafizik düzlemde Tanrı'nın sürekli gözlemesi altındayız ve ölüm hiçliğe geçiş anlamında son sözün söylenmesi değildir.

20 Direk, Zeynep, "Sonsuz Sorumluluğun Paradoksları", *Başkalık Deneyimi*, İstanbul 2005 adlı kitabın içinde, s. 162.

Yaptıklarımızdan hesaba çekileceğiz ve sonuç olarak ya ebedî mutluluğu veya ebedî bedbahtlığı kazanacağız. Orta Çağ İslâm toplumlarında insan hakları kavramı olmamasına rağmen, her dinden ve ırktan insanların temel haklarının büyük ölçüde korunmuş olmasının espirisi budur. Gayri müslimler Müslüman hakimiyetinde “zimmetullah”, “zimmet-i Resûlullah=Allah’ın ve resûlünün güvencesinde”, “Vediatullah=Allah’ın emaneti” olarak görülmüşlerdir. Modern Avrupa’da ise bütün insan hakları ve uluslararası örgütlere rağmen Bosna-Hersek’in Avrupa’nın göbeğinde iki yıl boyunca her türlü hak ihlaline maruz kalması bahsi geçen metafizik-ahlâkî zaaftan kaynaklanmaktadır. Çünkü orada menfaat yoktur. İrkçi jenoside karşı çıkmaya kalkışsalar askerleri “biricik” hayatlarını kaybedeceklerdi. Orta Çağda Kilisenin güç ve şiddet kullanımı Nietzsche’nin dediği gibi Hristiyanca olmayan bir yaşam tarzının Hristiyanlığı onaylayıp güç aracı olarak kullanmasıdır. Hristiyanlığı ve Kiliseyi “kendisi için” insan ve “ontolojik özne” nosyonunun dışında İbrahimî teistik din anlamında bir “din” olarak görmek ve bu şiddet uygulamalarını (aforozlar, Haçlı Savaşları, mezhep çatışmaları vs.) dine izafe etmek yanıltıcıdır.²¹

Son iki yüzyıldır İslâm coğrafyasında cereyan eden insan hakları ihlallerini İslâm diniyle bağdaştırmak haksızlık olur. İslâm dünyasındaki totaliter modern ulus-devletler İslâm’ın ruhuna bağlı olmaktan çok büyük oranda Batılı kültüre bağlıdır. Ayrıca modern Müslümanların da İslâm’ın metafiziğine (tevhid, mead-Allah, ahiret değerlerine) ne derece ‘iman’ ettiği ve ahlâkî değerlerini (salih amel, adalet) ne derece içselleştirdiği tartışmalıdır. Fakat bütün bunlara rağmen Müslüman ülkelerin uluslar-arası ilişkilerde insan haklarına Avrupa ve Amerika’dan daha bağlı olduklarını söylemek mümkündür. ABD ve Avrupa’nın insan hakları ihlallerini ortaya koyan cid-

21 Hristiyanlığın Batı toplumlarında ciddi ahlâkî bir dönüşüme yol açmak-tansa yaptıkları ahlâksızlıkları örtme ve meşrulaştırmada bir araç olarak kullanıldığı konusunda bkz. Erich Fromm, *Sahib Olmak ya da Olmak*, çev. A. Antan, Ankara 1990, 203-204.

di bir literatür mevcuttur.²² Bunlar tek tek saymakla bitmez. Nitekim kapitalist, sosyalist ve faşist sistemlerin kendileri bi-zatihî insan hakları ihlali üzerine kurulmuştur.

Sonuç olarak insan hakları, hukukun üstünlüğüne dayanan liberal demokrasilerde (Avrupa ve ABD) bireyi devlete ve toplumsal kolektiviteye karşı korumaktadır. Fakat dünyanın diğer halklarını ABD ve AB'ye karşı koruyamamaktadır ve tabiatı gereği de koruyamaz. İnsan hakları ancak insanın sorumluluğunu ortaya koyan bir metafizik ve buna bağlı bir ahlâk felsefesiyle mümkün olabilir ki bu da İbrahimî monoteist din geleneğidir.

22 *İnsan Haksızlıkları* (Edisyon) çev. Oğuzhan Ulaş, İstanbul 2004. (Kitap 23 bilim adamının 1994'de Kuala Lumpur'da düzenledikleri bir uluslararası sempozyuma sunulan tebliğ metinlerinden oluşmaktadır.) Roger Graudy, *Çöküşün Öncüsü*, çev. C. Aydın, İstanbul 1997. Robert Bernasconi, *İrk Kavramını Kim İcat Etti?*, çev. Zeynep Direk, İstanbul 2000.

İNSAN SORUMLULUKLARI EVRENSEL BİLDİRGESİ

İnsan Hakları, ulus devlet fikriyatının ortaya çıkması ile paralel olarak 1776'da Amerika Birleşik Devletleri'nin kuruluşunda, 1789 Fransız İhtilali sonrasında tedrici olarak ortaya çıkmış ve İkinci Dünya Savaşı sonrasında da (1948) küresel bir önem kazanmıştır. Kavramın ortaya çıkmasında Amerika'ya göç etmek zorunda kalan Avrupalıların geldikleri ülkelerde devlet veya kilise gücü/otoritesi tarafından kendilerine uygulanan baskı ve zulümler, benzer şekilde Fransa'da kilise ve devletin insanlar üzerindeki baskısı ve iki dünya savaşında devletlerin insanı sorumsuzca harcaması önemli bir etken olmuştur. Bu arka plan, insan haklarının tek kanatlı kuş misali insan sorumluluklarından bağımsız olarak önemsenmesine sebebiyet verdi. Bu arada eşzamanlı olarak yükselmekte olan liberal teorinin dayanağı olan epistemolojik rölativizm ve duygucu ahlak rölativizminin verdiği desteği de unutmamak lazım. Tanrı ve Kilisenin mutlak otoritesi bertaraf edildikten sonra artık bütün insanlık için geçerli ve bağlayıcı ahlakî sorumluluklardan bahsedilemezdi. Herkes kendi iyisini ve eğer isterse ahlakî sorumluluğunu kendisi belirleyebilirdi.

Totaliter devletlerin bireyi ezmesine karşılık, İnsan Hakları savunusu ve ideali elbette anlamlı ve doğru idi. Fakat, devlet erkine karşı hakları yasa ile garanti altına alınmış bireyler, politik kimlik ile ulusun ve devletin (ulus devletin) menfaatlerini koruma ve artırma makamına (politika) gelince, diğer ulus ve devletlerin hiçbir hakkını gözetmemekte ve onlara karşı ahlakî sorumluluk duymamaktaydı. Zira modern bireyin, ülke ve ulus içinde haklara riayet etmesinin ve onları devleti bağlayan yasalara dönüştürmesinin temelinde teoride "insan onuru" nosyonu olsa da, pratikte "yakın tehlike" veya diğer deyimle, menfaatin altın kuralı olan "sana yapılmasını istemediğini başkasına yapma" vardı. Ahlakî sorumlulukların veya hakla-

ra riayet etmenin bundan başka daha güçlü, aşkın bir temeli olmayınca, içerde ekonomik ve politik gücü elinde tutanlar (sınıf, statü, zümre vs.), uluslararası politikada da güçlü ulus devletler, başkalarına kendilerine yapılmasını istemedikleri yüzlerce şeyi kolayca yapabildiler (sömürü, emperyalizm, savaş, gasp vs.). Veya yapılmasına göz yumdular. Bunun temel nedeni, Rönesans ile birlikte ahlak ve siyasetten teleolojinin (gaiyyet) yitmesi ve yerine duygucu ahlak teorilerinin ikame edilmesidir. Yakın tarihlerde Avrupa'nın göbeğinde Bosna'da, Filistin'de, Ruanda'da, Kongo'da, Zinbawede'ki katliamlara ses çıkarmadılar. Söylem düzeyinde küreselliğine rağmen, İnsan Haklarının halihazırdaki durumunun ulusal düzeyde kalmasının nedeni budur. Bu durum, bugün bütün çıplaklığı ve hoyratlığıyla devam etmektedir. İkinci Dünya Savaşı'nın galipleri tarafından kurulan ve güç mantığına göre (veto hakkı) örgütlenen Birleşmiş Milletler, kendini insan sorumlulukları ile sorumlu bir insanlık vicdanı, özne olarak görmediği müddetçe, İnsan Hakları ihlallerini ulusal ve uluslar arası düzlemde fiili müdahale ile denetleyen ve Uluslararası Hukuku kuran adil bir güç konumuna gelemmez. Bundan dolayı, artık insan haklarının zorunlu mütemmimi olması gereken ve bu hakları küresel düzlemde fiiliyata taşıyacak olan evrensel insan sorumluluklarını yüksek sesle talep etmenin zamanı çoktan gelmiştir. Mamafih, insan haklarının haiz olduğu saygınlık ve itibara insan sorumlulukları daha fazlasıyla haizdir.

İnsan sorumlulukları, insanın -eğer inanıyorsa- Tanrı karşısında veya insan karşısında şeref, onur, haysiyet ve değer kazanmasının ön şartlarıdır. Bu değerler, salt insan cinsine ait olmaklık ile defacto (kendiliğinden) sahip olunan ve modern İnsan Hakları kavramının temeline konan değerler değildir; kazanılan değerlerdir. Aksini iddia etmek, anlamsız bir totolojidir. İnsanın, diğer canlılar içinde doğuştan, verili nitelikleri olarak alet yapan, akıllı olan, dik yürüyen, konuşan, özgür olan, hatta ahlaki değerleri duyabilen ...vs gibi ayrıcalıklı, *üstün* kabiliyetlerinin olması/verilmesi, onu Kant'ın ileri sürdüğü gibi, (Metaphysik Der Sitten, 53) doğuştan kendinde *onurlu* ve *değerli* kılmaz. İnsan, bunlara haiz olmakla

bir *dokunulmazlığa* (masuniyete) sahiptir. Dokunulmazlık, bizi pratikte insan haklarını kabüle zorlar. Değerlilik, saygınlık ve onur, *kazanılmış* ayrıcalıklardır, doğuştan özgür, akıllı ve ahlaki değerleri duyabilen insanın sorumluluklarını yerine getirmesinden doğar. Kant, dokunulmazlık ile saygınlık, onur ve haysiyeti birbirine karıştırmaktadır veya daha doğru bir ifade ile, bunları birbirinden ayırmamaktadır. Dokunulmazlığı meşrulaştıran şey, -hakların teslim edilmesiyle- sorumluluk beklentisidir. Dokunulmazlıkta bütün insanlar eşittir. Sorumluluk çağına geldikten sonra, sorumluluğunu yerine getirenler onur ve saygınlık, getirmeyenler ise onursuzluk ve rezillik ile nitelenirler. Burada eşitlik iddia etmek, dağ ile dereyi eşit görmeye benzer. İnsanın kendinde bir amaç ve doğuştan onurlu olduğu iddiası, insanın kendi kökenine sahip, kendinde bir değer olduğu metafizik iddiasına dayanır. Bunun alternatifi ise, değer ve onurun, kabiliyet-hak ve sorumluluk zincirinden, yani kabiliyetlerin (insanın) kökeni sorununa verilen alternatif (yaratılma) cevaptan doğduğudur. Kabiliyetler, sorumluluğun ön şartı olan İnsan Haklarını hakk etmenin zeminini oluşturur. Tanrı'nın -inananlar için- saygı ve sorumluluk mercii oluşu, insanı (kabiliyetlerini) ona bağışlamasından kaynaklanır. Tanrı'ya karşı sorumluluklarını yerine getirenler, Tanrı karşısında; insana karşı sorumluluklarını yerine getirenler ise, insan karşısında şeref, onur, haysiyet ve değer kazanırlar. İnananlar için, İnsana karşı sorumluluklar da aslında Tanrı'ya karşı sorumlulukların bir parçasıdır. Ateistler için sorumluluğun kaynağı ise, değerleri duyma kabiliyeti (Kant'ın Ahlak İlkesi) veya "Sana yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapma" olarak özetlenen menfaat ilkesi olabilir. İnsan Hakları, bireyin insan bütünlüğünü ve potansiyel kabiliyetlerini devletin tahrip etmesine karşı hukuk aracılığı ile koruması iken; insan sorumlulukları, insanı insanın şerrinden korumayı ve birbirini zenginleştirmeyi amaçlar. İnsan Haklarını koruma, devletin garantisinde iken; insan sorumlulukları vicdanın garantisindedir. Vicdan, insan olarak sorumluluklarımızı yerine getirip getirmediğimizi yargılayan nihai yargıdır. O, insan bütünlüğünün bekçisidir.

