islâmiyât

üç aylık araştırma dergisi cilt 4 sayı 1 ocak-mart 2001

DİYANET

MEHMED SAİD HATİBOĞLU
Diyânet Meselemiz
•
MEHMET S. AYDIN
Avrupa Birliği, Din ve Diyanet
SÖNMEZ KUTLU
Alevilik-Bektaşiliğin Diyanet'te Temsili Problemi
ERKAN YAR
Dinin Siyasallaşması ve Dinsel Bürokrasi
İL HAN ÖZAY
Bir 'Dinayet' Hikayesi
AYŞE SUCU
Diyanet ve Kadın
MEHMET BULUT
Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Yayın Faaliyetleri
MEHMET BİLEN
Cami İmamlarının Hadis Bilgilerinin Mahiyeti Üzerine Tecrübi Bir Araştırma
MEHMET KAMİL COŞKUN
Türkiye'de Cami Cemaatinin Kur'an Anlayışı –Bir Alan Araştırması–
SORUŞTURMA
LÜTFİ DOĞAN - DR. LÜTFİ DOĞAN - SÜLEYMAN ATEŞ
TAYYAR ALTIKULAÇ - M. SAİT YAZICIOĞLU - M. NURİ YILMAZ
A. HAMDİ AKSEKİ (1887-1951)
Din Tedrisatı ve Dinî Müesseseler Hakkında Bir Rapor
•
MUSTAFA ÖZTÜRK
Kur'an'ın 'Cennet' Betimlemelerinde Yerel ve Tarihsel Motifler
İSMAİL ALBAYRAK
John Wansbrough'nun Kur'an Tarihi Teorisi ve Batı'da Doğurduğu Tartışmalar
•
ŞİNASİ GÜNDÜZ
İsalardan İsa Beğen: İsa Çeşitlemeleri –islâmiyât 'İsa (as.) Anısına' Özel Sayısı Üzerine–

islâmiyât
üç aylık araştırma dergisi

IV (2001), sayı: 1²
DİYANET (2. BASKI)

EDİTÖR
Mehmed Said HATİBOĞLU

SAHİBİ
© AVRASYA YAY. REK. MAT. EĞT. ve TUR. TİC. LTD. ŞTİ. Adına
Süleyman BAYRAKTAR

SORUMLU GENEL YAYIN YÖNETMENİ
Ömer ÖZSOY

YAYIN KURULU
Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU
Alparslan AÇIKGENÇ Süleyman BAYRAKTAR Ali DERE
Muammer ESEN Mehmet GÖRMEZ İlhami GÜLER Sönmez KUTLU
Mehmet Emin ÖZAFŞAR İbrahim ÖZDEMİR Ömer ÖZSOY
Mehmet PAÇACI Lütfi SEVER Osman TAŞTAN
Mevlüt UYANIK İsmail Hakkı ÜNAL

İŞLETME MÜDÜRÜ
Sema YAVUZ

YAYIN MÜDÜRÜ
Veli AKNAR

BÜRO
Kasım GEZEN (Son Okuma)
Osman ÖZBAĞÇE (Redaksiyon)

YÖNETİM YERİ
Dr. Mediha Eldem Sok. 41/12 06420 Kızılay ANKARA
tel. 0 (312) 433 24 65 tel-faks. 0 (312) 433 66 68

YAZIŞMA ADRESLERİ
P.K. 775 06455 Yenişehir ANKARA
www.islamiyatdergisi.com
e-posta: islamiyat@islamiyatdergisi.com - islamiyat@hotmail.com

ISSN: 1301-840X

FİYATI: 4.500.000.- TL

ABONE BEDELLERİ
Kurum: 45.000.000 Normal: 17.000.000 Öğrenci-Öğretmen: 14.000.000
Yurtdışı: 50 $, DM 100

Posta Çeki: Avrasya Yayıncılık 1900 321
Banka TL. Hesabı 0012227/01-5 Akbank Meşrutiyet Şb. Ankara
Döviz Hesabı: 100-4036799 Vakıflar Bank. Meşrutiyet Şb. Ankara

İÇİNDEKİLER

Yayıncının Notu 5

Editörden

MEHMED SAİD HATİBOĞLU
Diyânet Meselemiz 7

Makaleler

MEHMET S. AYDIN
Avrupa Birliği, Din ve Diyanet 11

SÖNMEZ KUTLU
Alevilik-Bektaşiliğin Diyanet'te Temsili Problemi 21

ERKAN YAR
Dinin Siyasallaşması ve Dinsel Bürokrasi 41

İL HAN ÖZAY
Bir 'Dinayet' Hikayesi 51

AYŞE SUCU
Diyanet ve Kadın 55

MEHMET BULUT
Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Yayın Faaliyetleri 61

MEHMET BİLEN
Cami İmamlarının Hadis Bilgilerinin Mahiyeti Üzerine Tecrübi Bir Araştırma 73

MEHMET KAMİL COŞKUN
Türkiye'de Cami Cemaatinin Kur'an Anlayışı –Bir Alan Araştırması– 89

Soruşturma

LÜTFİ DOĞAN 105

DR. LÜTFİ DOĞAN 110
SÜLEYMAN ATEŞ 113

TAYYAR ALTIKULAÇ 115

M. SAİT YAZICIOĞLU 117

M. NURİ YILMAZ 125

Klasik Metin

A. HAMDİ AKSEKİ
Din Tedrisatı ve Dinî Müesseseler Hakkında Bir Rapor 131

MUSTAFA ÖZTÜRK
Kur'an'ın 'Cennet' Betimlemelerinde Yerel ve Tarihsel Motifler 145

İSMAİL ALBAYRAK
John Wansbrough'nun Kur'an Tarihi Teorisi ve Batı'da Doğurduğu Tartışmalar 163

Araştırma Notları

ŞİNASİ GÜNDÜZ
İsalardan İsa Beğen: İsa Çeşitlemeleri —islâmiyât 'İsa (as.) Anısına' Özel Sayısı Üzerine– 181

Yayıncının Notu

Saygıdeğer *islâmiyât* okurları

İslâmiyât olarak üç yayın yılını geride bırakmış bulunuyoruz. Bu süre zarfında, ilgili kamuoyuna kalıcı katkı sunma ve yola çıkarken deklare ettiğimiz ilkeleri gözeterek okur kitlemizin beklentilerine cevap verme konusunda ne denli başarılı olduğumuzu en iyi takdir edecek durumda olan, sizlersiniz. Sizin tanıklığınızın, bizim için yol gösterici olduğunu muhtelif vesilelerle ifade etmekle birlikte, aldığımız okuyucu mektuplarının yansıttığı ilgi ve yayınlarımıza yönelik teveccüh nedeniyle, okur tepkilerini ölçmek için başka yollar aramaya şimdiye dek gerek duymadık. Ülkemizde ekonomik bir kriz yaşanıyor olmasına rağmen, biz dergi abone bedellerini –maliyetlerdeki artışlara bakmaksızın– abone kampanyası döneminde geçen yıla göre daha ucuza yaparak, hem krizden etkilenen okur kitlesinin daha fazla etkilenmemesini sağladık, hem de böylece yeni okur kitlesine ulaşmış olduk. Bizim için eşsiz bir moral kaynağı olan bu sonucun ortaya çıkmasında desteklerini esirgemeyen temsilci arkadaşlarımıza ve siz değerli okurlarımıza şükran borçluyuz.

Daha önce de ilan ettiğimiz üzere, bu yıl Diyanet, Örtünme ve Dünyevileşme konularıyla ilgili üç ağırlıklı ve Türkiye'de Din Söylemleri konulu bir özel sayı hazırlamayı tasarlamış bulunuyoruz. Bu sayılardan ilki ile karşınızdayız. 'Kriz' olarak adlandırılan bir olağanüstü durum yaşadığımız şu günlerde bile, ülke gündeminin dışına düşmeyen tartışma alanlarından belki de en canlısının, din-devlet ilişkileri ve bu bağlamda Diyanet İşleri Başkanlığı kurumu olması, sanırız, neden Diyanet'le ilgili bir ağırlıklı sayı çıkarmayı gerekli gördüğümüzü yeterince açıklamaktadır.

Osmanlı İmparatorluğu'nda dinî otoritenin temsilcisi olan Şeyhülislamlık ile siyasi otoritenin merkezi olan Padişahlık/Saltanat arasındaki ilişkinin, –nihai sözün padişah/sultana ait olduğunu unutmamak kaydıyla– organik bir ilişki olduğu söylenebilir. Bunun nedeni, yönetim erkinin, kendisini ideolojik olarak 'müslüman' addetmesidir. Türkiye Cumhuriyeti kurulduğunda 3 Mart 1924 tarihinde kabul edilen 429 sayılı kanunla, "muamelat-ı nâsa dair ahkamın teşri ve infazı Türkiye Büyük Millet Meclisi ile onun teşkil ettiği hükümete ait olup, din-i mübin-i İslam'ın bundan mâada itikadat ve ibadata dair bütün ahkam ve mesalihinin tedviri ve müessesat-ı diniyenin idaresi" Diyanet İşleri Başkanlığı'na bırakılmıştır. Kanun metnindeki "din-i mübin-i İslam'ın bundan mâada (...) ahkam ve mesalihi..." ifadesi, Meclis'e tevdi edilen muamelat-ı nâsa dair yasama ve yürütme süreçlerinin, tıpkı inanç ve ibadet alanı gibi İslam'ın kapsamında olduğunun, dolayısıyla, İslami bir kaygıyla yürütülmesi gerektiğinin zımnen kabulü anlamına gelmekteydi.

Çoğu kez gözden kaçırılan, tarihsel duruma ilişkin bu tespit muvacehesinde, Türkiye'de din-devlet ilişkileri ve DİB'nın mevcut durumuna baktığımızda, artık "din-i

mübin-i İslam'ın" yalnızca ibadat ve itikadata taalluk eden ahkam ve mesalihini tanıyan laik rejim çerçevesinde, Diyanet'e vücut veren tarihsel bağlamın ortadan kalktığı ve kadim 'organik' ilişkinin, yerini 'sentetik' bir ilişkiye terk ettiği rahatlıkla söylenebilir. Diyanet'in mevcut sistem içerisindeki konumunun bir sıkıntı kaynağı olmaya devam etmesinin temel nedeni, kanaatimizce, söz konusu ahkam ve mesalihin tedviri ile mükellef tutulan Diyanet'in, din-devlet ilişkisinin organik mahiyetini yitirdiği laik bünye içerisinde protez bir organ durumuna düşmesidir. Süreç içerisinde Diyanet'in kuruluş kanununda tadat olunan görev ve yetkilerine, yeni konjonktürün belirlediği –telaffuz olunan veya olunmayan– yeni misyonların eklemlenmesinin nedeni de, bu bağlam kayması olsa gerektir. DİB'na karşı, gerek İslami hassasiyet taşıyan, gerek laik sistemin bütünlüğünü gözeten gerekçelerle eleştiri üreten çevrelerin, işaret edilen bağlam kaymasını göz ardı etme lüksleri olmadığı kanaatindeyiz. Dolayısıyla, din-devlet ilişkilerini yeniden organik bir yapıya kavuşturmak suretiyle, Diyanet'e otantik ve makul bir kurum hüviyetini iade edecek yapısal bir sistem değişikliğini veya laikliğin oturmuş tanım ve uygulamalarının gereğini yerine getirmek suretiyle, din işlerinin tedvirini sivil ve özerk bir kurumsal yapılanmayı göze almadıkça, geliştirilen model önerilerinin sağlıklı olamayacağını düşünüyoruz. Bununla birlikte, DİB sistem içerisinde var olduğu ve icra-yı faaliyette bulunduğu sürece, sistem ve model tartışmalarının yanında, kurumun yürüttüğü hizmetlere ilişkin birtakım mülahazaların dillendirilmesi de kaçınılmazdır.

Ağırlıklı olarak Diyanet'e ilişkin yazılardan oluşan elinizdeki sayıda, imkan ölçüsünde, söz konusu perspektiflerin hepsinin yer almasını hedefledik. Bu çerçeveye, Mehmet S. Aydın Hocamız, Avrupa Birliği ile entegrasyon sürecinde, din-devlet ilişkilerine kazandırılması gereken veçhe ve din hizmetleri veren çağdaş bir kurumdan beklenen vizyon konusundaki değerlendirmeleriyle katkıda bulunurken; aynı zamanda bu sayının konu danışmanlığını da yürüten Sönmez Kutlu, sıcak bir tartışma alanı oluşturan, Alevi-Bektaşiler'in mevcut yapısıyla Diyanet'te temsil edilme taleplerini; Erkan Yar, dinsel bürokrasi olarak Diyanet'in kurumlaşma ve hizmetleri açısından demokratikleşmesi yönündeki talepleri; İl Han Özay ise, Diyanet'in idari yapı içindeki yerini değerlendiren yazılarıyla katıldılar. Sistem ve vizyon merkezli yazıların yanı sıra, Diyanet'in istihdam ve hizmet politikasında kadınlara ayırdığı yeri, yayın politikasını ve hizmet veren kadro ile hizmet alan cemaatin niteliklerini sorgulayan yazılar, Diyanet'in hizmetlerine ilişkin hoşnutsuzluğun nedenlerine dair ipuçları içermeleri ve bu anlamda bir iyileştirmenin mutlaka ciddi araştırmalarla ulaşılacak tespitler üzerine bina edilmesi gerektiğini göstermeleri bakımından önemli katkılar içermektedir. Ayrıca, farklı zamanlarda Diyanet İşleri Başkanlığı yapmış saygıdeğer hocalarımızın mütalaalarını almak amacıyla yaptığımız soruşturmanın özel bir anlamı ve tarihî bir değeri olsa gerektir. Klasik metin olarak seçtiğimiz merhum A. Hamdi Akseki'nin raporunun, bu soruşturma açısından tamamlayıcı olacağını düşündük. Kapak konusuyla ilgili yazıların dışındaki makalelerin de ilgi çekeceği ve önemli katkılar sağlayacağı kanaatindeyiz. Başta konu danışmanı olmak üzere, bu sayının hazırlanmasında emeği geçen herkese minnettarız.

Örtünme konulu ağırlıklı sayıda buluşmak üzere selamlarımızla.

Editörden

Diyânet Meselemiz

Türkçemiz'de: "dînin hükümlerine uymak" demek olan diyânet kelimesi, "Diyânet İşleri" tâbirinde tamâmiyle 'dîn' anlamında kullanılmışdır. Buradaki 'dîn'-den kasıd, İslâm'dır. Zîra Diyânet İşleri Başkanlığı'nın yahûdi, hıristiyan... gibi gayr-ı İslâmî dîn mensublarına yönelik idârî hiçbir hizmeti söz konusu değildir.

İslâm dîni, bilindiği gibi, insanları, dünya hayatında Allah'a yaraşır kul seviyesine eriştirmek için Allah tarafından gönderilmiş mesajların son tezâhürünü teşkil etmektedir. Daha önceleri pek çok yazımızda da belirttiğimiz üzere, İslâm'ın bu dünyevî vasfı üzerinde gayr-ı müslim büyük İslâmologlar da birleşmektedir. Namaz, oruç, hacc gibi ibâdetler dahî dünyevîdir, dünya hayatında yapılacaklardır. Dünya insanını ilâhî kulluğa yükseltmek için vaz edilmişlerdir. Âhiretde bu nevi hiçbir ibâdet söz konusu değildir. Dolayısiyle Müslümanlık'da dîn adamı-dîn dışı adam, rûhânî-cismânî... gibi ayırımlara kesinlikle gidilemez. Her müslüman, dîninin adamı olmak durumundadır. Dîn adamı *ricâlu'd-dîn* tâbiri Abbâsiler zamanında devlet lisanına girmişdir. Hz. Peygamber ve ilk halîfeler devrinde İslâm toplumunda böyle bir tâbirin kullanıldığını biz bilmiyoruz. Ne var ki günümüz Türkiye'sinde sokaktaki bir kimseye: "Dîn adamı kimdir?" diye soracak olsak, alcağımız cevab her hâlde: papaz, haham, müftü, hoca, kâdî, hatîb, imâm, vâiz, müezzin, hâfız, mevlidhan, diyânet reîsi, ilâhiyatcı... olacakdır. Acaba bu sıfatları taşıyanların dışındakiler ne adamıdırlar? Meselâ terzi, bakkal, mühendis, doktor ne adamıdır? Dîn dışı adamlarmıdır bunlar? Biliyoruz ki Hıristiyan dünyasında kilise mensublarına: *clericatus* (rûhânîler), böyle olmayanlara da: *laicus* (rûhânî olmayanlar) denmektedir.

Ama İslâmî anlayışda böyle bir ayırım söz konusu değildir. Meselâ, ezân okuyanın ismi müezzindir; namaza başkanlık edenin ismi imâm; 'önde duran'-

dır; bir meselenin idârî hükmünü verene kâdî denir; va'z veren: vâizdir... Bütün bunlar bir Müslüman toplumda mevcud sosyal vazifeleri yerine getirenlere verilmiş isimler cümlesindendir ve bu vazifeler bunlardan ibaret de değildir. İdeal insanı târif ederken Kur'an-ı Kerîm'in defâatle kullandığı amel-i sâlih, yani yararlı, güzel iş işleyen herkes, Kur'an'ın emrini yerine getiren kimse, yânî dîninin adamı olur. Bunun sarıkla, cübbeyle, şalvarla, frakla, kıravatla, doğrudan bir alâkası yokdur.

Böyle olunca, Türkiye'de niçin bir Diyânet İşleri Başkanlığı vardır sorusu tabîatiyle akla gelecekdir.

Bu suâlin cevabı bizi Hz. Peygamber devrine kadar inmeye götürecekdir.

Kur'an-ı Kerîm nüzûlünün son senelerinde Müslümanlar, 'dînde tefakkuh'la meşgul olacak kimselerin yetiştirilmesi emrini aldılar [9. Tevbe, 122] ve bu emir İslâm toplumunda ilim çevrelerinin teşekkülüne önayak oldu. Unutulmamalıdır ki, bu âyetin nüzûlünden önce de toplumda imâmlar, müezzinler vardı, nasıl ki, demirciler, ayakkabıcılar vs. var idiyse. Hz. Peygamber bütün diğer vasıflarının dışında toplumun imâmlığını da yapıyordu. Devletin mâliyesiyle, ordusuyla uğraşan bir Hz. Ebû Bekir aynı zamanda Medîne Mescidi'nin imâmıydı... Fetihlere çıkmış ordu kumandanlarının vazifeleri cümlesinden olarak, emrindekilere namaz imâmlığı yapmak da vardı.

'Dînde tefakkuh' demek, dîni bilmek demekdir. İmâm-ı A'zam fıkhı tarîf ediyorken: "Bir kimsenin kendi lehinde veya aleyhinde olan husûsu bilmesidir." demiş. Dolayısiyle fıkıh her ferdin neyin müsbet neyin menfi değerde olduğunu bilmesidir. Allah'ın dînini öğreten Kur'an-ı Kerîm, meselâ bizlere temiz yiyip, temiz içmeyi emrediyor. Bugün, bu noktada karar vermek durumunda olan bir mikrobiyolog, bu ilimden habersiz bir Diyânet Reîsi'nden bir Şeyhülislâm'dan hiç şübhesiz daha üstün bir dînî değere sâhibdir.

Gerçek budur da, bugün dîn adamı deyince İslâm ülkelerinde niçin sâdece yukarıda saydığımız kimseler akla geliyor denebilir. Bunun kısaca cevabı, bizce, Müslümanların gayr-ı müslimleri taklidlerinde yatmaktadır.

İlk devirlerin İslâm kültürü ihtiyacı, devleti İslâmî anlayışa göre yaşatma vecîbesi, İslâm devletlerinde bunları bilen kimselerin istihdâmını gündeme getirmiş, kâdîlar şeyhülislâmlar, böylece vücûd bulmuşdu. İlk devirlerin üç beş işi birden gören halîfeleri devri kapandı, idâre ve ilim ayrı ellerde toplandı, ihtisaslaşdı, yeni yeni ilmî sınıflar ortaya çıkdı. Bu tarihî seyrin teferruatına girmenin yeri burası olmadığı için sözü Cumhuriyet devrine getirmek istiyorum.

Bilindiği üzere, Osmanlı Devleti'nin 1876 tarihli ilk Kânûn-i Esâsî'sinin, yânî Anayasa'sının 11. maddesi aynen şöyledir:

> Devlet-i Osmâniyye'nin dîni, dîn-i İslâm'dır. Bu esâsı vikâye ile berâber âsâyiş-i halkı ve âdâb-ı umûmiyyeyi ihlâl etmemek şartiyle, Memâlik-i Osmâniyye'de ma'ruf olan bilcümle edyânın serbesti-i icrâsı ve cemâat-i muhtelifeye verilmiş olan imtiyâzât-ı mezhebiyyenin kemâkân (olduğu gibi) cereyânı devletin taht-ı himâyesindedir.

İlk Büyük Millet Meclisi, Osmanlı'nın Meşîhatı'na mukâbil olmak üzere Şer'iyye ve Evkâf Vekâleti'ni kurdu ve 1921 Anayasası'nın [Teşkilât-ı Esâsiyye Kânûnu'nun] 20. maddesine Büyük Millet Meclisi'nin vazîfeleri arasında ahkâm-ı şer'iyyenin tenfîzi (uygulanması) hükmünü koydu. 29 Ekim 1923'deki 364 sayılı kânûn tâdîlatının 2. maddesinde de "Türkiye Devleti'nin dîni, dîn-i İslâm'dır" ibaresine yer verdi.

Bu tezâhürler yeni Türk Devleti'ni İslâmî devlet hüviyetinde gösteriyordu ki, çok sürmedi, 4 ay kadar sonra çıkarılan 429 sayılı kânûnla, 3 Mart 1924'te Şer'iyye ve Evkâf Vekâleti lağvedilip yerine Başvekâlete bağlı Diyânet İşleri Reîsliği kuruldu. İşbu kânûnun 1. maddesi, devletin İslâm'a çizdiği sınırın ifâdesi hükmündedir:

> Türkiye Cumhuriyeti'nde muâmelât-ı nâsa dâir olan ahkâmın teşrî ve infâzı TBMM ile onun teşkil ettiği hükûmete âid olup, dîn-i mübîn-i İslâm'ın bundan mâadâ îtikâdât ve ibâdâta dâir bütün, ahkâm ve mesâlihinin tedvîri ve müessesât-ı dîniyyenin idâresi için Cumhuriyet'in makarrında bir Diyânet İşleri Reîsliği te'sis edilmişdir.

Bundan böyle devletin Diyânet'e gösterdiği iştigal sâhası, İslâm'ın inanç ve ibâdetleri ile câmi, mescid, medrese gibi dînî kurumların idâreleridir. İslâm'ın bunun dışında, hukukla ilgili hükümlerine girmek onun vazifesi olmayacakdır, bunlarla Meclis ilgilenecekdir. Meselâ Kur'an ve Sünnet'in evlenme, boşanma, mîrâs, borçlanma, ticaret vs. hükümleriyle ilgili olarak Devlet'in Diyanet'den öğreneceği hiçbir şey yokdur. Devlet, meselâ, Ramazan günlerinin tesbiti işini Diyânet'e bırakabilir, fakat içki fabrikası açarken, domuz çiftliği kurarken, bunlar dînimizce câizmidir, değilimidir diye Diyânet'e danışmaya gerek yokdur. Diyânet bugüne kadar yayımladığı bütün Kur'an meallerinde içki ve domuzun haram oluşuyla ilgili âyetlere yer verdiği hâlde, mezkûr kânûnları çıkaranlara en ufak bir ta'rîzde bulunmamışdır. Zîra Diyânet, bu gibi hususlarda karar sâhibi değildir. O câmilere imâm, hatîb bulacak, bunlara temizlikden, çalışmanın faziletlerinden, namazdan, abdestden... bahsetmeleri iznini verecek fakat toplumun sosyal problemlerini câmiye taşımalarına kesinlikle müsâade etmiyecekdir.

Kısaca yeni Türkiye, Merhum Başgil'in (1893-1967) ifâdesiyle, dîne bağlı devletle başlamış kısa zamanda devlete bağlı dîn sistemine dönmüşdür. Diyânet Riyâseti siyasî partilerin elindedir artık. Meselâ Diyanet'ten sorumlu bir Devlet Bakanı ehliyetine bakmaksızın istediği kimseyi Diyanet İşleri Başkanlığı'na getirebilir, istediği anda görevden de alabilir. Atanan Diyanet İşleri Reisi, artık cübbe ve sarığı ile sokakta gezebilme hakkına sahip tek imtiyazlı kişidir. Zîra Türkiye'de bu kıyafetle gezebilme hakkı kânûnen sâdece Reîs'e tanınmışdır. Halbuki böyle bir ayrıcalığın İslâmiyet'le hiçbir ilgisi olmadığı gibi, günümüz insan haklarına uygunluğundan da söz edilemez. Reîs'in siyasî iktidâra muhâlefet edebilmesi artık hiç mümkün değildir. Bu noktada evvelce yaşadığım bir hâtırayı anlatmakda fayda görüyorum. Bundan otuz küsur

sene önce, aldığım reîslik tekliflerinin ilkinde, arkadaşlarımın yoğun ısrârı üzerine, devrin Diyânet'e bakan Devlet Bakanı Merhum Mehmet Özgüneş Bey'i ziyaret etmişdim. Biraz sohbetden sonra esâs meseleye geçerek:

"Sayın Bakanım, farz edelim ben Diyânet Reîsi oldum. Siz de bana bir iş için ta'lîmatda bulundunuz. Ben bu ta'lîmatı eğer uygun bulursam yaparım, bulmaz isem yapmam. O zaman ne olacak?" dedim.

Merhum'un bana cevâbı şu oldu: "E... yapman lâzım." Tabîî karşılığım kısaydı: "İş burada bitti Sayın Bakanım," diyerek yanından ayrılmışdım.

İşbu zihniyetin değiştiğine dâir hâlen herhangi bir bilgim yokdur. Bütün milletin gözleri önünde olan bu gerçek pek tabîi olarak aydınlarımızı çözüm aramaya yöneltmektedir. Bugünün Diyânet Kurumu, İslâm'ın ibâdet hizmetlerini yürütmeye çalışmakda, kânûnların izin verdiği ölçüde yazılı-sözlü yayında bulunmaktadır. Bu faâliyetde başarı seviyesi de tabîatiyle kurum mensublarının ehliyetlerine bağlı kalmaktadır.

Burada işimiz bağcı dövmek olmadığı için, meselenin esâsını ortaya koymakda yarar görüyoruz. Bu esâs bize göre yirmi birinci asır Türkiye'sinde İslâmiyet'in nasıl anlaşılacağı meselesidir. Bu suâle cevab veremedikce de Diyânet'i şamar oğlanı yerine koymanın âlemi yokdur. Bu suâlin çözüm yeri, bize göre Diyânet değil üniversitedir, özellikle ilâhiyat fakülteleri. Ne kadar esef edilecek bir hâdisedir ki, Diyânet'i kuran kânûnun akabinde çıkarılmış 430 sayılı Tevhid-i Tedrisât Kânûnu'nun 4. maddesi gereği 1925'de İstanbul Dârulfünûnu'nda [Üniversitesi'nde] açılmış olan tek İlâhiyat Fakültesi, 1933 Üniversite inkılâbiyle kapatılmış, 1949 sonlarına kadar Türkiyemiz ilâhiyat fakültesiz yaşamışdır. Hâlen Devrim Kânûnları arasında Anayasa'da yer alan bu kânûn safahâtını bir başka ülkede görebilmek her hâlde muhaldir: Ortada kânûn var fakat kânûnu çıkaranlar onu tatbîk etmiyor!

Bugün yirmi birinci asır Türkiye'sinin her türlü ilkellikden kurtulup işi ehline vermeyi emreden Kur'ânî prensibe dönmesi, kurtuluşumuzun tek şartıdır. Hamdolsun ki yeyiciliği meslek edinmiş "din adamı!" kılıklı âdemlerin dışında pırıl pırıl gençlerimiz ehliyetlerini konuşturabilmeyi beklemektedirler. O günleri görmek niyâziyle sevgiler, saygılar.

MEHMED S. HATİBOĞLU

islâmiyât IV (2001), sayı 1, s. 11-20

Avrupa Birliği, Din ve Diyanet

MEHMET S. AYDIN
PROF.DR., DOKUZ EYLÜL Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Bu yazıda, kısaca üç nokta üzerinde durmak istiyorum: Avrupa Birliği bağlamında Hıristiyanlık, İslam'a bakışlar ve "Müslüman Türkiye" ne yapmalı?

1. AB Bağlamında Hıristiyanlık

"AB bir 'Hıristiyan kulübü' müdür?" Çok uzun süre, bu soruyu, Türkiye'de dinle şu veya bu anlamda bağlantılı olduğu genel kabul gören bir siyasi anlayışın temsilcileri veya en azından onların önemli bir kesimi soruyordu. Özellikle son birkaç yılda, Türkiye'de ideolojik bir daralmanın ve buna bağlı olarak siyasi, hatta ictimai ve kültürel bir sıkışmanın olduğunu; ülkenin iç dinamiklerinin birbirlerini yok ettiğini, en azından ciddi anlamda zayıflattığını düşünenler, bugüne kadar yeterli bir tahlile tâbi tutulmamış olan bu 'kulüp söylemi'nden vazgeçmiş görünüyorlar. Acaba o, iç siyasette kullanılan bir malzeme miydi, yoksa arkasında ciddi bir 'İslami endişe' mi yatmaktaydı? Bence, birinci ihtimal çok daha ağır basıyor. İslami endişenin ön plana çıkabilmesi için, hem İslam'ın mevcut imkan ve kabiliyetlerinin, hem de Batı'daki Hıristiyanlığın bugünkü durumunun tatmin edici bir düzeyde bilinmesi gerekir. Böyle bir birikimin olmadığını ise hepimiz biliyoruz.

Buna rağmen, galiba "Müslüman olduğumuz için..." söylemi hâlâ zaman zaman kendisini duyuruyor. Başbakan Bülent Ecevit'in Batı'nın etno-santrizmi, hatta ırkçılığı vs. ile ilgili basına yansıyan ifadeleri, hem İslam dünyasında hem de Batı'da AB-İslam bağlamında değerlendirildi. Bir süre önce Harp Akademileri Komutanlığı'nda yapılan bir sempozyumda da, bu "Müslüman olma" me-

selesi birkaç kez gündeme geldi.[1] Pek tabii, Avrupa'da bazı çevreler de benzer düşünceleri dile getiriyorlar. Özellikle Türkiye'nin AB adaylığı meselesinin sıcak gündeme girmesi, İslam konusundaki tartışmalara da ivme kazandırdı. Bu noktaya biraz sonra tekrar döneceğim.

Üzerinde çok fazla durmayı gerekli kılmayan tarihî, kültürel ve sosyolojik bir gerçek var: Mevcut AB üyelerinin tamamı Hıristiyan... Din, onların ortak mirası ve kolektif kültürlerinin önemli bir parçası. Yine din, Batı'da başta Hıristiyan demokratlar olmak üzere, pek çok kesimin gözünde, gelecekle ilgili toplumsal ve siyasal vizyonda da önemli yer tutan bir değerler alanı.

Fakat, Batı ile ilgili bir başka açık gerçeği de gözden uzak tutmamak gerekir. AB, yapı itibarıyla dinî bir oluşum değil. Hem üye ülkelerin her birinde hem de AB'nin bir kurumlar zinciri olarak var kıldığı yarı-otonom ortak mekanlarda hakim çizgi, seküler-hümanist-plüralist çizgidir. Bu çizginin arkasında, tarihî Batı tecrübesinde oldukça gerilere ve derinlere giden liberal bir insan (birey), toplum ve siyaset anlayışı vardır. Bu bakımdan, din konusunda, öteki pek çok konuda olduğu gibi, Batı, çok-seslidir. Mesela, Hıristiyan demokratlar, liberaller, sosyal demokratlar ve yeşiller aynı dili konuşmamaktadırlar. Bu yüzden olmalıdır ki, AB'ye üye ülkelerin sahip oldukları kendi 'millî mekanları' ile mukayese edildiğinde, ortak AB mekanında din daha az gündemdedir ve kesinlikle daha az etkilidir. Bundan rahatsız olan bazı Kilise çevreleri, dinin o ortak mekanlarda 'konstitutif' olmasa bile, en azından 'regulatif' bir rol üstlenmesini talep etmektedirler. Bu talep, başta "Bişop Konferansı" olmak üzere, pek çok kurum tarafından dile getirilmektedir.

AB faaliyetlerini takip edenler hatırlarlar; çok yakın bir tarihte, üye ülkeler bir "Temel Haklar Şartı" (*Charter of Fundemental Rights*) metni üzerinde görüş birliğine vardılar. Şimdilik hukuki bağlayıcılığı olmayan, ama yine de önemli olan bu metnin ilk taslağının giriş kısmında "Avrupa'nın dinî mirası"na atıfta bulunulmakta idi. Daha sonraki çalışmalarda, başta Fransız Başbakanı Lionel Jospin olmak üzere, bazı üye ülke temsilcileri, önemli hukuki ve siyasi gerekçeler öne sürerek, bu atfın metinden çıkarılmasını sağladılar. Hıristiyan çevreler, özellikle, bünyesinde 122 farklı kurulaşa yer veren Avrupa Kiliseleri Konferansı (Teşkilatı), bu tutumu şiddetle protesto etti. Bu kuruluşa bağlı "Kilise ve Toplum Komisyonu"nun başkanı Keith Jenkins, metinde yer alan atfın çıkartılmasının Avrupa tarihinin önemli bir yönünü inkar anlamına geldiğini ve bu konunun peşini bırakmayacaklarını dile getirdi.[2]

Benzer tartışmalar, entegrasyon ve kimlik konularında da sürüp gitmektedir. Papa, 9 Kasım 1982'de yaptığı bir konuşmada şöyle diyordu:

[1] Bkz. *Radikal* (Gazetesi) 14.01.2001. Murat Gürgen'in haberi.

[2] *Christianity Today. Com.*, Aynı belge Fener Rum Patrikhanesi'nde düzenlenen 'Dördüncü Diyalog Toplantısı'nda (İstanbul, 8-9 Haziran 2000) da müzakere konusu olmuştur.

> (...) Avrupa kimliği, Hıristiyanlık olmadan anlaşılamaz. Avrupa kıtası, medeniyetinin olgunlaşmasını sağlayan ortak köklerini Hıristiyanlık'ta bulmaktadır. (...) Hıristiyan inancı, Avrupa kültür kimliğinin önemli bir unsurudur.[3]

Papa, Avrupa'nın bugünlere gelmesinde, komünizmin yıkılarak soğuk savaş döneminin son bulmasında ve neticede AB ufkunun genişlemesi ve zenginleşmesinde Kilise'nin çabalarının, mesela Polonya (Papa'nın memleketi) tecrübesinin unutulmaması gerektiğine, her vesile ile işaret etmektedir. Genelde bütün kiliselerin, ama özellikle Katolikliğin AB ortamında ahlaki değerlere yeterince yer verilmediği hususunda da endişeleri vardır. Mesela, biraz önce sözünü ettiğim "Temel Haklar Şartı"nda yer alan "cinsiyet (*seksuel*) oryantasyonu" ile ilgili ifadeden ve bu ifadenin tazammun ettiği ahlaki ve hukuki hususlar (homoseksüellerin birbirleriyle resmen evlenme, evlat edinme hakları vs.) tepkiyle karşılandı. Papa'ya yakın çevrelerin bir kısmı, o yüzden, bu metne "tanrısız metin" şeklinde hücumlar yönelttiler.[4]

Protestan kiliseleri, epeyce bir süre AB'ne çok yakın ilgi göstermediler. Fakat, gerek kiliselerarası rekabet, gerek medeniyet havzası (ve projesi), gerekse Avrupa-entegrasyonu, kimliği vs. gibi konular, onları da harekete geçirdi. Özellikle 1990'dan itibaren AB'nin üzerinde durduğu pek çok konuyla ilgili tartışmalara Protestanlar da aktif bir şekilde dahil olmaya başladılar. 1992 yılında Prag'da toplanan Avrupa Protestan Asamblesi, bu yakından ilgilenmenin önemli bir göstergesi oldu.

Ortodoks dünya, son dönemlere kadar AB ile ilgilenme imkan ve vasıtasına zaten sahip değildi. İstisna sayılacak kişiler ve birkaç kurum bir tarafa bırakılırsa, Ortodoks kiliseler zaten çağın temposuna ayak uydurma ortamından mahrumdular. Ama şimdi AB'nin genişleme süreci projesi, bu durumu önemli ölçüde değiştirdi. Ortodoks çabasının başını çekenler arasında Fener Rum Patrikhanesi'nin önemli bir yerinin olduğunu düşünüyorum. Patrikhane 1994 yılında AB nezdinde resmî bir temsilcilik açtı. Patrik, 19 Nisan 1994'te Avrupa Parlamentosu'nun özel bir oturumunda bir konuşma yaptı. Bu konuşmasında AB'nin hayat ve kurumlarına Ortodoks dünyasını da katmanın zaruretine işaret etti. Patrik'e göre, genelde Ortodoksluk ve Ekumenik Patriklik (yani Fener Rum Kurumu), Avrupa Birliği fikri ve idealinde önemli bir mihverdir. Bu ideal için Ortodoksluk asırlardır mücadele etmektedir. Ayrıca, Patrik, Ortodoks Kilisesi'nde var olan demokratik yapı ile AB'nin getirdiği model arasında bir paralelliğin bulunduğuna işaret etmektedir.[5]

Öyle görünüyor ki, AB'nin genişleme süreci güçlendikçe, Ortodoks kiliselerinin gelişmiş Batı ülkeleriyle ilgileri daha fazla artacak ve bu konuda onlar

[3] D.B. Forrester, "Christianity in Europe", *Religion in Europe*, yay. Sean Gill ve Başkaları, Kompen: Kok Pharos, 1994. s. 41. Krş. Karel Blei, *On Being the Church Accross Frontiers: A Vision of Europe Today*, Geneva, 1992, s. 23.

[4] Bkz. EU'S ungodly bill of rights [Free Republic] htm. (*Foreign Affairs News*'dan iktibas).

[5] A: News on the Ecumenical Patriarchate. Htm.

tahminlerin çok üstünde yardım görecektir. Sürece katılma hem Ortodoks kiliselerinin öteki kiliselerle diyaloğuna ivme getirecek, hem de, kanaatimce, birincilerin kurumsal otonomluklarını güçlendirecektir. Başka bir ifadeyle, biraz zaman alsa da, gelecekte Ortodoks dünyada devlete bağlı Kilise anlayışı, yerini daha liberal bir ilişkiler düzenine terk edecektir. Bu ise, Ortodoks kiliselerinin sadece dinî hizmet alanını değil, sivil hizmet alanını da genişletecektir.

Bugün AB ülkelerinde kiliseler hâlâ saygın kurumlardır ve onlar çok önemli hizmetler ifa etmektedir. Kiliseler, siyaset dahil, her türlü millî ve milletlerarası faaliyetin içindedirler. Bu faaliyetlerin bir kısmını doğrudan doğruya onlar başlatmakta ve sonuçlandırmaktadırlar. Parti politikaları bile kiliseleri yakından ilgilendirmektedir. Bir çok dinî kuruluş, mesela Hıristiyan demokratlarla ilişki içindedir. Bu sonuncular, siyaset felsefelerinde, kendi parti programlarında kullandıkları bir ifadeyle, "Hıristiyan değerleri"ne büyük önem verdiklerini iddia etmektedirler.

Kiliseler bu bağlantılarını sürdürürken bağımsızlıklarını da titizlikle korumaya çalışmaktadırlar. Bazı ülkelerde, mesela İngiltere gibi, din ile devlet arasında organik bağın bulunması, kurumsal otonomluğun varlığı konusunda bizi yanıltmamalıdır. Anglikan Kilisesi, Batı'daki öteki kiliselerden daha az özgür değildir. Öteki AB üyelerindeki kiliseler kadar bağımsızlığa sahip olmayan Yunan Rum Kilisesi'nin bile devlet kurumları karşısında sesinin ne kadar sert ve gür çıkabileceğini, geçen yıl yaşanan "kimlik kartı krizi"nde gördük. Kimliklerdeki 'Ortodoks' kaydının din ve vicdan özgürlüğünün gereklerinin yerine getirilmesi bakımından bazı pratik güçlükler çıkardığını gören hükümetin söz konusu kaydı kaldırma teşebbüsünü Kilise çok ağır bir üslûpla tel'in etmiştir.[6]

AB ülkelerinde, kiliseler, öteki kurumlarla olan ilişkilerinde değişim sürecini canlı tutmaktadırlar. Burada, İsveç'in aldığı kararı örnek olarak hatırlatmak istiyorum. Bu ülkede son bir yıl içinde, Kilise, devletten bağımsız hâle geldi. Tanıdığım bazı İsveçli ilahiyatçı/din adamlarının sevdikleri bir ifadeyle "Kilise, boşanma davasını bizzat açarak" bu süreci tamamladı. Öne sürülen gerekçelerden biri çok dikkat çekici... Diyorlar ki, İsveç artık çok dinli, çok kültürlü bir toplum hâline geldi. Devlet bir tek inancı kanatları altına alamaz. Dolayısıyla, din-devlet ayırımı, günümüzde benimsenecek en adaletli modeldir.[7]

Biraz önce, AB ülkelerinde kiliselerin önemli bir saygınlığa ve hizmet alanına sahip olduklarını söyledim. İslam dünyasında pek çok insan, Avrupa'da kiliseye devam edenlerin sayısındaki büyük düşüşe ve ateistlerin, agnostiklerin sayısındaki artışa bakarak, bu hükmün doğruluğundan şüphe etmektedir. Ben böyle bir şüpheyi haklı gösterecek yeterli sebeplerin var olmadığını düşünüyorum. Hıristiyanlığın metafizik boyutu ile, psikolojik, sosyolojik ve kültürel

[6] Arçbişop Christodouls bir konuşmasında şöyle diyordu: "Bu yeni entelektüeller, Kilise'ye vahşi köpekler gibi saldırıyorlar." dedi. Bkz., *Christianity Today. Com.*

[7] Bkz. *Washington Post*, 29/12/2000, s. A24.

boyutları arasında zaten var olan bir ayırımı göz önünde bulundurarak konuya bakmak gerekiyor. Bugün Avrupa ülkelerinde, mesela teslise inanmayan ama yine kültürel boyutta kendisini Hıristiyan sayan milyonlarca insan vardır. Yirminci yüzyılın ünlü İngiliz filozofu B. Russel'ın bir sözünü burada hatırlatmak isterim. Ateistliği meşhur olan ve *Niçin Hıristiyan Değilim* başlıklı o ünlü eserini kaleme alan filozof, kendisini "*protestan* agnostik" olarak tanımlamayı tercih ediyor. Demek istiyorum ki, dinin ifade ettiği anlam ve önem, her zaman ve her yerde formel inanç ve ibadetlere bağlılıkla ölçülmemelidir. Mesela bazı kayıtlara göre, Yunanistan'da Pazar ayinlerine katılanların nispeti yüzde beşlere inmesine rağmen (Kilise bu tespite itiraz ediyor ve yüzdeyi daha yüksek tutuyor), yine de biraz önce andığım hâdise, Kilise'nin geniş bir taraftar kitlesine sahip olduğunu gösterdi.

