

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>

Roger Garaudy

Yaşayan İslâm



PINAR
YAYINLARI

Yaşayan İslâm

pınar yayınları: 92
islâm düşüncesi: 24

isbn 975-352-084-0

birinci basım
kasım 1995

dizgi-iç düzen: karakalem
kapak: pınar
haskı: yıldızlar matbaacılık
cilt: istanbul ciltevi

pınar yayınları
beyaz saray, zemin kat, no: 31
beyazıt, istanbul
(0 212) 518 15 15

Yaşayan İslâm

ROGER GARAUDY

Türkçesi:
Mehmet Bayrakdar

PINAR YAYINLARI

17 Temmuz 1913'te Marsilya'da doğdu. 1952 yılında Sorbonne Üniversitesi'nden edebiyat dalında, 1954 yılında da SSCB Bilimler Akademisi'nden bilim dalında doktor ünvanını aldı. Bir ara Marksist İnceleme ve Araştırmalar Merkezi Müdürlüğü yaptı. Fransız Komünist Partisi'nde zirveye tırmanmışken mevkiye değil, vicdan ve aklının sesine kulak vererek bu kuruluştan koptu. Fransız Parlamentosunda milletvekili, Millet Meclisi Başkan Yardımcısı, Millî Eğitim Komisyonu Üyesi ve Senatör olarak görev yaptı. Daha sonra Yüksek Öğretim'deki profesörlüğüne döndü.

Çağımızın yetiştirdiği dev düşünürlerden biri olan yazar, İslâm'ı seçip Filistinliler'i savunmaya başladıktan sonra, Batı basın ve yayın organları tarafından dışlanmaya başlandı. Eskiden her hafta ya bir gazete veya dergi yahut bir televizyon veya radyo istasyonunun misafiri iken, Müslüman olmasından itibaren Avrupa kitle iletişim araçları kendisini tam bir sükût ahlukası altına almış bulunuyorlar.

Roger Garaudy (roje garodi), engin bir kültüre sahip bir düşünür olduğu için, eserlerini okuyacakların da belli bir kültür düzeyine erişmiş bulunmaları gerekiyor. Düşünürümüz, seçkin bir kesime hitap etmesine rağmen, yinniyi aşkın dile çevrilen eserleriyle, dünya aydınları arasında çok geniş bir kitle tarafından tanınmakta ve okunmaktadır.

İçindekiler

Sunuş	7
Giriş	
İslâm, korku mu yoksa umut mu sunuyor?	9
I. İslâm nedir?	11
1. Dinî bir uyanış	13
2. Sosyal bir devrim	23
3. Kültürel bir devrim	37
II. İslâm'ın çöküşü: Endülüs ve Hind örnekleri	49
1. İslâm'ın çöküşü	57
2. İslâm'ın ikinci çöküşü	67
3. İslâm'ın üçüncü çöküşü	73
III. Yaşayan İslâm	77
1. Târihte Kur'ân okunuşu	91
2. Kur'ân sembollerinin ve misallerinin okunuşu	107
IV. Yaşayan bir İslâm geleceğimize nasıl oturabilir?	117
1. Kur'ân'da şeriat, bütün dinlerde ve hikmetlere ortak bir "yol" dur	121

2. İslâm'ın "karamsar med-ceziri":

Şeriati, siyasî gücün hizmetinde tersyüz ederek saptırma 125

3. Bütün entegrizmlere karşı zorunlu ikili dönüşüm 131

4. İslâm ile gerçek diyalogun müjdecileri 135

Netice 139

SUNUŞ

Yaşayanlara Çağrı'sında, kendisini tarihin gerçekleşmiş gayesi kabul eden Batı medeniyetinin, “büyüme” modeli ile vasıtaları “gaye” haline getirip, tanrılaştırdığını ve bir “vasıtalar dini” icad ettiğini; böylece insanî boyutun tamamen yitirilmesi sonucu insanlığın tam bir felâkete doğru sürüklendiğini iddia eden Roger Garaudy, bir başka eseri *İnsanlığın Medeniyet Destanı*’nda bütün değerlerin tek yaratıcısı ve bütün bir medeniyetin tek merkezinin “Batı” olmadığını ortaya koymuştu. O, Hind’den Çin’e, İslâm’a, hatta Afrika’ya ve Kolomb öncesi Amerika’ya kadar kadim medeniyetlerden bugünkü uygarlığın öğreneceği çok şey olduğunu söylüyor ve gerçek bir “medeniyetler diyalogu” öneriyordu.

Garaudy, İslâm Dini’ni ve bu dinin tek kaynağı Kur’ân’ı tanıdıkça, hayatta kalması tehlikeye girmiş insanlığa yalnızca İslâm’ın yeniden umut verebileceğini, ona mutlak değerlerini ve aşkın boyutunu tekrar armağan edebileceğini keşfetti. *İslâm’ın Vaadettikleri*, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği* gibi eserlerinde, İslâm’ın bu göz kamaştırıcı medeniyet ve hikmet mirasına dikkat çekti. Ancak Garaudy, Jures’in “ataların ocağından külü değil, ateşi taşımak esastır” sözünü hatırlatarak İslâm’ın yeniden şahlanması, öncelikle Kur’ân’ın yeni bir gözle, organik ve canlı bütünlüğü içinde, günümüzün canlı sorularına canlı cevaplar arayan dinamik bir anlayışla okunmasına bağlı olduğunu hatırlatıyordu.

Entegrizm adlı nefis çalışmasında ise İslâm'ın önündeki en büyük engelin “İslâmî entegrizmler”, yani geleneği kutsayan ve tarihin belli bir döneminde takılıp kalan, âdeta bugünde değil, o günlerde yaşayan İslâmî anlayışlar olduğunu vurguluyordu. Değerli düşünür Garaudy, *Yaşayan İslâm* adını verdiği elinizdeki yeni kitabında —ki, bu kitap henüz Fransa'da yayınlanmadan dosya olarak kendisinden alınmış ve ilk kez Türkiye'de yayımlanmış oluyor— ise, önceki kitaplarında kısaca işaret ettiği bazı bölümleri daha da genişletip geliştirerek İslâm'ın dün, bugünü ve geleceği hakkında yepyeni bir perspektif çiziyor.

Yazarımız öncelikle; medeniyetler diyalogundan ve dinlerin birliğinden söz ediyor: Hind, Çin dinleriyle Musevîlik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet arasındaki şaşırtıcı tevhidi benzerliklere dikkat çekiyor. O, bununla bir “eklektisizm” öngörmüyor; fakat, dinler ve medeniyetlerarası bir diyalog ve etkileşimle, müslümanı, kendini yeterli görmekten kaçınmaya, diğerleriyle sağlıklı iletişim kurmaya ve imanının derinliğinin şuuruna varmaya çağırıyor. Garaudy, “dinlerin birliği” derken, yer yer ifrata kaçmıyor da değil. Örneğin, Ekber Şah'ın oluşturduğu İslâm, Hıristiyanlık, Zerdüştlük, Budizm ve Hinduizm dinlerinin garip bir halitasından ibaret “Din—i İlâhî”sini hoş görebiliyor. Keza, bazı sûfilerin, hıristiyan akidesindeki İsa inancıyla örtüşen yaklaşımlarından övgüyle söz edebiliyor.

Yazar, İslâm'ın çöküşünü üç evre halinde incelediği ikinci bölümde, bu çöküşün nedenleri olarak gördüğü ictihad'ı dondurma, entegrizm, kendi içine kapanma, liberalizm, formalizm ve kör taklitçiliği şiddetle eleştiriyor ve İslâm'ın yeniden yaşanır hale gelmesi için, bir başka ifade ile “yaşayan İslâm” için öncelikle bu hastalıklardan kurtulmayı, sonra da asli kaynağa, Kur'an'a dönmeyi öneriyor: Eğer İslâm geçmişinde donup kalmaz, aksine zamanımızın problemlerini Medine toplumunun ruhu içinde çözmeyi bilirse, işte o zaman sadece müslümanlar için değil, felâkete sürüklenmekte olan tüm insanlık için umutlu geleceğin kapılarını açabilir.

GİRİŞ

İslâm, korku mu yoksa umut mu sunuyor?

Bo kitap, bir İslâm tarihi değildir. İslâm'ın varlığının ve özellikle de saptırılmasının, siyasî hayatta ve onun medyadaki yansımada büyük bir yer işgal ettiği bugünlerde, sadece, düşünceye bazı hedefleri göstermek, İslâm'ın büyüklüğünü ortaya çıkaran sebepler ile, geçmişteki çöküşü ve bugünkü belirsizlikleri üzerine sağlıklı akıl yürütmek için bir teşebbüstür.

Bu yüzyılın sonunda İslâm, sosyolojik olarak insanlığın beşte birini temsil etmektedir.

* * *

XXI. yüzyıldan bizi ayıran bu birkaç sene zarfında, eğer dünyanın bir kısmı, zorla imparatorlukvarî bir birliği kabul ettirmeye kalkarsa, bir yeryüzü felaketi kaçınılmaz olur; bugün yeryüzünün tabii kaynaklarının % 80'i, nüfusunun % 20'si tarafından tüketilmekte ve kontrol edilmektedir. Dünyanın bu bozukluğu, kötü beslenme veya açlıkla her sene (UNICEF'in dediği gibi 15,5 milyonu çocuk olan) 40 milyon ölü-yü beraberinde sürüklüyor. Bu demektir ki, en imtiyazlıların "büyüme

modeli”, en fakirlere her iki günde bir Hiroşima ölülerine eşit sayıda ölüme mal oluyor.

Bu dengesizlik, kötüleşmeyi devam ettiriyor.

Kurtuluşu sağlayabilecek tek bir çıkış yolu kalıyor. Bu da, dünyanın yeniden yapılanması olabilir. Açlık, işsizlik, göç gibi ciddi meselelerimizden hiçbirisi, sömürgecilik sonrası bu paylaşım, dünyanın 3/5’ini çözömlenemez bıraktıkça, bu durum halledilemez.

Her insanın bütün ekonomik ve manevi imkanlara sahip olması ve kendisindeki bütün zenginlikleri tamamen sergilemesi amacıyla, imparatorlukvari birliğin ölümcül girişimlerini önlemenin çok sesli, yani sadece Batı değil, her medeniyetin eşit imkanlarda, ekonomik, kültürel ve iman (Allah’a iman ve insana imanı birbirinden ayırmaksızın) sahasında kendi katkısını taşıyacağı bir düzen gerçekleştirmenin tam zamanı değil mi?

Herkesin “Bütün” ile “Bir” olma şuûrunda olması için, bu, ayırım yapılmadan bütün ekonomilerin yeniden bir şekilde sokulmasını ve şuûrların uzlaşmasını beraberce icâb ettirmektedir.

Bazılarının açlığıyla ve diğerlerinin işsizliğiyle hepimiz beraberce kaybedeceğiz, veya hepimiz beraberce kurtulacağız.

İşte bu genel perspektifte, İslâm korkular veya ümitler sonucu mudur?

Gayemiz, bu soruya düşünce ve seçenek unsurları getirmektir.

I

İslâm nedir?

Dinî bir uyanış

İslâm, Peygamber Muhammed'in tebliğiyle doğmuş olan yeni bir din değildir.

Allah, müslümanlara has özel bir tanrı değildir, Allah, tek ilâh, "Tanrı"yı ifade eden bu kelimenin lafzî tercümesidir. Arapça konuşan bir hristiyan, ibadet ve duasında, Tanrı'yı ifade için Allah der.

İslâm, "*Allah'ın insana ruhundan üflemesinden*" (Kur'ân; 15/29) beri, yani ilk insandan beri, Yahudilik, Hristiyanlık ve Müslümanlık gibi bütün vahyedilmiş dinlerin ortak olarak isimlendirdikleri tek Allah'a hür ve iradî olarak teslimiyet ifade eder.

Kur'ân, en açık bir şekilde İslâm'ı şöyle tanımlar: Allah, Muhammed'e: "*Peygamberlerin ilki değilim.*" (46/9) demesini emrediyor. Allah O'na defalarca: "*Senden önce biz peygamberler gönderdik*" (14/30; 15/10; 16/43; 30/47; 40/78) şeklinde hatırlatıyor.

Kur'ân, "*Muhammed sadece bir peygamberdir; O'ndan önce de Peygamberler yaşamıştır*" demektedir. (3/144). Hepsi, aynı Allah'ın elçileriydi.

(Kur'ân'ın "Allah'ın sünneti" veya "geleneği" diye adlandırdığı)

Peygamberî vahiylerin devamlılığını vurgulayarak, Allah, Muhammed'e defalarca: "*Senden önce gönderdiğimiz Peygamberlere sor...*" (43/45) demektedir. (Ayrıca bkz. 20/49; 16/43; 21/7).

Allah'a insanî küçük mantıklarımız ve ahlâklarımızın ötesinde şartsız teslimiyetiyle, Hz. İbrahim, "İnananların atası" ve onların örnek rehberidir. (2/124); Kur'an: "*Sizin dininiz, babanız İbrahim'in dinidir*" demektedir. İbrahim'in anısı hatırlanınca, O "müslüman", müslim, yani kendisini "Allah'a teslim etmiş" olarak adlandırılmaktadır. (51/36).

Kur'an'da, Allah'ın oğlu olarak bakılmamasına rağmen Hz. İsa, Peygamberler arasında müstesna bir yere sahiptir. Hiçbirisi, hatta Muhammed bile, bâkire'den doğmamıştır. Kur'an'da Allah, Meryem ile ilgili olarak (21/91): "*Mabrem yerini koruyan Meryem'e rubumuzdan üflemiş, onu ve oğlunu âlemler için bir mucize kılmıştık*" demektedir.

İsa'ya: "*Biz O'na, içinde yol göstericilik ve nûr olan İncil'i verdik.*" (5/46).

Müteakib âyet: "*Sizin olan bu ümmet, tek bir ümmettir*" diye ilave ediyor. (23/52'deki ile aynı olan ifade).

Ümmeti, sadece Muhammed'in takipçilerine has kılmayı iddia eden bütün özel anlayışı dışlayarak, Kur'an bu evrensel toplumu şöyle tarif eder:

"Allah'a, bize gönderilene, İbrahim'e, İsmail'e, İshak'a, Yakub'a ve torunlarına gönderilene, Musa ve İsa'ya verilene, Rableri tarafından peygamberlere verilene, onları birbirinden ayırt etmeyerek inandık, biz O'na teslim olanlarız, deyin". (2/136; 3/84 ve 14/ 46).

Kur'an'da Allah, müslümanlara yahudilerin peygamberlerine ve hristiyanların Mesih'ine saygı duymalarını emreder. (4/ 151; 57/18).

Peygamber Muhammed, bütün insanlara başlangıç dinini hatırlattı:

"Hakk'a yönelerek, kendini Allah'ın insanlara yaratılıştta

verdiği dine ver. Zira Allah'ın yaratmasında değişme yoktur; işte dosdoğru din budur, fakat insanların çoğu bilmezler". (30/30).

Kur'ân'da, bizzat Muhammed'den daha fazla olarak İsa'dan bahsedilmektedir.

Önce, ona tabiatüstü bir doğum tanınmaktadır: Meryem bakireliğini muhafaza etti. (3/47).

İşte böylece: *"Meryem oğlu İsa Mesih, Allah'ın Peygamberi, Meryem'e ulaşan kelimesi ve kendinden bir ruhtur"* deniyor (4/171).

Ölmek üzereyken: *"Allah, İsa'ya: Ben seni eceline yetireceğim ve Bana yükselteceğim, dedi". (3/55).* Bu, iki defa daha tekrarlanmış-
tır. (4/158; 5/11).

Özel üç sıfat, böylece Kur'ân'da İsa'ya atfedilmiştir; bunlar bir başkasına, Muhammed'e bile atfedilmemiştir:

O, *"Mesih"*, *"Allah'ın Kelimesi"* ve *"Allah'ın Ruhu"* olarak adlandırılmıştır.

Sûfilerde, İsa, Allah'ın ve insanın ayniyetinin sembolüdür. Bir'in ve Bütün'ün, onların birliğinin ifadesi olan aşkın açığa vurucusudur.

Sûfiler için, kendilerinin de benimsedikleri İsa'nın önemli mesajı, en yüce şekliyle aşktır: Bütün gerçeklik olarak, Allah'dan gelen ve O'na dönen aşk.

Gülşen-i Raz adlı eserinde, Şebüsterî (ö. 1320), İsa'nın imajında fena ve aydınlanmayı birleştirerek şöyle kaydediyor:

"Hıristiyanlığın gayesi, bizim 'ben'imizi bizden kurtarmaktadır ve bizi kanunun mekanik bir uygulamasından hür kılmaktır.

İsa, bu gerçeği, hayatında dile getirdi...

Siz kendinizi aşağı 'ben'inizden temizlerseniz, Rab'in ilâhî saf huzurunu keşfedebilirsiniz...

Kendi 'Ben'inden soyunmuş kimse, bir melek olur ve Allah'ın Rûhu İsa gibi, dördüncü semaya yükselir."¹

Buhârî, Müslim ve Ebû Dâvûd tarafından kabul edilen bir hadis,

Muhammed'in şu sözlerini naklediyor:

"Peygamberler kardeşler ve aynı köktendirler. Onların farklı anaları vardır. Fakat dinleri, tektir. Hepsinden en yakın olduğum, Meryemoğlu İsa'dır, zira ikimiz arasında başka bir peygamber yoktur."

İsa'nın Kur'an'da zikredilmesi, Hristiyanlık ve İslâm'ın derin manevî bir beraberliğine başlangıçtır; özellikle, İslâm'ın derûnî ve aşk boyutlarını sık sık uzun şiirlerde ifade eden büyük sûfilerde olduğu gibi.

Bu aşk anlayışı, İslâm dünya görüşünün en temel fikrinden gelmektedir: Tevhid, insanın "*sadece Allah tarafından var edildiğinin yalnızca Allah adına eylemde bulunduğu*" şuuruna varmasıdır (M. Hayek: *Le Christ de L'Islam*, s. 262). Hristiyanlık'ta olduğu gibi, bu, bizdeki bütün yeri Allah'a, Bir'e ve Bütün'e bırakmak için "küçük ben"den sıyrılmak demektir.

Zirvesine, üç asırlık zaman farkıyla, *İbn Arabî ve Saint Jean de La Croix* arasındaki manevî kardeşliğin de eriştiği Sûfizm ile Hristiyan Mistikliği arasındaki bu derin birliğin temeli işte budur.²

İbn Arabî için, bir aşk fiili olan yaratıcı fiil, yani Allah'ın aşkı, kendi tâm anlamını, sınırsız bir şekilde aşkın bütün şekillerine verir. Ne fiziki aşk, ne manevî aşk dışlanmıştır. Birincisi ve ikincisi sembollerdir, yüce bir aşkın ânlarıdır. Her yaratık, Allah'ın bir işareti, bir "tecellisi"dir; hatta biz onun şuûrunda olmasak bile, bizi o yaratığın Allah'taki özüne götüren iştiağ, aşktır. Her hakikî aşk, Allah aşkıdır.

İbn Arabî'nin aşk şiirlerinde, özellikle onun *Tercümanü'l-Eşvâk*'ında, sevilen kadın, ilâhî arzuyla rûhunun birliğinin bir önsimgesidir. İbn Arabî'nin yorumladığı Peygamber Muhammed'in "Mirâc" risalesinden oldukça etkilenen Dante için bu, *Divine Comedie*'sinin ana konusunu teşkil eden Beatrice'dir.

Bu Allah aşkı, İbn Arabî için, bir cezanın bütün korkusunun ve bir mükâfatın bütün umudunun ötesinde bir şeydir. İbn Arabî şiirlerinden birisinde şöyle yazar:

"Ey Allah'ım, Senin aşkın, bir cezayla nasıl tükenebilir, mükâfatla nasıl arta-

bilir! Senin aşkın, Ey Rabbim, beni yaratandır; her zaman yenilenen bir aşk fiilidir.”

Manevî bir kardeşinin eseri olarak İbn Arabî'nin eserini tanıyan Saint Jean de La Croix'da ve Sainte Teherese d'Avila'da, üç asır sonra, aynı vurgulamalarla karşılaşılır.

İsa'ya ithaf ettiği bir şiirinde, Saint Therese şunu yazar:

*“Ne Cennet, ne Cehennem olmasaydı da,
Biliyorum, Ey Tanrım, Sen'i sevecektim yine de,
Seni sevmek mutluluğum, vazifem olduğu kadar da,
Bana birşey nasip etme, sana yakarsam da,
Sana olan aşkım, ümide muhtaç değildir de”.*

Bu aşk, lafzi ifadesini, sadece şairlerde ve özellikle de Sufilerde değil, *İbn Arabî*'ye bu yolu açmış olan iki büyük eserde bulmuştur: İbn Davud'un (d. 868, İsfahan) “Çiçeğin Kitabı” ve Kurtubalı İbn Hazm'ın (994–1064) “*Güvercin Gerdanlığı*”.

Occitanie saz şairlerindeki, Dante ve “Aşk Dostları Tarikatı”ndaki aşkın kavramlaştırılması, aşkı yaşamanın bu şekline bağlıdır.

Tevhid'in bu aynı anlayışı her sahada kendini ifade eder, örneğin, sanat, şiir, tasavvuf ve aşk sahalarında.

Bu aşk öyle bir aşk ki, insan aşkı ile ilahî aşk arasında bir kesinti yoktur.

Büyük İranlı Sûfî Ruzbehan-ı Şîrâzi, *Aşk Dostlarının Yasemini* adlı eserinde: “İlahî aşkın dilini çözmenin sırrı, insanî aşkın kitabındadır” diye yazıyordu.

İbn Arabî, aynı birliğin, aynı devamlılığın üzerinde ısrar eder. O aşkı üç gruba ayırır: “*Fizikî aşk*, kendi nefsanî arzularının doyumunu isteyen aşkı. *Manevî aşk*, sevene sevgilisinden başka niyet ve irade bırakmaksızın, sevgiliyi memnun etmekten başka bir şeyle meşgul olmayanın aşkıdır; yani sadece ve sadece seveninin sevgiliden istediği şeydir. *İlahî aşk*, tam anlamını, sınırlandırmaları kaldırarak aşkın bütün şekillerinde gösterir. Ne fizikî aşk, ne de manevî aşk dışta bırakıl-

mıştır. Her ikisi de sembollerdir, daha yüce bir aşkın anlarıdır. Her yaratık, “Allah’ın bir işareti”, bir “tecellisi”, hatta biz onun şuûrunda olmasak bile, sonunda bizi o yaratığın Allah’taki özüne ve amacına götüren iştiyak, aşktır.

Burada da, İbn Arabî, uzun bir Arap geleneğinin mirasçısıdır. Bunun en yüce imajı, ismini, Yemen’in bir kabilesinden alan “Udrî” aşk geleneğidir: *Benî Udrî*, (Bakire Oğulları) ki, aşk kavramları, Peygamber’in bir hadisini anımsatır: “Seven, aşkını gizleyen, bâkir kalan ve bu aşktan ölen kimse şehid ölen kimsedir”.

De L’amour adlı eserinde Stendhal onlar hakkında: “Gerçek aşkın vatanını ve modelini, bedevî Arab’ın siyahımsı çadırı altında aramak gerekir” diye yazar.

Aynı aşk ve iman ilhamının altında sanatlar Endülüs’te başdöndürücü bir gelişme gösterdi. Bu bağlamda;

(1) Şiirde Kurtubalı İbn Zeydûn (1003–1070) veya İşbiliği şair Kral Mutamid’den söz edilebilir.

(2) Mûsikîde Kurtuba’da Abdurrahman III, (822–852) zamanında Bağdat’tan gelen müzikçi *Zîriab* (Siyah Kuş) dan söz edilebilir.

(3) Keza Pers ve Bizans mûsikisinin ve Endülüs harmonilerinin şevkli sentezinden söz edilebilir. (ki buna daha sonraki çingene katkısından da “*Flamenko*” ortaya çıkacaktır.)

(4) Kurtuba Camii’sinde direkler ve taş kavisleri içerişinde duyulur hale gelen mûsikî, en yüce orkestrasını buldu. Romen veya Gotik olarak daha sonraki Batı yapı sanatının ilhamını sık sık repertuarından aldığı arkların farklılığı, solgun gül renkli tulaların ve parşömen renkli taşların farklı sıralanışıyla, semada sonsuzluğa işaret eden bir arklar yansımaları anımsatır. Geometri, ritim ve ışığın birleştiği bu yapıda, Endülüs’ün, bilimin, hikmetin, güzelliğin, aşkın ve imanın mesajı özetlenir.

Kur’ân’da vahyedildiği şekliyle İslâm evrenselliği, bir kavme has geleneklere bağlı olmaksızın, ortaya çıkar çıkmaz inanılmaz bir yayılma tanık oldu; zira iman sahibi bir insan için İslâm’ı kabul, ne bir

kopma ne de bir-yadsıma idi. Aksine herkes İslâm'da, en popüler ve en basit şekliyle, kendi peygamberlerinden daha önce almış olduğu mesa-ja yeniden tanıklık ediyordu.

Ortadoğu'da bu Kur'ânî İslâm, bütün yahudi-hıristiyan ortamlarında derin bir yankıyla karşılaştı.

Endülüs'te, Monoteizm ve Müşriklik arasındaki çekişme, sadece İslâm'ın girişinden değil, aksine (İsa'nın Tanrısallığı üzerine İznik'in dogmasını kabul eden) "Teslisci" Ariler arasındaki çekişmelerden de çok önceydi.

İmparatorluğuna ideolojik bir birlik vermek için Konstantin'in Baba ile İsa'nın aynı cevherciliğini ve Teslis dogmasını zorla kabul ettirerek yaptırdığı 325'deki İznik Konsili, bu dogmaları kabul etmemekle suçlanan İskenderiye Papazı Arius'u mahkûm ederek, Hıristiyanlığı böldü.

İşte o zamandan itibaren, "İsa'nın ikili tabiatı" hakkında "Sapık Mezhepler" çoğaldı. İki kutuptan birisinde, Tanrı'nın ihtirasta (passion) eza görmüş olmasını ve Meryem'e "Tanrı'nın Annesi" olan isminin verilmesini kabul etmeyerek, İsa'nın insan tabiatı üzerine dikkat çeken, 428'de İstanbul piskoposu olan Antakya rahibi Nestorius tarafından kurulan Nestorianizm* (Nesturilik) diğerinde de İsa'nın sadece ilahî tabiatından olduğunu kabul eden, 447-448'e doğru yine İstanbul'da Rahib Eutyches tarafından tesis edilen Monofizizm vardır.

İran'da Firdevsî'den Suhreverdi'ye, bir kavmin geçmiş maneviyatı, İspanya'da İbn Messara ile Sokrat öncesi Yunanlıların (Empedoksles) ve İskenderiyeli Yunanlıların (Plotinous) düşüncesi, İslâm ile bütünleşti. İbn Arabî, İslâm'ın ışığında aşkın ve Hıristiyanlığın batinîliğinin bulutlarını aydınlattı.

Resmî Hıristiyanlığın derin sapmalarının şahidi olduğu Haçlı Se-

*Nestorianizm (Nesturilik): İlahi ve insani nitelikleri yalnızca cisimleşmiş Kelâm'ın (İsa) kişiliğine veren yaygın Hıristiyan inancının tersine; İsa'nın biri tanrısallık olan Logos, öteki insani bir kişilik olan İsa olmak üzere bir ikilikten oluştuğunu savunan öğretisi (yn. notu.)

ferleri tecrübesinden sonra bile, Mevlânâ (1207–1273): “İsa’nın nefesi sana yeniden hayat verir, sana güzellik ve hayır dua verir” *Mesnevî* (I, 1910–1911)

İsa ölümü avlıyor (III, 4258)

*"Küllî rûh, cüz'î ruh ile birleşti. Şahsî rûh,
Meryem gibi, kalbleri Allah'a yükselten
bir Mesih'e hâmile kaldı"*

der. (II, 1183–1186)

İbn Arabî, İsa’yı “Veliliğin Mührü” olarak adlandırır.

“Evet, velilerin sonuncusu, dünyada asla benzeri olmayacak bir elçidir. O, ruhtur ve O, ruh’un ve Meryem’in Oğludur.”

Başka hiç kimsenin vasıl olamayacağı bir mertebedir bu.

İsa’nın “zuhuru” sufilerce bilinmektedir.

“İsa, zamanın sonunda indiğinde, Muhammed’in şeriatını tasdik edecektir ve onu uygulayacaktır.... Zira o, en son şeriatıdır ve onun Peygamberi, Peygamberlerin sonudur. İsa, mutlak hakim olacaktır, çünkü, o zaman, ne müslümanların sultanı, ne imam, ne kadı, ne müfti artık olmayacaktır... İnananlar, O’nun etrafında toplanacaklardır ve kendileri için hakem kabul edeceklerdir; zira başka hiç kimse buna layık olmayacaktır.” (*Fütuhât*, IV, 215; I, 569, II, 139).

Hristiyanlar ile Endülüslü müslümanlar arasında var olan geleneksel polemikler, esas itibarıyla Enkarnasyon ve Teslis üzerinde vuku bulmaktaydı.³

Aşkın İsevi tecrübesi, tamamen bu tecrübeye yabancı olan Hellenistik kültürde ve dilde gerçekten anlatılamaz. İranlı Sûfi Şiraz’lı *Ruzbehân* (1121–1209) bu Teslisi evrensel şeklinde ifade eder: “Alemler henüz varolmazdan ve alemlerin oluşumundan önce, ilahi varlık kendisinde, Aşk, Seven ve Sevilen idi.” (*Aşk Dostlarının Yasemini*, VII, 197)

İslâm, dıştan şöyle kabul ediliyor ve algılanıyordu: Orta Şark’ta, Şamlı Saint Jean’ın *Sapık Mezhepler* adlı eserinin 101. bölümü (Her

ne kadar bazıları bunu Bizanslı bir hristiyanın sonradan ilavesi olarak görseler bile) İslâm'ı yeni bir din değil, Arius'un mezhebine yakın "sapık bir hristiyan" mezhebi gibi ele alır.

XIII. yüzyılda bile Dante, *Cehennem*'inde (Chant 28) Muhammed'i sapıklar arasına koyar: (Papa Boniface 8 ile aynı sekizinci katta).

İspanya'da, 851 yılına kadar, yani İslâm'ın oraya varışından yaklaşık bir buçuk asır sonra, hiçbir hristiyan kelâmcısı İslâm'a karşı polemikte bulunmaz, aksine sadece, onlara göre İslâm ile aynı şey olan Aryanizm* ile polemik yaparlar.

Özet olarak, manevî noktadan, İslâm, sosyal ve manevî çöküntü içerisinde bulunan iki imparatorluk karşısında, önceki bir imanın yerini alan yeni bir din gibi görünüyordu.

İslâm, kendilerindeki eski imanının (Bizans İmparatorluğu'nun Hristiyanlığı, Pers İmparatorluğu'nun Mazdeizmi) hayatlarına ve müesseselerine bir ruh veremez hale geldiği milletler tarafından coşkuyla karşılandı.

İslâm, bu milletlerin maneviyatına yeni bir hayat veren dinî uyanışı teşkil etti.

DİPNOTLAR

¹Atıf yapan Michel Hayek: "*Le Christ de L'Islam*", s. 234.

²Bkz.: Mignel Asin Palacios'un İbn Arabi hakkındaki eseri: "*L'Islam Christianise*" (Ed. Tredaniel, Paris 1982); Hallac için Bkz.: L. Massignon'un dört ciltlik eseri, "*La Passion de Hallaj*" (Ed. Gallimard, 1975) ve H. Corbin'in eserleri, özellikle dört ciltlik eseri: "*L'Islam Iranien*" (Ed. Gallimard, 1972).

³Lous Cardaillac'ın kitabının ismi: "*Morisques et Chretiens*" (Librairie Klincksiek, 1977).

*Aryanizm (Ariusçuluk): Arius'un kurduğu, İsa'nın gerçek, sonsuz ve kadiri mutlak bir tanrı olmadığını, ancak ikincil ya da bağımlı bir tanrı olduğunu savunan öğretisi (yn. notu).

Sosyal bir devrim

Tarihî bir örnek:

İspanya'da İslâm'ın yayılışı

Bu yayılışın sebebi şudur: Şeriata boyun eğen Medine toplumunun sosyal mesajı: Mülk, sadece Allah'a aittir. Buradan şu çıkar:

Tamamen eşitlik üzerine kurulu bir toplum öngörülmüştür. Kur'an'ın bütün büyük sosyal yönlendirmeleri, zenginliğin bir kutupta ve fakirliğin diğerinde toplanmasını önlemeyi salık vermektedir.

Örnekler:

- (1) Zekat Müessesesi (gelir üzerinden değil, sermaye üzerinden, yaklaşık % 2.5 dinen zorunlu bir nisabla servetin temizlenmesi). (Sadece çalışma aletleri, zekatın dışında bırakılmıştır.)
- (2) Riba Yasağı (emeksiz kazanılmış para).
- (3) Paranın hazineye stok edilmesinin yasaklanması.

İslâm'ın girdiği ülkelerde, toprak, orta yollu bir vergi karşılığı olarak, onu işleyenlere verilmişti (O zamana kadar, feodal mülk sahipleri, miskin krallar veya obur din adamları sınıfı tarafından işleniyordu). O zamanlar sadece halkından uzaklaşmış krallar ve feodallere karşı bazı savaşlar olmuştu: Yermuk, Kadisiye, Nihavend, Rio Barbate gibi.

Halklar, müslümanları, kurtarıcılar ve başkalarının inancına saygı

duyan ve son peygamberin ışıyla o inancı yeniden canlandıran inançlı insanlar olarak kucaklıyorlardı.

Bu nokta üzerinde, İspanya İslâm'ı ile ilgili olarak, tarihi bir saptama gereklidir, çünkü önce bizi doğuran ilgilendiren bir İslâm ifadesinden, Batı İslâm'ından bahsediliyor. Daha sonra, İslâm ile sonraki çatışmalar, tarihi objektif bir analizin yerine geçen polemiksel mitoloji ve efsaneler ile Avrupa'ya bu ilk giriş meselesini bulanıklaştırıyor.