Bizi bize karşı korur. Gururumuzun ve onurumuzun kaynağıdır. Kendimiz ve hemcinsimiz için duyduğumuz özenin sesidir. Devlet, insanların sorumluluklarını yerine getirmesini garanti edemez; ancak, bazılarının yerine getirilmemesi (örneğin, öldürmeme) aynı zamanda kamusal suç olduğu için faillerini cezalandırır. İnsan hakları, insan sorumluluklarının ön şartıdır. Hakları olmayanların sorumlulukları da olamaz. Hakları koşulsuz olarak bireylere teslim etmemizin, sorumluluk beklemeden başka bir gerekçesi olamaz. İnsanın, insan olarak doğmasından dolayı haklara sahip olduğu iddiası, eğer ondan ahlaki bir beklentimiz olmayacaksa, onun istighnasından başka bir temeli olmayan boş bir iddiadır. Hakkı olanın sorumlu olmaması ise, kişiyi insan olmaktan çıkarır (hayvanlaştırır). Bu durumda, aslanların antilopları avlaması ile Kabil'in Habil'i öldürmesi arasındaki fark ortadan kalkar. Haklar, insanın potansiyel kabiliyetlerini açığa çıkarma imkânı hazırlar. Sorumluluklar ise, bunların ahlakî olanlarını bizzat açığa çıkarmaktır. Yaşam, ister bir "sanat", isterse bir "denenme" süreci olarak anlaşılsın, sorumluluklardan kaçılmaz. İnsan sorumlulukları, kişinin bağlı olduğu/tercih ettiği dünya görüşüne göre kendi içinde çok katlıdır:

a. Teist, deist, panteist insanların insanı ve evreni yaratan, insanın hayatta kalması için sayısız nimetler bahşeden Tanrı'ya karşı iman ve şükran (ibadet) sorumlulukları vardır. Bu sorumlulukları hakkıyla yerine getirmenin tarzından (doğruluk ve yanlışlığından) kendileri sorumludur.

b. Hayvanlara karşı hoyrat davranmamada (işkence etmemek, aşırı yük yüklememek, kuluçka dönemimde avlanmak ...vs) genel bir uzlaşma olsa da, haklarının kapsamında (örneğin, bazılarını avlamak veya besin ihtiyacı için kesmek) insanlık, henüz bir konsensüs sağlayamamış olması hasebiyle, en azından türlerin korunması için temel hayvan haklarını teslim etmekle yükümlüdür.

c. Ateist, teist, deist, panteist ve politeist tüm insanların salt insan olmalarından dolayı kendilerine ve hemcinslerine karşı sorumlulukları kaçınma veya yapma tarzında şunlardır:

1. Kendine zarar vermemek.
2. Kişi, kendi bedensel, zihinsel ve duygusal potansiyel kabiliyetlerini koruyarak ihmal etmeden üretici ve yıkıcı olmayacak bir tarzda açığa çıkartmakla yükümlüdür.
3. Hemcinsini (neslini) devam ettirmek.
4. Reşit oluncaya kadar çocuklara özel ihtimam göstermek.
5. İnsana hayat veren doğal kaynakları ve çevreyi tahrip ve israf etmemek.
6. Öldürmemek.
7. Ötekinin malını çalmamak ve zorla gasp etmemek.
8. Ötekine karşı dürüst olmak (kandırmamak, yalan söylememek).
9. Ötekine karşı ilişkilerde hakkaniyetli ve adil olmak.
10. Felaket ve mağduriyet durumlarında hemcinsine yardım etmek (paylaşmak).
11. Ötekine karşı baskı uygulayarak özgürlüğünü engellemek.
12. Tecavüz etmemek.

TÜRKİYE'NİN KİMLİK/AHLÂK SORUNLARI VE İLÂHİYAT FAKÜLTELERİ*

Giriş

İktisatçı ve aynı zamanda gazeteci olan Profesör Mehmet Altan, kendisiyle yapılan bir röportajda Türkiye'deki din olgusunun siyasette bir istismar aracı olarak kullanılmasını, dinin kentlerde oluşan kültürel bir olgu değil; daha ziyade köyden kente gelenlerin (vasıfsızların) bir kimlik ve sınıf atlama aracı olarak görmelerine bağladıktan sonra şöyle diyor:

Dünyadaki ilâhiyat fakültelerinden çıkanlarla bizdekiler arasında muazzam fark var. Bizde ilâhiyattan bu anlamda büyük düşünür, felsefeci, estetik, şair vs. yetişmiyor. Hepimizi zaman zaman dehşete düşüren yorumlar ve yaklaşımlar yapanlar da ilâhiyatçılardır. Türkiye'de ilâhiyat eğitimi çok derinden teşhis masasına yatırmak gerekir. Bu fakülteler tekke ve zaviyelerle bile boy ölçüşecek bir eğitim düzeyinin altındalar. Böyle bir dertleri olduğunu da zannetmiyorum. Dinlediğimiz, garipsediğimiz, hayret ettiğimiz bütün söylemlerin sahipleri Türk ilâhiyat fakültelerinden çıkıyorlar. İlâhiyat eğitiminin gerçekten çok ciddi ele alınması lazım. Ama sanırım bu bir tabu.¹

Ahmet Altan'ın şikayetinin ve kullandığı son cümlelerin (Ama sanırım bu bir tabu) anlamı nedir?

1. Osmanlı'nın/Reel İslâm'ın Çöküşü ve Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluşu

16. yüzyıldan sonra Kıta Avrupası'nda gelişen ve aydınlanma, rönesans, endüstri (teknoloji) devrimi, modernite ve bağılı olarak kolonyalizm şeklinde isimlendirilen yeni süreçlere kendi iç dinamikleriyle Osmanlı toplumu cevap veremediği ve uyum sağlayamadığı için parçalandı ve çöktü. Yükselen milliyetçilik ve ulus devlet fikriyatının benimsenmesiyle Osmanlı'nın tebası olan gayrimüslim ve Müslümanlar çeşitli ulus

* "13. Kelam Bilimi Koord. Toplantı"sında sunulan tebliğ, Ankara 20.06.2008.

1 Altan, Ahmet, *Moral Dünyası*, Sayı: 10, 2008, s. 7.

devlet kurdular. Osmanlı'nın hakim etnisitesi olan Türkler, diğer Müslüman kardeşleriyle birlikte Anadolu'yu kurtararak (Milli Mücadele) Türkiye Cumhuriyeti'ni kurdular. Siyasal bir bedenin başı işlevsiz hale gelmesi sonucu, kalbi (imani) devreye girerek "düvel-i muazzama"ya karşı verdiği savaşla bu işi başardı. Kurtuluş Savaşı, "İslâm milleti"nin "gavur"a karşı seferber olmasıyla kazanıldı. Daha sonra İttihad ve Terakki kadrolarının kalan kısmı, bu coğrafyada bazı devrimler yaparak devletin ideolojik kimliğini belirledi.

Cumhuriyetin bu kurucu önderleri (Türkçüler, Batıcılar) İslâmiyet'in o andaki kurumsal, düşünsel ve duygusal halini (hilafet, şariat, tarikat) çöküşün başlıca sorumlusu olarak gördükleri için yeni devlette halkta mündemiç olan itikad ve ibadât (Diyanet) dışında kurumsal bir yer vermedikleri gibi; toplumun yeni kimliğini seküler bir milliyetçilik ve "muasır medeniyet" denen ve içeriği fazla net olmayan bir ideale dayandırarak Osmanlıcılığı ve İslâmcılığı (eski rejim) bu yeni kimliğin "ötekisi (irtica)" olarak konuşlandırmıştır. İslâm'ı, modernitenin yeni değer ve konseptleriyle uzlaştırmaya çalışan ve önderleri N. Kemal, Said Halim Paşa ve M. Akif'in oluşturduğu "İslâmcılık", zayıf kaldığı ve ortaya somut bir alternatif koyma gücünden yoksun olduğu için, yeni devletin ideolojisini Türkçüler ve Batıcılar oluşturmuştur. Halk katındaki İslâm kimliğinin kavramsal/teolojik dağarcığı ve muhayyilesi, hala Orta Çağa ait olduğundan, devletin elit yöneticileri ile çoğunluğu köy ve kasabalarda yaşayan halk arasındaki iletişim dili kopmuştur. İsmet İnönü'den rivayet edilen "millet bizim düşmanımızdır" sözü bu gerçeği ifade eder. Bin sene boyunca "din-ü devlet" ve "en-nas ala din-i mulukihim" şuuruyla yaşamış halk, dinin kendinde kaldığını; devletin ise, ona uzaklaştığını görünce hayal kırıklığına uğramış ve içine kapanmıştır. Yeni devlet elitlerinin, İslâm'ın siyasal ve hukukî mirasını tasfiye ettikten sonra, halkta kalan ibadetlerin formlarında da bazı reformlar yapmaya teşebbüs etmesi (Türkçe ezan, camilere sıra-sandalye koyma teşebbüsü vs.), halkı iyice tedirgin etmiş ve gizliden gizliye kendi çaresine bakmaya başlamıştır (Nurculuk, Süleymancılık, Ticanilik, Nakşilik vs.). 1946'larda siyasî iradenin imam-hatip okullarını ve ilâhiyat fakültesini

tekrar açmaya karar vermesinin nedeni, bir yanıyla bir ihtiyacın belirmesi ise, diğer yanıyla da bu gizliliğin kontrol altına alınmasıdır. Bernard Lewis bu gerçeği şu şekilde ifade eder:

Sağlam bir din eğitiminden geçmiş insanların kıtlığı, çoğunlukla talihsiz sonuçlarla meydana bağnaz ve cahillere bıraktırdı. Ekim 1949'da kapılarını öğrencilere açan ilâhiyat fakültesinin restore edilmesi, en azından kısmen bu nedenliydi.²

Türk devriminin böylesine bir trajediye barındırmasının nedeni, mevcut düşünce etkinliklerinin Osmanlı'nın sürekli kan ve toprak kaybettiği bir tarihsel kesitte (Tanzimat, Meşrutiyet) ortaya çıkmış ve sürmüş olması hasebiyle; ister İslâmî damarı, isterse Batılı damarının yeterince entelektüel bir derinliğe, verimliliğe ve zenginliğe sahip olmamasıdır. İslâm'ın ilk üç yüz yılında yaratılan teolojik ıstılahlar ve tarım toplumunun ihtiyaçlarına göre oluşturulmuş kurumlar ile iş gören Osmanlı dinsel/siyasal bürokrasisi, katı-gelenekçi ve tekrarcı-tutucu tutumu ile dışarıdan yönelen meydan okumalara cevap veremedi. Bir kısmı Batı başkentlerinde eğitim görmüş ve oralarından etkilenmiş Jön Türkler ise, Batının felsefî anlamda ne olduğuna yeterince nüfuz edemedikleri için, Türk devrimi organik olmayan, yüzeysel, sunî bir tepki ve taklit hareketi olarak gerçekleşti. Fazlurrahman bu konuda şöyle demektedir:

Laisizm, ahlâki ve hukuki alanda şeriatın içeriği konusunda tutarlı bir şekilde ve geniş ölçüde yeniden düşünmek için izin veremeyen tutucu güçlerin zorlamasıyla ve bu güçlere bir tepki olarak doğmuştur. Türkiye'de katıyetle ve açık olarak benimsenen laiklik bile bunun için istisna teşkil etmemektedir.³

Bilim, teknoloji, cumhuriyet, laiklik, hukuk vs. alınmaya çalışılırken, bunları yaratan ve doğuran paradigmanın içine nüfuz edilememiştir. Çoğunluğu Fransız etkisinde olan bu kadro, Avrupa'nın Anglo-Sakson tecrübesinden habersiz oldukları için "devrimci" olmuşlardır. Şerif Mardin'in söylediği gibi, yeni devrim iyi, doğru ve güzelin ne olduğu konusunda Anadolu insanının ruhuna nüfuz ederek onu rehabilite edecek bir şey orta-

2 Lewis, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. M. Kıratlı, İstanbul 1991, 414.

3 Fazlurrahman, *İslami Çağdaşlaşma; Alanı, Metodu ve Alternatifleri*, çev. Bekir Demirkol, *İslami Araştırmalar*, Cilt: 4, Sayı: 4, 1990, 320.

ya koyamadı. Necip Fazıl bu gerçeği “Heykel destek üstünde, benim ruhum desteksiz” diye ifade eder. Bu sonuç bir yönüyle normaldir. Zira, her ne kadar yeni bir şeyler öğrenme öykünme ile başlasa da, sürekli öykünen özne yeni bir değer yaratamaz.

Ziya Gökalp, Said Halim Paşa ve Mehmet Akiflerin reformcu içtihatlarına hayli umut bağlayan M. İkbâl,⁴ bu akımın başarısızlığı ve Batıcıların kontrolü ele geçirmesinden hayal kırıklığına uğrar:

Yenileşme yolunda seslenen Mustafa (Kemal) dedi ki: “Eski resme cila lazımdır.”

Kâbe'nin hayat elbisesini yenileştirmede-Avrupa'nın Lât ve Menât'ı ona geldiler.

Türklerinin kanununda yeni bir ahenk yoktur; onların yenisi Avrupa'nın eskisidir.

Onun göğsünde yeni bir nefes yoktu; onun içinde başka bir âlem yoktu.

Şüphesiz ki mevcut âleme uymuş, bu âlemin etkisinde mum gibi erimiştir.

Kâinatın tesirindeki barikalar, hayat takviminin taklidiyle husule gelmez.⁵

Özetle, “Atatürk milliyetçiliği” ve “muasır medeniyet” ülküsü bağlamında daha ziyade taklid ile inşa edilmeye çalışılan yeni “vatandaş” kimliği, kültürün kişilik yaratıcı katında bir kaldıraç, bir motivasyon ve yeni bir telos yaratamadığı için, asalet hissi ve motivasyonu olan ‘aktif bir insan tipi ortaya çıkmamıştır. Tutarlı bir metafizik, etik ve estetik anlam haritasından yoksun olan bireylerin bir asalet duygusuna ve bir eylem heyecanına sahip olmaları da düşünülemez. İnsanlar için ırk ve dil fiziksel benin yerini tutan verili bir unsur veya “isim” gibi bir şey ise (örneğin Türk); toplumu (milleti), dünya ulusları içinde onur, itibar ve saygınlık yarışına sokacak köklü bir “kendilik” odağına, kaldıracına ihtiyaç vardır. Bazı millî sporcularda zaman zaman ortaya çıkan bu kendilik ve asalet motivasyonu bahsettiğimiz şeyin ne olduğunu ve önemini ortaya koyar. Örneğin, millî futbolculardan Hakan Şükür, Ni-

4 İkbâl, Muhammed, *Dinî Düşüncenin Yeniden Teşekkülü*, çev. A. Asrar, İstanbul 1984, 212-220.