Şimdi sözü İslam'a getirmeden önce, daha önce birkaç kez söylediğim bir hususu tekrar hatırlatmak istiyorum: Hıristiyanlık, elbette Batı medeniyetinin en önemli unsurlarından biridir. Buna rağmen, yine AB bağlamında düşündüğümüzde, din, ön planda olacak şekilde etkili değildir. AB'nin ortak mekanının hakim sesi, gücünü daha çok liberal insan (birey) ve toplum kavramından almakta olan ve –tekrar edelim– seküler, hümanist ve çoğulcu çizgide kendisini duyuran bir sestir. Gerçi olup bitenden memnun olmayan ve misyonerlik yanları ağır basan bazı din adamları, bu liberal gelişmeyi de Hıristiyanlığa bağlıyorlar. Onlara kalırsa, İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi, hatta ilmî ve teknik başarı da, Judeo-kretien bir başarıdır. Gerek tarihî, gerek teolojik açıdan, bu iddiayı, bu genel hâliyle ciddiye almak mümkün değildir.

Benim ana iddialarımdan biri şu: Eğer AB'nin ısrarla savunduğu seküler, çoğulcu ve liberal çizginin evrensel bir anlamı varsa, onun başka tecrübelere ve inançlara, mesela İslam tecrübesine –ki İslam bugün Avrupa'da ikinci büyük dindir– açık olması gerekir. Aksini iddia etmek, felsefi bakımdan tutarsızlık, siyasi bakımdan ise iki yüzlülük olur.

Eğer durum bu merkezde ise, AB çevresinde duyulan bazı seslerin Türkiye'nin 'Müslümanlığı' ile ilgili sıkıntıların kaynağı nedir? Bu sorunun cevabına, kanaatimce, bir Avrupa bir de Türkiye açısından bakmak gerekiyor.

2. Avrupa Birliği ve 'Müslüman' Türkiye

Avrupa perspektifinden bakıldığında, işin içinde ciddi anlamda bilgi eksikliğinin, önyargıların, temelsiz genellemelerin, kategorize etmenin, millî ve beynelmilel siyasi ve ekonomik mülahazaların olduğu kolayca görülebilir. Klasik oryantalizmin o ünlü "biz ve ötekiler" söylemi hâlâ öğretim ve eğitimde, halk kitlelerini enforme etmede ve yönlendirmede etkili görünmektedir. Helmut Kohl, "Bana okulda Türkiye'nin Avrupa olduğunu öğretmediler." diyor. Doğrudur; Kohl kuşağı "Batı ve geri kalanlar" (*the West and the rest*) anlayışı içinde yetiştiler. Onlar için, Avrupa imajını, Müslüman bir ülkeyi de içine alacak şekilde geniş tutmak kolay değildir.

Batı, İslam dünyasından yükselen en keskin sesleri duyuyor. Oysa en tiz sesler en güçlü sesler olmayabilir ve hâlihazırda da değildir. Buna rağmen, Batı'da bazı çevreler, kendi etnik-merkeziyetçiliklerini, kültürel gururlarını, siyasi ve ekonomik yararlarını sürdürmek için Müslüman dünyanın yüzlerce sesini değil, o sert çıkan sesini duymak istiyor. Bu sesin orada duyulmasını İslam dünyasında da isteyenler var: Bizzat o sesi çıkaranlar; onu bahane ederek ekonomik ve siyasi güçlerini sürdürenler ve bu yolla demokrasi, insan hakları vb. talepleri erteleyenler ve daha başkaları... Yerli iktidarların devam ettirilebilmesi için Batı'nın desteğine ihtiyaç var. Bunu sağlamak için de çoğu kez "iç tehditlerin" büyütülmesi gerekiyor. Eğer biz "Türkiye'de dincilik en büyük tehdittir" dersek, "yarın çok geç olabilir" diye eklersek, hatta bir adım daha artarak, bazı din bilmez bilim adamlarımız marifetiyle Avrupa ve Amerika kurumlarında ılımlı İslam'dan bile korkmanın gerektiğini telkin edersek, Almanya'da Kohl'un selefi Schmidt de, kendi açısından haklı olarak, "Türkiye AB'ye alınmamalıdır; çünkü o ülkede dinî canlanış bir realite, fundamentalizm ise bir ihtimaldir. Bunu Türklerin bizzat kendileri dile getiriyorlar." der.[8]

Batı'da yaygın gibi gözüken bir endişeye daha temas etmek istiyorum. Yine başta Hıristiyan demokratlar ve muayyen Kilise çevreleri olmak üzere, Türkiye'nin dinî ve kültürel yapısından dolayı Avrupa entegrasyonuna uyum sağlayamayacağını ve yetmiş milyona yaklaşan ve bazılarının deyimiyle, "kalabalık, yoksul ve Müslüman"[9] olan bir nüfus hacmiyle, çok sayıda zorluklar çıkaracağını öne sürmektedirler. Bu görüşlerinde haklı olduklarını göstermek için, Avrupa'daki Müslüman Türk nüfusunu hatırlatmaktadırlar. Bazılarına göre, Batı'ya ve Amerika'ya hicret eden İslam, daha da muhafazakârlaşmaktadır.

Misyonerlik ruhu ile hareket eden bazı çevreler, bu muhafazakârlaşma ihtimalini çok daha farklı bir senaryonun içine yerleştirmektedirler. Onlara göre, Avrupa'nın ilmî, fikrî ve demokratik ortamı içinde İslam ciddi bir hamle yapabilir. Bunun ipuçlarını Batı ülkelerine ve özellikle Amerika'ya (çoğu kendi ülkelerinden çıkmak zorunda kalarak) giden Müslüman bilim adamları ve aydınlar vermektedirler. Böyle bir hamle, Batı'da zaten metafizik ve manevi boyutta ciddi sıkıntılar yaşayan Hıristiyan Avengelizmi açısından ilave zorluklar çıkarabilir.

Kanaatimce, bu endişelerin arkasında, önemli ölçüde, yerli kaynakların sebep olduğu yanlış bilgilendirmeler, bilimsel inceleme ve araştırmalardan ziyade, siyasi ve ideolojik söylemlere bakmalar ve ihtimalleri abartıp vakıaymış gibi 'okumalar' yatmaktadır. Her şeyden önce, Batı'ya hicret eden dinî hayat, entelektüel bir göç değil, din konusunda amiyane bilgiye sahip olan bir fukara halk göçüdür. Ben, vuku bulacak entelektüel göçün büyük ölçüde liberalleşeceğine inanıyorum. Böyle bir özgürleşme, bugün İslam coğrafyasında kolay ko-

[8] Bkz. Deutsche Press, Ageutur, 2 Nov. 2000.

[9] Bkz. *The Economist*, March 1998. Krş., "Whirling Dervishes in the Soul of Europe" (Bişhop Konferansı'ndan özet bilgi) *Die Prese*, Sep. 24, 1988 8Vienna)

lay gerçekleşemez; çünkü mevcut ideolojik, siyasi ve ekonomik şartlar buna izin vermez. Batı'nın demokratik ortamında yeni derinlikler kazanabilecek olan İslam düşüncesinin, dinlerarası, kültürlerarası diyaloğa, çoğulculuğa, toleransa ve neticede demokrasi ve barışa önemli katkılar sağlayacağını düşünüyorum. Hakiki mânâda demokrat bir Türkiye, belli bir süre sonra, başka İslam ülkelerine de örnek yahut model olabilecek özellikler sergilemeye başlayabilir. Söz buraya gelmişken, AB bağlamında İslam konusu ile ilgili olarak Türkiye perspektifinden bir iki noktaya temas ederek yazımı noktalamak istiyorum.

AB'ne girme çabasında başarılı olsun veya olmasın, küreselleşen bir dünyada Türkiye, din alanındaki mevcut bilgi birikimini, tefekkür düzeyini ve kurumsal düzenini yeniden ve zaman kaybetmeden gözden geçirmek zorundadır. Klasik öğretim-eğitim faaliyetlerinde bulunan İlahiyat fakültelerine ilave olarak, dini daha ziyade psikoloji, sosyoloji, antropoloji, uluslararası ilişkiler ve siyaset açısından araştıran, inceleyen ve bulgularını önce Türkiye'de amelî teoloji sahasına aktaran, daha sonra da onları dünyadaki benzer kurumlarla paylaşan merkezlere, enstitülere acilen ihtiyaç vardır. Bu istikametteki çabalardan korkmak; onları irticaın bir uzantısı saymak; bu tutumu da, ilericiliğin, yurtseverliğin bir parçası olarak görmek, artık affedilebilir bir hata olmaktan çıkarılmalıdır. Özellikle sosyal bilimlerin okutulduğu gelişmiş üniversitelerimizde, öğrenci almasa da, öteki birimlere katkıda bulunma hizmeti sunan birkaç dinî etüdler bölümüne de ihtiyaç vardır.

Türkiye, 'devlete bağımlı din' modelinden, tedricî bir usûl takip ederek vazgeçmek ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nı özerk bir kurum hâline getirmek zorundadır. İslam dünyasında din kurumları siyasetin güdümü altındadır. Halk kitleleri 'devlet memurları' marifetiyle yürütülen din hizmetlerinden çok şikayetçi olmayabilir. Fakat her gün artan bir güven krizini de görmezlikten gelemeyiz. Dini kullanan aşırı örgütler, bu krizden azami ölçüde istifade etmektedirler. Din hizmeti, özü itibarıyla sivil bir hizmettir; bundan dolayı, dinî kurumlar sivil hizmetler üreten kurumlara dönüşmek zorundadırlar.

T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın günümüze kadar önemli hizmetler yaptığı inkar edilemez. Fakat, aynı kurum çok daha büyük hizmetler yapabilirdi. Ona bu imkan verilmeli ve düzenleme buna göre yapılmalıydı. Asırları dolduran bir Diyanet mirası üstünde oturan modern Türkiye, çok zayıf bir Diyanet İşleri Başkanlığı ile yola çıktı. Başkanlık makamına getirilen kişilerin (Rıfat Börekçi, Şerafettin Yaltkaya, Ahmet Hamdi Akseki) sahip oldukları ilmî ve manevi karizma sayesinde, söz konusu zayıflık kendisini çok derin bir şekilde hissettirmedi. O gün, mevcut şartlar gereği, pek çok kurum aşağı yukarı aynı durumdaydı. Ama artık şartlar değişmiş, ülkenin ihtiyaçları, sorunları ve ilişkileri çok farklı bir düzeye gelmiş ve kurumlar buna göre biçim ve yetki kazanmışlardır.

Bütün bunları söylerken, çok sık işittiğimiz bir eleştiriyi tekrar duyar gibi oluyorum. "Diyanet İşleri Başkanlığı şu kadar personeli ile birkaç bakanlığın büt-

çesinden fazla bir mali imkana sahiptir. Daha ne isteniyor?" Ben, burada sayı ve para üzerinde değil, otonom bir kurumun geniş ufuklu, çağdaş ve etkin hizmet felsefesinden ve mesela, Anglikan Kilisesi'nin sahip olduğu ölçüde bir itibara sahip olması gereğinden söz ediyorum. Hukuki otonomluk ve kurumsal prestij, oldukça önemli bir başlangıçtır. Bazen kendi verdiği bir fetvanın bile arkasında durma gücü olmayan bir kurum ile Türkiye 21. yüzyılı yaşayamaz. Siyasi hayatını liberalleştiren, ekonomik hayatında devlet müdahalesini asgari düzeye indirme çabası içinde olan bir Türkiye, devlete bağlı ve bağımlı bir din hayatını geleceğe taşımayı nasıl düşünebilir? Ve böyle bir Diyanet'ten, çağdaş, yani bilimsel, rasyonel, amelî hayatta etkin ve verimli bir hizmeti nasıl bekleyebilir?

Türkiye'de vakit geçirmeden 'İlahiyat' ile 'Diyanet' arasında, her iki kurumda gerekli değişikliklere gidildikten sonra, organik bir bağın kurulması icap eder. İlahiyat fakülteleri, programlarında modern bir boyutun varlığına rağmen, pratikte klasik 'İslami ilimler'in tarihini araştırmakta ve okutmaktadır. Bu fakültelerde çok az "teoloji *yapılmaktadır*". Hıristiyan Batı kavramı olan teolojinin yerine yerli bir ifade kullanarak söyleyecek olursak, bu kurumlarda, günümüz insanının karşı karşıya bulunduğu hayati meselelere İslam'ın sunduğu pencereden bakarak çözümler üretilmemektedir. Bunun olabilmesi için, gerek Millî Eğitim Bakanlığı marifetiyle, gerekse Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığıyla sunulan öğretim, eğitim ve başka türden hizmetler, ilgili genel durumun, fakat özellikle de sorunların a) bilimsel yollarla *tahlil edilmesi* ve deskriptif bir çerçevede anlatılabilir duruma getirilmesi; b) eleştirel bir yaklaşımla değerlendirmeler yapılarak *hükme bağlanması* ve nihayet c) durumu iyiye doğru değiştirebilmek için bir *aksiyon planı*nın hazırlanması gerekir. Birinci ve ikinci işlerin yapılabilmesi için 'din bilimleri'nin (din psikolojisi, din sosyolojisi, dinler tarihi vs.) sunacakları hizmete başvurmak durumundayız. Üçüncü şık, doğrudan doğruya biraz önce sözünü ettiğim "İslami pencere" ile ilgilidir. O pencereye sahip olduğuna inanan ve onun ne olduğunu bilen 'müminler', İslami *bir aksiyon* ortaya koymak zorundadırlar. Konuyu daha somut hâle getirmek için bir örnek vermek istiyorum. Son ekonomik krizi (Şubat 2001), iktisadi, siyasi ve milletlerarası ilişkilerimiz açısından haftalarca konuştuk, yazdık. Acaba olup bitenlerin dinle, ahlakla ilgili hiçbir yanı yok muydu? Millî Güvenlik Kurulu toplantısını terk ederek basına yakınmada bulunan Başbakan'ın konuşması, bana sorarsanız, ekonomik ve siyasi açıdan ziyade, *ahlaki açıdan* çok ilginçti. O konuşma tipik bir 'ahlak söylemi'; bu konu çerçevesinde cereyan eden öteki konuşmalar da öyleydi. Kullanılan kelimeleri hatırlayalım: Edep, terbiye, haksızlık, nankörlük, yolsuzluğun (yani en büyük ahlaksızlığın) üstüne yeterli ölçüde gitmeme vs. Eğer böyle bir durum, herhangi bir AB ülkesinde olsaydı, kiliselerden çeşitli sesler, İlahiyat fakültelerinden onlarca yazı çıkar; çok sayıda konferanslar, seminerler düzenlenirdi.

Bizde niçin ses çıkmadı? Sebepler belli: "Teoloji *yapma*", yani "İslami düşünce üretme" ve ona göre bir "tutum ortaya koyma" yok. Bu 'yok' da başka

'yoklar'la (ve varlarla) ilgili. Evvela, üniversitelerimizde yeterli miktarda akademik özgürlük yok; kurumsal otonomi yok. Var olan miktarı da kullanma cesareti çok az, yani yılların biriktirdiği tembellik, kötü alışkanlıklar, nemelazımcılık, korku, endişe vs. var. Çoğu yabancı dille öğretim yapan, akademik personelin yetişmişlik tarzından dolayı yurtdışındaki bilimsel kurumlarla sıkı bağlantıları olan birkaç müessesemiz hariç tutulursa, bu söylediklerimin büyük ölçüde geçerli olduğunu düşünüyorum.

O hâlde, Türkiye, bu üniversite (dolayısıyla, İlahiyat fakültesi) anlayışı ile de Avrupa'da seyr-ü seferde bulunamaz. Hayati konularda yeterince yazmayan bir İlahiyat ve "akıllı uslu oturan" bir Diyanet'le bir yere varılamaz. Türkiye, din konusunda bilgi ve hizmet üreten kurumlarını (İlahiyat, Diyanet ve M.E.B.) ele alarak, yeniden 'bağlantılı' bir organizasyon içinde toplamak zorundadır. Diyanet İşleri Başkanlığı'nda yaygın din eğitimine yıllarını vermiş bir kişi, birikimini bir fakülteye aktarabilme durumunda olmalıdır. Yani, her şeyden önce, mevzuat buna uygun duruma getirilmelidir. Öte yandan, yıllarını ilmî çalışmalara vakfetmiş ve birkaç yabancı dil konuşan insanlarımız, hizmetlerini Diyanet'in merkez teşkilatından, büyük metropollerden esirgememelidirler. Bu olursa, o zaman önümüzdeki yıllarda çok farklı bir dahilî ve haricî münasebetler manzumesi kurulabilir. Günümüz dünyasında bu ilişkilere büyük önem verilmektedir. Bunu anlayabilmek için, İstanbul'u ziyaret eden epeyce ünlü kişinin, devlet adamının, niçin Rum Patrikliği'ni ziyaret etme ihtiyacı duyduğu üzerinde bir miktar kafa yormamız yeterlidir.

Bu söylediklerimiz, kişi esasında değil, kurum 'bazında' değerlendirilmelidir. Bir mekanda halkın gündelik dinî konularına cevap veren, bazı törenlere katılan, maaş dağıtan mütevazı bir 'devlet dairesi' varsa, o hizmetleri görecek bir 'devlet memuru'nun bulunması da tabiidir. O insanlara ve yaptıkları hizmetlere saygı duymak ayrı, işin özü ile ilgili sakatlığa temas etmek ise daha ayrı bir şeydir. Türkiye'de (öğretim, eğitim ve hizmet veren) dinî kurumlara tanınan her özgürlük, her otonomluk ve itibar, sonunda güven, sadakat, verimlilik vs. olarak devlete ve topluma döner. Bu kazanç, ufku genişleyen Türkiye için son derece önemlidir.

Böyle bir değişim, etkisini, dinle ilgili fikrî ve ilmî alanlarda da gösterir. Mesela, tarihî-kültürel pek çok sebepten dolayı İslam'ın bireysel hak ve özgürlükler konusundaki duyarlılığı ictimai ve siyasi hayatımızın mahzeninde kalmıştır. İslam'ın tarihî tecrübesi içinde kültürel çoğulculuk, rasyonellik, dinî tolerans vs. çok önemli bir yer tutmaktadır. Bütün bunları ön plana çıkarmak, bireysel ve kolektif hayatımıza getirme çabası ve azmi içinde olmak durumundayız.

Yine yüzlerce sebepten dolayı, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın ortak kökleri ve hedefleri bu dinlerin hakim oldukları coğrafyalarda arka plana itilmiştir. S. Huntington'un 'kehanet'inin doğru çıkmamasını istiyorsak, dinî miras-

ların ortak değerlerinin yeniden hayata kavuşturulması gerekiyor.[10] İslam'ın bu konuda söyleyeceği önemli şeyler vardır. Türkiye, içinde bulunduğu bütün sıkıntılara rağmen, bu alanda da bir hamle yaparak, söylenmesi gerekenlerin söylenebileceği modern bir mekan hâline gelebilir.

Bütün bunlar Batı'da bazı çevrelerce dile getirilen korkuların giderilmesi için yeterli olur mu? Bilmiyorum. Ama yapılması gerekenler yapıldıktan sonra Batı'nın bir şeye karar vermesi gerekecektir. Hümanist, seküler, liberal, demokrat vs. 'Batı ufku', 'müslüman' Türkiye'nin sınırlarında, sırf bu özellikten dolayı sona eriyor mu, ermiyor mu? Verilecek karar ne olursa olsun, durum Türkiye'nin lehinde olacaktır. Ya Türkiye'nin yüz elli yıllık macerası AB içinde yeni bir aşamaya ulaşacak ve Avrupa'nın Batı vizyonu daha organik bir biçimde Türkiye vasıtasıyla İslam dünyasına uzanacaktır; ki, bu, insanlığın geleceği bakımından hayati önemi haiz bir gelişme olabilir.[11] Ya da Türkiye'ye "hayır" denecektir; o zaman da, ünlü bir devlet adamımızın başka bir bağlamda dile getirdiği sözler yeniden kulağımızı çınlatacaktır: "Yeni bir dünya kurulur ve Türkiye de oradaki yerini alır." Belki de "önder bir ülke" olarak alır. Unutmayalım: Tarihin, milletlerin önüne hangi imkan ve fırsatları çıkaracağını tahmin etmek fiilen imkansızdır.

Türkiye'nin dinî bir gerekçe ile veto edilmesinin, öteki İslam ülkelerine anlatılması da kolay olmayacaktır. Nitekim daha önce Türkiye'nin karşısına çıkarılan ve pek de makul görülmeyen bazı engeller, pek çok İslam ülkesinde ciddi sorular akla getirmiştir. Kimileri bunu bir 'Batı şizofrenisi' gibi görmüş, kimileri de "AB bir Hıristiyan kulübüne mi dönüşüyor?" diye sormuştur.[12] Türkiye denemesi, öyle görünüyor ki, Batı'nın İslam konusundaki tavrına tam bir açıklık getirecektir. Sadece Türkiye'nin değil, bütün İslam dünyasının böyle bir açık politikaya ihtiyacı vardır.

[10] "Dinî ve felsefi geleneklerimiz aynı zamanda birbirlerini beslemektedirler." Bkz. 1 Nisan 2000 tarihinde Avrupa Dış ilişkiler Komiseri Christopher Patten'in AB'in dış siyaseti ve Akdeniz bölgesiyle ilgili Kahire'de yaptığı konuşma. *Euromed Report*, N.8, 4 April 2000.

[11] Krş. Udo Steinbach "International Politik" (Transatlantic Edition) 8 February 2001.

[12] Bkz. Hhaleed Al-Maeena, "European Schizophrenia Keeps Turkey Out", *Arab News*, April 1997 (Jeddah). Krş., S. Amjad Hussain, "Has European Union Become A Christian Club?", Website: www.twf.org.index.html.

islâmiyât IV (2001), sayı 1, s. 21-40

Alevilik-Bektaşiliğin Diyanet'te Temsili Problemi

SÖNMEZ KUTLU
DOÇ.DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Giriş

Diyanet İşleri Başkanlığı, Türkiye'de son yıllarda en çok tartışılan kurumların başında gelmektedir. Bu konudaki tartışmalar, "Türkiye'de din-devlet" ilişkisi, laik bir devlette DİB'nın meşruiyeti, Diyanet'te mezhep ve tarikatların temsili gibi problemler etrafında cereyan etmektedir. 3 Mart 1924 tarihinden bugüne kadar, diyanet işlerinin düzenlenmesiyle ilgili olarak "Diyanet işlerinin devlet çatısı altında yer alan bir kurum tarafından yürütülmesi, kurumun devlet organizması içerisinde tutulmakla birlikte özerk bir nitelik kazandırılması ve diyanet işlerinin sivil toplum içinde yapılanması şeklinde"[1] birbirinden farklı üç temel yaklaşım ortaya çıkmış bulunmaktadır. Böyle bir makalede, bunları tartışacak değiliz. Ancak, laik bir devlette, diyanet işleri, DİB ve bu konuda oluşturulacak bir kurumun İslam'ı ve Müslümanları temsili ile ilgili bazı tespitlerde bulunmak istiyoruz

1. İslam dini, Hıristiyanlığın aksine, ruhbanlığı ve ruhban sınıfını kabul etmediği için, teolojik ve dinî bakımdan, din işlerinin Allah'ın yetkisini temsil eden bir sınıf ya da bir kurum tarafından yürütülmesinin gerekliliğinden bahsedilemez. Bu sebeple, Müslümanlar arasında din işlerini yürütecek bir kurumun bulunması, Hıristiyanlık'taki gibi dinî bir zorunluluk değildir. Tarih boyunca müslüman devletlerde din işlerini yürütmek için oluşturulan kurumlar, tamamen dünyevi maslahat gereğidir; ilahi ve dinî bir misyonu temsil etmezler. Ayrıca, İs-

[1] İştar Gözaydın, "Türkiye'de Din Devlet İlişkilerinin Yeniden Düzenlenmesi", *Din-Devlet İlişkileri ve Türkiye'de Din Hizmetlerinin Yeniden Yapılanması Uluslararası Sempozyumu*, İstanbul 1998, s. 195. Bu üç görüşün felsefi ve hukuki temellendirmeleri hakkında geniş bilgi için bkz. İştar B. Tarhanlı, *Müslüman Toplum Laik Devlet*, Afa Yayıncılık, İstanbul 1993, s. 167-178.

lam tarihinde, din, devletin karşısında, dini temsil etmek üzere örgütlenmiş değildir. Devletin içerisinde örgütlenmiş olmasına rağmen, sivil bir tabiatı vardır. Bununla birlikte, bu örgütlenme biçiminin doğruluğu ya da yanlışığı tartışılabilir. Diğer taraftan, bu hizmeti veren kişilerle, devleti temsil edenler arasında bir hakimiyet sorunu yaşanmamıştır.[2] Bu açıdan, diyanet işlerini düzenlemek ve kontrol etmek üzere oluşturulan herhangi bir kurum, dini temsil edemez.

2. Din hizmetleri; eğitim, sağlık vb. hizmetler gibi kamusal bir hizmettir. Eğer bir toplum, aynı dine mensup kişilerden oluşuyorsa, bu hizmeti verecek ruhban sınıfı da yoksa ve din hususunda bu kolektif ihtiyacın özel kişiler veya gruplar tarafından karşılanması problem doğuracaksa, devletin, dinî ihtiyaçları karşılamayı bir kamu hizmeti olarak görüp, kendi başına bu ihtiyacı gidermesi meşru olabilir.[3] Bunun dışında, devletin, dini siyasallaştırmak veya kontrol altında tutmak adına böyle bir şeyi yapması doğru değildir. Burada önemli olan, kamunun bu ihtiyacının karşılanması ve bunu karşılamak üzere oluşturulan kurumun siyasetten bağımsız özerk olmasıdır. Hatta nihai hedef, bu kurumun sivilleştirilmesi olmalıdır.

3. Laik bir devlet, bu ihtiyacı karşılarken, din, mezhep, tarikat ve cemaatlere eşit uzaklıkta durmalı, birini diğerine tercih etmemeli ve onların tamamının birleştiği otantik dinî ihtiyaçları karşılamaya yönelmelidir.

4. Din olarak İslam'la, tarihî süreç içerisinde oluşan dinî anlayış farklılıklarının kurumlaşması sonucu oluşan mezhep, tarikat, cemaat ve diğer dinî zümreleşmeler, birbirinden farklıdır. Hiçbir mezhep ve tarikat ya da herhangi bir kurum, İslam'la özdeşleştirilemez ve onun temsilcisi olduğu iddiasında bulunamaz. Sünni İslam, Şii İslam, Halk İslamı, Alevi İslamı gibi bazı tanımlamalar, teorik ve pratik nedenlerle yapılabilirse de, bütün bunların dışında, mezheplere göre değişmeyen ve hepsinin birleştiği Kur'an ve Peygamber'in uygulamasına dayanan asgari müştereklerden oluşan anonim ve özgün bir İslam ya da Müslümanlık vardır. Bu dinin tanrısı Allah, peygamberi Hz. Muhammed, kitabı Kur'an ve ibadethanesi camidir. Bu anonim İslam, tevhid (Allah'ın birliği), nübüvvet (Allah'ın elçisi ve getirdikleri) ve ahiret (öldükten sonra diriltilip hesaba çekilme) olmak üzere, üç inanç esasına dayanır. Bunları kabul eden kimselerin, Sünni, Şii, Zeydî, İsmailî, Nakşi, Kadiri, Alevi-Bektaşi olması, bir ayrıcalık ve imtiyaz nedeni olamaz.

5. Şu ândaki hukuki statüsü, örgütlenme biçimi, teknik donanımı ve kadroları ile DİB'nın, yasal olarak kendisine yüklenen görev ve sorumlulukları çerçevesinde, bugünkü Türkiye'de yaşayan müslüman toplumun dinî ihtiyaçlarını karşılayamadığı; bu kurumun, toplumun bütün kesimleri ve ihtiyaçlarının dikkate alınarak yeniden yapılandırılması ve siyasi nüfuzun dışında sivil veya özerk idari yapıya kavuşturulması gerektiği, herkes tarafından kabul edilen bir husustur.

[2] Geniş bilgi için bkz. Ethem Ruhi Fığlalı, *Din-Devlet İlişkileri*, Muğla 1997, s. 16 vd.

[3] Krş. Sıddık Sami Onar, *İdare Hukukunun Umumi Esasları*, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul 1966 (3. basım), II. 722-723.

Biz bu makalemizde bugünkü hukuki ve yasal statüsü içerisinde, DİB'nda çeşitli mezhep ve tarikatların temsil edilmesi probleminin bir alt başlığını oluşturan Alevi-Bektaşilerin Diyanet'te temsil fikrine bakışları, bununla ilgili problemler ve doğuracağı muhtemel sonuçları tartışmaya açmak istiyoruz.

1. Alevi-Bektaşilerin Diyanet'te Temsili Konusunda Alevi Çevrelerin Farklı Yaklaşımları

Alevi-Bektaşilerin Diyanet'te temsil fikri, sanıldığının aksine, bütün Alevi-Bektaşi çevrelerce benimsenen ve savunulan bir fikir değildir. Bu çevrelerin bu konudaki görüşleri ve beklentileri birbirinden oldukça farklıdır. Aslında bütün Alevi-Bektaşi dernekleri, vakıfları ve dergahları, bu konuya farklı açılardan bakmakta, fakat herkes kendi görüş ve yaklaşımını bütün Alevi-Bektaşilerin genel yaklaşımı imiş gibi genelleyerek sunmaktadır. Bununla birlikte, onların talepleri, Diyanet'in kuruluşundan bu yana yapılan şikayetler ve taleplerden oldukça farklı ve radikal değişiklikleri içermektedir.

Alevi çevreleri, Diyanet'in yapısı, işleyişi ve hizmetleri konusunda bazı eleştiri ve isteklerde bulunmaya sevk eden sebepler arasında, otantik Aleviliğe yöneliş ve Diyanet'ten dinî hizmet bekleme, Diyanet'in dinî ihtiyaçları karşılamakta yetersiz kalışı, oy amacıyla bazı siyasi partilerin Alevi-Bektaşilere devlet bütçesinden pay ayıracaklarına ve cemevlerinin yapımına yardım edeceklerine dair vaatleri, siyasal İslam'ın karşısında bir blok oluşturma girişimleri, yasadışı örgütlerin tahakkümünden kurtulma arzusu ve temel hak ve özgürlükler konusunun, son zamanlarda yapılan uluslararası anlaşmalarla, devletin iç problemi olmaktan çıkarılıp uluslararası toplumun müdahelesine açık duruma getirilmesi bulunmaktadır. Bütün bu gelişmeler sonucunda Diyanet, 1985 yılından itibaren ciddi girişimlerde bulunarak, Alevi-Bektaşi çevrelere de cami inşâ projeleri (Tunceli örneği) ve benzeri hizmetler götürmenin yollarını aramaya başladı. Bunun için bazı Alevi dedeleriyle görüşmelerde bulunarak, taleplerini tespite çalıştı. Fakat olay basın tarafından Alevi-Bektaşilerin Diyanet'te temsili olarak sunuldu ve tartışmalar, onların taleplerinden çok, bu konu etrafında sürdü. Bunun üzerine, Diyanet'in statüsü konusunda öneriler netleşerek, Aleviler arasında dört farklı yaklaşım ortaya çıktı:

1. *Diyanet Yeniden Yapılandırılsın ve Aleviler Temsil Edilsin:* Bu model, Cem Vakfı Genel Başkanı İzzettin Doğan ve çevresiyle bazı dedeler tarafından savunulmaktadır.

DİB yerine Din Hizmetleri Teşkilatı'nı öneren İzzettin Doğan ve Cem Vakfı çevresi, her fırsatta ve mekanda Diyanet'in yeniden yapılandırılması ve Alevilerin temsil edilmesi şeklindeki görüşlerini tekrarlamakta ve bildiriler yayımlamaktadır. Bu çevreler, kendi yayın organı olan *CEM Dergisi*'nde yayımladıkları bir bildiride, görüşlerini şöyle açıklamaktadırlar:

> CEM, Diyanet İşleri Teşkilatının, teşkilat olarak Alevi geleneğiyle, Alevi düşüncesiyle ve laik devlet anlayışıyla bağdaşmasının zor olduğunu düşünmek-

tedir. Esasen, Diyanet İşleri Teşkilatının yasaların kendisine yüklediği görevleri tarafsız olarak yaptığını; din hizmetlerini tüm vatandaşlara eşit bir şekilde götürdüğünü söylemeye imkan da yoktur. Bu nedenlerle, Aleviliğin bu tür ilkesel ve yapısal rahatsızlıklarla dolu bir teşkilatta temsil edilmesini istemek çok sağlıklı bir yaklaşım da olamaz. CEM, Aleviliğin, gözden geçirilmiş, bağımsız, güdümsüz, özerk; Ülkedeki inanç gruplarının her birinin ayrı birimlerde ama bir bütün oluşturacak şekilde temsiline olanak veren; ve Laik Cumhuriyet ile çatışmayan yeni bir organizasyonda temsilini savunur.[4]

Doğan, Cem Vakfı adına bu konudaki görüşlerini resmî ve gayri resmî düzeydeki görüşmelerinde, çeşitli basın ve yayın organlarındaki söyleşilerde ve bilimsel toplantılarda şu şekilde açıklamaktadır: "Diyanet İşleri kurumu, ülkenin bir gerçeğidir. İstesek de istemesek de ülkenin bir gerçeğidir. Gerek sağda gerekse soldaki partilerin hiçbiri Diyanet'e karşı değiller. Bu nedenle Aleviler Diyanet'le ilgili istek ve taleplerinde gerçekçi olmak zorundadırlar. Diyanet ortadan kalksın demek, olmayacak duaya amin demekten başka bir şey değildir. Buna mukabil Aleviler, Diyanet'in yeniden yapılanmasını, tümüyle gözden geçirilmesini istemelidirler. Alevilerin istekleri budur."[5] Cem Vakfı çevresi, bu taleplerini kamuoyu, politikacı ve devletin çeşitli organlarının gündemine taşımak amacıyla, 26-27 Mart 1996 tarihinde "Din-Devlet İlişkileri ve Türkiye'de Din Hizmetlerinin Yeniden Yapılanması" konulu uluslararası bir sempozyum düzenlemiştir. Doğan, bu sempozyumda, yeniden yapılanmanın şekliyle ilgili şöyle bir model önermiştir: "Sadece Aleviler, sadece Sünni kardeşlerimiz değil, Musevi ve Hıristiyan kardeşlerimiz de değil, bu ülkede her kim bulunuyorsa, inanç grubu olarak, kendi yoğunlukları oranında demokratik bir biçimde, ast-üst ilişkisi olmadan –inançta hiyerarşi olmaz– Diyanet İşleri'nde temsil edilmeliler."[6]

Bu teklifler gerekçelendirilirken, her ne kadar uluslararası hukuki gelişmeler, Anayasa maddeleri ileri sürülse de, temelde, Alevi çevrelerin dinî ihtiyaçlarını Diyanet vasıtasıyla karşılamaktan çok, Alevi çevrelerde, özellikle Cem Vakfı çevresinde son zamanlarda inşâ edilen cemevlerinin inşâına ve onların masraflarının karşılanmasına devletten mali destek sağlama teşebbüsü bulunmaktadır. Diğer taraftan, Alevilerin 15 milyondan başlayarak 30 milyona varan nüfusa sahip olduğunun telaffuz edilmesi,[7] hiçbir bilimsel ve istatistiksel değeri olmayan, ideolojik olarak abartılmış ve baskı unsuru olarak kullanılmak istenen indî rakamlardır. Bu konuda gerçekçi ve bilimsel verilere dayalı konuşmak gerekmektedir. Türkiye'de, günümüz Aleviliği konusunda araştırmalar yapan İlyas Üzüm, oldukça önemli istatistiksel bilgilere dayanarak, Alevi-Bektaşilerin 1990 yılı itibarıyla 4-5 milyon civarında olduğunu tespit etmiştir.[8]

[4] Bkz. "Cem'in Diyanet Bildirisi", *Cem Dergisi* 1 (1992), sayı: 8, s. 10.
[5] Cemal Şener, *Yaşayan Alevilik*, Ant Yayınları, İstanbul 1996 (4. baskı), s. 189.
[6] *Din-Devlet İlişkileri Uluslararası Sempozyumu*, s. 211.
[7] *Cem Vakfı Çalışmaları ve Vakıf Genel Başkanı Prof. Dr. İzzettin Doğan'ın Görüş ve Düşünceleri*, Cem Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, s. 232, 245, 253,
[8] Geniş bilgi için bkz. *Günümüz Aleviliği*, İSAM Yayınları, İstanbul 1997, s. 18-23.

2. *Diyanet Kaldırılsın:* Türkiye'de ve yurtdışındaki Alevi-Bektaşi örgütlerin büyük çoğunluğu bu görüştedir. Bu yaklaşımı destekleyen örgütlerin başında Pir Sultan Abdal Dernekleri, Hacı Bektaş Veli Dernekleri, Semah Kültür Vakfı çevresi, Karaca Ahmet Sultan Dergahı ve Kürtçü Alevi çevreler gelmektedir.[9] Bu çevrelerin iddialarına göre, "Diyanet, devletin benimsemiş olduğu laikliğe aykırıdır. Bu idari yapı içinde yer aldığı müddetçe Türkiye Cumhuriyeti'nin laik bir devlet olduğu, temelsiz bir iddia olarak kalacaktır. Dolayısıyla yapılması gereken bu yanlışlığa ve çelişkiye son verilmesidir."[10] Hacı Bektaş Veli Dergahı'na bağlı Celebiler veya Ulusoylar da denilen, Dedegan koluna mensup Veliyettin Ulusoy'a göre, "Alevilerin Diyanet'le hiçbir ilişkisi yok. Devletin kurduğu ve Sünniliği resmî din olarak benimseyen bir kuruluş. Bence her dinî inanış kendi cemaatini kurup, onu finanse etmeli. Devlet, desteğini Diyanet'ten çekmesi lazım. Diyanet'e gerek yok. Her cemaat kendi sorununu kendi içinde çözsün. Devlet hakem olmalı. Çatlak sesleri susturmalı."[11]

3. *Diyanet Kaldırılmasın ve Aleviler Temsil Edilsin:* Bu görüş, Diyanet'te Alevilerin tahsilli bir dede tarafından temsil edilmesini ve aynı şekilde vilayetlerde ve ilçelerde müftülerin yanında Alevi kesimi temsil eden bir yetkili kişinin olmasını önermektedir.[12]

4. *Alevi İnanç Başkanlığı Kurulsun:* Bu teklife göre, böyle bir kurum özerk olmalı, mali işlerinde devletin kontrolü altında ve bütçesi Alevi-Sünni nüfus oranına göre devlet bütçesinden verilmelidir.[13]

Bu son iki görüş ferdî tekliflerden öteye geçmemektedir.

Kırsal bölgelerde yaşayan Alevi-Bektaşilerin bu konuda kafalarının oldukça karışık olduğu ve aynı köyde kadın ve erkekler arasında dahi farklı görüşlerin bulunduğu anlaşılmaktadır. İsparta Keçiborlu ilçesine bağlı, eski adıyla Baladız yeni adıyla Gümüşgün köyü ve Burdur'un Yeşilova ilçesine bağlı Niyazlar köyünde yapılan bir ankette,[14] erkek ve kadınlara DİB'na ilişkin bazı sorular sorulmuş ve şu cevaplar alınmıştır:

	Baladız		*Niyazlar*	
Cevap seçenekleri	*Erkek*	*Kadın*	*Erkek*	*Kadın*
Kalkmalı, din işleri cemaatlere bırakılmalı	28.0	12.01	33	20.0
Mezheplerin temsil edildiği bir kurum olmalı	44.0	24.0	80.0	26.7
Özerk Bir Kurum Olmalı	24.0	24.0	--	--
Durumunu Sürdürmeli	--	12.0	--	33.0
Fikrim Yok	4.0	28.0	6.7	20.0
Toplam	*100.0*	*100.0*	*100.0*	*100.0*

[9] Bu örgütlerin konuyla ilgili görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Üzüm, s. 130-132.

[10] Üzüm, s. 130.

[11] Şener, *Yaşayan Alevilik*, s. 51. Buna paralel görüşler için bkz. Şener, *Yaşayan Alevilik*, s. 89; *Cem Dergisi* 1 (1992), sayı 8, s. 12.

[12] Şener, *Yaşayan Alevilik*, s. 111.

[13] Muharrem Naci Orhan, "Politikacıların Alevi-Sünni Kışkırtmasının Önüne Geçebilmek İçin Ağır Müyyideler Getirilmelidir", *Türk Yurdu* (Alevilik Özel Sayısı) 14 (1994), sayı: 88, s. 67.

[14] Hüseyin Bal, *Alevi Bektaşi Köylerinde Toplumsal Kurumlar*, Ant Yayınları, İstanbul 1997, s. 175.

Bu ankete göre, her iki köyde, erkeklerin çoğunluğu DİB'nın bir devlet kurumu olarak kalmasını, fakat Türkiye'deki mezheplerin temsil edilmesini isterken, Niyazlar köyünde kadınlar Diyanet'in durumunu sürdürmesini istemektedirler. Kaldırılması ve din işlerinin cemaatlere bırakılması görüşü yaygın değildir. Bu anket, Sivas, Erzincan, Tunceli, Çorum ve Amasya yöresinde yaşayan bütün Alevilerin görüşlerini yansıtmayabilir; ancak, aynı yörenin insanlarının önemli bir konuda farklı görüşleri benimsediklerini göstermesi bakımından ilginçtir.

2. Alevi-Bektaşilerin Diyanet'te Yer Almasının Önündeki Yasal Engeller

Alevi çevrelerin, Diyanet'te temsil konusunda farklı düşündüklerini ve farklı modeller ileri sürdüklerini tespit ettikten sonra, şimdi de mevcut yasal düzenlemeler içerisinde onların Diyanet'te temsil edilmesinin önündeki yasal engelleri inceleyeceğiz.