Rifli Berberi müslümanlar tarafından sadece iki yılda baştan sona ele geçirilen İspanya'nın, iki yüzyıldan beri, yerli halktan sayılmayan işgalci Vizigotlar tarafından istilâ edilen bir ülke olduğunu önce hatırlamak yerinde olacaktır. Bu, onların fethi engelleyecek askerî güçsüzlüklerini açıklayan şeydir.

İspanya Vizigot krallarının zayıflığının üç nedeni vardır:

- (1) Onlar işgalcilerdi. Sayıları, 80.000 (Reinhard)'den 300.000 (Perez-Pujol)'e kadar tahmin edilmektedir. Her halükarda, Yarımadadaki 4 milyonluk bir nüfus için, çok az bir sayıdır.
- (2) "Feodal-öncesi" tipte bir sömürü uyguluyorlardı. (Sanchez Albornoz): Toprağın üçte ikisini zaptettikten sonra, köylülerin iliğini emiyorlardı.
- (3) "Herekitlere" ve yahudilere karşı giderek artan dinî bir zulüm yapıyorlardı; krallığın meseleleri konsillerde ele alınıyordu.

Örneğin, 693 Konsili'nin bir hükmü, yahudilere ticârî faaliyeti kesinlikle imkansız hale getiriyor. 694'deki XIII. Tuleytule Konsili'nde, Kral Egida, yahudileri devletin güvenliğine karşı girişimde bulunmakla suçluyor, mallarına el koymakla ve hatta, eğer vaftizi kabul etmezlerse, kölelik statüsüne alınmalarıyla onları tehdit ediyordu. *Liber Judiciorum*, yahudilerin gerçek bir "soykırım"ını teşkil ediyordu.

Bu baskıcı kurallar, harfiyen uygulanmamış bile olsalar, yahudi topluluklarının müslümanlara gösterdikleri lütûfkâr kucak açışı açıklamaktadır.

Eğer askerî bir işgal olarak düşünülseydi, bir avuç insanın üç yıl-

dan az bir zamanda İspanya'yı bir baştan öbürüne geçtiklerini nasıl anlayabilirdik.

Histoire de Musulmans de'Espagne (II, c., s. 43) adlı eserinde tarihçi Dozy, bize olayın derin bir açıklamasını veriyor:

“Arap fethi, İspanya için bir hayırdır: Önemli sosyal bir devrim üretti; yüzyıllar boyunca ülkenin altında inlemekte olduğu kötülüklerin büyük bir kısmını ortadan kaldırdı (....) Araplar, şu metoda göre idare ediyorlardı. Önceki hükümetlerinkine oranla, vergiler iyice azaltılmıştı. Araplar (derebeyliğin çok geniş şekilde böldüğü, toprak kölesi çiftçilerin ve mutsuz kölelerin işlediği) toprağı zenginlerden alarak, toprağı işlemek isteyenler arasında eşit şekilde yeniden dağıttılar. Yeni sahipleri çok verimli mahsuller aldılar. Ticaret, sınırlandırmalardan ve onu ezen ağır vergilerden kurtarıldı, dikkate değer şekilde gelişti. Kur'an, kölelerin ölçülü bir fidye vermeleriyle hür olmalarına izin veriyordu ve bu yeni güçleri ortaya çıkardı. Bütün bu uygulamalar, Arab hakimiyetinin başlangıcındaki kucak açmanın sebebi olan iyi bir genel yaşam biçimini açıklıyordu.”

Büyük İspanyol yazar Blasco Ibanez ülkesi için şu itirafta bulunuyor:

“İspanya'da yeniden doğuş barbar göçebe kalabalığıyla kuzeyden gelmedi, Arap fatihleriyle Orta (Doğu'dan) geldi. (...) Bu, fetihden çok daha ziyade medeniyetçi bir seferdi. (...) Onunla, daha doğuşu esnasında muzaffer olan bu genç, güçlü ve sağlam medeniyet bizde baş döndürücü bir şekilde hızlı ilerlemeler kaydediyordu. Peygamber'in coşkusuyla yaratılan bu medeniyet, Yahudiliğin en iyi tarafını ve Bizans ilmini özümlüyordu, ayrıca kendisiyle birlikte büyük Hind geleneğini, Pers'in kutsal kalıntılarını ve gizemli Çin'den alınma birçok şeyi de taşıyordu. Bu, Avrupa'ya giren Doğu idi. Dariler ve Kserksesler gibi, bağımsızlıklarını korumak için kendilerini geri püs-kürten Yunanistan tarafından değil, teolog kralların ve savaşçı piskoposların kölesi olan ve işgalcilerini kollarını açarak kucaklayan öbür uç İspanya tarafından.

Araplardan yedi yılda geri alınan yerleri, Araplar, iki yılda zaptetmişlerdi. Silah zoruyla yapılan bir işgal değildi bu. Sağlam köklerini her tarafa yayan yeni bir topluluğun geri geliyordu. Vicdan hürriyeti, milletlerin büyüklüklerinin temellendiği köşe taşı olan bu prensip onlar için kıymetliydi. Kendileri-

nin idareci olduğu şehirlerde, hristiyan kilisesini ve yahudi sinagogunu kabul ediyorlardı.

(...) VIII. yüzyıldan XV. yüzyıla kadar, Avrupa'da ortaçağda olan en güzel ve en görkemli medeniyet teşkil edildi ve gelişti. Halbuki kuzey milletleri kendilerini dini savaşlarla telef ederken ve barbar kabilelerle hareket ederken, İspanya nüfusu otuz milyondan fazlaya yükseliyordu; bu insan topluluğu içerisinde, en kuvvetli sosyal kalb atışlarının ortaya çıktığı sonsuz bir gerçeklik ile, bütün inançlar ve bütün ırklar birbiriyle karşılaşılıyorlardı ve karışıyorlardı... Bu verimli ırklar ve milletler karışımında bütün fikirler, bütün adetler, o zamana kadar yeryüzünde bulunan bütün keşifler, bütün savaşlar, bütün ilimler, bütün endüstriler, bütün icadlar ve eski bütün ilim dalları beraberce var oluyordu. Bu farklı unsurların şokundan, yeni keşifler ve yeni yaratıcı enerjiler fışkırıyordu. Bu yabancılarla birlikte, halılar, kumaşlar, tül-ler, kakmacılıkta kullanılan metaller gibi portakal, limon, pamuk; ipek, kahve, nar doğudan geliyordu. Onlarla, desimal hesabı, cebir, simya, kimya, tıp, kozmoloji ve kafiyeli şiir de gelmişti. Unutulmuşlukla kaybolmaya yüz tutmakta olan Yunanlı filozoflar, Arab fetihlerinden sonra yeniden hayat buldular. Aristo, meşhur Kurtuba Üniversitesi'ne girdi..."

Dini noktadan, İberya Yarımadası'nda İslâm Aryanizm üzerine asılandı.

Aryanizm İspanya'ya nasıl girdi? Arius'u 325 yılında mahkûm eden İznik Konsili esnasında, en büyük rolü oynamış olan şahıs, Kurtuba Piskoposu Ossius (d. 256) idi. İmparator'un Roma'daki sarayına 312'de gelir gelmez, Ossius, Konstantin'in en güvenilir adamı oldu. Onun tarafından, 324 yılında İskenderiye'de Arius ve onun piskopos'unu soruşturmakla görevlendirildi. Arabuluculuk girişiminde başarısız olunca, İmparator'un temsilcisi olarak İznik Konsili'nin tartışmalarını yönetti.

"Konsilleri idare eden o idi ve fermanlarıyla her yerde kendini dinletiyordu. İznik'te, imanı formüle eden ve her yerde Arileri sapık ilân eden de o idi."

Arius'u sürgün eden, Baba ile Oğlun aynı cevher oluşunu ilân eden, İznik Amentüsünü ilk kaleme alan Kurtubalı Ossius idi. Onu ilk imzalayan da odur:

“Ossius, Kurtuba şehri piskoposu, İspanya vilayeti. Yazıldığı gibi inanıyorum.”

Aynı şekilde dikkate şayandır ki, otuz iki yıl sonra, 357 yılında, geçmişinden vazgeçerek, kendisini Aryanizm’e bağladığı İllirye’deki Sirmium Konsili’nin ilanını Ossius imzalar (Saint Hilaire de Poitiers, de *Synodiis*, 87, 539 B).

325 İznik Konsili ile 357 Sirmium Konsili arasındaki yüzyılın bu üçte birinde ne oldu?

Eusébe de Nicomédie 341 yılında Doğu’da İznik kararlarına karşı başkaldırarak muzaffer olurken, Gothlular arasında bir misyoner olan Wulfia’yı piskopos ilan eder.

Danube üzerindeki Illyrie’ye, Arius zamanında Aryan Hıristiyanlığı girmişti. Wulfila ve tilmizleri, Germenik milletlerin çoğuna dini kabul ettirmede başarılı oldular.

İspanya’da 400 yılındaki Tuleytula Konsili bu savları mahkûm ediyor.

“İznik Konsili kararlarının bilgisine sahip olan birisi, bu Konsil’de söylenildiğinden başka şekilde hareket etmiş olmaktan kuşkulanırsa, aforoz olsun.”

Aynı zamanda dinî ve siyasî olan baskı, Piskopos Priscillien’in 385’de Treves’de idam edilmesiyle İberya Yarımadası’nda dindi.

Fakat hepsi Aryan olan Vandalların, Alanların ve Suevilerin, Rhin ve Gaule’ye, sonra 409’da İspanya’ya sel gibi akmaları Priscillanizmi yeniden canlandırdı.

Roma İmparatoru Honorius İberya Yarımadası’ndan Vandalları ve Suevileri kovması için Vizigotları davet etti; kralları Euric 476’da resmen Bizans İmparatorluğu’ndan ayrılınca, Aryanizm muzaffer oldu. “Katolik” prensi Hermenegilde, babası Ari Kralı Leovigild’e karşı ayaklanınca, Aryanizm halk arasında iyice yerleşti; Başpiskopos Isidore de Seville (569–636), *Histoire Des Wisigoths* adlı eserinde, Ari kralı destekler; aynı şekilde Gregoire de Tours da.

Müteakip yıl, Kral Recarede Aryanizm'den 587'de döndüğünde, Catalogne ve Narbohnais'e'deki Kuzey Arileri ayaklanınca, bu hareket sadece geçici olarak durduruldu.

Bu yüzyılı aşan ayaklanma, Ervic (680-687) idaresi altında, *Mau-re Rosis*'in *Tarih*'inde zikrettiği müthiş bir kuraklıkta zaten çatırdadı ve geriledi.

Kral Witiza'nın 709'da ölümüyle, karışıklık tekrar yine bir kuraklık zamanında hortlar. Teslisci hristiyanlar, Kral Roderic'e karşı bütün Yarımada'yı isterler. Roderic, Endülüs'ü kuşatınca, İşbiliye Başpiskoposu Oppas ile karşılaşır. Witiza'nın Ari olan oğulları, Moritanya'nın Vizigot eyaletinin müslüman ve Arilerinden takviye güç isteyerek, o günkü Endülüs'ü (Betica) kurtarırlar.

Fas'ın kuzeyi, o zamanlar Vizigot Krallığı'nın bir eyaletiydi. İşbiliyeli Isidore, "*Etymalogies*" adlı eserinde Vizigot Krallığı'nı teşkil eden eyaletleri şöyle sıralar:

"Taragona, Kartaca, Portekiz, Cillikiye (Galice), Endülüs, Rif Moritanyası".

Ariler'in çağrısı üzerine, (Rif idarecisi veya bu idareye bağlı Berberî kabilesi şefi) Târik kumandasında, Berberî birlikleri Cezîre-i Hadra'ya çıkartma yaparlar. Vâdî-i Aş yakınındaki Vâdî-i Lekke'de tek bir çarpışma olur. İşbiliye Piskoposu Oppas, çarpışmanın en hızlı anında Berberîler safına geçer ve *Latince Kroniklere* göre, Tuleytula piskoposu Sindere de aynı şeyi yapar. Kısa zaman sonra (bir Vizigot kontunun soyundan gelen) Musa bin Nusayr'ın askerleriyle nöbet değiştirmiş olan Târik'in askerleri, karşı koyma olmaksızın, dört yıldan daha az bir zamanda yarımada'yı Pirenelere kadar ele geçirdiler. Vizigotlar tarafından uzun zamandır taciz edilen yahudiler, bir çok ilin kapılarını açtılar.

Bu olaylarla ilgili çağdaş dökümanlar yoktur.

Uzun zamandan beri tarihçiler, 754 yılında son bulan, *Pax Julia Piskoposu Isidore Pacence*'nin Kroniği diye adlandırılan ve olayların

müşahid çağdaşı olarak inandıkları tek bir belgenin metnine dayandırıyorlardı.

Fakat, hadiseleri doğrulamak için başka hiçbir kaynağa sahip olmamanın dışında, bu metnin en eski el yazması X. yüzyıla kadar gider.

Daha önce, 1860'da Dozy ve 1883'de Fernandez Guerra, kopyacıların metindeki oynamalarını ve ilavelerini ortaya çıkararak ve yazarın ismi hakkındaki hataları göstererek, metni *Anonim Latince Kronik* şeklinde adlandırma yoluna gittiler. Papaz Tailhaud (S.J), bu metni 1885 yılında: *L'anonyme de Cordoue* adıyla neşretti.

Polemikçi hristiyanlar için çok önemli olan bu metin, Muhammed ismini ve Kur'ân'ın varlığını sadece 850'den sonra bilen Kurtuba hristiyan ekolünce asla bilinmiyordu. Diğer taraftan, eğer yazılışı 754 yılında ise, (69. şiir ve sonrakilerde) 783 yılında ölen Tuleytule Piskoposu Cixilla'nın cenaze töreninin bulunması tuhaftır. Papaz Tailhaud burada bir ekleme olduğunu kabul eder. Gerçekte, eğer bu metnin, Ingacio Olague'nin *Revalucion Islamica en Occidente* (s. 428-443) adlı eserinde gösterdiği gibi, Kurtuba Hristiyan Okulu'nun Euloge'dan beri İslâm'ın varlığını bildikleri ve "Fetih" efsanesini işledikleri zaman olan 850'den sonra yazıldığı kabul edilirse, bütün bu inanılması zor olan bilgiler kaybolacaktır.

IX. yüzyıldan gelen diğer bütün tarihler: Mısırlı alim İbn Abdülhakim'in (ö. 871) ki, Dozy tarafından 891 yılında yazıldığı tesbit edilmiş olan İbn Habib'in veya talebelerinden birinin ki aynı şekilde Latince yazılan *Alphonse III Kronigi* (883 tarihli) ve *Abelda Kronigi*, Arap tarihçisi Ahmed Er-Rassi'nin *Maure Rasis Kronigi*, Roderic'in saltanatından, Halifelige kadar yarımada'nın tarihini anlatır ve 976'da son bulur.

XI. ve XII. yüzyılın yazarları olayları, Murabıtlar (1090) veya Muvaahhidler'in (1146) istilalarıyla yaşadıkları şeylerin modeline göre yeniden tesbit ederler.

Tipik bir örneği, Faslı Berberilerin şهادetiyle 1004 yılına doğru

yazılan ve tarihi efsaneyle karıştıran, Ahbar Magmona'nın rivayetlerini içeren tarihtir. Geç olmasına rağmen bu eser, tarihçiler tarafından kaynak olarak kullanılmaktadır.

Kesin bir olay ortaya çıkmaktadır: Bu, Kurtubalı Saint Euloge'un *Apologetique des Martyrs* adlı eserinde bulunan, 15 Kasım 851 tarihli bir mektubudur. O şöyle yazıyor:

“Leyre’de bulunurken, kendimi eğitmek isteğiyle, benim bilmediğim orada bulunan bütün kitapları okuyarak bilgi edindim. Ansızın, küçük anonim bir eserde sahte bir peygamber üzerine küçük bir tarihçik keşfettim.”

Muhammed hakkında iğrenç bir biyografiden bahsediliyor: Saint Euloge bunun bir özetini yapmış ve onu Kurtubalı ve İsbiliyeli arkadaşlarına göndermiştir.

O zamana kadar, Kurtuba Okulu’nun Latin hıristiyan kelâmcılarından hiçbirisi, “İspanya’nın Araplar tarafından fethi” iddiasından yüz otuz yıl sonrasına kadar, ne Muhammed ismini ne de Kur’ân ismini biliyordu.

Saint Euloge ve kendi biyografisini yazan Alvaro’nun manevî hocaları kabul ettikleri bu okulun kurucusu, VIII. yüzyılın sonunda doğan Başpapaz Esperaindeo’dur. O, Teslis üzerine bir risale ve özellikle de sapıklara karşı bir savunma yazdı. Ona göre bu sapıklar, Arilerdir. XV. yüzyılda Nicolas de Cues (1401–1464), Saint Jean Damascene (Şamlı Yahya) gibi, hala *Cribratio Alchorani* adlı eserinde, İslâm’ı Hıristiyanlığın sapık bir mezhebi gibi değerlendirir ve Kur’ân’da kabul edilebilir olanları ortaya çıkarmaya çalışır.³

IX. yüzyılda, Esperaindeo, uzun süre özellikle Arilere karşı polemikte bulunur, fakat kendilerine karşı ortodoks Hıristiyanlığı müdafaa ettiğinde, hiçbir zaman, İslâm’a işarette bulunmaz.

Piskopos Jean de Seville, 839’da Kilise’nin düşmanlarına karşı Kurtuba Konsili’nin akitlerini imzalar. Bu Konsil, İslâm’a hiçbir atıf taşımaz.

Bu Konsilin en meşhur ruhanilerinden ve Tuleytula piskoposu

olan Saint Euloge, 848–850 yılları arasındaki Navarre seyahatine (848–850) kadar İslâm'ın varlığından tamamen habersizdir.

850 yılına kadar ortodoks Hıristiyanlığın çok ateşli savunucularının İslâm üzerine olan bu tuhaf sessizliğini nasıl açıklamalı?

Hiçbir zaman korku veya çekingenlik söz konusu değildir, zira aksine, Navarre'de yalancı Peygamber'in biyografisinin anı keşfiyle Saint Euloge, bu "Deccal"ı, yenecek şahidin araştırılması çağrısını yapar. 851–857 yılları arasında o, İslâm'ın yayılışını önlemek için kahramanlık çıkırtkanlığına teşvik ederek, *Memorial des Saints, Document Maryriel* ve *L'Apologetique des Martyrs* adlı eserlerini yazdı. Çağrısıyla galeyana gelenler, müslümanların ibadet yerlerine girdiler ve peygamberlerine hakaret ettiler. Bunlar hakim önüne çıkarıldılar ve ölümüne mahkûm edildiler.

Bu epidemik intiharları önlemek için Katolik bir kurul toplandı. Bir krize yol açan Euloge'un şahidlik teorisini kınayarak, bunu otoritelere havale ettiler. Bir kaç yıl sonra kendisi idam edildi ve o zamandan beri kilise tarafından bir şehid gibi ululanmaktadır. Ignacio Olague'nin analiz ettiği gibi, doğu ile irtibatların daha dar olduğu kıyıda, özellikle Almeria'da yavaş yayılan İslâm'ın sadece bu dönemden itibaren iç kısımda özellikle Kurtuba'da yeni bir akım gibi kendini ifade etmesi olayından başka IX. yüzyıldaki bu tutum değişikliği nasıl izah edilecek? O zamana kadar İslâm, hıristiyan kelamcılarının kendileriyle polemik içinde oldukları sapık mezhepler ile karıştırılmıştı. Olague'nin tezine göre, bu, bir taraftan 711'deki "Arab işgali"ni oluşturmaktadır. Diğer taraftan da İslâm'ın kendisini hıristiyan sapık mezheplerine özellikle Aryanizme, hatta (Asin Palacios'un İbn Masarra (883–931) ve XII. ve XIII. yüzyılda İbn Arabî'ye dek Almeria sufi mekteplerine tesirini ortaya koyduğu) Priscillanizm* gibi tamamen İspanyol akımlarına aşlağıdını göstermektedir.

*Priscillanizm: Priscillianus'un kurduğu, meleklerin ve insan ruhlarının, Tanrı'dan türediğine, ancak bedenini şeytan tarafından yaratıldığına inanan; bu nedenle Hz. İsa'nın insanî doğasının gerçekliğini reddeden öğretisi. (yn notu)

Nestoryanizm' ve Aryanizmin farklı batılı bir "birleştirmeciliği" (adoptianisme), VIII. yüzyılın ikinci yarısında, Urgel Piskoposu Felix ve Tuleytula Başpiskoposu Elipande tarafından 784'de geliştirilecektir. Bu kelmacılar göre, İsa, Baba Allah tarafından "evlat" edinilmiştir. (Hiç şüphesiz bu, İsa-Masih'in Baba ile aynı cevherden oluşunu ilân eden İznik Konsili'yle zıdlık içinde olan bir şeydir).

Saint Euloge tarafından Navarre'den getirilen Muhammed'in "biyografisi", *Kitab-ı Mukaddes* peygamberlerinden hareketle geçmişe yönelik bir şekilde "Fetih" mitini işleyen küçük eserlerin Kurtuba'da yayınlanmasına fırsat verdi.

Daha önce Euloge tarafından okunan biyografide, "İstila Tarihi"nin Habakuk Peygamber'den alınan şu cümleleri zikredilmiştir. Yahve diyor:

"Başkalarının yerini yurdunu zaptetmek için arzı çiğneyen acımasız ve kandökücü millet Keldanileri kıskırtmışım (...). Atları, parsdan daha hızlı, siste kalmış kurttan daha çeviktir. Uzaktan gelmiş atlıları, avının üstüne çullanan kartal gibi uçarlar. Doğu rüzgarı gibi şiddetli olarak esirleri kum gibi toplamaya gelirler, (...) ormanlık yerlerde eğlenirler."⁴

Burada orjinal bir özete sahibiz. Sonra senaryo, başka *Kitab-ı Mukaddes* alıntılarıyla övülmüştür.

Eulogue'nin tilmizi Alvaro de Cordoue, kendisine gerçeği ilham eden Daniell'in dört korkunç hayvan üzerine olan rüyasına müracaat eder:

Dördüncü hayvan:

"Bütün diğerlerinden farklı bir krallık olacaktır; bütün arz üzerine yayılacaktır. (...) ve arzı küle çevirecektir (...). bu krallık üzerinde on kral hüküm sürecektir, sonra daha kuvvetli birisi, üç krallığı devirecektir. Rabbi hakir görecektir, velilere eza verecektir ve... hukuku değiştirmeye niyetlenecektir." (*Kitab-ı Mukaddes*, Daniel VII, 23-25)^{*}

^{*}Bütün bu metinler papaz Florez tarafından neşredilmiştir. (*Espana Sagrada*, c. XI, özellikle s. 145-146 ve 219-275).

Tarihi yer değişim işte řöyledir:

“Yunanlıların vilayetlerini, sonra Romalılar adına hükmeden Frankların vilayetlerini ve nihayet Batı Gotların topraklarını ele geçirerek, üç krallığa hükmeder: “O, Musa’nın On Emrini (Decalogue), evrensel dini yıkmak için çaba sarfetmiştir. İman, ümit ve sadakatla müdafaa edilen Teslis’e karşı cephe almıştır.”

Abelda’nın Kroniğinde (2. kısmın sonu) de, *Kitab-ı Mukaddes*’in bu istiaresi, “tarih”in yapısını teşkil eder. Bu defa, katkıda bulunmuş olan Ezekiye’dir: Yecüc’e karşı ilerlemeleri (Ezekiye: XXXVI-II ve XXXIX) eserde Gothların İspanya’sının istilasına taşınmıştır:

“Sarrazinlerin, Gothların topraklarını ele geçirmiş olmaları, bize Ezekiye’lin bir pasajıyla doğrulandı”.

Alphonse III’ün Kroniği’nde tipik bir hikaye ilave edilmiştir: Covadonga bölgesindeki Asturilerin dağlarında Meryem’e ithaf edilen bir mağara yakınında, hristiyanlar “Yeni fetih” diye bağırmaya başlarlar; Onlar 717’de Covadonga çay yatağında öldürölürler; daha sonra 180.000 Keldani’yi, “Araplar” diye çağırırlar; 60.000’i kaçar, fakat bir kaya eteğinin kopmasıyla yok olurlar.

Tarihi yer ziyaret edilmeye değer: Mucizenin hatırası olarak, bugün bir anı levhasında; “İspanya burada başladı” diye yazar. Gerçekten bir mucizeden bahsediliyor: 240.000 Arab’ın (onların düşmanları sayılmasa bile) küçük bir sırt çantasına istif olunmaları için bir tane (mucize) gerekliydi; bundan daha az olmayan Arab’ın (O zamanki Arabistan’ın bütün nüfusu ancak bu kadardı, şüphesiz) bölgeye gelmiş olması için bir ikincisi gerekliydi; onların hepsini yok etmek için de, bir üçüncüsü gerekliydi. Bu sonuncusunun izahı, en kolaydır; *Kronik* şunu ekliyor:

“Bunun bir mucize veya bir masal olduğuna inanmayınız. Kızıl Deniz’de Sema’nın İsrail’i Mısırlıların zulmünden nasıl kurtardığını hatırlayınız. Aynı şekilde, Rabbin, Kilisesi’ne zulmeden bu dağ kadar kalabalık Arapları ezdi.”⁵

“Ne mucize, ne masal”, “Tarih” böyle yazıyor. Fethin inanılmaz bu

anlatımı, (Ignacio Olague'nun *Révolucion Islamica en Occidenta* adlı kitabı konuyu yeniden derin düşünmeye davet etmektedir) herkes için memnuniyet vericiydi: Arap tarihçileri orada kendi milletlerinin askeri faziletlerinin olağanüstü övgüsünü ve zaferlerine ilâhî müdahaleyi görüyorlardı. Kendileri açısından, hristiyan tarihçileri, ezeli hristiyan bir İspanya mitini devam ettirmek için, Yarımada'nın Aryanlaşmasını silerek, Arabistan'dan gelmiş korku saçan istilacı göçebelerden milyonlarca İspanyol hristiyanın nasıl kurtulmuş olduğunu ancak böylece izah edebiliyorlardı.

Fakat, prenslerin ve asillerin gülünç tarihlerinin, savaşların ve hakimiyetlerin ötesinde, onların savunmacı mitolojileriyle insanın tarihi vardır; yıkımların tarihi değil, fakat insanın insanla ve kültürlerin ve medeniyetlerin karşılıklı üretkenlikleriyle devam eden yaratılışın tarihi...

Sırlardan uzaklaştırılmış bu tarih, bize, Doğu'nun ve Batı'nın; Asya'nın, Afrika'nın ve Avrupa'nın kültürlerinin kucaklaşmasıyla insanlığın olgunluğa ermesine yardım edildiği İberyâ Yarımadası'nın tablosunu sunmaktadır.

Sümer (medeniyeti) orada izini gösteriyordu. Çünkü Tartieside harabelerinde Gılgamış'ın ve onun ölümsüzlük arayışının görkemli devrinden parçalara rastlanır.

Mısır, Kıbrıs, Girit, Yunanistan, Broton Keltleri, Kartaca ve Roma kendi hayatlarının kökenlerini Sümer'de bulurlar. Herodot veya Eflatun gibi, Kitâb-ı Mukkaddes de Sümerlerin bu hatıralarına şahidlik etmektedir.

Yarımada'nın İslâmî devri için, başlangıç hakkında sadece efsanelere sahip isek, de, bugün için kesin görünen şey, İspanya'ya anî ve kütleli bir Arap girişinin olmamış olduğudur.

Gerçekte, VIII. yüzyılda, İspanya'ya giren Araplar değil, fakat İslâm'dır.

Bu giriş, yavaştı: Sadece IX. yüzyılın ortasındadır ki, Kurtubalı hı-

ristiyan kelâmcılar bu yeni dinin varlığının şuûrunda olurlar ve ona karşı koymaya başlarlar.

İşte bu bir buçuk asır zarfında, kıyı şehirlerinin dışında, İznik doğmasına bağlı savunmacı hristiyanlar kendisine karşı cedelleştikleri Aryan sapıklığının farklılıklarıyla İslâmı karıştırabiliyorlardı.

Sadece kesin kaynaklara ve İspanya'da yazılan büyük eserlere dayanarak, VIII. yüzyıldan XV. yüzyıla değin yedi asırlık müslüman devri esnasında, yahudi, hristiyan ve müslüman dehasının ortaklaşılığıyla insanın ve onun nihai gayelerinin yüce kavramının kendisinde doğduğu Müslüman İspanya'nın, yani bu Avrupa ülkesinin manevî güzergâhı yeniden çizilebilir.

Kısaca, İspanya'da İslâm'ın hızlı yayılması askerî bir zafer değildi. İspanya halkının ekserisi için bu fetih, şunları temsil ediyordu:

- (1) Dinî bir uyanış: Halkının (çok sayıdaki) Aryan olan kısmı için, kendi imanlarıyla tezat teşkil etmiyordu. Fakat onunla devamlılık arz ediyordu; o zamana kadar sapıklık olarak zulüm gören Aryanizmi bundan kurtardı.
- (2) Sosyal bir devrim: "Malik olanın sadece Allah olduğu", insanın, Allah ve insanların hizmetinde kullanmadığı takdirde kendisinden geri alınabileceği malın sadece sorumlu işleticisi olduğu Kur'ânî prensibi, mal sahibine kullanma veya kötüye kullanma hakkını veren ve Jüstinyen Kod'unda hak olarak tarrif edilen Romen mal kavramına karşı koyuyordu.
- (3) Kültürel Bir Yenilenme: Vizigotçu işgalcilerin hoşgörüsüzlüğünün tersine, Peygamber'in açık yürekliliği, ilim aramak için "Çin'e kadar" gitmeyi salık veriyordu. Böylece, XVI. yüzyılda İtalya'da olduğu gibi Allah'a rağmen değil, XIII. yüzyılda İspanya'da (Batı ve Güney Batı'nın müslüman karşıtı Haçlı Seferleri hariç) gerçek bir Avrupa "Rönesansı"nı doğurabilecek olan çok canlı bir medeniyet yaratılıyordu.

DİPNOTLAR

¹Blasco Ibanez, *Dans l'ombre de la Cathedrale*. s. 201-204

²Saint Athanase, *Historia Arianorum and Monachos*, 42 P.G.T. 25. 744 A.

³bkz. N. Rescher: "Nicolas of Cusa on the Qur'an. A Fifteen Century Encounter with İslam in the Muslim World", No:55, 1965, s. 195-202.

⁴*Kitab-ı Mukaddes*, Habakuk I, 6-11

⁵*Cronica Rotense*, Edicion Gomez-Moreno: "Las primeras cronicas de la Reconquista: el ciclo de Alfonso III" in *Boletin de la Historio*, 1932, s. 615.

Kültürel bir devrim

- a) Doğu ve Batı Kültürlerinin Bütünleşmesi
- b) Evrensel Medeniyete İslâm'ın Yaratıcı Katkısı

Endülüs kültürünün ilk canlandırılması Doğu'dan gelir.

Üstün bir zihin açıklığıyla, Arap bilim çağı, özellikle Bağdat Abbasileri ile 750'den sonra, bütün eski büyük kültürlerin mirasını sistemli birleştirme çabasıyla başladı. Halife Harûn er-Reşîd'in (786-809) Ankara'yı zaptetmesiyle ve el-Me'mûn'un (814-833) Bizans İmparatoru Michel III'e karşı zafer elde etmesiyle, ikisinin de savaş tazminatı olarak sadece eski elyazmalarının ve Yunan eserlerinin tesliminde ısrar etmeleri mânidardır. Bağdat'ta, o zaman çok büyük bir tercüme işi düzenlendi. Daha VIII. yüzyılda, *Harûn Reşîd* sarayına bütün ırklardan âlimleri ve dilcileri topladı. Onun yerine geçen el-Me'mûn bir mütercimler mektebi kurdu. Harûn Reşîd zamanında ve sonra el-Me'mûn zamanında bu akademi önce mütercimlerin şefi olan bir İranlı, Cundişapurlu tabib Yahya b. Massuyeh tarafından yönetildi. Onun işlevlerini, bu tercüme ekibinin en meşhur siması Hunayin yük-

lendi. Hıristiyanlığa henüz girecek olan Hunayın, sadece Hipokrat, Calinûs ve Discorides'in tıp kitaplarını değil, matematikçilerin, astronomistlerin ve tabiatçıların kitaplarını da tercüme etmiştir. el-Fezarî, el-Me'mûn'un isteği üzerine Hind astronomisine dair Brahmagupta'nın *Siddhanta*'sını tercüme etmiş ve uyarlamıştır.

Çinlilerden daha IX. yüzyılda kağıt üretme tekniğini öğrendikten sonra Araplar 800 yılına doğru Bağdat'ta ilk kağıt fabrikasını kurdular. Batı'da, Arapların yardımıyla bu icadın tanınması ve kullanılması için dört yüzyıl beklemek gerekecekti.

Kağıdın girişi, kültür gelişmesinin şartlarını alt-üst etti. Parşömen veya papirüsün azlığı ve pahalılığı okumayı, din adamları veya aristokratların çok az bir kısmıyla sınırlıyordu. Kağıt çok daha geniş bir kitleye ilmin yayılımını sağladı; (IX. yüzyıldan itibaren Çinlilerin uyguladıkları) baskı kullanımı, önce İslâm dünyasında, bir kaç yüzyıl sonra da Avrupa'da bunu daha da yaygınlaştıracaktı.