5 İkbâl, *Cavidnâme*, çev. Anna Maria Schimmel, İstanbul 1999, 195.

hat Kahveci ve Arda da gözlemlendiği gibi. Fiziksel kondisyon yanında buna “moral motivasyon” denir. Türk devrimi oluşturmaya çalıştığı yeni ulusta bunu yaratamamıştır. Devrim önderleri İslâm'ın sosyal sermaye rolünden vazgeçmişlerdir. Onlar, İslâm dininde (kendi dönemlerindeki 1400 yıllık eski elbiseleri içindeki dinde) böyle bir sosyal sermaye ve daha aktif bir kendilik bilincinin bulunduğunu düşünmediler ve düşünemezlerdi de. Çünkü o dönemde yükselişte olan pozitivizm ve milliyetçilik onları büyülemişti. Ayrıca, İslâm'da böyle bir şeyin olduğunu ortaya koyacak ulemâ veya entelektüel bir kadro da yoktu. Dinî düşünceyi taşıyan medrese, 180 kez de olsa tekrar etmenin fazilet olduğu; dönüp dönüp yine okuduğu metin merkeziliğin kurbanı olarak çıkmıştı. M. Akif, *Safahat*'ında bu çöküşü dile getirir.

2. 1950 Sonrasında Milliyetçi-Muhafazakârlığın Gelişmesi

Demokrat partinin dinî değer ve sembollere saygılı politik söylemi onu iktidara taşımış, daha sonra da (1960) bu nedenden dolayı sonunu getirmiştir. Altmış sonrası AP aynı söylemi sürdürmüştür. Yetmişlerde Erbakan “milli görüş” diye isimlendirdiği daha yoğun dinsel söylemli bir politik dil üretmiştir. Erbakan, Demirel ile giriştiği muhafazakârlık yarışında gelişme sağlayarak, altmışlarda başlayan büyük şehirlere göç eden dindar insanların oyunu alarak önce belediyelere daha sonra da merkezî iktidara ortak olmayı başarmıştır. Erbakan, imam-hatip liselerinin sayısını arttırarak şehirlerdeki muhafazakârlara siyasî-bürokratik eleman sağlamıştır.

80 ihtilali sonrasında bir taraftan yeşil kuşak projesinin devam eden etkisi, diğer taraftan Özal'ın muhafazakâr-liberal politikaları sonucu hem sivil alanda İslâmî söylemler çoğalmış, hem de devlet katında ilâhiyat fakültelerinin ve imam-hatiplerin sayısı arttırılmıştır. Demokratikleşmeye paralel toplumda yeşil alanların giderek artması, Kemalist laik çizgideki yargı-asker-bürokratları kaygıya sevk etmiş ve 11 Eylül'ün etkisiyle de bilinen 28 Şubat süreci yaşanmıştır. Bu süreçte dinin devlet eliyle öğretilmesinin irtica/şeriat tehlikesini arttırdığı kanaatiyle bu okulların sayısı azaltılmaya ve programları budanmaya çalışılmıştır. Bu sürecin politik faili olarak da

Erbakan ve partisi suçlu bulunarak cezalandırılmıştır. Daha sonra, AKP, Erbakan'ın kullandığı yoğun dinî-politik dili terk ederek, Özalvari liberal-muhafazakâr politik bir söylem geliştiren iki dönem iktidar olmuştur. Ancak, kendilerini devletin sahibi olarak gören kesimler, bu dilden bile rahatsız olmuş ve bu partiyi rejim karşıtı eylemlerin odağı haline geldiği iddiasıyla kapatma davası açmıştır.

3. Türkiye'deki Muhafazakâr-Dinî Söylemin Problemleri

Türkiye'de yetmişlere kadar diyanet, cemaat ve tarikatlar aracılığı ile taşınan dinî düşünce ve hayat, daha sonra bir taraftan imam-hatip ve ilâhiyat fakültelerinin çoğalmasıyla, diğer taraftan da yapılan çevirilerle gelişmiş, zenginleşmiş ve giderek de politikleşmiştir (siyasal İslâm). Ciddi entelektüel bir rönesans, tecdid ve yenilenmeden yoksun olan bu söylem, devletin merkezindeki seçkin-Kemalist-laik bürokratik elite nüfuz edemediği gibi; onları korkutmuş, hatta dehşete düşürmüştür. Bu söylem, aynı zamanda %70'lere varan muhafazakâr taşra ve çevrenin merkeze taşınmasının politik aracı olmuştur. Merkez, bu süreci "irtica" ve "din istismarı" söylemi ile bastırmaya çalışmış; ancak, başarılı olamamıştır. Derininde aynı zamanda iktisadî olan bu kavga, "başörtüsü" sembolü üzerinden yürütülmektedir. Merkez, zaman zaman bu politik-dinî söyleme karşıt olarak Hacı Bektaşî Velî=(Aleviler), Mevlânâ ve Yunus Emre (tasavvuf) üzerinden bir "Türk İslâm'ı" söylemi geliştirmeye çalışmış; fakat başarılı olamamıştır. Bütün bu gelişmeleri tebliğimizin başlığında olan "kimlik" ve "ahlâk" açısından sonuçlarına bakacak olursak, Cumhuriyetin yeni kimlik mayası tam tutmamış; Türkiye halkı, laik-dinci, Sünnî-Alevi ve Türk-Kürt olarak bölünmüştür. Ahlâkî olarak da Şerif Mardin'in dediği gibi Cumhuriyet, iyi, doğru ve güzel hakkında yeni bir telos yaratamadığı gibi, mevcut dindarlık da İslâm imanını tazeleyemediği gibi, yeni bir ahlâkî diriliş (salih ameli) yaratamamıştır. Evliya kültü ve ritüeller etrafında yoğunlaşan Türk dindarlığı, ahlâkî muhtevadan büyük ölçüde yoksundur. Mevcut dinî söylemin muhafazakâr damarı, Orta Çağda üretilen akide, fıkıh ve tasavvufun hurafeye karışık dilini estetize ederken; radikal kanadı, çeviriler yoluyla Arap dünyası, Pakistan ve İran'ın kolonyalizm sonrası, tepkici, yüzeysel ideolojik dilini bünyesinde taşımaktadır. Muhafazakârlık, düşünsel

ve politik bir tutum olarak, bir paradigma değil; bir tavra, hayat karşısında analitik olmayan somut duruşa dayanır. Akıldan çok duyguyu ön plana çıkarır; soyut olana karşı derin bir şüphe ve tekinsizlik duygusu taşır. Muhafazakârlık, “zaten” var olana dayanır ve güvenir. Var olan meşruiyetin bizzat kendisidir. Dinsel muhafazakâr tutum, sahih din ile dinin dünyevi, tarihsel formları olan gelenek ve cemaatler arasındaki açığı sıfırlar. Asli ve değişmez olana dair ısrarı ile her tarihsel-toplumsal değişim karşısında başka bir “yeni”yi araçsallaştırmasındaki pratik ve pragmatik tutum, muhafazakârlığın dinamiğini oluşturan paradokstur.⁶ Muhafazakâr dinî düşüncenin Türkiye’de yeni bir iman ve ahlâk yaratamamasının nedeni budur. Dinî düşüncenin ‘radikal’ olan damarı ise, İslâm dünyasının içinde bulunduğu politik-ekonomik baskıdan dolayı, toplumsal bir ıslah programından ziyade, bir kavga ve direniş ideolojisine dönüşmüştür. AKP iktidarı ile de eski mücahidler mütayit olmuştur. Bundan dolayı dindarlık söylemi, kolayca vasıfsız insanların devlet kâtından menfaat devşirmenin aracına dönüşebildiği gibi; seküler bir ahlâkın oluşturulamaması da Türkiye’yi çete, cürüm ve cinayet çemberiyle kuşatmıştır.

4. İlähiyat Fakültelerinin Durumu ve Misyonu

Ülkemizde mevcut bulunan kimlik ve ahlâk sorunlarının çözümünün dinle (İslâm ile) yakından ilişkili olduğu izahtan varestedir. Şeriatın –eğer tümüyle gözden çıkarılmadıysa- dinamik ve modern bir yazılımını; demokrasi, laiklik, insan hakları ve hukuk devleti gibi çağdaş değerlerin de bir İslâmî yazılımını üretmek akademik, entelektüel dinî düşüncenin sorumluluğundadır. Bu da bir yandan modern düşüncenin teorik ve kurumsal nesnelere körü körüne teslim olmadan, onlarla eleştirel bir ilişkiye girmeyi; diğer yandan da geleneksel İslâm düşüncesinin Orta Çağlarda yaratmış olduğu teorilere/teolojilere ve kurumlara karşı da aynı eleştirel üslubu benimsemekle başarılabilir. (Ancak, örneğin, 2008’de ilahiyat fakültelerinin ‘İslam Hukuku’ bölümlerinin düzenlemiş oldukları 5. yıllık toplantısında tartıştıkları konunun başlığı ‘Nisab Miktarı’ olmuştur. Ayrıca toplantıda dersin adının ‘fıkıh’ olarak değiştirilmesi

teklif edilmiştir. Oysa bu sorun, ekonominin temel konusu olan 'ihtiyaç' kavramı çerçevesinde felsefi ve teolojik bağlamda tartışılması gereken bir sorundur). Bu görevin üstlenilmesi gereken yerlerden biri de üniversite veya akademyadır. Bu bağlamda, sayıları son otuz yılda yirmiye varan ilâhiyat fakültelerindeki akademisyenlerin performansına baktığımızda, -ortaya konan bilimsel çalışmaların içeriğine girmeksizin- genel olarak bir grubun devletin içinde dinden korkarak onu sürekli kontrol etmek isteyen ekibine yanaştıkları; diğer bir grubun da populist bir yaklaşımla halka yanaştıkları görülür. 28 Şubat sürecini kotaranların dinin gerek imam-hatiplerde, gerekse ilâhiyat fakültelerinde eğitimin ve bilimsel düşüncenin konusu olmasından korkarak bu okulların programlarıyla ve sayılarıyla uğraşmaları manidardır. Molla Lutfi, Molla Kabız, Kadızadeliler ve Şeyh Bedreddin'in idam olayları, Osmanlı yüksek siyasi bürokrasisinin özgün düşünceye 'zındık' ve 'ilhad' kavramlarıyla hep asayiş açısından baktığını gösterir. Aynı mantık Cumhuriyet döneminde soruna "irtica" kavramıyla bakmaktadır. Bu müdahale ile ilâhiyat fakültelerinde -Arapça'nın öğretilemez hale gelmesiyle- teknik anlamda "ilâhiyat" yapma imkânı hayli zayıflamış; fakülteler adeta birer eğitim fakültesine dönüştürülerek istihdam müessesesi haline gelmiştir. Bu sürecin bazı ilâhiyatçılar marifetiyle yürütülmesi ayrıca düşündürücüdür. Yapılan operasyonla emekleme aşamasında olan "ilâhiyat" yapma işi yavaşlamış ve tersine dönmüştür.

Önümüzde Türkiye'deki dinî düşüncenin teolojik anlamda bir yenilenme sorunu, halkımızın da bir kimlik ve ahlâk sorunu varsa, sivil odakların dışında devletin yapması gereken iş, bu fakülteleri Avrupa standartlarında "teoloji" yapabilecek bir kapasiteye çıkarmaktır. Tehlike, dini iyi bilenlerden gelmez; tehlike, dini iyi bilmeyenlerden veya iyi bilmediğini bilmeyenlerden gelir. Belki de Mehmet Altan'ın şaşkınlığı buradan geliyor. Dinin Türkiye'de "tabu" ve sürekli bir çekişme ve enerji üreten değil, enerji yutan bir unsur olmaktan çıkarılmasının yolu da buradan geçiyor. Orijinali kentli olan bir dinin kentin sorunlarına yardımcı olabilmesi için -Orta Çağda medreselerin yaptığı gibi- kentte ve kentin merkezi olan üniversitede oryantalist değil, organik âlimleri ile üretilebilir.

**TEVHİDİN ŞİARİ “TEKBİR”İN
TEKSTİL MARKASINA TAHVİLİ
Dinî/Manevî Kavramların Dünyevî/Ticarî Kullanımı**

Giriş

Dinî ve manevî değerlerin dünyevî/maddî amaçlar için kullanılması insanın ahlâkî bir zaafı olarak çok eskilere dayanır. Örneğin Yahudiler mabetleri birer ticarethaneye dönüştürmüşlerdi. Hz. İsa Kudüs'e geldiğinde bu manzarayla karşılaşmıştı: *“Sonra İsa tapınağın avlusuna girerek satıcıları dışarı kovmaya başladı. Onlara “Benim evim dua evi olacak” diye yazılmıştır. Ama siz burayı haydut inine çevirdiniz dedi.”* (Luka: 20/45-46). *“Baş kâhinler ve din bilginleri bunu duyunca İsa'yı yok etmek için bir yol aramaya başladılar.”* (Markos: 11/18). İronik bir şekilde Hz. İsa'nın manevî/ahlâkî davasının Orta Çağda Kilise tarafından uhrevî kurtuluş/cennet satışlarına (Endülûjans) dönüştürüldüğünü herkes biliyor.