2.1. Lozan Anlaşması

24 Temmuz 1923 tarihinde kabul edilen Lozan anlaşması gereğince, memleketimizdeki azınlıklar, Rumlar, Ermeniler ve Museviler özerklik kazanmışlar ve kendilerini temsil edecek özerk dinî kurumlarını kurmuşlardır. Sadece Museviler, "Biz özerklik istemiyoruz; Türk kanunlarına tâbi olarak yaşayacağız." demişlerdir. Müslümanların durumuna gelince, Türkiye sınırları içerisinde, etnik yapısı ne olursa olsun, hiçbir müslüman, azınlık statüsünde değildir. Diyanet işleriyle ilgili bir yeni düzenleme yapılacaksa, o zaman daha önce azınlık statüsü verilmiş dinlerin durumunun da birlikte yeniden gözden geçirilmesi gerekir. Halbuki yukarıda zikredilen bu azınlıkların şu ândaki statüleriyle ilgili şikayetleri olmadığı gibi, yeni bir yapılanmada yer almayı da kabul etmemektedirler. Ayrıca, böyle bir düzenleme, uluslararası düzeyde hukuki ve siyasi sonuçlar doğurabilir.

2.2. Laiklik Anlayışı

Türkiye Cumhuriye'tinin ilk yıllarından itibaren yapılan köklü değişikliklerle, laik devlete geçiş süreci başlatılmıştı. Bu çalışmalara rağmen, laiklik, ancak 1937 yılında Anayasa'ya devletin niteliğini tanımlayan bir ilke olarak girebilmiş ve sonraki anayasalarda da temel ilke olarak korunmuştur. 1982 Anayasası'nda laiklik ilkesinin çerçevesi genişletilmiş; dinin, devlet alanınında siyasi bir fonksiyon ifa etmesine tamamen son verilmiştir. Bu Anayasa'da devletin tarafsızlığı, kanun önünde eşitlik, din ve düşünce özgürlüğü teminat altına alınmıştır. Devletin tarafsızlığı demek, insanların hukuk önünde eşitliği demektir. Anayasa'nın 10. maddesinde bu eşitlik şu şekilde belirlenmiştir: "Herkes, dil, ırk, renk, cinsiyet, siyasi düşünce, felsefi inanç, din, mezhep ve benzeri sebeplerle ayrım gözetmeksizin kanun önünde eşittir. Hiçbir kişiye, aileye, zümreye veya sınıfa imtiyaz tanınamaz..."[15] Türkiye Cumhuriye'tinin DİB'na genel idare

[15] *T.C. Anayasası*, Seçkin Yayınevi, Ankara 1998, s. 46. Ayrıca devletin tarafsızlığı demek "inanın inanmasın herkese, her dine, her cemaate eşit mesafede bulunması ve dolayısıyla hiç kimse,

içerisinde yer vermesi şeklindeki laiklik uygulaması, Fransa'daki laiklik anlayışı ve uygulamasıyla karşılaştırıldığında, böyle bir laiklik anlayışına ters olduğu görülecektir. Bu açıdan bakıldığında, Türkiye tam değil yarı laik bir ülkedir. Başka bir ifadeyle, Türkiye'nin laiklik uygulaması, kendine has şartlarına göre geliştirilen "Türkiye tipi laiklik"tir ve tam bir laiklik olarak görülemez. Bununla birlikte, DİB, ilgili Anayasa'da ve yasalarda yer alan maddelerde, bütün dinî görüş ve düşünüşlerin dışında kalan bir hizmet kurumu olarak örgütlenmiştir. Mezhepleri veya tarikatları temsil eden bir kurum olmaktan tamamen çıkarılmıştır. Dolayısıyla, bugünkü hukuki statüsüyle DİB'nda Alevi-Bektaşilere temsil hakkının verilmesi, Anayasa ve yasalara göre mümkün değildir ve böyle bir hakkın verilmesi büyük çaplı yasal değişiklikleri gerektirmektedir.

Türkiye'de laikliğin uygulanış biçiminde bazı porblemlerin olduğu ve Batı standartlarına uymadığı, genelde söylenmektedir. Diyanet'in Alevi-Bektaşiliğin temsili amacıyla yeniden yapılandırılması, mevcut laikliği daha çok tartışmalı hâle getirecektir. Bir başka ifadeyle, böyle bir düzenleme, devletin belli bir tarikatı resmen tanıması; dolayısıyla, laikliklikten tamamen ödün vermesi anlamına gelecektir. Hele hele, Diyanet'in bugünkü durumunu laikliğe aykırı kabul edip, laikleşme adına mezhep ya da tarikatların temsili amacıyla, din işlerinin, devlet içerisinde yeniden yapılandırılmasını istemek, tam bir çelişkidir. Eğer din işlerinin yürütülmesi için laiklik adına Diyanet yeniden yapılandırılmak isteniyorsa, Batılı anlamda, yapılacak olan şey, bu işi sivil örgütlere bırakmayı ve devletin dışında bir yapılanmayı savunmaktır. Cumhuriyeti kuran irade, geleneksel toplumların bir ürünü olan dinî kurumların sosyal ve hukuki alandaki etkisine son vermeyi, şeyhlerin, dedelerin ya da dinî karizması olan bazı soy ve ailelerin nüfuzunu ortadan kaldırmayı amaçlıyordu. Bunu yapmakla, millî ve kolektif bir kimliğin oluşturulmasının önündeki mezhep ve tarikat bilinci yıkılmış oluyordu.

2.3. Tekke ve Zaviyelerin Kapatılması Kanunu

2 Eylül 1925 tarihinde çıkarılan bir kanunla, Türkiye sınırları içerisinde faaliyet gösteren Bektaşilik, Nakşilik, Kadirilik, Rüfailik, Ticanilik ve benzeri bütün tarikatların faaliyetleri durdurulmuş ve onlara ait 'tekke ve zaviyeler' kapatılmıştır. Bu tarihten itibaren, söz konusu mistik akımlar, faaliyetlerini yeraltında sürdürmüşlerdir. Bektaşilik, Osmanlı döneminde yasaklanmadan önce, tıpkı diğer tarikatlar gibi tekke ve zaviyelerde faaliyet göstermekteydi ve bütün tarikatlar Şeyhülislamlığa bağlıydı. Tekke ve zaviyelerin kapatılması, bugün için, diğer tarikatlar ve tekke-zaviyeler için neyi ifade ediyorsa, Alevi-Bektaşilik için de aynı şeyi ifade etmektedir. Bazı tarikatlar, kanunu ihlal eder duruma düşmemek için, geçmişteki tekke ve zaviyelerin yerine, dergah ya da cemevi adı al-

hiçbir din ve hiçbir cemaat arasında herhangi bir ayırım ya da tercih yapmaması demektir. Salih Akdemir, *Kur'an ve Laiklik*, Form Yayınları, İstanbul 2000, s. 99.

tında teşkilatlanmakta ve bu cemevlerinde alenî tarikat ayinleri yapmaktadırlar. Bu, bir bakıma, tekke ve zaviyeler kanunun delinmesi anlamına gelmektedir. Tekke ve zaviyeler kanunu yürürlükte olduğu sürece, hiçbir tarikatın böyle bir teşekkül oluşturması ya da başka adla da olsa, tekke ve zaviye fonksiyonu gören mekanlar açması yasal değildir. Devletin ileri gelenlerinin zaman zaman bu kanunsuzluğa alet olmalarını anlamak da zordur. Bektaşiliğin ya da başka tarikatların, tarikat olarak DİB'nda temsil edilebilmesi için, önce tarikatların faaliyetlerinin serbest bırakılması, tekke ve zaviyeler kanunun lağvedilmesi gerekir. Oysa, bu konudaki maddeler, değiştirilemez ve değiştirilmesi teklif edilemez devrim kanunları kapsamına girmektedir.

2.4. Diyanet'in Yetki ve Sorumluluk Alanlarını Belirleyen Kanunlar

3 Mart 1924 tarihli ve 429 sayılı Şer'iye ve Evkaf ve Erkân-yı Harbiye-i Umumiye Vekâletlerinin İlgasına Dair Kanun'un 1. maddesi şu şekildedir: "Türkiye Cumhuriyetinde muamelat-ı nâsa dair olan ahkâmın teşrî ve infazı Türkiye Büyük Millet Meclisi ile onun teşkil ettiği hükümete ait olup din-i mübin-i İslâm'ın bundan maada itikadat ve ibadata dair bütün ahkâm ve mesalihinin tedviri ve müessesat-ı diniyenin idaresi için Cumhuriyetin makarrında bir Diyanet İşleri Reisliği makamı tesis edilmiştir." Bu kanunun 5. maddesi ise şöyledir: "Türkiye Cumhuriyeti Memaliki dahilinde bilcümle cevami ve mesacid-i şerifenin ve tekaya ve zevayanın idaresine, imam-hatip, vaiz, şeyh, müezzin ve kayyımların ve sair müstahdemin tayin ve azillerine Diyanet İşleri Reisliği memurdur." Tekke ve zaviyelerin kaldırılması ile birlikte, tekke ve zaviyelerin idaresiyle şeyhlerin tayin ve azli görevi, Diyanet İşleri Reisliği'nin görevleri arasından çıkarılmıştır. Bu kanunlara göre, Başkanlığın, "itikat ve ibadete ait esasları yürütmek" ve "ibadet yerlerini yönetmek" olmak üzere, iki önemli görevi vardır. Daha sonra 1961 Anayasası'nın 154. maddesiyle yapılan bir değişilikle 1. maddeye, "ahlaka ait esasları yürütmek" ilave edilmiş ve "din konusunda toplumu aydınlatmak" şeklinde üçüncü bir görev ihdas edilmiştir. Bu görev, 1950 ve sonrasında DİB ve teşkilatı ile ilgili kanunlarda da vardır. 1982 Anayasası'nın 136. maddesinde, bu görevleri yerine getirirken DİB'nın uyması gereken kıstaslar şu yekilde belirlenmiştir: "Genel idare içinde yer alan DİB, laiklik ilkesi doğrultusunda, bütün siyasi görüş ve düşünüşlerin dışında kalarak ve milletçe dayanışmayı ve bütünleşmeyi amaç edinerek özel kanunda gösterilen görevleri yerine getirir." Bu kanunlardan anlaşılacağı üzere, DİB temsilî bir kurum olmayıp, genel idare içinde yer alan bir hizmet kurumudur. Bütün siyasi görüş ve düşünüşlerin dışında, yani mezhep ve tarikatların dışında kalması gereken bir kurumdur. Bu sebeple, fıkhi anlamda Hanefilik, Şafiilik, Hanbelilik ve Caferilik; itikadi ve siyasi anlamda Şiilik ve Sünnilik; tarikat anlamında Nakşi, Kadiri, Bektaşi gibi görüş ve düşünüşlerin dışında kalarak, dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinmiştir. Bektaşiliğin veya bir başka tarikat ya da mezhebin Diyanet çatısı altında temsil edilebilmesi için, bütün bu kanunların değiştirilerek,

DİB'nın, Mezhepler ve Tarikatlar Müdürlüğü hâline getirilimesi gerekir. Böyle bir şey, Cumhuriyeti kuran iradenin, ulus devlet ve hedeflediği toplum projesine tamamen ters düşmek anlamına gelir.

DİB'nın Alevilerle Sünniler arasında fark gözettiği iddialarına 1990 yılında dönemin Başkanı M. Sait Yazıcıoğlu şu cevabı vermiştir:

> Diyanet İşleri Başkanlığı, belirli bir mezhebe mensup Müslümanların dinî ihtiyaçlarını karşılamak maksadıyla değil, ister Sünni olsun ister Alevi olsun bütün Müslümanlara dinî hizmet sunmak için kurulmuştur. İslam dininin itikat, ibadet ve ahlakla ilgili esasları bellidir. Hangi mezhepten olursa olsun, bütün Müslümanların son ilahi kitabı olarak Kur'an-ı Kerim ortadadır. Kanunların Diyanet İşleri Başkanlığı'na verdiği görev, Kur'an'ın hükümleri doğrultusunda toplumu din konusunda aydınlatmak, böylelikle dinî ve millî birliği sağlamaktır.[16]

3. Alevi-Bektaşilerin Diyanet'te Yer Almasını Engelleyen Kendi İç Sorunları

3.1. Alevi-Bektaşiliğin Hangi Statüyle ve Kim Tarafından Temsil Edileceği

DİB'nda Alevi-Bektaşilerin temsil edilmesi tartışmaları, Alevi çevreler için, acilen çözülmesi gereken üç önemli sorunu gündeme getirmiştir. Birincisi, Alevilik nedir? İkincisi, Alevilik hangi statüyle temsil edilecektir? Üçüncüsü, Aleviliği kim temsil edecektir?

Birinci ve ikinci problem, Alevilik ve Bektaşiliğin mahiyeti ile ilgili bir tartışmadır. Alevi kökenli, Sünni kökenli gazeteci, yazar, araştırmacı, tarihçi, ilahiyatçı herkes, Alevilik-Bektaşiliğin mahiyetiyle ilgili makaleler ve kitaplar yazmaktadır. Konunun gerçek uzmanları, maalesef yok denecek kadar azdır. Bazı eserler hariç tutulduğunda, Alevilik-Bektaşiliğin mahiyeti, niteliği, kaynakları ve şu ânki durumu hakkında yazılanlar, baştan sona ideolojik önyargılarla veya ticari amaçlarla makulve hiçbir bilimsel değeri olmayan metinlerdir. Şii yazarlarca yazılmış *Kenzü'l-Mesâ'ib* (Kumru), *Hüsniye* ve diğer bazı eserler, Arapça, Farsça ve Eski Türkçe bilmeyen, bunları okumaktan aciz kimseler tarafından, ticari amaçlarla olsa gerek, Aleviliğin kaynakları adıyla aslından tamamen farklı ve yanlış tercüme edilerek, saf ve iyi niyetli Alevi-Bektaşilerin eline verilmekedir. Aslında, bu eserler, Alevi çevrelerce yeni okunan eserler değildir. Bu tür eserler, muhtemelen XVII. yüzyıldan itibaren, Şii kültürün, Anadolu Türkmen Alevileri ve Kızılbaşlar arasında yayılması amacına yönelik faaliyetlerin bir ürünüdür. Sosyolojik araştırmalarda ortaya çıkan korkunç sonuç ise, bu eserlerin, günümüz Alevi-Bektaşi çevreler arasında en çok okunan kitapların başında gelmesidir. Özellikle, gelecek yıllarda da Türkiye'nin gündeminden düşmeyecek olan Alevilik ve Bektaşilik konusunda uzman, çok iyi yetişmiş sosyolg, ilahiyatçı, antropolog, etnolog ve tarihçilere ihtiyaç vardır.

[16] "Alevilerle Sünniler Arasında Fark Gözetmiyoruz", *Cumhuriyet*, 10 Mart 1990, s. 6.

Alevilik-Bektaşilik, kimi araştırmacılarca din, kimilerince mezhep, kimilerince tarikat, kimilerince laik-demokratik ulusal bir inanç biçimi, kimilerince Türk İslamı, kimilerince ise bir yaşam biçimidir. Sosyolojik araştırmalar, kendisini Alevi-Bektaşi olarak tanımlayanların dahi, bir kimlik krizi yaşadığını ve kendisini farklı şekilde tanımladığını göstermektedir. TESEV'in yaptırdığı bir çalışmada, "Hangi mezheptensiniz?" sorusuna %3.9'u "Alevi" diye cevap vermiştir.[17] Başka bir ankette sorulan, "Kızılbaşlığı/Alevi-Bektaşiliği Tanımlama Biçimi" ile ilgili bir soruya verilen cevaplar şöyledir[18]:

Kızılbaşlığı/Alevi-Bektaşiliği Tanımlama:

	Sayı	*Yüzde*
Dindir (tek başına İslamiyet'ten ayrı bir inanç)	168	10.35
Mezheptir	705	43.43
Tarikattır	169	10.41
Kültürdür	262	16.14
Yaşam Tarzıdır	274	16.88
Başka	45	2.77
Toplam	*1623*	*100.00*

Aleviliğin halk düzeyinde de farklı biçimde tanımlanması ve bunların içerisinde %10.35'lik bir kesimin, Aleviliğe İslam dışı bir din olarak bakması, kimlik tanımlamayla ilgili ciddi sorunların bulunduğunu ve bunun devam edeceğini göstermektedir. Ankete katılanların % 43.43 oranında Aleviliği-Bektaşiliği bir mezhep olarak tanımlaması da oldukça ilginçtir. Çünkü Alevi çevreler, dernek ve vakıf kurarken, amaçları arasına "Alevi kültürü yaymak" şeklinde bir madde koyduklarında, Vakıflar Müdürlüğü tarafından bu vakıflar tescil edilmiyor. Kendilerine bir mezhebin görüşlerini yayan bir vakıf açmanın yasalara aykırı olduğu bildirilince, bu defa, Aleviliğin bir mezhep olmadığını ispat ediyorlar.[19]

Diyanet'te Alevi-Bektaşilerin hangi statüyle temsil edileceği konusu, öncelikle Aleviler arasında büyük tartışmalara sebep olacağa benziyor. Ancak konunun uzmanları gibi, biz de, Alevilik ve Bektaşiliğin ayrı olarak değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Bektaşiliğin tarihi ve kurumsal yapısı, onun tasavvufi bir örgütlenme biçimi ve bir tarikat olduğunu açıkça göstermektedir.

Aleviliğe gelince, tasavvufi bir renk taşımakla beraber, Bektaşilik kadar sistematik bir yapıya sahip değildir. Alevilik, "Bektaşi kültür ve edebiyatının ağır bastığı bir İslami inanç ve yaşayış biçimi ile Türkmen kültürünün ve İslam öncesi inanış ve yaşayış biçiminin iç içe girmiş şeklidir ve soya bağlıdır."[20] Ancak,

[17] *Türkiye'de Din Toplum ve Siyaset*, TESEV: Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etütler Vakfı Yayını, s. 42.

[18] Ali Aktaş, "Kent Ortamında Alevilerin Kendilerini Tanımlama Biçimleri ve İnanç Ritüellerini Uygulama Sıklıklarının Sosyolojik Açıdan Değerlendirilmesi", *I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri* (22-24 Ekim 1998), s. 462 (Tablo: 15). Aynı konuda yapılan ve daha karmaşık sonuçlar alınan bir başka anket için bkz. Bal, *Alevi Bektaşi Köylerinde Toplumsal Kurumlar*, s. 173 (Tablo: 34).

[19] Semah Kültür Vakfı aleyhinde bu konuda açılan dava ve Vakıf yöneticilerin ilginç savunmaları için bkz. Pehlivan, *Aleviler ve Diyanet*, s. 176 vd.

[20] Ethem Ruhi Fığlalı, "Alevilik Bektaşilik Üzerine", *Türk Yurdu* (Alevilik Özel Sayısı) 14 (1994), sayı: 88, s. 6.

Kızılbaşlık ve Aleviliğin mahiyeti ve Bektaşilikle ilişkisi konusunda farklı görüşler olmakla beraber, bu ikisinin birbirini etkilediği ve aralarında benzerlikler ve farklılıklar bulunduğu kabul edilmektedir. Örneğin, konunun uzmanlarından E. Ruhi Fığlalı şöyle demektedir: "Bektaşilik, Hacı Bektaş Veli tarafından kurulan bir tarikattır. Hz. Ali ve Ehl-i Beyt sevgisi, tevella (Ehl-i Beyti sevenleri sevme), teberra (Ehl-i Beyti sevmeyenleri sevmeme) gibi Aleviliğin temel esaslarına bağlı oluşları yüzünden, Bektaşiliğe, Alevilik denebilir."[21] Ancak, Eröz'e göre, "bu Alevilik, Sünnilerin Ehl-i Beyt'e olan sevgilerini ifade eder mânâdan öteye geçemez. Çünkü Türkiye'de her Bektaşi, Alevi olduğu hâlde, her Alevi Hacı Bektaş'ı Horasan ereni sayıp hürmet etmesine rağmen, Bektaşi değildir."[22] Bize göre, Aleviliğin bugünkü yapılanması, Ocakzadelik ve dedelik kurumu göz önünde bulundurulursa, tarikat kalıpları içinde bir yapılanmadır ve Hacı Bektaş Veli'ye, bazı ocaklar hariç, bağlılık söz konusudur. Aslında, Kızılbaş Alevilikle Bektaşilik arasındaki farklılaşma, siyaset temelli kültürel bir farklılaşmadır. Yavuz Sultan Selim ve Şah İsmail arasındaki siyasal anlaşmazlıklar sonucunda, kırsal kesimdeki Bektaşilik, şehir Bektaşiliğinden kültürel ve siyasal açıdan farklılaşmaya başlamış ve bazı konularda Şia'nın siyasi fikirlerinin etkisinde kalmıştır. Kızılbaş Alevilik ve Bektaşilik için, 'Türkmen Sünniliği', 'heteradoks İslam', 'köy Bektaşiliği', 'şehir Bektaşiliği', 'sözlü İslam', 'kitabi İslam' ve diğer bazı kavramlar kullanılmaktadır. Fakat bunların tartışmasına burada girmeyeceğiz.

Bütün bu farklılıklara rağmen, gerek Alevilik gerekse Bektaşilik, İslam mezhepleri tarihinin, mezhep olma kriterlerini taşımamaktadır. Dinî bir örgütlenmenin mezhep kabul edilebilmesi için, siyasi ve itikadi konularda sistematik bir teoloji ve fıkha veya bir nazariyeye sahip olması ve bunun yanı sıra, onu ele alan temel eserlerin yazılmış olması gerekir. Ayrıca, İslam düşüncesinde siyasi ve itikadi mezheplerde, her ne kadar Peygamber'e kadar uzanan bir silsile varsa da, aslâ babadan oğula geçen veya soyda ya da Ocakzadelerde devam eden bir yetki devri söz konusu değildir. Alevi-Bektaşilik'te ise, dedeler böyle bir yetkiye sahiptir ve icazetle tayin edilir. İtikadi ve siyasi mezheplerin lideri, bir başkası tarafından icazetle tayin edilmez. Sadece Şia'da imamlar bir sonraki imamı teyin ederler. Onların sayısı ise, 7 veya 12 ile sınırlandırılmış olup, tamamen siyasi yetkinin devri söz konusudur. Diğer taraftan, İslam mezhepleri arasında soya bağlı bir mezhep yoktur. İsteyen istediği mezhebe girer ve çıkar. Halbuki Alevilik soyda devam eder. Anne ve babası Alevi olmayan Aleviliğe giremez. Bektaşilik'te de, ancak uzun törenlerden geçtikten sonra tarikata girmek mümkündür. Alevi-Bektaşiliğin bu özellikleri, onların mezhep olmadığını açıkça göstermektedir.

Alevi-Bektaşiliğin niteliği ile ilgili ileri sürülen, bunun laik ve ulusal demokratik bir inanç sistemi olduğu tezi tartışmaya açık bir tezdir. Alevi-Bektaşilik, toplumsal yapı itibarıyla kapalı bir toplum yapısına sahiptir. Başka bir deyiş-

[21] *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*, Selçuk Yayınları, Ankara 1990, s. 9.
[22] Mehmet Eröz, *Türkiye'de Alevilik-Bektaşilik*, İstanbul 1977, s. 52.

le, sırri/gizemli inanç topluluklarındandır. Bu gibi topluluklarda, "ser ver sır verme/başını ver sırrını verme" anlayışı hakimdir. Alevi-Bektaşi geleneği, Ocakzade, Ehl-i Beyt karizmasına dayanmaktadır. Ayrıca, Alevilik soyda devam etmektedir. Bütün bu özellikler, Aleviliğin modernleşmesinin, demokratikleşmesinin ve laikleşmesinin önündeki önemli engellerdir. Aslında, hiçbir mezhep, tabiatı gereği laik olamaz.[23]

Diyanet'te Alevileri kimin temsil edeceği konusu da, oldukça problemlidir. Günümüzde Alevi-Bektaşi topluluklar arasında, Ocakzade Dedeler koluna bağlı olarak yaşayanlar, Dedegan (Çelebiler) koluna bağlı olarak yaşayanlar, Babagan (Babalar) koluna bağlı olarak yaşayanlar ve hiçbir dinî öğreticiye bağlı olmadan yaşayanlar vardır. Dedegan/Çelebiler kolunun bugünkü postnişini Veliyettin Ulusoy, Babagan/Babalar kolunun postnişini ise Haydar Ercan'dır. Diyanet'te Alevileri kimin temsil edeceği konusunda asıl problem, şu ânda Türkiye'de ve yurtdışında örgütlenmiş vakıf ve dernekler arasında yaşanmaktadır. Çünkü bu dernekler arasında Aleviliği, Alisiz Alevilik olarak, İslam'ın dışında bir din olarak, Marksizm olarak, Kürtlerin dini olarak, Ehl-i Beyt Aleviliği, yani Şiilik olarak gören ve Aleviliği sadece kendisinin temsil edebileceğine inanan birbirinden tamamen farklı ve bazen de birbirine zıt anlayışlar hakimdir. Şu ânda Alevilik-Bektaşilik, Ehli-Beyt çevresi tarafından Şiileştirilmek, misyonerler tarafından Hıristiyanlaştırılmak, Bahailer tarafından Bahaileştirilmek, ateistler tarafından dinsizleştirilmek tehlikesiyle karşı karşıyadır.[24] Şehir Bektaşiliğinin yüksek düzeydeki kültürü buna mukavemet edebilirse de, geleneksel yapısı çözülmüş Kırsal Aleviliğin ciddi bir tehditle karşı karşıya olduğu kanaatindeyim. Bu kadar farklı anlayışın Diyanet'te tek bir kişiyle veya tek bir masayla temsili mümkün olmadığı gibi, bu anlayış sahiplerinin birçoğu böyle bir temsile zaten karşıdır.

3.2. Cemevlerinin Dinî, Sosyal ve Yasal Statüsünün Belirsizliği

Her tarikatta olduğu gibi, Alevilik-Bektaşiliğin de, kendine has ayin ve erkanları vardır. Bunlara teknik anlamda ayin-i cem denir. E. Ruhi Fığlalı'nın açıkladığı şekliyle, bu kelimelerin anlamları şöyledir: Farsça bir kelime olan ayin, "âdet, görenek, kanun, töre ve aynı zamanda usûl ve ibadet tarzı" anlamlarına gelir. Arapça bir kelime olan cem, "toplanmak, topluluk, toplantı, cemiyet" demektir. Ayin-i cem "toplantı töresi, cem âdeti, cem töreni, bir araya gelme yolu" anlamına gelir.[25] Bu ayinlerin, görgü cemi, Abdal Musa birlik cemi, Hızır cemi, aşure cemi, Sultan Nevruz cemi, kısa cem ve muhabbet cemi, ikrar verme cemi, musahip cemi, Kerbelâ ayini, koldan kopan erkanı, dardan indirme erkanı, baş okutma erkanı ve daha pek çok çeşidi vardır. Gerçekleştiriliş tarz-

[23] Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İletişim Yayınları, İstanbul 1999 (3. baskı), s. 211-212.

[24] Bu konuda bkz. Hasan Onat, "Değişim Sürecinde Alevilik", *Köprü Dergisi* (Alevilik Özel Sayısı) 62 (1998), s. 82-87; Süleyman Hayri Bolay, "Günümüz Türkiyesi'nde Aleviliğin ve Bektaşiliğin Başlıca Problemleri Üzerine Bir Deneme", *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 13 (2000), s. 137-153.

[25] *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*, s. 327.

larına, katılanlarda aranan niteliklere, yapılış zamanlarına göre birbirinden farklıdırlar. Ayrıca, bunların yapıldığı yerler için, cemevi şeklinde bir kavramlaştırma da söz konusu değildir. Bazen bu ayinlerin yapıldığı yerler, hak meydanı, meydan odası, meydan evi, mihman evi, kırklar evi, erenler meydanı, kırklar meydanı, ibadet meydanı, niyaz meclisi ve benzeri adlarla bilinmektedir.[26] Şehir Bektaşilerinde ve yerleşik hayata geçen Kızılbaş Alevilerin yaşadıkları bazı köylerde, bu ayinler dergah, tekke ve zaviyelerde yapılırdı. Tekkesi, zaviyesi ve dergahı olmayan köylerde, bu ayin ve erkanlar için özel mekanlar olmadığı gibi, belirli gün ve gecelerde periyodik olarak da yapılmıyordu. Alevi-Bektaşiliğin tarihinde, on iki hizmetin verildiği cemler, şehirde dergahta, köyde ise, kış aylarında muhiplerden birisinin evinde yapılırdı. Dolayısıyla, dergah, tekke ve zaviyelerin dışında, şehirlerde veya köylerde 'cemevi' adıyla kurumsallaşmış özel binaların olduğu ve bunun da camiye alternatif birer ibadethane oldukları iddiası, tarihî gerçeklerle uyuşmamaktadır.[27] Çünkü Alevi-Bektaşi büyükleri ve Horasan Erenleri olarak bilinen Hacı Bektaş Veli, Koyun Baba, Abdal Musa, Hasan Dede, Geyikli Baba, Karaca Ahmet, Şahkulu Sultan, Saru Saltık ve Gülbaba'nın türbe ve tekkelerinin hemen yanıbaşında günümüze kadar uluşan camiler ve Alevi köylerindeki tarihî camiler, Alevi-Bektaşisi ve Sünnisiyle bütün Müslümanların ortak mabedinin cami olduğunun kesin belgeleridir. İslam tarihinin hiçbir döneminde, kendisini İslam içerisinde görüp de camiye karşı çıkan ya da camiye alternatif başka bir ibadethane kuran bir mezhep ve tarikat olmamıştır.

Bugün sayıları her gün artmakta olan cemevlerinden bazılarının, Alevi-Bektaşiliğin tarikat ayin ve erkanlarının/cem ayinlerinin yapıldığı ve samimi Alevi Müslümanların dinî ihtiyaçlarının karşılandığı yerler olmaktan çok, ideolojik propoganda faaliyetleri yapılan merkezler veya siyasi lokaller hâline dönüştüğü görülmektedir.

Bu durum, saf ve samimi niyetli Alevi-Bektaşi Müslümanları rahatsız etmektedir. Özellikle her yere veya her vakıf/dernek çatısı altında cemevlerinin açılmasında, Aleviliğin siyasallaştırılmasına, devletten destek almaya ve Aleviliğin devletleştirilmesine yönelik bir amaçın bulunduğu söylenmektedir. Bütün bunlar, kurumun dinî, sosyal ve yasal statüsünün ne olduğu tartışmasını gündeme getirmektedir.

Bazı Alevi-Bektaşiler, dinî statüsüyle ilgili olarak, bu kurumun camiye bir alternatif olmadığını, birer kültür evi olduğunu söylerken[28], bazıları ise, tarihî gerçekleri çarpıtarak, camiye alternatif bir ibadethane olarak takdim etmekte-

[26] Bedri Noyan, "Cem Evi (Meydan) ve Cami", *Cem* IV (Eylül 1994), sayı: 40, s. 4; Fığlalı, s. 371.

[27] Krş. Üzüm, 37; Hasan Onat, "Alevilik-Bektaşilik Üzerine Söyleşi", *Türk Yurdu* (Alevilik Özel Sayısı) 14 (1994), sayı: 88, s. 40.

[28] Süleyman Sarıtaş, "Cemevi Camiye Karşılık Düşünülemez", *Türk Yurdu* (Alevilik Özel Sayısı) 14 (1994), sayı: 88, s. 20; Bedri Noyan, "Bektaşi ve Alevi Konusunda Bir Gezinti", *Türk Yurdu* (Alevilik Özel Sayısı) 14 (1994), sayı: 88, s. 38; Cemal Şahin, "Ben de Aleviyim Ama Alevileri Bir Avuç Marksist'in Tekelinden Kurtarmak Lazım", *Türk Yurdu* (Alevilik Özel Sayısı) 14 (1994), sayı: 88, s. 54;

dir. Bir dinin birbirinden farklı isim ve statüyle iki ayrı mabedinin olmayacağı herkes tarafından bilinen bir gerçektir. Bu sebeple, dinî bakımdan buralara verilecek statü, tekke ve zaviyeler statüsüdür. Nitekim bazı Alevi yazarlar, İstanbul'da Şahkulu ve Karacaahmet'in cemevleri adı altında eski fonksiyonuna kavuşturulmasını, bizzat eski tekkelerin yeniden canlandırılması olarak değerlendirmektedirler.[29]

Bu tür kurumlar, tekke ve zaviyeler kanunu ile kapatılmış olduğundan, öncelikle, yasal bakımdan problemlidir. Bu mekanların tekke ve zaviye adıyla değil de, dergah ve cemevi adıyla açılması, yasalardaki yasak kapsamına girmemek ve yasal koğuşturmaya uğramamak amacına matuftur. Bu statüyle DİB'nda temsil edilmeden önce, tarikat evlerinin yasallaştırılması gerekir. Çünkü şu ânda cemevleri, hukuki olarak, dernek veya vakıf faaliyetleri çerçevesinde açılmaktadır. Bu statüsüyle DİB'nın buralara maddi yardımda bulunmasını veya dedelerden görevli tayin etmesini talep etmek makul değildir. Zira, DİB'nın buraları denetleme ve idare etme yetkisi yoktur. Zaten böyle bir yetki verilse bile, siyasal ve ideolojik kullanımlardan kurtarılmadıkça, ne kadar denetlebileceği ayrı bir tartışmadır.

3.3. Siyasal ve İdeolojik Alevi-Bektaşilik Tartışmaları

Çok partili döneme geçişi takip eden yıllarda, Alevilerin belli bir partiye eğilim göstermelerinin, bireysel veya sınıfsal görüşlerden mi kaynaklandığı, yoksa Alevi kimliğine göre mi şekillendiği konusu açık değildir.[30] Ancak bilinen bir şey var ki, 1960'lı yıllardan itibaren Alevi çevreler, özellikle genç kesimler, sol ideolojiyle tanışmış ve sol siyasi tercihlere yönelmişler; hatta Alevi kimlikten çok solcu veya sosyalist kimliği tercih eder olmuşlardır. Ekim 1966'da kurulan ve Alevi kesimlerinin siyasal sözcülüğünü yapan Türkiye Birlik Partisi'yle birlikte, Alevilik, siyasallaştırılma sürecine girdi. Bu durum, 1970'li yıllarda da devam etti. 1980'li yıllardan itibaren Alevilik'te yeni bilinçlenme ve örgütlenme dönemi başladı. Bütün bunlara rağmen, 1990'lı yılların başlarında, "SHP ilçe teşkilatlarında ortalamanının üstünde bir örgütlenme düzeyi"[31] yakaladılar. Hâlâ sol siyasi partiler, Aleviler için bir cazibe merkezi durumundadır. Bugün siyasallaştırılmış Alevilik sol eksenlidir. Bazı Alevi kesimler, Aleviliğin siyasallaştırılmasından rahatsızdırlar. Diğer taraftan, bazı Alevi yazarlar, Marksist ve ideolojik bir yaklaşımla, Aleviliği dinî bir zümreleşmeden çok "toplumsal bir başkaldırının ideolojisi" olarak algılamaktadır.[32] Sol ideolojiyi benimsemiş, başta Pir Sultan Abdal Dernekleri olmak üzere, pek çok Alevi vakıf ve dernek,

[29] Bozkurt, *Aleviliğin Toplumsal Boyutları*, İstanbul 1990, s. 149.

[30] Harald Schüler, *Türkiye'de Sosyal Demokrasi Particilik Hemşehrilik Alevilik*, çev. Yılmaz Tombul, İstanbul 1999, s. 161.

[31] Schüler, s. 180.

[32] Bkz. Cemal Şener, *Alevilik Olayı: Toplumsal Bir Başkaldırının Kısa Tarihçesi*, Yön Yayınları, İstanbul 1990; Atilla Özkırımlı, *Toplumsal Bir Başkaldırının İdeolojisi: Alevilik, Bektaşilik*, Cem Yayınevi, İstanbul 1990.

DİB'nın kaldırılmasını, bu yüzden talep etmektedir. İdeolojik manipülasyon altında bulunan Alevilik, Marksizmle ve daha genel anlamda ateizmle hesaplaşmak ve kendi otantik kimliğini ve İslam'daki yerini belirlemek zorundadır.[33]

3.4. İstenilen Dinî Hizmetlerin Gerçekçi Olmaması ve Temsili Gerektirmemesi

Alevi-Bektaşi çevrelerin özellikle talep ettikleri hizmetler şunlardır:

1. Alevi kültür dairesinin kurulması.
2. Eski ve yeni Alevi şair ve düşünürlerinin kitaplarının bastırılması.
3. Mezarların anıtlaştırılması.
4. Kültür Bakanlığı'nca Alevilere yönelik yansız yayınların yapılması.
5. Alevi kültür merkezleri kurulması.
6. Alevi enstitü ve üniversitelerin kurulması.
7. Din derslerinin objektif ve yansız verilmesi.
8. Alevilerin cenaze işlerini yapacak personel yetiştirilmesi.
9. Aleviler ne istiyorsa o yönde ibadetgahlarının olması, cemevlerinin yaptırılması ve bu mekanların elektrik ve su paralarının ödenmesi.
10. Din hizmetleri için devletin ayırdığı bütçenin ve din hizmetlerine tahsis edilen kadroların % 30'unun Alevilere tahsis edilmesi.
11. Muharrem ayında 10-15 gün boyunca Peygamber ve soyuna yapılanları anlatan programlar düzenlenmesi.
12. Hutbe ve vaazlarda Aleviliğin işlenmesi.[34]

İlk altı maddede belirtilen talepler, DİB'nın kanunla belirlenen hizmet alanlarına girmemektedir ve gerçekçi talepler değildir. Çünkü devletin izin verdiği ve desteklediği Sünni kültür daireleri, Sünni kültür merkezleri, Sünni enstitü ve üniversiteler yoktur. Ayrıca, Kültür Bakanlığı, Sünni-Alevi olmasına bakmaksızın, Türk kültürünün korunması için, çok sayıda eser yayımlamakta ve anıt mezarları imar edip korumaktadır. Din derslerinin yansız verilmesi konusu, MEB'nı ilgilendirmektedir. Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi derslerinde, herhangi bir mezhebin propagandasından çok, dinî kültür verilmekte ve bu da mezhepler üstü bir yaklaşımla işlenmektedir.[35]

Cenaze işlerine gelince, köylerde ve kentlerde, Alevi-Bektaşi halk cenaze, nikah, mevlit ve hatim gibi hizmetlerde DİB'na bağlı cami görevlilerinden yararlanmaktadır. Yukarıda söylendiği gibi, cemevleri, camiye alternatif bir kurum değildir. İbadethane olmaktan çok, eskiden tekke ve zaviyelerin fonksiyonlarını yürüten bir kurum veya kültür evi durumundadır. Bunu birçok Alevi de böyle görüp, böyle kabul etmektedir. DİB'nın ne cami ne de cemevi yapmak gibi bir görevi vardır. Camileri devlet değil halk yapar. DİB ise, buralara imam atar ve kontrolünü üstlenir. Bunu da, kanunda belirtilen görevi gereği yapar.

[33] Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s. 235.
[34] Battal Pehlivan, *Aleviler ve Diyanet*, Pencere Yayınları, İstanbul 1995, s. 25-26; 29-30.
[35] T.C. Millî Eğitim Bakanlığı *Tebliğler Dergisi* 63 (Ekim 2000), sayı: 2517, s. 914 vd.

DİB'na devletin ayırdığı bütçenin ve din hizmetlerine tahsis edilen kadroların % 30'nun Alevilere tahsisi talebi de, diğerleri gibi gerçekci bir talep değildir. Hiçbir kurumda mezheplere göre kadro dağıtılmamakta veya bütçe ayrılmamaktadır. Diğer taraftan, bu kurum görev verirken, yalnızca, laik devletin kurumlarından olan İmam-Hatip liseleri veya İlahiyat fakültelerinden mezun olma şartını koşar. Bu şartlara haiz herkes başvuruda bulunur ve sınavı kazandığı takdirde görev alır. DİB yetkilileri, bu kurumun çeşitli birimlerinde Alevi vatandaşların görev yaptığını, çeşitli vesilelerle ifade etmişlerdir.

Son zamanlarda yapılan sosyolojik çalışmalar, Alevi-Bektaşilerin, Sünniler kadar olmasa da, DİB'nın hizmetlerinden yararlandıklarını göstermektedir. Ali Aktaş tarafından Şah Kulu Dergahı'nda Kızılbaş/Alevi-Bektaşi topluluklar üzerinde yapılan bir ankete göre, ankete katılanların % 12.51'i devamlı, % 22.43'ü ara sıra oruç tutmakta; % 5.79'u devamlı, % 36.35'i ara sıra kurban kesmekte; % 5.11'i devamlı, % 7.02'si ara sıra namaz kılmakta; % 5.11'i devamlı, % 7.26'sı ara sıra zekat vermektedir.[36] Mezhep ayırımı yapılmaksızın, gençlik üzerinde yapılan bir araştırma, gençlerin % 5.7'sinin devamlı, % 52.7'sinin ara sıra camiye gittiğini; % 14.6'sının devamlı, % 57.5'nin ara sıra namaz kıldığını göstermektedir.[37] Bu durum, gerek Alevi, gerekse Sünniler arasında cami merkezli bir dindarlığın azaldığını, dolayısıyla, DİB'nın cami kanalıyla verdiği hizmetlerden sınırlı sayıda kişinin yararlandığını göstermektedir.

DİB'nın Alevilik-Bektaşilikle ilgili en büyük hatası, ciddi bilimsel araştırmalar yaptırarak, bu insanların dinî ihtiyaçlarını ve sorunlarını tespit etmemesi ve bu doğrultuda onları dinî konularda aydınlatacak yeterli yayın ve faaliyetlerde bulunmamasıdır. Yapılan bir ankete göre, saf ve samimi Alevi-Bektaşilerin, bütün bu ideolojik yönlendirmelere ve ilgisizliğe rağmen, % 10.72'lik bir kesimi, çocuklarının, anlayacak kadar Kur'an öğrenmelerini istemektedir.[38] Onlar, her ne kadar bu ihtiyaçlarını karşılayacak kurumun Kur'an Kursları'ndan çok İmam Hatip liselerini olduğunu düşünüyorlarsa da, herhalde en büyük görev Diyanet'e düşmektedir. Bu talepler, ilgili kurum tarafından dikkate alınmalıdır. DİB, dinî öğretimi, camiye hasretme anlayışından vazgeçerek, bu insanların taleplerine cevap verecek yeni yaklaşımlar ve yollar geliştirmelidir. Alevi-Bektaşiler, DİB yayınları, hutbe ve vaazlarda kendi ihtiyaçlarına yönelik bilgilerin verilmemesi konusundaki şikayetlerinde ve taleplerinde haklıdırlar.

Alevi çevreler, Diyanet'e ayrılan bütçeden yararlanamadıklarını ve bunun eşitlik ilkesine aykırı olduğunu iddia etmektedirler. Ayrılan miktar, doğrudan doğruya Sünni tarikat ve cemaatlere vdeğil, mezhepler üstü bir yaklaşımla kurulmuş DİB'nın din görevlilerine verilmektedir. Dolayısıyla, bu bütçeden her-

[36] Bkz. "Kent Ortamında Alevilerin Kendilerini Tanımlama Biçimleri ve İnanç Ritüellerini Uygulama Sıklıklarının Sosyolojik Açıdan değerlendirilmesi", *I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri* (22-24 Ekim 1998), s. 467.