Bütün Arap dünyasında kütüphaneler çoğaldı. 815'de,—ki o zaman henüz Avrupa okumayı bilmiyordu,—el-Me'mûn, birmilyon eseri ihtiva eden *Beytü'l-Hikme*'yi Bağdat'ta kurdu. Bir Seyyâh bu şehirde 891'de yüzden fazla halk kütüphanesi saymaktadır. X. yüzyılda Irak'taki Necef gibi küçük bir şehir, 40.000 cilt esere sahipti. Merağa rasathanesinin Müdürü Nasirü'd-Dîn et-Tûsî, 400.000 ciltlik bir kitap koleksiyonu biriktirmişti. İslâm dünyasının öteki kutbunda, müslüman İspanya'da, Kurtubalı Halife el-Hakem, X. yüzyılda, 400.000 ciltlik bir kütüphaneye sahipti, halbuki dört yüzyıl daha sonra Fransa Kralı Charles V, sadece dokuz yüz cilde yakın eser toplayabilmiştir. Fakat, altı bini matematik ve onsekiz bini felsefe eseri olan 1.600.000 ciltlik kütüphanesiyle, Kahireli Halife el-Azîz ile kimse yarışmamaktadır.

Bu kitap sevgisi ve Yunan, Hind, Çin ve İran'ın önceki kültürlerini özümsemenin bu ilk çalışması, hiçbir eklektiklik içermemektedir. Müslümanlar, bu zengin ortak kültürü kabul ederler ve onu kendine has anlayışlarıyla yenilerler.

İslâm, önceki kültürlerin, özellikle Doğu'nun ve Yunanlılar'ınki-
nin sadece aktarıcısı değildir.

O, yeni bir medeniyet yaratır.

Yaratmanın bütün sahasında sadece varlığın birliği olarak değil fa-
kat fiilin birleştiricisi olarak İslâm'ın Tevhid anlayışı eski kültürlerin
derin bir şekilde yenilenmesini sağladı.

Özellikle Eflâtun'dan beri, Tabiat'ın, Rûh'un, Tanrı'nın ve dünya-
nın duyusal–aklı karşıtlığıyla tamamen düalist olan Yunan kültür anla-
yışının tersine, İslâm dünya görüşü öz itibariyle tekilcidir. Örneğin,
hissedilen dünya, tabiat, asla akli olandan ve Allah'tan ayrılmadı; tabi-
atın olayları Allah'ın hazır ve nâzır oluşunun işâretleridir. Allah'ın in-
sana konuştuğu bir dildir.

Bu anlayışın neticelerinden birisi, bilimin, somut olan özüne rağ-
men, Aristo da dahil Yunanlılarda olduğu gibi spekülatif bir karaktere
sahip olması yerine, giderek tecrübî hale gelmesidir.

Ayrılmaz bir şekilde tecrübî ve matematikî olmakla, modern bi-
lim, gelişimini böylece önce Bağdat, Kurtuba ve Palermo'dan alır.

Haklı olarak, Avrupa'da tecrübî metodun öncüsü sayılan Roger
Bacon kendi kaynaklarını zikreder: Görmeye ait *Opus Majus* adlı ese-
rinin V. kısmında, matematik hipotezlerden hareketle ve onları tecrübî
bir dispoitif mantığıyla doğrulayarak, ışığın yayılımı üzerine araştı-
malarında örneğin, modern bilimi kuran İbn Heysem'in (Batılıların
Alhazen'i, 965–1030) *Optik* adlı eserinin bütün sayfalarını kopya et-
mekten çekinmez. Roger Bacon bizzat kendisi bu alıntıları doğrular:

“Felsefe, Arab'tan alınmıştır ve hiçbir Latin, onların çevrildiği dilleri bilme-
seydi, gerekli şekilde felsefeleri ve hikmetleri anlayamayacaktı” (*Matelogicus*
IV, 6).

Bu Tevhîd rûhu, Arap bilginlerinin temayüz ettikleri bütün bilim-
lerde hakimdir: Fizik ve astronomiden, biyoloji ve tıbbı kadar.

Kelam ve felsefeden bilimlere ve sanatlara kadar bütün sahalarda,
İslâm kültürünün kubbесinin anahtarı, Tevhîd fikridir. Bu Tevhîd, Al-
lah'ın birliğinin tasdikiyle kendisini sınırlamaz.

Tevhîd, olayın değil fakat fiilin nizamıdır. Yunanlılarınkı gibi bir varlık felsefesi değil, fakat aksine tevhîd bir fiil felsefesini temellendirir.

Bir sayısı, ilâhî prensibin en doğrudan sembolü, sayıların ve onların teşekkülünün serisi olarak, insanın kendisiyle çokluktan Bir'e yükseldiği merdivendir.

Matematikler, böylece, aslı İslâmî mesaja, Tevhîd'e doğrudan bağlantılıdır. Matematik bilimler, o halde kutsal bir bilimdir; geometri, grafik sanatları veya mûsikî gibi diğer bilimlerde ilâhî hazır-nâzırlığı telkin eden bilimlerdendir.

(Romen rakamlarına karşıt olarak) bizim "Arap" rakamları dediğimize, Araplar, şükran ifadesi olarak Hind rakamları derler. Gerçekten, Halife Me'mûn'un sarayına 773 yılında getirilen *Siddhanta* adlı Hind kitabı, sıfır ve dokuz işaretleriyle herhangi bir sayıyı ifade etmeye müsaâde eden desimal sayı sistemini ihtiva ediyordu.

Matematiği¹ alt-üst eden bu yeni hesap şekli, bu Hind icâdını sistemleştirenin adını taşıyor: el-Harizmî; o, Batı'da "Algoritma" oldu.

el-Harizmî, aynı zamanda cebirin öncüsüdür: Bu cebir ismi, onun en meşhur eseri *el-Cebr*'in başlığıdır. Bütün buluşlarını özümledikleri Yunanlılardan ayrılarak, Araplar sonsuz olan her şeyi, irrasyoneldir diye atmamışlar, matematikte önemli bir sıçrayış yapmışlardı.

Sabit İbn Kurrah (ö. 901), sayılar kümesine bağlı olarak çift veya tek sayılar gibi başka bir sonsuz kümenin sadece kısımları olan sonsuz kümeleri incelemiştir.

Astronomide, el-Battânî (877-918) şöyle der:

"Yıldızlar ilmiyle insan, Allah'ın varlığının deliline ve eserinin hikmetinin bilgisine yol bulur."

Ekliptiğin eğikliğini 23° 35" (Onbir yüzyıl sonraki bugünkü tespit 23° 27") hesaplayan ve aynı şekilde, ekinoksların kesinliğini 54 dakika ve 5 saniye olarak hesaplayan O'dur.

Meridyenin ölçümünde IX. yüzyılın Arap astronomistleri 111.814 metreyi tesbit ettiler (Bugünkü değer 110.938 metredir.)

(Merağa Rasathanesi modeline göre kurulan) Semerkand Rasathanesi'nde, Timur'un torunu Uluğ bey, bugünkü hesaplamalar üzerinden, sadece 14 saniyelik bir hatayla güneş yılını ölçmeyi başarmıştı.

Coğrafyada X. yüzyılda (Yani Marco Polo'dan üç asır önce) Arap Seyyahı Süleyman, Çin'in ilk tanıtımını verir.

(Sicilya'nın Arapların elinden çıkmasından sonra bile) Sicilya Kralı Roger II'nin sarayında, İdrisî (d. 1101), içerdiği haritaları enlem ve boylamların matematik tayini üzerine dayanan ve beş asır daha sonra Mercator'ün kullanacağı bir Projeksiyon Sistemini kullanan *Roger'in Kitabı*'nı yazdı.

XVI. yüzyılda İtalyan Mühendis Juanello Turiano, beş asır daha önce gerçekleştirilen ve Torricelli'nin buluşunun temelini oluşturacak olan hava basıncı üzerine dayanan Endülüs müslümanlarının hidrolik çalışmalarını inceler.

Tıpta, el-Râzî (Razes)'nin eserleri, 1279'da Farragut tarafından Latince'ye çevrildi. Kızıl ve Kızamık üzerine X. yüzyılın başında yazılan eseri, 1498 ile 1866 yılları arasında 40'dan fazla baskı yapacaktır.

İbn Sinâ'nın (ö. 1039), Gerard de Cremone (ö. 1187) tarafından Latinceye çevrilen *Tıbb Kanunu* adlı eseri, sahasında büyük bir tıp ansiklopedisi olmaya devam etti.

Avrupa'ya bütün tarihin merkezi gibi bakma kuruntusu terkedilirse, VIII. yüzyıldan XIV. yüzyıla kadar bir "Kara boşluğun" varolmadığı, fakat aksine tarihin en parlak medeniyetlerinden birisi olan Arap-İslâm medeniyetinin ışıldadığını kabul etmek gerekir.

Sosyal ilimlerde, evrensel beyin (bilgin, sanatkâr, devlet adamı, fâkih, filozof) İbn Haldûn (1332-1406), evrensel tarih ve medeniyetlerin yükselişi ve çöküşü üzerine anıtsal bir eser yazar. Hanedanlıkların menşei ve siyasi gücün temelini incelediği bu eseri, bir yüzyıl sonra Machiavel'in *Prince*'inin aşamadığını görüyoruz. O nedensel ve açıklamacı bir tarihe temel teşkil edecek tarihî metodu tarif ederken, Montesquieu'nun "*l'Esprit des Lois*" veya "*La Grandeur et La Decadence des Romains*"ı, kadar berraktır.

Batının henüz sadece vakanüvistleri tanıdığı bir devirde, İbn Haldûn olayları tanımlarken şöyle yazar:

“Genel sebepler kapısından kendini özel olayların incelemesine verirken, açıklayıcı bir hikâyede insan türünün tarihini kucaklarım... Siyasî olayların sebeplerini ve menşelerini belirlerim... Bu konuyu inceleyeceğimiz söylemler yeni bir ilim teşkil edecektir.” (İbn Haldûn, *el-Mukaddime*).

Siyaset adamının şahsî müşâhedesini nazari düşünceye bağladıktan sonra, o, iklimin, coğrafyanın ve ekonomik olayların kavimlerin hayatı üzerine etkisine işaret eder. Toplumların işlevlerini ve yapılarını, iş bölümünden hareketle inceler:

“Farklı milletlerin fikirlerindeki ve âdetlerindeki gözlenen farklar, onlardan her birisinin geçimini sağlayış şekline bağlıdır.”

Fakat İbn Haldûn’u, Machiavel veya Montesquieu’den ve günümüzde geniş olarak bunca kullanılan tarihin pozitivist anlayışından ayıran şey, olayların arkasında onlara anlamını veren hayatı araştıran sentetik zihniyetidir.

Haçlıların çağdaşı olan Gazâlî, (Kudüs’ün alınışında 41 yaşındaydı) Yunan felsefesiyle köklü bir ayrılıma gider. Her çeşit düalizmi atarak, analitik aklın ötesinde sentetik bir bilgiyle, “Bütün ile Bir” olmayı arzulayan ve en güzel eserlerinden birisini kendisine hasrettiği aşktan bu dünya görüşünün zirvesini yapan sufilerin yolunu seçer.

Müslüman İspanya yani Endülüs aracılığıyla, bu kültür bütün Avrupa üzerinde parlak.

XII. yüzyılda, Endülüslü astronomistlerin Batlamyus’un sistemine karşı doğan hareketinin başlamasıyla, el-Bitrûcî, “episaykıkların” tenkidiyle Kopernik’in bir öncüsü olur.

Bu astronomi incelemeleri, coğrafyacılığın ve haritacılığın büyük ilerlemeler gerçekleştirmelerini sağlar. 1099’da Ceuta’da doğan ve 1166’da Palermo’da ölen fakat, tahsilini Kurtuba’da yapan İdrisî, Sicilya Kralı Roger II için, Rönesans’ın büyük keşiflerini mümkün kılan dünya haritalarını gerçekleştirdi.

Endülüs'te tıbbın övgüye değer kişisi, Kurtuba yakınındaki el-Zahra'da doğan, (Batılıların Abulcasis olarak adlandırdıkları) Ebu'l-Kâsım ez-Zehravî'dir (936-1013). O, bütün zamanların en büyük operatörlerinden birisidir. Hakem II'nin ve sonra Abdurrahman III'ün saray doktoru ez-Zehravî'nin ameliyata dair eserleri, kendi icadı olan aletlerin tanıtımını, dağlama tekniğini, gözden jinekolojiye kadar olan ameliyatların klinik anlatımlarını ve kırıkların sarılma metodlarını ihtiva etmektedir. Gerard de Cremona tarafından 1479'da Venedik'te, sonra 1519'da Augsburg'da tercüme edilen bu eserler, beş asırdan fazla bütün Avrupa üniversitelerinin müracaat kitapları oldu.

Fakat İslâm biliminin katkısının özü, sadece tecrübi metod ve imrenilecek sayıdaki keşifler değil, bilimi, hikmeti ve imânı birbirine bağlamayı bilmiş olmasıdır.

Bilim, insanın yaralanmasına veya yıkımına değil fakat insanî gayeleri belirleyerek ilerlemesine hizmet etmesi için sebepten sebebe yükselen aksiyonu sınırlamadan uzak olarak gelişir, hikmet en aşağı gayelerden en yüce gayelere, yükselir.

Zira tecrübi ve matematik bilim bize, bu güçlü aksiyonun gayelerini temin etmiyor. Gayeler üzerine düşünme olan hikmet, aklın başka bir kullanımıdır. İşte bu, Batı'nın körelmeye bıraktığı şeydi: Ne felsefe, ne teoloji, gayeleri arayan hikmetle, vasıtaları veren bilimin bu tamamlayıcı rolünü artık Batı'da oynamıyorlar.

Bizatihi gayeler olarak baktığı vasıtaları araştırmaya hasredilmiş olan "Batılı Akıl", hikmetsizce atomla, silahla ve işkenceyle oynayıp dünyayı yıkıma sevk ediyor.

İman, tam aklın üçüncü boyutudur: Ne sebepleri araştırmada bilim, ne gayeleri araştırmada hikmet, asla ilk sebebe ya da son gayeye erişemez, iman, aklın bu sınırının berrak bir şuurlanmasıyla ve hikmetle başlar. O, onların birliği ve beraberliği için zorunlu bir postula haline gelir; iman, aklın bir sınırı veya muarızı değildir. İman, sınırsız bir akıldır.

İnsan fiillerinin son gayesini, gayeden gayeye yükselerek son dura-

ğında nöbetini Vahye bırakan felsefî bir diyalektik ile keşfetme imkânı, İslâm felsefesinin ana konusudur.

Bu, İbn Tufeyl'in (1110–1185) eserine hakim olan şeydir. O, başka insanlarla, onların kültürleri veya imanlarıyla hiçbir irtibatı olmayan bir insan varlığının, yeni bir Adem nevinin, kendiliğinden nasıl bilimin, ahlâkın ve dinin temel kurallarını keşfettiğini gösterir.

İbn Rüşd'ün (1126–1190) özgün katkısı Aristo tefsirlerinde değildir. O, gerçekten kendi adına, prensibini tarif ettiği Faslu'l-Makâl'ında şöyle konuşur:

“Burhan ile elde edilen neticeler, âyetin zâhiri anlamı ile çelişirse, ayeti mecâzi olarak, yani ondaki sembolleri çözerek yorumlamak gerekir.”

Sadece bu “mecâzi” yorum, hem antropomorfizmden* uzaklaştırılabilir, hem de felsefeyi, imanın ve Vahyin varoluş sebebinin ötesine geçebileceği yanılgısından kurtarabilir: Allah ne algılamalarımızla görülebilir, ne de kavramlarımızla tarif edilebilir, fakat O'nun bize mesajlarındaki misallerle konuştuğu gibi, sadece o sembollerle “gösterilebilir”. Vahiy, bizi yaratıcı fiilin tanınmasına sevk eden aklın yerini alır, fakat O'nu sınırlamaz.

İbn Rüşd'ün çağdaşı, Arapça yazan büyük yahudi filozofu Meymûn (1135–1204) aynı meselelerle karşılaşmıştır. O'nun *Delâletu'l-Hâirin* adlı eseri, yahudi geleneğinden hareketle, insan hayatı üzerine temel bir düşüncedir.

Antropomorfizm tenkidinde Meymûn, İbn Rüşd'ten daha köktencidir:

“Allah'ı, ne olursa olsun varlıklar arasındaki bütün benzerliklerden ayırmak gerekir”

der. İbn Rüşd ile aynı prensipten hareket eder:

“Allah'ın bizatihi ne olduğunu söyleyemeyiz; eserlerinden başka, Allah'ı algılamamızın bir vasıtası yoktur”

* Antropomorfizm (insanbiçimcilik): Allah'a ya da tanrılara, insanca duygular, tutkular, düşünceler, davranışlar yakıştırma eğilimi. (yn. notu)

diye yazar. Allah, diğer varlıklar şeklinde varolmaz; O, onları var eden fiildir.

İbn Arabî, Yunan varlık felsefelerine (Eflâtuncu ve Aristocu) karşıt olan bu fiil felsefesini olgunluğuna doğru götürür.

Hiçbir şey, önceden belli ve hazır, akli veya hissi gerçeklerle başlamaz, fakat Allah'ın sürekli yaratıcı fiiliyle başlar.

İbn Arabî'nin temel meselesi, her zaman yeniden doğuşta olan bir dünyanın yaratılış fiiline, yani Kur'ân'ın yaratmasını durdurmadığını belirttiği Allah'ın fiiline insanın nasıl iştirak edebildiğini göstermektedir.

Biz Allah'ı, sadece O'nun fiilleri (işaretleri) ile tanıyabiliriz; bu işaretler, tabiatın görünen yönü, insan tarihinin olayları veya Peygamberlerin vahiyleri olabilir.

Kur'ân'da dünyanın dinamik kavranması, Allah'ın bu kesintisiz yaratıcı eyleminden çıkmaktadır. O, "Yaşayan"dır. (Kur'ân: 2/255; 3/2 vb.); "En güzel yaratıcı, yaratmayı durdurmayan" (35/81); "Her yeni şeyde hazır olandır." (55/29). Bu sürekli yaratma herşeyi varlıkta tutmaktadır. (2/255). *Kitâb-ı Mukaddes*'in Doğuş (II, 2) bölümünde dendiğinin zıddına, Allah ne yorgunluk, ne de istirahat tanır. (2/255) "O yaratmayı *başlatır* ve onu *yeniden başlatır*." (10/4).

Bu anlayış, Parmenides'ten Jean Paul Sartre'a kadar oluşu imkansız kılan bütün varlık felsefelerini dışlar.

Önceden varolan bir varlık farz edilse, Allah'ın yaratıcı fiili, sadece bizim teknik ve sanatsal imajımıza göre kavranabilir: İmkan onun projesi olarak ve gerçek (Le reel) onun "ürünü" olarak, imkandan gerçeğe bir geçiş gibi yaratmayı antropomorfik tarzda anlamaya koyuluruz. Bu ikisi arasına da durgun ve şekilsiz bir madde ve ona şekil veren düzenleyici bir ruh koyarız.

Bu da yine, en güzel ve özlü şekliyle Anaxagoras tarafından formüle edilen Yunan mirasıdır:

"Kaos vardı; sonra herşeyi düzene koyan ruh geldi."

Ne Doğu'nun Çin ve Hind hikmetleri, ne İbrahim geleneğinin üç

vahiy dini, bu antropomorfizmi kendilerinde barındıramazlardı. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm, Meymûn, İbn Rüşd ve Saint Thomas d'Aquin ile Aristoculuğun felsefi sapıklığının kurbanı olduklarında, ilahi yaratılış kavramı ile Yunanî Demiurge* kavramından piç bir sistem denediler; bundan da açıklanmaya ihtiyaç gösteren bir mefhum doğdu: Yoktan yaratma (Ex-nihilo) mefhumu. Yokluk olsa da, bu, Allah'ın varlığının dışında varolabilen birşey değildir. Allah'ın kendisinden başka hiçbir şeyden hareketle yaratmadığı söylenebilir; aksine Allah, yaratma fiilinin bizzat kendisidir. Sadece ve sadece Allah'ın yaratma fiilini ifade eden ve asla sanatkârın veya artistin yaratmasını ifade etmeyen Kur'an'daki yaratma (halaka) Allah'ın her şeye: "Ol, ve Oldu" (36/82) dediği mânâda kullanılmaktadır. O halde bu yaratma, Allah'da olur. Burada "Yok", felsefedeki anlamından sıyrılmış bir kelimedir.

"Varlık" kelimesi, isimsel olarak kullanıldığı için, gerçekte hiçbir şeye cevap olmayan sadece bir somutluktur. Bu iki kelime sadece "doluluk" ve "boşluk"un antropomorfik bir benzetmesinden hareketle icâd edilmiştir. Hareketin olduğunu savunabilmek için, önce Demokritos, sonra Epikur, "atomların" (kum veya toprak taneciklerine benzetmeden hareketle yapılan maddesel bir soyutlama olan, bölünmeyen) kendilerini birbirinden ayıran boşluk içinde yer değiştirebilmeleri için, Parmenides'in mitik varlığını parçaladılar.

L'etre et Le Neant (Varlık ve Yokluk) adlı eserinde Sartre'ın bütün istiareleri, aynı antropomorfizmden kaynaklanmaktadır; bir marangoz veya bir mekanikçinin, odun veya demir parçalarının kendiliğinden hareket edebilmeleri için, parçalar arasında "oyun" bırakmak gerekir diyecekleri gibi, Sartre'ın kendisi de, varlık etrafında bir "çatlak", yokluğun bir "elkürkünü" (manşon) tahayyül eder.

Yaratıcı fiille başlayan bilginin İslâmî nazariyesi, Batı felsefesinde

*Demiurge-Demiurges: Eflatuncuların tanrıya verdikleri ad. İşçi, zanaatçı, mimar anlamına gelir (yn. notu).

ancak çok daha sonraki yüzyıllarda özellikle *Kant* ve onun “Üstün muhayyile”si ile ve daha da sonra Gaston Bachelard ile yeniden ele alınacaktır.

DİPNOTLAR

¹Bir örnek: 4444 sayısı, romen rakamıyla MMMCCCCXLIV yazılır; bu da basit bir toplama veya bölme işlemini bile imkansız hale koyar.

II

İslâm'ın çöküşü

Endülüs ve Hind örnekleri

İslâm'ın çöküşü dini, siyasî güç için bir alet olarak kullanan iktidar ve servet heveslisi prenslerin bozulmasıyla başladı.

Endülüs Emevîleri halifelerinden birisi olan Hakem I, kralların ve dinî liderlerin sadece İmam Mâlik'in mezhebine dayanmaları gerektiğini ilân etmişti.

Gerçekten Mâlik:

“Adil olmayan bir idareciyi altmış yıl tanımak, onun halkını bir saatlik bile olsa başkansı bırakmaktan daha evladır”

diye yazıyordu.

Batı'da İslâm'ın çözülmesinde ve çöküşünde fukahanın sorumluluğu baskın bir etkidir.

Miskinlerin ve iktidarın kölesi olan, ibadetlerin azıcık ihmaline karşı halk içinde dedi-kodu kopartan, kaderciliği ve dünyadan el etek çekmeyi yeğleyen bir İslâm'a dönüşen bu İslâm, açık ve yaratıcı doğuş İslâm'ı gibi, artık parıldamaya muktedir bir itici-fikir olamıyordu.

Ruhsuz şekilcilikleriyle Endülüslü idareciler, engizisyonları ile İspanya müslümanlarının yaşayan imanlarını yıkarak, Katolik kralların

işlerini kolaylaştırdı ve baskı yaptıkları hristiyanları İslâm'a karşı uyandırdı.

İktidarlarını sürdürmek için, İspanya'yı 1086'da istila eden ve Atlas'tan gelen Murabıtların ordusunu davet etmişlerdi.

Fakat, manevî parıltısını kaybetmiş olan bir din, asker gücüyle kendisini müdafaa edemezdi. Hatta Fas'tan gelen ikinci istila, Muvahhidlerin istilası, uzun bir can çekişmeden (1492'ye kadar) sonra Batı'da İslâm'ın tükenişini haber veren 1212'de Las Navas de Tolosa'daki ezici bir yenilgiyle son buldu.

* * *

İslâm dünyasının diğer kutbunda, İslâm'ın çöküşü, İspanya'da olduğu gibi Hind'te de İslâm'ın büyüklüğünü meydana getiren prensiplerin terk edilmesiyle başladı.

İslâm'ın Endülüs'e girişiyle, askerî fetihle başlamış olan Hind'e girişi arasındaki fark büyüktür.

Abbasiler kendilerine has paralı askerler ile desteklendiklerinde, Emevilerin yıkılışından beri kesilen sınırsal yayılma yeniden başladı.

999 yılında, eski bir Türk kölesi olan Gazneli Mahmud iktidara geldi.

Hint'e yapılan askerî bir sefer onu Pencap ve Keşmir'in fethine sevk etti.

Sarayında, büyük İran şâiri Firdevsî ve bir takım bilgin ve sanatkârdan başka kendisine Hind seferinde eşlik eden ansiklopedik zihniyetçi bir bilgin el-Birûnî (973-1050) yaşıyordu.

el-Birûnî, fizik konusunda İbn Sinâ ile mektuplaşmıştı. O zaman bilinen şehirlerin enlem ve boylamlarına ait tablolar yayınladı. Karasal meridyenlerin ölçülmesine girişti. Genelde Batlamyus teorisini takip etmesine rağmen, Mahmud'un oğlu Mes'ûd'a ithaf ettiği *el-Kanûn el-Mes'ûdî*, astronomik gözlemlerin, yerin güneş etrafında döndüğü hipotezinden hareketle açıklanabileceğini kabul eder. Jeolog olarak, İndus vadisinin, eski bir deniz havzası olduğunu ortaya çıkardığı gibi, Kızıl Deniz ile Akdeniz arasında bir kanal açılmasını da önerir. Eserle-

rinden İslâm'ın geleceği hakkında en büyük tesir icrâ edeni, *Kitâb Malî'l-Hind*'tir.

el-Birûnî, bütün insanların kültürüne ve inançlarına açık olan İslâm toplumunun, yani Ümmetin birliğinin büyüklük çağındaki sembolüydü. O, ümmetin bütün dillerini biliyordu: Farsça, Arapça, Türkçe, Süryanice, İbranice, Yunanca, Sanskritçe. Maneviyatların ve hikmetlerin anası Hind'in kutsal metinlerini Arapça'ya çevirdi.

Hind üzerine olan o eseri, bir felsefe tarihi, doğunun ve batının bütün felsefelerinin tarihidir; derin ve sadakatli bir analizle dinlerin, Hinduların, Yunanların, İslâm'ın ve sufilere, İsrail peygamberlerinin ve hristiyanların Mesih'inin dünya görüşlerinin ve bunların birbirlerinden nasıl faydalandığının ilk büyük karşılaştırmalı incelemesidir.

Bu eserin, artık Ortadoğunun ve Arap dünyasının geleneğiyle sınırlı olmayan, fakat kendi tarih ve kendi kültüründen hareketle her milleti ve her insanı Allah'ın sözünün doğrudan uyardığı evrensel bir perspektife yerleştirilecek bir Kur'an tefsiri için kesin bir önemi vardır. el-Birûnî'nin ölümünden beş yüzyıl sonra, onun mesajı hala Hind'te meyvelerini vermeye devam etmektedir.

1540 yılına doğru Benares'te dokumacılar kastından bir aileden dünyaya gelerek daha sonra İslâm'ı kabul eden, büyük şair Kebir, *Upanişadlar ve Kur'an* vasıtasıyla aynı Allah'ın varlığını tanır:

“Allah, görünmez olarak herkesde hâzırdır. O, Hindu ve Müslümanda aynıdır.”

Kebir bunu ilân eder. Bu birlikçi varlıksal tasdik, mezhepcilikler ile gizliliklere büründü. Kebir müslüman ulemanın olduğu kadar Hindu-ların *Sandit*'lerinin bütün yobazlıklarının maskesini çıkarıyor.

Kebir, Allah'ın birliğinin derin anlamını aynı bir imanda birleştirir: Allah bütün varlıklarda hâzır ve nâzırdır ve ben'de bana daha yakın olan şey, Allah'ın hâzırlığıdır.

“Vedalar'ı okumanın meyvesi, Allah'ı bütün varlıklarda seyretmektir... Sa-dece o zaman sen doğumdan ve ölümden kurtulacaksın”

diye yazıyor Kebir. Aynı zamanda *Upanişadlar*'ın "Sen Busu"nunu yeniden ele alarak, şöyle yazar:

"Üç dünyaya denk olarak genişledim, ben bütündeyim, bütün bendedir."

"Tek Allah'ın bütün varlıklarda bulunduğunu söylersen, Veda ve Kur'an'ı yalancılıkla itham etmezsin."

Böylece Kebir, Hinduların *Bakhti* diye adlandırdıkları Allah'a giden aşk yoluyla, İranlı Ruzbehân-ı Şîrâzî'den Mürsiyeli İbn Arabî'ye insan aşkıyla ilahi aşkın sadece tek bir aşk olduğunun şuûrunda olan müslüman sufilerin büyük tecrübelerini keşfetti. Allah'ı sevdiğini söyleyebilen tek kimse, bütün insanları sevendir.

Bu görüş, evrensel tarihin en büyük simalarından biriyle muzaffer olacaktır. Bu da, Hind İmparatorluğu'nun kurucusu, Moğol İmparatoru Ekber'dir (1542-1602).

İmparator Ekber, kanunlara bu evrenselci zihniyet açıklığını soktu: Sünnilikten resmi din olma ayrıcalığını aldı ve İranlı şiitleri eşitlik üzerine kabul etti. Hinduların dinleri lehine bir tolerans fermanı duyurdu. Kebir'i manevî üstadları kabul eden fakat Moğol imparatorları tarafından o zamana dek zulmedilen Sihler, bugüne kadar manevî merkezleri olarak kalan Amritsar Tapınağı'nı İmparator Ekber'den aldılar.

1575 yılında Ekber, bütün sünnî taraftarların muhalefetine rağmen, Brahmanları, Budistleri, Parsiler ve hristiyanları (genellikle Portekiz Cizvitleri) kabul eden bir "*Din Evi*" yaptırttı.

Bütün ülkelerin fanatikleri özellikle Kabil ve Özbekistan'ın ayrılıkçı ulemâsı, onu mahkûm eden fetva verdiler. 1602'de veziri ve dostu Ebu'l-Fazıl tarafından katledildi.

XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, babasını zehirledikten ve arkadaşlarını katlettikten sonra tahta geçen ve "Fakihler"ın sözde "Şeriat"ını zorunlu hale getiren fanatik müslüman Evrengzib ile çöküş kendini gösterir.

* * *

Hind ve Endülüs, zirvelerine ulaştıklarında, yaşayan bir İslâm'ın en güzel yönünü temsil ettiler.

İslâm'ın rönesansı, onun Hind ve İspanya'da sergilediği bütün boyutlarının yeniden keşfine bağlıdır.

Hind ve Endülüs'ün bu ikili tarihî tecrübesinden, İslâm'ın büyümesinin ve çöküşünün sebepleri, İslâm'ın yeniden yaşayan ve ümit vadeden bir güç olabilmesinin şartları hakkında açık bir ders ortaya çıkar.

Kur'an'ın rûhuna ve Peygamber Muhammed'in örnekliğine sadık olduğu zaman, yani hem bütün ayrılıkçılıklara karşı inananların bütününe açık bir kurtarıcı din olduğunda, hem Kur'an'ın Allah tek mâlik ve insan sadece Allah'ın mülkünün sorumlu bir icarcısı prensibi ile karşıt olduğu, kandırmacı ve aldatmacı Roma Hukuku'nun mülk anlayışına karşı sosyal bir devrim gerçekleştirdiğinde, İslâm, büyüktü ve aydınlatıcıydı.

XII. yüzyılın sonundan itibaren, duraklama ve gerileme nasıl başladı?

Şüphesiz bu çöküşün hârici sebepleri vardı: İslâmî kültürün parlak iki büyük merkezi, Bağdat ve Kurtubâ, çığnendi:

Cengiz Han'ın torunu Hulâgu'nun Moğolları Bağdat'ı 1258'de istila ederler; Ferdinand III de Castille de, 1236'da Kurtuba'yı ele geçirir.

Fakat, bilimsel yaratıcı rûhun sönmesinin esas sebepleri, dâhili sebeplerdir:

(1) Taklid lehine, ictihad ve yeniliğe karşı dini güvensizlik,

(2) Kendi içine kapanma, el-etek çekme ve kendini yeterli görme.

Bilimsel düşünce hareketinin gelişimi ve çöküşü, dinî düşünce hareketine sıkı sıkıya bağlıdır. İslâm dünyasında bilimlerin gelişmesi, Kur'an mesajının evrenselliğine çok yakından bağlıydı.

Sünnilik bahanesiyle, kriz dönemlerinde siyasî bozgunculukla meşgul olan hukukçular ve kelâmcılar, hangi alanda olursa olsun her yenilikten kuşkulanmaya başladıklarında, çöküş başladı.

İslâm'ın ilk çöküşü

İslâm düşüncesinin ilk sakatlanması, Hicret'in II. yüzyılının ilk yarısında oluşan felsefî tenkitçi akım olan Mu'tezile'nin mahkûm edilmesiyle ifadesini buldu.

H. Corbin:

"Onların doktrini, iki prensip üzerine merkezileşmiştir: Allah'a yönelik olarak, mutlak birlik ve yücelik prensibi; insana yönelik olarak, fiillerimize doğrudan sorumluluk getiren kişisel hürriyet prensibi"¹

diye yazar.

Bu hürriyet ve sorumluluk olmaksızın, ceza ve mükâfat fikri, bu dünyada olduğu kadar öbür tarafta da, anlamını yitirmiş olur. İnsanın hür ve kendi fiillerinden sorumlu olduğunu kabul etmeksizin, yükümlülük nasıl kabul edilir. Herkese aynı mesaj vahyedilmişti: Tek Allah'ın kanununa teslimiyet mesajı.

Bu kanun, bütün yaratılışın kanunudur. Bir taşın düşmesinde, bir ağacın büyümesinde, bir hayvanın içgüdüsünde, Allah'ın kanununa boyun eğilmiştir.