Sıffin savaşında Muaviye taraftarları savaşın aleyhlerine geliştiğini görünce, süngülerinin ucuna Kur'an yapraklarını takıp “Aramızda Kur'an hakem olsun” iddiasıyla Ali taraftarlarının bölünmesini, sonunda da savaşı kaybetmesini sağlamışlardı. İslâm tarihinde oldukça erken bir dönemde başlayan bu “din istismarı”nın bütün tarih boyu şu veya bu şekilde az veya çok/yoğun olarak devam ettiği bir gerçektir. Bu yazımızda bu zaafın giderek sekülerleşen/dünyevîleşen Türkiye'deki yansımalarından bazı örnekler vereceğiz. Örneklere geçmeden önce, Kur'an'da bu sürecin tam tersinin işlediğini, yani ticarî/maddî kavramların dinî/uhrevî bağlamda nasıl kullanıldığını ortaya koymamız gerekiyor.

* Radikal İki (Ek), 4 Mayıs 2008.

1. Kur'an'da "Ahiret" in Ahlâkî Temellendirilmesi

Öncelikle belirtmeliyiz ki Kur'an'a göre "Ahiret" in kurulacak/olacak olması, Allah'ın "Adalet" sıfatının bir gereğidir. Bu dünyada deneniş oluyor olduğumuzdan dolayı denemenin bir "sonucu" olmak zorundadır. Ceza ve ödül (cennet ve cehennem), insanın öncelikle "istihkak"ının bir sonucudur. Bazı günahların affedilmesi ve ödülün arttırılması ise Allah'ın Rahmet sıfatının tecellisi olacaktır. Kur'an, insanın fıtratı gereği ahlâkî davranabileceğini kabul etmekle birlikte, insanları dünyada mümkün olan oranda hemcinslerine karşı zararsız olmak, tersine onlara karşı yararlı olmalarını temin etmek için tecil edilmiş menfaat (cennet) motivini kullanır. Kur'an, mutlak öz-vericiliği/fedakârlığı, diğergamlığı reddettiği gibi, mutlak, acil (yakın) egoizmi de reddeder: "*Ne ellerini boynuna bağlayıp kilitli tut; ne de sonuna kadar aç.*" (17 İsrâ/29). "*İyiliğin karşılığı iyilikten başka nedir ki?*" (55 Rahman/60).

Salt iyilik (ihşan) tutkusu ve "Allah'ın rızası"nı kazanma amacıyla yapılan ahlâkî eylemler Allah tarafından "büyük bir karşılıkla (ecr)" ödüllendirilir (4 Nisa/114). Allah'ın "rızası"nı kazanmanın ahlâkî eylemler için bir "gaye" haline gelmesini doğuran neden ise, O'nun insana kendi varlığını "armağan" etmiş olması ve inayetiyle insanın canlı kalması ve hayatını sürdürmesi için lüzumlu her şeyi "rızık" olarak insana 'hibe' etmesine karşı duyması gereken "şükran" hissidir. Bunu takdir edememe nankörlük (küfür), takdir etme ise şükürdür (İman/İslâm).

İşte Kur'an, insandaki nankörlük, istiğna, istikbar, ihmal (umursamama/unutma) hallerini geriletmek ve ahlâkî duyarlılığı artırmak için ona öbür dünyada karşılaşacağı ceza ve ödülleri Mekke'nin ticarî dilini kullanarak ifade etmiştir.

2. Kur'an'da Ticarî Kavramların Dinî/Ahlâkî Tahvili

Mekke'de kullanılan ticarî kavramlar Kur'an'da Allah ile insan arasındaki ahlâkî ilişkiyi nitelemek için kullanılmıştır.

Bunların bir kısmı bu dünyadaki ilişkileri, bir kısmı da 'Ahiret'teki ilişkileri niteler.¹

a. Hesap, sayma, tartı, sicil: Ahiret, hesap günüdür (38/16, 40/27). Allah hesap sorucudur (4/6, 17/14). Allah, isteyenleri hesapsız rızıklandırır (3/37). Hesap günü tartı (vezn) hakkıdır (7/8). Kâfirlerin amelleri boşa gidecektir. Allah kıyamet günü onlara bir tartı kurmayacaktır (18/105). O gün tartısı hafif gelenler kaybedecek (7/9), tartısı ağır gelenler ise kurtulacaklardır (23/102). Kâfirler şöyle diyecekler: "*Vah bize! Nasıl bir sicilmiş (kitap) bu; küçük-büyük hiçbir şey bırakılmamış, her şeyi saymışlar*". (18/45).

b. Ücret-ödeme: Yüzlerce defa tekrar edildiği gibi Ahiret hayatı bu dünyada yapılan iyi veya kötü davranışların bir bedeli, karşılığı (ceza)dır: O gün kimseye zulmedilmez, herkes sadece yaptıklarıyla cezalandırılır (36/45). Allah müminlerin ücretini zayi etmez (3/171). İnanıp salih amel işleyenler için bağışlanma ve büyük bir ücret vardır (5/9).

c. Zarar-Kaybetme: Allah ile karşılaşmayı yalanlayanlar kaybedenlerdir (6/31). Allah o gün insanların amellerinin tam karşılığını verir ve hiçbir şey eksik bırakılmaz (11/15). Rabbine inanan kimse hiçbir zaman ziyana ve haksızlığa uğrama korkusu duymaz (72/13).

d. Alış-Veriş (satış), Kâr-Ticaret: Allah, müminlerin canlarını ve mallarını cennet karşılığı satın almıştır (9/111). Kâfirler dalaleti hidayet karşılığında satın almışlardır (2/16). Allah yolunda savaşı, öldüren ve öldürülen müminlerden Allah canlarını ve mallarını satın almıştır. ... Sevinin öyleyse O'nunla böyle bir alış-veriş yaptığınız için, çünkü bu büyük bir kazanç/bahtiyarlıktır." (9/111). Allah'ın kitabını okuyanlar, namazlarını kılanlar, verdiği rızıklardan gizli ve açık olarak infak edenler kazancı hiç tükenmeyen bir ticaret umabilirler (35/29).

1 Bu tasnifte Charles C. Torry'nin "The Commercial-Theological Terms in the Kur'an", Leiden, 1892 adlı çalışmasını kullandık.

e. Borç-Rehin: Bütün salih ameller ahlâkî davranışlar Allah'a kârlı bir borç vermedir: (Karz-ı Hasen 2/245, 57/11, 73/20, 64/17) Herkes kendi kazandığı karşılığında rehindir (52/21, 74/38).

3. Türkiye'de Dinî/Manevî Değer/Kavramların Ticarî/Siyasî Kullanımı

Yetmişli yıllardan itibaren köyden kente göçün hızlanması na paralel olarak şehirlerde Menderes-Demirel'in temsil ettiği muhafazakâr/dindar politik görüşün alternatifi olarak daha siyasî 'İslâmcı' bir politik hareket gelişti. Bu politik hareket doğal olarak şehirlerde esnaf/işadamı kesiminde de kendine taraftarlar edindi. Bu insanlar muhtemelen bir yandan kendi ideolojilerinin propagandasını yapmak, bir yandan da müte-deyyin insanları 'müşteri' edinmek için İslâm dini/düşüncesi-nin önemli kavramlarını şirketlerine, iş yerlerine ve ürünleri-ne isim/marka olarak vermeye başladılar. Bu furyadan Allah ve Peygamber dışında bütün önemli İslâmî/dinî kavramlar nasibini aldı: İslâm, Şariat, Tevhid, Tekbir, İhlas Mekke-Medine, Hicret, Miraç, Cihad, Zemzem, Hicab, Tesettür, İffet... vs. İslâm (Kitabevi, cenaze işleri), Tevhid (Kitabevi...), Tekbir (giyim), Mekke-Medine (turizm), İhlas (holding), Hicret (giyim, kitabevi), Miraç (asansörleri), cihad (köfte salonu), Zemzem (kola), Hicab, tesettür, iffet (giyim), şariat (mayo, Haşema)...

Bunlardan biri üzerinde biraz durmak istiyoruz: "Tekbir Giyim" Tekbir, bilindiği gibi İslâm'ın temeli olan Tevhid'in parolasıdır: "Allahu Ekber". Kanaatimce bu kavramın bir tekstil (giyim) şirketine isim/marka yapılması, İslâm dinine ve onun temel inanç ilkesi olan Allah'a büyük bir saygısızlıktır. Bir yönüyle bana Tevhide şirk koşulmuş gibi gelmektedir. Artık "Tekbir" dendiği zaman aklımıza sadece "Allahu Ekber" gelmiyor aynı zamanda "Tekbir giyim" ve onun defilelerde istihdam ettiği güzel manken yüzleri ve desenli eşarplar geliyor. Biraz önce Allah ve Peygamber'in bu istismar çarkının dışında kaldığını söylemiştim. Aslında bu futursuzluk, Allah'ın ismini de kullanmadan kaçınmadı. Bir holding ortaklarına ve mudilere dağıtmak üzere hazırlamış olduğu dosyanın iç kapağı-

na “En büyük ortağımız Allah’tır” diye yazmaktan çekinmedi. Holding kısa sürede bir sürü yolsuzluk ve dümenle iflas edince (haşa) en büyük ortak da bir anlam da iflas etmiş oldu.

Benzer bir istismar çarkı bugünlerde küresel düzlemde ve Türkiye’de İslâmcılığa ve fundamentalizme panzehir olarak Mevlânâ ve Mesnevi üzerinde yürütülmektedir. Budizme benzer, kemiksiz, kılçıksız, kuralsız (şeriatsız) hatta Allah’sız alternatif ‘light’ bir İslâm üretilmeye çalışılmaktadır. Türkiye ise vaktiyle Rahmetli Necip Fazıl’ın dediği gibi Mevlânâ’yı “Turist Terliğine” çevirmeye çalışmaktadır. Terlik olmasa da, turistlere yönelik ‘sema’ gösterileri ve Mevlânâ takıları piyasa yapmaya devam ediyor. Bu profesyonel kreasyonlar karşısında Konyalı küçük esnafın üretmiş olduğu “Mevlânâ şekerleri” ve “Mevlânâ pidesi” artık masum kalmaktadır.

Siyasette ise din, solun dışında muhafazakâr ve İslâmcı kesim tarafından ellilerden beri Muaviye örneğinde olduğu gibi makam, mevki, iktidar, güç, prestij, para... uğruna tepe tepe kullanılmakta olduğunu herkes görüyor. Bu arada bazı dinî özgürlüklerin geliştirilmesi ve genişletilmesi için gösterilen samimi politik çabaları dışarıda tutmamız lazım.

4. Sonuç

Allah Kur’an’da ticarî kavramları dinî/ahlâkî/uhrevî bağlama transfer edip insanların birbirleriyle olan ve Allah ile olan ahlâkî ilişkilerini geliştirmeye, düzeltmeye çalışırken; insanlar pür manevî/dinî kavramları kendi salt dünyevî çıkarlarını, menfaatlerini, iktidarlarını çoğaltmak için kullanmaktalar, istismar etmekte. İnsanlarımızda dinî/ahlâkî duyarlılık ve bilinç/uyanıklılık gelişmedikçe bu istismar devam edecektir.

TÜRKLERDE OTORİTERYENLİĞİN VE İTAATKÂRLIĞIN DİNİ-KÜLTÜREL KÖKLERİ

Giriş

Tanrı, kutsal, din, kilise, şariat, devlet, toplum, kral, baba vs. gibi dinî veya dindışı otoriteler, tarih boyunca ve günümüzde insanlığın özgürlüğünü onun lehine veya aleyhine kısıtlamışlardır. Orta Çağ'da Avrupa'da Hıristiyanlık (kilise) ve krallar Tanrı, din, kutsallık, devlet ve toplum adına insanların özgürlüğünü gasp etmişlerdi. 16. yüzyılda başlayan aydınlanma devrimi, Eski Yunan toplumunu kendine örnek alarak bu otoritelere karşı akıl (rasyonalizm) ve insanlık (humanizm) adına bir başkaldırı ve devrimdi: Rönesans, reform, Fransız Devrimi uzun çalkantılardan (faşizm, komünizm, kolonyalizm, sınıf savaşları, iki dünya savaşı vs.) sonra laiklik, demokrasi, insan hakları ve hukuk devleti bu özgürlük mücadelesinin sonuç-değerleri olarak siyaset-hukuk ve günlük yaşama yerleşti. Batı dışı toplumlar, bugün bu değerleri alma ve içselleştirme mücadelesi veriyor. Türkiye de bunlardan biri. Türk devrimi neden kısa bir süre içinde “Kemalist” bir otoriteryenliğe dönüştü? Onu yıpratmaya çalışan muhafazakâr dindarlık özgürlükçü mü? Yoksa çoğunluğu elde ettiklerinde ötekilere rahmet mi okutacaklar? Yirmi yıldır kızların başörtüsünün iki ucundan tutup zıt taraflara çekmenin, kadınların başlarını açmaya veya örtmeye çalışmanın özgürlük açısından sembolik anlamı nedir?