[37] *Türk Gençliği 98 Suskun Kitle Büyüteç Altında*, Konrad Adenauer Vakfı Yayını, s. 98 (Tablo: 118).

[38] Aktaş, agm., s. 474 (Tablo: 33).

hangi bir mezhep adına pay alarak yararlanma değil, kişisel yararlanma söz konusudur. Bu imkandan, camii bulunan Alevi-Bektaşi köyler de yararlanmakta; imam talepleri yerine getirilmektedir. Cuma namazlarında, bayram namazlarında ve vakit namazlarında, Sünniler kadar olmasa da, Aleviler arasında da camiye gidenlerin bulunduğunu anketler göstermektedir. Hatta anketler, bugün Aleviler arasında cemevlerinden yararlananların sayısının da çok düşük olduğunu göstermektedir.

DİB'nın kaldırılmasını veya Alevilerin de temsil edilmesine imkan tanıyacak şekilde yeniden yapılandırılmasını isteyen Alevi-Bektaşi çevrelerin, bu kurumdan talep ettikleri hizmetler dikkatle incelendiğinde, bunların bir kısmının, DİB'nın görev ve sorumluluk alanını aştığı, diğer bir kısmının da şu ânda verilmekte olan veya temsil edilmeden verilebilecek ya da gerçekçi olmayan hizmetler olduğu görülmektedir.

4. DİB'ında Alevi-Bektaşiliğin Yer Almasının Doğuracağı Sonuçlar

4.1. Diğer Dinî Gruplara da Aynı Hakların Verilmesi

Türkiye'de itikadi inanç grupları arasında, Sünni (Maturidi ve Eşari), Şii, Yezidî, Nusayri; fıkhi ekoller olarak, Hanefi, Şafii ve Caferî; tarikat olarak, Nakşi, Alevi, Bektaşi, Kadiri, Mevlevi ve Rüfai; cemaat olarak da, Nurcu, Süleymancı, Işıkcı ve saire pek çok grup bulunmaktadır. Bütün bu mezhep, tarikat ve cemaatlerin, DİB ile ilgili farklı istek ve beklentileri vardır. Alevi-Bektaşiler kadar taleplerini yüksek sesle dile getiremeseler de, bu dinî grupların hemen hemen tamamı, Diyanet'in şu ânki yapısından ve hizmetlerinden şikayetçidirler. Bu sebeple, sınırlı Alevi-Bektaşi çevrelerin şikayetlerini dikkate alarak Diyanet hizmetlerini yeniden yapılandırmak, diğer grupların aynı taleple hak sahibi olmalarını doğurur. 1963 yılında DİB'nın kuruluş ve görevleri hakkında hazırlanan bir tasarıda, "Mezhepler Müdürlüğü"nün kurulması teklif edilmiş, fakat bu teklif, "resmen tefrika yolları(nın) açılmış olabil(eceği)"[39] gerekçesiyle eleştirilmiş ve reddedilmiştir. Gündeme geldiği her dönemde birçok siyasetçi ve hukukçu böyle bir ayrıcalığın tek bir dinî gruba verilmesinin doğuracağı olumsuz sonuçlara dikkat çekmiştir. Cem Vakfı'nın bu konuda düzenlediği bir sempozyumda 1981 Anayasası'nın baş mimarı Prof. Dr. Orhan Aldıkaçtı'nın dile getirdiği endişelerin düşünülmesi gerektiği kanaatindeyim:

> Fakat şunu belirtmek isterim ki, eğer Diyanet İşleri'nde bazı çözüm taraflarının ileri sürdükleri gibi bir Aleviler dalı yahut branşı, bürosu kurulursa, o zaman memlekette parçalanmaya gidilir. Bu bir çözüm yolu değildir kesinlikle. Bunu belirtmek isterim. Çünkü bu şekilde Alevilerin bir bütün teşkil ettiğini ve Cumhuriyet'in kuruluşundaki basit devlet kavramının, yani bütün

[39] Vehbi Bilimler, *Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Kanun Tasarısı Hakkında Mütalaa*, Sönmez Neşriyat ve Matbaacılık A.Ş. Matbaası, İstanbul 1963, s. 5; Tarhanlı, s. 179.

vatandaşların eşdeğerde olduklarını, hepsinin düşünce özgürlüğünden yararlanmak hakkı bulunduğunu ve hepsinin nasıl Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nda eğitim düzeni bir sisteme girmişse Diyanet İşleri'nde de bunun böyle olmasının gerektiği ve eğer bölünmelere yol açarsak, bu birliğin bozulmasından ben şahsen endişe ederim.[40]

4.2. Alevi-Bektaşiliğin Yozlaşması

Alevi-Bektaşiler, tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla beraber, dinî konularda büyük bilgi boşluğu yaşadılar. 1930'lu yılların başından itibaren Alevi ve Alevi olmayan sosyalistler, İslam öncesine kadar uzanan Emevi-Haşimi çekişmesini zengin-fakir çatışması gibi göstermek ve Ali'yi fakirlerin temsilcisi olarak takdim etmek suretiyle, Alevileri sosyalist çizgiye çekmek istediler. Türkiye'de 1950'li yıllardan itibaren kırsal bölgelerden kentlere, büyük göçler yaşandı. Bu süreçte, gerek Sünniler, gerekse Aleviler, eski geleneksel kimlikleri yerine, yeni kimlik arayışlarına girdiler. Alevilik, kırsal bölgelerde, ocak ve kol normlarına göre şekillenmişti. Göç olgusu, köylerdeki sosyal yapının çözülmesi ve diğer pek çok sosyoekonomik etken, geleneksel Aleviliğin çözülmesine ve özellikle dedelik kurumunun fonksiyonlarını büyük ölçüde kaybetmesine sebep oldu. Marksizm ve sol ideolojik tartışmalar, bu çözülme sürecini daha da hızlandırdı. 1980'li yıllardan itibaren, sosyalizmin çöküşüyle birlikte, bu ideolojiler bir umut kaynağı olmaktan çıkmış, Alevi-Bektaşiler arasında geleneksel değerlere dönüş ve dinî/etnik söylemler artmaya başlamıştır. Bu süreçten sonra, Aleviliğin, geleneksel inançları ve dedelik kurumu bakımından, Cumhuriyet öncesi dönemdeki otantik yapısına kavuşturulması pek mümkün görünmemektedir.

1980'li yıllara kadar yaşanan yozlaşma, bugün otantik Aleviliğin keşfinin önünde hâlâ büyük bir engeldir. Aslında Alevilik-Bektaşilik konusunda yapılacak her tartışma ve kurumlaşma, beraberinde yeni fikrî yozlaşmaları ve bölünmeleri getirecektir.

Alevilerin Diyanet'te temsil edilmesi konusu tartışılmaya başlandığında, farklı itirazlar gelmeye başladı ve bu inanç grubunun, monolitik ve homojen olmadığı anlaşıldı. Bazı çevreler, böyle bir temsili, Alevilerin devletleştirilmesi ya da merkezileştirilmesi şeklinde bir tehlike olarak yorumlarken, bazıları da, Alevileri devlet eliyle Sünnileştirmek ve Aleviyi Aleviye kırdırmak şeklinde bir komplo olarak değerlendirildi.[41] Hatta bazı dedeler, devlet desteğiyle yapılan cemevlerine girmeyeceklerini dahi söylediler. Bu dönemde Semah Kültür Vakfı Kurucu Genel Sekreteri Cafer Özer Koç, bu temsilin bir yozlaşma olduğunu dile getirdi: "Diyanet İşleri'nde temsil hakkı istemek, Alevi-Bektaşi inançları açısından hem kendi gelenekleriyle, inançlarıyla ve hem de laiklikle bağdaşmaz. Aksine Alevi-Bektaşi inancını da kurallara bağlayarak mistikleştirerek-tu-

[40] "Din Hizmetlerinin Yeniden Yapılandırılması", *Din-Devlet İlişkileri ve Türkiye'de Din Hizmetlerinin Yeniden Yapılandırılması Sempozyumu Kitapçığı*, s. 193.

[41] Bkz. Pehlivan, *Aleviler ve Diyanet*, s. 15-16, 34, 43, 89.

tucu kılarak yozlaştırır. Herhalde Alevi-Bektaşi inancına yapılabilecek en büyük kötülük de bence bu."[42]

4.3. DİB'nın Dinî Grupların Mücadele Alanı Hâline Getirilmesi

Dinî gruplara DİB'nda temsil hakkı verildiğinde, Diyanet'e ayrılan bütçenin hangi mezhebe, tarikata ve cemaate ne kadar ve hangi kıstasa göre verileceği tartışmaları başlayacaktır. Bu durumda, DİB, mezhep, tarikat ve dinî cemaatlerin, maddi menfaat temin etmek için mücadele ettikleri bir kurum hâline gelecektir. O zaman, her grup kendi mensuplarının sayısına göre, bu bütçeden yararlanmak isteyecek ve bu da Türkiye'deki bütün insanların dininin, mezhebinin, meşrebinin ne olduğunu belirleyecek sayımlar yapılmasını gerektirecektir. Neticede din ve vicdan özgürlüğünün anayasal teminat altına alındığı laik bir ülkede, insanlar dinî eğilimlerini belirtmek zorunda bırakılacalardır. Yapılan sayım sonuçlarına göre, bazı mezhep ve tarikatlar devletten daha çok ekonomik destek alacaklar ve daha fazla güçlenerek baskı unsuru hâline geleceklerdir. Ayrıca, bütün dinî gruplar, daha fazla destek alabilmek için daha fazla taraftar toplama ve siyasi destek bulma yarışına ve rakabetine gireceklerdir. Böylece, dinî gruplar daha çok siyasallaşacak ve ticarileşeceklerdir. Diğer taraftan, her dinî grup, bulunduğu bölgede kendine ait camiler, tekkeler, zaviyeler veya cemevleri açacaktır. Bütün bunlar, çoğunluğu müslüman olan ülkemizde, mezhepler ve tarikatlar arası mücadele ve kavgaların başgöstermesine sebep olacaktır. Hatta şimdiden Alevi-Bektaşiler ve Sünnilerin nüfusu için hiçbir bilimsel temele dayanmayan ve tamamen indî değerlendirmelere dayalı oldukça abartılı rakamlar ileri sürülmektedir. Örneğin, bazı Alevi yazarlar, Türkiye nüfusunun üçte birinin Alevi olduğunu iddia etmekte veya 15 milyondan başlayarak 30 milyona kadar çıkan rakamlar vermektedirler.[43]

Sonuç

Günümüzde yaşanan küreselleşme olgusu, sanayileşme, teknolojik ilerlemeler, eğitimin yaygınlaşması, ekonomik gelişmeler ve diğer etkenler, mezheplerin, tarikatların ve dinî grupların geleneksel yapısında çözülmelere, din ve dünya görüşlerini gözden geçirmelerine sebep olmuştur. Türkiye'de yaşanan sekülerleşme süreci ve kırsal alandan büyük kentlere olan göç, dinî grupların kendi aralarındaki ve diğer gruplarla olan ilişkilerini köklü bir şekilde etkilemekle kalmamış, farklı mezhep ve meşrepteki insanların sosyal, siyasi ve kamusal alanda birlikte yaşayacakları yeni alanlar ortaya çıkarmıştır. Artık doktrin merkezli din anlayışları, günümüz insanını tatmin etmemektedir. İnananlar, daha özgürlükçü ve mezhepler üstü/gruplar üstü bir din anlayışına yönelmektedir-

[42] Pehlivan, *Aleviler ve Diyanet*, s. 41.

[43] Bkz. Rıza Zelyut, *Aleviler Ne Yapmalı?*, İstanbul 1993, s. 9; Hamit Baldemir, *Din ve Alevilik Üzerine*, İstanbul 1994, s. 143; *Cem Vakfı Çalışmaları ve Vakıf Genel Başkanı İzzettin Doğan'ın Görüş ve Düşünceleri*, s. 133, 197, 203, 206, 245, 281.

ler. Geçmişteki cemaat dindarlığının aksine "bireyselleşmiş dindarlık" ön plana çıkmaya başlamıştır. Geleneksel bir toplumun ihtiyaçlarını karşılamak üzere üretilen din anlayışları, günümüz insanının ihtiyaçlarına cevap verememektedir. Hıristiyan Batı toplumları, doktrin merkezli din anlayışlarının olumsuz etkileri sebebiyle, mezhepler üstü eğitim modelleri geliştirmeye çalışmaktadırlar. Bunu başarabilmek için, hareket noktası olarak İncil'i ve İsa'ya imanı almaktadırlar. Bugün Müslümanlar da, mezhep taassubu ve kavgalarından yorgun düşmüştür. İslam'ın iki temel kaynağı olan Kur'an ve Peygamber'in Sünneti'ne dönerek, İslam'ı mezhepler üstü bir bakış açısıyla yeniden anlamaya çalışmak durumundadır. Gerek Aleviler gerekse Sünniler üzerinde bu konuda yapılan araştırmalar, her iki kesimin üzerinde ittifak ettiği iki temel esasın, Kur'an ve Hz. Peygamber olduğunu açıkca göstermektedir.

Ayrıca, yapılan sosyolojik, antropolojik ve dinî araştırmalar, toplumu birbirine düşüren geleneksel anlayışların, hem Aleviler hem de Sünniler tarafından terkedilmek istendiğini göstermektedir. Her iki taraf da barışı istemektedir. İkisinin de birbirinden öğreneceği dinî ve kültürel değerler vardır. Her iki taraf da, kendi anlayışlarını sorgulamak, değişime ve diyaloğa açık hâle gelmek durumundadır. Bu, Alevinin Sünnileştirilmesi veya Sünninin Alevileştirilmesi olarak aslâ algılanmamalıdır. Tarihte olmuş ve 1400 yıl geride kalmış, iki Arap kabilesi Emeviler ve Haşimiler arasındaki olaylarla, hiçbirimizin alâkası yoktur. Bu olayların sorumlusu da mağduru da bizler değiliz. Müslümanım diyen herkes –Alevi veya Sünni–, sadece kendi yaptıklarından sorumludur.

DİB, bütün bu süreçleri yaşayan toplumun ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde yeniden yapılandırılmalıdır. Ama bu kurum mutlaka siyasi otoritenin nüfuzundan kurtarılarak özerk bir idari yapıya kavuşturulmalı ve istihdam niteliği korunarak, mezhepler üstü bir konuma getirilmelidir. Ayrıca, bu kurum, bilimsel bilgi üreten İlahiyat fakülteleriyle işbirliğine müsait bir yapıya kavuşturulmalıdır. Böylece, Diyanet, bu kurumlar tarafından üretilen yeni yorumlar ve anlayışlardan, günümüz insanının dinî ihtiyaçlarını karşılamak için yararlanan ve her kesimden insanın müracaat edebileceği bir kurum hâline gelecektir. Artık bu konunun tartışılması ve model konusunda projelerin üretelmesi gerekmektedir.

islâmiyât IV (2001), sayı 1, s. 41-49

Dinin Siyasallaşması ve Dinsel Bürokrasi

ERKAN YAR
YRD.DOÇ.DR., FIRAT Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Din-devlet ilişkisinin, din ve devletin birbirinden zarar görmeyecek şekilde biçimlendirilmesi zorunludur. Bu zorunluluk, dinin siyasallaşması veya siyasetin dinselleştirilmesi gibi, din ve siyaset adına tehlike oluşturan fenomenlerden her iki kurumuda koruma iradesinden ortaya çıkar. Bununla, din ve devletin, birbirinden ayrı ve bağımsız iki kurum olarak dikkate alınması gerekliliğine işaret etmek istiyorum.

Dinî yapılanma ile ilgili söylemlerde, çağımızın toplumsal yapısının ve gereksinimlerinin dikkate alınması kaçınılmazdır. Günümüz dünyasında ulaşım ve iletişim araçlarının yaygınlaşması, toplumların heterojen bir yapıya bürünmesini de beraberinde getirmiştir. Bu heterojen yapı, iki tür devlet anlayışıyla çelişmektedir; bunlar da, din devleti ve ulus devlettir. Bir devletin sınırları içerisinde yaşayan insanların dinsel tercihlerinin ve akaitlerinin farklılığı, günümüz devlet anlayışının herhangi bir din ve akaidin tarafında yer almayarak, objektif bir niteliği benimsemesini zorunlu kılmıştır. Toplumların bu niteliği, aynı şekilde, üniter devlet anlayışını kaçınılmaz kılar.

Kur'an'ın, Peygamber'e vahyedildiği süreçte, din ve devleti iki ayrı kurum olarak dikkate almak çok zor gözüküyor. Peygamber, vahyi alan ve insanlara tebliğ eden bir elçi olduğu hâlde, devlet idaresinin gerektirdiği icraatları da yerine getirmiştir. Bu yapı, onun vefatından sonra da, bir süre devam etmiştir. Onun vefatından sonra toplumda ortaya çıkan iç karışıklıklar, dinsel görüşlerin farklılaşmasına neden olmuş; bu durumda, siyasi otorite, farklılaşan dinî görüşleri desteklemiş veya reddetmiştir. Geleneksel devlet otoritelerinin herhangi bir dinî görüşü benimsemesi ve çoğu kere de gücünü (askeri, siyasi, ekonomik vs.) ve kaynaklarını bir dinî düşüncenin lehinde kullanması, din adına bir

getiri olmamış; aksine, dinin ilahi ve otantik yapısının değişmesi ve din adına vazedilen fikirlerin siyasallaşması şeklinde din adına olumsuz bir etki yapmıştır. Buna bağlı olarak da, dinî görüşlerden değil de iktidarın din anlayışından bahsetmek zorunda kalındığı söylenebilir.

İslam tarihinde, iktidarın dinsel fikir ve yorumlarına muhalefet edenlerin katledildiğine dair örnekler bulunmaktadır. İlk dönemden itibaren devletin bir dinî görüş yanında yer alması, dinî görüşlerin, iktidarın görüşleri ve diğerlerinin (muhalefet) görüşleri şeklinde biçimlenmesine neden olmuştur. Örneğin, insan fiilleri konusunda iktidarın görüşlerini benimsemeyen Ma'bed el-Cuhenî ve Ğaylân ed-Dımeşkî, görüşlerinden ötürü öldürüldüler.[1] Bununla birlikte, iktidarın insan hürriyetini ortadan kaldıran cebir anlayışını benimsemesine rağmen, İlahi Zat'ın sıfatları konusundaki anlayışına uygun olarak Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikrini ileri süren Cehm b. Safvân da, bu görüşünden dolayı, aynı akıbeti paylaşmıştır. Burada, halifenin, "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" olarak tanımlanması; siyasi otoritenin bu tutumlarında çoğu kere sorgulanamamasına ve dilediği gibi fiiliyatta bulunmasına neden oldu. Bu durum, bir tavır olarak iktidarın kutsallaştırılması ve dinin ideolojiye dönüşmesi olgularını da berberinde getirdi.

İktidarın, dini kendi isteği doğrultusunda formüle etmesi, bazen dinsel ritüellerin biçimlerinin değiştirilmesine kadar vardı. Gelenekselleştiği şekliyle hutbelerin hükümdarlar ve otorite adına okunması, otoritelerin meşruiyetlerinin bir göstergesi olarak kabul edildi. Hutbeler hükümdar adına okununca, hutbelerin siyasi amaçlarla kullanılması kaçınılmaz bir hâl almış oluyordu. Mu'âviye, bayram günlerinde hutbeyi namazdan önce okumuştur. Ya'kûbî, Mu'âviye'nin, insanların namazı kıldıktan sonra Ali'ye yapılan lanetleri işitmemek için hutbeyi beklemeden mescidi terk etmeleri üzerine bu kararı aldığını rivayet etmektedir.[2] Bununla birlikte, insanların namaz kıldıktan sonra, hutbeyi dinlemeden mescidi terk etmeleri üzerine Hz. Osman'ın bayram günlerinde hutbeyi namazdan önce okuduğu da rivayet edilmektedir.[3] Fakat bu durum, daha sonra, Peygamber dönemindeki şekline çevrilmiştir.

Bayram günleri hutbe ve namazın tertibinde yapılan bu uygulamalar, Cuma namazı ve hutbesinin tertibinde de görülmektedir. Peygamber'in Cuma günleri önce namaz kıldığı ve sonra hutbe okuduğu da belirtilmektedir.[4] Bu tespite göre, Cuma günü namaz ve hutbe, başlangıçta, bayram günlerindeki gibi, önce namaz sonra hutbe şeklinde eda edilmekteydi. Nitekim bu durum, Cuma namazının farziyetini bildiren ayetlerde açıkça görülmektedir. Bu ayetlerde, Cuma günü Peygamber hutbede iken onu dinlemeyerek ayakta bırakan ve alışverişe koşan insanların bu davranışı eleştirilmektedir.[5] Bu ayetlerin bağla-

[1] Alî Sami Neşşâr, *Neş'etu'l-fikri'l-felsefî*, I. 314.

[2] Ya'kûbî, Ahmed b. Ebi Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb, *Târîḫu'l-Ya'ḳûbî*, Beyrut 1992, II. 223.

[3] Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdullâh b. Sehl, *el-Eva'il*, Beyrut 1987, s. 125.

[4] Bkz. Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul 1991, IX. 43.9

[5] Süleyman Ateş, Taberî'de yer alan bir rivayeti ve 62. Cum'a süresindeki ayetlerin bağlamını dikkate alarak, bu olayın birkaç kez gerçekleştiğini belirtir. Ateş, *age*, IX. 439.

mı dikkate alındığında, önce namazın kılındığı ve ardından hutbe okunduğu anlaşılmaktadır: Peygamber'i ayakta bırakarak alışverişe giden insanlar, namaz kılmak için tekrar mescide dönmemişlerdir; çünkü namaz, hutbenin iradından önce eda edilmiştir.

Osmanlı dönemine gelindiğinde ise, siyasi otoritenin emirlerini ve yasalarını dine uygunluğu açısından denetleyen bir kurum olarak, "Meşihat (Şeyhülislamlık)" kurumu oluşturulmuştur.[6] Bu kurum, siyasi otoritenin eylemlerini ve söylemlerini din açısından onama görevini üstlenmiştir. Fakat kılıçların gölgesinde gerçekleşen bu görev, çoğu kere, fetvaların siyasi otoritenin isteği doğrultusunda verilmesini ortaya çıkarmıştır. Nitekim, çeşitli gerekçelerle bazı şeyhülislamların öldürüldükleri tarihen sabittir.[7]

I. Diyanet'in Mevcut Yapısı

Bir devlet kurumu olarak DİB, kuruluş ve görevleri hakkındaki kanunda belirtildiği gibi, "İslam dininin itikat, ibadet ve ahlak esasları ilgili işleri yürütmek; din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek"[8] üzere kurulmuştur. Bu kanunla DİB, teorik ve pratik olmak üzere iki görev üstlenmiştir; bir taraftan İslam'ın itikat, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işlerin gereklerini yerine getirmek; diğer taraftan da, din konusunda toplumu aydınlatmak. Din konusunda toplumu aydınlatma görevi, dini anlamayı ve anladığı şekliyle dini, topluma anlatmayı içerir. Bu nedenle, Diyanet, bir din anlayışı geliştirmekte (ictihad), bu anlayışa uygun olarak halkı aydınlatmakta (tebliğ) ve din hizmetlerini yerine getirmektedir. Bununla birlikte, bu yapı, önceden kabul edilen dinsel kaynaklara uygun olarak oluşturulan din anlayışının savunulmasını da gerekli kılmaktadır.

Diyanet'in kanunla belirlenmiş bu statüsü, din-devlet ilişkileri bağlamında eleştirilere konu edilmektedir. Bu statüye, Diyanet'in laiklik ilkesi ile çeliştiğinden ötürü kaldırılması (anayasal gerekçe), Diyanet'in, Osmanlı devlet yönetimindeki 'Meşihat' (Şeyhülislamlık) şeklinde yeniden yapılandırılması (tarihsel gerekçe) ve mevcut statünün devam ettirilmesi ile birlikte fonksiyonunun artırılması (resmî gerekçe)[9] şeklinde üç ayrı kesimden farklı gerekçelerle eleştiri ve itiraz gelmektedir. Diyanet'e ilişkin bu üç ayrı yapılandırma önerisinde, dinin yapısı ve kendine özgü doğası dikkate alınmadığından, bu öneriler, samimiyet ve geçerlilikten uzaktır.

[6] Şeyhülislamlık kurumunun kuruluşu ve görevleri için bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara 1988, s. 173-214.

[7] Uzunçarşılı, *age.*, s. 223-226.

[8] Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkındaki Kanun, Madde 1.

[9] Diyanet İşleri Başkanlığının mevcut statüsünün devam etmesiyle birlikte fonksiyonunun artırılması şeklindeki istek, 8-10 Nisan 1988 tarihinde Ankara'da yapılan "Din Öğretimi ve Din Hizmetleri Semineri"indeki ortak görüştür. Bu görüş seminere katılan Diyanet yetkililerinin ve akademisyenlerin kabul ettiği bir görüştür. Bkz. *Din Öğretimi ve Din Hizmetleri Semineri*, DİB Yayınları, Ankara 1991.

Bir devlet kurumu olarak Diyanet'in mevcut yapılanma içerisinde statüsünün değiştirilmesi şeklindeki istek, aslında, Diyanet'i, Osmanlı devlet yapısında yer alan 'Meşihat' kurumu ile karşılaştırma[10] temelindeki tarihsel bir gerekçeye dayanmaktadır. Bu da, yukarıda belirttiğimiz şekliyle, siyasi iktidarın, dini kendi çıkarları yönünde biçimlendirmesi ve halkın akaidini şekillendirmesi anlamına gelir. Bu şekildeki bir yapılandırma, tarihsel süreçte dinin zarar görmesine razı olmak anlamını içerdiği gibi, gelecekte de zarar görmesinden rahatsızlık duymamak demektir. Diyanet'in mevcut statüsünün devam etmesi ve fonksiyonunun artırılması yönündeki yapılandırmada da, din, kendi asıl fonksiyonunun dışına çıkmaktadır. Diyanet yetkililerinin, mevcut idari yapılanma içerisinde daha iyi dereceler istemeleri sırasında kullandıkları referanslar, çoğu kere, etkin olma isteğidir.[11] Şu hâlde bir statü veya mevcut statünün iyi yönde değişikliğine ait dinamikler, dinin özünden kaynaklanmamakta ve din hizmetlerini yürüten kurumun etkinliğini artırma isteminden kaynaklanmaktadır. Tarihsel devlet ve idare yapılarından referanslar seçilerek, Diyanet'i, Osmanlı devlet idaresindeki yapısına kavuşturmayı istemek ise, demokratik devlet anlayışıyla çelişmektedir.

Mevcut yapısıyla Diyanet, yasalarla belirlenmemiş bazı görevleri üstlenmiştir; fakat bu görevler, çoğu kere Diyanet dışından bir kaynaktan değil de, bizzat kendi özünden ve yapısından kaynaklanan bir üslûp içerisinde yürütülmektedir. Diyanet'in mevcut yapısı hakkında şu genel yargıları ortaya koymak mümkündür:

a) Mevcut yapısıyla Diyanet, belirli bir dinin ve bir din anlayışının yorumlarına dayalı olarak belirlenmiş hizmetleri yürütmekte ve diğer dinî yorumlara ve anlayışlara kapalı bir yapı içermektedir. Bu yapısıyla Diyanet, realitede İslam içerisinde pek çok mezhep ve ekol varken, din hizmetlerini ve irşadı belirli bir mezhebin görüşleri ve kabulleri doğrultusunda yürütmekte ve Türkiye'de realitede var olan bütün mezhepleri ve ekolleri kapsamamaktadır. Oysa, bu kurumun, hizmetlerini, mezhepler üstü duruşla dinin asıl kaynağına bağlı kalarak yürütmesi ve irşat görevini yerine getirmesi zorunludur; fakat, Diyanet'te bu bakış açısının yerleşmediği görülmektedir.

Diyanet'in mevcut yapılanması içerisinde, Alevilerin ve hatta diğer tarikatların ve din anlayışı geliştiren grup ve cemaatların Diyanet'te temsil hakkı istemeleri, yerinde ve hatta gerekli bir tutumdur. Demokratik devlet anlayışı içerisinde devletin veya siyasi otoritenin, bir din veya onun herhangi bir yorumundan yana olması düşünülemez. Alevilik ve diğer ekoller, İslam dininin farklı yorumlarından ibarettir. Sünniliğin ne kadar tarihsel kökleri varsa, Alevilik de aynı oranda tarihsel köklere sahiptir. Alevilik bir mezhep değil de tari-

[10] Hamdi Mert, "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Türkiye'nin Manevi Hayatındaki Yeri Resmî Statü ve Fonksiyonu", *Din Öğretimi ve Din Hizmetleri Semineri*, DİB Yayınları, Ankara 1991.

[11] Mert, "DİB'nın Türkiye'nin Manevi Hayatındaki Yeri Resmî Statü ve Fonksiyonu".

kat olarak kabul edilse bile, bu durum değişmeyecektir. Çünkü bu durumda da, bu grubun üyelerinin, kendi din anlayışlarını bu dinin kutsal nasslarına dayandırdıkları –hadislerin teşrî değeri olan bir delil olarak kabul edildiği ve her grup ve fırkanın kendine özgü ve kendi fikirlerini destekleyen hadislere sahip olduğu unutulmamalıdır– ve en azından kendi fikirlerine dinî referanslar getirdikleri kabul edilmek durumundadır.

Türkiye sınırları içerisinde İslam dışında diğer din mensuplarının varlığı da bir vakıadır. Bu dinlere mensup insanlar, mevcut dinsel bürokrasinin dışında, bazı tarihsel antlaşmalardan faydalanarak kendi dinlerinin gereklerini bağımsız olarak ifa etmektedirler. Bu durumda, Diyanet'in, sadece İslam itikat, ibadet ve ahlak sisteminin gereklerine göre halkın ihtiyaçlarına cevap veren bir kurum şeklinde yapılandırılması, diğer dinlerin mensuplarının, bu yapılanmanın dışında bırakılması anlamına gelmektedir. Eğer toplumun dinsel gereksinimlerini yerine getirmek için herhangi bir şekilde teşekkül ettirilmiş bir dinsel bürokrasiye gerek varsa, bunun, Türkiye sınırları içerisinde yaşayan tüm dinî cemaatleri ve din anlayışlarını kapsaması gerekir. Bununla birlikte, Türkiye'de din hizmetleri yürüten Hıristiyan ve Yahudi toplulukları, Diyanet içerisinde temsil edilmek için herhangi bir girişimde bulunmamaktadırlar. Zaten Diyanet'in yasal dayanakları da buna engel teşkil etmektedir.

b) Diyanet, mevcut yapısıyla, her ne kadar bir devlet kurumu olsa bile, din ve devlet arasında uzlaştırmacı bir görev üstlenmiştir. Bu görev, çoğu kere, din anlayışının, iktidarların isteği ve razı olacağı şekilde formülasyonuyla yerine getirilmiştir. Devleti idare eden iktidarın değişmesiyle de, anlayış ve yorum değişime uğramıştır. Bu durumda, bir şeyin dinî olması, onun dinin ilkelerine ve yorumlarına uygunluğu ile değil, iktidarın düşüncesine uygunluğu ile belirlenmiştir. Burada bir siyasallaşmadan söz etmek gerekiyorsa, bu siyasallaşma Diyanet'in kendisinden değil, dışarıdan kaynaklanmaktadır.

Mevcut yapısıyla Diyanet, din anlayışında 'millileşme' olarak tanımlayabileceğimiz bir anlayış içerisindedir. Buna bağlı olarak, Diyanet, dinsel yorumlarında, dini asıl şekliyle ele almaktan ziyade, birlik ve beraberliği kuvvetlendiren bir faktör olarak ele almaya çaba sarf etmektedir. Bir toplumun birlik ve beraberliğinin toplumun huzurunda rol oynadığı bir gerçektir. Fakat bu birlik ve beraberliği, toplumun bütün etkinliklerine genelleştirmek de, insan unsurunu ve modern devlet anlayışını dikkate almamak anlamına gelir. Çağımız devlet anlayışı, farklı fikir ve kültürlere sahip toplulukların, birbirlerinin görüş ve yaşam tarzlarına saygı duyarak birlikte yaşamalarını içermektedir. Bu bağlamda, dinsel çoğulculuk, birlik ve beraberliği bozan bir unsur olarak kabul edilmemelidir.

c) Mevcut yapısıyla Diyanet, siyasi otoritenin isteklerinin halka ulaştırılmasında iki yönlü rol oynamaktadır. Birincisi, siyasi otoritenin kabul ettiği ve halka benimsetmek istediği anlayışı halka ulaştırma konusunda, Diyanet aracı kurum gibi görünmektedir. Bu bağlamda, demokrasinin en iyi yönetim şekli olduğu konusunda geçen yıllarda hazırlanan hutbeler hatırlanabilir. Bu durum,

hem din, hem de devlet adına iki olumsuzluğu beraberinde getirmiştir. Din adına olumsuzluk, Kur'an, devlet yapısının ve yönetim şeklinin belirlenmesini insana bırakmışken,[12] dinin herhangi bir yönetim biçimini benimsediği şeklinde bir yargının, din adına söylenmiş olmasıdır. Halbuki, Kur'an'ın, yönetim şeklini belirlemeyi halka bırakması, yönetim şeklinin çağın gereklerine ve şartlarına göre oluşturulmasının zorunluluğundandır. Geçmişte de din; hilafet ve saltanat yönetiminin meşruluğunu pekiştirmek için kullanılmış; babadan oğula geçen bir yönetim modeli, dinsel nasslara uygun kabul edilmiş ve hatta bunun için dinî nasslar üretilmiştir. Bu durumda din, halifelik ve demokrasi gibi birbirinden farklı iki yönetim şeklinin kaynağı olmaktadır. Halbuki, Kur'an'ın yönetim şekli hakkında herhangi bir model öngörmemiş olması ve Hz. Peygamber'in vefatından sonraki ilk uygulamalar, bunun, çağın gereklerine göre oluşturulmasının insanlara bırakıldığı anlamına gelir. Bu bağlamda, yönetim şeklini belirlemek, dinin değil, insanın ve siyaset biliminin görevidir.

Diyanet'in ikinci rolü ise, siyasi otoritelerin devlet adına tehlike gördüğü ve engellenmesi için çaba sarf edilmesinin gereğine inandığı konularda ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda, hutbe konuları, mevcut siyasi otoritenin belirlediği birincil tehlikelere göre oluşturulmaktadır. Bu durumda, birincil tehlike irtica olunca, din, irticaa karşı koymanın, trafik kazaları olunca, trafik kazalarını önlemenin ve halkı trafik kurallarına uyma konusunda bilinçlendirmenin ve yolsuzluklar olunca da, yolsuzlukları engellemenin bir aracı olmaktadır. Siyasi otorite açısından mevcut tehlike, din anlayışından kaynaklanan terör ve irtica olunca, Diyanet resmî bir kurum olarak dini, irticaın aleyhinde kullanmakta ve en azından, dinin, irticaın kaynağı olamayacağını vurgulamaktadır. Görüldüğü gibi din, burada hem irticaın lehinde, hem de irticaın aleyhinde olmak üzere, iki farklı konumdadır. Bu durumda, dinsel metinler, yorumlayanlara göre farklılık arz eden iki zıt yorumun kaynağı olmaktadır. Halbuki irtica, toplumun din anlayışının değil, tarih bilincinin ürünüdür. İrticaı din ile ilişkili olarak ele almak, din adına ciddi bir anlama sorunu teşkil edecektir. Tarihin kutsallaştırılması ve yüceltilmesi neticesinde, zamanı yaşamak yerine tarihi yaşamak arzusu, toplum bilincinde yer etmiştir. Bu bilincin değiştirilerek, yerine, dini, her asrın realitesi ve gerekleri muvacehesinde anlamak ve canlı olarak yaşamak gerektiği bilincinin yerleştirilmesi gereklidir. Bu da, her şeyden önce, eğitim sisteminin görevidir.

d) Diyanet, din anlayışında tekelci ve statükocu bir anlayış oluşturmaya çalışmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, Diyanet tarafından bir din anlayışı modeli oluşturulmakta ve diğer insanlar bu modele göre şekillendirilmek istenmektedir. Bu modelin yerleştirilmesi için hutbeler okunmakta ve özel irşat ekipleri oluşturulmaktadır.[13] Buna karşılık, akademik çevrelerde ise, çağın gereklerini gözeten

[12] Bkz. Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Ankara 2001, s. 6-7.

[13] 80'li yıllarda özellikle de Alevilerin çoğunlukta yaşadığı Tunceli gibi illere, Diyanet tarafından özel irşat ekipleri gönderilmiş ve bu ilden batıdaki illerimizde bulunan Diyanet'e bağlı eğitim merkezlerine çok sayıda öğrenci gönderilmiştir.

farklı din anlayışlarının geliştirildiği ve tartışıldığı görülmektedir. Diğer taraftan, bu kurum içerisinde yer alan Din İşleri Yüksek Kurulu, çeşitli konularda fetvalar vermekte ve toplumu aydınlatmaktadır. Bu durumda, fetvanın yerellik ve kişiye özellik niteliği ortadan kalkmaktadır. Fetvanın, zaman ve mekana bağlı ve uygun olma gibi bir yapısı vardır. Din insanların maslahatlarını önceliğine göre, ülkenin değişik coğrafi bölgelerinde yaşayan insanların, kendi kültürel değerleri ve coğrafi şartlarının gereklerine uygun bir fetva anlayışı geliştirilmelidir.

e) Diyanet, tebliğ dilinin, dinî dilden resmî dile dönüşmesine de neden olmaktadır. Din dili içerisinde sembolik ve mecazi ifadelere sık başvurulur. Halbuki dinsel bürokrasinin yerleşmesi sonucunda gelişen resmî din dili, açık ve net olmak durumundadır. Yapısı gereği, resmî söylemde semboller ve mecaz kullanılmaz. Resmî dil, kanun koyucu tarafından oluşturulan yasalara uymaya çağırırken, din dili, insanların duygularına hitap eder.

II. Yeniden Yapılanma

Din hizmetlerini yürüten bir kurum olarak Diyanet'in resmî kimliği, görüldüğü gibi, ne din ne de devlet adına fayda sağlamaktadır. Burada amaç, her iki kurumun da zarar görmemesidir. Çağın gereklerini ve gelişmiş ülkelerdeki dinsel yapılandırmaları dikkate alarak, din hizmetlerinin yapısını oluşturan genel ilkeleri şu şekilde belirlemek mümkündür:

a) Din Hizmetlerinde Sivilleşme: Din, Allah tarafından insanlara gönderilmiş ilahi düzenlemedir. İnsan için vardır ve insana hitap eder. Devlet ise, belirli sınırlar içerisinde yaşayan insanların oluşturdukları bir teşekküldür. Devlet, bir devletin sınırları içerisinde yaşayan insanları idare etme sanatı olarak siyasete ihtiyaç duyar. Bu tanımlarda din ve devletin birbirinden ayrı kurumlar olduğu açıktır.

Din, ona tâbi olanlar ile var olur ve yaşar. Dinin, bütün bağlıları tarafından kabul edilen ilahi bir varlığa dayanan, asıl ve kutsal metni vardır. Bu asıl kaynak, ona tâbi olanların ve yorumlayanların tavırlarına göre farklı din anlayışları oluşturmalarını gerekli kılmaktadır. Din ve din anlayışı arasındaki ayırım da buradan kaynaklanır. Türkiye, pek çok din ve mezhebin birlikte yaşadığı bir coğrafyada yer alır. Bu din ve mezheplerin, dinsel gereksinimleri ve dinsel hizmet tanımlamaları birbirinden farklıdır. Demokratik devlet yapısı, devletin bir ülkede yaşayan bütün din ve mezheplerin dinsel inançları ve ritüellerine saygı duymasını ve onlar için bir güvence olmasını gerekli kılar.

Modern devlet anlayışının gereği olarak, devletin herhangi bir dini tebliğ etmekten, dinsel hizmetlerini belirlemekten ve bunları ifa etmekten uzak durması ve bunu sivil toplum kuruluşlarına bırakması zorunludur. Nitekim, çağımız, özelleştirme ve sivilleşme çağıdır. Bu bağlamda, devlet, klasik devlet anlayışının gereği olarak yaptığı pek çok işi sivil kuruluşlara devretmiştir. Devlet adına yayın yapan medya kuruluşlarının yanında, özel medya kuruluşları gelişmiştir. Ekonomide de özelleştirme, çağımızın en geçerli ekonomik yapılanması olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yapıda, dinin siyasallaşmasının ve devletin dinselleşmesinin de önüne geçilmesi hedeflenmektedir.

Bu yapılanma içerisinde, devletin, dinî akımlara karşı kendisini koruması pekala mümkündür. Bunun için, farklı din anlayışlarını benimseyen yasal sivil teşekküllerin oluşturulması ve devletin, din hizmetlerini yürütecek sivil toplum örgütlerini tanıyıp faaliyetlerini garanti altına alması gerekir. Bu tarz bir yapılanma, din hizmetlerinin ve tebliğinin şeffaflaşmasına bir otokontrol mekanizması geliştirmesine katkıda bulunabilir. Nitekim, İslam ülkelerinin çoğunda, siyasi otorite, dinî akımları tanımadığı ve terör eylemlerine karışmayan dinsel oluşumlara izin vermediğinden, bu örgütler, yeraltına inmekte veya o ülkenin sınırları dışında örgütlenerek, devlet için daha büyük bir tehlike oluşturmaktadır. Bu bakımdan, devletin, din hizmetleri yasası oluşturarak, ülkemizde dinsel tebliğ ve hizmetlerde bulunacak kuruluşlarla ilgili bir düzenleme yapması gereklidir. Bunun için, devletin, din hizmetleri yetkisi almış kuruluşların temsilcilerinden oluşacak bir üst kurul teşkil ederek, kuruluş amaçları dışında ve devlet aleyhine faaliyet gösteren kuruluşları uyarması veya yetki belgelerini iptal etmesi mümkündür. Bu durumda, Yahudilik ve Hıristiyanlık da dahil olmak üzere, bütün dinî oluşumların bu yapı içerisine alınmaları sağlanmış olacaktır. Nitekim, mevcut yapılanmada, İslam dışındaki diğer din mensupları, kendi dinlerinin tebliğini ve din hizmetlerini resmî dinsel bürokrasiden bağımsız olarak yürütmektedirler.

b) Dinsel Tebliğde Sivilleşme: Dinsel hizmetlerin sivil toplum kuruluşlarına bırakılması, tebliğde sivilleşmeyi de beraberinde getirecektir. Bu durumda, din hakkında halkı aydınlatmak, resmî söylemin ötesinde, o dinin bağlılarının oluşturduğu sivil unsurlar taşıyacaktır. Kur'an, insanlar arasında iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluğun (ümmet) bulunmasını ister. "Aranızdan hayra çağıran ve iyiliği emredip kötülükten sakındıran bir topluluk (grup) olsun."[14] ayeti, bu görevi yürütecek kişilerin sivil niteliklerine işaret etmektedir. Bu ayetteki *minkum* (sizin içinizden, aranızdan) ifadesi, bu görevi yürütecek değişmez ve sabit bir kuruma değil, aksine, değişken bir gruba işaret eder.