Yalnızca insanın itaat etmeme gibi korkunç bir ayrıcalığı vardır:

"Biz, bu emaneti (imânı, hürriyeti, o halde sorumluluğu R.G.) göklere, yere, dağlara sunmuşuzdur. Hepsi onu yüklenmekten çekinmiştir; hepsi ondan korkup titremişlerdir. Sadece insan onu yüklenmiştir, fakat o câhil ve zâlimdir." (33/72)

Eğer insan "Müslüman" olursa, yani "İman Babası" (22/78) İbrahim'in örneğine göre, Allah'ın hidayetini kabul edip kendini adamakla şartsız olarak Allah'ın çağrısına cevap verirse, o, irâdesi, hürriyeti ve sorumluluğuyla müslüman olur. İşte bunun için Allah, itâat etmeme gücü olmayan Melekleri onun önünde secde ettirdi (2/34).

"Rûhumdan ona üfleyeceğimde, onun önünde eğiliniz" (15/29; 32/9; 38/72).

Böylece insan, Allah tarafından yeryüzünde kendisinin "Halifesi", temsilci olarak yerleştirildi. Halifenin bu işlevi, patronun emirlerini pasif bir şekilde yerine getirmekle yükümlü bir madur görevlinin işlevi değildir: Halife, bütün tehlikelere rağmen, sorumlu olduğu şeyler için, yani tabiatın dengeleri ve insanların kaderi için kararlar alması gereken kimsedir.

Bu prensipleri pratiğe koymak, Mutezilileri, "adaletin" sadece şahsî olarak kötülükten ve zulümden kaçınmaktan ibaret olmadığını, tam tersine adaletin yardımıyla her bireyin kendi sorumluluklarını gerçekleştirebileceği şartları yaratan toplumun da vazifesi olduğunu düşünmeye sevk etti.

Mutezililer böylece, Peygamber'in yolunu takip etmişlerdi: İsa'nın öğretisine çok yakın olan öğretiyile Mekke devrinde vahyedilen ayetlerde ağırlık, kişisel saflık, kendini Allah'a tevcih ve tevhid üzerine verilmiştir. İsa'dan farklı olarak, Muhammed, düşmanlarının arzuladıkları ölümden kurtuldu. Medine'ye geldiğinde, O, devlet başkanı seçildi. Bu, tarihi tek bir tecrübedir; Tek Mâlik, Emredici ve Bilen Allah ile insan ilişkilerini belirleyen bütün vahyedilmiş dinlerin ortak prensiplerinin, yani "Şeriat"ın, İbrahim veya İsa gibi, Muhammed'in tebliğcisi olduğu temel şeriattan mülhem bir Yasama (fıkıh) yaratması ve o zama-

na kadar hüküm sürmüş deneyimlere ödün verme pahasına da olsa, kaosu insanileştirme girişimidir.

Böylece müteal olan, tarih içindeki yerini alır; geçmiş, boş bir tablo olarak görülmez, aksine mümkün olduğunca düzeltilerek “Allah yolu” Şeriat’a dahil edilir.

Zira, Peygamber hem Allah’ın elçisi hem de insanlar gibi bir insan olduğunun şuurundaydı. Allah ona; “Hata yapabilen başka insanlar gibi bir insanım, fakat Allah, Rahman ve Rahim’dir. O affeder” demeyi emretti.

Mu’tezililer, Kur’ân’ın şeriatında Allah tarafından vahyedilen Allah kelâmını, ve onu işiten, yorumlayan ve bazen onu siyasî güçlerin veya hatta hem bu güçlere hem de resmî vâizlere teslim olmuş kitlelerin baskısıyla bozan insanların yanılğısal kalamından açık bir şekilde ayırırlar. Buradan, ölümünden sonra ilk üç yüzyılda çoğalan ve Muhammed’e ait olduğu iddia edilen sözlere “Hadislere”, karşı kuşkular doğar.

İbn Haldûn bize, Ebû Hanîfe’nin (ö. H. 150) hadis kullanmadığını veya çok ihtiyatlı davrandığını söyler. (Yine O, Ebû Hanîfe’nin 17 hadise sahih baktığını, halbuki Hanbel’in iki asır sonra* 30.000 hadis rivayet ettiğini söyler.)

Örneğin Emeviler zamanında, Hicret’in birinci asrında, Kur’ân’a karşı, “Kader” kavramını içeren hadislerin üretimi vardı.

Yağmurun düşmesi veya güneşin doğup batması gibi, insanın sürekli iyi veya kötü olması tayin edilmez. Allah’ın insanı kötülük yapmaya önceden yöneltmesi fikri açıkça Kur’ân’dan dışlanmıştı: Kader anlayışı, vâizler ile daha da kötüsü, müşrikliği, (ki Kur’ân’a göre hataların en kötüsüdür) benimseyenlerin ağızyla ortaya atılmıştır:

“Eğer Allah dilemiş olsaydı, biz ve atalarımız müşrikler olmayacaktır” (6/148).

*Ebu Hanife (doğ. 80–öl. 150) ile Ahmet b. Hanbel (doğ. 164–öl. 241) arasındaki zaman farkı iki asır değil, bir asırdan daha azdır. (yn. notu)

Onların delilleri kesinlikle reddedilmiştir: "*Allah, şüphesiz, eğer dilemiş olsaydı, sizin hepinize hidâyet ederdi.*" (6/149) O, insana dalaletle gitme imkanını bıraktı, o, hiç kimseyi dalaletle gitmeye zorlamadı.

Aynı açıklıkla Kur'ân bunun zıddını vurgular: "*Gerçek, Rabbinizden gelir, dileyen inansın, dileyen inkâr etsin*" (18/29), Aynı şekilde "*Şüphesiz ona yol gösterdik; buna kimisi şükreder, kimisi de nankörlük eder*" (76/3) der.

Emevî halifesi Abdülmelik'in (684–688) Mutezile'nin kurucusu Hasan el-Basrî'ye (642–728) gönderdiği bir mektup, insan hürriyeti öğretisinin kendisine, iktidar için nasıl rahatsız edici görüldüğünü gösterir; Kur'ân'ı en iyi bilen yakınlarından hiçbirisinin bu konuda bilgisi olmadığından, ona bunun kaynaklarını sorar.

Hasan el-Basri ona cevap verir:

"Önekilerden hiç kimse bu hürriyet öğretisini reddetmedi... Biz bu felsefi mesele üzerinde ısrar ettik, çünkü bazı insanlar onu atmaya yeltenmişlerdi."²

Bu hürriyet ve determinizm meselesi, gerçekten dikkate değer siyasi bir öneme hâizdi.

Kur'ân'ın hürriyet verici mesajını sunanlara ve prenslerin ahlâksızlıklarıyla hâkir görülen takvâ sahibi müslümanlara karşı, saray içi kelâmcıları cevap veriyorlardı: Bu kralınız, Allah onu murat ettiği için vardır. Siz O'na itaat borçlusunuz.

O halde İslâm'ın bu ilk çöküşü, Emevîler ile başlar. (Ömer gibi bütün zenginliğe ve ihtişama sırt çeviren) ilk halifelerin zühdüne karşı, Medine toplumunun esprisinden tamamen kopmuş fakat mutlak siyasi güç ve mülkiyetten kaynaklanan bütün bozulmalarla Bizans İmparatorluğu'nun zenginliğini ve despotizmini taklid eden debdebeli ve koşmuş bir monarşi yaratılır.

Gösterişli zenginlikleri ve bozulmalarıyla bu otokratik sistem, İslâm'ın derûnî rûhunu bozarak ve aynı izleri taşıyan bugünkü Körfez monarşilerine kadar, müslümanların nezdinde İslâm'ın dış çehresini

kirleterek, İslâm'ın kemirici kanserlerinden birisi olacaktır. Bu ahlâkî başarısızlık, doktrinel sapmaları da beraberinde getirir. Emevîlerle birlikte İslâm'a karşı en büyük ve en tehlikeli saldırı ortaya çıkıyordu: Bu da, kralların mutlak hakimiyetini onaylayan bir ideolojidir; yani halk için bir tevekkül mektebi ve bir hâkimiyet teolojisidir.

"Kader" teorisi, sadece tiranlık ve zulmün kelâmî teminatı olabilecekti. Bu teori, ahlâkın bütün temelini ortadan kaldırıyordu: Eğer insan hür ve fiillerinden sorumlu değilse, onu cezalandırmanın hiçbir nedeni olmayacaktır.

Israrlı bir şekilde Kur'an:

"Rabbimiz! Biz yöneticilerimize ve büyüklerimize itaat etmiştik; fakat onlar bizi yoldan saptırdılar. Rabbimiz! Onlara iki kat azâb ver, onları büyük bir lânete uğrat, derler." (33/67-68)

dediğinde, hemen bu noktada müslümanlara: "Bir günahkârın ve bir zâlimin arkasında bile namaz kılabilirsiniz" demek için bir hâdis ortaya atılır. Halbuki, namazı, özellikle Cuma namazını kıldırmak, halifenin ilk vazifesiydi.

Bu hadis, dört fıkıh mezhebinin kurucularından birisi olan İmâm Mâlik (ö. 795) tarafından sahih olarak derlenecektir.

Her zaman böyle başkaldırıları bastırmak nedeniyle, geçmiş ve bugünü kutsallaştırmak için bir hadis uyduruldu: Peygambere: "En güzel nesil, benimki, sonra bundan sonra gelecek olan, sonra ondan sonra gelecek olan" dedirtildi.

Çöküşün bu biçimde teorileştirilmesi, müslümanları gözlerini geçmişte sabitleştirerek, geçmişe çekilmeye mahkûm edecekti. Sanki İslâm'ın geleceği sadece geçmişle temin edilecekmiş, dünya da gitgide kötüye yürüyecekmiş gibi.

İki defa çoğul olmak üzere Kur'an'da onbir defa geçen *sünnet* kelimesinin bile sadece şu iki anlamı vardır:

- (1) Kâh eskilerin âdetlerine işaret eder. (6/26; 7/38; 15/13); Vahyin yıktığı Câhiliyye âdeti gibi.
- (2) Kâh peygamberlerin mesajının devamlılığı içinde (Şeriat olarak) Allah'ın hareket tarzını ifade eder. (3/137; 17/77; 37/38; 33/62; 35/43; 40/85; 48/23).

Hiçbir yerde, “Peygamber’in Sünneti” deyimi görülmez. Bu yokluk, tamamen doğrulanmıştır; çünkü Vahyin dışında Peygamber’in sadece başkaları gibi bir insan olduğunu Kur’ân tasrih etmektedir (18/110; 41/5; vb.) Yani o yanılabilir ve günah işleyebilir.

Kur’ân, inananlara ona itaât etmeyi (3/50; 24/54) ve onu örnek almalarını (33/21) emreder; hiçbir zaman bu, onun körükörüne her şeyde taklit edileceği anlamına gelmez.

Hadislerin (ve o halde Sünnetin) bütün olarak atılması gerekli midir deniyor? Hayır. Fakat onların dikkatle kullanılması gerekir. Onlardan, Kur’ân’ın basit tekrarı olanlar vardır; bunlar zaten faydasızdır. Kur’ân ile zıd düşenler vardır; bunların ise dışlanması gerekir.

Buhârî gibi en meşhur hadiscilerde bile, çocuksu şeyler üzerine olan hadisler vardır.

Örnek:

- Buhârî: c. III, bâb 70, “Kabaklar” adlı 23. bölüm: Enes’ten naklen: “Allah’ın Resulü’nün onu yediğini gördüğümde beri, asla kabakları sevmeyi bırakmadım!”
- c. IV, bâb 77, 38. bölüm: “Ayakkabı giymeye sağ ayaktan başlanmalıdır.” ve 39. bölüm: “Ayakkabı çıkarmaya sol ayaktan başlanmalıdır.”
- 68. bölüm: “Bıyığın kesilmesi gerekir mi?”
- 77. bölüm: “Saçların taranması hakkında.”

Bunların, iman ve onun ettiği aksiyonla ne ilgisi vardır?

Böyle durumlarda, raviler, “Hadis İlmi” olarak adlandırdıkları, naklin keyfiyetinin doğrulanmasıyla uğraşırlar; keşke bu resmî hadisçi-

ler zamanlarını bizi kuşatan meseleleri çözmek için Kur'an'ın aktüel içerikleri üzerinde düşünmeye hasredebilselerdi.

İslâm'ın büyük hukukçularından ilki, Ebû Hanîfe (öl. 767) hem Kur'an'ın rûhuna sadık olarak, hem de aynı sadakatla sürekli yaratıcı olarak, bu düşünce yönteminin örneğini verdi.

Muhammed İkbâl, Ebû Hanîfe'nin bu yöntemini şöyle özetler:

“Ebû Hanîfe'nin yöntemi belli bir topluluğu eğitmeye ve evrensel şeriatı kurmak için o topluluğu çekirdek olarak kullanmaya dayanır. Bu şekilde bütün insanlığın toplumsal hayatının temelini teşkil eden ilkelerini belirtmiş olur; haşır neşir olduğu toplumun belirli örf ve âdetlerinin ışığında bunları özel durumlara uygular. Bu uygulamalardan ortaya çıkan şeriat hükümleri bir anlamda o topluma mahsustur. Madem ki, bu hükümlerin tatbiki kendi başına bir gaye değildir, bunlar gelecek nesillere zorla kabul ettirilemez.”

Ebû Hanîfe, İkbâl'in ifadesine göre, “İslâm Hukuku'nun gelişmeye elverişli olduğunu gösterir.”

“Fakat Hanefî fıkıhçıları, kendi mezheplerinin rûhuna aykırı olarak Ebû Hanefî'nin yorumlarını ebedileştirmişlerdir. Hanefî mezhebinin temel ilkesi olan kıyas, hakkıyla anlaşılıp uygulanacak olursa —İmam Şafîi'nin de haklı olarak dediği gibi— Kur'an'ın hükümlerinin sınırları içerisinde, tamamen hür olan ictihâd gerçekleşmiş olur. Bu itibarla ictihâd kapısının kapanmış olması, sadece kısmen İslâm'da fıkıh kavramının billûrlaşmış olmasından, kısmen de, özellikle manevî çöküş döneminde, büyük düşünürleri putlar haline getiren zihni tembellik yüzünden meydana gelen bir efsanedir. Sonraki fakihlerden bazıları bu efsaneyi savunmuşlarsa da, çağdaş İslâm, akli bağımsızlığın iradî olarak terkedilmesine kendini teslim edemez.”³

Şafîi, ağırlığı icmâ üzerine verir, çünkü Ebû Hanîfe'nin Mezopotamya'da olduğu gibi, o da Mısır'da büyük bir kültür mirasıyla karşılaşır.

Daha IX. yüzyılda, siyasî iktidarın ele geçirdiği toprakları muhafaza etmeyi hedeflediği ve İslâm'ın yarattığı kültürel devrimin durduğu zamanda krizdeki bir Abbâsî İmparatorluğu'nun kalbinde, İmparator Konstantin zamanından daha önce Hıristiyanlığın maruz kaldığına benzer dogmatik bir katılık ortaya çıktı. Fikir ayrılıkları korkusuyla,

Halife el-Mütevekkil (847–861) zamanında, “İctihâd kapısının kapanması” yönünde çağrılar daha ağırlıklı hale geldi. Kelâm ve siyasetin ayrılmaz biçimde birbirlerine bağlı olduğu bir sistemde, sosyal düzen yargılanmadan kelâmdan sözedilemez.

Zaten bütün çağrılarda iktidara bağlı aynı kelamcılar ve hukukçular ictihâdı tekelleştirme ve oligarşileştirmeyi ele aldılar ve mutlak gücün memurları olarak hareket ettiler.

İctihâd sahası sürekli olarak kısıtlandı, zira dogmatizm, insanları bütün meselelerin çözümlendiğine ve neticede hüküm izhar etmenin oldukça azaldığına inanmaya sevk etti.

Elele yürüyen siyasi despotluğun ve dinî dogmatikliğin beraberliği aşağı yukarı ictihâd kapısını kapadı.

Olgu olarak Hicret’ten dört asır sonra meydana gelen asla resmen ilân edilmeyen (İslâm’da hiç kimsenin bunu yapmaya yetkisi yok), bu ictihâd kapısının kapanması, sürekli düşünmeye çağırان Kur’ân’dan kesinlikle ortaya çıkmaz. Fakat özellikle Emevî Devleti’ndeki Bizans İmparatorluğu’nun ve Abbasi Devleti’ndeki İranlı otokratik prenslerin tesiriyle, dış tesirlerden kaynaklanmaktadır.

İctihâd kapısının kapanması, Abbasi İmparatorluğu’nun çöküşü (Haçlı Seferleri ve Moğol İstilas) gibi harici; anarşi ve değerlerin yozlaşması gibi dahili tehlikelerle kuvvet bulacaktır.

“Taklid” ve eskilerin görüşlerine körükörüne bağlılık uykusu İslâm’ı kuşattı. Büyük şâirleri, sûfileri ve Safevî rönesansıyla İran; Abbasileri gölgede bırakan Kurtuba Üniversitesi’nin istisnâi parlaklığıyla İspanya ve düşünce devi İbn Haldûn ile Mağrib ile çevre bölgelerinin dışında, İslâm’ın yaratıcı çağı, bu literalist anlayışla öldürüldü.

Mutezililer, müslümanları dünya kültürünün tepesine yerleştiren özgün bir sentez yaratma konusunda bir fırsattı.

Bu zihni açıklık ve araştırma rûhu, İslâm’dan sadece Avrupa, Afrika ve Ortadoğu’da bir kültür uyanışı yapan sanatların ve bilimlerin en güzel gelişmesini sağlamadı; aynı zamanda kültürün bütün sahalarının

daki bu ilerlemeye felsefi temelini vererek, el-Mansûr tarafından desteklenen Mutezililere tenkidçi rûhun açık bir modelini de kazandırdı.

DİPNOTLAR

¹Henri Corbin: *"Historire de la Philosophie Islamique"* 158.

²Fazlur Rahman tarafından (kaynaklarıyla) zikredilmiştir: *İslâm*, s. 55-56.

³Muhammed İkbâl: *"Reconstruire la Pensee Religieuse de l'Islam"* ed. Maisonneuve, 1955, s. 185, 186, 191.

İslâm'ın ikinci çöküşü

İlk Abbasiler zamanının Arab-İslâm kültürünün büyük yayılımından sonra, ikinci çöküş başladı.

Müslüman imanının hür parıltısını ve gücünü daha az kazanabilen halifeler, iktidarı daha da otoriter ve merkeziyetçi hâle getirmeyi denediklerinde, bu yaratıcı hürriyetin sonu gözlenebilir oldu.

Bütün despotlar gibi onlar, varolan nizâm bozular korkusuyla, her ilerlemeyi ve her yeniliği durdurarak, sıkı ve katı bir sünnilğin otoritesine hizmet edilmesini istediler.

Bu müthiş geri çekiliş, İslâm'ı arkaikliğe ve içe kapanmaya mahkûm ederek, İslâm'ın sonraki bütün tarihinde ağırlığını hissettirecektir. Bu, Hanbel'in reaksiyonu ile görüldü. Bir hadis enflasyonu, "Sünnetullah"ın yaratıcı geleneğini değiştirdi.

İslâm'ın bu ikinci çöküşünde, Kur'ân'ın her sayfasında salık verdiği araştırma, ceht ve yorumlama rûhu içinde İslâm'ın nasıl yaşanması ve Medine toplumundan çok farklı topluluklarda nasıl yaşatılması gerektiğini göstermiş olan Ebû Hanîfe gibi büyük yaratıcı fatihlerin geleneği böylece terkedildi. O, evrensel olmaya yönelerek, müslüman kalabilme ortam ve şartlarının bütün farklılığına kapı açıyordu.

Hanbel'in İslâm anlayışının geriliğini vasıflayan şeyler şunlardır:

(1) İslâm'ın prensiplerini, Ortadoğu'daki dar bir toplumda ilk yüzyıllarda yapılan uygulamalara indirgeme girişimi. Kur'ân'ın mesajı evrenseldi, bu anlayış yerini özel bir anlayışa bıraktı. (Hadisler, İslâm'ın üçüncü yüzyılında üretildi ve tabii olarak kendilerinde tarihî izler taşımaktadırlar).

(2) Şeriat, yani Allah'ın kanunu, siyasi gücün tamamen "İlâhî hukuk" olduğu iddiasına, tamamen zenginliğin hakimiyetine, dogmatizme ve bilginin tamamlanmışlığı görüşüne mahkûm edilerek; sadece Allah emreder, sadece Allah mâliktir, sadece Allah bilir gibi çok genel kurallar üzerine dayanan, çok farklı toplumlara uygulanabilir bir evrensel uygulama prensibi olmaktan çıkarılıyordu. Artık Şeriat, bazı özel toplumlar için o zamanlar kendilerine uygun bir cevap olarak getirdiği prensiplerin uygulamaları ile ilgili özel durumların mesela hırsızlık, mirâs veya kadının durumu ile ilgili bazı âyetlerin literal yorumlarına hasderiliyordu.

(3) Âyetlerin harfî manalarına bağlanmada ısrar edilerek ve onları mündemiç oldukları prensiplerden ve konteksten kopararak zenginliğin bütün yeni şekilleri, özellikle hırsızlığın ve ribânın utanç verici şekilleri olan (daha ikinci yüzyıldan itibaren büyük milletlerarası ticâret) bugünkü borsa spekülasyonu ve harici yatırımlarla zekattan kaçılıyor; "el kesme", küçük hırsızlara teşmil edilerek büyük hırsızların suçsuzluğu garantiye alınıyor, uygulama canavarı bir aldatmacaya dönüşüyordu. Kur'ân'ın rûhuna zıdlık içinde yorumlanan zekât, soyguncuların utanç verici zenginliklerine dokunmuyor ve fesâdın üremesine müsaade ediyordu. Batı'da, "İslâmî" denen monarşilerin çökmesiyle Doğu'da Gazneliler, Selçuklular, Harzemşâhlar ile Büyük Ekber'in Moğolları ve Hint'te "Taife" denen küçük beylikler ortaya çıkar. Düşünce ve sanat, bu otoriter merkezîyetçiliğin sıkboğaz eden baskılarından kurtulur. İşte o zaman Doğu'da İbn Sinâ'dan Rûmî'ye, İspanya'da Zehravî'den İbn Arabî'ye, teknik ve bilimsel araştırmaların yeni hamlesi, sanatların ve kültürün yeni açılımı olan İslâm'ın dehası kendini gösterir.

Dogmatizm, ictihâd korkusu, despotik prenslerin ve onların hizmetçisi ulemânın karşılıklı gizli anlaşmaları daha sonra tekrar muzaffer olur. (Bunlar, bilgin olduklarını iddia edenlerin ayrılıkçı formalizmi ve iktidarın pazarlığıyla hristiyan beylikleri ve kiliselerin “Korıstancılık” hareketini hatırlatır).

İslâm bilimini, bu dogmatizm ve (Mu'tezile'nin, daha sonra İh-vân-ı Safâ ve İslâm'ın yaratıcı zihniyetini meydana getiren, aslında bütün zihniyetlerin temeli olan) tenkidçi zihniyetin geri itilmesi öldürmüştür.

750 âyetin bilimsel araştırmayı ve 150 âyetin hukukî araştırmayı emretmesiyle Kur'an'ın kültüre oldukça kesin hamle kazandırması manidardır.

Oysa ki, yaklaşık 10 asırdan itibaren “İslâmî ilimler” denen araştırmalar, kutsallaştırılmış fıkıh metinlerinin ezberlenmesi ve dogmatik kelâmî tekrarlar olarak giderek geriledi.

Siyâsî ve sosyal sahada, İslâmî düşüncenin bu değer kaybedişi, el-Mâverdi'nin mutlak monarşiyi haklı göstermek için Şûra'yı halifenin görevleri arasında bile saymamasıyla ifade edilebilir.

Manevî sahada, iki asır daha sonra hukukî kurulum ve büyük siyasî düzen arzuları İbn Teymiyye'yi, İslâm'ın derûniliğinin ve onun aşk boyutunun en yüksek ifadelerinden birisi olan İbn Arabî'yi İranlı Sûfî şairler ile birlikte mahkûm etmeye götürdü. Bu dönemde, müslüman hukukçular, ilk üç asırda yazılmış Ortadoğu toplumları ile ilgili eserlere ait şerhlerin şerhlerinin asırların donukluğuyla fosilleşmiş çözümlerini, toplumsal yapısı ve tarihî ne olursa olsun her topluma uygulamak iddiasında bulundular ve giderek literalist oldular.

İmânî derinleştirme çabalarına rağmen, Mutezilileri susturan İbn Hânel'in Tilmizi İbn Teymiyye, aynı zamanda Abdülvehhâb'ın da (doğ. 1691) öncüsüdür. Bu şekliyle o, bütün muhafazakârların üstâdı ve putudur. Gerçekte o şu hadisi (veya uydurma hadisi) kabul ediyor

“Sultan, Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir”

Mâlik'ten sonra şunu ilave ediyor:

“Zalim bir hükümdarın altmış günlük iktidarı, kanuna karşı olarak bir gecelik başkaldırmaktan daha iyidir”¹

Bütün bunlar, mutlak monarşiye ve Louis XIV’un ilâhî hukukuna kelâmî teminat vermeyi hedefleyen Bossuet’nin *Politique Tiree de l’Ecriture Sainte* (Kutsal Kitap’tan dercedilen siyaset)indeki tezlerini kuvvetli bir şekilde hatırlatmaktadır.

Biz, burada Kur’ânî şeriatın çok uzaklarındayız.

Kur’ânî şeriatın temel vasfı, insanın tabiat ve Allah ile olan bağına diğer insanlar ile olan bağından asla ayırmamasıdır ve onun ilâhî menşinin hiçbir zaman durgunluk içermemesidir. Vahyedilmiş vasfı ve ebedî değeri, onun sürekli yaratıcı canlılığını dışta bırakmaz, fakat aksine içinde barındırır.

O halde, bugünün meselelerine çözüm getirmeye müsait olan Kur’an’ın ezeli prensiplerini, onların tarihteki uygulamalarından ayrı tutmak söz konusudur.

Kur’ân bize her zaman takip edilecek neticeleri vahyeder: Onlara ulaşmanın vasıtalarını bulmak, her devrin insanların sorumluluğudur.

Şeriatın prensibi, sadece bir âyetten değil fakat Kur’ân’ın bütün ruhundan çıkar:

- Sivil hukuk: Sözleşme ve karşılıklı rıza (4/29)
- Ceza Hukuku: Cezanın şahsileştirilmesi (6/ 164;53/38) ve toplu sorumluluk, sadece kötülüğü işleyenin sorumlu olması değil fakat onun yapmasına müsaade edenin sorumlu olmasıdır;
- Milletlerarası hukuk: İnsanlığın birliği (10/19) ve herkesin faydasına olan bir şeyi, bir milletin menfaatinin her zaman üstünde tutma zorunluluğu.

İlâhî vahiyle Kur’an’ın insana bahşettiği bu temel gayelerden hareketle, Şûra teşekkül edebilir; sorumluluk ve yaratıcı rûhun inisiyatifi içinde böylece de zamanımızın meydan okumalarına cevap verilebilecektir.

Kur'an 6236 âyet içermektedir; sadece 228'i hukukî hükümlerle ilgilidir; onlardan 70'i aile ile ilgilidir; 70'i sivil kodla, 13'ü usûl ve yargılama yetkisiyle 10'u anayasal hukukla, 10'u ekonomik ve parasal şeylerle, 25'i milletlerarası ilişkilerle, 30'u ceza koduyla ilgilidir.²

Toplam olarak, Kur'an'ın % 4'ü hukuk ve % 0,7'si ceza ile ilgilidir. Halbuki Kur'an'ın tamamına yakını imân, ahlâk, "Doğru Yol", yani Allah'ın irâdesinin gerçekleşmesi için takip edilecek prensipleri ele almaktadır.

Oysa, çağdaş müslüman bir devlet, "Şeriatı uygulamayı iddia ettiğinde, yasamasına genellikle, davranışımızın ve hayatın global bir vizyonunu ifade eden Kur'ânî konteksten ayrılmak suretiyle özellikle cezaî hükümlerin az-çok harfî soruşturmasıyla işe başlar.

Hiç şüphesiz, sömürgecilikten miras (genellikle İngiliz ve Fransız) kalan yasamalardan kökten bir kopma mutlaka zarûridir; zira onlar İslâmî bir toplum için kabul edilemez insan ve dünya anlayışından hareketle geliştirilmişlerdir. Bu temel sebepten dolayı, onlar, insanın müteâl boyutunun soyutlamasını yaparlar ve insanın insan için canavar olduğu bireyci bir toplumun yarışan iştâhlarını kanallı etmek veya onlara set çekmekle yetinirler.

Artık bugün için gerekli dönüşüm, bin yıl önce Arap dünyasının tarihi şartları içerisinde Allah tarafından ifade edilen gayeleri gerçekleştiren kodların yerini, aynı kodun kısmî ve literal uygulaması olarak gerçekleştiremez.

DİPNOTLAR

¹İbn Teymiyye: *es-Siyâsetü's-Şer'iyye*, Kahire, 1952, s. 173.

²Abdülvehhâb Hallâf'a göre: *İlmü Usulî'l-Fıkıh*, 7. baskı, Kahire, 1956, s. 34-35.

İslâm'ın üçüncü çöküşü

İslâm'a karşı İslâmcılık (Islamisme)

(el-Afgani'den ikbâl'e İslâm'ın dini düşüncesinin
"Yeniden Teşekkülü" çabasından sonra)

İslâmcılık, İslâm'ın bir hastalığıdır; entegrizmin, bütün dinlerin bir hastalığı olması gibi. Entegrizm, mutlak gerçeğe sahip olma iddiasıdır ve neticede, sadece hak iddiası değil, ister ateşle olsun ister demirle olsun, bu hakkı herkese zorla kabul ettirme vazifesidir. İlk entegrizm, Batı sömürgeciliğidir. İşgallerinin ve fetihlerinin haklılığını göstermek için, önce, seçkin bir kavmin ayrıcalıklarına sahip olma kanısıyla, diğerlerinden üstün olduğunu kabul ettiği kendi dininin evrensel yayılmasının, imtiyazını ileri sürdü. Sonra, kiliselerinin geri çekilimiyle, kendisini dünyanın merkezi ve değerlerin tek yaratıcısı gibi kabul etmeye devam etti ve XIX. yüzyılın sonundan itibaren "çağdaşlık" (modernite) diye adlandırdığı teknisyen ve tüccar kültürünü, dünyaya zorla kabul ettirmeye niyetlendi.

“Çin kültürel devrimi”nden İslâmcılığa değin bütün fundamenta-
lizmler, bağımlılığa karşı kendilerini müdafaa etmek, ithâl edilmiş kül-
türe karşı mitolojik ve arkaik olsun bir kimliği kurtarmak, geçmişte
yatan uzak altın çağa, “kaynağa” tekrar dönmek için, bu sömürgeci ba-
tı entegrizmine karşı tepkilerdir.

O halde bir İslâmlaştırma miti, diğerleri arasında bir kültür değil,
kültür olmanın Batılı iddiasına karşıt olarak doğmuştur. Allah’a teslim
olmanın evrensel karakterini unutarak bu İslâmlaştırma, hegemonyacı
ve sömürgeci veya imparatorlukvarî olmayan evrensel kültürü, yani
her kültürün katkısıyla senfonik bir birliği gerçekleştirecek gerçek bir
kültür evrenselleştirilmesini aramak yerine, dışlayıcı olmayı istemekte-
dir.

İslâmcılıkta, İslâm dünyasındaki sosyalist ve milliyetçi projelerin
başarısızlıklarından doğmuş ve yakın zamanda ortaya çıkmış bir öykü-
nün var olduğunu görmemek, bir hata olacaktır. Bu hareketi, (Körfez
Savaşı’nda askıya alınan) Suûd finansmanı veya İran Devrimi örneğin-
de olduğu gibi (hareketi yönlendirmede önemi olmuş olan, fakat kay-
nakları olmayan) dış etkilere irca etme de, yanlış olacaktır.

Bu hareket; aynı şekilde, Ekim 1988 sosyal patlamasından sonra,
Filipinler’den Karakas’a kadar diğer ülkelerde olduğu gibi sadece Mil-
letlerarası Para Fonu’nun (IMF) siyasî ve ekonomik geri ödeme istemi-
nin baskılarına karşı bir tepki gibi görmek de yanlıştır.

Bugünkü hareketin derin kaynakları, Sorbonne’dan *Journal des
debats* ya kadar varan 1883’de Ernest Renan ile manidar ihtiraslı tar-
tışması olan Afganî (1836–1897), Muhammed Abduh (öl.1905), sonra
Reşid Rıza (öl.1935) ve Hasan el-Bennâ (öl.1949) Hint’te Muham-
med İkbâl (öl.1938), Cezayir’de Şeyh İbn Badis (öl.1940) veya Mâlik
Binnebî (öl.1973) ile “*en-Nahda*” (İslâm Rönesansı) hareketinin do-
ğuşuyla, XIX.yüzyılın ikinci yarısına kadar gider.

Bu çizgideki düşünürlerin ana tezleri açıktır: Öncü Afgani’nin ça-
lışmasından itibaren, Osmanlı İmparatorluğu’nun hem İslâmî yasa-
manın eski bir yorumuyla kendisini ifade eden manevî köhnemişliği

yüzünden hem de siyasi çözölmeyi ve entellektöel başarısızlığı hızlandıran Batı sömürgeciliğinin yayılımıyla çöküşü, ilk mesele olarak ortaya çıkar.