1. Yurdum (Anadolu) İnsanı Neden Kavruk: İtaatkârlığın Ekonomik Coğrafyası

Kürtlerin daha önceden yerleşik olduğu, Türklerin ise Orta Asya'dan göç ederek gelip yerleştikleri Anadolu coğrafyası,

%70'i dağlık ve bozkır olan bir yerdir. Yerleşim şekli çok sayıda köyler ve orta boy kasabalar şeklindedir. Birçok kasaba cumhuriyet döneminde 'şehir' haline dönüşmüştür. Köy ve kasabanın temel ekonomik hayatı hayvancılık ve tarımdır. Bu sosyal birimlerin yaşam tarzı alabildiğine içine kapalı, dar-durgun ve gelenekçiydi. Kendine yeten ekonomileriyle bu yerleşim birimleri tarih dışıydı. İnsanın düşünsel (bilim, felsefe, teoloji) duygusal (ahlâk, estetik) boyutlarının zengin boyutlarda aktüelleşmesine izin vermez. Bu potansiyellerin açılması ve çiçeklenmesi, artı değer ile birlikte yoğun ve çok çeşitli ilişki-iletişim ortamlarının olduğu 'şehir'lerde ortaya çıkabilir: Ticaret, zenaat, medrese, siyaset vs. tabiat koşullarının zor olduğu (dağlık, bozkır, çöl vs.) coğrafyanın insanları, bileğini bükemediği, kontrol altına alamadığı tabiatın gücünü mistifike ederek ilâhîleştirir (kader, felek, dehr vs.). Gelenek, tarih, toplum ve tabiat bu insanın içinde yaşadığı 'zindan'ın duvarlarıdır.¹ Dünya, köyün ve kasabanın ufuklarıdır.

Diğer yandan Orta Çağlar boyunca Anadolu, İmparatorluğun genişlemek için ihtiyaç duyduğu asker (çeri) ambarı/kaynağıdır. Dışarı gidenler 'gaza'ya giderler ve çoğu zaman da dönmezler (Burası Muş'tur, Yolu yokuştur, giden gelmiyor, acep ne iştir). Paşaların, beylerin ve sultanların her daim emrinde "er" olan Anadolu'nun yiğitleri ve civan mertleri, ölürse 'şehit' kalırsa 'gazi' oluyorlardı. Beylikler, sürekli savaş halinde; imparatorluk ise her bahar 'sefer' halinde olduğu için mecburen her Türk asker doğuyordu: "Ölen ölür kalan sağlar bizimdir." Doğaldır ki, şehitlik ve gazilik makamları ve çerilik hali düşünceyi, özgürlüğü değil; otoriteyi-itaati gerektirir. Göçebe, fetihçi-kahraman Türk boyları merkezi-hiyerarşik örgütçü (devlet) yapısıyla "asker millet" idiler. Doğal olarak siyasal ve toplumsal ilişkileri de otorite ve itaate dayanıyordu.

Cumhuriyet projesi, dağılan Osmanlı'dan artakalan Müslüman halkların sığındığı Anadolu coğrafyasında askerî-siyasî elitlerin giriştiği otoriter bir Batılılaşma, modernleşme ve "Türk" hakim etnisitesine dayanan bir "ulus devlet" projesi-

1 Şeriatî, Ali, *İnsanın Dört Zindanı*, çev. H. Hatemi, İstanbul 1984.

dir. 1924'lerde nüfusun %70'i hâlâ köylerde yaşamaktaydı. Bu oran giderek 2000'li yıllarda %50'nin altına ancak düşebildi. Çökmüş olan şeriatın ve hilafetin yerine dinin %10'unu oluşturan ibadetleri temsilen 'diyanet' kurulmuştur. Çürümüş olan tarikatlar ise illegal olarak toplumda yaşamasını sürdürmüştür. Dinî düşünce alanında bir reform ve rönesans yaşanmadığı için Türk halkı katı muhafazakâr dinî yaşamını hâlâ sürdürüyor. Dinden kopanlar ise, Batılılaşmayı birkaç günahın serbestçe işlenmesi anlamında aynı katı muhafazakârlık ruhu ile "taklitçilik" olarak yaşıyorlar. Her iki halde de özü gür ve gümrah bireyler yetişemiyor.

2. İtaatin ve Otoritenin Dinî Kökeni: Tasavvuf veya Türk Halk İslâmı

Orta Çağda üretilmiş olan "saf Türk" 'ab(p)tal Türk', 'Et-rak-ı bî idrak' gibi deyimlerin bir hakikat payı vardır. Şehirli azınlıklar, bu ithamlar ile çoğunluğu köylü olan Türklerin saflığını, uysallığını, pasifliğini ifade ediyordu. Hemşehriliğin (citizen) ve vatandaşlığın olmadığı; halkın padişahların 'kulu', tebaası, reayesi (sürü) olduğu uzun Orta Çağlarda bu bilinci oluşturan ve besleyen temel unsurlardan biri de dinî duygudur.

Türklerin kahir ekseriyetinin tasavvuf yoluyla Müslümanlaştığı bilinen bir gerçektir. Dinin düşünce (teoloji), davranış (hukuk/şeriat) boyutundan ziyade duygu boyutunu ifade eden tasavvuf, Türklerin seciyesine ve psikolojisine uygun düşmüştür. Maverâünnehr bölgesindeki Türklerin şehirler kurdukları gibi (Buhara, Semerkand, Taşkent vs.), buralarda dinî düşünceye (teoloji, fıkıh, hadis) belli bir katkı sundukları da tarihî bir gerçektir. (Maturidi, Buharî, Fârâbî vs.) Anadolu'ya gelen Türkler ise, kendilerinden önce üretilmiş ve kalıplaştırılmış (şeriat, tarikat) dinî duyguyu ve düşünceyi hazır bulmuş; halk tasavvufu, devletler ise (Selçuklu, Osmanlı) kitabî olan Sünniliği benimsemiştir. Halk, aldığını yaşamış; devlet ise bürokratik ihtiyacını karşılamıştır. Kitabî olanın tahlilini biraz erteleyerek, yaşanan halk (folk) İslâm'ın tabiatına biraz yakından bakabiliriz.

Türk Halk İslâm'ı, Fuat Köprülü'nün ortaya koyduğu gibi,² Yesevîlik, Haydarîlik, Kalenderîlik, Bektaşîlik, Halvetîlik, Bayramîlik, Nakşîlik, Kadirîlik, Mevlevîlik vs. gibi Sünnî veya gayri-Sünnî (heteredoks) tarikatlar tarafından oluşturulmuştur. Türklerin kadim şamanizm inançlarıyla kolay uyuşan bu cezbeci dindarlık, teolog ve fakihlerin mezhepleri yerine Ahmed-i Yesevî, Ahmed Eflâkî, Şah-ı Nakşibendî, Abdulkadir Geylanî, Hacı Bektaş-ı Velî, Hacı Bayram Velî, Yunus Emre, Mevlânâ vs.gibi din ulularının (velilerin) peşinden gitmiştir. Tekkelerde, zaviyelerde, dergâhlarda toplanıp dinsel coşkusu ilâhilerle, deyişlerle, nefeslerle... dile getirmiştir. Şeyhlerin, dervişlerin emrinde onlara kesin itaat ederek dini hayatını yaşamıştır.³ Bundan dolayı Batılı bir tarihçi Osmanlı için "Derviş Devlet" ni telemesini kullanır. Tevhidin ve Tanrı'nın soyutluğunu, uzaklığını, zorluğunu "evliya" kültüyle; Kabeyi ise bu velilerin "Türbe"leriyle ikame etmiştir. Peygamber'in uzaklığını da 'şeyh' ve 'eren'lerle aşmaya çalışmıştır. Tarikat şeriatın, gelenek sünnetin, mevlid ise tilavetin yerini almıştır. Şeriatın ziyade tarikatın buyruklarına boyun eğilmiştir. Prof. Dr. Yılmaz Öztuna'nın dediği gibi (17.12.2007 Türkiye Gazetesi), Yunan'ın felsefesi, Arab'ın kelâmı (aslında şeriatı) varsa, Türk'ün de tasavvufu ve tarikatı olmuştur. Müridin şeyhin karşısındaki pozisyonunun ölünün gassal elindeki pozisyonuyla aynı olması gerektiği fikri, Türk halkının pasif, apolitik yumuşak başlılığını, itaatkârlığını, boyun eğmeye hazır halet-i ruhiyesini epeyce izah eder. Evet, tasavvuf Türk halkını eğitmiştir, terbiye etmiştir, ona adâp ve erkân öğretmiştir ve aynı zamanda onu siyasal iktidarlara teslim olacak, boyun eğecek uysal koyun sürüsü haline getirmiştir. Bu dinselikte düşünce ve tartışma (teoloji, ilim, medrese, fıkıh, felsefe vs.) yoktur; duygu ve coşku vardır: 'Şeyhim Abdulkadir Geylanî'dir hû'. Şeriat, göçebe veya köylünün işi değildir, o şeriatla (meşakkatle) karşılaştığında onun pratik boyutunu İslâm'ın "beş" şartına indirgeyerek; teorisini (teolojisini) de iman'ın "altı" şartına (amentü) indirgeyerek benimsemiştir. Böylece

2 Köprülü, Fuat, Babinger, F., *Anadolu'da İslâmiyet*, İstanbul 1996, 41 vd.

3 Geniş bilgi için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul 2005, özellikle 74 vd.

'yükte hafif, pahada ağır' ve kolay bir yol tutulmuştur: 'Gelin işin kolayın turalım, bu dünya kimseye kalmaz.' (Yunus Emre)

3. Otorite ve İtaatin Dinî Kaynağı: Kitabî İslâm (Şeriat)

Öncelikle şunu belirtelim ki, kitabî İslâm (yüksek İslâm, şeriat) Osmanlı'da devletin merkezinde, yönetim erkinde, şehirlerde medreselerde etkin olmuştur. Sirayet ettiği oranda da (camiler, köy odaları, konaklar vs.) taşrada, çevrede, köyde, halkta etkili olmuştur. *Muhammediye*, *Envârü'l-Âşıkîn*, *Müzakkinnüfus*, *Kara Davut*, *Ahmediyye*, *Tenbihü'l-Gafilin*, *İmadü'l-İslâm*, *Mızraklı İlmihali*, *Delâilü'l-Hayret* ve *Marifetnâme*⁴ gibi kitaplar, fakihler ve kelâmcılar tarafından üretilen ilmi bilgiyi, tasavvufla da meczederek halk İslâm'ının "kitabî" versiyonunu yaratmıştır (akaid, dua, siret, ibadet ve biraz da ahlâk). Cumhuriyet döneminde hilafet ve şeriat "diyanet"e; harf devrimiyle de yukarıdaki kitabiyat sadece "ilm-i hal"e dönüşmüştür.

Selçuklu ve Osmanlı İmparatorlukları 12. yüzyıla kadar oluşmuş ve kalıplaşmış Sünnî ortodoksiyi merkezî bürokrasilerini oluşturmada resmî ideoloji olarak benimsemişlerdir. Çünkü bu ideoloji iktidarda oluşturulmuştu. Bir yönüyle ortalama sağduyuyu, diğer yönüyle de iktidarın, statükonun meşruiyetini temin ve temsil ediyordu. Örneğin, Nizamiye medreseleri, Batınî-Şiî muhalefete karşı devletin kurduğu ve Sünniliğin hegemonyasını temin ve tekid etme amacını taşıyordu. Huccetu'l-İslâm Gazzâlî, kitaplarını Haçlı saldırıları sonrasında dağılmış olan İslâm toplumunu birleştirmek ve merkezî bir otorite altında toplama genel amacını göz önünde tutarak kaleme almıştır. '*el-İktisad fî'l-İ'tikad*'ı sultana, '*İhyâu'l-Ulûmî'd-Dîn*'i halka yazmıştı. Osmanlı'nın miras aldığı bu kalıplaşmış teorik-bürokratik (şeriat) yapı, otorite ve itaat açısından nasıl bir teolojik muhtevaya sahipti? Dinî-teolojik söylem ile iktidar-otorite arasındaki ideolojik bağ nasıl kurulmuştur?

4 Arpağuş, Dr. Hatice K., *Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı*, İstanbul 2006. 24-48.

a) Sünniliğin teolojik boyutunu inşa eden Eş'ârilik, oluşturduğu Allah tasavvuru (tevhid) ve onun insanla ilişkisi (kader) olabildiğince totaliterdi. Allah, mutlak irade ve mutlak kudret olarak tasarlanmıştı. Adaleti, mülkünde istediği gibi tasarruf etmesiydi; objektif ve anlaşılır gibi değildi. Hikmetinden sual olunmazdı. İsterse insanı it eder kuyruk takardı. İnsanın başına gelen her türlü hayır ve şer O'nun takdirindendi. Ecelleri, rızıkları, insanın fiillerini, cüzî iradesini O yaratırdı. Böylesine sınırsız (mutlak) bir gücün kullarının bir "öz" güven, "öz"gürlük ve "ben"lik sahibi olmaları oldukça zordur. Teslimiyet, itaat, boyun eğme, tezellül asli-pozitif değerlerdir.

b) Sünnî fıkıh usûlünün kurmuş olduğu bilgi hiyerarşisi (edille-i şer'iyye: Kitap, sünnet, icma, kıyas) hakikatin keşfi için tecrübeyi ve aklı esas alma yerine vahyi bunların alternatif "ilâhî-kutsal" bir kaynak; sünnet ve icmayı ise bunun açılımı olarak koyar. "Asırlar boyu aklın görevi bu verileri meşrulaştırmak, onların hikmetini ve faydasını ve bütün insanlığın yararına olduğunu açıklamak olmuştur. Buna göre, nakil aklın esasıdır; nakil olmadan akıl çalışamaz. Akıl ninesi olmayan bir öznedir."⁵ Bin dört yüz senedir 'ictihad' aklın vakayla değil, nassla çalışması anlamına gelmektedir (istihraç, istinbat, istismar... vs.).