Dinsel tebliğin sivilleşmesi ve her grubun kendi din anlayışına uygun olarak dinsel tebliğde bulunması, devlet için olumsuz bir gelişme olarak görülmemelidir. Sabit ve değişmez tek bir kaynağa bağlı bir gerçeklik olarak din, insanların anlayışlarına ve yorumlarına ihtiyaç duyar. Nitekim, İslam tarihinde dinin farklı yorumları ile oluşan ekoller (fırkalar), genel olarak İslam düşüncesinin teşekkülünde büyük rol oynamışlardır. Tarihin bu ekollere bakışı ile, günümüz insanının bakışı farklılaşmak zorundadır. Gelenek, bu ekollere, kurtuluşa eren fırka dışındakilerin, yani ötekilerin dinin dışına itilmesi şeklinde yaklaştı. Kurtuluşa eren fırka da, fırkaları tasnif eden kişinin din anlayışına uygun olarak belirlendi. Bunun yerine, tarihte ortaya çıkan bütün fırkalara ve günümüzdeki dinsel gruplara, kendi düşünce sistematiğine göre din anlayışı geliştirmek isteyen oluşumlar olarak bakmak gerekir. Dinin, yoruma ihtiyaç duyan bir olgu olması, günümüzde de din anlayışlarının farklı nitelikleri taşımasını gerekli kılmaktadır.

[14] 3. Âlu İmrân, 104.

c) Dinsel Hizmet ve Tebliğde Tolerans Sorunu: Din hizmetlerinin ve tebliğinin sivilleşmesine karşı çıkanların temel argümanı, toplum düzeninin bozulacağı ve karmaşanın ortaya çıkacağıdır. Bu karşı oluş, Türkiye dışında var olan dinî cemaatlerin faaliyetleri ve diğer cemaatlere karşı tutumları örnek gösterilerek desteklenmektedir. Bununla birlikte, gelişmiş ülkelerde din hizmeti ve irşat faaliyeti yürüten diğer dinî kuruluşlar arasında, ciddi anlamda din ve mezhep çatışmalarına rastlanmamakta; aksine, piyasa ve rekabetin kuralları, dinî yorumların liberalleşmesine sebep olmaktadır.

Avrupa ülkelerinde yaşayan Müslümanların kendi dinsel teşkilatlanmalarında ortaya çıkan çatışmalar, dinî bölünmüşlükten ve ötekini tolere edememekten kaynaklanmaktadır. Bu teşekküllerin bölünmüşlükleri ve ötekini dışlayıcı tavırlarında, bu oluşumların mensupları arasında kendisine yer bulan, fikirleri ve faaliyetleri dolayısıyla kendi ülkelerini terk etmek zorunda kalmış toplulukların psikolojisinin izlerini görmek mümükndür. Bunun yanı sıra, bu teşekküller içerisinde yer alan insanların bu tavırlarında, çoğu kere, çeşitli yabancı manipülasyonların etkisi de göz ardı edilmemelidir.

Devlet tarafından tanınan, fikirleri ve faaliyetleri din ve vicdan özgürlüğü kapsamında değerlendirilen sivil dinî kuruluşlar, kendi aralarında bu hoşgörü ve toleransı temin edecek dinamiklere sahiptir. Her şeyden önce, kutsal dinlerin metinlerinde, diğer din mensuplarını ve görüş sahiplerini ortadan kaldırmayı emreden bir nass mevcut değildir. Bununla birlikte, tarihte, Müslümanların diğer din mensuplarına tanıdıkları yaşama ve dinsel gereksinimlerini yerine getirme hakkını, İslam'ın farklı yorumlarını benimseyen insanlara karşı göstermedikleri de bir gerçektir. Bu tavırda iki faktörün rol oynadığını söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi, dinî metinleri yorumlama için geliştirilen metodların yetersizliğinden kaynaklanan anlama sorunudur; ikincisi ise, tarihsel süreçte din-devlet ilişkilerinin sağlıklı bir zemine oturtulamamasından kaynaklanan yapılanma sorunudur.

İslam, dinin farklı anlayışlarının tolere edilmesini emreden nassları içerir. Bu bağlamda, fırkalaşma ve farklı din anlayışı geliştirme olguları, birbirinden ayrılmaktadır. Kur'an'ın "Dinlerini parça parça edip gruplara ayrılanlar var ya, senin onlarla hiçbir ilişkin yoktur. Onların işi ancak Allah'a kalmıştır. Sonra Allah, onlara, yaptıklarını bildirecektir."[15] ayeti, bir din içinde farklı anlayışlar geliştirmeye engel teşkil etmez. Nitekim bu ayette yerilen fırkalaşma, "Hepiniz O'na yönelerek O'na karşı gelmekten sakının, namazı kılın; müşriklerden olmayın. Dinlerini parçalayan ve bölük bölük olanlardan (olmayın. Bunlardan) her fırka kendinde olan ile böbürlenmektedir."[16] ayetinde, müşriklerin bir niteliği olarak tanımlanmaktadır.

[15] 6. En'âm, 159.
[16] 30. Rûm, 31-32.

islâmiyât IV (2001), sayı 1, s. 51-54

Bir 'Dinayet' Hikayesi

İL HAN ÖZAY
PROF.DR., İSTANBUL Ü. HUKUK FAKÜLTESİ

Dikkatli bir okuyucu, başlıkta tırnak içinde yazılmış bulunan adın yanlış olduğunun derhal farkına varabilir. Ne var ki, o yanlışı bilerek yaptım ve Türk yönetim sistem ve düzeni içindeki bu kadar önemli bir kuruluşun, doğrusu 'Diyanet' olan adının bile, çoğu kez yanlış söylendiğini vurgulamak istedim.

İşte, adının doğrusu "Diyanet İşleri Başkanlığı" olan bu kurum ve kuruluş konusunda, tabir mazur görülsün, neredeyse her kafadan bir ses çıkmakta ve çoğu kez adı bile yanlış anılmaktadır.

Mensubu bulunduğum İdare Hukuku ve İlimleri Enstitüsü'nün yayını olan derginin 1981 yılına ait üçüncü sayısında "Cumhuriyet'in Dini" konulu bir yazı[1] yayımlamıştım.

Yazının, "Sonuç" kısmı aynen şöyle idi:

> Din olgusu karşısında, Cumhuriyetin kurucuları seçenekleri pek fazla olmayan bir konumda idiler. Ya bu olgu hiç yokmuş gibi davranacaklar, ya da yönelmekte bulundukları laik Devlet modeline en az ters düşebilecek bir çözüm arayacaklardı. Din olgusunu 'yok' varsaymanın doğurduğu sakıncalar ve daha sonra bunun neden olduğu din sömürüsü 1950'lerden başlayan yıllarda çok göze çarpıcı örneklerle ortaya çıkmıştır.
>
> Cumhuriyetin kurucuları bunun bilincinde olmasalar ve salt bir raslantı sonucu bu durum gerçekleşmiş bulunsa bile, yasal çözümün 'basiretli' olmadığını söylemek, kuşkusuz (mümkün) değildir.

[1] İl Han Özay, "Cumhuriyetin Dini", *İdare Hukuku ve İlimleri Dergisi* (*İHİD*), Atatürk'ün Yüzüncü Doğum Yıldönümü Özel Sayısı (Aralık 1981), sayı 3, s. 79-83.

Diyanet İşleri Başkanlığı konusunda ortaya atılan görüş ve eleştirilerin en önemli ikisi, kanımca, bu örgütün, İslam'ın sadece bir yorumuna[2] ilişkin hizmet sunacak şekilde kurulmuş bulunması ve (yeterince) 'özerk' olmamasıdır.

Bu eleştirilerden birincisi, başkanlığı altında hazırlanmış olan 1961 Anayasası ön projesinde Diyanet İşleri Başkanlığını "genel idare" içine yerleştiren Temsilciler Meclisi'nin çözümünü doğru bulmayan Ord.Prof.Dr. Sıddık Sami Onar'a aittir. Onar'ın, bu konudaki eleştirisine geçmeden önce, 1961 Anayasası'nın neden bu kuruluşa "Genel idare içinde" yer vermiş bulunduğuna bakalım.

Onar, Türk Kamu Hukuku'nun temel taşlarından olan ve 3. basısı 1966 yılında yapılan *İdare Hukukunun Umumî Esasları*'nda şunları yazmaktadır:

> (H)ilafet ilga edilmekle beraber, hilafetin ilgasına dair olan kanun "hükûmet ve cumhuriyet mâna ve mefhumun esasen mündemiç" olduğunu tasrih (ettiği "Türkiye Devletinin dini Din-i İslâm"dır ilkesiyle) Devletin teokratik karakterini muhafaza eyliyordu. Ancak bu tarihte lâikliğe doğru atılan ilk adım eski meşihat makamının yani Şeyh-ülislâmlığın bir istihalesi olan "Şer'iye Vekâleti" ilga edilmiş ve bu vesile ile "Türkiye Cumhuriyetinde muamelât-ı nâsa dahil olan ahkâmın teşrî ve infazı Büyük Millet Meclisiyle onun teşkil ettiği hükûmete ait" olduğu yani artık teşrî ve idare sahasında dini makamların bir salâhiyeti kalmadığı ve "din-i mübin-i islâmın bundan maada itikat ve ibadata dair olan bütün ahkâm ve mesalihinin tedviri ve müessesat-ı diniyenin idaresi için cumhuriyetin makarrında bir Diyanet İşleri Reisliği makamı tesis" edildiği tasrih edilmiştir.

Onar, 1924 Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'nda da "Türkiye Devletinin dini din-i islâm olduğu" ilkesinin korunduğunu ve "Büyük Millet Meclisinin vazifeleri arasında 'ahkâm-ı şer'iyenin tenfizi'(nin) de bulunduğu(nun) kabul edil(diğini)" belirtmektedir.

Onar, devamla,

> 1924 Anayasasının Diyanet İşleri Reisliğine Devlet teşkilatı içinde yer vermesinin ve Devletin bu teşkilat marifetiyle dinî birtakım faaliyetler ifa etmesinin lâiklik esasıyla bağdaşamıyacağını söyleyenler olmuştur.
>
> Bu fikirde olanlar milletin çoğunluğunu teşkil eden müslümanların da diğer azınlık din ve mezhep mensupları gibi cemaat teşkilâtı kurmalarının doğru olacağını iddia etmişlerse de, böyle bir çoğunluk cemaat teşkilâtının bazı memleketlerde katolik kilisesinin inkilâplardaki menfî rolleri gibi bir durum yaratacağını ve Devlet içinde bir kuvvetin teşekkül edeceğini öne sürerek lâiklik prensibine rağmen yanlız sünnî müslümanların din işleriyle meşgul olacak bir Diyanet İşleri teşkilâtının Devlet teşkilâtı içinde bulunmasını zarurî görmüşler ve bu durumu lâiklik prensibine aykırı görmemişlerdir. 1924

[2] "İslam'ın sadece bir yorumu" ya da "yorumlarından sadece biri" deyişini, bu konuları çok dikkatle izleyen ve uzmanlık alanı olmadığı halde çok verimli bir biçimde görüş üreten Sayın Prof.Dr. İzzettin Doğan'ın, geçen yıl yaptığı ve tarihini hatırlamadığım bir televizyon konuşmasından aldım.

> Anayasası bu esası kabul ve muhafaza etmiştir. Lâik bir Devlette dinî azınlık olamıyacağı için bu durum da Anayasa esaslarıyla bağdaşamamaktadır.

diye yazmıştır.

Onar, daha sonra,

> ... değil büyük bir çoğunluğun, azınlıkların bile cemaat teşkilatlarının siyasî bünyemizde zararlı etkiler yaptığını, din namı altında yabancı milliyetçilik propagandalarının yapıldığı ve Türklerin din cereyanı altında Türk milletinden ayrıldığını, Devletin bütünlüğünün bu vesile ile ihlâl edildiğini tarih göstermiştir.

demek suretiyle, çok doğru ve yerinde bir tarihî ve sosyolojik gözlemde bulunmaktadır.

Dini bir "kamu hizmeti" olarak kabul eden Onar başkanlığındaki 1961 Anayasası ön projesini hazırlayan İstanbul Bilim Komisyonu:

> Memlekette açık bir teşkilatı olmayan bir kitlenin mensup olduğu İslâm mezheplerini de gözönünde tutan ve ... bunların Devlet tarafından teşkilatlandırılmasını doğru ve faydalı gören komisyon, lâiklik prensibinin yani dinin Devlet fonksiyonlarına ve organlarına hiç bir suretle müdahale etmemesi prensibinin yanında hangi esastan gelirse gelsin bir kitleyi ilgilendiren dinî ve mezhebî ihtiyaçların bir kamu hizmeti mahiyetini alabileceğini gözönünde tutarak Anayasa tasarısının 12nci maddesinin üçüncü fıkrasında "Devlet Anayasa esaslarına uygun olmak şartıyla, halkın çoğunluğunun veya gerekli görürse azınlıkta olan din ve mezhep mensuplarının din ihtiyaçlarını veya din eğitim ve öğretimini sağlayacak kamu hizmetlerini koyar ve gereken teşkilatı kurar" şeklinde bir hüküm koymuştu. Bu suretle Şii Türklerin veyahut diğer din mezhep saliklerinin kamu hizmeti mahiyeti almış ihtiyaçlarını karşılamayı ve patrikhaneler mahiyetinde bir takım cemaat müesseselerinin meydana çıkmasını, aynı zamanda Devlet teşkilatı içinde Sünniliğe özel bir yer verilerek istisnaî hüküm konulmasını ve müessese ihdas edilmesini önlemek istemişti.[3]

Buna karşılık, 1961 Anayasası ... 1924 Anayasası'ndaki anormal ve istisnai durumu muhafaza etmiş, 154'üncü maddede "genel idare içinde yer alan Diyanet İşleri Başkanlığını(n) özel kanunda gösterilen görevleri yerine getir(mesi)" esasına yer vermiştir.

Dinin bir "kamu hizmeti" olarak İdare tarafından sunulması ve bu işin cemaatlere bırakılmaması gerektiği konusunda Onar'ın yukarıya aktardığım görüş ve değerlendirmelerine tamamen katıldığım gibi, yukarıda anılan yazımda, "(h)ele 'İslâm'ın, başka dinlerin aksine olarak sadece 'uhrevî' değil 'dünyevî' işleri düzenleme görevini de üstlenmiş bir kurallar bütünü oluşturması karşısın-

[3] Komisyon, bu önerisi ile din ve mezheplerin işlerine karışmak değil kamu hizmetlerinin gereklerini vurgulamak istemiştir.

da, bu alanda dar anlamda dinsel düzenlemelerle ilgisi bulunmayan konulara da elatabilme" eğilimine de dikkat çekmiştim.

İşte bu nedenle, eleştirilerden ikincisi olan, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 'özerk'liği konusuna, moda deyimiyle, 'sıcak' bakmama rağmen, bunun nasıl gerçekleşebileceği ve yararları karşısında sakıncalarının neler olabileceği hususunda da çok tereddütte olduğumu, duraksadığımı itiraf etmek zorundayım.

Bununla beraber, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bugünkü kuruluş, yapı ve işleyişinin de ideal olduğu söylenemez. Nitekim, başta da değindiğim gibi, bu konuda da eleştiriler yapılmış olup hâlâ da süregelmektedir.

Bu eleştiriler konusunda da Onar'a sığınıyor ve onun yazdıklarını tekrar ile yetiniyorum. Zira, Hoca, yukarıda yazılanlardan da anlaşıldığı gibi, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kuruluş ve işleyişini eleştirenler arasında yer almıştır.

Onar, Anayasa hazırlık çalışmalarında başkanı bulunduğu İstanbul Bilim Komisyonu ile Temsilciler Meclisi Anayasa Komisyonu raporunda yer verilen görüşler arasındaki farklılıklara da yer vermekte ve görüşlerini şöyle tamamlamaktadır:

> " ...(Ç)oğunluk da olsa muayyen bir mezhep teşkilatının genel idare içinde yer almasının sebebi anlaşılamamaktadır. Aynı zamanda bu hüküm[4] Diyanet İşleri Başkanlığının mahiyetini, fonksiyonunu, genel idare teşkilatı içindeki yerini, yetkilerinin sınırlarını da göstermektedir. Bugün bu teşkilat yanlız Sünnilerin ihtiyaçlarıyle meşgul olmaktadır.[5] Gerçi bizim de mensubu olduğumuz Sünni mezhebi memleketimizde din ve mezhep bakımından çoğunluğu teşkil etmektedir. Fakat bu durum Devletin diğer din ve mezheplerle ilgilenmemesi için yeter bir sebep değildir. Çünkü yukarıda da söylediğimiz gibi, lâik bir devlette din ve mezhep çoğunluğu veya azınlığı olamaz. Devletin bütün din ve mezheplere karşı tarafsız olması gerekir."[6]
>
> "Arif olan anlar ..."

[4] Biraz önce anılan "(G)enel idare içinde yer alan Diyanet İşleri Başkanlığı ..."

[5] Onar, eserinin 724'üncü sayfasındaki 68 numaralı dipnotunda, "(t)atbikatta bu teşkilatın din ve mezhep, vicdan hürriyetini de ihlâl ederek Şiilige karşı cephe aldığı esefle görülmektedir." diye yazmıştır.

[6] Bu kısım Sıddık Sami Onar'ın , 3'üncü ve son baskısı 1966 yılında Hak Kitabevi tarafından yapılmış, *İdare Hukukunun Umumî Esasları* adlı üç ciltlik eserinin ikinci cildinin 714-724'üncü sayfalarında yer alan "Lâiklik Prensibi" başlıklı kısmından alınmıştır. Yazarın dil ve üslubu ile imlâsına dokunulmamıştır.

islâmiyât IV (2001), sayı 1, s. 55-60

Diyanet ve Kadın

AYŞE SUCU
D.İ.B. EĞİTİM UZMANI, T.D.V. KADIN KOLLARI BAŞKANI

Kadın konusu, Türkiye'nin her zaman gündeminde olmuştur. Diyanet İşleri Başkanlığı da kendini bu meseleden uzak tutamamıştır. Çünkü Diyanet, kadın konusunun en azından dinî boyutuna muhatap olmak durumundadır; zira, toplumun yarısı kadınlardan oluşmaktadır.

Kadın konusu, biri teorik, diğeri pratik olmak üzere, Diyanet için iki önemli problem alanı oluşturmaktadır.

Diyanet'in kadına bakışında iki farklı anlayış dikkat çekmektedir. Bir taraftan, hayatın gerçeklerini dikkate alan bir yaklaşım, öte yandan, hayatın gerçekleriyle yüzleşmekten korkan ve sadece yüzyıllar öncesinin sorunlarına önerilen çözümleri, bugünün sorunlarının çözümüymüş gibi sunan ve kitapların tozlu sayfaları arasından dünyayı tanzim etmeye çalışan bir anlayış! Bu iki anlayışın farklılığı, Diyanet'in kadın olgusuna yaklaşımını çelişkili kılmaktadır.

Bir misal vererek konuyu açalım. Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Nuri Yılmaz'ın gazetelerde bir beyanatı yer aldı: "Kadın, müftü olabilir."[1] Açıklama aynen şöyle:

> Kadın da müftü olabilir. Dinî açıdan bir mahzuru yok, ama gelenek açısından bu uygulama bugüne kadar yapılamadı. Benim açımdan da hiçbir sakıncası yok, bu uygulamayı da imkansız görmüyorum.

Şimdi de, Din İşleri Yüksek Kurulu'na, kurul uzmanlarından biri tarafından sunulan ve "İslam'a göre kadının devlet başkanlığı" konulu, nakillere dayanan bir mütalaayı özetle gözden geçirelim.

[1] *Milliyet* Gazetesi, 14.03.2000.

"Kadının yaratılış, manevi değerler ve daha birçok bakımdan erkeğe denk ve eşit bir insan olması düşünülürse, erkek gibi hakimliğe ehliyetli olduğu söylenebilir"; ama "içtimai menfaatin göz önünde bulundurulması" şartıyla! Çünkü "Kadının durumu icabı ve ayrıca erkeklerle ihtilât (karışıp görüşme, komplikasyon) edemeyeceği prensibine göre, re'sen kaza mevkiine tayin edilemez. Tayin edilirse tayini yapan günahkâr olur, ancak kadının verdiği hükümler geçerli olur." Kadına lütfedilen erkeğe denklik ve eşitlik statüsü, sözü edilen prensibe bağlı kalınarak hayata nasıl geçirilecek? Böyle bir prensip, kadına bakıştaki çelişkinin açık bir göstergesi değil midir?

İslam'a göre kadının seçme hakkı var, ama seçilme hakkı yok. İslam hukukçularının devlet başkanlığı için koymuş oldukları şartlardan biri "erkek olmak"mış. Üstelik kadın psikolojisiyle uğraşanlar, onun siyasi işlerden hoşlanmadığı düşüncesinde birleşmişler. Hz. Peygamber, İran kisrasının kızının hükümdarlık makamına getirildiğini duyunca; "İdarelerini kadına tevdi eden bir millet aslâ felah bulamaz." demiş. Bütün bunlardan dolayı, İslam bilginleri, kadının devlet başkanı olmasına sıcak bakmamış, bunun mümkün olamayacağı kanaatine varmışlardır. Hatta kadının devlet başkanı olamayacağı konusunda 'icmâ' etmişlerdir![2]

Bir kadın, Kur'an'ın öngördüğü şekilde ehliyetli ve adalet sahibi ise, onun idareci ve hakim olmasını engelleyen ne vardır? Eğer bir toplumun gelenek ve görenekleri, kadını idareci ve hakim mevkiinde görmek istemiyorsa, buna söylenecek birşey olamaz. Çünkü bu genel bir kural değil, toplumdan topluma, hatta zamandan zamana değişen sosyal bir olgudur. *Mecelle*'deki "Zamanın değişmesi ile hükümlerin değişmesi inkar olunamaz." hükmü, buna işaret etse gerektir.

Kadının devlet başkanlığı veya hakimlik gibi sorumlulukları üstlenip üstlenmeyeceği konusunda geleneksel din alimlerinin tezleri, büyük ölçüde, kadının sosyal hayattaki rolüne dayanmaktadır. O günkü toplum gerçeğini dinî nasslara uydurmaya çalışan bir anlayış, bugüne adapte edilirken, şartların değişirliğini görmezlikten gelmek, o şartlarla sınırlanmak anlamına gelir. Böyle olunca, kadının toplum içinde değişen rolü, yani bugünkü hayat gerçeği görülmemiş ve dünün yorumları bugüne bir nass olarak dayatılmış olur.

Kadın, toplumumuzun büyük bir kesimine göre hâlâ cinsel bir objedir. Aklı ve dini eksiktir. Bu anlayışın egemen olduğu toplum yapısında kadının durumunun modernleştirilmesi öyle kolay bir hâdise olmasa gerektir.

Pratik alana gelince, kadının Diyanet teşkilatında yeterince yer aldığı, araştırma ve hizmet birimlerinde varlığını gösterdiği söylenemez. Bu, Türkiye'nin bütün kurumlarının bir problemi olmakla birlikte, Diyanet için çok daha önemli bir problemdir. Çünkü Diyanet, bir din eğitim ve hizmeti kurumudur ve kadının, kendisini en rahat bulabileceği alan burası olmalıdır. Ne var ki, tarihî gelişmeler ve bugünkü durum hiç de böyle değildir.

[2] Bu mütalaa 1993'te hazırlanmış ve Din İşleri Yüksek Kurulu'na bir yazı olarak sunulmuştur.

Mesela, Hz. Peygamber döneminde çarşı pazar işlerini düzenlemekle görevlendirilen, çarşı pazar dolaşarak iyiliği emredip kötülükten sakındıran ve aksi hareket edenleri cezalandırdığı zikredilen Şifâ b. Abdillâh adındaki bir kadın, bugünkü anlamda bir denetleme ve zabıta görevi yapmaktaydı.[3] Bu olay, kadının sosyal ve idari hayatta üstlenebileceği rol açısından tarihî bir hâdisedir. Hz. Peygamber döneminde, güvenilirlik, ehliyet, icra yeteneği, estetik ve ahlaki yapı yönünden kadın-erkek ayırımı yapılmadan, iş, ehline verilmekteydi. Ne var ki, tarih, bugüne doğru hep böyle akıp gelmemiştir. Tarihi doğru okumak ve eleştiri süzgecinden geçirmek, elbette bizim görevimiz olmalıdır.

Osmanlı toplumunda, Türk kadını, devlet memurluğuna ilk defa öğretmen olarak girmiştir. 1870'de açılan Darülmuallimat'ın ilk mezunları, 1873'te öğretmen olarak göreve başlamışlar; 1881'den itibaren de, Darülmuallimat'ta bizzat yönetici olarak görev almışlardır.

Tanzimat ile başlayan bu hareket, Meşrutiyet dönemlerinde de gelişerek devam etmiştir. Bazı kadın öğretmenler, Maarif Nezareti tarafından okullara müfettiş olarak atanmıştır. Mesela, Halide Edip, 1917'de Beyrut ve Şam'da kız okulları açmak üzere müfettiş olarak görevlendirilmiştir. Ayrıca, bu dönemde kadınlar, yüksek öğretimde yönetici olarak da görev almışlardır. Zekiye ve Zehra Hanımlar 1917'de İnas Darülfünunu'nda müdür muavini olarak çalışmışlardır. Bu dönemde eğitim alanında doruk noktasına ulaşan kadınlar, sadece kız okullarında görev yapmakla kalmadılar; 17 Mart 1918'de alınan bir kararla, erkek ilkokullarında da öğretmen olarak görev yapmaya başladılar.[4]

Diyanet İşleri Başkanlığı'nda, kurulduğu yıllardan beri, çeşitli zamanlarda hizmetli kadın görev yapmış olmakla birlikte, bunların tespit edilebilen en eskisi 1944-52 arasında göreve başlamış olan 4 kadındır. Yetişmiş eleman olarak ilk kadın Kur'an Kursu öğretmeni ataması, 1944'te Afyon'a olmuştur. Ardından, 1952'de iki atama da Ankara'da gerçekleşmiştir. Yine 1951'de Başkanlık merkezine bir kadın daktilograf ve 1952'de Sivas'a bir memure ataması yapılmıştır.

İlk olarak 1967'de Devrek-Zonguldak'a bir vaize atanmış, ardından 1969'da Ankara merkeze iki, 1972'de yine Ankara merkeze bir vaize atanmıştır. Bu vaizeler, yüksek tahsil görmüş, İlahiyat fakültesini bitirmiş kadınlardır. 1981 yılında bir kadın, Koordinasyon ve Değerlendirme Şube Müdürü olarak atanmış ve belli bir süre görev yapmıştır. Diyanet tarihinde kadınların atandığı en yüksek mevki bu olmuştur.

Din hizmeti uzmanı olarak ilk atama 1997'de Ankara Müftülüğü'ne olmuştur. Kadın eğitim uzmanı olarak ilk atama ise, 1998'de yine Ankara Müftülüğü'nedir. 2001'de de ikinci eğitim uzmanı ataması yapılmıştır.

Bugün Türkiye genelinde Diyanet İşleri Başkanlığı teşkilatında 43 vaize görev yapmaktadır. 3219 Kur'an Kursu vardır ve kadın Kur'an Kursu öğreticisi sa-

[3] Bkz. Nejlâ Akkaya, "İslam Hukukunda Kadının Siyasî Hakları", *İslâmî Araştırmalar* V (1991), sayı: 4.
[4] Bkz. Şefika Kurnaz, *II. Meşrutiyet Döneminde Türk Kadını*, MEB Yayınları, İstanbul 1996.

yısı 2685'tir. Çeşitli illerde birer tane olmak üzere, toplam 41 kadın din hizmeti uzmanı görev yapmaktadır. Merkez teşkilatında bugün, 922 erkek personelin yanında teknik eleman olarak çalışan 17 kadın personel vardır. Bir de, Diyanet tarihinde devrim niteliğinde bir olay olan ve bu yıl Din İşleri Yüksek Kurulu'na ilk defa seçilen bir kadın üyeyi hesaba katarsak, 80 bin civarında personeli bulunan Diyanet'in sayılarla kadın gerçeği işte budur.[5]

Eğer Diyanet, kadın konusunda, kadınlardan oluşan yetişmiş eleman ve bunların kadrolara yerleştirilmesi sorununu zamanında aşabilmiş olsaydı; bugün kadına bakışta belki daha sağlıklı bir yaklaşıma ulaşılabilir ve kadın sorunu doğal süreçte kendiliğinden çözülmüş olurdu.

Burada Diyanet'in hizmetlerini desteklemek amacıyla kurulmuş olan Türkiye Diyanet Vakfı'nın bünyesindeki Kadın Kolları'ndan da söz etmek gerekir. 1996 yılında tarafımızdan kurulan ve kurulduğu günden beri başkanlığını yapmış olduğumuz Kadın Kolları; eğitim, sosyal ve kültürel alanlarda öncü bir hizmet ifa etmektedir. Çünkü Diyanet bünyesinde çeşitli yerlerde görev yapan kadınlar, kadın meselelerine karşı bir duyarlılık ve faaliyet içinde olamamışlardır. Diyanet camiasında, kadın meselelerine karşı ilk duyarlı oluşum, Kadın Kolları'dır. Gerek meselelere yaklaşım ve onları ele alış biçimi, gerekse meselelerin Türkiye gündemine taşınış üslûbunda, Kadın Kolları bir modeldir ve denge unsuru görevi yapmaktadır. Toplumsal yapıyı ayrıştırıcı değil, toplum sorunlarına karşı birleştirici bir rolü, sınırları ölçüsünde başarıyla üstlenmektedir. Ama Diyanet'in çeşitli birimlerinde görev yapan diğer kadın personeli, sadece klasik mesleki görevlerini yerine getirmekle yetinip, bir temsil kabiliyeti ortaya koyamamışlardır. Bunun mevzuat, eğitim, yetişme tarzı ve kişilikle doğrudan ilişkisi olmakla birlikte, biz burada sebepler üzerinde durmadan realiteyi tespit etmekle yetinmek istiyoruz. Çünkü sebeplerin tahlili, ayrı bir çalışmanın konusu olabilecek boyuttadır.

Dinin doğru anlaşılmasının sağlanması, toplumun din konusunda bilgilendirilmesi ve ihtiyaçlarının giderilmesi amacıyla din eğitimi kalitesinin yükseltilmesine dönük yapılacak çalışmalar, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kanunla belirlenmiş görevlerindendir. Ne var ki, Başkanlığın araştırma, inceleme ve üst düzey hizmet birimlerinde kadınlara görev verilmemesi; Din İşleri Yüksek Kurulu'ndan Teftiş Kurulu'na, Daire Başkanlıklarından Şube Müdürlüklerine kadar hiçbir birimde, bugüne kadar kadının görev almamış olması, üzerinde düşünülmeye değer bir konudur.

Üç çeyrek asır sonra bugün Diyanet'in bir tefsir ve hadis külliyatı çalışmasından söz ediliyor. Yine bunca yıl sonra yeni bir meal çalışması yapıldığı kamuoyuna duyuruldu. Bunlar sevindiricidir; ama Türkiye ve dünyadaki meal geleneklerini dikkate alan ve onların seviyelerini aşan; böylece, işte beklenilen

[5] Bu veriler bizzat tarafımızdan Başkanlık'taki personel sicil dosyaları incelenerek tespit edilmiştir. Diyanet'teki kadın personelle ilgili daha önce yapılmış hiçbir çalışmaya rastlamadık.

meal buydu, niteliğinde bir çalışma olabilecek mi? Konumuzla alâkalı bir husus; Diyanet'in kadın ve kadın meseleleriyle ilgili ilmihal bilgilerinin ötesinde ilmî araştırmaya dayanan bir yayını var mı? Bir zamanlar, Diyanet'in yayınları kamuoyunda göz dolduran; akademik çevrelerin ilgi duyduğu, geniş halk kitlelerinin arayıp sorduğu türden yayınlardı. Diyanet, bugün, bunların tekrar baskılarını yapmalı ve benzeri nitelikte Türk ilim, fikir ve kültür hayatında nesnel bir karşılığı olan yeni eserler yayımlamalıdır.

Türkiye'de dinî düşünce ve yaşayışın, biri doğru bilgilenme, diğeri bilgiyi hayata geçirme şeklinde iki temel problemi vardır. Doğru bilgilenme olayı, yüzyıllardan beri süregelen gelenek, bâtıl inanç ve hurafelerin kuşatması altındadır. Bu kuşatmanın yarılması, bilimsel düşüncenin oluşmasına bağlıdır. İslam dünyasında bilimsel düşünce, yüzyıllarla ifade edilebilecek bir suskunluk döneminin ardından XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tekrar kendini göstermeye başladı. Ülkemiz bu açıdan bazı imkanlara sahip olmakla birlikte, geleneksel potansiyelini yeterince kullanabildiği söylenemez. Üniversitelerimizin ilgili fakülteleri, dinin doğru anlaşılmasına dönük çalışmalarını, henüz kamuoyuyla paylaşabilecek bir kıvama getirememiştir.

Dinî yaşayışın kendini özgürce ifade edebilmesinin önündeki en büyük engel, dinin siyasallaştırılmasıdır. Buradaki siyasallaştırma dar anlamıyla alınmamalıdır. Dinî yaşayışın araçsallaştırılması veya dinî yaşayışın bir politik karşıtlık zemini olarak algılanması da, dinin siyasallaştırılması demektir. Oysa dinî düşünce ve yaşayış, bireyin özgürleşmesi ve toplumsal hayata katılımının sağlanması açısından vazgeçilemez bir motivasyondur. Epistemoloji ve sorumluluk problemi, aidiyet duygusu olmaksızın çözümlenemez bir hâdisedir. İşte modernizmin çıkmazlarından biri de burasıdır.

Diyanet İşleri Başkanlığı, "din-i mübin-i İslâm'ın itikadat ve ibadata dair bütün ahkâm ve mesalihinin tedviri" ile kanunen yükümlüdür. Doğru bilginin hayata geçirilmesinde baş rol Diyanet İşleri Başkanlığı'nındır. Gelgelelim, Diyanet, geçmişte, sadece kadın konusunda değil, pek çok konuda, sanki olayları geriden izleyen bir tutum takınıyordu. Eğer toplumun bütün kesimlerinin dinî düşünce, duygu ve ihtiyaçlarına yeterince tercüman olunamazsa, Türkiye'de dinî alanın problemleri sağlıklı bir çözüme kavuşamayacaktır.

Diyanet İşleri Başkanlığı, kadın konusunda tarihten gelen yanlış anlayışların giderilmesi, toplumun kadın-erkek birlikte mutluluğunun devamı amacıyla acilen teşkilat bünyesinde bir kadın oluşumuna gitmek zorundadır. Bugüne kadar yapılan bütün çalışmaları gözden geçirmeli, yeni araştırma ve incelemeler yapmalı; bu konuda topluma rehberlik hizmetleri sunmak üzere, kadınlarla ilgili bir birim teşekkül ettirmelidir. Bu birim, konunun dinî, tarihî, ekonomik, sosyolojik ve psikolojik bütün yönlerini araştırıp, teklif ve projeleriyle birlikte Başkanlığın önüne koymalıdır. Başkanlık, kadın konusuyla ilgili bütün gelişmeleri bu birim aracılığıyla takip etmeli ve yapılması gerekenleri, somut verilerden hareketle hayata geçirmelidir.

Ayrıca, Türkiye'de kadın konusunun geniş katılımlı bir sempozyum çerçevesinde ele alınması gerekmektedir. Toplumun farklı kesimlerinin de katılımıyla gerçekleştirilecek olan böyle bir sempozyumda, kadın konusu, bütün yönleriyle ele alınmalıdır. Bu sempozyum, ileride bir "Kadın Şûrâsı"na zemin teşkil edecek şekilde düzenlenmelidir. Türkiye'de, eğer kadın sorunları bir şûrâ düzeyinde ele alınır ve bu şûrâ geleneksel hâle getirilirse, elde edilecek bilgi birikimi ve veriler, pratik alanın sorunlarına çözüm bulmada bir kolaylık sağlayabilir. Hatta böyle bir şûrânın uluslararası düzeyde planlanıp yapılması, Türkiye'nin öncü rolünü bir kez daha teyit edecektir. Başkanlık, kadın konusunu ciddiyetle ele alırsa, konunun, toplumun bazı kesimleri tarafından istismarı da önlenmiş olacaktır. Aksi takdirde, kadın konusunda bugüne kadar var olan ikilem, bundan sonra da sürüp gidecektir.

islâmiyât IV (2001), sayı 1, s. 61-72

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Yayın Faaliyetleri

MEHMET BULUT
DR., İLAHİYATÇI

Giriş

Anayasal bir kuruluş olan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın faaliyetlerinden biri-ni yayın hizmetleri oluşturmaktadır. Başkanlık, bir devlet kuruluşu olması nedeniyle "resmî dinî yayımcılığın" da temsilciliğini yapmaktadır. Bu makalede önce ana hatlarıyla Diyanet'in basılı ve süreli yayın faaliyetlerini (sesli ve görüntülü yayın faaliyetleri bu makalenin kapsamı dışındadır) tespit ettikten sonra, bu faaliyetlerini çeşitli yönleriyle bir değerlendirmeye tâbi tutmak istiyorum. Son olarak da, daha iyi bir dinî yayın faaliyeti için önerilerimi sunacağım.

1. Yayın Faaliyetlerine Genel Bir Bakış

Kuruluş tarihi olan 1924'te basılı yayın faaliyetine başlayan Diyanet İşleri Başkanlığı, 1960'lı yıllarda süreli yayın, yakın geçmişte de sesli ve görüntülü yayın faaliyetlerini hizmetlerine ekledi.

Resmî bir kurum olması dolayısıyla, her türlü faaliyetini yasal düzenlemeler çerçevesinde yapmak zorunda olan Başkanlığın yayın faaliyetlerine ilişkin kayıtlar, ilgili mevzuatta hem geç yıllarda (1950'li yıllar) yer alabilmiş, hem de bu kayıtların çerçevesi, kapsamı iyi bir yayın faaliyetine imkan verecek nitelikte olmamıştır. Öte yandan, yayın hizmetleri için özel bir birim, "Yayın Müdürlüğü" adı altında ancak 1950'de oluşturulabilmiştir.[1]

Başkanlığın en son ve en detaylı teşkilat kanunu olan 633 sayılı "Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun"da[2] (kabul tarihi 22

[1] "Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilat ve Vazifeleri Hakkındaki 2800 sayılı Kanunda Bazı Değişiklikler Yapılmasına Dair 3665 Sayılı Kanuna ek Kanun" için bkz. *Düstûr*, 3. Tertip, c. 31, s. 1950-1957; *Resmî Gazete*, 29 Mart 1950, sayı: 7469.

[2] *Resmî Gazete*, 2 Temmuz 1965, sayı: 12038.

Haziran 1965) teşkilatın kuruluş amacı ve asli görevini belirten "İslam dininin inanç, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek..." şeklindeki ilk maddesinde geçen "toplumu din konusunda aydınlatmak" ibaresine atıfta bulunarak yayın faaliyetinin Başkanlığın asli görevleri arasında olduğu yorumlandı. Çünkü toplumu aydınlatmada basılı, süreli, sesli ve görüntülü yayın faaliyetlerinin çok önemli bir yeri ve foksiyonu vardır. Nitekim, o günden bu güne Başkanlık, giriştiği her irşat ve yayın faaliyetinin gerekçesini açıklarken, bu maddeye gönderme yapmayı bir teamül hâline getirmiştir.

Sözü edilen kanunla oluşturulan merkez birimleri arasında yer alan Dinî Hizmetler ve Din Görevlilerini Olgunlaştırma Diresi'ne bağlı olarak bir Derleme ve Yayın Müdürlüğü kurulmuş ve bu müdürlüğün yapacığı işlemler maddelerle belirlenmiştir.

Öte yandan, biri 1980 ve diğeri 1990 yılında olmak üzere, iki yayın yönetmeliği yayımlandı.[3] İkincisi hâlen yürürlükte olup, içeriği, çağdaş ve profesyonel bir yayıncılığı gerçekleştirecek ilkelerden uzaktır.

18 Temmuz 1984 tarih ve 190 sayılı Kanun Hükmünde Kararname eki ile kadroları yeniden oluşturulan Başkanlığın bugünkü teşkilatında ana hizmet birimlerinden biri Dinî Yayınlar Dairesi Başkanlığı'dır. 1 Ocak 2000 tarihi itibarıyla bu daireye bağlı dört şube müdürlüğünde (Derleme ve Yayın, Süreli Yayınlar, Sesli ve Görüntülü Yayınlar ve Kütüphane Şubesi Müdürlükleri) toplam 64 personel (1 daire başkanı, 4 şube müdürü, 7 uzman, 15 musahhih ve kütüphaneci, 4 bilgi işlem personeli, 8 şef, 25 memur ve daktilograf) görev yapmaktaydı.[4]

a) Basılı (Kitap) Yayınları

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın süreç içinde gerçekleştirdiği basılı yayın faaliyetlerine özetle değinmek istiyorum.

Benim tespitlerime göre, Başkanlık, kuruluş yılından 2000 yılı sonuna kadar 450 kadar eser yayımlamıştır.[5] İlk yayımlanış tarihleri itibarıyla bu rakamın yıllara göre dağılımı şöyledir: 1924-1940 arası 8; 1941-1950 arası 15; 1951-1960 arası 94; 1961-1970 arası 37; 1971-1980 arası 88; 1981-1990 arası 89 ve 1991-2000 arası 119'dur.[6]

[3] Bkz. *Resmî Gazete*, 13 Şubat 1980, sayı: 16899; 29 Ağustos 1990, sayı: 20610.

[4] Bkz. *Diyanet İşleri Başkanlığı 1999 Yılı İstatistikleri*, APK Dairesi Başkanlığı Yayını, Ankara 2000, s. 127.

[5] Kuruluşundan 1997 yılı sonuna kadar yayınlanan kitapların tam künyeleri/bibliyografik bilgileri için bkz. Mehmet Bulut, "Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları Bibliyografyası (1924-1997)", *Diyanet İlmî Dergi* 33 (Ekim-Aralık 1997), sayı: 4, s. 85-128. Bu eserlerden bir kısmının kısa değerlendirilmeleri için bkz. Mehmet Bulut, *Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Yaygın Din Eğitimindeki Yeri* (yayınlanmamış doktora tezi), Danışman: Prof. Dr. Beyza Bilgin, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1997, s. 255-271.