Bir asır devam edecek olan ve şu iki kutup üzerinde gelişecek olan bir arayışa, Afganî yol açar:

- (1) İslâm'ın hem manevî hem politik topyekün rönesansı için, resmî "Ulemâ"nın kuru ve uyutucu yorumlarından bağımsız olarak Kur'ân'ın yeni bir okuması gerekir.
- (2) "Çağdaşlık" meselesinin, insanın nihai gayelerini dışlayan ve akli, Batı'nın askerî, iktisadî ve kültürel sömürgecilik prensibi olan zenginlik ve iktidar vasıtalarının araştırılmasına hasreden "Modern" Batı ideolojisinden hareketle ele alınmaması gerekir.

Bir yüzyılda oldukça değişmelere ve sapmalara şahid olan ilk ilham işte böyledir.

İslâm'ın temel Tevhid prensibinden, yani sadece Allah'ın birliğinden değil aynı zamanda insan topluluklarının evrensel birliği de dahil her gerçeğin birliğini tanıma prensibinden hareketle, Afganî, "İslâm'ın özelliğı, Batı'nın sakat akılcılığının ve anlamsızlığa mahkûm ettiğı bir dünyadaki her fiile bir gaye vermektir", diye yazar.

Tevhid (birlik doktrini), gelenekselleşen ve fosilleşen din anlayışına karşı yaşayan İslâm'ın bütün tenkidçi düşüncesinin prensibidir. Ernest Renan'a cevabında (*Journal des debats*, 18 Mayıs 1883) Afganî VIII. asrın ortasından XIII. asrın ortasına kadar kendisini Prenelerden Himalaya'ya dünyanın efendisi yapan bilimlere İslâm'ın ne kadar kuvvetli bir hız verdiğini gösterir. Ama ictihâd sönüp bütün despotların sevdiği kanunun resmî yorumcularının dogmatizmi hakim olduğunda, İslâm çöküş sürecine girer.

"İslâmcılık" diye adlandırılabilir şey, bugün İslâm'ın bir hastalığıdır; çünkü o, bütün peygamberler vasıtasıyla Allah adına açık, evrensel ve ezeli ahlâk yolu olan şeriatı, her devirde o devrin meselelerini çözmek için şeriatın ilham ettiğı yasayla karıştırıyor.

Bu hastalık, örneğin, hırsızlık için el kesme veya zina için kamçılama gibi VII. asrın ceza kodunu uygulamayı istemeye dayanır. (“Hukukçular” buna, Kur’an’a rağmen ve bir “Gelenek” adına recm ile öldürmeyi ilave ederler). Bu hastalık, evlenmeye, boşanmaya ve mirasa, VII. asrın tarihî şartlarında cevap veren ahvali şahsiyeyi ve sivil hukuku uygulamayı istemektedir.

Kur’an’da tarif edildiği şekilde ilahi şeriatı, fıkıhı yani siyasi gücün ihtiraslarıyla az–çok bulanıklaştırılmış hukukçu yorumlarını ve tarihi süreçteki denenmiş insanî uygulamaları birbirine karıştırarak yapılan bu şeriat uygulama iddiası, bugün İslâm’ın temel hastalığıdır. Batı’nın ve onun “Hukuk”unun sahtekârlıklarına karşı çıkmada, IMF’in dikteleriyle ABD ve onun Batılı ortaklarının zorla kabul ettirmeye çalıştıkları “Pazar monoteizmi” ile yardımlaşmayı ve sömürgeciliğin bütün sıkıntılarını reddetmek tamamen haklı olmakla birlikte, geleceği kurma söz konusu olunca, bu İslâmcılık hastalığının eli–kolu bağlanır.

Kur’ânî şeriat, aksine bize, Batı’ninkinden başka bir “çağdaşlık”ın vasıtaları için gerekli bir araştırmanın yönlendirici prensiplerini verir.

Bu prensiplerden hareketle zamanımızın meselelerinin çözümüne katkıda bulunmak için kendi zamanlarının meselelerini çözmede gerekli ictihâdi çalışmaları geçmişin büyük fakihlerinin bize örnek olan eserlerini tamamlamakla yükümlüyüz.

III

Yaşayan İslâm

Yaşayan İslâm

Üç büyük gelişimden sonra, İslâm tarihine damgasını vuran büyük çöküşe rağmen, bu çöküşleri üç defa eşsiz rönesanslar takip etmiştir:

- (a) Emevîlerin manevî güç kaybından sonra, Hanbelîlerin literalist tepkileriyle ve siyasî güçlerin baskısıyla yenilmiş olmazdan önce, ilk gelişmeyi sağlayan kuvvetli Mu'tezile hareketi.
- (b) Uzun bir dogmatik uykudan sonra, Kebir'den Ekber'e Hint'te; Gazâlî'den Attar'a, Rûmî'ye, Suhreverdi'ye İran'dan; İbn Mas-sara'dan İbn Arabî'ye İspanya'da olduğu gibi merkezî olmayan ülkelerde İslâm'a yeni bir hayatın verilmesi.
- (c) Sonra sömürgeciliğin Batılı hakimiyetiyle ve bölgesel seçkinlerin işbirliği, geçmişin kölevarı taklid uykusu İslâm'ın üzerine çöker.

Ve İslâm'ın bu üçüncü çöküşüne rağmen, yeni bir rönesans önermek için bazı insanlar ayağa kalkarlar.

Bu üçüncü rönesansın ilk öncülerinin işi oldukça zordu; hem Batı sömürgeciliğinin XIX. yüzyılın ortasındaki maddî ve manevî baskıla-

rıyla, hem de İslâm'ın maddi ve manevî köhneleşmesine katkısı olan Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanmasıyla mücadele edeceklerdi.

Bir buçuk asır sonra hâlâ bugünkü geçerliliğini koruyan onların temel fikri, daha önce de dediğimiz gibi, İslâm'ın gerçek uyanışının sadece, yüzyıllarca ulemâ tarafından engellenen Kur'ân'ın yeni ve canlı bir okunmasıyla mümkün olacağı hususudur.

Sadece bir örnek zikrelelim: Tunus'a bütün İslâm dünyasından alimler çeken ve İslâm üniversitelerinin en meşhurlarından olan Zeytuniye'nin programı, 1912'ye kadar, en yeni tefsirler olarak sadece *el-Beyzavî* (öl.1316) ve *Celâleyn* (Birincisinin ölümü 1159, onun tilmizi olan ikincisinin ölümü 1505) tefsirlerini içeriyordu.

Ümmeti yeniden teşekkül ettirmeyi ve Batı tekniğini benimseyerek, İslâm'a ilk asırların yaratıcı gücünü yeniden kazandırmayı düşleyen uyanış hareketi, yani Selefîye ancak XIX. yüzyılda başladı.

Cemâleddin Afgani tarafından oluşturulan “çağın yenilikçisi” Muhammed Abduh (1840–1905) ve sonra Reşid Rıza (öl.1935) tarafından yönlendirilen bu hareket, Napolyon'un Mısır'ı işgalinin acı sonucu olarak, “Batılılaşma” ve “Çağdaşlaşma” arasındaki karışıklıkla sık sık anlaşılmaz hale geldi.

Bu tezate, bu reformcuların bazılarının, kendilerinden olduklarını iddia ettikleri en muhafazakâr hukuk otoritelerine başvuruları ile Batı'nın parlamentarizmine ve bilimciliğine olan hayranlığı biraraya getirerek kendini ifade eder. Bu da, hem geçmiş, hem de gelecek hakkında yanılmadır.

Geçmiş hakkında yanılma, yaşayan dünya ile Kur'ân'ın doğrudan sorgulanması arasına eski yazarların şerhlerinin ve haşiyelerinin sokulmasıyla olmuştur. Bu, Kitâb'ın yaşayan mesajını, ölü bir söz yapmaktır. Bu, Kur'ân'ı, ölümlerin kitabı haline çevirmektir.

“Doğuş İslâm'ı”, eskilere bu körükörüne bağlılığın karşısındadır.

İslâm, yanlış bir geleceğe de daha az karşı koymaz: Bir müslüman için, modern olmak, Batı'nın yani bizzat kelimenin ifade ettiği “Alaca karanlık” ülkesinin kültür modellerini ve büyüme modellerini taklid

etmek değildir. İlahî ve insanî gayelerle kendisinin bütünleştirilmesi yapılarak batmadan kurtarılması gereken bu medeniyet, bugün can çekişmektedir. O, Roma İmparatorluğu gibi önceki bir geçmişe bağlıdır. İslâm'ın geleceği, Batı'nın geçmişi değildir. Siyasî sahada, bu kargaşalık, Kavalalı Mehmet Ali'nin girişiminde kendisini gösterir. Meiji Çağı'nı başlatan Japon İmparatoru gibi, o, teknolojinin masum olmadığına ve her teknolojinin yaratıcı güçlerini kaybettirebilecek bir hayat tarzının, bir medeniyet anlayışının ve bir büyüme modelinin ithâline sevk edeceğinin şuûrunda olmadı.

Bu yenileşme yolunda Cemâleddin Afgânî, Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Hasan el-Bennâ, Muhammed İkbâl, Şeyh İbn Badis, Mâlik Binnebî ve daha birçokları henüz bugün çözümsüz kalan temel meseleler ortaya atmışlardır. Bu meseleler şudur:

“Zamanımızın meselelerine cevap vermek için, İslâm'ın İslâm olmaktan çıkmaksızın uyanışı nasıl olmalıdır? Bugün sadece müslümanların geleceği değil dünyanın kurtuluşunun kendisine bağlı bulunduğu uyanış saatinin yaklaşması onların eserinin yaratıcı bir tarzda geliştirilmesine bağlı değil midir?”

Eskilerin dogmatizmi ile gerçek bilim zihniyetine en çok zıt düşen modern bilimciliğin körükörüne sahib olduğu “Yeterliliği” aşmak gerekir.

Şu soruyu sormadan geçmek mümkün değil: X. yüzyıldan XIII. yüzyıla kadar üç asır zarfında kültürün bütün sahalarında yaratıcı ve öncü olduktan sonra, XV. yüzyılda tarihte İbn Haldun ve günümüzde nükleer fizikte Muhammed Abdusselâm gibi bazı istisnalar hariç, müslümanların niçin büyük bilimsel gelişmelerin hiçbirinde payları olmadı?

Açıkça sorumlular, yani zenginlik, siyasî ve dinî güçler gibi temel karar güçlerini elinde tutanları hedef alarak cevap vermek gerekir.

İlk toplantısını 10–13 Mayıs 1983 günü İstanbul'da yapan İslâm Konferansı'nın Bilimsel Komisyonu, İslâm dünyasındaki bilimsel atıştırmalarla uğraşan mühendis ve bilimcilerin sayısını 45.000 olarak be-

lirliyordu. Bu rakamı, Japonya'nın 400.000 araştırmacı sayısıyla karşılaştırmak kafidir.

Bağımlılığa sevk eden bu ilgisizlik içinde para ve siyaset ustalarının sorumluluğu şudur: Milli gelirin en büyük payını, Batı ülkelerinden lüks malzemelerin veya "anahtar elde" hazır endüstrinin veya sadece diğer müslümanlarla savaşmak için kullanılacağı teminatıyla, onlara kârlı bir pazar açarak sadece satanlarına hizmet eden silahların ithaline harcamak.

Dini gücü elinde tutanlara gelince, bilginin tümüne sahip olma iddiasıyla kendi içine kapanmış ve bütün bunlarında ötesinde dış dünya ile irtibatı kesik olarak, XII. yüzyılın felsefi çekişmelerini aktarmağa ve Abbasiler zamanında sorulan hukukî meseleleri çözümlemeye devam ediyorlar; halbuki, onları iyi tanıması ve ilâhî mesajdan hareketle kendine güven içinde onları incelemesi şartıyla, yaşayan bir İslâm'ın ne bilimlerle, ne dinlerle, ne de başkalarının felsefeleriyle karşılaşmadan korkacak hiçbir şeyi yoktur.

Kur'an'ın düşünmeye, tabiat kanunlarının keşfine (tefekür) ve tabiatın tekniğinin öğrenilmesine (teşhir) ne kadar büyük bir önem verdiği asla unutulmamalıdır.

Yaşayan bir İslâm'ın bilimlerin gelişmesi üzerine Kant'tan Bachelard'a büyük batılıların tenkidçi düşüncesiyle kendisini zenginleştirmesi gerekir.

Yaşayan bir İslâm, Hind'in *Upanişad*'larından Tchouang-Tseu'un Taoizmine, Kierkegard'dan Dostoyewski'ye İlâhî buûtları tanıyan ruhun büyük kâşifleriyle kendisini zenginleştirilmesi lazımdır. Gazâlî'nin *İhya*'sının özellikle aşka ayrılan bölümündeki tavsiyesine göre, ilimlerin yeniden canlandırılması, Eckart veya Saint Jean de la Croix'ninki gibi, Attar'ın, Rûmî'nin, Cüneyd'in, Suhreverdî'nin, İbn Arabî'nin Muhammed İkbâl'in derunî sûfî tecrübesini ister.

Derûnî hayata ve bütün insanlığın manevi hayatına bu açılma, İslâm dünyasındaki bilimlerin rönesansının aslı yoludur.

İslâm kelâmı, önceki vahiylerin teolojisinin ve yorumlarının en

derin katkılarıyla bütünleşmesini bildiği ölçüde daha da zengin olacaktır.

Kur'an'ın sık sık tekrarlanan öğretilerine sadık olan Şeyh Muhammed Abduh, bir İngiliz papazına şöyle yazıyordu:

“Bana göre, Kitâb-ı Mukaddes, İncil ve Kur'an, birbirine uyan üç kitaptır, aralarında sıkı bağlar olan üç öğretilerdir; din adamları üçünü de incelerler ve aynı şekilde onlara saygı duyarlar; böylece ilahî öğreti kendini tamamlar ve O'nun gerçek dini bütün dinler aracılığıyla parıldar.”

Bizzat Kur'an metni, Peygamber'in arkadaşlarından birisinin *Kitab-ı Mukaddes*'i okumasını kınamış olduğunu haber veren sözde bir hadisin yanlışlığını göstermektedir.

Önceki vahiyleri nesh eden değil fakat doğrulayan İslâm'ın, son vahiy olarak parlamasını fakirleştirmeye götüren, Kur'an ile taban tabana zıd olan, bu tür uydurma hadislerdir.

Mısır'ın büyük müftüsü Muhammed Abduh (1845–1905), “gayelerin” ve bu gayelere ulaşmanın özel “vasıtaların” araştırılması olan din ve siyaset gibi hayatın iki kutbunu ayrılmaz şekilde bağlayan temel meseleyi yukarıda ortaya koyuyor.

Muhammed Abduh'un *Kitabu't-Tevhid*'inde (s.15) açıkladığı gibi, “kaynaklara dönüş”, “kendilerini Kitâb'ın harflerine bağlayan” yorumcular tarafından toplanan hadislerin ağır bir tenkidini gerekli kılıyordu. Onlara karşı, Şeyh Abduh, “Eşegin kitapları taşıdığı gibi” (62/15), içeriğini soruşturmaksızın *Kitâb-ı Mukaddes* taşıyanları kınayan bu Kur'an âyetini hatırlatıyordu. (s.109)

Eski Tefsircilerin körükörüne taklid ve tekrar etmekle yetinenlerin literalizmine veya zamanlarının meselelerini ele almaksızın İslâm'ı ibadetlerin mekanik bir riyazetine indirgeyenlerin formalizmine karşı mücadelesinde, Şeyh Abduh, eskilere körükörüne bağlılıkları içerisinde ilâhî vahyi unutan hadisçileri sorgulayan şu Kur'an âyetini zikretmeyi seviyordu:

“Onlara: Allah'ın indirdiğine uyun denilince: Hayır, atala-

amızı yapar bulduğumuz şeye uyarız derler. Ya ataları bir şey akledemeyen ve doğru yolda olmayan kimseler idiyse-ler?" (2/170; 31/21; 43/22, 23)

Allah'ın her zaman yaşayan sesine cevap verme yerine, kendi zamanlarının meselelerini halletmek için, yönlendirilmelerini böylece babalarının izlerine bırakanlar, Şeyh İbn Badis tarafından ayıplanmıştır. XX. yüzyılın başında sadece eski tefsirler enine boyuna incelendiğinden ve Kur'ân da sadece gramer incelemesi yapıldığından dolayı, o, Zeytuniye Üniversitesi'nin öğretimini kınamıştır. Dergisi eş-Şihâb'ta (Şubat 1932, s. 71) Şeyh İbn Badis şöyle yazıyordu:

"Bu tutum, Kur'ân'a hizmet etmek iddiasında bulunsa da, ondan bir kaçış tarzıdır."

İctihâd, uyanışın zorunlu şartıdır: Esas olanı öğrenmek, taklid uykusundan uyanmaktır. Kur'ân'ın esas vahyinden hareketle, "Niçin" sorusuna, yani gaye ve anlam sorusuna yan çizerek gücün, iradesinin ve kör büyümenin hizmetine bırakılmış bilimselcilik ve teknokrasi gibi çağdaş putperestliklere karşı tevhidi kavgayı vermektir. Devlet ve ekonomik çıkar putperestlikleri ve bu putperestlikleri savunmayı üstlenen ideolojiler, bizi evrensel bir intihara sevketmektedir.

Bu sorunlara, dünyanın kurtuluşunun kendisine bağlı olduğu cevabı getirmeyen bir "Şeriat", ister kapitalist şekli ister Sovyetvari şekli olsun Batılı büyüme, eğlence ve güç modelinin iflası karşısında, İslâm'a, insanî ve ilâhî çehreli bir geleceği yaratmaya olan yeteneğini göstermeye müsaade edemeyecektir.

İctihâd meselesinin kazancı işte burada olacaktır.

Cezayir'in canlanması için, Şeyh Bin Badis ile birlikte Şeyh İbrahîmî, Mısır'da Afganî, Muhammed Abduh ve 1935'de ölen Reşid Rıza'nın başlattıkları reform girişiminin devam ettiricisidir. Bu girişim, kültürel, siyasi ve dinî noktadan bir yenilikçi eserdir.

Şeyh İbrahîmî Muhammed Abduh'un Kur'ân tefsirini överken, şöyle ilave ediyordu:

“Reşid Rıza, âlimlere Kur’ân tefsirinin yolunu açtı... Kendisinden sonra, bütün İslâm dünyası için Kur’ân tefsiri ustalığı, Cezayir’de ve hatta kuzey Afrika’da entelektüel reformcu rönesansının tanıtımı Abdülhamid Bin Badis’e geçti.”

Şeyh Bin Badis ile birlikte Şeyh İbrahimi, Cezayir’de gerçek bir “Kültürel Devrim”in rûhuydu. Bu devrim, Cezayir halkının yüz otuz yıllık bağımlılıktan kurtuluşunu ve Abdülkadir’in direnmesinden, Şeyh Buamama ve el-Mukrani’nin 1870’deki isyanlarından 1954’deki ayaklanmaya ve 1962’deki bağımsızlık zaferine kadar, uğrunda halkının asla savaşı bırakmadığı İslâm-Arap kimliğinin 1962’de yeniden fethini mümkün kıldı.

Onlar, hem çağdaşlığı batıcılık ile karıştıran, Batı’nın mekanik bir taklidiyle İslâm’a ruhunu kaybettirmekte olan ve Türkiye’de birkaç yıl sonra Mustafa Kemal tarafından uygulamaya konan Ziya Gökalp’in fikirlerini, hem de kör muhafazakârlığı reddediyorlardı.

Geçmişin müfessirlerine hangi saygı gösterilirse gösterilsin, İslâm’ın yaratıcı düşüncesinin onlarla durmuş olduğuna ve bu Ortaçağ geleneğinin zamanımızın meselelerine cevap verebileceğine inanmak ciddi bir hatadır. Hele, Zeytuniye’nin “organik yapısı” bu dogmatizmi oldukça kutsallaştırıyordu. Şu özel koşul açıkça ifade ediliyordu:

“Hiç kimse, âlimlerin çağdan çağa naklettikleri ve ilmin kazanmış olduğu prensipleri sorgulamaya yönelemeyecektir.”

Şeyh Bin Badis’in ve Şeyh İbrahimi’nin, şu ikili felaketle mücadele etmeleri lazımdı: Batı’nın kölece taklidi ve geçmişin kölece taklidi.

Şeyh İbrahimi, Batı kültürünü benimseyenlerin en çirkin hatasını,

“İslâm’ın bütün gerçeklerinin inkâr edilmesi ve İslâm kültüründen olduklarını ilân edenlerin en çirkin hatası, bütün problemlerin ve zamanımızın icâplarının inkâr edilmesi”

olduğunu yazıyordu.

Kur’ân, müslümanlara inanmalarını emrettiği halde (2/4), nasıl bir müslüman bütün milletlerin peygamberlerinin öğretisini inkâr,

Çin'in ve Hind'in manevî tecrübesinden kendisini mahrum edebilecekler?Kur'ân, bir çok kez tekrar edilen ve birçok kez kaybolan ilahî mesajı yeniler (21/2 ve 24/5); sadece Ehl-i Kitâb'ınkileri değil, imân sahibi bütün insanlarınkini de yineler:

"Senden önce peygamberler gönderdik. Onlardan sana kıssalarını bildirdiklerimiz ve kıssalarını bildirmediğimiz başkaları da vardır." (40/79 ve 4/164).

Hepsi için ortak olan şey, sık sık tahrif olan, fakat çok sade bir öğreti olarak yeniden getirilen ilâhî mesajdır. Bu mesaj şudur: Tevhid, onsuz dünyanın kaos olacağı Allah'ın birliği; takva hariç hiçbir insanın diğerlerinden üstün olmadığı insanların birliği; tabiat olaylarından ve tarihi olgulardan, peygamberlerin sözlerine kadar âyetleriyle Allah'ın bize işaret ettiği hayatın anlamının birliği; Allah'ın iradesine uyarak insan toplumlarını ve dünyayı yeniden şekillendirmek için insanın sorumluluğu ve eylem yapma vazifesi.

Kur'ân'ın dediği gibi, her milletin anlayış seviyesine göre ve kendi dilinde, aynı mesajı götürmek için Allah bütün milletlere peygamberler göndermiş olduğundan, örneğin, *Vedalar*, *Upaşişadlar* ve *Bhagavad Gita* gibi Hind'in büyük kutsal metinlerinde şüphesiz, bu mesajın izleri vardır.

Eski zamanların bütün milletlerine has müşriki ifâdelerle karışmış bile olsa, "Vedik Marşları"nın büyüleyici şiirlerinde bile hayatın, insanın, tabiatın ve ilahın tek ve derin birliğinin mânâsı kendini gösterir.

Her birisi kurban, aksiyon, bilgi veya aşk ile ilâhî hayatın yüce birliğine insanın iştirak etmesinin şekillerinden birisini ifade eden Allah'ın isimlerinin farklılığı vasıtasıyla,

"ârifler tek varlığa birden fazla isim verirler."¹

Onlar her şeyde Allah'ın "işâretlerini" görürler.

"Herşey dile gelir."

Upaniṣadlar, insana, kendi kendine yeterli olduğu ve nihai gerçek olduğuna inanmasının yanılgı olduğunu keşfettirirler. İnsan hayatının, ancak Bir ile olan ilişkisi içinde anlamı ve gerçekliği vardır. *Setasvata-ra Upaniṣad* şunu öğretir:

“Allah, tek, bütün varlıkta gizli, şahid, rızık, şekilsiz ve benzersiz mutlaktır.”

Bunu tam olarak Kur’ân şöyle ifade eder:

“O, sebep ve gayedir, görünen ve görünmeyendir, o herşeyi tam olarak bilir” (57/3); “Her şey Allah’tan gelir.” (4/78); “Herşey Allah’a döner.” (2/210) vb.

Upaniṣadlara göre, Allah sadece

“Varolan herşeyin içinde” değil, “Varolan herşeyin dışındadır, evrenden daha geniştir.”²

İşte böylece, Allah’ın müteâl olduğunun şuûru doğuyordu.

Vedalara ait hikmetleri özetleyen *Bhagavad Gita* insana temel meselesini sorar: İlahî irade nedir? Bu iradeye itaat eden insanın vazifesi nedir? Arjuna’nın sorularına işte o zaman yüce peygamberâni cevap gelir: “Senin eylemde bulunma misyonun var... bütün arzularını altederek, hür bağılılığa giden insan, ne “Bana aittir”, ne de “Ben” der; işte sulha yol alan, o insandır. Bugünün işini tamamla. Zira aksiyon, pasiflikten üstündür. Bu öğreti, “Allah’ın halifesi” olarak insanın sorumlulukları üzerinde Kur’ân’ın öğretisiyle örtüşmüyor mu?

Bütün bunları, Hinduizm ile İslâm arasında asla fark olmadığı izlenimini yaratmak için hatırlatmadım, fakat sadece kutsal mesajların hepsinin aynı Allah’tan geldiğini ve aynı öğretilerin taşıyıcısı olduklarını hatırlatmak için yaptım. Papaz Teilhard de Chardin’in bunu şöyle ifade etmesi gibi:

“Yükselen herşey benzeşir.”

Her muhatabın daha başlangıçta diğerinden öğrenmesi gereken bir şey olduğuna ikna olmasıyla, gerçek bir diyalog başlar.

Örneğin, Hinduların *Vedâları*nın “*Advaita*”sı ve müslümanların “*Tevhid*”i arasındaki kökten farkları görmezlikten gelmeksizin ve de dikkate almaksızın, Advaita üzerine dürüst ve derin bir tefekkürün karşılıklı birlik anlayışlarını zenginleştirebileceğine ve onların karşılıklı *Tevhid* ve Advaita kavramlarından gelen, gerçek bir müslüman ve gerçek bir Hindu’nun aksiyonundaki hakiki benzerlikleri ve aynı zamanda farkları açığa çıkarabileceğini düşünüyorum. (Papaz Pannikar, *Vedaların “Advaita”sı ve Hıristiyanlığın “Tanrı” kavramı arasındaki ilişkiler* hakkındaki güzel bir çalışma yaptı.)

Bu diyalog, Batı’nın hayat şekillerinden individualist (bireyselci) pozitivist düşüncesinden ve onların intihara götüren neticelerinden kurtulma vasıtaları hakkında ortak bir araştırmaya yol açabilecektir.

Aynı şey bütün büyük maneviyatçılıklar için de yapılabilir. Bunda eklektisizm söz konusu değildir. Aksine, başkalarının imânının daha derinliklerini bilerek, insan kendi imânının ayırıcı özelliğinin daha derin bir şuûruna sahip olabilir. Hind’in, Çin’in, Zerdüştlüğün, Kitâb-ı Mukaddes’in kutsal metinlerini, Afrika ve Amerika’nın büyük manevî geleneklerini bilen bir müslüman, sadece Kur’ânî vahyin kemâliyetini iyi anlamakla kalmayacak aynı zamanda başka bir imandan gelen insanlarla hem verimli, hem cesur, hem de iknâ edici bir diyaloga girişebilecektir.

Eğer “başkası”na, sahip olduğu gerçek şeyleri önce tanıyarak yaklaşarsak ve eğer daha sonra onun imânını, diyalogun safhalarından birine delil ederek, kendisiyle daha yüksek bir imâna doğru beraberce yükselmek istersek, bu diyalog ancak o zaman başarılı olur.

Kendi içine donukça kapanma, zayıflığın bir işaretidir. Fetihçi doğuş İslâm’ının bu korkusu yoktu. Kimliğinden hiçbir şey kaybetmeksizin, o İslâm, Bizans’ın, Roma’nın, Yunan’ın, Pers’in ve Hind’in büyük kültürlerine kendisini açtı ve parlaklığıyla binlerce hıristiyan, yahudi ve zerdüş kazandı.

Bugün, rönesansın yolu işte budur.

* * *

Sözde hukukçular, bütün dinlerde ve bütün hikmetlerde ortak ilâhi kanunun yerine, siyasi güçlerin ve halkın her şeyden el etek çekmesinin doğruluğunu savunan bir ideolojiyi “Şeriat” diye adlandırdıklarında, İslâm’ın çöküşü başladı. Bu, günümüze kadar İslâm’ın kanseri oldu. Siyasî gücün temel ideolojisi olan “dogmaları”, bid’atın şüpheyi iteceği korkusuyla, buluşların bu dogmalar hakkında bir şüphe uyardıracağı tehlikesiyle, prensler, bütün bilimsel araştırmayı askıya aldılar.

Onlar böylece, bilimlere Allah’ın hikmetine karışmak olarak baktıklarında, doğuş İslâm’ının bütün bilimlere vermiş olduğu yaratıcı hamlesinin önünü kestiler.

DİPNOTLAR

¹*Rig Veda*, Bölüm II, ders 3, marş 7 (Langlois tercümesi, s. 150), Maisonneuve, Paris, 1984.

²*Isba Upanished*, I, 5.

Tarihte Kur'ân okunuşu

Gazâlî bu sessizliği protesto etti;

“İslâm'ın müdafaâsının, matematik bilimlerin inkârından geçtiğini düşünmek dine karşı işlenen en ağır bir suçtur”

diyordu.

Sadece matematik hedef alınmamıştı, onunla birlikte astronomi de; çünkü literalist kelâmcılar, bu bilimlerin dünyanın yaratılışı hakkında veya biyolojinin insanın teşekkülü hakkında yeni şeyler getireceğinden korkuyorlardı. Kur'ân'ın, her devrin bilimsel keşifleriyle tezada düşecek hiçbir şey içermediği fikrinden hareketle, bu dogmatikler Kur'ân'ın bir ansiklopedi gibi mümkün bütün bilgileri içerdiği ve dolayısıyla eğer Kur'ân ve hadisler ezberlenirse bütün meselelerin cevabına sahip olunacağı gibi tembelliğe sevkeden bir neticeye ulaşıyorlardı. xx

Kur'ân'ı, bütün insan bilgilerini içeren bir ansiklopedi gibi okumak, boş ve profanlaştırıcı bir iş olabilecektir.

Bu profanlaştırıcı olacak, çünkü değişen bilimsel teorilerin ötesinde, Kur'ân'ın ezeli mesajı bize, dünyanın yaratılışı üzerine olan pale-

ontolojiden ve insanın teşekkülü üzerine olan embriyolojiden çok daha önemli bir şey getirmektedir.

Şeyh Muhammed Abduh *Risâletü't-Tevhid*'in "Peygamberlerin Rolü" bölümünde ısrarla şöyle söyler:

"Peygamberlerin rolü, profesörlerin veya uygulamalı sanat ustalarının rolü değildir: Böylece onlar bize... farklı bilimlerin konularını getirmediler... Bütün bunlar, maddi hayatın temininin vasıtalarına ait şeylerdir.

Peygamberlerin sözlerinde yıldızların durumları üzerine veya arzın şekli üzerine vb. şeyler hakkında söylenmiş sözler bulunur. Fakat onların gayesi, dikkatimizi ilahî hikmetin tezahürlerine çekmek veya zihni onların sırlarını araştırmaya yöneltmek ve onların güzelliklerine hayran bırakmak içindir."

Bizzat Kur'ân bu tarihiliğin örneğini verir: Yeni durumlara cevap vermek için, bir âyet nesh edilir ve bir başkası onun yerini alır:

"Bir âyeti nesh eder etmez veya onu unutturur unutturmaz, daha iyisiyle veya benzeriyle onu yer değiştiririz." (2/106; 16/101)

Namazda bile böyle bir değişiklik meydana gelebilir. En tipik örneği, namazda kendisine yönelinen "Kible"nin değiştirilmesidir. Medine'de 622'de Peygamber'in inşa ettiği ilk mescidin kiblesi, Kudüs'e doğruydu; sonra bir Kur'ân âyeti değişikliği emreder ve onu açıklar (2/142-150).

Yahudi topluluğuyla olan ilişkilerin değişmesine bağlı olan tarihi değiştirmenin ötesinde, anlam ve gaye aynı kalmaktadır: Namazın yönünün tayiniyle hem İbrahîmî imânın birliğinin hem de Ümmet'in birliğinin belirtilmesinden bahsediliyor. Her iki durumda da, bütün Müslümanlar mekânın aynı noktasına döndüler ve her iki durumda da İbrahim'in itaatinin yüksek bir mekânı söz konusudur: Kudüs ve Kâbe'si ile Mekke.

Kur'ân, mânâya bağlı olarak olayın göreliliğini vurgular:

"Doğu ile Batı Allah'a aittir. Ne tarafa dönerseniz dönüş, Allah'ın yüzü oradadır". (2/115)

Veya:

"Korku anında, ister ayakta, ister at üzerinde zikrediniz."
(2/239)

Bütün yobazlık ve formalizme karşı, Allah bize şöyle diyor:

"Takva, yüzünüzü Doğu'ya veya Batı'ya çevirmeniz değildir." (2/177).

Allah, sadece ritualizme karşı imânın deruniliğine çağrı yapmakla kalmıyor, aynı zamanda başkalarına karşı davranışla ifade edilen imâna çağrı yapıyor:

"Sevdiğiniz şeylerden başkalarına infâk etmedikçe, gerçek takvaya ulaşamazsınız." (3/92).

İlk hadis toplayıcı yazarlar, bazen Peygamber'in hayatının ince ayrıntıları ile bağlantılı olarak, her âyetin hangi tarihî ortamda nazil olduğunu hatırlatmaya büyük özen gösterdiler. Her zaman, kendi toplumu hakkında Peygamber'e sorulan sorulara Allah'ın somut bir cevabı söz konusudur. Bu "tarihîlik", mesajın evrensel ve ezeli değerinden hiçbir şeyi azaltmaz: Siyasetin dinden ayrılmaz bir biçimde bulunduğu Medine toplumunda olduğu gibi, Mekke'nin dinî toplumunda da Allah'ın bu müdahâlelerinden her birisi, bütün toplumlar ve bütün zamanlar için geçerli olan bir aksiyon prensibi içerir, fakat o müdahale, o ülkenin ve o devrin somut şartlarına bağlı özel bir şekildir.