Oysa akletmek, düşünmek insanın en temel özüdür. Vahiy bu özü gürleştirmek, geleneğin, otoritelerin ve tarihin baskısından kurtarmak; onu diriltmek, dikmek için gelmişti. Vahiy ve Peygamber insanların sırtlarına vurulmuş yükü indirip, boyunlarına geçirilmiş zincirleri çözmek" için gelmişti. (7/157) Aklın üzerine binen dogmatik vahiy anlayışı (mevrid-i nassda ictihada mesağ yoktur), o yetmiyormuş gibi arkasından hadis/sünnet; o da yetmiyormuş gibi mezhep imamları ve bunların paraleli olan şeyhlerin ilhamlarına karşılık mutlak itaat karşısında bir insandan, onun özünden ve özgürlüğünden nasıl bahsedilebilir? Hz. Muhammed Kur'an'da Müslümanlara canlı-dinamik bir örnek (*usve*) olarak sunulurken

5 Hanefî, Hasan, "İslâm Kültüründe Otoriteryenliğin Tarihi-Kültürel Kökleri", *İslâmiyat*. c. 2, sayı, 2. s. 29.

(33/21, 60/6); Sünnî metodoloji (*usûl*) onun yapıp-etmelerini ve sözlerini Müslümanlara değişmez ölçü (*sünnet*) olarak vazetti. Böylece İslâm medeniyeti bir “kitap” ve onun tefsiri, şerhi, haşiyesi ve zeyli medeniyetine dönüştü. Vakıa ve akıl bunlarla dolayımlandı, direkt yüzyüze gelediler. Oysa vahyin çabası bunları direkt yüzyüze getirme gayretiydi (*bakmıyor musunuz, görmüyor musunuz, düşünmüyor musunuz, duymuyor musunuz... vs. ?*).

c. İlahî kaynaklı bilginin (vahy, sünnet, icma) ana konusu insan ilişkileri olduğu için, burada önerilenler (helal-haram, vacip-farz, sünnet... vs.) ilâhî-kutsal değişmez yasaya (şeriat) dönüştürüldü. Ahlâk, bağımsız bilginin konusu (ilim, disiplin) haline getirilemediği gibi; vicdan da Allah korkusu/cehennem korkusu ve cennet umudunun kontrolüne girdi. Ahlâkî iyi ve kötü kendinde, doğa ve vicdanî nosyonlar olarak konulamadı. İnsana Allah tarafından yaratılıştta bir ahlâkî duyarlılık yeteneği verildiği (91/7-10) açık olsa da; insandan/nefsten hep şüphelenildi. Yasa ile vicdan arasında Kur’an’da kurulmaya çalışılan denge ıskalandı. Hep itaat vurgulandı (ittebî’ vela tebtedit’: itaat et, bidat çıkarma). Bütün bir ahlâkî doğru ve yanlışın bilgisinin insanın aklında ve vicdanında değil de kitapta/nakilde/nassda olduğu iddia edildi. Kalbin fetvası yerine (*İstefti kalbek*=Kalbine sor, hadis), fetva hep ‘kara kaplı kitap’ta arandı. Naklin yetmediği yerlerde ‘hile-i şeriiyyeye’ başvuruldu. Elbette bunun tersini vurgulayan, dile getiren âlimler, ekoller oldu; fakat hakim-sünnî paradigma genel olarak yukarıdaki gibiydi. Böylesi bir atmosferde nasıl insanın vicdanı hür, özü gürleşebilirdi?

d. Müslümanların siyasal tecrübesi Hz. Muhammed’in ölümünden sonra dört halife döneminde kabile karizması-na (imamlar Kureyş’tendir); Emeviler döneminde zor/kader/bahşişe; Abbasiler döneminde ise teokrasiye dayanmaktaydı. İran’dan devralınan “itaat ahlâkî” bunu pekiştirdi. Sultan/halife/padişah hikmetinden sual olunamayan, Allah’ın yer-yüzündeki gölgesi/halifesi ve iradesini temsil ediyordu. Selçuklu ve Osmanlı imparatorlukları siyasal otoritelerini bu

yoğunlukta dinselileştirmediler. Ancak, belli bir dinsellik ve otoriterlik nosyonu onlarda da devam etti. Siyasal akt, ta başından beri hukukî bir kurumsallığa kavuşturulamadığı için, saltanat mutlak güç/otorite ve ona karşı mutlak itaate dayandı. Askerî ve siyasî erkin aynı otoritede birleşmesi, dinî otorite (şeyhulislâmlık)nin ise siyasî otoritenin emrinde oluşu, halk ile devlet arasındaki ilişkiyi çoban-sürü ilişkisine dönüştürmüştü. Avrupa'daki derebeylik ve feodaliteden farklı olarak, Doğu imparatorluklarında toprağın/mülkün mülkiyeti devlete ait olduğu için, bireylerin özgürlüğünden, "benim"lik duygusundan ve özgürce tasarruf/çoğaltma yetkisinden bahsedilemezdi. Devletle icar/vergi ilişkisi ancak "kiracı psikolojisi" doğurabilir: "Mal da yalan, mülk de yalan; var biraz da sen oyalan", "Mal sahibi, mülk sahibi, hani bunun ilk sahibi?"

Hristiyan imparatorluklardan farklı olarak, tebası olan gayr-i müslimlerin mal, can, dil, din özgürlüklerini teslim eden Müslüman imparatorluklar (zımmilik), şariat (hukuk) ile tebasının düzenini sağlamıştır. Ancak, siyasal ilişki hukuka/özgürlüğe değil, güce/itaate dayandırılmıştır.

4. Sonuç

İnsanın din oluşturma ve dindarlaştırma süreci -eğer dinler tarihini göz önünde tutarsak- genellikle ipek böceğinin kendi etrafında koza oluşturma gibi, otoritelerden bir zindan oluşturma sürecine benzer. Bireyin bütün insanî kabiliyetleri, potansiyelleri bu zindanda boğulur, çarpıtılır, çarpılır, kavrulur ve sakatlanır. Peygamberler, tarih boyu bu kozayı/zindanı dağıtmaya ve insanı özgürleştirmeye çalışmışlardır. Örneğin, Hz. Musa Yahudileri firavunların zulmünden (kölelikten) kurtardı; Hz. İsa bir taraftan Yahudilerin oluşturduğu din adamları tahakkümüne başkaldırdı; diğer taraftan insanların ruhunu/bilincini Roma'nın Tanrı-krallarından bağımsızlaştırmaya çalıştı. Hz. Muhammed, Arapları putların ve katı dinsel geleneklerin hakimiyetinden kurtardı. Ancak, peygamberlerin ölümünden sonra bu süreç genellikle tersine çevrilmiştir.

İlâhî vahyin son tecrübesi Hz. Muhammed/Kur'an örneğinde de durum pek değişmemiştir. Önce Kur'an'ın merhametle yoğrulmuş rahîm/âdil/hakîm ve insanla dost (velî) Allah'ı, hikmetinden sual olunmayan mutlak güce; insanların akıllarını çalıştırmaya gelmiş olan Kur'an (43/3), dogmatik ve el sürülmez kutsal bir otoriteye; Müslümanlar için canlı bir örnek (*usve*) olan Hz. Muhammed, mutlak bir taklit merciine (*sünnet*); Kur'an'ı ve Hz. Muhammed'in hayatını yorumlayan âlimler, aşılmaz "mezhep" imamlarına; biat (sözleşme) ile bizim adımıza kamusal (siyasî) işleri deruhte edecek devlet ricali, Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesine; tasavvuf uluları Allah'ın rububiyet sıfatını paylaşan "kutup"lara "gavs"lara, "veli"lere, şeyhlere dönüşmüş ve bütün bu otoriteler altında insan ezilmiş, cılızlaşmış, kavrulmuş ve özü gürleşememiştir. Elbette ki İslâm tarihi bütününüyle böyle olmamıştır; ama olanlar uzun bir tarihî süreç içinde böyle olmuş ve zamanla İslâm toplumları genellikle otoriter/itaatkâr toplumlar haline gelmiştir.

HAZ VE HIZ MEDENİYETİ

Monoteist (tek tanrıcı) İbrahîmî din (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam) ile dinsizliği kuran veya ayıran şeyin ne olduğu sorulacak olsa, bunun insan arzularını kontrol etme, sınırlama ve serbest bırakma olduğu söylenebilir.

İnsanı hayvandan ayıran şey insanın akli, iradesi ve ruhu ise; insanın hayvanla ortak yanı içgüdüleri ve arzularıdır. İnsanın akıllı olması, konuşabilmesi, iki ayağının üzerinde durabilmesi, dik yürümesi, kılsız olması vs. onu teknik anlamda hayvanlardan “üstün” yapabilir. Çünkü bunlar sayesinde insanlar, hayvanların üzerinde hâkimiyet kurabilir; ancak, bu özellikler onu değerli, şerefli ve yüce yapmaz. Ayrıca bunlar akıl-baliğ olduktan sonra “kazanılacak” özelliklerdir. İnsan yavrusu, akıl-baliğ oluncaya kadar “masum” ve “masun (korunmuş)”dur. İnsan rüştüne erdikten, yani ehliyete haiz olduktan (aklını kullanabilir olduktan) sonra akıl ve iradesiyle ya içgüdülerini kontrol ederek, eğiterek değer, şeref ve onur kazanır; ya da şerefsiz, değersiz, onursuz, hayvan gibi, hatta daha aşağı bir varlık olur. Tanrı katında değerli olma “iman” ve “ahlâk” ile, insanlar arasında değerli olma sadece “ahlâk” ile olur.

İşte İbrahîmî din, insanı medenileştirme, ehilleştirme ve eğitime bağlamında bir ‘eğitim programı’dır. İnsanın konuşma, akıl etme ve düşünme kabiliyetleri, arzularına hâkim olma ve ahlâkı değerlendirme kabiliyetlerine gömülüdür. İnsan çift kutuplu bir varlıktır. Bu çift kutup, 1-Arzularına uyma. 2-Ahlâkı yanını aktüelleştirmedir. Arzularına gömülen hayvanlaşır, onları kontrol eden ise değer kazanır (91-Şems/8-10). Sınırsız arzu ile ahlâkı kötülük arasındaki direkt ilişkiyi bir başka âyet Hz. Yusuf’un sözü olarak şöyle ifade eder: “Ben

arzularımı (nefsimi) temize çıkarmam, çünkü arzular kesinlikle kötülüğü emredicidir.” (12/Yusuf-53).

Arzuları kontrol etme, mistik din akımlarının ve Orta Çağda Kilisenin iddia ettiği gibi, onların kökünü kurutma, köklerini sökme, onları inkâr etme, kötü görme ve yasaklama değildir. Arzuları kontrol etmekten asıl maksat, onları hemcinslerimize karşı tehlikeli, zararlı olmaktan çıkarmaktır. Din dilindeki “günah”, “zulüm” veya “ahlâksızlık” budur. Din, hazzın ve zevkin ahlâki-hukuki olarak sınırlandırılmasıdır. Arzuların sınırlanmaması insana haz ve zevk verse de sonuçta ya insanın kendine zarar verir, ya da başkalarına. Örneğin, nankörlük duygusu Tanrı’ya ve başkalarına şükran duymayı engeller, cimrilik duygusu yoksullara yardım etmeyi engeller, kızgınlığı frenleyememe başkalarına zarar verir, keyf verici şeyler (sigara, içki, uyuşturucu, aşırı yeme v.s) bedene zarar verir. Kibir, egoizm, aşırı tahakküm ve istifleme (biriktirme) arzusu emperyalizmi ve sömürüyü doğurur. Bu sebeple Kur’an bütün bu haddi aşma ve aşırılıklara ‘israf ve ‘tuğyan’ der.

Din, aslında iki şeydir: 1- Başta kendi varlığımız olmak üzere, içinde kendimizi hazır bulduğumuz nimetlerin (güneş, oksijen, su ve her türlü nesne ile dolu dünyamız) sahibine (Allah’a) minnettarlık duyma, şükretme (iman, ibadet); 2- İnsanlara karşı empatiyle, şefkatle davranma; onlara adaletsizlik, haksızlık (zulüm) yapmama (ahlâk). Bunların gerçekleştirilebilmesi için insanın büyükenme (tekebbür), kendini yeterli görme (istiğna) ve nankörlükten (küfür) kaçınması, arzularını kontrol etmesi ve ahlâki yanını aktüelleştirmeye izin vermesi gerekir. Kuran, dinsizliği, “arzuları (heva) ilahlaştırma” (45/Casiye-23) ve arzularla eş anlama gelen sadece “dünya hayatını tercih etme” ve “dünya hayatının insanı ayartması” (79/Naziat-38) olarak tanımlar. Bu, bütün insanlığın tarih boyu temel problemidir.