[6] Son on yıllık dilimde basılanlara, 1995 yılından itibaren bazı eserlerin Orta Asya Türkçe lehçelerine çevrilerek basılmış olanları dahil edilmemiştir.

DİB'nın, hatta Cumhuriyet döneminin en önemli dinî yayıncılık olayı, teşkilatın kuruluşunun ilk yıllarında *Hak Dini Kur'an Dili* adlı tefsir ile *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi*'ni Türk irfan âlemine kazandırmış olmasıdır.

21 Şubat 1341/1925 tarihinde, kuruluşunun henüz ikinci yılında olan Diyanet İşleri Reisliği'nin bütçesi TBMM'nde müzakere edilirken, din hizmetlerinin mevcut durumu ve geleceği, Diyanet teşkilatından beklenen hizmetler, halkın dinî kültürünü besleyecek güvenilir eserlere olan ihtiyaç, din hizmetlerinin yetersizliği gibi konular, detaylı bir şekilde tartışılmış ve Eskişehir Mebusu Abdullah Azmi Efendi ve 52 arkadaşının imzasını taşıyan bir önerge Meclis'e sunularak, başta tefsir ve hadis tercümeleri, ilmihal ve hutbe kitapları olmak üzere, ihtiyaç duyulan dinî eserleri yayımlamak üzere bir dinî yayın kurulunun oluşturulması ve yapılacak yayımlar için de Diyanet bütçesine 20 bin lira özel ödenek konması talep edilmiştir. Yapılan tartışmalar sonucu, yayın kurulu oluşturulması fikri kabul edilmemişse de, tefsir ve hadis tercümeleri yaptırılmak üzere talep edilen 20 bin lira ödeneğin ayrılması uygun görülmüştür.[7] Elmalılı Hamdi Yazır'ın hazırladığı *Hak Dini Kur'an Dili* adlı tefsirle, Ahmed Naim Bey ve Prof. Kamil Miras tarafından tercüme edilen *Tecrîd-i Sarîh* işte bu Meclis kararının sonucunda vücut bulmuştur.

İlk yıllarını bir kenara ayırırsak, Başkanlığın kitap yayımında, hem sayıca hem de kalite itibarıyla en verimli yılları 1970'li yıllar olmuştur. 1981-1990 yılları, yayın faaliyetleri açısından duraklama, hatta gerileme dönemine girildiği bir zaman dilimidir.

Basım teknolojisinde varılan nokta ve sağlanan imkanlar (mesela Dinî Yayınlar Dairesi 1990'lı yılların ikinci yarısında bir masaüstü dizgi ünitesine kavuşmuştu) da göz önünde tutulursa, basılı yayın faaliyetlerinin en zayıf ve en yetersiz kaldığı yıllar, kanaatimce, 1991-2000 yılları arasıdır. Bu yıllarda, zaman zaman, kitap basımı durma noktasına geldi. Yayımlananlar ise, teknik ve muhteva açısından –çağın şartlarına nazaran– doyurucu ve yeterli olamamıştır. Rakamsal olarak ulaşılan 119 sayısı, maalesef bu dönemdeki yayın faaliyetlerinin başarılı olduğunu kanıtlamıyor. Esasen bu rakamın yaklaşık 30'u, daha önce *Çocuk Dergisi*'nde yayımlanmış bir kısım hikaye ve çizgi romanların gelişigüzel bir araya getirilerek "Çocuk yayını" adı altında basılmış kitapçıklardan oluşmaktadır. Yayımlanan broşürler de bu sayıya dahildir.

Bu dönemde farklı bir çıkış, Türk Cumhuriyetleri ile Balkan-Kafkas ülkelerinde yaşayan Türk ve müslüman toplulukları için, 1992'den itibaren, Başkanlık yayınlarından, daha önce Türkçe olarak yayımlanmış bazı kitapların o ülke dillerine veya lehçelerine çevrilerek basımının yapılıp gönderilmesidir. Bu faaliyetler "Türk kültür varlığını koruma ve tanıtma" amacına yönelik olduğu, bu yolla söz konusu ülkelerde yaşayan insanların yayın ihtiyaçlarının karşılanma-

[7] *TBMM Zabıt Ceridesi*, c. 14, s. 249-270. Ayrıca bu müzakerenin Arap harfli orijinalinden tarafımdan Latinize edilmiş metni için bkz. "Diyanet İşleri Reisliği (Başkanlığı), 1341/1925 Mali Yılı Bütçe Müzakereleri", *Diyanet İlmî Dergi* 36 (Ocak-Mart 2000), sayı: 1, s. 102-128.

sı hedeflendiği belirtilmiştir.[8] Bu amaçla, örneğin 1999 yılı itibarıyla Kril alfabesiyle 9 dilde basılan kitapların tirajı 245 bindir.[9] Bu kitaplanın, genel bütçeden ayrılan ödeneklerle bastırılıp ücretsiz dağıtıldığı göz önüne alınırsa, bu icraatın bir devlet politikası olduğu anlaşılır. Bu yıllarda girişilen bir sadeleştirme faaliyetinden de sonuç alınamamıştır.

b) Süreli Yayınları

Basılı yayın faaliyetlerine 1924 yılında başlayan Diyanet'in süreli yayın (dergi) için ancak 1950'lerde teşebbüste bulunduğunu görüyoruz. Tespitlerimize göre, ilk mevkute, *Reislik Mecmuası* adıyla ve 64 sayfa olarak 1954'te yıllık olarak çıkmıştı. Nisan 1956'da da "Diyanet İşleri Reisliği Mecmuası Ramazan Nüshası" logosuyla bir sayı yayımlandığını görüyoruz. Daha sonra, 1960 ve 1961 yıllarında, yıllık olarak "Diyanet İşleri Reisliği Mecmuası" yayımlandı.

Başkanlık, müftülüklere gönderdiği 2 Ağustos 1963 tarih ve 22072 sayılı yazısında, köylülere yönelik "Yeni Köy Hocası Gazetesi" adıyla bir mevkutenin ilk sayısının bastırılarak satışa sunulduğunu duyurdu. Görme imkanı bulamadığım bu gazetenin yayımına devam edilmediği anlaşılmaktadır.

Haziran 1962'den itibaren, ilk kez aylık periyodlarla, *Diyanet Dergisi* yayımlanmaya başladı. Başkanlık, Kasım 1968'de tabloid gazete ebadında *Diyanet Gazetesi*'ni süreli yayınlarına ekledi. Temmuz 1979'da *Diyanet Çocuk Dergisi*, Ocak 1991'den itibaren *Diyanet Gazetesi*'nin devamı olarak *Diyanet Aylık Dergi*, Nisan 1999'dan itibaren de *Diyanet Aylık Avrupa Dergisi*'ni yayın hayatına soktu.

Diyanet Dergisi'nin logosu 1991'den itibaren *Diyanet İlmî Dergi* olarak değiştirildi. Seri numarası verilmeyen özel sayıları hariç, 2000 yılı sonu itibarıyla çıkan cilt sayısı 36, nüsha sayısı ise 191'dir.[10] Bu dergi, özellikle 1960 ve 70'li yıllarda İlahiyat alanında ve Yüksek İslam enstitülerinde akademik çalışma yapanların makalelerini değerlendirme imkanı bulabildikleri bir dergi olmuştur. Bu yıllarda araştırmacılar için önemli bir referans teşkil etmiştir. 1979 yılına (11. cilt) kadar, bu dergide ilmî makaleler yanında, dinî-edebî kısa makalelere de yer verilmiş; ayrıca, özellikle Başkanlık ve görevlileriyle ilgili haberler de sayfalarında yer almıştır. Genelde 4-6 bin civarında basılmıştır. Yaklaşık 40 yıl boyunca yayın hayatını sürdürebilmiş olması, bu yönüyle Başkanlığın ve hatta kendi alanında Türkiye'nin en eski ve en uzun ömürlü dergileri arasında yer alması da, not edilmesi gereken bir husustur.

Diyanet Gazetesi ise, mesleki bir yayın organı olarak 22 Kasım 1968'de (1 Ramazan 1338) yayın hayatına girdi. Yarım gazete ebadında, 15 günde bir ve birinci hamur kağıda 16 sayfa olarak çıkan gazete, bu formatını uzun yıllar muhafaza etti. Aralık 1981 tarihli 274. sayısından itibaren iki forma hâlinde ve ayda bir yayımlanmaya başladı. Bu logo ve formatta son sayısı, 382 rakamıyla

[8] *Diyanet İşleri Başkanlığı 2000 Yılı Çalışma Programı*, APK Dairesi Başkanlığı yay., Ankara 2000, s. 44.
[9] *Diyanet İşleri Başkanlığı 1999 Yılı İstatistikleri*, , s. 125.
[10] Bu derginin 1998 yılı sonuna kadar çıkan bütün sayılarının genel bir fihristi ve yazar indeksi tarafımdan hazırlanarak *Diyanet İlmî Dergi* 34 (Ekim-Aralık 1998), sayı: 4, s. 1-182'de yayımlanmıştır.

Aralık 1990'da çıktı. Daha sonra, Ocak 1991'den itibaren logosunu *Diyanet Aylık Dergi* olarak değiştirerek dergi formatında yayınını sürdürdü. Hâlen yayın hayatına devam eden *Aylık Dergi*, Aralık 2000 tarihi itibarıyla 120. sayısına ulaştı. Ağustos 1979 sayısına kadar hem muhteva hem de kağıt ve şekil itibarıyla seviyeli çıkan *Diyanet Gazetesi*'nin, bu hâliyle, teşkilat mensupları yanında, halkın da ilgisini çektiği söylenebilir. Sonraki yıllarda –kısa süreli bazı güzel örnekler bir yana– amatörce bir yayın olmaktan öteye gidemedi. Aktüel olma iddiasıyla çıkan *Aylık Dergi* için de aynı şeyler söylenebilir.

Bütün personele verildiği için, hem *Diyanet Gazetesi* hem de *Diyanet Aylık Dergi*'nin tirajı sürekli yüksek olmuş; zaman zaman 70-80 bine ulaşmıştır.

Nisan 1999'dan itibaren yayın hayatına sokulan ve önemli ölçüde *Aylık Dergi*'de çıkan bir kısım yazıların tekrarıyla yayınını sürdüren *Diyanet Avrupa Aylık Dergisi*'nden söz etmeyi gerekli görmüyorum.

Çocuk Dergisi ise, çocuklara yönelik dergilerin az olduğu bir dönemde, ilk sayısı Temmuz 1979'da çıktı. Nisan 1981 tarihli 9. sayısından itibaren günümüze kadar, ayda bir olmak üzere, sürekli yayımlandı. Aralık 2000 itibarıyla 245. sayısı yayımlandı. Daha çok Kur'an Kursu öğrencileri ve din görevlilerinin çocukları tarafından alınan[11] dergi, bilhassa yurtdışı din görevlilerinin aracılığıyla Avrupa'da yaşayan Türk çocuklarına da ulaştırılmaktadır. Son yıllarda tirajı 40-50 binlere kadar ulaşmıştır.

2. Değerlendirme

Yukarıdan beri verdiğim bilgiler çerçevesinde, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yayın faaliyetlerini birkaç açıdan değerlendirmeye tâbi tutmak istiyorum.

a) Yasal Boşluk / Mevzuat Açısından

Teşkilatın içinde bulunduğu yasal boşlukla, –diğer hizmetleri gibi– yayın faaliyetleri arasında yakın bir ilişki vardır. Başkanlığın 1978'den bu yana teşkilat yasasının olmayışı, yani kaygan bir zeminde bulunuşunun bu hizmeti de menfi yönde etkilemiş olması kesindir.

Gerçekten de 1930'ların siyasal ve sosyal şartlarında Başkanlık için yasa çıkartılabilmişken (örneğin 1935'te Başkanlığın 2800 sayılı ilk teşkilat kanunu çıkartıldı) ve 1940'ların, 1950'lerin, 1960'ların şartlarında yasal düzenlemeler yapılabilmişken (örneğin sırasıyla 1940, 1941 ve 1944 yıllarında teşkilat kanununda değişiklikleri öngören 3960, 4135 ve 4631 sayılı kanunlar; 1957'de teşkilatı revizyona tâbi tutan 5634 sayılı ek kanun, 1965'te 633 sayılı Başkanlığın son ve en geniş teşkilat kanunu çıkartıldı), 1980'li ve 90'lı yıllarda Başkanlık için bir kanun çıkartılamamış olması, düşündürücüdür.

Teoride 1965'te 633 sayılı kanun çıkartılıncaya kadar, pratikte de 1970'li yılların ortalarına kadar, Diyanet, İslam'ın sadece inanç ve ibadetleriyle ilgili işleriyle ilgilenen bir kurumdur; dinî soruların cevaplandırılmasında, hutbelerde, va-

[11] Diyanet İşleri Başkanlığı APK Dairesi'nin 1996'da yaptığı bir ankette, bu dergiyi alanların % 55.3'ünün Kur'an Kursu öğrencisi olduğu anlaşılmıştır.

azlarda olduğu gibi, yayın faaliyetinde de bu sınırlandırma göz önünde tutulmuştur. Bir eser yazılırken, ya da yazılmış bir eser incelenirken, burada yazılanların "dinin inanç ve ibadet konularının dışına çıkıp çıkmadığı" endişesinin taşınması, Başkanlığın hiç olmazsa uzun bir dönemi için bir handikap teşkil etmiştir.

Ancak son 20-25 yıldır, Başkanlığın, dinin değişik konulardaki görüşünü çeşitli vasıtalarla ortaya koymanın, "halkı din konusunda aydınlatmak" hükmünün kapsamı içine girdiği yorumu ağırlık kazanmış ve böylece yayın konusunda da bir açılım sağlanmıştır.

Yeni bir teşkilat kanunu ile Diyanet'in kaygan zeminden kurtulması hâlinde, elbette, yayın alanındaki hizmetlerinde daha fazla etkinliği öngören (örneğin radyo ve TV'lerde dinî yayın gibi) hükümlerin yer alması beklenir. Bu da, daha etkili bir yayın hizmetini getirebilir.

b) Yayın Hizmetlerinde İstihdam Edilen Personel Açısından

Başkanlığın, ana hizmet birimlerinden olan ve dinî yayın faaliyetlerini deruhte eden Dinî Yayınlar Dairesi Başkanlığı'nda (bağlı birimlerde) istihdam ettiği elemanların (daire başkanı, şube müdürleri, uzman ve diğer personel) görevlendirilmesinde çoğu kez bir kıstas gözetmediği; söz konusu birimlerde görevlendirdiği elemanlarda, gerekli bilgi, birikim, yetenek ve ilgi gibi nitelikleri gözeterek bir seçim yapma cihetine gitmediği anlaşılmaktadır. Bu durum, son tahlilde, amatörce bir yayıncılık yapma sonucunu doğurmuştur.

Yayın faaliyetleri için farklı ekipler oluşturmak ve böylece önemli projeler gerçekleştirmek bir yana, bireysel olarak da, özellikle 1980'li yıllardan itibaren Başkanlık yayımlarında atılım yapmış, kalıcı eserler verilmesine önayak olmuş, yaptığı hizmetlerle göz doldurmuş bir görevli olmadığı söylense, mübalağa olmaz. Bu durum, bana göre, Başkanlığın yayın faaliyetlerinin başarısı açısından önemli bir eksikliktir. Nitelikli personel istihdamı için bir politika geliştirilmediği anlaşılmaktadır. Halbuki, yayın konusunda, sözünü ettiğimiz kıstaslar önem arz etmektedir. Bunlar gözetilmeden alınmış personelle yayın faaliyetleri sağlıklı yürütülemez. Belki mevzuat istenilen nitelikte elemanı istihdama tam müsait olmayabilir; ancak mevcut elemanlardan bir seçim yoluna gidilebilir. Hiç olmazsa, kabiliyetli ve hevesli personel istihdam edilerek, bunların beceri kazanması için birtakım tedbirler alınarak bu boşluk nispeten kapatılabilir.

c) Yayın Politikası Açısından

Başkanlığın yayın hizmetlerindeki en büyük açmazlarından birisi de, günübirlik faaliyetlerde bulunması; yapacağı çalışmalar için bir politika geliştirememesi; kısa, orta ve uzun vadede gerçekleştirilecek yayın faaliyetini belirleyememiş olmasıdır. 75 yıldır yayın faaliyetinde bulunan bir teşkilat için, bu önemli bir eksikliktir.

Başkanlık, 1980'den beri yıl içinde yapacağı hizmet ve faaliyetler için çalışma programları hazırlıyor; Dinî Yayınlar Dairesi Başkanlığı'na bağlı birimlerin yapacağı yayın faaliyetlerine de bu programlarda yer veriliyor. Bu programların birçoğunu inceledim. Ne yazık ki, öngörülen faaliyetler, çağdaş bir yayın

faaliyetini hedefleyen tasarılardan çok uzaktır; birtakım rutin hizmetleri tadat etmekten öteye bir anlam ifade etmemektedir. Örneğin, 2000 yılı çalışma programında, Derleme ve Yayın Müdürlüğü'nün faaliyetleri çerçevesinde, Din İşleri Yüksek Kurulu'nca bastırılmasına karar verilen yeni eserlerin bastırılacağı, ayrıca hazırlıklarının tamamlanması hâlinde 14 eserin yayımlanacağı, Başkanlık yayınlarından dördünün de yabancı dile çevrilerek basılacağı ifade ediliyor. Süreli Yayınlar Müdürlüğü'nün faaliyetleri çerçevesinde de sadece dergilerin zamanında çıkarılacağından söz ediliyor.[12] Görüldüğü gibi ,bu kayıtlar, belirsiz, muğlak ifadelerdir ve kanaatimce 70 milyon insana hitap etmesi gereken bir teşkilat için, yayın programı olmaktan çok uzaktır.

Bir hizmeti gerçekleştirmek kadar, gerçekleştirilen hizmetin nasıl bir sonuç doğurduğunu gözlemlemek de önemlidir. Bu açıdan, Başkanlık, hem hitap ettiği kitlenin özelliklerini belirlemeli ve ona göre yayın faaliyetlerini düzenlemeli, hem de yayımladığı kitap ve mevkutelerin ne oranda okunduğu ve nasıl bir yönlendirme sağladığı konusunda alan araştırmaları yapmalıdır. İleriye dönük yapacağı yeni çalışmalara yön vermek açısından bu gereklidir.

DİB yayımlarında değerlendirilmek üzere gönderilmiş yazıların, eserlerin tetkikinde ve yayımının uygun olup olmamasına ilişkin mütalaalarda da sıkıntılar yaşanmaktadır. Bu işlemler, Din İşleri Yüksek Kurulu'nun görevleri arasındadır.

Yayımlanacak bir kitap veya makalenin incelenmesi, tetkik edilmesi elbette gereklidir. Günümüzde, yayımlanması istenen çalışmalar, ilgili alanda kariyer yapmış kişilere (hakem) incelettirilerek değerlendirilmektedir. Din İşleri Yüksek Kurulu uzmanlarının çoğu, belli alanlarda uzmanlaşmış olmadıkları için, bazen ilgi alanlarına girmeyen yazıları da inceleyip mütalaada bulunmak durumunda kalabilmektedirler. Bu da, bazı hatalı değerlendirmelere, gereksiz müdahalelere neden olabilmektedir. Gereksiz mesnetlerle çalışmaların geri çevrilmesi, makale ve kitaplarını Başkanlık yayınlarında değerlendirmek isteyen araştırmacı ve ilim adamlarını tedirgin etmektedir.

Öte yandan, yayımlanacak eserlerde aranan nitelikler de belirgin değildir. Bu noktada kıstasın ne olduğunu öğrenemiyoruz. Kurul, yayımını uygun görmediği bazı eserler için "Başkanlığın yayın politikasına uygun olmadığı"nı ileri sürmekle birlikte, bu politikanın ne olduğu anlaşılmamaktadır. Çünkü çerçevesi belirlenmiş bir yayın politikasının olduğunu doğrulayacak bir dayanak bulunmamaktadır. Belirlenmiş bir kıstas olmayınca, akla şu gelmektedir: Kurul uzmanının veya üyesinin kişisel kanaatleri, indî değerlendirmeleri ölçü olmaktadır. Bu yüzden, aynı çalışma için bazen hem olumlu, hem olumsuz mütalaa çıkması mümkün olabilmektedir. Bu noktada da bir politika geliştirilmediği ortadadır.

Burada, Başkanlığın, kuruluşundan günümüze yayınlarında sürekli bağlı kaldığı bir prensibe yer vermek istiyorum. O da, Ehl-i Sünnet doktrinine ters düşen makale ve eserlerin yayımına fırsat vermemiş olmasıdır. Şöyle söyleyebiliriz: Yayınlarında her konuya yer vermemiş olsa da, yer verdiklerinde İslam'ın özüne ters düşecek görüşler yer almamıştır.

[12] *Diyanet İşleri Başkanlığı 2000 Yılı Çalışma Programı*, s. 44, 45, 48, 49.

d) Basılı Yayınları Açısından

Önce basılı yayınların niceliği, yani üretilen eser sayısı açısından konuya yaklaşmak istiyorum. Bir kere 75 yıldır yayın faaliyetinde bulunmuş bir kurum için ulaşılan 450 civarındaki yayın, sayı olarak azdır. Kaldı ki, bu rakam içerisinde broşür niteliğinde olanlar ile, bir daha basımı mümkün olmayan niteliksiz çocuk kitapları ve daha önce yayımlanmış yazılardan derlenerek basılmış çocuk kitapları önemli bir sayıya (yaklaşık 70-80) ulaşmaktadır. Orta halli bir yayınevinin bile on-on beş yılda bu rakama ulaşması mümkündür. Öte yandan, bazı eserlerin sürekli yeni baskısı yapılmasına rağmen, Başkanlığın satışta bulundurabildiği yayın sayısı da azdır. Bir mukayese imkanı vermek için şu ayrıntıyı aktarayım: Ağustos 1996 tarihi itibarıyla Türkiye genelinde 440 yayınevince piyasaya sunulan kitapların sayısı 13.900 iken, aynı tarihte DİB'nın satışta olan kitap sayısı 88'dir.[13] İçerik yönü bir yana, rakamsal olarak da, Başkanlık yayınlarının halkın dinî yayın ihtiyacını karşılamada yeterli bir düzeyde olmadığı ortadadır. Bu olgu, sadece halkın dinî kültürü için bir eksiklik değil, Başkanlığın kendi personelinin, başta temel kaynaklar olmak üzere, ihtiyaç duyduğu eserleri kendi kurumundan temin edememesi sonucunu doğurmaktadır. Kişisel gözlemlerime göre, Başkanlık, *Tecrîd-i Sarîh* ve *Riyâzü's-Sâlihîn*'i sürekli bastığı ve ucuz fiyatla sattığı için, personelin çoğunun elinde bu kitaplar bulunmaktadır.

Başta kendi personeli olmak üzere, halkın dinî bilgilenmesi açısından da önemli olan bazı kaynak eserleri Başkanlığın bugüne kadar basamamış ya da çok geç yayımlamış olması da önemli bir eksikliktir. Örneğin, Başkanlık, ilk Kur'an-ı Kerim (mushaf) basımını 1959'da gerçekleştirmiş, ancak 1970'lerde ciddi anlamda seri bir şekilde tab'ına geçebilmiştir. Öte yandan, ilk kez bir Kur'an mealini üç cilt hâlinde 1961'de, bunun gözden geçirilmiş tek ciltlik yeni baskısını ise 1972'de yapmıştır. Yeni bir meal hazırlayıp yayımlanması amacıyla, bu mealin basımına da 1990'da son verilmiştir. Ancak 2000 yılı sonuna kadar sözü edilen meal yayımlanamamıştır. Başkanlık, bir ilmihal baskısını ise, ancak 1995'te gerçekleştirebildi. Yeni bir tefsir çalışması doğrultusundaki çabalar da henüz sonuç vermemiştir.

Yayınların nitelik yönüne gelince: Süreç itibarıyla hem sayısal hem de nitelik olarak, Başkanlığı, kuruluşundan 1930'lu yılların sonuna kadar olan dönemiyle, 1970'li yılları, yayın faaliyetleri açısından başarılı buluyorum. Eldeki imkanlar ve basım teknolojisinin geldiği noktayı da göz önünde bulundurduğumuzda, 1980'li ve özellikle 1990'lı yılları ise maalesef kaybedilmiş yıllar olarak değerlendirmeliyiz.

Son yirmi yıl içerisinde yapılan basılı yayınları gözden geçirdiğimizde –ki rakamsal olarak 200 civarında gözüküyor–, kamuoyunun ve okuyucuların dikkatini çekebilecek düzeyde yayın sayısının çok az olduğunu görüyoruz. Bunların sayısının ise, 25-30'u geçmeyeceğini söylemek, mübalağa olmaz diye düşünüyorum.

[13] *Kitap Kataloğu* (Ağustos 1996), sayı: 84, Türdav Yayını, İstanbul 1996.

Başkanlığın Türk Cumhuriyetlerine yönelik Kril alfabesiyle yayımladığı kitaplara da kısaca değinmek isterim. Bir kere, hitap ettiği ülkeler ve kitlelerin dinî yayın ihtiyaçlarını tespit edip bu ihtiyaçları göz önünde bulundurarak, sırf o kitlelere yönelik yayın yapmak yerine, Türkiye şartlarında hazırlanmış kitapların çevrilerek gönderilmesi, isabetli olmasa gerektir. Kaldı ki, çevirisi yapılan kitapların bir kısmı, bundan 20-30, hatta 40 yıl önce hazırlanmıştır (Mesela *Siyer-i Nebi*'nin yayın tarihi 1972, *Cep İlmihali*'nin 1954, *Hatemü'l-Enbiya Hz. Muhammed ve Hayatı*'nın 1959). Gönderilen ülkelerin Müslümanlarının genel ve özel durumlarının; din anlayışları ve dinî yaşayış biçimlerinin göz önünde tutulması gerekir. Halkın gereksinimleri tespit edilmeden yayın yapmak ne kadar verimli olur, bunu kestirmek zordur. Ayrıca, şu kadar zaman geçtikten sonra, gönderilen kitapların, okuyucular üzerindeki etkileri test edilmeli; bu amaçla alan araştırmaları yapılmalı ki, yapılan masrafların bir kıymet-i harbiyesi olsun. Bu tür bir araştırmaya rastlamadığımı belirtmek isterim.

Dinî Yayınlar Dairesi'nin görevleri arasında 'derleme' faaliyetleri de yer almasına (bağlı müdürlüklerden birinin adı "Derleme ve Yayın Şubesi"dir) rağmen, böyle bir faaliyet yapılmamaktadır. Örneğin, dinî içerikli yayınları takip edecek, bunları inceleyecek bir birim oluşturulmamıştır. Vaktiyle, basılan tüm dinî yayınlardan birkaç nüshanın Diyanet İşleri Başkanlığı kütüphanesine gönderilmesi konusunda yasal bir düzenleme için çaba sarf edilmişse de, sonuç alınamamıştır. Bu bağlamda yapılan tek şey, özel yayınevlerinin yayımladığı kitapların bazılarının Başkanlık kütüphanesi için satın alınmasıdır.

e) Süreli Yayınlar Açısından

Başkanlığın süreli yayınlarını detaylı bir değerlendirmeye tâbi tutmak, başlı başına bir makalenin konusunu oluşturur. Burada sadece bir iki noktaya işaret edilecektir.

Diyanet'in yayın faaliyetleri söz konusu olduğunda, eleştirilerin büyük kısmının, bu teşkilatın çıkardığı dergilere yoğunlaştığını belirtmek gerekir. Diyanet'in çıkardığı bütün dergilerin çok büyük bir kısmını incelediğimi belirtmek isterim. Başta şu tespiti yapmak zorundayız: Çıkartılan dergiler, günümüze doğru gelindikçe bir olgunlaşma seyri takip etmesi gerekirken, durum böyle olmamış; tersine, ya yerinde sayma ya da gerileme müşahede edilmiştir. Bana göre, örneğin, 1990'lı yıllardaki *Aylık Dergi*'nin, eğitici, bilgilendirici, doyurucu yönüyle düzeyi, 1970'lerin başlarındaki *Diyanet Gazetesi*'nden daha geridedir. Özellikle son yirmi yılda Başkanlığın süreli yayınlarında bir sığlık müşahede edilmektedir.

Mevkutelerden *Diyanet Aylık Dergi*'nin en önemli açmazlarından birisi, tekdüzeliğidir. Birçok konu, periyodik olarak her yıl derginin sayfalarında yer alabilmektedir. Bunun nedeni, derginin hazırlanmasında önemli ölçüde takvime bağlı kalınmasıdır. Yani hangi ayın dergisi hazırlanacaksa, takvime bir göz atılmakta, o ayda hangi dinî veya millî gün ve geceler, haftalar varsa, öncelikle bu,

o sayının ağırlıklı konusunu oluşturmaktadır.[14] Sonraki yıllarda da bu konular tekrarlanabilmektedir. Bu durum, *Diyanet Gazetesi*'nde de müşahede edilmekte idi (Örnek olarak, Gazete'nin 1972 ve 1973 yıllarında çıkan sayılarının ay ay karşılaştırılması hâlinde, manşet ve başyazılar arasındaki benzerlik gözlemlenebilir). Buna göre, Ramazanın, haccın/kurban bayramının rastladığı aylar ile, Mart, Nisan, Mayıs, Ağustos, Ekim ve Kasım aylarının konularını önceden tahmin etmek zor olmaz (Mart, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kuruluşu; Nisan, Ulusal Egemenlik ve Çocuk Bayramı; Mayıs, Gençlik konusu; Ağustos, Zaferler; Ekim, Camiler Haftası ve Cumhuriyet Bayramı. Bayram olarak kutlandığı yıllara kadar 27 Mayıs'a ilişkin yazılara da rastlanabiliyordu).

Kısaca, *Diyanet Aylık Dergi*, hem içerik hem de teknik yönüyle, amatörce bir dergi olmaktan kurtarılamamıştır. Bu derginin sayfalarında, hiçbir yazı tecrübesi olmayan elemanlarca acemice kaleme alınmış kapak-gündem yazılarına, niteliksiz makalelere, edebî hiçbir değeri olmayan şiirlere, bolca rastlamak mümkündür. Sayılarının önemli bir kısmı zamanında çıkartılamadığından, söz gelimi, Ramazan konusunu işleyen bir sayı, başta din görevlileri olmak üzere, okuyucusunun eline Ramazan'dan bir ay sonra ulaşmakta; dolayısıyla, arzu edilen fayda önemli ölçüde sağlanamamaktadır.

Aylık ve *Çocuk* dergilerinin yüksek tirajı öne çıkarılarak, bundan bir başarı veya övünç payı çıkarılmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır. Ancak unutmamak gerekir ki, taşrada din görevlilerinin tamamına yakını *Aylık* derginin otomatikman abonesi durumundadır. Din görevlilerinin sayılarının 60-70 binlere ulaştığını düşünürsek, derginin okuyucularının –alıcılarının desek daha mı uygun olur; çünkü elimizde, derginin din görevlilerince ne oranda okunduğunu ortaya koyan ciddi anketler mevcut değildir; kişisel gözlemlerimiz ise, okunma oranının düşük olduğu noktasındadır– tamamına yakınını din görevlilerinin oluşturduğu ortaya çıkar. Halbuki, bu dergi, çıkmış olması için çıkartılan bir dergi değil de, –bir zamanlar *Diyanet Gazetesi*'nde olduğu gibi– toplumun her kesiminde de aranıp okunacak bir muhtevaya pekala kavuşturulabilir.

Diyanet İlmî Dergi'nin son yıllarda sayfa düzeni, kağıt, baskı yönüyle bir seviye tutturduğu söylenebilir. Ancak, yer verilen makalelerin bilimsel düzeyleri eleştiriye açıktır. Ayrıca, birkaç özel sayısını bir kenara bırakırsak, bu derginin sayıları, dosyalar hâlinde çıkartılamamış; karma makalelerden oluşmuştur. Yayımlanması talebiyle gelen makaleler, Din İşleri Yüksek Kurulu'nca incelenmekte, olumlu mütalaa alması hâlinde derginin herhangi bir sayısında değerlendirilmektedir. Bununla birlikte, derginin, mevcut hâliyle de önemli bir işlevi üstlendiği ve kariyer yapmak durumunda olan akademisyenlerden bir kısmının makalelerinin yayımlanmasına imkan sağladığı da teslim edilmelidir.

İlmî Dergi'nin tirajının 1990'lı yıllarda 4-6 bin civarında seyretmesi, 80 bine yakın personele sahip bir teşkilat için elbette yadırganacak bir durumdur. Bu du-

[14] Dinî gün ve geceler hakkında dergide makalelerin yer alması pratikte cami görevlileri için faydalı olmaktadır. Ancak dergi, çoğu kez zamanında okuyucunun eline geçmediğinden bu fayda önemli ölçüde ortadan kalkmaktadır.

rum, ayrıca, Başkanlığın, daha fazla okuyucuya ulaşmak için, bizzat kendi yayınlarının tanıtım ve dağıtımında bile yeterli çabayı göstermediğini ortaya koyar.

Son olarak, konuya, sağlanan imkanların iyi değerlendirilmesi açısından yaklaşmak istiyorum:

Türkiye şartlarında başarılı bir dergiciliğin en önemli ön şartı, gerekli maddi imkana sahip olmaktır. Gönlümüzden geçen kalitede bir dergi çıkarmak için gerekli maddi kaynak mevcutsa ve örneğin, derginin teknik yapımını, istediğimiz grafikere yaptırabiliyorsak, arzu ettiğimiz formatta, en kaliteli kağıda ve hatta bütün sayfalarını çok renkli basma şansımız varsa, çıkaracağımız derginin iyi olmaması ve beğenilmemesi için artık fazla bir mazeretimiz kalmamış demektir. Sözünü ettiğim imkanlar, bugün Diyanet'in süreli yayınları için sağlanmıştır ve bu imkanlar iyi değerlendirilmelidir. Aksi hâlde, önemli bir kaynak israfına yol açılacağı gibi, halkın dinî kültürünü süreli yayınlarla en iyi şekilde besleme imkanı da ortadan kaldırılmış olacaktır.

3. Öneriler

1. Başkanlık, yaygın din eğitiminin de en önemli vasıtalarından biri olan dinî yayın faaliyetlerini, amatörce yayıncılık anlayışından kurtarmalı; profesyonelce yayın yapmalı; yayınlarını çağdaş toplumun dinî ihtiyaçlarına cevap verecek düzeye kavuşturmalıdır. Bunun için de, işe önce insan unsurundan başlamalı; yayın konusunda hiçbir deneyimi, becerisi, istidadı, birikimi olmayan idareci ve elemanları istihdam etmemelidir. Yayın faaliyetlerinin her dalında kalifiye eleman çalıştırmalıdır. Ayrıca, Başkanlık, kendisi için bir yayın politikası geliştirmelidir.

2. DİB, temel dinî konularda kendi personelinin ve halkın ihtiyaçlarını giderecek çok sayıda ve nitelikli eserler yayımlamalıdır. İyi bir Kur'an meali, Kur'an tefsiri, ilmihal kitabı, hadis tercümeleri, ucuz bir fiyatla sürekli satışta bulundurulmalıdır. Özellikle Kur'an meallerini herkesin alabileceği cüz'i bir fiyatla satmalıdır. Yayın konusunda halkın ihtiyaç ve beklentileri, alan araştırmaları yapılarak tespit edilmeli. Halkın dinî kültür düzeyini pratik yönden geliştirecek, küçük çapta, kolay ve çabuk okunabilecek, rahatlıkla anlaşılabilecek çok sayıda kitap basmalıdır.

3. Yurtiçinde ve yurtdışında yapılan her türlü dinî yayın takip ve kontrol edilmelidir. İslam aleyhine, bilimsel olmayan, karalayıcı mahiyetteki yayınlar izlenmelidir. Bu yayınlar karşısında toplumu uyarmak ve aydınlatmak üzere uzmanlara el kitapları hazırlatılmalı ve bunlar geniş halk kitlelerine ulaştırılmalıdır.

4. Başkanlık, süreli yayınlarını amatörce birer yayın olmaktan çıkarmalı; yayımladığı dergileri toplumda aranır duruma getirmeli, ele aldığı konularla kamuoyunun dikkatini çekebilmelidir. Sürekli mazeretler üretip bu mazeretlerin arkasına sığınmamalıdır.

5. Yayımlanan kitap ve dergiler, her yönüyle doyurucu olmalıdır. İçeriği yanında biçime de gereken önem verilmelidir. Baskısıyla, cildiyle, hurufatıyla, ki-

tap ve dergiler pırıl pırıl olmalıdır. Mizanpajı, estetik duygularla yapılmış, her satırına, başlığına, ara başlığına özen gösterilmiş kitap ve dergiler ilgiyle okunacaktır. Anlattığı ne kadar önemli olursa olsun, yazıları silik, sayfa düzeni bozuk, yazı karekteri biçimsiz, satırları birbirine girmiş kitap ve dergileri, günümüz insanı okumak istemiyor. Sözü edilen iyileştirmeler, kalifiye eleman istihdamıyla gerçekleşebilir.

6. İlim adamlarının, üniversite hocalarının değerli çalışmaları, kitap ve makaleleri değerlendirilmeli; anlamsız gerekçelerle geri çevrilmemelidir.

7. Kuruluşundan itibaren, Başkanlık, uzun yıllar yayımladığı kitapları halka ve ilgililere ücretsiz dağıtabilmiştir. Günümüzde de, gerek duyulduğunda, bazı yayınları ücretsiz olarak dağıtabilmelidir. En azından, din görevlileri, okul, üniversite, hayır kurumları, dernek vb. yerler için bu yapılabilmelidir.

8. Başkanlık, yayımladığı eserlerin tanıtımını ve okuyucuya kolayca ulaşmasını sağlamalıdır. Sadece müftülük ve birkaç satış yeri ile yetinmemelidir.

9. Başkanlığın süreli yayınlarından *Aylık Dergi*, tam anlamıyla aktüel bir dergi olmalı; kendi personeli yanında, halkın da ilgi göstereceği, aranır, okunur, kamuoyunda yankı uyandırır bir mevkute konumuna getirilmelidir. *Diyanet Çocuk Dergisi*'nin hazırlanışında, çocuk edebiyatına ve çocuk psikolojisine vâkıf uzmanlardan faydalanılmalı; çizgiler, resimler ve animasyonlar profesyonel grafikerlere yaptırılmalıdır. *Diyanet İlmî Dergi*, hakemli, bilimsel bir dergi olmalı. Özellikle din ve din hizmetleri alanında yaşanan problemleri masaya yatıracak, çözüm yolları getirecek dosyalar hazırlanmalı. Diyanet'in dergileri, sadece çıkmış olmak için değil, halkın önemli bir ihtiyacına cevap verecek mevkute anlayışıyla yayımlanmalıdır.

10. İlahiyat fakülteleri ve dinî yayın faaliyetlerini profesyonel bir düzlemde yürüten özel yayın kuruluşlarının, hem yayıncılık tekniği, hem de yazılarla Diyanet'e destek olmaları sağlanmalıdır. Böylece, Başkanlığın sahip olduğu maddi imkanların iyi kanalize edilmesine, bu imkanların azami bir şekilde verimli kılınmasına katkı sağlanmış olacaktır.

11. Son olarak vurgulamak istediğim husus şudur: Eğer arzu edilirse, 70 yıl önce çok kısıtlı imkanlarla bir *Hak Dini Kur'an Dili*, bir *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi* gibi iki dev esere imza atmış bir teşkilat, 2000'li yıllarda çok daha büyük projeler gerçekleştirebilir. Türkiye'de ve hatta dünya kamuoyunda referans olabilecek aktüel ve bilimsel dergiler yayımlayabilir. Halkın, Başkanlığın yayınlarıyla dinî malumatlarını takviye etmeye ihtiyaçları olduğu da unutulmamalıdır.

Ve nihayet, yeteri sayıda, becerikli, gayretli ve üretken personelden oluşacak yayın ekipleriyle, bu beklentilerimin rahatlıkla gerçekleşebileceği inancını taşıyorum. Bu noktada tek kaygım, bu doğrultuda bir gayretin, bir kıpırdanışın henüz ufukta gözükmeyişidir.

islâmiyât IV (2001), sayı 1, s. 73-88

Cami İmamlarının Hadis Bilgilerinin Mahiyeti Üzerine Tecrübi Bir Araştırma*

MEHMET BİLEN
ARŞ.GÖR., DİCLE Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Giriş

İslam tarihi boyunca, halkın dinini öğrenmesinde imamlar etkin bir rol oynamışlardır. Günümüzde de müslüman toplumlarda imamlar, dinî pratiklerin çoğunun yerine getirilmesinde ve temel bazı bilgilerin öğrenilmesinde rehberlik görevi yapmaktadırlar. Günlük yaşantımızda görüyoruz ki, imamlar sadece namaz kıldırmakla yetinmeyip, vaaz, hutbe ve sohbet yoluyla da cemaatin dinî eğitimine katkıda bulunmaktadırlar. Bu sebeple, halkın dinî konularda bilgilendirilmesi ve dinî hayatlarının şekillendirilmesinde imamların bilgi birikimleri belirleyici olmaktadır.

İmamların, sözünü ettiğimiz faaliyetlerini gerçekleştirirken, hadislere müracaat etmeleri dinî bir gerekliliktir. Zira Hz. Peygamber'in, Kur'an'ı yaşayışı ve yorumu diye nitelendirebileceğimiz Sünnet ve onun aktarımı sayılabilecek olan hadis, İslam'ı öğrenmek ve öğretmek için vazgeçilemeyecek bir kaynak durumundadır. Hatta Hz. Peygamber olmadan Kur'an'ın tam olarak anlaşılması da söz konusu olamaz, kanaatindeyiz.[1] İşte bu sebeple, bu çalışmamızda, imamların İslam'ın temel kaynaklarından Sünnet/hadis konusundaki bilgilerinin mahiyetini, seviyesini, boyutlarını ve doğruluk derecesini araştırmaya çalıştık.

* Bu yazı, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı'nda (Hadis), Prof.Dr. M. Hayri Kırbaşoğlu danışmanlığında hazırladığımız yüksek lisans tezinin bir özeti mahiyetindedir.

[1] Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, çev. Prof.Dr. Salih Akdemir, s. 21.

İnsanların bir kısmının (%7,5) hadis bilgilerini takvim yapraklarından öğrendiği[2] toplumumuzda, büyük bir kesimin Sünnet/hadis bilgisini imamlardan öğrendiğini düşünmek yanlış olmaz.[3] Buradan hareketle, imamların hadis ilmiyle ilgili bilgilerinin toplumda mevcut Sünnet/hadis anlayışı konusunda bize ciddi bir fikir verebileceği kanaatindeyiz. Bu da, şunun için önemlidir: Halkın dinini bilmeden, kafalarındaki problemleri tespit etmeden yapılacak ilmî çalışmaların çok fazla yararlı olması beklenemez. Yapılacak 'alan çalışmaları' sayesinde hadisle ilgili yanlış kanaatler ortaya çıkarıldıktan sonra tespit edilen problemlerin çözüm yolları bulunmaya çalışılırsa, Sünnet konusunda sağlıklı bir anlayışın oluşturulması yönünde önemli bir adım atılmış olur.