Kur'ân kölelere karşı tavırdan bahsettiği zaman ve örneğin *"İnanan her köle, hür müşrik bir insandan daha iyidir"* (2/221) dediği zaman, köleliğin varolduğu bir toplumda nazil olan bu âyet, köleliğin artık olmadığı bir toplumda değerini kaybeder mi? Hayır. Zorunlu olarak tarihi şeklini kaybeder, fakat bütün ezeli uyarıcılık gücünü muhafaza eder: Bir insanın "değeri" mevkiine ve zenginliğine bağlı değil, fakat takvasına ve faziletlerine bağlıdır. Bu, Kur'ân okunmasının sürekli literal olamayacağı anlamına gelir. Kur'ân'ın vahyedildiği devrin özel şartları ve özel dili içerisinde her ne zaman bir aksiyon prensibi

ifade edilirse, yaşayan prensibin, ölü harflerden ayrı tutulması gerektiği vurgulanır. Başka bir ifadeyle, İslâmî hukuku (şeriatı) uygulamak için, akli tûmdengelim yöntemine göre çalıştırmakla yetinilmemeli fakat kıyasla çalıştırılmalıdır.

Peygamber'in yönetmiş olduğu toplumdan tamamen farklı bir toplumda, Muhammed'in bu prensipleri örnek olarak uygulaması, farklı bir topluma maya olması için bir modeldir. Bu model, ezeli prensibin uygulanmasının yeni şartlarını inkâr eden bir körükörüne taklidi değil, fakat prensibi yeni durumlara uygulamak için analoji ile çalışan bir akıl yürütmeyi gerektirir.

Zamanımızda ve yeni meseleler önünde hiç kimse bizi, Kur'ânî hukuka uygun bir çözüm yaratma çabasından ve sorumluluğundan alıkoyamaz.

İslâm hukuku Roma hukukunun tamamen zıddıdır. Kaynağı Roma toplumunun olay ve güç ilişkileri içinde bulunsa da, Roma hukuku, kendi ezeli–ebedî (ruhanî–siyasî) kadrolarının öngörülerini soyutlayarak gelecekteki fiiller için kurallar çıkardığı intibâını vermek ister. İslâm hukukunun prensiplerinin kendisinden çıktığı Kur'ânî metinler ise, aksine hakiki tarihî olayları ele alırlar. Tarihî bir duruma cevap, ilâhî bir vahiydir; fakat, onu yeni bir duruma uygulamak için, her zaman onun gayesini, varoluş nedenini açığa çıkarmak zorunludur.

* * *

Ramazan ile ilgili olarak Kur'ân:

"Tan yerinde sizin için beyaz iplik siyah iplikten ayrılınca-ya kadar yeyiniz ve içiniz. Sonra orucu geceye kadar tamamlayınız" (2/187),

emrini verdiğinde, bu emrin, gece ve gündüz farkının çok değişik olmadığı coğrafi durumdaki bir millete hitab ettiği açıktır.

Gecenin altı ay sürebildiği eskimolara bu emrin harfiyen uygulanması ölüm demek olacaktır.

Bu, körükörüne Kur'ân'ın harfi yorumuna riayet etmeyen bütün

yorumları inkar etmek bahânesiyle, tarih ve coğrafyayı hiç hesaba katmamayı iddia eden literalizmin mümkün olmadığının sadece bir örneğidir.

Bu tek ve ezeli mesaj, her millete o milletin dilini konuşan, yani o milletin anlayış seviyesine hitab eden peygamberler tarafından nakledilmiştir; mesajın şeklinin tarihîliği, asla onun mutlak değeriyle çelişmez.

Aynı şey, Kur'ân'ın birçok âyeti için de söz konusudur. Allah ve O'nun Peygamberi, mesajın kabul edilmesi gayesiyle, birden bire varolan düzenin yıkılmasını istemeksizin ve dolayısıyla şeriatın mutlak emirlerine tamamen zıt olmayan âdetleri bile kabul ederek, hitab ettikleri milletlerin şuûr seviyesini ve şartlarını dikkate alıyorlar.

Her hukukî emirle ilgili olarak, o emrin hedeflediği gayenin ve "hergün yeni bir şeyin" (60/28) olduğu dünyada onu zorunlu kılan tarihî şartların ne olduğunu kendi kendimize sorma sorumluluğumuz vardır.

Kur'ân'ın bu "Tarihîliği", hiçbir yerde kadınlarla ilgili âyetlerde olduğundan daha açık değildir.

Mesajın anlaşılması için, Kur'ân milletlere kendi dilleriyle ve anlayış seviyelerine göre konuşur. O, VII. asır Araplarına, yani Ortadoğu'nun babaerkil geleneğine ait bir topluma hitâb eder. Bu toplum, kadının temelde hakirliğini kutsayan Yahudiliğin, tamamen kadın düşmanlığını öngören Saint-Paul'un Hıristiyanlığının, erkeğin hakim olduğu kabile geleneğiyle, Arap Yarımadasının toplumdur.*

Bu toplumun dilinde ve dört bin yıllık ataerkil geleneğinde mesajın yer etmesi için, "erkeklerin, kadınlar üzerinde bir üstün dereceleri vardır" (2/228) gibi bin yıllık postulayı kabul etmek gerekir. Hatta bu

*Yahudi geleneğinde "Kendi üzerinde hanımına yetki tanıma" diye yazar Le Siracide (XXXIII, 20). Saint Paul, Hıristiyan geleneğinde "Kadının efendisi, erkektir" diye yazar (I, Cor. XI, 3). O, "Kadınlar herşeyde kocalarına boyun eğsinler" diye belirtir (Eph. V, 24). Ortadoğu'nun bu geleneğini devam ettiren Kur'ân açıkça: "Bu kitâb diğerlerini doğrular" diyor.

postulayı ispatlamaksızın: "*Erkeklerin, Allah'ın kimini kimine üstün kılmasından ötürü, kadınlar üzerinde hakimiyeti vardır*" (4/34) deniyor. O devirde o milletin dilini konuşarak, geleneğine göre ve mümkün olan anlayış seviyesine uygun, örneğin iki kadının şahitliğinin tek bir erkeğinkine zorunlu olarak denk sayılması (2/232) veya bir savaşta galib gelen tarafın kadın köleler üzerinde haklarının olması (4/24) veya erkeğin hanımını isteğine göre bir tarla gibi kullanabilmesi (2/223) kabul edilecektir.

Belirli bir toplum ve bir devrin milletlerine has bu dilden ve örften hareketle, Kur'an önce bu geleneğin daha beterinden sakındırır; çocukların veya kızların öldürüldüğü İslâm öncesi Arap geleneğinin takip edilmesini yasaklar (16/59; 81/8-9).

Çok evliliğe müsaade edilmiştir; fakat gerçekte az uygulanacak şekilde düzenlenmiştir (4/3). Bu nokta üzerinde, Batı'nın kendisini küçültücü riyakâr bahaneleri vardır: Batı'da kaç insan sadece tek bir kadın tanıdı? Bir erkeğe, metresinden bir çocuk sahibi olmasına ve hemen sonra ceza görmeden onu terketmesine müsaade etmek, erkeğe ağır zorunlulukları—özellikle hamının bütün ihtiyaçlarını karşılamayı—yükleyen bir evliliği istemekten daha riyakâr ve daha gayri ahlâki değil midir?

Tarihî ve teolojik bağlamda çok evliliğin Kur'ânî sınırlamasını daha iyi göstermek için, 300 nikahsız hanımını hesaba katmadan Süleyman'ın 700 hanımını ve Davud'un haremını zikreden Tevrat'ta, hiçbir sınırı olmayan çok evliliğin kabul edildiğini hatırlatmak yararlıdır (I, Rois, XI, 1-3). Charlemagne devrinde (Kur'an'ın vahyedilmesinden yaklaşık iki asır sonra) papazlar çok evliydi ve ancak Gregoire VII (1020-1035) idaresinde bekâret yemini kilise adamlarına zorunlu oldu.

Daha Peygamber zamanında boşanma hakkının kadına tanındığı-

* Bu barbarlığın bir örneği L'Exode XI-5'de verilmiştir: "Mısır ülkesinde, Fira-vun'unkinden... köle kadınınkine kadar her yeni doğmuş öldürülecektir." sadece İsrail Oğulları öldürülmeyecektir.

nı hatırlatmaya gerek var mıdır? Muhammed'in bir hanımı, Ümeyme boşanmak istedi, Peygamber ona bu hakkı tanıdı, hatta ona hediyeler de verdi (*Buhârî*, 68, 2); Halbuki, Batı'da kadına boşanma hakkı, kendi malını kullanma hakkıyla birlikte ancak XX. yüzyılda tanınmıştır.

Arap toplumunda ailenin ve ebeveynin bütün geçim yükümlülükleri ve “sosyal güvenlik” diye adlandırdığımız bütün şeyler, erkeğe yüklendiğinden, mirasta erkek çocuğun hissesi, kızının iki katıdır (4/21).

Bütün bunlar “Allah'ın hudutları” (4/13) olan belli tarihi şartlara bağlıdır. Bu kanun, mirâs üzerinde kadının hiç hakkı olmadığı İslâm öncesi topluma göre, dikkate değer bir ilerlemeye işaret etmektedir.

Bunda, bugün birçok İslâm memleketlerinde hüküm süren gerçek kadın ezilmişliği ve ayırımını doğrulayabilecek hiçbir şey yoktur. Bugünkü kadın ayırımı, Ortadoğu'nun bazı geleneklerinden gelmektedir; asla Kur'ân'dan değil. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn zamanında, bir iş ve vazife bölümü görülüyorsa da, kadınlar hiçbir sosyal faaliyetin dışında bırakılmamışlardı; hatta savaşta, onlar sadece hemşire (*Buhârî*, 56, 67–68) değillerdi aynı zamanda asker (*Buhârî* 56, 62–63, 65) idiler. Ticaretle uğraşıyorlardı (*Buhârî* II, 4a). Halife Ömer, bir kadını Medine pazarına kontrolcü atamıştı. Peygamber'in zevcesi Ayşe, kelâm öğretiyordu. Halife Ömer, hutbesinde bir kadının sözünü kesmesine öfkelenmedi, hatta ona tenkidinin doğruluğu için teşekkür bile etti.

Bütün ayırımlar bir ülkenin veya bir devrin tarihine aittir, ki Kur'ân onların sona erdirilmesine işaret ediyordu. Kur'ân, ister kadın ister erkek olsun iyilik ve kötülük yapanlar arasında Allah'ın ayırım yapmadığıyla ilgili sekiz hususu hatırlatır (3/95; 4/124; 13/23; 27/40; 40/40; 43/17; 48/6; 57/18).

Tarihin bütün değişkenliklerinin ötesinde, erkekle kadın arasındaki hiyerarşiyi kaldıran, onların sadece eşitliğini veya “tamamlayıcılıklarını” değil aynı zamanda ontolojik birliklerini yerleştiren ezeli prensip şöyle kabul edildi: “Rabbimiz, sizi tek bir nefisten yarattı” denmiyor

muydu, Nisâ sûresinin ilk âyetinde. Tek varlık; ikiye bölünmüş, şeref yönünden eşit ve sadece işlevleriyle farklı...

Kadın ayırımı ve onların erkeğe bağımlı kılınması, Saint-Paul'un mektuplarının da gösterdiği gibi bütün Ortadoğu'nun bir geleneğidir.

"Kadının öğretmesine de erkeğe hakimiyetine de müsaade etmem. O sussun ve herşeye boyun eğsin" (I, Tim. II, 12; II, 11).

"Toplantılarda kadınlar konuşmasın" (I, Cor, XIV, 34; I. Tim. II, 12).

"Eğer kadın çarşaf taşımazsa, tıraş edilsin" (I, Cor. XI, 6).

Kadınların çarşaf taşınması o halde, asla dini bir vecibe değildir. Peygamber'den çok önceki asırlarda Ortadoğu'ya has bir gelenektir. İşte bunun için, o zamanlar hiç kimsenin karşı gelmeyeceği bu âdetten Kur'ân bahsetmemektedir. Sadece kadının giyimiyle ilgili üç âyet vardır. Sadece Peygamber'in hanımlarıyla ilgili 33. sûresinin 55. âyeti aynı sûrenin inananların hanımlara örtüyü salık veren 59. âyeti:

"Ey Peygamber! Eşlerine, kızlarına, müminlerin eşlerine, dışarı çıkarken üstlerine örtü almalarını söyle; bu onların tanınmalarını ve inciltilmemelerini sağlar."

Ve 24. sûrenin 31. âyeti:

"Mü'min kadınlara da söyle gözlerini korusunlar; namus ve iffetlerini esirgesinler. Görünen kısımları hâriç, zinetlerini teşhir etmesinler. Baş örtülerini yakalarının üzerine kadar örtünler."

Bu üç durumda, hakkında hiçbir ceza öngörülmemeyen bu tavsiye, bütün vücudun kapatılmasıyla ilgili değildir. Buharî'nin bir hadisinin doğruladığı gibi, göğsü açık bırakan İslâm öncesi geleneğine karşı edebe çağırır: Ayşe diyor:

"Allah, hicretin ilk kadınlarına karşı merhametli olacaktır; çünkü göğüslerini örtmek için izar (peştamal veya etek için kullanılan kumaş)larını parçaladılar" (Buharî, c. III, LXV, Bölüm 12).

Kur'ân'ın bize Medine toplumu için örneklerini verdiği gibi, her zaman bu müteal gayeleri gerçekleştirecek tarihi vasıtaları bulmak bizim sorumluluğumuzdur.

Kur'ânî olan bu açık ayırım, bütün literalizmi dışlar ve bizi örnekler üzerinde düşünmeye davet eder; yoksa Kur'ân, verilen tarihi öğütlerle, bütün hanımları körükörüne bir uygulamaya gitmeye çağırmaz.

Esasen, Kur'ân hem 5.800 âyette temel şeriatı ihtivâ eder; hem de köleliği kabul eden bir toplum örneğinde olduğu gibi belli bir tarihi dönemde onun uygulama örneklerini (200 âyet) içerir.

“İslâm'ın geleceği için ölümcül hata, şeriat yani ilâhi ezeli kanun ile VII. yüzyılın fikhını (yasama) karıştırmaktır.

Şeriat uygulamak, bu karışıklığın zıddıdır. Şeriat yalnız (Allah mâliktir; yalnızca Allah emreder; yalnızca Allah bilir) mutlak prensiplerinden hareketle XX. yüzyılın fikhını yaratmaktır. Burada, sadece bütün müslümanların değil, Kur'ân'ın dediği gibi, aynı Allah'ın elçilerinin, peygamberlerinin mesajını kabul eden imân sahibi bütün insanların ortak sorumlulukları vardır.

(Kur'ân'ın esprisine gerçekten sâdık yöntem, İslâm'ın büyük fakihleri tarzında hareket etmeye dayanmalıdır; İslâm bir imparatorluk halini alınca bu fakihler yeni sorunlara cevap vermek için ilâhi kelâmı yorumlama gayretinde bulunduklarında zamanlarına göre güzel yöntemler kullandılar ve zamanlarının şartlarına uygun neticeler çıkardılar. Tekrar ediyoruz, önemli olan, ilâhi kelâmın o zaman vuku bulan tarihî uygulamalarından bugünkü meselelerin çözümünü sağlayacak ezeli prensipleri ortaya çıkarmaktır.

Kur'ân bize ezeli değerler vahyeder: O bize onları, belli tarihî meselelere getirdiği özel cevaplar ile vahyeder.

İlâhi vahyin bu tarihî karakteri, yani özel bir toplumun, onun tarihinin belli bir döneminin problemlerine getirdiği cevabının karakteri, Kur'ân'da açıktır (13/38).

Kur'ân:

“Allah size evlerinizi dinlenme yeri kıldı. Hayvanların deri-

lerinden, yolculukta ve ikâmet zamanlarınızda kolayca taşıyacağınız evler... var etmiştir" (16/80)

dediğinde, tarihin belli bir anında onlara bir ezeli gerçeği söylemek için göçebe bir toplumu uyardığı açıktır. Bu gerçek, insanın kendi kendine "yeterli olma"sının Prometheci, Firavuncu veya Faustcu iddiasına karşı, Allah'ın hâzır ve nâzır oluşu ve yardım ettiği gerçeğidir.

Bu, piramitlerin, nükleer başlıkların veya gökdelenlerin bütün kendini beğenen mimarları için ezeli olan her yeterliliğe karşı müteâlin bir hatırlatmasıdır.

Namazdan önce temizlenmemizi emrederek Kur'ân

"Su bulamamışsanız, temiz bir toprağa teyemmüm edin, yüzlerinizi, ellerinizi onunla mesh edin" (5/6)

dediğinde, onun eskimolara değil çöl insanlarına hitab ettiği açıktır.

"Herbiriniz için bir yöntem ve şeriat kıldık." (5/48)

Arapların mevzii tecrübeleri vasıtasıyla, Kur'ân ezeli bir mesaj getirir: Namazla günlük hayatta bir durağa işaret etmek için, günlük meşgalelere kapılmışlıktan hayatı kurtararak hayatımızı yeniden merkezileştirmek için, her faaliyete yeniden anlam kazandırmak ve bu anlamı her yaratılışın saf kaynağı, Allah'ın müteâlliğiyle yeniden irtibatlandırmak için, temizlik ibadetinin zorunluluğunu vurgulayan sembolik yıkanma mesajıdır bu.

Tebbet Sûresi'nde, Peygamber Muhammed'in şahsi düşmanları, amcası Ebû Leheb ve onun karısı, isimleriyle zikredildikleri ve cehennem ateşine adandıkları zaman, Kur'ân, şaşılacak şekilde bir tarihe yerleşmiyor mu? Bu sûreden, sadece kabilesinin tarihine dayanan bir hikaye mi, yoksa bugünkü milletlerin veya çok uluslu kuruluşların sahip olduğu kör büyüme ve insanî gayesi olmayan servet birikiminin anlamsız olduğunu mu çıkarmamız gerekir?

Niçin bugün bu "Şeriat", yani Allah'ın kanunu, dünya üzerinde parıldamıyor? Niçin sömürgecilikten kurtuldukları halde müslüman

milletler tarihin yaratıcı, hareket verici öznesi değil de hâlâ onun nesnesi olmaya, devam ediyorlar? Niçin onlar tarihi akışa örnek olmuyorlar? Çünkü, daha tarihinin ilk asırlarında bu şeriatın yaşayan gelişmesi durduruldu ve saptırıldı. Çünkü Kur'ân ölülerin gözüyle okundu.

* * *

İslâm'ı şeytanlaştırma arzusunun tipik bir örneği (ki bu asırlardan günümüze kadar var), cihâd kelimesinin “kutsal savaş” ile tercüme edilmesidir. Kutsal savaş kavramı, örneğin haçlıları kutsamak için hıristiyan geleneğinin özel bir icâdıdır.

Cihâd'tan bir saldırganlık savaşı çıkarmak, şiddetin İslâm'ın ayrılmaz parçası ve dinî bir vazife olduğu inancının ilânı demektir.

İslâm tarihindeki fanatik hareketlerin, bir saldırı savaşını ve fethi cihâd gibi değerlendirdikleri ve iddia ettikleri gerçektir. Bu, Kur'ânî öğretinin kirletilmesidir; asla bu öğretinin uygulaması değildir. Bu, haçlı savaşlarının engizisyon mahkemelerinin Hz. İsa'nın mesajı ve örneği ile bağdaştırılamaz olduğu gibi bir şeydir.

Arapçada cihâd, Allah yolunda gayreti ifade eder. Bu yol asla zorlama yolu değildir;

“Dinde zorlama yoktur” (2/256).

Bu Kur'ân'ın anlamını açık olarak ilân ettiği bir prensibidir.

En yüce ve en doğru müslüman geleneği, toplumun helâk edicisi egoist eğilimlerimize karşı savaş olan “büyük cihâd” ile, imânı yaymak için değil fakat, Allah'ın hidâyetiyle hareket etmek isteyenlere karşı yapılan her zulme karşı koymak ve aynı şekilde imânı müdafaa için dışa dönük “gayret” ve “kendini adama” olan küçük cihadı ayırır. Örneğin, General De Bourmont'un 1830'daki askerî birliklerinin işgaline ve saldırısına veya Bugeand'un ordusunun zulümlerine karşı Abdülkadir'in direnişi, Kudüs'ün Haçlılar tarafından işgalden kurtuluşu için Sela-haddin'in direnişi hakiki bir cihattı.

Bir cümleyi bağlamından kopararak kötü niyetli bir şekilde an-

lamlandırmak isteyen kimseyi, Kur'ân hiçbir şüpheyi mahâl bırakmadan uyarır: (2/190, 214/246; 4/90; 10/4, vb.).

Bu tutum, koşula bağlı değildir. O, İslâmî imânın temel prensibinden gelir.

Allah'ın birliğinin şehâdeti bir söz değil, bir fiildir. Tevhid, tek bir Allah'ın varlığı hakkında bir hüküm gibi basit bir olay değildir? Hayatımızın bütününe ilham edici bir faaliyet prensibi, bir taahhüttür.

Her özel fiilin, hatta bunun en gündelik ve mütevazisinin bile, dünyayı yaşayan bir birliğe dönüştürecek olan evrensel bir toplum ortaya çıkarmada Allah'ın bu tasarısını yeryüzünde gerçekleştirme misyonu vardır.

Allah'ın birliğine “inanmak” yetmez. Bu ahenksiz dünyada Allah yolunda mücadele ederek O'na şahitlik söz konusudur. Bu, ekonomiden ahlâk ve siyasete, bilimden sanata kadar bütün alanlarda olmalıdır.

Cihâdın gerçek mânâsı işte budur. Savaşçılık ifadesi taşıyan “kutsal savaş” ile çok hatalı tercüme edilmektedir. Halbuki, Allah yolunda cehd etmenin daha geniş bir anlamı vardır: Derûnî hayatımızın birliğini ve kendine hakim olmayı kazanmak için bütün cehdlerimizi önce kendi üzerimize teksif etmek; daha sonra, İslâm'ı yaymak için değil fakat her saldırıya karşı müdafaa için ve bu bağlamda savaşçılığı ve mücadeleyi dışlamaksızın sosyal hayatın bütün sahalarında bunu yapmaktır.

Örneğin, “*Hırsız erkek ve kadının ellerini kesiniz*” (5/38) gibi bir Kur'ân âyetinin harfî uygulaması şeriatın bir özelliği gibi kabul edilir.

Peygamber'in Medine'de devrin tarihî şartları içerisinde örnek tarzda ele aldığı gerçek mesele, artık hırsızlığın yerinin olmayacağı ve netice olarak da kanunsuz cezanın olduğu sosyal bir adalet ortamı içinde “ceza kodu” koymaktır.

Bu o kadar doğrudur ki, Peygamber'in en yakın arkadaşlarından birisi olan Ömer, halife olduğunda, el kesme cezasının, iktidarın sosyal

adaleti hakim kılmasının mümkün olmadığı kılık zamanında uygulamayacağını düşünmüştür.

Aynı espriyle, *en-Nesa’i* ve *Ebû Davûd* şu hadisi naklederler:

Abbad bin Şerahbil dedi: “Baba taraf ebeveynimle Medine’ye geldim. Bir (buğday) tarlasına girdim? Birkaç başak kopardım ve tanelerini ayırdım. Tarlanın sahibi geldi. Elbiselerimi aldı ve beni dövdü. Ona karşı şikayet için Peygamber’i aramaya gittim. Peygamber onu arattırdı. Bulunca ona sordu: Böyle davranmaya seni iten şey nedir? O cevap verdi: Ey Allah’ın elçisi, bu adam tarlama girdi, başakları derledi ve tanelerini çıkardı. Peygamber: “*O câhildi ve sen ona öğretmedin. Açtı, onu doyurmadın. Ona elbiselerini geri ver*” dedi. Allah’ın elçisi, bana bir ölçek de buğday verdirdi.”

Bu örnekler bize hırsızın elini keserek şeriat uygulamayı iddia etme yerine, önemli olanın gayeden başlamak olduğunu anlatır. Allah’ın kanununa boyun eğmeye gayret gösteren bir toplumun ilk işi, hırsızlığa iten sosyal şartları, yani bütün sosyal adaletsizlik ve fakirlik şekillerini ortadan kaldırmaya yönelik olmalıdır.

Eğer cezalandırmayla başlanırsa, en fakirler, en çok dayak yiyen olacaktır. Eğer onların elleri kesilirse, çalışmak için onların topluma normal olarak yeniden kazanılması imkansızlaştırılır. Bu geri döndürülemez dışlama ve hakirlik, en yoksulları etkiler. Bu da, servet biriktirenlerin (sûre 111) haksızlıkla sosyal parçalanmaya yol açan işlerini devam ettirmesine müsaade etmektir.

Hiçbirşey, sosyal adaleti sağlamadan önce, bir ceza sistemi uygulamak kadar Kur’ân’ın rûhuna aykırı değildir. Oysa Kur’ân bu noktada çok açıktır. Kur’ân ağır bir şekilde “Servet biriktireni ve onları sayanı” (104/2 ve 9/34) kınar. O kimse üzerine cehennem azâblarını davet eder.

Kur’ân ve Sünnet, servetin yeniden dağılımını düzenler. Kur’ân, zekat müessesesini gelirden değil servet üzerinden zorunlu bir pay ayırımı olarak yerleştirir. Bu sadaka değildir. Sünnet genel olarak işletilmeyen para için % 2.5 olarak onun oranını belirler. (Sadece üretim vasıtaları dışta tutulmuştur.) Basit bir hesap, bu orana göre, bir serve-

tin 40 yılda, yani bir nesil sonra tamamen biteceğini gösterir, kaldı ki hiç kimse sadece ebeveyninin mirasıyla parazit olarak yaşayamaz.

Bu prensiplerin kesin olarak uygulanacağı bir ülkede, ekonomik ve sosyal sahada Allah'ın kanunu, gerçek şeriat hakim olmaya başlayacaktır; hırsız artık sadece hasta bir kişi olabilecektir. Çünkü artık hırsızlığa iten hiçbir neden olmayacaktır.

Peygamber'in bir hadisine göre: *"İçlerinde aç bir kimsenin bulunduğu her toplumdan Allah himayesini geri çeker."*

Ömer İbn Hattab gibi Peygamber için de, sosyal adâletin, malın muhafazasından daha yüce bir İslâmî değer olduğu açıktır.

Tarihten, günümüze dek, iktidarın ve servetin imtiyazlıların, "hırsızın elinin kesilmesi gerekir" diyen âyeti, "servet biriktirenin iki elinin kuruması gerektiğini" harfen bile söyleyen 111. sûrenin âyetinden, çok daha sık olarak zikretmiş olmaları mânidardır.

Eski sömürgeci işgalcilerin zorla kabul ettirdikleri Avrupaî hukuku sona erdirmenin ve gerçek İslâmî kimliği yeniden kazanmak için şeriatı uygulamanın tamamen haklı isteği, çok sık bir şekilde iktidar servet imtiyazlıları tarafından çarpıtılmıştır.

Yoksulluk nedeniyle ve asalakların teşhirci lüks cazibesine kapılarak hiç kimsenin hırsızlığa sevk edilmeyeceği bir sosyal adaleti gerçekleştirmeden önce, şeriatı cezalar ile uygulamaya başlamak, sondan başlamaktır. Şeriatı harfiyen uygulama bahanesiyle Kur'an'ın rûhunu ihlâl etmektir. İhtiyâçtan hırsız olanı değil fakat onu beslemeyen, onu giydirmeyen ve eğitmeyen zengini cezalandırarak Peygamber'in ve Ömer İbn Hattab'ın nasıl şeriatı yürürlüğe koymuş olduklarını gösterdik.

Zamanımızda "şeriat uygulama karikatürleri", yani hırsızlık, riba ve servet biriktirmenin çok daha karmaşık ve farklı şekiller alması, Medine toplumu devrinde olduğundan daha kaygı vericidir.

Oyunla ve modern oyun şekilleriyle kazanılan servet: Toplumun emeği üzerinden sağlanan bu parazit kazancı yasal sayan kapitalist sistemin normal işleyişiyle ortaya çıkan borsa ve ticarî spekülasyon, çok büyük boyutlu bir hırsızlıktır.

Hırsızın tayin etmenin kolay olduğu bir toplumda belirlenmiş ahlâkî bir prensibi, sadece küçük hırsızın bu kriterlerle tarif edilebileceği devrimizde harfiyen uygulamak, Batı toplumu gibi riba üzerine kurulan bir toplumda hukukileştirilen hırsızlığın suç ortaklığını kabul etmektir ve sadece en mahrumları cezalandırmaktır.

Şeriatı uygulamak, özel ve tüzel hayatın her anında Kur'ân'ın tamamını uygulamaktır. Yani ister ticârî değişimler, ister özel ilişkiler veya isterse siyasi faaliyetler söz konusu olsun her fiili, Yaşayan Allah'ın yanıltmayan nazarı altında yanılmazlık şuûruyla tamamlamaktır.

Şeriatı uygulamak, el kesmek değildir; devlet için olduğu kadar kişiler için de her gün 24 saat Allah'ın şeffaflığında yaşamaktır. Bu rûh içerisinde İslâm, basit olan kendine has prensiplerinden hareketle kuruluş teolojilerine kendi katkısını sunabilir.

Kur'ân'ın okunması literal olamaz. Eğer aksiyon prensibi, vahye dildiği devrin özel şartlarında ve özel dilde ifade ediliyorsa, o zaman ölü harflerden yaşayan prensibin çıkarılması söz konusu demektir.

Ne Kur'ân, ne Sünnet soyut bir hukuk düzenlememişlerdi. Onlar, daha az karmaşık bir toplumun meselelerine her zaman tarihî ve somut ilâhî çözümler getirmişlerdi.

Hicrî ikinci yüzyıldan itibaren sorunlar ortaya çıktı. Medine toplumundan çok farklı, merkezîyetçi büyük monarşilerle çok zengin bir kültür ve karmaşık iktisadî bir organizasyona sahip İran toplumunda yaşayan fakih Ebû Hanîfe (ö. 150^h), tamamen yeni tarihî şartlarda İslâm'ın ilk esinlerine nasıl sadık kalılabileceğini gösterdi.

Kur'ân'ın ve Sünnet'in prensiplerine ve ilk hedefine saygı duyarak, genelleştirmek, kıyas yoluyla akletmek, ister önceki vahiyler veya isterse örfî hukuklar söz konusu olsun gelenekleri dikkate almak, halkın maslahâtını gözetmek gerekiyordu.

Kur'ân'ın bu tarihiliğinin örneklerini çoğaltmak mümkündür. Örneğin hristiyanlarda, Hz. Meryem'in, teslisin üçüncü şahsı olduğu fikri reddedildiğinde, bu "Meryem tapınmacılığı"nın mahkûm edilmesi-

nin tarihi çok doğru olarak belirlenebilir: "Bu sapıklık", Koliridler'de ve Meryem ile Rûh'u karıştıran Ofiteler'de Origene tarafından eleştirildi (Contra Haereses, IX, 13) ve (In Joannem Commentari II, 6).

O halde polemik, tarihin belirli bir anında yer alır ve bugün hiçbir öneme haiz olmayabilir. Bu polemik, müslümanların Muhammed zamanındaki Hıristiyanlık hakkında sahip olabildikleri bilgiye tekabül eder. Mesaj da kendi dillerinde ifade edilmiştir.

Kur'an'ın tarihiliği, aynı şekilde, mesajın vahyedildiği tarihin belirli bir anında, onun anlaşılmasına elveren bir dilde belirli bir topluma hitâb etmesidir.

"Kendilerine apaçık anlatabilsin diye, her peygamberi kendi milletinin diliyle gönderdik" (14/4) "Belirli bir devir için bir kitâb gönderildi" (13/38).

Aynı şey İslâm Peygamberi için de söz konusudur. Allah mesajını Arapça nakletti (20/113), fakat bu, bütün insanlara bütün zamanlar için hitâb eden bir mesajdır. İster Mekke'de, isterse Medine'de insan her sûre ve âyet, somut bir meseleye ilâhi bir cevaptır. Bir kavmin hayatının, bir kültürün, bir tarihin bir anına vahyi yerleştirmek, asla bu vahyin ilâhi karakterini sorgulamak değildir:

"Biz bu Kur'an'da her türlü misâli açıkladık" (17/39)

ve

"Ey inananlar! Siz kendinizden sorumlusunuz" (5/105).

Kur'ânî vahyin dili, sadece tarihî değil semboliktir.

Kur'ân sembollerinin ve misallerinin okunuşu

Bizzat Kur'ân, kendine has okunuşunun anahtarlarını, hem kelâmının mânâsının hem de prensiplerinin yeni meselelere uygulanmasına ait yorumun prensiplerini verir.

“Allah, hak ve bâtılı böyle bir meselle anlatır...”

diyor. Kur'ân; (13/17) veya

“İnsanlar ibret alsın diye Allah onlara misâl gösteriyor”
(14/25) veya *“Allah size kendinizden bir misâl vermektedir... Düşünen millete âyetleri böylece uzun uzadıya açıklarız”* (30/27).

Bu durum, çok defa tekrar edilmiş ve örneklerle belirtilmiştir (2/266; 14/24; vb.).

Kısaca, “Kitab, muhkem ve müteşâbih âyetleri içermektedir. Hepsi de Allah’tan vahiydir.”

Bu sembolizm, Allah’ın müteâlliği (aşkınlığı)ndan kaynaklanmaktadır.

Bu, on asırlık şerhçi dogmatizm ile kötü bir literal okumanın bozukluklarından kurtulmak için zorunlu bir şarttır: Bir anlam ifâde etmek için verilen misâl ile bir soruya doğrudan cevap gibi olan tarihi misâl birbiriyle karıştırılmamalıdır.

Kur'an'da: "Gözler O'nu göremez" (6/103) denmektedir. Allah, kendisini idrâk ettiğini iddia eden bütün müşâhedenin, bütün tariflerin veya bütün kavramların ötesindedir.

Allah söz konusu olunca, o halde bütün insan lisanı, O'nu ancak hep uzak benzetmeler, tam olmayan mecâzlar, kesin olmayan ve sırrı sembollerle ifade edebilir.