16. yüzyıldan sonra Kilisenin ve Hıristiyanlığın yanlışlıkla insanın bütün arzularını ve aklını baskı altında tutmasına tepki olarak gelişen sekülerizm, aydınlanma veya modernizm,

aklın Kilisenin kontrolünden kurtulması yanında aynı zamanda arzuların da başı-boş bırakılmasıdır. Adına “insan hak ve özgürlükleri” dediğimiz hususlar, Kilise ve devletin yaratmış olduğu kısıtlama ve kontrollere karşı bir başkaldırıdır. Bu süreçte insan akli ve düşüncesi yanında -daha doğrusu içinde-, insanın arzuları da özgürleşti. Nietzsche'nin “Tanrı öldü” sözü modernleşmedeki bu dinsizleşmeyi, dinin geri itilmesini ifade eder. Arzular; başıboşluk ve saldırganlık nitelikleriyle ahlaki kötülüklerin (küfrün ve zulmün) kaynağıdır. Dünyanın bu tarihlerden itibaren sömürgeleştirilmesi, işgal edilmesi (Amerika, Afrika, Asya, Avustralya) ve kolonileştirilmesi, arkasından iki dünya savaşının çıkarılması tesadüf değildir. Kapitalizm, insanın sınırsız arzularını ve fantezilerini ekonomik “ihtiyaçlar” olarak tanımlayıp, bunları gidermek için emtia üretimi ve imal edilen malların satımı ve tüketimidir.

Din, doğasında hazlara ve zevklere karşı “acelecilik” (70/ Mearic-19-21) bulunan insanı sabırlı olmaya, dinginliğe, durup düşünüp-taşınmaya ve müteenni (ağırbaşlı) olmaya çağırır. Oysa teknoloji ile birlikte modern insan iyice “hızlandı”. Bir reklâmda dendiği gibi, yavaşlayan yere düşmektedir. Arzuların tatmin edilmesi için yaratılan ekonomi, ekolojik dengeyi bozduğu gibi, iklimleri de değiştiriyor. İbrahimi-mo-noteist din, arzuların sınırsız tatminine “israf” adını vermiş ve bunu “günah” ve ahlâksızlık olarak nitelendirmiştir. Oysa çağdaş anlayışa göre insan ne kadar tüketiyorsa o kadar değerli veya üstün görülmektedir. Örneğin, iki ayrı dildeki temenni iki kültürün ruhunu ele vermektedir. Türkçe ‘de yemek yiyen birine “afiyet olsun” denir. Bu ifade kısaca yediklerin “yarasın” anlamına gelir. İngilizcede ise “enjoy your meal” veya “good appetite” denmektedir. Burada ise iştah, haz ve zevk vurgulanmaktadır. Artık birçok insan yemek için, zevk almak için yaşıyor. Çalışma, iş yapma ve para kazanma hazının yoğunlaşma dilimi olan “tatil” için. Hayatın en yüksek gayesi artık sorumluluk (ahlâk, din) değil, yeme-içme, gezme ve sanat, yani zevk ve hazzdır. *Fast-food* hızın, *obezite* hazzın sonucudur. Günümüzde, heyecanı (adrenalin) arttıran her

şey değerlidir. Korku, şiddet ve başkasının acısından zevk alma bile (crime) istenir oldu. Amerikan filmi seyredip “dehşete-korkuya” kapılmayan var mı? Burada durup Kur’an’ın 1400 sene önceki dinsizlere sorduğu şu soruyu sormak gerekiyor: “Nereye gidiyorsunuz?” (81/Tekvir-25).

EK: İSLÂM'DA İMAN*

Bazı mezheplere göre, iman “amentü”de bulunan hükümleri kalp ile tasdik, dil ile ikrardan ibaret sayılıyor. İmanın böyle mahdud ve muayyen itikadî meselelere hasredilmesi, Müslümanlığı bununla (iman’la) ilgili olan aklî, ahlâkî ve içtimâî gayelerden uzaklaştırmak ve ona surî (yüzeysel) bir şekil vermek olur. İslâm şeriatında birr ve takvadan, hayır ve hasenattan, Allah’a ve insanlığa karşı sorumlu olduğumuz vazifelerden, aklî vasıflara ve ahlâkî seciyelere kadar her kasıt ve niyet, her fiil ve hareket iman’a dahil ve onunla ilgili olması gerekir. Hz. Peygamber’den: *“İman yetmiş küsur şubedir. En efdali “Lâ ilâhe illallah” sözü; en aşağısı ise, yollardaki eziyet verici şeyleri kaldırmaktır”* meâlinde bir hadis rivâyet edilir ki buna göre, imanın birbirinden farklı çeşitleri ve dereceleri olduğu anlaşılır. Dinî, ahlâkî ve içtimâî bir fayda temin eden ve Müslümanlar için selâmet ve saadet sebebi olan her şey iman’a dahildir ve bu suretle de her Müslümanın imanı tabîî ki farklı olur.

İman’ın hakikati “kalp ile tasdik ve dil ile ikrar” sayıldıkça içtimâî ve ahlâkî kanunları ortaya koymak ve yerleştirmek mümkün olmaz. Yapılan fenalıklar helâl sayılmadıkça iman’a zarar gelmeyeceğine inanmak; dini ve onun hükümlerini bir “kuru laf” derecesine indirir. Bu inanç yüzündendir ki, İslâm dinî ve imanı merasimden ibaret kaldı!.. İslâm diyarını tahrip eden, katliamlar yapan, evler ve ocaklar söndüren, en şenî rezillikleri ihtiyar ve itiyad ile ahlâkın bozulmasına yol açan, insanları haklarından, hayatın nimet ve saadetinden mahrum bırakan... kimseleri “mü’min” saymak gerekti. Yine böyle inançlar yüzündendir ki, Beytullah’ı tahrip eden, Hz. Peygamber’in torunlarına her türlü zulmü reva görüp, onları öldürmekten kaçınmayan... adamlar, Müslümanlar ve

* H. Kâzım Kadri, “20. Asırda İslamiyet”, İstanbul 1992, s. 81-91.

mü'minler arasında sayılıyorlar!.. Böyle bir hüküm verebilmek için Müslümanlığı ve Hak Din'i "sırf lafızdan ibaret" saymak bile yeterli olmaz, aynı zamanda Allah'tan korkmamak ve Resûlünden haya etmemek de gerekir.

Bir Müslüman ilk önce Allah'a, Resûllerine, meleklerle, kitaplara ve ahiret gününe inanmaya mecburdur. İman bunlara inanma ile başlar ve bundan sonra da Allah'ın kitabında bildirdiği ve Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği hükümlere ve risalete uyma sırası gelir. Bu hükümler ve risalet de, Müslüman ve mü'minlerin Allah'a, kendi nefislerine ve diğer insanlara karşı mükellef oldukları vazifelerden ibarettir. İman ile İslâm bu vazifelere riayet etmekle hasıl ve tamam olur. Bundan da imanın ameller ile tezahür edebileceğini (görüneceğini, açığa çıkacağını) ve her mü'minin iman ve inkârına ancak fiilleri ve amelleriyle hüküm vermek gerektiğini anlarız. Kur'an-ı Mübin'de "iman" hemen daima "ameller" ile bir arada zikredilmiştir.

Şu ayetlere bakınız: *"Ancak, inanıp salih amel yapanlar için kesintisiz bir mükafat vardır."* (İnşikak, 84/25). *"... Allah, onlardan inanıp salih amel işleyenlere mağfret ve büyük mükafatlar va'detmiştir."* (Fetih, 48/29). *"İnanıp salih amel yapanlar; Rabb'leri onları rahmetine sokar. İşte apaçık başarı budur."* (Casiye, 45/30). *"... Ama erkek ve kadından her kim inanarak salih bir amel yaparsa, onlar cennete girerler ve orada kendilerine hesapsız rızık verilir."* (Mü'min, 40/40). *"... İnanıp salih amel yapanlara mağfret ve büyük bir mükafat vardır."* (Fâtır, 35/7). *"İnanan ve salih amel yapanlara nimeti bol cennetler vardır."* (Lokman, 31/8). *"Tâ ki Allah, inanıp salih amel yapanları lütfundan mükafatlandırsın..."* (Rum, 30/45). *"Kim inanarak salih olan amellerden yaparsa artık o, ne zulümden ne de hakkının çiğnenmesinden korkmaz."* (Taha, 20/112). *"İşte mutluluk ve güzel gelecek, o inanıp salih amel yapanlarındır."* (Ra'd, 13/29). *"İnanıp salih amel yapanlara gelince, onlar da cennet halkıdır, orada temelli kalacaklardır."* (Bakara, 2/82). *"... Kim Allah'a inanır ve salih amel yaparsa (Allah) onu, altlarından ırmaklar akan, içinde ebedî kalacakları cennetlere sokar..."* (Talak, 65/11). Bu meâlde olan ayetler çoktur.

Yine Kur'an'ın beyanına göre mü'minin vasıfları: *"Mü'minler o kimselerdir ki, Allah anıldığı zaman yürekleri ürperir, kendilerine Allah'ın ayetleri okunduğu zaman (o ayetler onların) imanlarını arttırır ve (onlar) Rabblerine tevekkül ederler."* (Enfal, 8/2) ayetinde açıklanmıştır. Buraya kadar yazılan ayetlerden anlaşılır ki, dünya ve ahirette zafer ve kurtuluş; hayr ve hasenat işlemeye ve salih ameller yapmaya bağlıdır. *"Ey inananlar rükû edin, secde edin, Rabbinize ibadet edin, hayr işleyin ki umduğunuza eresiniz."* (Hac, 22/77) ayeti de bunu açıkça bildirir. Salih amellerin iman ile alâka derecesini: *"İmdi kim inanmış olarak salih amellerden yaparsa onun çalışmasına nankörlük yok (teşekkür vardır)..."* (Enbiya, 21/94) *"Erkek ve kadından her kim inanmış olarak salih bir amel yaparsa onu (dünyada) hoş bir hayatta yaşatırız (daima huzur içinde bulunur, halinden memnun olur, ahirette ise) onların ücretini yaptıklarının en güzeliyle veririz."* (Nahl, 16/97). *"İnanıp salih ameller yapanlara da (Allah) mükafatlarını tam olarak verecektir..."* (Âl-i İmran, 3/57) gibi ilâhî beyanlardan anlayabiliriz. Bir de şu ayetlere bakınız: *"İnsanlardan öyleleri de var ki, inanmadıkları halde "Allah'a ve ahiret gününe inandık" derler. Allah'ı ve mü'minleri aldatmaya çalışırlar, halbuki yalnız kendilerini aldatırlar da farkında olmazlar."* (Bakara, 2/8-9). *"İnananlar, yalnız 'inandık' demekle, hiç sınanmadan bırakılacaklarını mı sandılar."* (Ankebut, 29/2). Doğrudan doğruya Allah'ın Kitabı'ndan aldığımız bu ayetlere ve delillere göre "iman" dil ile ikrar, kalp ile tasdik ve bunu amellerle göstermektir. İkrarın yalan olması; diliyle Müslüman olduğunu söyleyen bir adamın: Allah'ın: *"... Ağızlarıyla, kalplerinde olmayarı söylüyorlar..."* (Âl-i İmran, 3/167) ayetindeki azarlamasına sebep olacak şekilde kalben tasdik etmediği bir şeyi dil ile söylemesi de mümkün olduğu için, fiillerin niyet ve iradeye bağlı ve itimada daha fazla layık görülmesi tabiidir.

Zannediyoruz ki, "iman" ile "İslâm" arasında nassen, aklen ve mantıken açık olan münasebetin, dine ve insan hay-siyetine layık olacak derecede dikkate alınmamasına, İslâm diyarında zulüm ve gadri alışkanlık edinen zorbalara karşı daima hak ve hakikati savunabilecek teşkilatın yokluğu sebep olmuştur. Bu zorbalara ve zalimler de bundan cüret alarak

istedikleri şekilde İslâm âlemini ve Hz. Peygamber'in "İyalullah" tabiriyle vasıflandırmış olduğu halkı, ayaklar altında çiğneyerek, onlara hakaret ve zulüm yapmışlardır. Halbuki İslâm nazarında "zulüm" ile "küfür" ikizdir. Çünkü kâfir küfür ile Allah'ın hakkını, zalim ise zulmüyle insanların haklarını inkâr edendir. *"O inkâr edip zulmedenler var ya, Allah onları ne bağışlayacak, ne de bir yola iletecektir."* (Nisa, 4/168) ayeti, "Küfür ve zulmeden kimseleri, Allah'ın bağışlamayacağı ve onları doğru yola ulaştırmayacağını" bildirir ki, bu hükümde "küfür" ve "zulüm" tabirleri eşanlamlı olarak kullanılmış ve birbirinin atf-ı tefsiri olmuştur.