İmamların Sünnet/hadis birikimlerinin mahiyetini ortaya koyabilmek için, araştırmamızda, onların bu birikimleri, bağımlı değişken olarak ele alındı. Bağımsız değişkenler ise şunlardır: Görev yeri, din alanında özel öğrenim görme, İlahiyat Fakültesi mezunu olma, hadis usûlü ile ilgili kitap okuma. Yaptığımız çalışma, bir alan çalışması olduğu için, araştırmamızın örneklemini oluşturan imamların doğrudan okuyup cevaplayacakları bir soru cetveli (anket) hazırladık. Anket, 87 sorudan oluşmaktadır. Gerek denek imamlar hakkındaki biyografik bilgilerle ilgili bazı sorular, gerekse onların hadis kaynaklarına vukuflarını tespite yönelik bazı sorular, imamlara açık uçlu olarak soruldu. Ankette yer alan diğer sorular ise, kapalı uçlu olarak soruldu. Denek imamların Sünnet/hadis birikimlerini bütün yönlerden ele almak mümkün olmadığından, anketimizdeki soruları belli bazı konularla sınırlı tuttuk. Kaynak bilgisini ölçmek için, oldukça yaygın olan dokuz hadis kitabının adını verip, okuyup okumadıklarını sorduk. 24'ten 87'ye kadar olan sorularda ise, belirlediğimiz konularla ilgili olarak, bireysel sünnetlerden örnekler; ayrıca, ilim, yaratılış, yemek adabı, kadın, mehdi ve gayb konularıyla ilgili ayetler, sahih hadisler, mevzû hadisler ve atasözleri tespit ettik; daha sonra, bunlardan, günümüzde en yaygın olan 64 tanesi seçildi ve bunların her biri kapalı uçlu bir soru hâline getirilip, altında şu şıklara yer verildi: 1. Ayet-i kerime, 2. Sahih hadis, 3. Uydurma hadis, 4. Atasözü 5. Bilmiyorum.

Anketimizi, Ankara'nın Çankaya, Yenimahalle ve Etimesgut ilçeleriyle, Şırnak'ın Merkez, Cizre ve Silopi ilçelerinde görev yapan imamlara uyguladık. Anketleri uygulamak için İlçe Müftülükleriyle irtibata geçip aylık toplantı günlerini öğrendik ve Müftülüklerin izniyle, bu günlerde anketlerimizi uyguladık. 295 adet anket formu bastırıp dağıttık. Sadece 213 tane anket formu doldurulmuş hâlde bize ulaştı. Topladığımız verileri, SPSS programıyla bilgisayarda analiz ettik. Bu yazımızda, imamlar hakkındaki sorulardan sadece onların görev ve öğrenim durumlarıyla ilgili olanlarının üzerinde duracağız. Ayrıca, say-

[2] Selçuk Coşkun, "Halkın Hadis Bilgisi Üzerine Mahalli Bir Araştırma", *Hadisin Dünü-Bugünü ve Geleceği Sempozyumu*, Samsun, 14-15 Ekim 1993), s. 224.

[3] Bir kanaat vermesi için bak. Ayhan Sazcı, *Almanya'da Yaşayan Gurbetçi Müslümanlarımızın Sünnet Anlayışı* (basılmamış lisans tezi), Ankara 1994. Sazcı, bu çalışmasında insanların yarısının hadisle ilgili bilgilerini hocalardan öğrendiklerini tespit etmektedir (s. 13).

dığımız konulardan da, sadece ilim, yemek adabı, kadın ve yaratılış konularıyla ilgili bulguları değerlendireceğiz.

1. Araştırma Bulgularının Değerlendirilmesi

1.1. İmamların Görev ve Eğitim Durumları

Anketimize katılan 213 kişiden %88.7'si imam, %8.0'i vekil imamdır. Ankete katılanların %2.8'i 'başka' şıkkını işaretlemiştir. Bir kişi ise (%0.5) bu soruya cevap vermemiştir. 'Başka' şıkkını işaretleyenlerden ikisi müezzin, biri emekli imam, üçü ise fahrî imam olarak görev yapmaktadır.

Ankete katılanlardan %70.4'ü (150 kişi) Ankara'da, %29.1'i (62) Şırnak'ta görev yapmaktadır. Bir kişi ise, bu soruya cevap vermemiştir. Ankara'da görev yapanların %93.3'ü (140) imam, %5.3'ü (8) vekil imam olduklarını belirtmiştir. 'Başka' şıkkını işaretleyen 2 kişi (%1.3) müezzin olduklarını ifade etmiştir. Şırnak'ta görev yapanların ise %77.4'ü (48) imam, %14.5'i (9) vekil imam olarak görev yapmaktadır. 4 kişi (%6.5) 'başka' şıkkını işaretlerken, 1 kişi (%1.6) de bu soruya cevap vermemiştir. 'Başka' şıkkını işaretleyenlerin üçü fahrî imam, birisi ise emekli imam olduğunu belirtmiştir.

Anketimizin 8., 9. ve 10. soruları, imamların öğrenim durumlarını öğrenmeye yönelik sorulardan oluşmaktadır. Konuyla ilgili bulgular şöyledir:

Tablo 1: İmamların Öğrenim Durumları

Mezun Olduğu Okul	*Sayı*	*%*
İlkokul	4	1.9
Ortaokul	6	2.8
Lise	10	4.7
İ.Hatip I. Devre	10	4.7
İ.Hatip II. Devre	16	7.5
İmam-Hatip Lisesi	90	42.3
Yüksekokul	68	31.9
Cevap Vermeyen	9	4.2
TOPLAM	*213*	*100*

Yüksekokul mezunlarından 8 kişi (%3.7) İlahiyat Fakültesi, 1 kişi ise Yüksek İslam Enstitüsü mezunu olduğunu belirtmektedir. Geriye kalan %27.6'lık oran ise, değişik fakülteleri bitirdiklerini belirtmektedirler. Çoğunluğunu Açık Öğretim Fakültesi'nin oluşturduğu Yüksekokullar listesinde şu okullar da yer almaktadır: Eğitim Fakültesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Hukuk Fakültesi, Makina Mühendisliği, Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi (Arap Dili Böl.), Siyasal Bilgiler Fakültesi ve Eğitim Enstitüsü.

İmamların öğrenim durumlarının iki ildeki dağılımı ise şöyledir: Ankara'da görev yapan imamların %0.7'si (1) ilkokul, %0.7'si (1) ortaokul, %6'sı (9) lise, %4'ü (6) İmam-Hatip I. devre, %9.3'ü (14) İmam-Hatip II. devre, %37.3'ü (56) İmam-Hatip Lisesi, %37.3'ü yüksekokul mezunudur. Şırnak'ta görev yapanlarda ise durum şöyledir: İlkokul %4.8 (3), ortaokul %6.5 (4), lise %1.6 (1), İmam-

Hatip I. devre %6.5 (4), İmam-Hatip II. devre %3.2 (2), İmam-Hatip Lisesi %54.8 (34), yüksekokul %19.4 (12).

Anketimize katılanların %58.7'si (125) din alanında özel öğrenim görmüştür. Şırnak'ta imamların %77.4'ü (48 kişi) din alanında özel öğrenim gördüklerini belirtirken, bu oran Ankara'da %51.3'e (77 kişi) düşmektedir. Ankara'dakilerin çoğunluğu Kur'an Kursu'na devam etmişlerdir. Kur'an kurslarında, Kur'an okuma, tecvit, hafızlık ve temel dinî bilgiler gibi dersler verilmektedir. Biz de bu sebeple imamların özel öğrenimde aldıkları dersleri sıralarken "Kur'an Kursu'na gittim, tecvit dersi aldım, hafızlık kursuna gittim," şeklindeki cevapları 'kıraat' adı altında topladık. Bu dersler ile ilgili verilen cevapları çok cevaplı (*multiple response*) tablo şeklinde verdik (Tablo 2).

Şırnak'ta din alanında özel öğrenim görenler arasında kıraat dersinin fazla yaygın olmadığı tespit edilmiştir. Bunun yanında, diğer alanlarda özel öğrenim alanların oranı Ankara'dakilere göre daha yüksektir. Mesela Şırnak'taki imamların %75.6'sı hadis dersi aldığını belirtirken, Ankara'dakilerin sadece %20'si hadis dersi aldığını belirtmektedir. Şunu da belirtmekte yarar vardır: Medreselerde, daha çok, Arapça ve fıkıh derslerine ağırlık verilmekte; fıkıh ilminin de usûlünden ziyade, furûu üzerinde çokça durulmaktadır. Bunun, günlük hayatta karşılaşılan problemlerin çözümünde furû-ı fıkhın pratik değerinin daha çok olmasından kaynaklandığı kanaatindeyiz.

Tablo 2: İmamların Öğrenim Gördükleri İlim Dallarına Göre Dağılımları

İlim Dalı	*Sayı*	*Cevapların Yüzdesi*	*Cevap Verenlerin Yüzdesi*
Sarf	71	16.2	64.5
Nahv	73	16.7	66.4
Fıkıh	67	15.3	60.9
Tefsir	45	10.3	40.9
Hadis	47	10.8	42.7
Mantık	25	5.7	22.7
Belagat	16	3.7	14.5
Siyer	21	4.8	19.1
Kelam	28	6.4	22.5
Kıraat	44	10.1	40.0

1.2. İmamların Kaynak Bilgisi

Anketimizin 17'den 23'e kadar olan soruları, denek imamların hadis kaynaklarına ne derece vâkıf olduklarını tespite yönelik sorulardır. Bu sorularda deneklere, yaygın olan bazı hadis kitaplarıyla, hadis usûlü ve hadis tarihi ile ilgili herhangi bir kitap okuyup okumadıklarını sorduk. Ayrıca 23. soruyu açık uçlu olarak sorup, saydığımız kitapların dışında hadisle ilgili olarak okudukları kitapların adlarını yazmalarını istedik. Kitapların adlarını anketlerde yazıldıkları şekliyle buraya aldık. Yazarı zikredilmeden yazılan kitapların yazarlarının ismini parantez içinde vermeye çalıştık. Kitapların yanında parantez içinde verilen sayılar kitabı okuyanların sayısını göstermektedir. Tek kişi tarafından okunanlara ise sayı koymadık.

Tablo 3'te görüleceği gibi, en çok okunan hadis kitabı, İmam Nevevî'nin *Riyâzü's-Sâlihîn* adlı eseridir. İmamların %40.8'i bu kitabı tamamen okuduğunu, %43.7'si kısmen okuduğunu belirtmektedir. *Riyâzü's-Sâlihîn*'den sonra en çok okunan kitap ise *Sahîh-i Buhârî* [*Tecrîd-i Sarîh*]'dir. İmamların %11.3'ü *Sahîh-i Buhârî*'yi tamamen, %67.1'i kısmen okuduğunu ifade etmektedir. Diğer kitaplar ise, okunma oranlarına göre şöyle sıralanmaktadır: Muslim, Tirmizî, Ebû Dâvûd, *Râmûzu'l-Ehâdîs*, İbn Mâce, Nesâ'î, *Muvatta*.

Riyâzü's-Sâlihîn ile *Sahîh-i Buhârî*'nin en çok okunan kitaplar olmasında, bu kitapların tercümelerinin Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayımlanmış olmasının büyük etkisi olduğu kanaatindeyiz. Zikredilen kitaplar arasında İmam Mâlik'in *Muvatta*'ı en az okunan kitap olarak görünmektedir. Bunu Kütüb-i Sitte'nin ön plana çıkarılması ve *Muvatta*'ın geç tercüme edilmesi gibi sebeplerle açıklayabiliriz.

Tablo 3: İmamların Okudukları Kitaplara Göre Dağılımları

Kitap Adı	*Tamamını Okudum*	*Kısmen Okudum*	*Hiç Okumadım*	*Cevap Vermeyen*	*TOPLAM*
Buhârî	24 (%11.3)	143 (%67.1)	7 (%3.3)	39 (%18.3)	213 (%100.0)
Muslim	17 (%8.0)	88 (%41.3)	16 (%7.5)	92 (%43.2)	213 (%100.0)
Tirmizî	9 (%4.2)	71 (%33.3)	18 (%8.5)	115 (%54.0)	213 (%100.0)
Ebû Dâvûd	9 (%4.2)	56 (%26.3)	21 (%9.9)	127 (%59.6)	213 (%100.0)
Nesâ'î	7 (%3.3)	39 (%18.3)	29 (%13.6)	138 (%64.8)	213 (%100.0)
İbn Mâce	8 (%3.8)	42 (%19.7)	25 (%11.7)	138 (%64.8)	213 (%100.0)
Muvatta	8 (%3.8)	27 (%12.7)	35 (%16.4)	143 (%67.1)	213 (%100.0)
Riyâzü's-Sâlihîn	87 (%40.8)	93 (%43.7)	1 (%0.5)	32 (%15.0)	213 (%100.0)
Râmûzu'l-Ehâdîs	20 (%9.4)	36 (%16.9)	25 (%11.7)	132 (%62.0)	213 (%100.0)

Tabloda dikkat çeken bir husus da şudur: "Hiç okumadım" şıkkını işaretleyenlerin sayısı oldukça az çıkarken, imamların bir kısmı, zikredilen kitaplarla ilgili soruyu cevapsız bırakmıştır. Bizce, cevap vermeyenler, bu kitapları okumadıklarından, soruyu cevaplamayıp bir sonraki soruya geçmişlerdir. Cevap vermeyenleri de okumayanlara eklersek, zikredilen kitapların, *Riyâzü's-Sâlihîn* ve Buhârî hariç, oldukça az okunduklarını görürüz.

Saydığımız kitapların okunma oranlarının iki ile göre dağılımına baktığımızda, *Sahîh-i Buhârî* ve *Râmûzu'l-Ehâdîs* dışındaki kitapların Şırnak'ta daha çok okunmakta olduğu görülmüştür. Aslında *Sahîh-i Buhârî*'nın tamamını okuyanların oranı da Şırnak'ta daha yüksektir. Ankara'da %28.7 *Râmûzu'l-Ehâdîs*'i okuduğunu belirtmektedir. Şırnak'ta ise en az okunan kitap *Râmûzu'l-Ehâdîs*'tir (%21).

18. soruda, imamlara, adıgeçen kitapları Arapçalarından mı yoksa Türkçe tercümelerinden mi okuduklarını sorduk. Elde ettiğimiz bulgulardan, imamların çoğunluğunun, zikredilen kitapların tercümelerini okudukları anlaşılmaktadır. Özellikle Ankara'da görev yapanların büyük çoğunluğu kitapların tercümelerini okuduklarını belirtmektedir. Şırnak'ta ise, kitapları Arapça aslından okuyanların oranı her bir kitap için %50'nin üstündedir.

İfade edilenlere ek olarak, şunları da belirtmekte yarar olduğu kanaatindeyiz: Zikrettiğimiz kitapları okuma açısından, din alanında özel öğrenim gören-

lerle görmeyenleri karşılaştırdığımızda, özel öğrenim görenlerin bu kitapları daha çok okudukları görülmektedir. Özel öğrenim görenlerin %63.3'ü Buhârî'yi, %70.2'si Muslim'i okuduğunu belirtirken, özel öğrenim görmemiş olanlarda Buhârî'nin okunma oranı %36.4, Muslim'in ise %29.7'dir. Diğer kitaplar için de durum aynıdır. Ayrıca, bu soruda kitapları Arapça asıllarından okuyanların hepsinin din alanında özel öğrenim görenler olduğu da ortaya çıkmış oldu.

Anketimizin 19. sorusu "Hadis usûlü ile ilgili kitap okudunuz mu?" şeklindedir. İmamların %40.8'i (87 kişi) hadis usûlü ile ilgili kitap okuduğunu belirtmektedir. Bunların 56'sı (%37.3) Ankara'da, 31'i (%50.0) ise Şırnak'ta görev yapmaktadır. Özel öğrenim görenlerin %46.4'ü, özel öğrenim görmemiş olanların ise %32.5'i hadis usûlü ile ilgili kitap okuduklarını ifade etmektedir. Elde ettiğimiz bulgulardan anlaşılmaktadır ki, imamların büyük bir çoğunluğu, hadis usûlü ile ilgili hiçbir kitap okumamıştır. Bu da, imamların yarısından fazlasının hadis bilgilerinin sağlam bir temele dayanmadığını göstermektedir.

İmamların hadis usûlü ile ilgili okudukları kitapların dökümü şöyledir:

Ankara: *Hadis Istılahları*; *Tecrîd-i Sarîh*'in Tercümesinin Mukaddimesi; *Mustalahu'l-Hadîs*; Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü* (4); Mehmet Sofuoğlu, *Hadis Usûlü*, Davud-i Karisi, *İlmu'l-Hadis*; Mucteba Uğur, *Usûl-i Hadis* (?) (2); *Hadis İlimleri ve Istılahları* (Subhi Sâlih'in eseri olabilir).

Şırnak: *Hadis Usûlü*; *Usûlu'l-Hadis* (7); Nevevî, *Usûlu'l-Hadis (et-Takrib)*; *Tedribu'r-Ravi* (3); Beykuni, *Manzume fi İlmi'l-Hadis* (2); Suyûtî, *Elfiye* (2); *Tecrîd-i Sarîh* Terc. Mukaddimesi; Hayrettin Karaman, *Hadis Usûlü*; İbn Mubarek, *Usûlu'l-Hadis*; İbn Salah, *Ulumu'l-Hadis*; Dr. Subhi Salih, *Hadis İlimleri ve Istılahları* ve muhtelif hadis kitaplarının mukaddimeleri.

Anketimizin 21. sorusu hadis tarihi ile ilgili kitapların okunması hakkındadır. İmamların %11.7 hadis tarihi ile ilgili kitap okuduğunu belirtmiştir. Bunun iki ile göre dağılımı ise şöyledir: Ankara %12.7, Şırnak %9.7.

İmamlar, hadis tarihi ile ilgili olarak şu kitapları okuduklarını belirtmişlerdir:

Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi* (2); İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte*'nin Girişi; İmam-Hatip liselerinde okutulan ders kitapları (4).

Görüldüğü gibi, hadis tarihi çok az bilinmektedir. Ayrıca hadis tarihi ile ilgili yazılan kitapların imamların ilgisini çekmedikleri de aşikardır. Bu da, dinimizin temel kaynaklarından olan Sünnet'in, bize nasıl geldiğinin, hadis edebiyatının nasıl bir tarihsel süreç içinde geliştiğinin imamlar tarafından bilinmediği anlamına gelmektedir.

İmamların, ankette zikredilen kitapların dışında hadis ile ilgili olarak mütalaa ettikleri kitapları tespite yönelik sorduğumuz açık uçlu soruya cevap olarak çok sayıda kitap ismi yazılmıştır. Bunların arasında hadis ile ilgili olmayanlar da vardır; ancak biz sadece hadis ile ilgili olan kitapları burada zikredeceğiz.

Ankara'da Görev Yapan İmamların Okudukları Kitaplar: *Hadis Müdafaası* (İbn Kuteybe); İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte* (9); Abdulfettah Ebu Gudde, *Mevzû Hadisler*; M. Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler* (2); *İlahi ve Kutsi Hadisler* (2); *Sahih Hadisler ve Ravinin Özelliği*; *Hadislerle Cevap*; *el-Lu'lu' ve'l-Mercan*;

Ali Himmet Berki, *250 Hadis* (6); Mehmet Emre, *40 Mevzuda 40 Hadis*; *40 Hadis Tercümesi* (3); *Seçme Hadisler* (DİB Komisyon) (2); *el-Camiu's-Sagir* (Suyûtî) (2); *Zubdetu'l-Buhârî*; *Tacu'l-Usûl* (Mansûr Alî Nasıf) (6); *et-Tergib ve't-Terhib* (Munzirî); *Buluğu'l-Meram* (İbn Hacer el-Askalânî); *Hadislerle Müslümanlık* (Kandehlevî); *Hadis-i Erbain*; Ö. Nasuhi Bilmen, *500 Hadis*; *Kırk Kutsi Hadis*; *Feydu'l-Kadir* (Munâvî); *101 Hadis*; İ. Lutfi Çakan, *Hadis Edebiyatı*; *Mebariku'l-Ezhar Şerhu Meşariki'l-Envar* (İbn Melek); İ. Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Metodu*; *Muhtaru'l-Ehadis* (Seyyid Ahmed el-Hâşimî) (3).

Şırnak'ta Görev Yapan İmamların Okudukları Kitaplar: Nevevî, *Erbain* (10); *Cerh ve Ta'dil* (Râzî) (2); *Keşfu'l-Hafa* (el-Aclûnî) (2); *Muslim Şerhi* (Nevevî); *40 Kutsi Hadis*; *Subulu's-Selam* (San'ânî) (2); *Mişkatu'l-Mesabih* (el-Hatîb et-Tebrizî); *Fethu'l-Bari* (İbn Hacer) (2); *Buluğu'l-Meram* (İbn Hacer) (3); Kastalani, *Şerhu'l-Buhari* (2); *el-Lu'lu ve'l-Mercan*; *Feydu'l-Kadir* (Munavî) (2); Hakim Neysaburi, *el-Müstedrek*; Buhari, *et-Tarihu'l-Kebir*; Taberani, *el-Mu'cemu'l-Evsat*; Ebu Nuaym, *Hilyetu'l-Evliya*; İbn Hibban, *Sahih*; *er-Risale* (İmam Şâfi'î); *Kitabu Evhami'l-Muhaddisin*; İmam Bagavi, *Masabihu's-Sunne*; *Zubdetu'l-Buharî*; Tecrid-i Sarih (2); *el-Fevaidu'l-Mecmua* (Şevkânî); *Munebbihat* (İbn Hacer el-Askalânî) (3); *el-Camiu's-Sağir* (Suyûtî) (2); *el-Camiu'l-Kebir* (Suyûtî) (2); *Mebariku'l-Ezhar* (İbn Mâlik); *Muhtasaru İbn Cemre*; *er-Terğib ve't-Terhib* (el-Munziri) (2); *et-Tacu'l-Usûl* (Mansûr Alî Nasıf) (30); *Delilu'l-Falihin* (Muhammed Alî b. Muhammed es-Sıddıkî el-Mekkî) (2); *Muhtaru'l-Ehadis* (Seyyid Ahmed el-Hâşimî) (17); *Tenviru'l-Havalik* (*Şerḥu Muvaṭṭa'i Mālik*, Suyûtî).

1.3. İmamların Hadis Bilgilerinin Mahiyeti ve Sıhhati

Burada, anketimizde yer alan sorulardan ilim, kadın, yemek adabı ve yaratılışla ilgili olanların sonuçlarını ele alacağız. Deneklere, söz konusu mevzularla ilgili belli sayıda mevzû, belli sayıda sahih hadis verilmiş ve bunların şu seçeneklerden hangisine dahil olduğu sorulmuştur: Ayet, sahih hadis, uydurma hadis, atasözü.

1.3.1. İlim ve İlmin Faziletiyle İlgili Hadisler

Anketimizde, ilimle ilgili yedi mevzû hadis ve beş sahih hadis deneklere soruldu.

Mevzû Hadisler

Soru 25: "İlim Çin'de bile olsa alınız".[4]

Soru 37: "Beşikten mezara kadar ilim öğreniniz."[5]

Soru 49: "Bir saat düşünmek, bir yıl ibadetten daha hayırlıdır."[6]

Soru 61: "Alimlerin mürekkebi şehitlerin kanından daha değerlidir."[7]

[4] İbnu'l-Cevzî, *el-Mevḍu'at*, Medine 1966, I. 215; Suyûtî, *el-Le'ali'l-maṣnu'a fi aḥadīṣi'l-mevḍu'a*, Beyrut 1983, I. 193; Aclûnî, *Keşfu'l-ḫafā*, Beyrut 1351, I. 138.

[5] Kaynaklarda bulunmamıştır.

[6] Aliyyu'l-Kârî, *el-Esrāru'l-merfū'a fi'l-aḫbari'l-mevḍu'a*, Beyrut 1987, s. 175; Aclûnî, *age.*, I. 311; Zafir el-Ezherî, *Tahziru'l-Muslimin mine'l-eḥadīṣi'l-mevḍu'a 'alā Seyyidi'l-Murselin*, Beyrut 1985, s.83. Bu söz es-Seriyy es-Sakatî'ye aittir.

[7] Aclûnî, *age.*, II. 200; Zafir el-Ezheri, *age.*, s. 113.

Soru 73: "Ümmetimin alimleri, İsrailoğullarının peygamberleri gibidir."[8]
Soru 82: "Ben ilmin şehriyim Ali de kapısıdır."[9]
Soru 85: "Kim muttaki bir alimin arkasında namaz kılarsa, bir peygamberin arkasında namaz kılmış gibi olur."[10]

Tablo 4: İlimle İlgili Mevzû Hadislerin Bilinme Oranları

Soru	*Ayet*	*Sahih Hadis*	*Uydurma H.*	*Atasözü*	*Bilmiyorum*	*Cevapsız*	*TOPLAM*
25	3 (%1.4)	164 (%77.0)	22 (%10.3)	9 (%4.2)	4 (%1.9)	11 (%5.2)	213 (%100.0)
37	2 (%0.9)	167 (%78.4)	15 (%7.0)	17 (%8.0)	2 (%0.9)	10 (%4.7)	213 (%100.0)
49	- (%0)	146 (%68.5)	15 (%7.0)	18 (%8.5)	17 (%8.0)	17 (%8.0)	213 (%100.0)
61	- (%0)	130 (%61.0)	17 (%8.0)	33 (%15.5)	10 (%4.7)	23 (%10.8)	213 (%100.0)
73	1 (%0.5)	131 (%61.5)	32 (%15.0)	2 (%0.9)	16 (%7.5)	31 (%14.6)	213 (%100.0)
82	- (%0)	158 (%74.2)	21 (%9.9)	1 (%0.5)	6 (%2.8)	27 (%12.7)	213 (%100.0)
85	2 (%0.9)	93 (%43.7)	44 (%20.7)	2 (%0.9)	38 (%17.8)	34 (%16.0)	213 (%100.0)

Görüldüğü gibi, denek imamların çok az bir bölümü bu hadislerin uydurma olduğunu bilmektedir. Bundan daha önemli olan ise, deneklerin bir kısmının bu mevzû hadislerden bazılarını ayet olarak bilmeleridir.

Şırnak'ta görev yapan imamların bu hadisleri mevzû olarak bilme oranları Ankara'da görev yapan imamlara göre daha yüksektir. Kanaatimizce, Şırnak'ta özel öğrenimde hadis dersi alanların sayısının daha yüksek olması aradaki farkı açıklayabilir.

İlahiyat Fakültesi mezunu olan dokuz imamdan 37. ve 61. soruyu doğru bilen çıkmamıştır. Sadece 82. soru iki kişi tarafından doğru bilinmiş; diğer soruları doğru cevaplayanların sayısı ise 1'i geçmemiştir. Bu durum, İlahiyat fakültelerinde verilen hadis derslerinde metin tenkidi ve mevzû hadisler konusuna fazla yer verilmiyor olmasıyla açıklanabilir. Bundan sonraki bölümlerdeki mevzû hadislerle ilgili bulguların düşük olmasını da, zikrettiğimiz bu sebeplerle açıklayabiliriz. Klasik hadis usûlü kitaplarını okuyanların da, mevzû hadisler konusunda, usûl okumayanlardan daha iyi durumda alsalar bile, yeterli olmadıkları görülmektedir.

Sahih Hadisler

Soru 29: "Allah kimin hakkında hayır dilerse onu dinde fakih kılar."[11]
Soru 41: "Sadece iki kişiye haset edilir. Biri Allah'ın verdiği malı Hak yoluna harcayan, diğeri de Allah'ın kendisine verdiği hikmetle (bilgiyle) hükmeden ve öğretendir."[12]
Soru 55: "İlim talebi için yola çıkana Allah da Cennet'e giden yolu kolaylaştırır."[13]
Soru 67: "Hz. Aişe: Ne mutlu Ensar kadınlarına! Haya onların dinlerini öğrenmelerine engel olmadı."[14]

[8] Aliyyu'l-Kârî, *age.*, s. 247; Aclûnî, *age.*, II. 64.
[9] Aliyyu'l-Kârî, *age.*, s. 138; Aclûnî, *age.*, I. 203.
[10] Aliyyu'l-Kârî, *age.*, s. 334; Aclûnî, *age.*, II. 257.
[11] Buhârî, 3 İlim, 10 (I. 25), 13, (I. 26); *Muslim*, 33 İmare, 53 hadis no 175 (III. 1524); *Tirmizî*, 42, İlim, 1 (V. 28).
[12] Buhârî, 3 İlim, 15 (I. 26).
[13] Buhârî, 3 İlim, 10 (I. 25); Ebû Dâvûd, 20 İlim, 1 (III. 317).
[14] Buhârî, 3 İlim, 50 (I. 41); Muslim, 3 Hayz, 13 hadis no 61 (I. 261).

Soru 78: "Kadınlar Hz. Peygamber'den (s.a.v.) kendilerine bir gün belirleyip o günde onlara ders vermesini isterler. Bunun üzerine o da onlara bir gün belirler..."[15]

Tablo 5: İlimle İlgili Sahih Hadislerin Bilinme Oranları

Soru	*Ayet*	*Sahih Hadis*	*Uydurma H.*	*Atasözü*	*Bilmiyorum*	*Cevapsız*	*TOPLAM*
29	29 (%13.6)	174 (%81.7)	1 (%0.5)	- (%0)	2 (%0.9)	7 (%3.3)	213 (%100.0)
41	4 (%1.9)	482 (%85.4)	7 (%3.3)	- (%0)	4 (%1.9)	16 (%7.5)	213 (%100.0)
55	4 (%1.9)	194 (%91.1)	1 (%0.5)	- (%0)	1 (%0.5)	13 (%6.1)	213 (%100.0)
67	1 (%0.5)	155 (%72.8)	6 (%2.8)	5 (%2.3)	15 (%7)	31 (%14.6)	213 (%100.0)
78	- (%0)	112 (%52.6)	13 (%6.1)	- (%0)	41 (%19.2)	47 (%22.1)	213 (%100.0)

Tabloya yansıtmadığımız verilere göre, Şırnak'ta görev yapan imamların sahih hadisleri bilme oranları daha yüksektir. Yine, din alanında özel öğrenim görenler, özel öğrenim görmeyenlere göre, bu hadisleri daha yüksek oranlarda bilmektedirler. İlahiyat Fakültesi mezunu olan imamlar ilk üç hadisi %88.9 bilirlerken, bu oran dördüncü hadiste %66.7'ye, 5. hadiste de %55.6'ya düşmektedir. Hadis usûlü ile ilgili kitapları okuyanların da bu hadisleri daha çok tanıdıkları görülmüştür.

İlimle ilgili sahih hadisler yüksek bir oranda sahih olarak bilinirken, mevzû hadislerin oldukça düşük oranlarda mevzû olarak bilindikleri görülmektedir. Mevzû hadisler dahi imamların büyük çoğunluğu tarafından sahih olarak bilinmektedir. Alınan dinî eğitimin sahih hadislerle mevzû hadisleri birbirinden ayırmaya yetmediği de aşikardır. Ayrıca Hz. Peygamber'in hadisi olarak gelen rivayetleri, gerçekten sahih oldukları araştırılmadan kabul etme eğiliminin bunda etkili olduğu düşüncesindeyiz.

1.3.2. Yemek Adabı ile İlgili Hadisler

Mevzû Hadisler

Soru 28: "Ey Ali! Sana tuzu tavsiye ederim, zira o yetmiş derde devadır."[16]

Soru 40: "Ekmeğe saygı gösterin. Allah ona ikramda bulunmuştur ve onu sizin için yerin ve göğün bereketinden çıkarmıştır."[17]

Soru 52: "Yemek yiyene selam verilmez."[18]

Soru 64: "Mü'min'in artığı şifadır."[19]

Soru 76: "Peygamber ekmeğin bıçakla kesilmesini nehyetti."[20]

Tablo 6: Yemek Adabı ile İlgili Mevzû Hadislerin Bilinme Oranları

Soru	*Ayet*	*Sahih Hadis*	*Uydurma H.*	*Atasözü*	*Bilmiyorum*	*Cevapsız*	*TOPLAM*
28	1 (%0.5)	97 (%45.5)	54 (%25.4)	1 (%0.5)	43 (%20.2)	17 (%8.0)	213 (%100.0)
40	12 (%5.6)	108 (%50.7)	24 (%11.3)	6 (%2.8)	39 (%18.3)	24 (%11.3)	213 (%100.0)
52	- (%0)	120 (%56.3)	51 (%23.9)	2 (%0.9)	19 (%8.9)	21 (%9.9)	213 (%100.0)
64	- (%0)	138 (%64.8)	36 (%16.9)	3 (%1.4)	12 (%5.6)	24 (%11.3)	213 (%100.0)
76	- (%0)	62 (%29.1)	70 (%32.9)	1 (%0.5)	38 (%17.8)	42 (%19.7)	213 (%100.0)

[15] Buhârî, 3 İlim, 36 (I. 34).
[16] İbnu'l-Cevzî, *age.*, II. 289.
[17] *Age.*, II. 291.
[18] Aliyyu'l-Kârî, *age.*, s. 367; Aclûnî, *age.*, II. 363.
[19] Aclûnî, *age.*, I. 458.
[20] İbnu'l-Cevzî, *age.*, II. 291; Suyûtî, *age.* II. 214.

Tablo 6'da görüldüğü gibi, imamların çoğunluğu bu mevzû hadisleri sahih hadis olarak bilmektedir. Yemek adabıyla ilgili mevzû hadisleri tanıma açısından iki ili karşılaştırdığımızda fazla bir farkın olmadığı görülmüştür. Bu hadislerin mevzû olduklarını bilmede, özel öğrenim görenlerle görmeyenler arasında da fazla bir fark olmadığı görülmüştür. İlahiyat Fakültesi mezunlarının bu hadisleri tanıma oranları da fazla iç açıcı değildir (Soru 28 %25, soru 40 %12.5, soru 52 %37.5, soru 64 %25, soru 76 %37.5). Hadis usûlü ile ilgili kitap okumanın, bu hadisleri mevzû olarak bilme konusunda fazla etkili olmadığı da, elde ettiğimiz bulgulardan anlaşılmaktadır. Aynı durum, ilimle ilgili hadislerde de görülmüştü.

Genelde, âdetlerin 'sahih hadis' olarak sunulduğu yemek adabı konusundaki mevzû hadislerle ilgili elde edilen bulgulardan, ülkemizdeki hadis eğitiminin, ister özel kurumlarda olsun ister modern eğitim kurumlarında olsun, geleneksel çerçevenin dışına çıkmadığı anlaşılmaktadır.

Sahih Hadisler

Soru 30: "Besmele çek, sağ elinle ye ve önünden ye."[21]

Soru 42: "Soğan ve sarımsak yiyen mescidimize yaklaşmasın."[22]

Soru 56: "Peygamber (s.a.v.) hiçbir yemeği kötülemezdi. Canı çekerse yerdi, canı çekmezse yemezdi."[23]

Soru 68: "Peygamber (s.a.v.) yemekten sonra ağzını yıkadı."[24]

Tablo 7: Yemek Adabı İle İlgili Sahih Hadislerin Bilinme Oranları

Soru	*Ayet*	*Sahih Hadis*	*Uydurma H.*	*Atasözü*	*Bilmiyorum*	*Cevapsız*	*TOPLAM*
30	1 (%0.5)	205 (%96.2)	1 (%0.5)	1 (%0.5)	1 (%0.5)	4 (%1.9)	213 (%100.0)
42	- (%0)	204 (%95.8)	1 (%0.5)	- (%0)	- (%0)	8 (%3.8)	213 (%100.0)
56	- (%0)	179 (%84.0)	10 (%4.7)	- (%0)	8 (%3.8)	16 (%7.5)	213 (%100.0)
68	- (%0)	171 (%80.3)	6 (%2.8)	- (%0)	7 (%3.3)	29 (%13.6)	213 (%100.0)

Sahih hadisleri tanıyanların iki ile göre dağılımına baktığımızda, ilk iki hadisle ilgili bulgular, bunlar, genelde herkes tarafından bilinen hadisler oldukları için, her iki ilde de oldukça yüksektir. Son iki hadisten haberdar olmak için, az da olsa, hadis kitaplarını okumak gerekmektedir. Bu yüzden, kitap okuma oranları yüksek olanların bunları daha iyi bilmeleri doğaldır. Soru 56'yı bilenlerin sayısı Ankara'da %79.3 iken, Şırnak'ta %95.2'dir. Soru 68'de ise iki il arasında fazla bir farklılık gözükmemektedir (Ankara %79.3, Şırnak %82.3).

Yemek adabıyla ilgili sahih hadisleri tanımanın, din alanında özel öğrenim görmüş olmayla ilişkisi şöyledir: Soru 30'u bilmede iki grup arasında çok küçük (%0.7) bir fark bulunurken, diğer üç soruda aradaki farkın açıldığı görülmektedir. Doğru bilme oranları, soru 42'de %98.4 ve %92.2, soru 56'da %88 ve %76.6, soru 68'de %84.8 ve %74 şeklindedir.

İlahiyat mezunlarının %88.9'u (8 kişi) 30., 42. ve 68. soruya; %66.7'i ise 56. soruya doğru cevap verilmiştir. Öte yandan, hadis usûlü okuyanlarla okuma-

[21] Muslim, 36 Eşribe, 13, hadis no. 108 (III. 1599).

[22] Buhârî, 10 Ezan, 160 (I. 207), 96 İ'tisam, 24 (VIII. 159); Muslim, 5 Mesâcid, 17 hadis no 68, (I. 393); Ebû Dâvûd, 22 Et'ime, 41 (III. 360).

[23] Muslim, 36 Eşribe, 35 hadis no 187 (III. 1632).

[24] Buhârî, 70 Et'ime, 7 (VI. 1198).

yanlar arasında, zikrettiğimiz sahih hadisleri bilme açısından yine ciddi bir fark görünmemektedir. Netice olarak, alınan hadis eğitiminin sahih hadislerle uydurma hadisleri birbirinden ayırmak için yeterli olmadığı görülmektedir. Mevzû hadisler de sahih hadisler gibi, sahih olarak, rağbet görmektedir.

1.3.3. Kadın Konusuyla İlgili Hadisler

Mevzû Hadisler

Soru 27. "Kadınlara danışın ama onlara muhalefet edin."[25]

Soru 39."Kadınlarınıza yazmayı öğretmeyiniz ve onları yüksek odalarda barındırmayınız."[26]

Soru 51. "Kadın müslüman değildir ama müslümana lazımdır."[27]

Soru 63. "Allah ata binen kadınlara lanet etmiştir."[28]

Soru 75. "Kadın olmasaydı erkek Cennet'e girerdi."[29]

Tablo 8: Kadınlarla İlgili Mevzû Hadislerin Bilinme Oranları

Soru	*Ayet*	*Sahih Hadis*	*Uydurma H.*	*Atasözü*	*Bilmiyorum*	*Cevapsız*	*TOPLAM*
27	2 (%0.9)	86 (%40.6)	69 (%32.4)	4 (%1.9)	32 (%15.0)	20 (%9.4)	213 (%100.0)
39	- (%0)	16 (%7.5)	122 (%57.3)	4 (%1.9)	46 (%21.6)	25 (%11.7)	213 (%100.0)
51	- (%0)	- (%0)	133 (%62.4)	25 (%11.7)	39 (%18.3)	16 (%7.5)	213 (%100.0)
63	- (%0)	13 (%6.1)	121 (%56.8)	1 (%0.5)	43 (%20.2)	35 (%16.4)	213 (%100.0)
75	- (%0)	17 (%8.0)	212 (%52.6)	9 (%4.2)	40 (%18.8)	35 (%16.4)	213 (%100.0)

Görüldüğü gibi, mevzû olduğu en az bilinen hadis "Kadınlara danışın ama onlara muhalefet edin." hadisidir. Nitekim, kadınlarla ilgili zikrettiğimiz mevzû hadislerden toplumumuzda en yaygın olanı da budur ve denek imamların %40.4'ü tarafından sahih olarak bilinmektedir. Kadınlarla ilgili mevzû hadislerin mevzû olduğunu bilenlerin oranı, bundan önceki ilim ve yemek adabı konularındaki mevzû hadisleri bilenlerin oranına göre oldukça yüksektir.

Kadınlarla ilgili mevzû hadisleri sahih hadis olarak nitelendiren imamların sayısının oldukça az olmasının muhtemel sebeplerini şöyle açıklayabiliriz.

1. Sürekli kadın haklarını savunup onların ezilmişliğini ön plana çıkaran bazı çevreler, İslam'ın kadın haklarını tanımadığını iddia etmektedirler. Toplumda İslam'ın kadın anlayışına karşı olumsuz kanaatlerin oluşmasına yol açan bu tür iddialar, Müslümanları bu konuyu araştırmaya itmiş ve bu konuda İslam öncesi kültürün etkisiyle şekillenen anlayışın yeniden gözden geçirilmesini gerekli kılmıştır. Bu da, çağdaş müslüman alimlerin bu konuda eserler yazmalarına sebep olmuştur. İmamların bu gelişmelerden etkilenmediklerini düşünemeyiz.

2. Evlendikten sonra hayatlarını eşleriyle paylaşmak durumunda kalarak karşı cinsi daha yakından tanıma fırsatı yakalayan erkek, kadının da kendisi gibi insan olduğunu görüp mevcut yanlış kanaatlerini terk edebilir. Bu durum herkes için olduğu gibi imamlar için de söz konusudur. İmamlar da tecrübele-

[25] Aclûnî, *age.*, II. 3; Aliyyu'l-Kârî, *age.*, s. 225.
[26] İbnu'l-Cevzî, *age.*, II. 268.
[27] Coşkun Selçuk, *age.*, s. 217.
[28] Aliyyu'l-Kârî, *age.*, s. 277.
[29] Suyûtî, *age.*, II. 159; Zafir el-Ezherî, *age.*, s. 163.

rinin etkisiyle kadınlar hakkında gelen bazı rivayetlerin mevzû olduklarını kolayca anlamışlardır, kanaatindeyiz.

Kadınla ilgili mevzû hadisleri tanıma açısından, iki ilimiz arasıda ve din alanında özel öğrenim görenlerle görmeyenler arasında fazla bir farkın olmadığı görülmektedir. Bulgular birbirlerine çok yakın çıkmıştır. Bazı rivayetler, özel öğrenim görenler tarafından daha iyi bilinirken, diğerleri de, özel öğrenim görmeyenler tarafından daha iyi bilinmektedir; aynı durum iki ilimize ait bulgular için de geçerlidir.