Kur'an'ın en derin müfessirlerinden birisi olan *Zemahşeri*, cennetin, lâtif sularıyla bir bahçe şeklinde ifade edildiği 13. sûresinin 35. âyetinin tefsirinde, "tecrübeyle bildiğimiz bir şeyin sureti vasıtasıyla, müşahede ile kavrayabileceğimiz şeyin ötesinde olanı ifade eden bir misâl söz konusudur" diye yazıyor.

Zemahşeri böylece bütün teolojinin ve bütün tefsirin temel prensibini kaydediyor: Allah ne algılanabilir, ne kavranabilir, fakat sadece "ifade edilebilir".

Hiçbir şeyle tarif edilemez ve hiçbir şeyle kıyaslanamaz olan Allah, zaman ve mekân koordinatlarından hareketle nesne şeklinde bir yere yerleştirilemez; sadece ve sadece insanların "bilimsel" veya müsbet dilinde, sözle ifade edilebilir.

Bütün teoloji sadece şiirsel (poetik) olabilir: Allah'ın ve O'nun her şeydeki hâzır-nâzırlığını bize "hatırlatmak" için. O burhânî olamaz, ancak anımsatıcı olur.

İnsanın Allah'a yönelik bir eylemi olan namaz, Allah'ın tarihe ve insanların hayatına girmesi olan vahiy gibi müteâle ulaşmak için aynı kanuna göre işler: insanın Allah hakkında ancak istiare ile konuşması gibi, Allah da insana, onun anlamaktan ve çözmekten sorumlu olduğu misâller ve işaretlerle hitâb eder; bu işaret, bir olay, tabii bir olgu, bir insan varlığı veya vahyedilmiş kitabın bir âyeti olabilir. Herbirisi, Allah'ın bizle konuştuğu dildir.

Allah'ın müteâlliğini (aşkınlığını) unutarak ve bir sembolden, bir istiarenden veya bir misâlden bahsedildiğini unutarak, bir Kur'an âyetini kendi konteksinden ayırarak tamamen harfî ve dış anlamıyla aldığımız zaman, asla Kur'ânî ifadeye sadık olamayız: İnsanî aklımızın sadece zayıflıklarını ona yükleriz.

Bu konuyla ilgili olarak *Risâletü't-Tevhid*'inde Şeyh Muhammed Abdüh şunu belirtir:

Kur'an, Allah'a daha önceki dinlerin O'na hasrettikleri sıfatlardan, somutluğu daha yakın olan sıfatlar verdi. Bununla birlikte, insan sıfatları arasında, O'nunkilerle aynı isimde olanlar vardır, bazen Allah'ın sıfatlarıyla aynı kategoride olanları da vardır: Kuvvet, hürriyet, iştme, görme gibi. Kur'an O'na hatta insanlarınkine benzeyen keyfiyetler de atfeder, bir kürsi üzerinde oturma olayı, yüze ellere sahip olma gibi.

Akıl, mantıkî bir imkansızlığı kabul etmeye yönelik değildir... Fakat peygamberlikte görünüşte tezata benzeyen bir şey varsa da, akıl zâhir anlamın gerçek olmadığını söylemeye mecburdur." (s. 7)

"*Allah'ın eli, insanın elinin üstündedir*" (43/10) âyetini okuduğumuzda, Allah'ın ellerinin olduğunu mu anlayacağız? Yoksa O'nun Rahman ve Rahim olduğunu mu, O'nu affeden ve seven bir elin sıcaklığı gibi mi, bizi doğru yola götüren elin emniyeti gibi mi hissedeceğiz?

"*İnsana şâh damarından daha yakındır*" (50/16) âyetini okuyunca, O'nu mekâna mı yerleştireceğiz? Yoksa O'nu herşeyin içinde ve sanki biz sadece O'nun ocağındaki bir hizmetçi olarak bizzat merkezimizde mi hissedeceğiz?

Kur'an'ın bu okunuşunun en çarpıcı örneği, 17. sûrenin Mirac örneğidir. Bu 111 âyetle, dünyanın, insanın ve onların tarihlerinin ne olduğunun tam bir keşfi sergilenmektedir. Gerçeğin toplu bir görüşü, orada Allah tarafından Peygambere verildi. Bunlar; Peygamberlerin mesajlarıyla sıralanmış bütün insanlığın destanı ve bu mesajların tek kaynağı. Dünyanın düzensizliğine karşı insanların mücadelesinin anlamının ortaya çıkarılması ve nihai zaferin müjdesinin, "İkinci Yaratılış"

(17/49) olan dirilişin ilanı, Allah tarafından Muhammed'e, O'nun Musa'ya verdiği on emir gibi, oniki emrin dikte edilmesi.

İlk sûre Fatiha (açış) sûresi ve İhlâs (112. sûrenin) dışında, Allah'ın birliği, Allah tarafından yaratılan âlemin birliği, insanın yeri ve bütünselci görüşteki anlamı üzerine olan mesajı oldukça kuvvetli bir şekilde yoğunlaştıran daha başka bir sûre yoktur. Zira, bizzat Kur'an âyetinin: "*Sana gösterdiğimiz rû'yâ...*" (17/60) dediği gibi, yüce bir "görüş" söz konusudur. Halkın, şâirlerin ve büyük minyatür sanatçıların, özellikle Herat Okulu'nun muhayyilesinin, her zaman daha fazla teferruat ilâvesiyle tanımladıkları manevî hârika mirâc, harikalığın gerçek bir dolunaydır; ilâhi bir buluşmaya layık şimşegiimsi bir yer değişimidir.

Peygamberin hayatı (I, s. 134) adlı eserinde Hamidullah bize bu tanımlamaların, turistik bir hikaye olarak değil, manevî bir tecrübe olarak okunmasını önerir.

Dante'nin, âlemin hıristiyanî bir görünüşünü anlatan gerçek bir şiirsel tasvirini yazmak istediğinde, Latince'ye çevrilen ve Dante'nin şiirinden seksen seneden daha fazla önce yazılan Muhyiddin İbn Arabî'nin *Kitâbu'l-İsrâ'sı* aracılığıyla tanımış olabileceği Mirâc olayını, "*İlâhi Komedi*"sinde tekrar etmesi mânidardır.

Fiziki bir yerdeğişimin mûcizesinden değil, manevî bir tecrübeden bahsedilmesi, onu "rüyâ" olarak nitelendiren sadece bu sûrenin âyetinden kaynaklanmaktadır. Fakat bir müslümanın Peygamber'in hayatında sadece tek bir mûcizesinin olduğunu ilân etmesi Kur'an'dan gelmektedir: Bu mûcize bizzat Kur'an'ın kendisidir. Kur'an, Peygamber'in ilâhi misyonunu doğrulamak için getirilen diğer bütün mûcizevi işaretleri reddeder. İnanmak için mûcizeler isteyenlere Kur'an: "*O'na Rabbinden mûcizeler indirilmesi gerekmez miydi?*" diyenlere "*Kendilerine okunan bir Kitâb'ı sana indirmiş olmamız onlara yetmiyor mu?*" (29/50-51) diye cevap verir.

Allah'ın ne mekanda ne de zamanda olmadığını tekrar etmek gerekir mi?

Eğer filme alınmış bir röportaj, yolculuğun cismanî gerçekliğine şahitlik etseydi, bu Mirâc'ın manevî anlamına ne ilave edebilecekti? Bu, sadece alaylı bir tarzda: "Peygamber Allah'ı gördü, O nasıldır?... O bir Sidretü'l-Müntehâ'nın ötesinde miydi?" diyen Mekke'nin inançsız, işsiz güçsüzlerinin tatmini olacaktır. Halbuki Kur'an: "*Gözler O'nu görmez*" (6/103) diyor. Hz. Ayşe de şahsen Peygamberin, Kur'an'ın bahsettiği ağacı (son ağaç) (Sidretü'l-Müntehâ) (53/13) ile sınırlanmış yerde, insanlar ile doğrudan konuşmayan Allah'ı değil, Cebrail'i gördüğünü bizzat söylediğine şahitlik ediyordu. O nasıl görülebilir! Çünkü O, "Nûr üstüne Nûr"dur. Nûr ki her şey kendisiyle görünür, kendisinin aydınlattığı şeylerin dışında bizzat kendisi görünmez.

Bu konuda bize hadisler nakleden ashâbın şehadetini hatırlamak gerekmez. Nakillere şüpheyile bakmanın hiçbir nedeni yoktur. Mirâc hakkında kendisine soru sorulan Muaviye İbn Ebû Sufyan: "Bu, Allah'dan gelen gerçek bir rû'yadır" cevabını veriyordu. Mirâcın rüyada gelmesi, büyüklüğünden neyi kaybettiirdi? İlk vahiy, Hira mağarasında Muhammed'e rüyada inmedi mi? İbrahim'in oğlunu kurban etmesi emrini bir rüyada almış olması gibi... (37/102).

O halde, "Allah'ın Resulü'nün vücudu, yatağını asla terk etmedi. Allah onu sadece ruhen yolculuk ettirdi" diyen Ayşe'nin şehâdetine (bizzat kendisinin olayı algılaması için, Ayşe o zaman çok gençti, fakat Peygamber'in eşi olarak, O'na bu Mirâc hakkında sık sık soru sorulmuş olabilirdi) veya Peygamberin o gece evinde uyuduğu ve kendisinin uyanınca sabah namazından sonra rüyasını anlattığı Ebû Tâlib'in kızı, Peygamber'in yeğeni Hind'in şehâdetini nakleden hadislerle müracaat etmeye ne gerek vardır.

Bu, temel bir nedenden dolayı faydasızdır: Yeryüzünde veya semâda herhangi bir yerde Allah'ı arama fikri bile, zamanın ve mekânın antropomorfik sınırlarından uzak olan Allah hakkında, Kur'an'ın bize vahyettiği bütün şeylere tezat olacaktır. O ne doğuda ne batıdadır, O "*Her yerde hâzır ve nâzırdır*" (2/115), ve herşeyden önce bize bizden daha yakındır (50/16), bütün insanî karşılaşmada hazırdır (58/7):

"Nerede olursanız olun, O sizinledir" (57/4). Hangi yanılgıyla bir müslüman Allah'ı her yerin dışında başka bir yerde arayabilecektir?

Yorumdand kaçma, yani harfî tekrar, mesajı akıl almaz kılıyor.

Sadece harfî mânâya bağli kalınmak istenirse, zıdlık o zaman doğar. Bilim ve tekniğin bütün buluşlarının önceden vahyedilmiş kitapta içerildiğine inandırmaya gayret göstermek için, en kötü akli akrobasi-lere böylece zorlanılır.

Bu literalizmin sadece sınırlı bir örneği için, embriyonun teşekkülü hakkındaki Kur'an âyetlerinin yorumu hatırlansın. Kendi dinlerinin en iyi olduğuna inanmakla tatmin olan—çünkü onlar diğer dinleri ve kültürleri bilmezler—bazı ulemâ, bu âyetlerden Kur'an'ın harfiyen herşeyi bilen bir Allah tarafından dikte edildiğini ispatlayabilecek böyle parlak bilimsel neticeleri önceden çıkardıklarını iddia ederler.

Bu saydam "doğuş", bize şiir diliyle hayatımızın bütün anlamını öğretir: Önce biz "yaratıldık", yani biz kendi kendimize "yetmeyiz"; kendimizi yaratılışın birliğine ve bütünlüğüne yerleştirmeliyiz: Topraktan yaratıldık ve orada tesadüfen veya zorunlulukla doğmadık: Bu kilden çıkarıldık ve güzelliğın armağanını kabul ettik. Bu, şekilsiz olmama değil aksine güzel, anlamlı ve insicamlı olmaya davet etme armağanıdır. Bu, tabiatın bütün diğer varlıklarına da verilmiştir. Fakat biz ayrıca kutsal bir emâneti de kabul ettik: Yaratıcı bize rûhundan üfledi. Bu müteâl buûd, hürriyetin korkunç imtiyazı, sadece insana hasredilmiştir.

Kaderimiz, ondan kaynaklanan sorumluluklar ile böylece vahyedildikten sonra, Kur'an'da insanın menşei ile ilgili bir paleontolojik veya onun doğuşuyla ilgili bir embriyolojik inceleme bulmak zorunlu inudur?

Embriyonun teşekkülü ve gelişimize işaret edilen onyedî âyette, istisnasız, anatomik veya genetik bir tanımlamanın söz konusu olmadığı, fakat manevî hayata çok daha gerekli bir şeyin söz konusu olduğu açıktır: İnsana, menşeinin hakirliğini, dünyanın yaratıcısı ve düzenleyicisi Allah'a bağımlılığını hatırlatmak: O *"Yaşatan ve öldüren-dir"*

(4/69); insan “neden yaratılmış olduğunun şuûrunda olsun” (86/5); O “kibirlenmesin” (46/19); O “kendisini bir damla spermden yaratana karşı nankör olmasın.” (18/35).

Allah'ın yaratmasında insanın yerini, hayatının anlamını, yaratıcısına olan şükrünü öğreten bu ulu vahyi, *Hayvanların Oluşumu* adlı eserinde on asır evvel Aristo'nun öğrettikleriyle aynı düzeyde olan döllenme yoluyla dünyaya geliş mekânizması üzerindeki biyoloji kırıntılarına indirgemek, mesajı genetik veya embriyoloji dersi vermek olmayan fakat bize insanın nihai gayelerini belirlemek olan Kur'an vahyine yönelik bir hakarettir.

Bu şekilde “akıl yürüterek” (veya daha doğrusu akıl erdirmeyerek) *Vedalar*daki marşlarda kuantum fiziğinin bir “ilânı” bulunabilecektir: Güzel şiir diyor ki:

*“Ve hayat bitkisi, deryadan yükseldi,
Bu bereketli suda altın embriyon doğdu,
Sütteki tereyağı taneciği gibi.”*

Biraz önce geçen türden bir yorum, atomun diğer atomlardan boşlukla ayrılmış bir zerre olmadığı, fakat “sütteki tereyağı taneciği” gibi tek bir noktadaki “sınırlı mekansal” bir yoğunlaşma olduğunu söyleyen modern fiziğin bir habercisidir diyebilecektir.

Kur'an bize “Göklerin ve yerin çevresini aşıp geçmeye gücünüz yeterse, geçin! Fakat bir güç olmaksızın geçemezsiniz ki” (55/33) dediğinde; Kur'an'da göklerin fetihlerinin haberini araştırmak gerekli midir?

Burada, kâinatta insanın hak ettiği yere oturtulmasından ve kendi kendine “yeter” olmasına karşı mücadele etmesinden bahsediliyor.

Aynı şey, dünyanın yaratılması hakkındaki teoriler için de söz konusudur. Kur'an bize, hitab ettiği toplumun dilinde onun hakkında ezeli gerçeği vahyeder. Allah'ın dünyayı altı günde (7/54) veya iki günde (41/9) yarattığını okuduğumuzda, Kur'an'ı, sanki bir jeoloji elkitabıymış gibi, Galile'nin sorgu hakimlerinin Kitab-ı Mukkades'i oku-

dukaları şekilde mi okuyacağız? Yoksa, bu güzel anlatımdan, Allah'ın tek mutlak yaratıcı olduğunu, Onun yaratma fiiliyle yaratılan varlığın tek bir şey olduğunu mu öğreneceğiz? "*Allah bir şey murad ettiğinde, ona sadece ol der ve o olur*" (2/117; 3/47; 6/73; 16/40; 19/35; 36/82; 40/68). Varlık, görünür hale gelen fiildir sadece. Fiillerimizin her birinde, onun kaynağını dikkate almayı öğrenelim. Bu yaratma sürekli, canlı bir su kaynağının fışkırması gibi (36/81; 55/28). Son asırda basit hristiyan teologlarının yaptığı gibi, Allah'ın bir günün insanlarındakinin elli bin senesine eşit olduğunu söyleyen başka bir Kur'an âyetini (70/4) hatırlayarak ve günlerin süresini uzatarak, sahtekârlık yapmaya mı çalışacağız? Bu, bizi jeoloji ile uzlaştırmaz, ancak bizi, esas gözden uzaklaştıran bir literalizme hapsedecektir. Yani, saatçilerin, astronomların ve jeologların yıllarının ve günlerinin ötesindeki bu esas, bizim bütün asılsız insan zamanlarımızın boyutlarını ölçen ve yargılayan, bu insanî zamanlarımızın ötesindeki ezel gününün hakikî sonsuzluğudur (50/33).

Dünyanın altı günde yaratıldığını söylemek, Allah'ın zaman dışı olarak hem sürekli ve hem ân be ân yaratmasına asla ters düşmez. Anlatım, zaman içinde yaşayan bir insanın dilinde verildi; yani işi, projesinden önce gelen ve merteye merteye gelişen bir insanın dilinde. Taşdan bir ev yapmak için aylara ihtiyacı olan bir insana yeryüzü ve dağlarının, deniz ve afetlerinin, gökyüzü ve yıldızlarının altı günde yaratılmış olduğunu söylemek, ona kendi işi ile hiçbir ortak yanı olmayan bir yaratıcıyı anlatan doğa üstü bir istiairedir bu. Tarihi halk tasavvuru, böylece, bütün tasavvurları mütealleştiren bir gerçeğin taşıyıcısı olur.

Yorumun reddi, yani harfî tekrar, mesajı anlaşılabilir kılar ve aksiyonu felce uğratar. Bu red, bizzat metinde zıtlık vardır izlenimini vererek, mesajı anlaşılabilir kılar: Altı günde yaratma ile "Ol! dedi ve oldu", bilimle tezat gibi olur. Halbuki, aynı gerçeğin metafizikî veya popüler farklı ifadeleri arasında hiçbir tezat yoktur.

Mesajın yorumunun reddi, tarihin geçmiş bir anındaki insan ilişkilerini dondurarak, bizim aksiyonumuzu da felce uğratar.

Geçip giden bilimsel teorilerin ötesinde, Kur'ân'ın bize öğrettiği geçip gitmeyen şey, her bilimsel teorinin ve her yeni gerçeğin keşfinin yaratıcı bir açılımını getiren dünya görüşüdür: Dünyanın ilk sebebi ve son gayesi olan yaratıcının birliğinden kaynaklanan dünyanın birliği; bir olan bu dünyadaki bütün tabiat olaylarının ve bütün insanların kaderlerinin karşılıklı bağımlılığı; herşeyin anlamlı olduğu ve hiçbirşeyin tesadüfi olmadığı bu bağımlılığın ve bu birliğin içindeki hayatımızın anlamı ve tabiatın düzenidir. Yeninin sürekli fışkırması olan, uyumsuzlukların ötesinde uyumluluk ifade eden bir dünyanın sürekli yaratılışı, bizi, güzellik olan bu ahengin, Allah dediğimizde doğruladığımız ve hayatımızı kendisinde gördüğümüz bu birlik ve bu mânânın kaderlerinin evrensel dayanışması olan bu karşılıklı bağımlılığın zaferine katılmaya davet eder.

IV

Yaşayan bir İslâm
geleceğimize nasıl
oturabilir?

Şeriat uygulamak ne ifade eder?

Bugün, İslâmcılık (Batılıların müslüman entegrizmi diye adlandırdıkları şey) ile ortaya atılan esas mesele, şeriatın mânâsı üzerindeki temel bir yanılgıdan doğmaktadır.

Şeriat uygulamak, sömürge altına alınan milletlerin kimliğini hiç hesaba katmamış olan ve özellikle her şeyin satıldığı, herşeyin alındığı bir sistemde zenginliğin ve gücün ticârî artışından başka, hayatın başka hiçbir anlamına dayanmamış olan İngiliz veya Fransız menşeli sömürgeci bütün yasamalara karşı, İslâmcı hareketin bütün farklılıklarının ortak parolasıdır.

Batılılar nezdinde, “Şeriat uygulamak” hırsızın ellerini kesmek ve kadınları tepeden tırnağa siyaha bürünmeye zorlamaktır.

Fakat ne berikiler ne ötekiler hukuk açısından önceliği olan şu soruyu sormuyorlar: Bizzat Şeriat nedir? Müslümanlar, Kur’ân’ın icâb ettirdiği ile bir geleneğin istediği şey arasındaki farkı araştırmıyorlar. Batılılar, şeriatta kendilerinin “demokrasi” diye adlandırdıkları şeyin sadece zıddını ve yadsımasını görürler; onlar da, bu “demokrasi”nin, maske olarak kullanıldığı pazar monoteizminden farkını araştırmazlar.

Kur'ândaki şeriat, bütün dinlerin ve bütün hikmetlerin ortak bir "yolu" dur

Seriat kelimesi Kur'an'da sadece bir defa kullanılmıştır (45/18); ve diğer üç âyette aynı kökten gelen kelimeler görülür: Şara'a fiili (42/13) ve Şir'a ismi (5/48). Bütün bunlar, şeriatın kesin bir tarifini yapmak için yeterli değildir. Bu yol (Şeriat) neden ibarettir? Bu, 42. sûrenin 13. âyetinde bize belirtilen şeydir:

"Din konusunda Allah size bir yol açmıştır (Şara'a fiili) ki, bu O'nun Nuh'a vasiyet etmiş olduğudur, o sana vahyettiğimizle aynı şeydir. İbrahim'e, Musa'ya, İsa'ya vasiyet etmiş olduğumuzdur; onu takib edin ve onda ayrılığa düşmeyin."

O halde oldukça açıktır ki: Bu yol (şeriat), Allah'ın kendilerine Peygamberlerini gönderdiği bütün milletlerin ortak yoludur. Oysa, örneğin hırsızlık ve cezası, kadının durumu, evlenme ve mirâsla ilgili huku-

ki normlar, yahudi Tevrat'ında, hıristiyanların İncil'lerinde veya Kur'ân'da farklıdır.

O halde, Şeriat (Allah'a gitmek için ilâhi kanun), Allah tarafından bir peygamberin gönderildiği topluma ve devre göre dinlerin her biriyle farklılık arzeden bu fikhî kuralları içermez. Allah, Kur'ân'da şöyle diyor:

"Her devrin bir Kitabı vardır." (13/38); "Her millet için mutlaka bir uyarıcı bulunmuştur." (35/24 ve 16/36).

Musa ve Tevrat'ın, İsa ve İncil'in mesajlarının "Hidayet ve Işık" içerdiğini (5/44 ve 5/46) hatırlattıktan sonra, Kur'ân şunu ilâve eder:

"Herbirinize bir Şeriat ve bir yol (program) verdik." (5/48).

Önceki iki âyetin ışığında, şeriatın evrensel değeri olduğu açıktır. Çünkü o özellikle bütün Ehl-i Kitap için müsterektir. O bize müteâl (aşkın) gayeleri işaret etmektedir. Halbuki program veya "metod" (min-hac), tarihin her döneminde müteâl değerlere götüren vasıtaadır.

Eğer Allah ile olan ilişkilerin ezeli prensipleri ve kendilerinden hareketle insanların her devirde kendi sosyal ilişkilerini düzenledikleri özel kurallar arasında ayırım yapılmaz ise, Kur'ân'ın karikatüresel bir imajı yapılır.

Allah'a doğru ahlâkî ve dinî yönlendirme olan Şeriat ile, sorumluluğunu Allah'ın zamanlarının ve toplumlarının soyut şartlarında her zaman insanlara bıraktığı metod veya programlar arasındaki bu ayrılık, kaynağa giden yol veya çok güzel bir ifade tarzıyla Allah'a giden yol demek olan şeriat kelimesinin mânâsıyla vurgulanmıştır.

Gerçekten Şeriat, vahyedilen üç kitapta bulunur ve aynıdır.

Kur'ân birçok defa *"Yerde ve göklerde olan herşey Allah'a aittir"* (2/116 ve 284/3; 3/109; vb.) diyerek tek mâliğin Allah olduğunu ilân eder.

Kitab-ı Mukkaddes (Deuteronomie): *"Gökler, yeryüzü ve onun kapladığı her şey Tanrının ezeliyetine aittir"* (10, 14) diyordu.

İncil’de (Paul, I, Co. 10, 26); “*Yeryüzü ve onun içerdği her şey Tanrı’ya aittir*” diyor.

“Allah tek emredendir” ve “Allah tek bilendir” ibaresi, üç kitapta da aynı şekilde yer alır.

Kur’ân’ın Medine toplumu için verdiği örneklerde olduğu gibi, bu müteâl gayeleri gerçekleştirmek için her zaman tarihi vasıtaları bulmak bizim sorumluluğumuzdur.

Bu açık Kur’ânî ayırım, her türlü literalizmi dışlar ve bizi örnekler üzerinde düşünmeye çağırır, Kur’ân’da da yer alan tarihi öğütlerden bütün zamanlar için geçerli kör bir uygulama yapmaya çağırmaz.

Kur’ân’da yazılı olduğu bahânesiyle yasal bir enrı harfiyen uygulamayı iddia etmek, Allah’ın ezeli kanunu olan şeriatı, VII. asrın Ortadoğu’suna has tarihi bir uygulama olan o ülke ve o çağda verilmiş hüküm ile karıştırmak olur. Doğrusu her ikisi de, Kur’ân’da vardır; fakat ikisini karıştırmak ve Kur’ân’ın durmadan bizi davet ettiği düşünmeyi terk etmekle ortaya çıkan, ilkelerin körükörüne uygulaması, bizi yaşayan mesajın ve yaşayan ezeli olmakla aktüel olan Kur’ân’ın ve yaşayan Allah’ın şahâdetliğini yapma konusunda beceriksiz kılar.

Şeriat, iman ehli bütün insanları birleştirir. Halbuki VII. asrın ve Arabistan’ın yaşamını, XX. asrın insanlarına zorla kabul ettirmeye kalkışmak, Kur’ân’ın yanlış ve iğrenç bir imajını veren bir ayırıcılığa girişmek olur. Bu, İslâm’a karşı işlenen bir cinayettir.

Şeriatın gerçek bir uygulamasının, bu tembel literalizmle hiçbir ilgisi yoktur.

Şeriatın gerçek bir uygulaması, Kur’ân’ın her emrinin arkasındaki, o emrin hikmetinin, onu ilham eden prensibin ve onun uygulandığı tarihi şartların yeniden keşfini öngörür. Özellikle ve daha da önemlisi, Kur’ânî vahyin bütünlüğündeki bu yol ve yöntemlerin her birisinin yerli yerine oturtulmasıdır. Şeriat, Kur’ân’ın bütünüyle vahyolunmuş olan Allah’ın iradesi ile emredilen fiillerimizin her birisidir; yoksa herhangi bir âyeti, kendisine anlamını veren tarihi ve Kur’ânî bütünlükten ayıran literal bir okuma (anlama) değildir.

Ancak böylece şeriat, toplumsal hayatın ve gelişmenin her devirde bir mayası olabilir. Batı medeniyetinin temellerinin çökmek üzere olduğu bir devirde her zamankinden daha gerekli bu rolü oynamak için, Allah'ın kanununa oniki asırdan beri canlılığını yitirmiş bir kurallar bütünü olarak bakılamaz. Yaşamak, insan fiillerini, insanlığın evrensel tecrübesinin bütün mertebelerine yükseltmek demektir. Ancak bu şekilde, işte bu tecrübe doğudan batıya insanlığa bir bütün olarak bakarak, nasıl yaşanacağını bize söyleyebilecektir:

"Bütün insanlar, tek bir millettir" (2/213).

Niçin bugün bu şeriat dünya üzerinde parlamamaktadır? Sömürgecilikten kurtulmalarına rağmen, müslüman milletler, niçin tarihin fâili, yaratıcısı ve yapıcısı değil de, hâlâ nesnesi olarak kalmaktadırlar? Niçin onlar tarihe liderlik örneği vermiyorlar? Çünkü, daha tarihinin ilk asırlarından itibaren, bu kanunun, yani şeriatın şekli değiştirildi ve yaşayan gelişmesi durduruldu.

Çünkü Kur'ân ölülerin gözüyle okundu. Kur'ân'ın ezeli vahyinden hareketle, zamanlarının meselelerini çözümleme dahiliği göstermiş olan insanların gözüyle değil. Halbuki biz onların formüllerini tekrar ederek, kendi meselelerimizi çözemeyiz. Fakat çözümde onların metodlarından ilham alabiliriz. Kaynaklara geri dönmek, gözleri geçmiş üzerinde sabitleştirerek geleceğe gitmek değildir. Fakat yaşayan kaynağı ve doğuş İslâm'ının yaratıcı dinamizmini yeniden bulmaktır. Şeriat, kirli suyu kovayla çekmeye gidilecek durgun bir gölet değildir: Bu, yeni susuzlara yalan söylemek olacaktır. Şeriat, sel gibi akışında kıyılarını bereketli kılan, pırıl pırıl akan güzel bir ırmaktır.

“İslâm’ın karamsar med-ceziri”

Şeriatı siyasî gücün
hizmetinde tersyüz ederek
saptırma

Geçmişte Emeviler’de olduğu gibi, bugün Suûdi Arabistan’da, bütün despotik rejimlerin besledikleri ve ortaya döktükleri şeriatın saptırılması ve karikatürsel imajı, İslâm’ın “karamsar med-ceziri”dir.

Şeriatı saptırmak ve tersyüz etmek, prenslere krallığı elde tutmak için bir zorunluluktur. Kur’ân’da tarif edildiği şekliyle Şeriat, gücün, servetin ve bilginin bütün kokuşmuşluklarını yasaklar.

Kur’ânî şeriatın dediği gibi, eğer Allah tek mülk sahibiyse, onların bütün zenginlikleri geçicidir: Onlar sadece onun sorumlu icarcısıdır-lar. Kur’ânî şeriata göre ne zenginliklerini Amerika’ya, İsviçre’ye veya para cennetlerine yatırabilirler, ne dünyanın bütün gazinolarında har vurup harman savurabilirler, ne de şahsi kullanımları için İspanya’nın Marbella veya Fransız Cote d’Azur’ünde gösterişli ve eğlenceli saraylar

yaptırabilirler. Aksine, riba veya zekat gibi Kur'an'ın bütün ekonomik emirleri, toplumun bir kutbunda zenginliğin, diğerinde fakirliğin toplanmasını önlemeye çalışır.

Kur'ânî şeriatın dediği gibi, eğer Allah tek hükmedense, mutlak monarşi ve onun feodal derebeyliklerini yasaklamıştır: Bu yasaklar: Onların şahsî gelirleriyle petrol paylaşımındaki devletin kredilerini birleştirmelerini; servetle övünmelerinin dışında, paralarını sadece milletlerarası yatırımlara hizmet eden lüks binalara yatırarak har vurup harman savurmalarını, bütün kıtalardaki en gerici entegrizm hareketlerini finanse ederek kendilerine “müşteriler” kazanmalarını; İslâm'ı, haki-miyetlerini zorla kabul ettirdikleri halkın ahyonu yapmalarını önlemek içindir.

Eğer, Kur'ânî şeriatın dediği gibi, Allah tek bilense, bütün dogmatizmlerin, ictihâd kapısını kapalı tutmanın, kanun ve dogmayı temsil eden köleşmiş ulemanın hukukunu oligarşileştirme tutkusunun sonu gelmiştir. İctihad kapısının kapatılması, her müslümanı sorumlu kılan ve peygamber vasıtasıyla vahyedilen ilahi aksiyonun “örnekleri” üzerinde düşünmeye çağıran Kur'an'ın ısrarıyla çok ters düşmektedir. Halkın boyun eğmesini sağlama almak için, bir “tahakküm teolojisi”nin ve en eski gericiliğin temeli olarak Vehhabîlik doktrininin Suûdlularca benimsenmesi, Kur'ânî şeriatın ışığında parçalanıp gidecektir.

Şeriatın ismini istismarla, camileriyle ve cübbeli imamlarıyla Suûdi propagandasının bütün dünyaya dağıttığı şey, yasaklar ve cezaî baskılardır. Servetin en haramını bile korumak gayesiyle kesilen hırsızın eli, zenginlerin ve güçlülerin işine gelen sembolik bir “Şeriat” uygulamasıdır.

“Hırsız erkek ve hırsız kadının ellerini kesiniz” (5/38)

âyetini Kur'an'ın bütünlüğünden ayırmak, şu âyeti unutmak demektir: Allah diyor ki:

“Ettiği zulümden sonra tövbe edip düzelen kimse bilsin ki,

Allah onun tevbesini kabul eder. Şüphesiz Allah bağışlayandır, merhameti olandır." (5/39)

El kesme cezası gibi telafisi mümkün olmayan bir ceza, Allah'ın Rahim ve Rahman olmasının Kur'ânî anlayışıyla uyusmamaktadır.

Halbuki Kur'ân bu noktada çok açıktır. "*Servet biriktiren ve onu hesaplayan*" (104/2 ve 9/34) kimseyi şiddetli olarak yermektedir; o kimseye, cehennem azâblarını hatırlatır.

Bu emirlerin katılıkla uygulanacağı bir memlekette, o zaman ekonomik ve sosyal sahada Allah'ın kanunu, yani gerçek Şeriat, hükmetmeye başlayacaktır; hırsız artık sadece hasta bir kimse olacaktır; çünkü kendisini hırsızlığa sevk edecek hiçbir ihtiyacı olmayacaktır.

Suûdi entegrizminin yalancılık ve sahtekarlığının üzücü ve bir başka açık örneği: Kendisini kutsal yerlerin hâdimi ilan eden ve durmadan bunu profanlaştıran Kral Fahd'dır.

Mekke'ye giden yol üzerinde, müslüman olmayan kimsenin şehre girmesini yasaklayan bir levha var. (Bu, Necran hristiyanlarını kendi camisinde ibadet etmeye davet eden Peygamber'in örneğiyle çelişkilidir). Fakat takva sahibi bir hristiyan Suûdilerin Mekke'sinde ibadet edemezken, 1979 yılında bazı isyancılar rejime karşı büyük camide ayaklandıklarında, kral onları camide avlamak için yüzbaşı Barril komutasındaki Fransız jandarmalarını çağırdı. 1978'de Suûdi ordusu ve polisi, İranlı hacıların gösterisini önlemede aciz kalınca, ertesi gün hemen Alman general Ulrich Wegener, milli muhafız askerlerine öğretici olarak atandı.