İmdi, "iman"ın "ameller"le sübutu (meydana çıkması) açık bir emir iken, bundan gaflet gösterilmesi Müslümanların asırlardan beri ayaklar altında çiğnenmesine, küfür ve zulüm içinde kalmalarına sebep olmuştur. *"İman ve amel iki kardeşdir". "İman ve amel (samimi) iki arkadaştır".* Bunlardan biri, ancak diğeri(nin) mevcut olması ile iyi (ve makbul) olur. İman altmış küsur şubedir. *"Haya da imandan bir şubedir". "İman sabır ve cömertliktir". "Mü'min, insanların dilinden ve elinden emin olduğu kimsedir". "Nefsimi (Kudret) elinde bulunduran Allah'a yemin ederim ki, kul hayr'dan kendisi için sevdiğini kardeşi için de istemedikçe iman etmiş sayılmaz". "İslâm güzel ahlâktan ibarettir"* gibi hadisler, imanın neden ibaret olduğunu en açık bir şekilde bildirirken "Ameller imandan hariçtir" hükmünü "iman" ve "İslâm" ile uzlaştıracılabilmek imkânsızdır.

İslâm'ın nazari ve içtimai kanunlarında "iman"ın bir ölçü teşkil edebilecek şekilde tarifi çok önemlidir ve bunun ahlâkiyatta (ahlâk alanında) ve içtimai kanunlar üzerindeki tesirlerini dikkate almamak, korkunç bir gaflettir. İmanın biz-zat Cenab-ı Hakk'a ait olması, onu kazanan mü'minin kendi hayr ve saadetine yöneliktir ve gerçekte Cenab-ı Hakk insanların küfür ve imanlarından ganidir. Allah'ın: *"Ve Musa dedi ki: 'Siz ve yeryüzünde bulunanlar hep nankörlük etseniz, iyi bilin ki Allah zengindir, (sizin şükürünüze muhtaç değildir, zâtında) övülmüştür."* (İbrahim, 14/8). *"Ey insanlar, Elçi size, Rabbinizden gerçeği getirdi. Kendi yararınıza olarak (ona) ina-*

nın. *Eğer inkâr ederseniz, bilin ki göklerde ve yerde olanlar Allah'ındır...*" (Nisa, 4/170) ayetleri bunu ifade eder ve iman ile ortaya çıkacak hayr'ın, insanlara ait olduğunu gösterir.

Şu halde "iman"ı, ahlâkiyat ve içtimaiyat açısından, insanların hayr ve şerriyle ve onların hasenat ve seyyiatlarıyla ilgili görmek gerekir. Bu hakikate göre "iman"ın "fiiller ve ameller" ile münasebet derecesi açıktır. İmanın kalp ile tasdik ve dil ile ikrardan ibaret sayılması inancı, maalesef bizde genellikle yaygın olduğu üzere, lafzî bir delalete göre verilen hükümden ibaret olup, İslâm nazarında en önemli bir rükun ve esas olan imanı en dar ve sınırlı bir alanda görmek demektir. İslâm imanını, dinin içtimai kanunlarının en umumi ve kesin bir esası yapmak, red ve inkâr edilmesi mümkün olmayan bir zarurettir; din ve şariat ancak bu sayede teessüs edebilir. İman'ın dinin toplamı sayılması, dinî ve içtimai hakların masuniyetini sağlayan bir sebeptir. Bu sayede her Müslüman Allah'a, Kitaplarına, Resûllerine ve Ahiret Gününe... iman, ve bu akide ile İslâm dinine tutunduktan sonra dinin ve onun istinat ettiği Kur'an-ı Mübin'in kendisine yüklediği dinî farzları, ahlâkî ve içtimai vazifeleri yerine getirmekle mükellef ve mecbur olduğunu anılar ve bunlardan birini ihmal ve tehir edecek olursa, dünyada ve ahirette yeis ve hüsrana uğrayacağını bilir.

Dinin farz ve vaciblerinin yerine getirilmesini, iman ve İslâm ile ilgili görmek ve her Müslümanın imanı ile fiilleri arasında bir münasebet olduğunu kabul etmek, Müslümanları bu vazifelerin hakkıyla ve bütünüyle yapılmasına sevk eder ve böyle bir alışkanlık İslâm âleminde birçok zulmün, kötülüğün ve günahın önünü alabilirdi. İman'ın fiillerle (amellerle) var olacağına inanılmış olsaydı: Allah'ın: "... *Her lütuf sahibine (ve kerem)ini verir...*" (Hud, 11/3) ayeti Müslümanlar arasında bir din ve şariat hükmü olarak kabul edilir ve her mü'min, fazl ve istihkakının kendisine temin ettiği faydalara kavuşurdu... İman'ın fiiller ile gerçekleşeceğine inanılsaydı: Allah'ın: "... *İnsanların eşyalarını eksik vermeyin...*" (A'raf, 7/85) ayeti, içtimai kanunların itibara en layık bir kaidesi sayılır ve İslâm diyarında herkes insanlık haklarından mahrum kalmazdı... İman'ın ameller ile açığa çıkacağı kabul edilseydi,

Allah'ın: *"Ve topluca Allah'ın ipine yapışın, ayrılmayın..."* (Âl-i İmran, 3/103) ayeti, İslâm toplumunda bir düstur olur ve Müslümanlar, dinlerinin tevhide, birlik ve beraberliğe dayalı bir şeriat olduğunu düşünerek, birbirlerine karşı yardım ve dayanışmadaki faydaları dikkate alarak, kendilerine içtimâî ve maddî bir fayda sağlamayan ihtilaflar ve nazari cedeller yüzünden tefrikaya ve perişanlığa düşmezlerdi...

İman ile hayat ve geçim şekli arasında güçlü bir bağ görölseydi, Allah'ın: *"Ey inananlar, hepiniz birlikte islâm'a (veya barışa) girin..."* (Bakara, 2/208) emri, bir siyaset düsturu olur ve İslâm milletleri birbirleriyle barış ve dostluk içinde yaşamalarının kendilerine sağlayacağı faydalardan uzak ve nasipsiz kalmazlardı... İman'ın, milletler arasındaki münasebet ve mevkiî gerektiği gibi anlaşılmış olsaydı, Allah'ın: *"Mü'minler bir-birlerinin kardeşleridir; iki kardeşinizin arasını ıslah ediniz..."* (Hucurat, 49/10) ayeti, bir din ve şeriat emri sayılır ve İslâm toplulukları arasında asırlarca devam eden anlaşmazlık ve nifak yerine birlik ve dostluk olurdu... İmanın ihlase, iyi niyet ve emellere götürdüğü hatırda tutulsaydı, Allah'ın: *"De ki: 'Bana, dini yalnız Allah'a halis kılarak, O'na kulluk etmem emrolundu.'" (Zümer, 39/11) emri, bir ahlâk kanunu kabul edilir ve bazen ibadetlerde ihlas bulunmadığı halde, ihlasın Allah katında makbul olacak bir ibadet şekli olduğu açıkça anlaşılırdı... İmanın, Müslümanların hak ve adaleti ayakta tutmalarını emreden, siyasî ve içtimâî hükümlerle çok sıkı bir bağ içinde olduğu düşünülmüş olsaydı, Allah'ın: "... (Allah): Ben seni insanlara önder yapacağım" demişti. "Soyumdan da (önderler yap ya Rabbi!)" dedi. (Rabbi): "Zalimlere ahdim ermez (onlar için söz vermedim)" buyurdu." (Bakara, 2/124) ayeti, insanlar için huzur ve teselli sebebi olur ve Müslümanlık zalim ve zorbarların tahakküm ve istibdadının esir ve mahkumu olmazdı... İmanın, içtimâî hadiselerle hakim olabileceği esası kabul edilseydi, Allah'ın: *"... İyilik ve takva üzerinde yardımlaşın, günah ve düşmanlık üzerinde yardımlaşmayın..."* (Maide, 5/2) hükmü yerini bulur ve fertlerininkarşılıklı yardımlaştığı bir cemiyette hak ve adalet, huzur ve saadet hükümran olurdu...*

İmanın, içtimâî ahlâk üzerindeki tesiri tetkik edilmiş olsaydı, Allah'ın: "... *Hakkı gidermek için boş şeyler ileri sürerek tartıştılar. Bu yüzden onları yakaladım...*" (Mü'min, 40/5) ayeti uyanıklık ve güven sebebi olur ve her millet, Hakkın batıla galebesini temin eden hükümleri teessüs etmekten (yerleştirmekten) geri durmazdı. Ne çare ki, İslâm imanına şekli ve zahirî bir suret verilmesi, İslâm âleminde yürürlükte olan ahlâkın fesadına ve siyasetin bozulmasına sebep olmuştur.

Bütün mevcudatı "enfüsî" ve "afakî" tabirleriyle özetlemek mümkündür; "Maddiyat" ve "Maneviyat" tabirleri de bu mânâyı ifade etmektedir. Maddiyat âlemi bize bir "Kuvvetler sistemi" halinde tecelli eder; Maneviyatı açığa çıkaran ihtiyar ve iradelerdir. Her iki âlemin tâbi olduğu kanunların bizden müstakillen ve yapabileceğimiz tesirlerden azade olarak, var ve kendine mahsus olduğunu görüyoruz, ki İslâm'ın itikadî kanunlarında "kaza ve kader" denilen budur.

Şu an yürürlükte olan içtimâî hükümler ve ahlâk esaslarının ve insanlar arası görgü kurallarının "hayat mücadelesi" kaidelerinden alınmış olduğunu anlamak mümkündür. İnsanların, kalplerinden ve zekâlarından daha çok, midelerinin mahkumu olduklarını gösteren binlerce, yüzbinlerce hadise vardır. Belki tarihî olayları da bu şekilde izah etmek mümkündür. Fakat insanlıkta ve buna bağlı vasıflarda maddiyattan ve bunun kanunlarından başka bir şey görmemek doğru mudur? İnsan her anlamıyla yeryüzünün çocuğu itibariyle, dünyanın ve maddî varlığın kanunlarına tâbi olması gerekir; bu noktada şüpheye yer yoktur. Fakat hayat, zihin, irade ve aşk gibi hakikatleri maddî ve fizikî kanunlara dayandırmak ve bunların bir kimya reaksiyonu veya mekanik bir hareketten ibaret olduklarını söylemek mümkün olabilir mi? Başka bir deyişle ahlâkiyatın ve içtimâiyatın (ahlâkî ve içtimâî kanunların) esasını teşkil eden "hayr" ve "şerr" mefhumları maddî bir şekilde izah edilebilir mi? Veyahut "manevî hayr" ile "maddî hayr" veya "manevî şerr" ile "maddî şerr" arasında bir fark yok mudur? Madde ve tabiatın tâbi olduğu fizik ve kimya... kanunlarının her zaman ve her yerde aynı hadiselerle sebep olduğu en basit bir hakikattir. Kur'an lisanında "ilâhî sünnetler"den bu mânânın an-

laşıldığını söylemiştik. “... Allah'ın yaratması değiştirilemez...” (Rum, 30/30). “... Allah'ın yasasını değiştirme (ye imkân) bulamazsın.” (Ahzab, 33/62). İmdi, aynı kanunların sonucu olan olayların, her açıdan birbirinden farklı görülemeyeceği tabiidir. Bir olay ve hadisenin eserleri farklılık gösterse bile bundan hadisenin mahiyetinin değiştiğine tabii ki hükmedilemez. Bizim fukahanın kendilerini “kıyas”a götüren bir bakış açıları vardır, ki nazirin nazire ve eşbahın eşbaha (benzeyenin benzediğine) eşit olmasıdır. Bu nazariye, madde ve tabiat âleminde istisnasız yürürlükte ve Celaleddin-i Rumî'nin¹ dediği gibi bereket ve hayat veren yağmurla, yeryüzünde hasara yol açan yağmurun durmasına sebep olan tabii şartlar arasında hiçbir fark ve ayrılık yoktur. Fakat maneviyat âleminde yürürlükte olan ve vuku bulan bu mudur? “Hayr” ve “Şerr” madde ve tabiat kanunlarına göre “faydalı” veya “zararlı” olması itibariyle ayırt edilebilir; fakat bazı fiillerin eşbah ve nazair'inden tercihine yol açan sebepler, böyle maddî bir şekilde tamamıyla yok olur ve bazı hallerde “şerr”in daha faydalı olduğuna hükmetmek gerekir. Allah'ın: “Gerçi hoşunuza gitmez ama, size savaş yazıldı. Bazen hoşlanmadığınız bir şey hakkınızda iyi olabilir ve hoşlandığınız bir şey de hakkınızda kötü olabilir. Allah bilir, siz bilmezsiniz.” (Bakara, 2/216) ayeti bize bu gerçeği ifade eder. Kısacası, insan ahlâkının tâbi olduğu kanunları Uluhiyette ve onun beyanatında ve risaletinde aramak gerekir, ki - Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanınız- hükmü de bunu bildirir. Hakikaten fitrat olaylarıyla ve bunun kanunlarıyla alâkadar olmayan manevî esaslar ve ahlâkî hadiselerin, insanın idrak edebileceği şeylerden ibaret olmaması gerekir; zira bu ahlâkî kanunların başka şekilde insan iradesine hakim olabilmesi mümkün değildir. İmdi “hayr” ve “şerr”in menbai (kaynağı)nın Allah olması ve hayr ve şerrin Allah'tan olduğu itikadının, büyük bir hakikat ifade ettiğine inanmak gerekir. “Nefse ve onu şekillendirene; ona bozukluğunu ve korunmasını (isyanını ve itaatını) ilham edene andolsun ki.” (Şems, 91/7-8) ayetleri de bunu bildirir.

Hüseyin Kazım Kadri

1 Öyle yağmur var ki arkasından bolluk, bereket (getirir).
Öyle yağmur vardır ki arkasından yokluk ve kıtlık (getirir).