Kuveyt'i Irak'tan koparmak için İngiltere'nin 1960'da başlattığı sömürgeci savaşını, 1990'da Amerika yetkilileri yeniden başlatınca, Amerika gibi Kudüs'ün işgaline karşı hiçbir yaptırım önerememiş olan Suûdi monarşisi, bir Arab milletinin kıyımını gerçekleştirmek için (üzerine kilise veya tapınak yapmanın yasaklandığı) bu kutsal topraklar üzerine (parasını kendisi ödeyerek) dev bir Amerikan karargahını kurdurdu. 1994'de diktatörlüğe karşı protesto yapan yüzlerce dindar ve üniversiteli hapse aldıktan sonra, Fransa'da müslüman karşıtı ırkçı

politikanın üstadı, içişleri bakanı Suûdi içişleri bakanına olayları bastırma teknikleri ve bilgileri vermek üzere Suûd'a davet edildi.

Her zaman "demokrasi" dersleri vermeye hazır olan Batılılar, petrol ve parayı görünce, el kesenlere yardım etmekten çekinmezler ve terör yoluyla kendi pazar monoteizmlerini kabul ettirme hususunda onlara yardım için hazırdırlar.

Amerika Birleşik Devletleri'ne yatırılan milyarlarca doları ve dünyadaki müslüman topluluklarına sızan paralı görevlileriyle Suûdi Arabistan, İslâm'ın zıddı olan şeyler yapmakla ve O'nun en kötü düşmanı olan pazar monoteizmi ile işbirliği içine girmekle en büyük münafık haline geldi.

Şeriata asli çehresini yeniden kazandırmak için, İslâm'ı Suûdilerin elinden kurtarmak bugün bütün ülkelerin müslümanlarının en asli görevlerinden birisidir. İnsanî ve ilahî çehreye sahip bir 21.yüzyıl kurabilmeye katkıda bulunabileceklerdir.

Zira dünyanın bütün dinlerinde ve hikmetli öğretilerinde aynı ümit doğuyor. II.Vatikan Konsili'yle, sonra Latin Amerika'da 1970'deki Medellin Başpiskoposlar Konferansı'yla, mazlumlara öncelik tanıma İsa'nın örneğliğinden mülhem "temel toplumlar" tezini ortaya atmakla liberal bir kariyer olmaktan çıkan, gücün ve hakimiyetin evrensel sesi olmayı bırakan, Tanrı üzerine bir söylem olmaktan çıkan bir teolojiyi, yani "Kurtuluş Teolojisini" yaratmakla, hristiyanlar imanlarının yeni bir ufkunun açıldığını gördüler.

Hristiyanların, kiliseyi Roma anlayışından kurtarmak, ondaki monarşik ve imparatorlukvari yeni yapılanmaları engellemek için bir "Kurtuluş Teolojisi"ne ihtiyaçları olduğu gibi; geçmiş asırların taklidinden kopmak için İslâm'ın da bir "Kurtuluş Teolojisi"ne ihtiyacı vardır. Hem müslümanların hem hristiyanların bütün hakimiyetin bahanesi olan "seçilmiş kavimlerin" kabile mitine son vermek için buna ihtiyaçları vardır.

Amerikan yetkililerine ve onların Batılı derebeylerine göre, iyi ve kötü müslümanlar vardır: İyi müslümanlar, onların siyasetlerine hiz-

met edenler ve IMF'in emirlerini kabul edenlerdir. Kötü müslümanlar, bu emirlere karşı gelenlerdir.

Bütün entegrizmler daha fazla nasıl besleneceklerdi? Eğer siyasi kahpelik iyi ahlâkın ölçüsüyse buna karşı insan onurunun muhafazası ve şerefi için bir redler cephesinin teşekkülünde ısrar edilmelidir. Pazar monoteizminin ortaya çıkardığı şeye yani insanın en kötü biçimde yadsınmasına karşı olmak, imanın en eski saptırılma şekillerinden kurtulmakla olabilir.

Fransız içişleri bakanı, 1994'de Lyon'da (Suûdi parasıyla yapılan) bir caminin açılış töreninde "Fransa'da şeriat uygulayacağız" dediğinde, şeriatla sadece Suûd'un gerici tatbikatını kastetmiyor, aynı zamanda (yahudi, hıristiyan, müslüman) İbrahimi imânın ve dünyanın bütün hikmetlerinin (Allah'a doğrudan müracaatta bulunmasalar da) bizzat prensibi olan Kur'ânî şeriatın anlamını saptırıyordu. Şeriat, gerçekten insanî olan her toplumun kaynağıdır. Hiç kimse, kendi şahsî çıkarlarının veya kendi toplumunun çıkarlarının her şeyin merkezi ve ölçüsü olmayacağını dikkate almıyor.

Entegrizme karşı mücadele etmek, başkasından kendisi olmayı bırakmasını istemek, veya kendisini daha çok derinleştirmesini, hayata ve topluma ilahî veya insanî bir anlam veren hayat ve toplum kavramlarının zenginleşmesine kendi tecrübesiyle ve kendi payıyla katkı yapmasını isteyen bir "bütünleşmeye" (integration) karşı mücadele etmek değildir. Hayat ve topluma verilen insanî ve ilahî anlam, herkesin söylemine göredir; daha önceki peygamberlerin mesajını daha da derinleştiren İsa bunu "hükümrancılık" diye adlandırmıştı; Kur'ân ise bunu, İbrahim'in İsa'nın veya Muhammed'in yolu olduğunu vurgulayarak, şeriat diye ifade eder.

İslâm'a ilk gençliğinin dinamizmini yeniden kazandırmak için, İslâm'ın beşiği olan yerin mezara dönüştüğünün şuurunda olunması gerekir.

Burada, dünya entegrizminin kaynağı olarak sadece Suûdi Arabistan üzerinde durduk; çünkü bu ülke zenginliğiyle ve Amerika Birleşik

Devletleri'nin süper gücünün kendi üzerindeki himayesiyle, çok geriden gelen diğerleri arasında en güçlüsüdür. Bu haliyle o, diğerlerini (diğer İslâm ülkelerini) aşıyor. Çünkü diğerleri onun "müşterileridir". Çünkü (oldukça zayıf vasıtalar ve desteklerle) diğerleri, halk kitlesini Suûdilerin kokuşmuşluklarından çekmek için vaat yarışına sürükleniyorlar.

(Rüşdi olayının gösterdiği gibi) İran'ın durumu da budur.

Mühim olan, Amerika Birleşik Devletleri'nin İmparatorlukvari gücünün hakim olduğu bir dünyada, nisbetlerin anlamını ve herkesin kendi payını yitirmemektir.

Dünya hakimiyeti ve Rusya'dan sonra Yeni Şeytan'ı ezme politikası için Başkan Reagan, Suûdi Arabistan'ın meziyetlerini takdir etmeyi biliyordu; Yeni Şeytan, İslâm ülkelerindeki halk hareketleridir. Reagan şöyle diyordu: "Suûdi Arabistan'ın yeni bir İran olmasına asla müsaade etmeyeceğiz."

Bütün entegrizmlere karşı zorunlu ikili dönüşüm

- İslâm'ın her rönesansı, Kur'an'ın yeni bir okunuşuyla başlar.
- Batı'nın her rönesansı, pazar monoteizminin reddiyle başlar.

İkili bir dönüşümün kapsadığı gerekliliği cevaplamak, hiçbir zaman bir ütopya değildir. Fakat insanlığa hizmetin kaçınılmaz şartıdır.

Kur'an'da: *"Bir toplum, kendi nefsinde olanı değiştirmedikçe, Allah o toplumu değiştirmez"* (13/11) denmektedir. Fazlasıyla devrimsel olan bu mesajlar, kendileri hariç herşeyi değiştirmek istemektedirler.

Batı'da, artık "çağdaşlığı", sınırsız bir pazar anlayışıyla ve kör bir tekniğin hizmetkârına dönüşen bir bilimin zaferiyle karıştıramayız. Sorun olan, Descartes'tan beri Batılı akıl anlayışıdır.

Çünkü Batı'da "akıl" diye adlandırmanın gelenekleştiği şey, "pozitivist" bir akıldır; yani sakat, özsel boyutundan sapmış bir akıldır. Bu akıl gayeler meselesini artık sormuyor, fakat sadece vasıtalar meselesiyle uğraşıyor. Suç işleme gayesi bile dahil herhangi bir gayeye ulaşmak için o kadar büyük vasıtalara sahibiz ki, pragmatizmi aksiyon felsefe-

siyle karıştırır olduk. Bu, sadece “nasıl?” sorusunu sorarak oldu, asla “niçin?” sorusunu değil.

Bu yolda, bilim bilimselcilikle, teknik teknokrasiyle, siyaset mak-yavelizm ile dejenere oluyor.

Bilimselcilik, bir batıl inanış veya daha ziyade “bilim” bütün meseleleri çözer postülasına dayanan totaliter bir entegrizm şeklidir. Onun ölçemediği, tecrübe edemediği ve öngöremediği şey yoktur. Bu indirgemeci pozitivism, aşk, sanatsal yaratıcılık, iman gibi hayatın en yüce buûtlarını dışlamaktadır.

Teknokrasi, asla kendisine gayeler sorusunu sormayan, “teknik için teknik” teziyle bir teknik uyur-gezerciliği şeklidir. O, şu postülaya dayanır: Teknik olarak mümkün olan herşey, arzu edilir ve zorunlu olan şeydir. Bu “akıl”, nükleer silahlar ve “yıldızlar savaşı” da dahil en kötü akılsızlıkları doğurur. Bu, vasıtaların bir dinidir.

Sakat pozitivist aklın bu “sapmaları”, vasıtaların olmayışıyla değil; fakat gayelerin yokluğuyla dünyayı ölüme sürüklemektedir.

Simetrik olarak, doğuş İslâm’ının dinamizmini yeniden bulmak için İslâm’ı derin uykusundan uyandırmak müslümanların ilk vazifesidir. Bugünkü dünyada, yığınları harekete geçirmek için sadece bu imkanın kaldığı anlaşıyor.

Bu, sadece müslümanlar için, sömürgecilik zamanlarında olduğu gibi artık pasif ve hakir nesne olmak değil, tarihin aktif bir faili haline gelmenin umudu değildir, aynı zamanda, kendisine “niçin” sorusunu sormaktan, hayata, ölüme, tarihe bir anlam vermekten aciz hale gelmiş, pozitivism ve bireycilikle bozulmuş, medeniyetlerimiz için de bir umuttur. Bu medeniyetler, kendi çıkarlarına sevkeden büyümek için büyümenin, kuvvet için kuvvetin türevlerine kendilerini terk etmişlerdir. Umut ve dünyanın yaşaması söz konusudur.

Bugün eğer İslâm geçmişiyle dondurulmadan, Jaures’nin ifade ettiği gibi atalarının ocağından, külü değil alevi aktararak ve bir nehrin denize akarken kendi kaynağına sadık olduğu gibi Medine toplumunun ruhuna sadık kalarak zamanımızın meselelerini çözümlemeyi bi-

lirse, işte o zaman sadece müslümanlar için değil, fakat evrensel bir şekilde, pozitivist bilimselcilik ve Batılı bireyselcilikle artık felce uğramayacak olan ve Medine toplumunun aşkın ve toplumsal temel değerleriyle beslenecek olan bir toplumun perspektifi açılabilir.

Her insanın, siyasî ve şahsî hayatının fiilleri ile içinde olacağı bu gerçek, Allah'ın fiili ve hazırlığı ile kuşatılacaktır. Kendi yapısında insanın müteâl boyutunun somutlaştırılmasının yapılmadığı ve herkesin başkalarının geleceğinden şahsen sorumlu olduğunun samimi duygusuna sahip olduğu toplum, bizzat kendisinde, Batı medeniyetinin kendisiyle ölmekte olduğu iki hastalığına çare getirmektedir. Bu iki hastalık: Gayenin yokluğuyla ümitsizliğe sevk eden pozitivizm ve herkesi herkese karşı savaşa ve terör dengelerine götüren bireyselcilik (individualizm)dir.

Toplumlarımızın geleceğiyle İslâm'ın bu bütünleşmesinin katkısı şudur: Pozitivizme karşı müteâllilik (aşkınlık), bireyselcilığe karşı toplum. Önce mezhep ayrılıklarıyla, sonra, bundan da önemlisi kendi kimliğini unutmamasıyla, kendisinin son vahiy olarak kabul edilmesini sağlayan önceki bütün mesajları bütünleştirici güç olan İslâm'ın evrensel oluşunu unutmakla bugün en hasta toplumlar arasında bulunan İslâm ümmeti nasıl idealize edilebilecek?

İslâm'ın son vahiy olarak algılanmasına yardım etmiş olan bütün önceki mesajları bütünleştiren gücünün, yani evrenselliğinin unutulmasıyla, müslümanlar hasta toplum halini aldılar. Sanki İslâm belirli bir toplum ve belirli bir zaman içinde doğan diğer dinler arasında bir dinmiş gibi, çağrısı ile ilk insanla doğan kadim bir din değilmiş gibi, müteâl'in varlığını ilk doğrulayan, bütün milletleri ve bütün peygamberleri kabul eden, Allah'ı yeniden "hatırlatarak" önceki kültürleri bütünleştirmeyi ve denetlemeyi yapabilecek din değilmiş gibi, kimliği çok sık olarak yanlış bir şekilde onun özgünlüğünde (particularite) aranmaktadır.

(Hissi oluşumun, sadece ezeli hareketsiz idenin hareketli görünümü olduğu) Yunanlıların varlık felsefesinin tersine, İslâm'ın dinamiz-

mi, sürekli yaratıcı kaynaktan fışkıran yaratılış anlayışıyla bir fiil felsefesine yol açtı. Bu felsefe kendisinde Kur'ânî mesajın her devirde herkesi, sürekli kılık değiştiren dünyanın her zaman yeni meselelerinde yeni cevaplar aramak için zorunlu cehd sarfetmeye çağırdığı yenileme ve "hareket prensipi" taşıır.

Muhammed Abduh'un anladığı gibi, bu değişim önce çok büyük bir eğitim çabası ister. Mısır'ın büyük müftüsü, el-Ezher Üniversitesi lafı evirip-çeviren bir gelenek üzerine dayalı dogmatik uykudan çıkarmak amacıyla köklü bir reformu denedi.

Abduh'tan sonra, Cezayir'de Ulema Birliği, özellikle Şeyh bin Badis'in ölümünden sonra Şeyh İbrahimi, Kur'an mekteplerini bin yıl önceki geleneklerin tekrarının kadercı yolunu artık takip ettirmemek için, çalışmalarını özlü bir şekilde Kur'an metinleri ışığında gerçeğe ve geleceğe yönlendirmeye ve İslâm'ın doğuşunda Kur'an'ın yaptığı gibi, insanları büyük uyanışın doğuşuna çağırmağa hasretti.

Bugün gerçek, yani dini çekişme olmayan bir diyalogu yaşatmak nasıl olur? Gizli gayesi diğerlerini kendi dinine döndürme olacak ve metoduyla başkasının eksikleri karşısında babacan ve alçakgönüllü bir toleranstan ilham almamış olan bir diyalog, çelebilik olacak mıdır?

Gerçek bir diyalog, kardeş tarafların her birisinin mütevazî şuurunda, bu insanlığa bir anlam veren Allah'a daha yakın olmak ve daha fazla insani olmak için bizzat kendi imanındaki eksik şeyden hareketle mümkündür. Diyalogun gayesi o halde basit bir tolerans değil, fakat karşılıklı zenginleştirmedir.

Böyle bir diyalog, fırtınalı zamanlarda zordur. Bununla birlikte, bugünkü larva halindeki Haçlı Seferlerine benzerliği olan Haçlı Seferleri döneminin ortasında önceden yapılmış diyaloglar vardır.

Sağduyuya dayanan ortak bir araştırma içerisinde, birliğin ve evrenselin mesajını yeniden canlandırmak, düşler çölünde bir mucize doğurtmak değildir.

İslâm ile gerçek diyalogun müjdecileri

Endülüslü sûfilerden, özellikle İbn Arabî'den mülhem bir aşk felsefesi yazmış olan hristiyan ruhban Ramon Lulle Haçlı Seferleri'nin ateşi içinde yaşadı. Doğum yılı olan 1233, Engizisyon'un Dominikenerlere teslim edildiği yıldır. İmparator Frederic II'nin sulh yoluyla Kudüs'ü geri vermesinden memnun olmayan Papa Fregorie IX 1237'de altıncı Haçlı Seferleri'ni başlattığında o, dört yaşındaydı. Katarlara karşı Haçlı Seferleri'nin son devrinde Montsegur yakıldığında o, oniki yaşındaydı. 1244'de Frankların ordusu dağıldığında ve Selahaddin Kudüs'ü yeniden fethettiğinde onbir yaşındaydı. Saint Louis müslümanlar tarafından hapsedildiğinde onyediydi yaşındaydı. Papa Urbain V, sekizinci Haçlı Seferlerini ilan ettiğinde, otuz yaşındaydı. Papa Nicolas IV, fetihten vazgeçmek zorunda kaldığında ellisekiz yaşındaydı. 1270'de, otuzyedi yaşında, önceden sezilen mağlubiyetleri beklemezsizin, hristiyan, yahudi ve müslüman toplulukların beraberce yaşadığı Majorgue'da Arapça *Dinsiz ve Üç Hakim* kitabını yazdı. Bu kitapta ateistin, kendisine aynı mesajı getiren yahudi, hristiyan ve müslüman üç hakim tarafından nasıl dalaletten kurtarıldığını gösterir: Bu, insan yalnız değildir ve dünyanın da bir anlamı vardır mesajıdır.

“İlk kitapta, o Allah’ın varlığını, ilk ağacın çiçeklerinin O’nda olduğunu ve dirilişin varlığını ispatladı.”¹

Sonra üç hakim, otorite ve kendi dinlerinin kutsal metinleriyle değil, fakat Allah’ın “işaretlerini”, o işaretlerin ağaçları ve çiçeklerini deşifre ederek zorunlu ve burhani nedenlerle² kendi imanlarını izah ederler.

“Herbirisi (yahudi, hristiyan, müslüman) diğerlerini onurlandırmak istiyordu ve diğerlerine başlama onurunu tanıyordu”

diyor bize Lulle.³ Dikkate değer bir objektiflik ile Lulle, her birisi kendi konumunun yüceliğini göstermek isteyen üç hakimin sohbetlerini zikreder. Müşriği inandırdıktan ve ona hayatın anlam ve zevkini gösterdikten sonra, üç hakim “dualarının asilliklerinden dolayı, biri diğerine derin bir hayranlık duyar” der.

O hakimler kendilerini “suçlu”⁴ hissediyorlardı, hatta ateistin bu üç kanundan hangisini seçeceğini hiç bilmek istemiyorlardı.⁵ Zira onlar, kendi inançlarının derûnî birliğinin ve ayrılıklarının günahının şuuruna varmışlardı. Bu hakimlerden herbirisi konuşur, fakat Lulle yahudi, hristiyan veya müslüman mı olduğunu bize bildirmiyor, zira onlar gerçeği konuşuyorlar:

“İnsanlar, o derece kendi imanlarına, ebeveynlerinin ve atalarının onlar için seçtiği imâna bağlıdırlar ki, onları ondan koparmak imkansızdır.”⁵

“Herbirisi diğerlerinin imanı hakkında söyleyebileceği incitici şey için onlardan özür diledi, biri diğerini affetti.”⁶

Onlar, üç kültürün, İbn Hazm’ın *el-Milel ve’n-Nihâl*’inden İbn Arabî’nin *Fusûsu’l-Hikem*’ine Endülüs’te ortak yaşamın en paha biçilmez dayanaklarından birini meydana getiren ortak bir neticeye vardılar:

“Ormanda yaptığımız gezintiden bazı kazançlar çıkarmalıyız. Günde bir defa olmak üzere, bizim üçümüzün tek bir imanı, tek bir kanunu oluncaya dek tartışabileceğiz. Zira, insanların tek bir inanca bağlanmalarını engelleyen şeyler, savaş, ızdırıp, düşmanlık ve kirlilikleri, zarar ve ziyanları karşılıklı açığa vurma olaylarıdır.

Aynı imanla birleşir birleşmez, onlar dünya hakkı için Rabbimizin ismini ululamaya ve O'na hamd etmeye beraberce gitmeyi kararlaştırdılar. Onlardan her birisi kendi kabuğuna çekildi ve vaadettiği şeye sadık kaldı.⁴⁷

İki asırdan az bir zaman sonra, yine fırtınalı bir zamanda, Kardinal de Cues, 1452'de Türklerin İstanbul'a girdikleri zamanda, *İmânın Sulhu* adlı eserinde, dinlerin evrensel bir konsilini düşünüyordu.

Yeniden Haçlı Seferleri'ne bir çağrı yapıldığından, o, hristiyanlar ve hristiyan olmayanlar arasında daha kalıcı, daha insani, yani daha ilahi bir çözümü tasarlıyor.

Hristiyanlarda ve müslümanlarda ortak olan şeylerden hareketle bir diyaloga girişme gayesiyle 1462'de Kur'an'ın tenkidçi bir yorumunu (*De Cribration Alchsrani*) yazacak olan Kardinal, 28 Kasım 1454 tarihli bir mektubunda Cesaree Papazı Jean de Segovie'yi kendisini Kur'an tefsirine adanmış için tebrik eder.

Özellikle *Cabil Bilgiçlik ve Zıdların Buluşması* adlı eserinde sonsuzluk üzerine derin derin düşünmüş olan Kardinal, babacan bir tolerans üzerine değil karşılıklı zenginleştirmeye dayanan bir diyalog prensibinden hareket eder:

“Farklı milletlere sen Peygamberler gönderdin...Zira hiçbir yaratılmış senin sonsuzluk kavramını anlayamaz” (Böl I, s.32–33).

O şöyle yazar:

“Rabb, milletine acıdı ve bütün insanların ortak rızasıyla, anlaşma içinde, bütün dini farklılıkların tek bir dine irca edilmesi O'nun hoşuna gider.” (Böl. III).

“Hristiyanlara, Hindulara, Müslümanlara, Tatarlara veya Perslilere bütün dindarlara seslenerek, kelimesi kelimesine iman başka bir iman değil fakat aynı ve tek bir imandır.” (Böl. IV) “O halde o iman tek bir dindir ve tek bir ayındır. O farklılıklar ibadet farklılığında öngörülmüşlerdir.” (Böl. VI).

Temel Toplumlar, Amerikalı kızılderililer, Afrikalı kurtuluş teologları, hristiyanlar, Avrupa'nın hümanistleri ve onların müslüman kardeşlerinin bugün sürdürdükleri kavga, bu aynı kavgadır.

Aynı trajediler bizi yakıyor; parçalanmış dünyanın ve anlamsızlığın trajedileri.

İmanımızdan artık bir afyon değil, fakat tarihin bir mayasını yaparak aynı bir kurtuluş teolojisi bizi birleştirir.

Bir Hristiyan, Sebastien Kappen, Hindistan'da şu çağrısını ortaya atar. "Kast sistemini ve birilerinin diğerine hegemonyasını ilk reddeden, hayatın ezeli kanunu olarak evrensel aşkı ilk anlatan Buda'yı hatırlatarak, yeniden hayat bulan İsa mesajına inançlara veya hiçbir inanca bağlı olmayan hümanistlerin ellerine kenetlenmelerine" davet ediyor.

Kur'an'ın öğrettiği gibi, Rûmî, İbn Arabî veya Kebir ile Sûfîlerin sezgisel olarak yaşadıkları gibi, farklı kültürler aracılığıyla dinlerin çoğulculuğunu doğuran, ezeli ve asli sadece tek bir iman vardır.

Bugün çok sık olarak *İman Krizi* diye adlandırılan şey, bu imanın içerisinde kendilerini ifade eden kültürlerin krizidir.

Malraux "XXI. yüzyıl ya dini olacak veya olmayacak!" diye yazdığında, temelde haklıydı. Zira eğer yaşayanlardan herkes için dünyanın bir anlamı varsa ve eğer o bir ise, dünya ancak o zaman yaşayabilir.

Bu arzu, bütün özel dinlerin sınırını aşar. Fakat eğer biz o arzuya erişemezsek, menşeimiz ne olursa olsun, parçalanmışlıkla ve anlamsızlıkla bir evrenimizin ölümüne kurban olacağız.

DİPNOTLAR

¹Ramon Lulle, *Choix de Textes*, ed. Aubier-Montaigne, Paris 1967, s. 97.

²*age*, s. 101.

³*age*, s. 103.

⁴*age*, s. 125.

⁵*age*, s. 126.

⁶*age*, s. 127.

⁷*age*, s. 128.

⁸*age*, s. 129.

NETİCE

Hayata bir anlam veren başka bir "çağdaşlığa" doğru

Bütün dünyanın maddî ve manevî yönünü işgal eden pazar mone-teizmi ile, imân sahibi insanların, yani hayatın ilâhî veya insani anlamı içinde imanını muhafaza eden bütün insanların gösterdikleri tek tük karşı koyuşları arasında yaşamakta olduğumuz din savaşı, dünyanın bizzat geleceğiyle oynamaktadır.

Batı'nın çöküşü, sömürge-sonrası ekonomik silahlarıyla, örneğin dünyanın geri kalan kısmında her iki günde bir Hiroşima'ya mâl olduğunu söylediğimiz IMF'nin silahlarıyla, Batı stoklarının (ve stokların tetikçilerine hizmet eden savurganlığın) bir milyon Hiroşima tehlikesi sağlayan askeri ordusuyla, hayata bir anlam vermede ve onun birliğini tanımadaki güçsüzlüğüyle bizi evrenin intiharına sürüklemektedir.

Bu sapma, kör pazarıyla ve onun hizmetinde olan teknikleriyle ne bizzat Batı tarafından, ne Batı siyasî gücüne bağlı bulunan kilisenin öğretileriyle, ne de idarecileri Batı'yla işbirliği yapan ve para ve güç putlarına tapan bir İslâm ile düzeltilebilir.

Anlamsız Batı dünyasına ve kirli krallarının kokuşmuşluğuna kar-

şı haklı başkaldırmalarıyla müslüman milletler, sadece ticârî değerlere göre değil, gerçek değerlere göre düzenlenmiş bir toplumda yaşamaya can atıyorlar. Onlar şeriata göre yaşamak istiyorlar. Fakat siyasî gücün derebeyleri, çağdaş gerçekleri ve büyük tehlikeleri dahi tanımayan liderler, bu haklı öfkeyi folklorik yönleri ve geçmişin özlemlerine doğru çekmektedirler. Yalanlarıyla İslâm'a karşı seküler kinleri ve peşin fikirleri körüklemeye yarayacak eski âdetlere ve yasaklara doğru çekmektedirler. İbadetlerin ve âyinlerin farklılığında temel olarak varolan bir tek iman adına, insanî, yani ilahî bir çehrede beraberce bir XXI. asır teşekkül ettirmek için güçlerini birleştirmeye can atarlar. İslâm dünyasında olduğu gibi hristiyan dünyasında da bu kimseler gönüllü askerlerdir.

O kimseler, Batı'nın taşıdığı suçlu anlamsızlığı unutturacak bir düşmanı şeytanlaştırarak anlam ve birlik yerine geçen bir şeyi ancak bulan bir Batı'nın temel yalanının duygusuna sahiptirler. Sovyetler Birliği'nin parçalanmasıyla, bu rolü oynayabilecek artık komünizm değildir. Doğu'dan gelen tehlikeyi temsil etmeyen, fakat güneyden gelecek bir tehlike için bekçi olacak olan yeni İblis bulmak gerekecekti ki, bu İslâm'dır.

Batı'nın, Haçlı Seferlerini haklı göstermesi işte bu şekildedir.

* * *

O halde İslâm'ın geleceği meselesi, çok basit ve çok açık kelimelerle kendisini ortaya koyar: Ya İslâm geleceğe geri geri girecektir, tefsirler ve tefsirlerin tefsiri tekrar edilerek gözler geçmiş üzerinde ve Emevîler ve Abbasîler devrinde ortaya çıkmış olan hukukî meseleler üzerine sabitleştirilecektir; ya da kendisi, yeni bir büyüme modeli meselesini çözümleme kabiliyetini gösterecektir. Böylece Hicrî I. yüzyılda, Bizans ve Pers gibi iki imparatorluğun çöküşüyle ortaya çıkan meseleleri çözdüğü zamanlarda olduğu gibi muzaffer uçuşunu yeniden kazanacaktır.

Şimdinin ve geleceğin bütün meselelerinin çözülmüş olduğuna ve herşeyin cevabına sahip olmak için geçmişin formüllerini ezbere bil-

menin kâfi olduğuna yeterlikle inanmak kadar hiçbir şey dünyanın dinamik vizyonuna yani İslâm'ın vizyonuna daha zıt olamaz.

Yeterlik, müteâlin (aşkınlığın) zıddıdır. Yeterlik, (yalnız Allah mâliktir, yalnız Allah emreder, yalnız Allah bilir) şeklindeki gerçek şeriatın; hayatlarının bir anlamı olduğunu düşünenleri birleştirebileceğini ve sadece bu şeriatın, kendilerini boyunduruğun hukukundan, daha güçlünün kanunundan, kaosun kanunundan çekip çıkararak onlara hayatın gerçek anlamını verebileceğini, çöküşteki Batı medeniyetinin yeni cahiliyyesindeki binlerce insanın görmesini engelliyor.

Eğer, aksine bu temel şeriat, geçmiş asırların fıkhiyla karıştırılırsa, ayrıcalık eseri ortaya konur; İslâm dünyadan koparılır ve binlerce erkek ve kadın ümitsizliğe terkedilir.

Şeriat ancak kendi gerçekliğinde tamir edilebilirse İslâm yayılımına, zamanımızda Hicret'in birinci asrındaki kadar elverişli şartlar bulabilecektir.

Bugün İslâm'ın geleceği, diğer zamanlardaki büyüklüğünü ve parlaklığını meydana getirmiş; olan bütün boyutlarını yeniden sergilemek için yapacağı çabaya bağlıdır.

Evrenselci boyutu:

Ortadoğu'nun ve onun geçmişinin şu veya bu geleneğiyle kendisini sınırlandırmayarak, aksine bütün kültürlerle kendisini açarak, Doğu'nun ve Batı'nın, Hristiyan ve İslâm gibi vahyedilmiş dinlerin, Pers'in, Hind'in ve Çin'in uzak hikmetlerinin, zengin ortak yaşamını yeniden kurmaktır.

Aşki ve derûnî boyutu:

Kupkuru bütün formalizmlere, ritualizmlere ve literalizmlere karşı İslâm'ın Hind'de doruk noktasına ulaştığı anda, el-Birûnî, Kebîr veya İmparator Ekber gibi İbn Messara'dan İbn Arabî'ye büyük Endülüslü sûfîlerin savundukları aşkî ve derûnî boyut.

Sosyal boyutu:

Meydan okuyan menfaat boyunduruğunu kaldırmak, toplumun bir kutbunda zenginliğin ve diğerinde fakirliğin birikmesini önlemektir.

Tenkitçi boyutu:

Ehl-i Sünnet'in bekçileri olduklarını iddia eden ve kendilerini mutlağın vazifelileri gibi gören, kılı kırk yaran "fakihlerin" çabalarına karşı tenkitçi boyut kazandırmaktır. Bize en yakın olan Hindli müslüman Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Teşekkülü* adlı eserinde, ancak bu tenkitçi zihniyetin İslâm'ı kutsal metinleri ölümlerin gözleriyle okumak olan büyük bir hastalığından kurtarabileceğini gösterdi:

Geleceğe ait bu görüş açılarını alaya almak çok kolaydır: İdealize ettiğiniz bu İslâm nerededir? Onu dünya haritasında gösteriniz?

Cevap basittir: Hiçbir yerde, ancak bir kitapta ve binlerce erkek ve kadının kalbindedir. Hristiyanlık gibi, İslâm da hiçbir toplumda tamamen soyut bir örneğe sahip değildir. O sadece bir kitapta ve binlerce erkek ve kadının kalbinde yaşıyor.

Şimdiden, ortak geleceğimizin inşasında canlı bir taş dönüşmek için bu kalplerden birisi olmayı arzulamak gerekmiyor mu?

Yaşayan İslâm

Roger Garaudy bu eserinde, İslâm'ın dünü, bugünü ve geleceğiyle ilgili yepyeni bir perspektif çiziyor. Öncelikle medeniyetler diyalogundan ve dinlerin birliğinden söz ediyor. Hint, Çin dinleriyle, Musevilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet arasındaki şaşırtıcı tevhidî benzerliklere dikkat çekiyor. O bununla bir eklektisizm öngörmüyor, fakat dinler ve medeniyetlerarası bir diyalog ve etkileşimle, müslümanı, kendini yeterli görmekten kaçınmaya, diğerleriyle sağlıklı iletişim kurmaya ve imanının derinliğinin şuuruna varmaya çağırıyor. Daha sonra İslâm'ın çöküşünü üç evre halinde ele aldığı bölümde, çöküşün nedenleriolarak saydığı, ictihadı dondurma, entegrizm, kendi içine kapanma, literalizm, formalizm ve kör taklitçiliği şiddetle eleştiriyor ve İslâm'ın yeniden yaşanır hale gelmesi için, bir başka ifade ile "yaşayan İslâm" için öncelikle bu hastalıklardan kurtulmayı, sonra da aslı kaynağa, Kur'an'a dönmeyi öneriyor. Eğer İslâm geçmişinde donup kalmaz, aksine zamanımızın problemlerini Medine toplumunun ruhu içinde çözmeyi bilirse, işte o zaman sadece müslümanlar için değil, felakete sürüklenmekte olan tüm insanlık için geleceğin umut kapılarını açabilir.

ISBN 975 - 352 - 084 - 0



9 789753 520843