Ayrıca, verilere bakarak, burada, İlahiyat Fakültesi mezunu imamların hadis bilgilerinin diğer meslektaşlarının bilgisiyle bir paralellik arz ettiğini ve onların da aynı faktörlerin etkisinde kaldıklarını söyleyebiliriz.

Hadis usûlü okuyanlar, bu konudaki mevzû hadisleri daha iyi tanımaktadır; fakat bu faktör, bütün konularda aynı neticeyi vermediğinden, bunun fazla manidar olmadığı kanaatindeyiz.

Sahih Hadisler

Soru 31. "En iyileriniz eşlerine karşı en iyi davrananlarınızdır."[30]

Soru 47. "Hz. Aişe: Resulullah (s.a.v.) ne bir hizmetçisini ne de bir eşini dövdü. O eliyle hiçbir şeye vurmadı."[31]

Soru 57. "Bakire bir kız Hz. Peygamber'e (s.a.v.) gelip babasının kendisini isteğinin dışında evlendirdiğini söyler. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) kızı (evlenip-evlenmemekte) muhayyer bırakır."[32]

Soru 69. "Dul kadın (evliliği konusunda) velisinden daha fazla söz sahibidir. Bakireye ise sorulur; sukutu onun izni demektir."[33]

Soru 80. "İnanan bir erkek inanan bir kadına (eşine) kızmasın. Bir davranışını beğenmezse bir diğerini beğenir."[34]

Tablo 9: Kadınla İlgili Sahih Hadislerin Bilinme Oranları

Soru	*Ayet*	*Sahih Hadis*	*Uydurma H.*	*Atasözü*	*Bilmiyorum*	*Cevapsız*	*TOPLAM*
31	8 (%3.8)	196 (%92.0)	1 (%0.5)	- (%0)	2 (%0.9)	6 (%2.8)	213 (%100.0)
47	- (%0)	154 (%72.3)	14 (%6.6)	5 (%2.3)	16 (%7.5)	24 (%11.3)	213 (%100.0)
57	1 (%0.5)	142 (%66.7)	12 (%5.6)	- (%0)	27 (%12.7)	31 (%14.6)	213 (%100.0)
69	1 (%0.5)	166 (%77.9)	9 (%4.2)	2 (%0.9)	6 (%2.8)	29 (%13.6)	213 (%100.0)
80	13 (%6.1)	139 (%65.3)	5 (%2.3)	1 (%0.5)	22 (%10.3)	33 (%15.5)	213 (%100.0)

Her beş sahih hadisin de bilinme oranları Şırnak'ta daha yüksektir. 57 ve 69. sorular, velinin nikahtaki konumunu açıklamaktadır. Babayı evlilikte veliyy-i mücbir (zorla evlendirme hakkı olan veli) kabul eden Şafii mezhebine mensup olan Şırnak'taki imamların, bu iki hadisi de, genelde Hanefi mezhebine mensup olan, Ankara'daki meslektaşlarından daha yüksek oranlarda tanı-

[30] İbn Mace, 9 Nikâh, 50 (I. 636).
[31] İbn Mace, 9 Nikâh, 51 (I. 638).
[32] Ebû Dâvûd, 6 Nikâh, 25 (II. 232); Ahmed b. Hanbel, I. 273; İbn Mace, 9 Nikâh 12 (I. 603).
[33] Mâlik b. Enes, *el-Muvaṭṭa'*, 28 Nikâh, 2 hadis no 1114 (331); Muslim, 16 Nikâh, 9 hadis no 66 (II. 1037).
[34] Muslim, 17 Rida', 18 hadis no 63 (II. 1091). Ahmed b. Hanbel, II. 329.

maları, dikkat çekici bir husustur. Hanefi mezhebinde, kız, velinin izni olmadan da evlenebilme hakkına sahip olduğu için, aynı anlama gelen hadislerin de Hanefi mezhebine mensup olan imamlar tarafından daha çok bilinmesi beklenirdi; fakat sonuç tahmin edildiği gibi çıkmamıştır. Sanırız, bu da, önceki konularda olduğu gibi, hadis kitaplarını okuma oranının Şırnak'ta daha yüksek olmasıyla açıklanabilir.

Din alanında özel öğrenim görenlerin, kadınlarla ilgili sahih hadisleri bilme oranları daha yüksektir. İlahiyat Fakültesi mezunu olan imamların, kadınlarla ilgili sahih hadislerin bir kısmını (soru 31, soru 69 ve soru 80) bilme oranları genelin üstünde iken, soru 47'nin sahih olduğunu bilme oranı (%33.3) oldukça düşüktür. Soru 57'de ortaya çıkan bulgular ise birbirine eşittir. Hadis usûlü okuyan imamlar, bu hadisleri, okumayanlara oranla daha iyi bilmektedirler.

1.3.4. Yaratılışla İlgili Hadisler

Yaratılışla ilgili olarak, anketimize, yaygın olan altı hadis aldık. Bunlardan biri (soru 38) muteber hadis kaynaklarında yer almaktadır. Diğerleri ise, mevzû hadislerdir.

Soru 26. "(Ey Muhammed!) Sen olmasaydın alemleri yaratmazdım."[35]
Soru 38. "Allah, Adem'i kendi suretinde yaratmıştır."[36]
Soru 50. "Ben gizli bir hazineydim. Bilinmek istedim ve varlıkları yarattım."[37]
Soru 62. "Ben yere ve göğe sığmadım; fakat inanan kulumun kalbine sığdım."[38]
Soru 74. "Gül Hz. Peygamber'in (s.a.v.) terinden yaratılmıştır."[39]
Soru 83. "Adem'in bedeni çamur hâlindeyken bile ben Peygamberdim."[40]

Tablo 10: Yaratılışla İlgili Hadislerin Bilinme Oranları

Soru	*Ayet*	*Sahih Hadis*	*Uydurma H.*	*Atasözü*	*Bilmiyorum*	*Cevapsız*	*TOPLAM*
26	58 (%27.2)	86 (%40.4)	45 (%21.1)	2 (%0.9)	7 (%3.3)	15 (%7.0)	213 (%100.0)
38	53 (%24.9)	49 (%23.0)	45 (%21.1)	1 (%0.5)	39 (%18.3)	26 (%12.2)	213 (%100.0)
50	57 (%26.8)	87 (%40.8)	18 (%8.5)	- (%0)	35 (%16.4)	16 (%7.5)	213 (%100.0)
62	52 (%24.4)	96 (%45.1)	16 (%7.5)	- (%0)	21 (%9.9)	28 (%13.1)	213 (%100.0)
74	- (%0)	41 (%19.2)	74 (%34.7)	14 (%6.6)	43 (%20.2)	41 (%19.2)	213 (%100.0)
83	3 (%1.4)	127 (%59.6)	27 (%12.7)	- (%0)	21 (%9.9)	35 (%16.4)	213 (%100.0)

İlk dört rivayete çok sayıda deneğin 'ayet' demesi, bu tür rivayetlerin kültürümüzde çok derin etkiler bıraktığının bir göstergesidir. Bu asılsız rivayetler, öyle yaygınlaşmıştır ki, artık insanlara dinlerini öğretmekle görevli kişilerin büyük bir kesimince bile 'ayet' veya 'sahih hadis' olarak nitelendirilebilmektedir.

[35] Aclûnî, *age.*, II. 164; Aliyyu'l-Kârî, *age.*, s.288.
[36] Buhârî, 79 İsti'zan, 1 (VIII. 125); Muslim, 45 Birr, 32 hadis no 115 (IV, 2017) 51 el-Cenne, 11 hadis no 28 (IV. 2183). Bu hadisin sıhhati ile ilgili problemler için bkz. İ. Hakkı Ünal, "Seçmeci ve Eleştirel Yaklaşım veye Hz. Peygamber'i (s.a.v) Anlamak", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* X (1998), sayı: 1-3, s.51-53.
[37] Aclûnî, *age.*, II. 132; Aliyyu'l-Kârî, *age.*, s. 269; Zafir el-Ezherî, *age.*, s. 159.
[38] Aclûnî, *age.*, II. 195; Zafir, el-Ezherî, *age.*, s. 166.
[39] Aclûnî, *age.*, I. 258; Aliyyu'l-Kârî, *age.*, s. 151.
[40] Aclûnî, *age.*, II. 132; Aliyyu'l-Kârî, *age.*, s. 268.

Mevzû hadislerin ayet olarak bilinmesinin sebepleri ne olabilir? 26., 50. ve 62. sorular kudsi hadis diye nitelendirilen hadislerin üslûbuna uygun bir şekilde uydurulmuş rivayetlerdir. Bu rivayetlerde, söz, doğrudan Allah tarafından söylenmiş gibi gösterildiğinden, anlamı düşünülmeden hemen 'ayet' şıkkı işaretlenmiş olabilir. 38. soru sahih kaynaklarda bulunmasına rağmen, onun da bilinme oranının diğerlerinden fazlaca farklı olmadığı görülmektedir.

Zikrettiğimiz rivayetlerin doğru olarak bilinme oranları, iki ilimizde de, oldukça düşüktür. Fakat arada çok önemli bir fark göze çarpmaktadır. Şırnak'ta bu mevzû hadislere 'ayet' diyenlerin oranı Ankara'da görev yapan meslektaşlarınınkinden daha azdır. Şırnak'ta görev yapanların, aldıkları Arapça eğitim sebebiyle Kur'an'ı okurken daha iyi anlamalarının, bunda etkisi olabilir, kanaatindeyiz.

Din alanında özel öğrenim görenlerle görmeyenlerin bilme oranları birbirine çok yakındır. Sadece soru 74'de diğerlerine göre belirgin bir fark göze çarpmaktadır. Bu soruda medrese öğrenimi görmüş olanların bilme oranı %45.7, diğerlerinin ise %23'tür. İlahiyat Fakültesi mezunu olan deneklerden, yaratılışla ilgili rivayetlerin mevzû olduklarını bilenlerin oranının oldukça düşük olduğu görülmüştür. İlahiyat mezunları arasında soru 38 ile soru 50'nin mevzû olduğunu bilen çıkmazken, soru 26'yı 2 kişi, soru 62 ile soru 83'ü birer kişi ve soru 74'ü 3 kişi mevzû olarak bilmektedir.

Sonuç

Toplam 213 imamın katıldığı bu araştırmada elde edilen bulgular topluca değerlendirildiğinde, imamların büyük çoğunluğunun hadis literatürünü yeterince tanımadıkları bildikleri anlaşılmaktadır. En çok okunan kitapların, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından çevirileri yayımlanmış olan Buhârî (*Tecrîd-i Sarîh*) ve *Riyâzü's-Sâlihîn* oldukları görülmektedir. Kütüb-i Sitte'yi oluşturan diğer kitapların okunma oranları ise oldukça düşüktür. Bu, imamların hadis edebiyatının nasıl bir tarihsel süreç içinde geliştiğini tam olarak bilmedikleri anlamına gelmektedir.

İmamların, okuduklarını belirttikleri kitaplar incelendiğinde, çağdaş araştırmacıların Sünnet/hadisin problemleri ile ilgili yazdıkları kitaplardan habersiz oldukları da anlaşılmaktadır. Okunan kitaplar, genelde klasik hadis literatürüne ait olan eserlerdir. İmamların okudukları çağdaş eserler ise, çoğunlukla hadisleri derleyen kitaplardan oluşmaktadır. Önemli olan diğer bir husus, mevzû hadislerle ilgili kitapların, imamlar tarafından çok az kullanılmasıdır. Bu sebeple de, imamlar, mevzû hadisleri sahih olarak kabul etmektedir.

Araştırmamızın, imamların hadis bilgisini ölçmeye yönelik sorulardan oluşan bölümünün bulgularını topluca değerlendirdiğimizde, imamların çoğunluğunun, mevzû hadisleri, sahih hadis hatta bazı imamların ayet olarak bildikleri görülmektedir. Anketimize aldığımız bazı sahih hadislerin bilinme oranları %90'ı geçmektedir. Bu netice bizi yanıltmamalıdır. Sahih hadislerin yüksek oranlarda bilinmesi, imamların hadis bilgilerinin sıhhatine delalet etmez; çünkü imamların

çoğunluğu mevzû hadisleri de sahih olarak kabul etmektedir. Kanaatimizce, imamların, kendilerine gelen rivayetleri tenkide tâbi tutmadan kabul etmeleri ve her güzel sözü Peygamber'e atfetme eğiliminde olmaları, bulguların yüksek çıkmasına yol açmış olabilir.

İmamlara sorduğumuz mevzû hadislerden, doğru bilinme oranı en yüksek olanlar, kadınlarla ilgili rivayetlerdir. Diğer konulardaki mevzû hadislerde doğru olarak bilinme oranı hep %50'nin altında kalırken, kadınla ilgili mevzû hadislerin, bir tanesi hariç, doğru olarak bilinme oranı %50'nin üstüne çıkmaktadır. Kanaatimizce, son yıllarda kadınlarla ilgili meydana gelen toplumsal gelişmelerin bunda etkisi vardır. Kamuoyunda, kaynaklarımızda yer alan mevzû hadisleri ele alarak, İslam'ın kadın haklarına riayet etmediğini savunanların çoğalması, inananları bu konuda çeşitli çalışmalara yöneltmiştir. Bu çalışmalarda Kur'an'ın ve sahih Sünnet'in prensiplerinin ön plana çıkarılması, oldukça yaygın olan mevzû hadislerin, yavaş da olsa, ayıklanmasına yol açmıştır. Bu da, yapılacak ciddi çalışmalar sayesinde, sağlıklı bir Sünnet/hadis anlayışının oluşturulabileceğini göstermektedir. Bulguların dikkat çekici ve üzerinde düşünülmesi gereken diğer bir yönü ise, çok sayıda imamın, yaratılışla ilgili mevzû hadisleri, ayet olarak bilmeleridir.

Araştırma bulgularının değişkenlerle olan ilişkileri ele alındığında elde edilen sonuçlar ise şöyledir: Genel olarak, Şırnak'ta görev yapan imamların hadis bilgilerinin, hem kaynakları kullanma, hem de soruları doğru bilme açısından, daha iyi olduğu görülmüştür. Hadisle ilgili kitapların okunma oranları, Şırnak'ta daha yüksektir. Ayrıca, adını verdiğimiz kitapların dışında, imamların hadis ile ilgili okuduklarını belirttikleri kitaplar incelendiğinde, Şırnak'ta okunan kitapların genelde klasik hadis literatürüne ait kaynaklar olduğu anlaşılmaktadır.

Din alanında özel öğrenim alanların, modern öğrenim kurumlarında okumakla yetinenlerden daha çok hadis kaynağı okuduklarını gözlemledik. Yine özel öğrenim alanların, mevzû hadisleri tanıma oranları da daha yüksektir. İlahiyat Fakültesi mezunu olan imamlar, diğerleri gibi sahih hadisleri yüksek oranlarda tanırlarken, mevzû hadisleri tanıma oranları oldukça düşük kalmaktadır.

Hadis usûlü okuyanların, okumayanlara göre, az da olsa, mevzû hadisleri daha iyi tanıdıkları görülmektedir. Aslında, hadis usûlü okuyanların bilgilerinin daha iyi olması beklenebilirdi; fakat usûl dersleri, genellikle, tenkide tâbi tutmadan her şeyi olduğu gibi kabul eden bir anlayışla işlendiğinden, asıl amacına ulaşmamaktadır.

Son olarak, camilerimizde görev yapan imamlar arasında mevzû hadislerin oldukça yaygın olduğunu söyleyebiliriz.[41] Başına *ḳāle Rasūlu'llāh* (Resulullah

[41] Din görevlilerinin hadis birikimleri üzerine yapılan bir yüksek lisans tezi, vaaz ve hutbelerde kullanılan hadisler arasında mevzû hadis oranının %16 olduğunu tespit etmiştir; ancak, özellikle hutbe metinlerinin genellikle din görevlilerinin kendileri tarafından hazırlanmadığı göz önünde bulundurulduğunda, bu bulgunun esasen din görevlilerinin hadis kültürlerini yansıtmayacağı söylenebilir; ayrıntı için bkz. Recep Yılmaz, *Din Görevlilerinin Hadis Birikim Seviyeleri Üzerine Tecrübi Bir Araştırma* (Yüksek Lisans Tezi), Ankara 1994.

dedi:) ifadesi konulan her söz, herhangi bir araştırmaya tâbi tutulmadan, sahih hadis olarak kabul görmektedir. Bazı atasözlerine %23.5 oranında sahih hadis denmesi de bunu göstermektedir.

Elde ettiğimiz bulgulara baktığımızda, ülkemizde verilen hadis eğitiminin yeterli olmadığı anlaşılmaktadır. Tamamıyla klasik yöntemlere bağlı olan özel öğrenim kurumlarında, modern öğrenim kurumlarından daha etkili bir hadis eğitimi verilmektedir. İmam-Hatip liseleri ile İlahiyat fakültelerinde verilen hadis derslerinin sağlıklı bir Sünnet/hadis anlayışının oluşmasında fazla bir katkıları olmamakta ve klasik olan özel öğrenim kurumlarının gerisinde kalmaktadır.

İlahiyat fakültelerinde okutulan hadis derslerinin gözden geçirilmesi ve bu derslerde hadisin temel problemlerini oluşturan metin tenkidi, mevzû hadislerin bilinme yolları gibi, tenkitçi bir anlayışın temel alındığı bazı konuların ön plana çıkarılması, meseleyi büyük ölçüde halledebilir. Zira imamların sahip olduğu Sünnet/hadis anlayışının oluşmasında İlahiyat fakültelerinde verilen hadis derslerinin etkisi büyüktür. Çünkü imam yetiştiren İmam-Hatip liselerinde ders veren öğretmenler İlahiyat fakülteleri mezunlarıdır. Dolayısıyla, İlahiyat fakültelerinde oluşacak sağlıklı bir Sünnet/hadis anlayışı, İmam-Hatip liselerine de sirayet edecektir. Ayrıca, en az İlahiyat fakülteleri ve İmam Hatip liseleri kadar etkili olan medreselerin de, kendi programlarını gözden geçirip, sadece hadis derleyen eserler okumak ve okutmakla yetinmemelerinin de yararlı olacağını belirtelim.

Araştırmamızın konusu olmamakla birlikte, elde ettiğimiz ve üzerinde düşünülmesi gereken bir bulgu da, imamların Kur'an'ı tanımma oranlarıyla ilgilidir. Sorularda yer alan ayetler, tanınması gereken ayetler olmasına rağmen, imamlar tarafından tam olarak bilinmemektedir. Bu ayetlerin, çok az kişi tarafından bile olsa, atasözü veya uydurma hadis olarak, buna mukabil, bazı uydurma hadislerin ayet olarak nitelendirilmesi, üzerinde durulması gereken bir husustur. İmamların çoğu, Kur'an'ı defalarca hatmetmiş olmasına rağmen, ayetlerin bilinme oranı beklenenin altında çıkmıştır. Bunun sebebi, Kur'an'ın Arapça'sının yanında mealinin okunmamasıdır, kanaatindeyiz. Zira imamlar arasında Kur'an'ı baştan sona kadar Türkçe mealinden okuyanların sayısı oldukça azdır.

Kısa sürede sonuç almak için ise, Diyanet İşleri Başkanlığı, hizmetiçi eğitim programları düzenlemek suretiyle, şu anda görev yapmakta olan imamlara sağlıklı bir Sünnet/hadis anlayışı kazandırmaya çalışmalıdır. İstenilen hedefe ulaşmak için, verilecek hizmetiçi eğitim programlarında hadis derslerine ağırlık verilmeli ve mevzû hadislerin mahzurları üzerinde durulmalıdır.

islâmiyât IV (2001), sayı 1, s. 89-104

Türkiye'de Cami Cemaatinin Kur'an Anlayışı
–Bir Alan Araştırması–*

MEHMET KAMİL COŞKUN
DİN KÜLTÜRÜ AHLAK BİLGİSİ ÖĞRETMENİ

Giriş

Bu araştırmadaki temel amaç, halkın tamamının olmasa da, belli bir kesiminin; yani Kur'an'la irtibatı –halkın diğer kesimlerine göre– daha sık olan cami cemaatinin sahip olduğu Kur'an anlayışını ve bu anlayışın hangi noktalarda geleneğe yaklaştığını, hangi noktalarda gelenekten uzaklaştığını ortaya çıkarmaktır. Burada, gelenek kavramıyla, İslam'ın ilk dönemlerindeki yaygın Kur'an anlayışını kastettiğimizi belirtmek açıklayıcı olacaktır. Cami cemaatiyle, sadece beş vakit cami müdavimleri kastedilmemektedir. Zira araştırmanın omurgası durumunda olan anketler, cami ve mescitlere devamlı veya belirli aralıklarla giden insanlar üzerinde uygulanmıştır. Camiyle irtibatı olmayan kişiler, araştırmanın kapsamı dışında kalmıştır.

Özellikle empirik araştırmalar, kullandıkları örneklemle sınırlı olduğundan, bu araştırmadan elde edilecek sonuçlar da örneklemle sınırlıdır. Örneklem, Türkiye'yi temsil etmediğinden, sonuçların daha geniş bir kitleye genellenmesi amaçlanmamıştır. Hazırlanan anket formu, Ankara il sınırları içindeki cami ve mescitlerde uygulandı. Anketleri uygularken, Ankara'nın muhtelif semtlerine gidildi. Anketler sadece, camie vakit namazlarında giden cemaat üzerinde değil; aynı zamanda, cuma ve kandil günleri camie giden cemaat üzerinde de uygulandı. Anketleri uygulama sırasında, böyle bir metod takip edilerek daha geniş bir kitleye ulaşılması hedeflendi.

* Bu yazı, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı'nda (Tefsir), Doç.Dr. Mehmet Paçacı danışmanlığında hazırladığımız yüksek lisans tezinin bir özeti mahiyetindedir.

Anketleri uygulamak için gittiğimiz cami ve mescitlerdeki din görevlileri, bize güler yüz ve yardımlarını esirgemediler. Anket formunu ilk önce kendileri okudular ve uygun bularak cemaate dağıtılmasına izin verdiler. Gerektiğinde kendileri, beni tanıtarak ve araştırmadan bahsederek cemaatin güvenini ve katılımını sağladılar. Resmî dairelerdeki mescitlerde görev yapan imamlar, birtakım endişelerden dolayı, anketlerin cemaate dağıtılmasına müsaade etmediler.

1. Ankete Katılan Deneklerle İlgili Veriler

1.1. Deneklerin Şahsına Ait Bilgiler

Ankete katılanların bireysel özellikleri ortaya çıkarıldığında, cami cemaatinin kimlerden oluştuğu konusunda yapılan spekülasyonların doğruluk derecesini ve bu özelliklerin, Kur'an anlayışıyla ne derece ilişkili olduğunu görmek mümkün olacaktır.

Tablo 1: Deneklerin yaş dağılımı

Yaş	*Sayı*	*Yüzde*	*Birikimli Y.*
12-21	45	9.4	9.4
22-32	86	17.9	27.3
33-42	95	19.8	47.2
43-52	75	15.6	62.8
53-62	102	21.3	84.1
63-88	76	15.8	100.0
Toplam	480	100.0	

Yukarıdaki tablo, her yaş grubundaki insanların anketimizi cevapladığını gösteriyor; ki, bu da, verilerin yorumlanması açısından önemlidir. Ayrıca, cami ve mescitlere devam edenlerin belli bir yaşta olmadıkları, aksine, her yaş grubundan insanların cami ve mescitlere gelip gittikleri anlaşılıyor.

Tablo 2: Deneklerin tahsil dağılımı

Tahsil Durumu	*Sayı*	*Yüzde*	*Birikimli Y.*
İlkokul	135	28.1	28.1
Ortaokul	70	14.6	42.7
Lise	122	25.4	68.1
Fakülte	125	26.0	94.2
Okul bitirmedi	10	2.1	97.1
İ.H.L.	18	2.9	100.0
Toplam	480	100.0	

Yukarıdaki tablo, bize, anketimizi cevaplayanların tahsil seviyelerinin yüksek olduğunu gösteriyor. Zira deneklerin %51'i lise veya fakülte mezunu olup, geri kalanlar ilk ve ortaokul tahsili görmüşlerdir. Ayrıca, bu tabloya bakılarak, anketlerin –tahsil açısından– geniş bir yelpazede uygulandığı söylenebilir. Bu da, araştırmanın konusuyla ilgili yorumların büyük bir güven içinde yapılmasını sağlamıştır.

Tablo 3: Deneklerin sosyoekonomik statü dağılımı*

Puan	*Sayı*	*Yüzde*	*Birikimli Y.*
00-25	80	16.7	16.7
26-50	161	33.5	50.2
51-75	124	25.8	76.0
76-100	115	24.0	100.0
Toplam	480	100.0	

Yapılan gruplamaya göre, puanı 00-25 arası olanların sosyoekonomik statüleri düşük, 26-50 arası olanların orta; 51-75 arası olanların normal; 76-100 arası olanların ise yüksek kabul edilecektir. Buna göre, ankete katılanların, dolayısıyla, cami cemaatinin %17'si –sosyoekonomik statü açısından– alt; %34'ü orta; %26'sı normal; %24'ü üst seviyededir. Denilebilir ki, cami cemaatinin %50'sinin ekonomik durumu iyi; diğer %50'sininki ise düşüktür; ancak, şunu da göz önünde bulundurmak gerekir ki, puanı 00-25 arası olanların çoğu genç yaşta ve bekar kimselerdir.

Ayrıca, camie genellikle sosyoekonomik ve sosyokültürel statüleri düşük kişilerin gittiği düşüncesinin de son derece yanlış olduğu anlaşılıyor. Söz konusu düşüncenin yanlışlığını, ileride sergilenecek tablolarda da görmek mümkün olacaktır.

Soru: camie ne kadar sık gidiyorsunuz?

Seçenekler	*Sayı*	*Yüzde*	*Birikimli Y.*
Bütün namazlarda	150	31.3	31.3
Bazı namazlarda	205	42.7	74.0
Ramazanlarda	51	10.7	84.7
Cuma namazlarında	60	12.5	90.8
Bayram namazlarında	14	2.8	100.0
Toplam	480	100.0	

Yukarıdaki tablodan çıkarılacak en önemli sonuç, anket dağıtımının çok isabetli olduğudur. Zira tablodan da anlaşıldığı gibi, ankete katılanların ortalama %85'i camie gidiyor ve bunların %75'i camie vakit namazlarında gidiyor, kalan %10 ise sadece cuma namazlarında gidiyor.

1.2. Deneklerin Kur'an'la İrtibatları

Ankete katılanların Kur'an'la nasıl bir irtibat kurduklarını ve onunla ne şekilde hemhâl olduklarını tespit etmek için, söz konusu kişilerin Kur'an'ı okuma ve anlama durumlarını ortaya çıkarmayı planladık. Bu gibi hususlar, Kur'an'la ne

* Yanlış anlaşılabilir düşüncesiyle, kişilerin parasal gelirlerinin –direkt olarak– sorulmasından kaçınıldı. Bunun yerine, sahip oldukları tüketim eşyaları öğrenilerek, sosyoekonomik statüleri tespit edilmeye çalışıldı. Bu nedenle, sahip olunan tüketim eşyaları ağırlıklandırılarak bir sosyoekonomik statü indeksi elde edildi. Tüketim eşyaları için kullanılan ağırlıklar şunlardır: Ev: 25, Elektirik süpürgesi: 2, Bilgisayar: 18, Video: 4, Otomobil: 20, Buzdolabı: 2, Çamaşır makinası: 10, Bulaşık makinası: 15, Televizyon: 4.

tür bir ilişki içinde olanların, nasıl bir Kur'an anlayışı geliştirdiklerini görmek açısından önemlidir.

Soru: Kur'an'ı daha çok neden okuyor veya okutuyorsunuz?

Seçenekler	*Sayı*	*Yüzde*	*Birikimli Y.*
Sevap kazanmak için	210	43.8	43.8
Ölüye göndermek için	43	9.0	52.7
Şifa bulmak için	14	2.9	55.6
Anlamak için	213	44.4	100.0
Toplam	480	100.0	

Kur'an'ı okuma veya okutma sebebiyle ilgili soru ve tablolar, aynı zamanda cami cemaatinin Kur'an'a bakış açılarını da ortaya koymaktadır. Yani cami cemaatinin gözünde, Kur'an, ilk önce, insanların onu anlamaları için gönderilmiştir; ancak, bunun yanında, insanların ondan sevap kazanma, şifa bulma veya ölüye gönderme cihetiyle yararlanabilmeleri de mümkün olabilmektedir.

Soru: Kur'an'ı anlamak için herhangi bir çabanız var mı?

Seçenekler	*Sayı*	*Yüzde*	*Birikimli Y.*
Evet	395	82.3	82.3
Hayır	85	17.7	100.0
Toplam	480	100.0	

Görülüyor ki, ankete katılanların %82'si Kur'an'ı anlamak için çaba gösteriyor; buna karşılık, %18 gibi küçük bir kesim böyle bir çaba içinde değil. Burada yaş, meslek, tahsil, camie gitme ve namaz kılma gibi durumlarla, Kur'an'ı anlama çabası arasında hiçbir anlamlı ilişki bulunmadığını belirtmek gerekir.

Soru: Kur'an'ı anlamak için ne tür çabanız var?

Seçenekler	*Yüzde*
Meal okuyorum	49.8
Bir hocaya soruyorum	10.8
Tefsir okuyorum	23.7
TV veya radyo takip ediyorum	5.7
Toplam	100.0

Yukarıdaki tablo, bize, cami cemaatinin, Kur'an'ı anlamak için, başkalarının düşüncelerinden çok, kitaplara itibar ettiğini gösteriyor; ki, bu da, Kur'an'ı temel kaynaklardan yararlanarak anlamaya çalışmak demektir. Cami cemaatinin bu konudaki tutumu –bize göre– hayli şaşırtıcı; çünkü yaygın kanaate göre, cami cemaati, Kur'an'ı kulaktan dolma bilgilerle anlamaya çalışmaktadır.

2. Ankete Katılan Deneklerin Kur'an Anlayışları

2.1. Kur'an'ın Tanımı ve Amacı Hakkındaki Düşünceleri

Kur'an'ın tarifi ve gayesiyle ilgili, ankete katılanlara çeşitli sorular soruldu ki, açık ve net cevaplar alınabilsin ve bu cevaplar üzerinde sağlıklı yorumlar yapılabilsin.

Soru: Size göre aşağıdakilerden hangisi, Kur'an'ı en uygun bir biçimde tanımlıyor?

Seçenekler	*Sayı*	*Yüzde*	*Birikimli Y.*
Hastalıklardan ve kötülüklerden koruyan bir kitaptır	8	1.7	1.7
İbadetlerde ve ölüye okunan bir kitaptır	14	2.9	4.6
İnsanların hayatını düzenleyen bir kitaptır	426	88.8	93.3
Tarihi olaylar anlatan bir kitaptır	26	5.4	98.8
Nazar, kaza bela ve tehlikelerden koruyan bir kitaptır	6	1.3	100.0
Toplam	480	100.0	

Yukarıdaki tabloda da görüldüğü gibi, cami cemaatinin %90'ı Kur'an'ı, insanların hayatını Allah rızası doğrultusunda düzenlemek için gerekli ilahi emir ve yasaklar içeren bir kitap olarak görüyor. Bu da, Kur'an'ın iniş gayesine uygun ve geleneksel Kur'an anlayışıyla mutabık bir tanımdır.

Soru: Sizce Kur'an, Müslümanlardan en çok ne bekliyor?

Seçenekler	*Sayı*	*Yüzde*	*Bir.Y.*
Kendisine her zaman ve her yerde hürmet edilmesini	44	9.2	9.2
Anlaşılıp hayatın her alanında uygulanmasını	307	64.0	73.1
Mevlit, kandil ve kutsal gecelerde okunup dinlenilmesini	19	4.0	77.1
Kendisinin geçerli olan tek kutsal kitapolarak bilinmesini	74	15.4	92.5
İslam'ın emir ve yasaklarını uygulayan bir devletin kurulmasını	36	7.5	100.0
Toplam	480	100.0	

Yine %64 gibi büyük bir kesim, Kur'an'ın Müslümanlardan en çok ne beklediğini, ilahi kitabın iniş maksadıyla çakışan bir cevapla belirtmiş. Ancak, diğer şıkları seçenlerin oranı da önemsenmeyecek derecede değildir. Denilebilir ki, bu konuda, toplumumuzun sahip olduğu farklı anlayışlar, cami cemaatine de yansımış durumdadır.

Kur'an'ın önemli bir bölümünü oluşturan kıssaların neden anlatıldığı sorularak, cami cemaatinin Kur'an'ın amacıyla ilgili düşünceleri ortaya çıkarılmaya çalışıldı. Çünkü bir bütünün parçasıyla ilgili düşünce, bütünün kendisi için de geçerlidir.

Soru: Sizce Kur'an, geçmiş kavimlerin kıssalarını daha çok neden anlatır?

Seçenekler	*Sayı*	*Yüzde*	*Birikimli Y.*
Eski kavimler hakkında bilgi sahibi olmamız için	32	6.7	6.7
Hz. Peygamberi ve ona inananları teselli etmek için	17	3.5	10.2
Geçmişte yaşanan olaylardan ibret almamız için	381	79.4	89.6
Geçmiş peygamberlerin hayatlarını öğrenmemiz için	50	10.4	100.0
Toplam	480	100.0	

Yukarıdaki tablodan anlaşılıyor ki, cami cemaatinin yaklaşık %80'i kıssaların hedefini kavramış durumdadır. Zira bu kişilere göre, Kur'an, geçmişte yaşanan hâdiseleri, yeryüzündeki insanların onlardan ibret almaları ve anlattıklarından hayatlarına istikamet verecek temel ilke ve prensipler çıkarmaları için hikaye eder. Yani cami cemaatine göre, özelde kıssalar, genelde Kur'an, yaşanan hayata ışık tutuyorsa ve insanlara rehberlik ediyorsa anlamlıdır; çünkü Kur'an ve muhtevası, bunun için indirilmiştir ve bunun için, Yüce Allah onu korumaktadır.

Soru: Müslümanların geri kalmışlıklarının en önemli sebebi, Kur'an'ı anlayarak okumamaları ve içindeki hükümleri kendileri için rehber edinmemeleridir.

Seçenekler	*Sayı*	*Yüzde*	*Birikimli Y.*
Tamamen katılıyorum	344	71.7	71.7
Katılıyorum	74	15.4	87.1
Kararsızım	27	5.6	92.7
Katılmıyorum	24	5.0	97.7
Hiç katılmıyorum	11	2.3	100.0
Toplam	480	100.0	

Çok bariz olarak görülüyor ki, cami cemaatinin %87'si, Kur'an'ın yeryüzündeki insanlar için yegane hayat kaynağı olduğuna ve ancak içindeki hükümlerin anlaşılıp günlük hayatta uygulanmasıyla Müslümanların kalkınabileceğine inanıyor; ki, bu da, cami cemaatinin, Kur'an'ı bir hayat kitabı olarak gördüğünün önemli bir delilidir. Böyle bir düşünceye katılmadığını belirtenlerin oranı ise, sadece %7'dir. Bunların hangi özellikte olduklarına dair herhangi bir şey bulunamadı. Yani her yaştan, her meslekten, her tahsilden; namaz kılma, camie gitme, Kur'an okuma ve anlama, dinini daha iyi öğrenme, din alanında özel eğitim alma hususlarında her durumda olanlardan; kısacası her özelliğe sahip kişilerden, çok az bir kısmı yukarıdaki ifadeye katılmıyor.

Soru: Kur'an'ın söz verdiği mutluluk ve müjdelerin tamamı ahiretle ilgili olup, hiçbiri dünyada gerçekleşmeyecektir.

Seçenekler	*Sayı*	*Yüzde*	*Birikimli Y.*
Tamamen katılıyorum	57	11.9	11.9
Katılıyorum	67	14.0	25.8
Kararsızım	51	10.6	36.5
Katılmıyorum	178	37.1	73.5
Hiç katılmıyorum	127	26.5	100.0
Toplam	480	100.0	

Yukarıdaki dağılıma göre, cami cemaatinin %64'ü, Kur'an'ın dünyaya yönelik vaatleri olduğunu düşünüyor; yani bunlara göre, Kur'an, insanları sadace ahirette saadete erdirmek için değil, aynı zamanda dünyada da mutlu etmek için indirilmiştir. %26'lık kesim ise, mutlulukların ve müjdelerin sadece ahirette gerçekleşeceğine inanıyor.

Şunu da belirtelim ki, ilgili çapraz tabloya göre, cami cemaatinden sosyoekonomik statüsü düşük olanların %16'sı, orta olanların %14'ü, normal olanların %8'i, yüksek olanların ise %6'sı, Kur'an'da bahsedilen mutluluk ve müjdelerin sadece ahirette gerçekleşeceğine inanıyor. Yani kişinin sosyoekonomik statüsü yükseldikçe, Kur'an'ın dünyaya yönelik mutluluklar vaat ettiğini düşünmesi de kolaylaşıyor. Çünkü, sosyoekonomik statüsü düşük olanlar, kendilerini mutlu hissedemiyorlar ve dünyada sahip olamadıkları saadete ahirette kavuşacaklarına inanıyorlar.

2.2. Kur'an'ın Muhtevası ve Üslûbu Hakkındaki Birikimleri

Bu bölümdeki sorular, ilk bakışta bilgi ölçen sorular gibi görünebilir; ancak, bu sorularla, cami cemaatinin, Kur'an'ın, hangi konuları ne derece ve nasıl bir üslûpla anlattığı hususundaki düşüncelerinin tespit edilmesi amaçlandı.

Soru: Kur'an'da insanın ihtiyaç duyduğu her konuda bilgi vardır.

Seçenekler	*Sayı*	*Yüzde*	*Birikimli Y.*
Tamamen katılıyorum	374	77.9	77.9
Katılıyorum	85	17.7	95.6
Kararsızım	10	2.1	97.7
Katılmıyorum	7	1.5	99.2
Hiç katılmıyorum	4	.8	100.0
Toplam	480	100.0	

Yukarıdaki tablodan anlaşılıyor ki, anketimizi cevaplayanların %96'sı Kur'an'ın, insanın bütün ihtiyaçlarını karşılayacak içerikte olduğunu düşünüyor. Cami cemaatinin çoğunluğunun bu şekilde düşünmesi, ya soruyu tam olarak anlamamalarından ya da Kur'an'ın herhangi bir konuda bilgi vermediğinin iddia edilmesinin, Allah kelamı için noksanlık izafe etme anlamına gelebileceğini düşünmelerinden kaynaklanıyor olsa gerektir.

Soru: Kur'an'da sadece iman, ibadet ve güzel ahlakla ilgili ayetler vardır.

Seçenekler	*Sayı*	*Yüzde*	*Birikimli Y.*
Tamamen katılıyorum	99	20.6	20.6
Katılıyorum	56	11.7	32.3
Kararsızım	35	7.3	39.6
Katılmıyorum	162	33.8	73.3
Hiç katılmıyorum	128	26.7	100.0
Toplam	480	100.0	

Bu tabloya göre, cami cemaatinin %61'i, Kur'an'ın sadece iman, ibadet ve güzel ahlakla ilgili konuları işlemediğini düşünüyor. Buna karşın %32'lik bir kesim, Kur'an'ın sadece bu konularla ilgilendiğini düşünüyor.

Dikkat edilirse, bir önceki ifadeye katılanların ortalama %30'u, buradaki ifadeye de katıldığını belirtiyor. Yani anketimizi cevaplayanların %30'u, hem Kur'an'da her şeyin olduğunu, hem de sadece iman, ibadet ve güzel ahlakla ilgili konuların anlatıldığını düşünüyor ki, bu da bir tezattır. Bu tezat, Kur'an'da insanın ihtiyaç duyduğu her konuda bilgi olduğunu düşünenlerin oranının –gerçekte– %65 olduğunu gösteriyor.

Soru: Kur'an; namaz, zekat, oruç ve hacla ilgili hususları detaylı bir şekilde anlatır.

Seçenekler	*Sayı*	*Yüzde*	*Birikimli Y.*
Tamamen katılıyorum	221	46.0	46.0
Katılıyorum	98	20.4	66.5
Kararsızım	38	7.9	74.4
Katılmıyorum	93	19.4	93.8
Hiç katılmıyorum	30	6.3	100.0
Toplam	480	100.0	

Görülüyor ki, cami cemaatinin %66'sı, Kur'an'ın namaz, zekat, oruç ve hacla ilgili konuları detaylı bir üslûpla anlattığını düşünürken, %26'sı Kur'an'ın bu konuları, hakkında ilmihal bilgileri verecek detayda anlatmadığı kanaatini taşıyor. Yukarıdaki ifadeye katılanların oranı yüksek; çünkü cami cemaatinin çoğu, ibadet gibi mühim bir meselenin, sathi bir üslûpla anlatılamayacağını düşünüyor.

Soru: Bazı ayetler evlilik, boşanma, ve mirasla ilgili detaylı emir ve yasaklar içerir.

Seçenekler	*Sayı*	*Yüzde*	*Birikimli Y.*
Tamamen katılıyorum	208	43.3	43.3
Katılıyorum	173	36.0	79.4
Kararsızım	50	10.4	89.8
Katılmıyorum	34	7.1	96.9
Hiç katılmıyorum	15	3.1	100.0
Toplam	480	100.0	

Cami cemaatinin bu konuyu, bu kadar iyi bilmesi çok manidar bir durumdur. Zira, ancak titiz bir araştırmadan sonra evlilik, boşanma ve miras gibi konuların Kur'an'da detaylı bir şekilde anlatıldığı kanaatine varılabilecekken, cami cemaatinin büyük bir kısmı söz konusu kanaate böyle bir araştırma yapmadan sahip olmuştur.

Tahminimize göre, cami cemaati, dinini daha çok hangi alanda yaşıyorsa, o alanla ilgili konuların Kur'an'da daha detaylı olarak anlatıldığını düşünüyor. Buna göre, cami cemaati, dinini daha çok aile hayatında yaşadığından, evlililik, boşanma ve miras gibi konuların Kur'an'da detaylı bir şekilde anlatıldığını bilenlerin oranı en yüksek (%80); daha sonra ibadet hayatında yaşadığından, namaz, zekat, oruç ve hacc gibi konuların Kur'an'da detaylı olarak anlatıldığını düşünenlerin oranı daha düşük (%66), en az devlet ve toplum hayatında yaşadığından devletin işleyişi ve toplumun düzeniyle ilgili konuların ilkeler çerçevesinde anlatıldığını düşünenlerin oranı ise en düşüktür (%60).

Soru: Kur'an'daki kıssalar hayal mahsulü olup, tarihte gerçekleşmemiş olaylardır.

Seçenekler	*Sayı*	*Yüzde*	*Birikimli Y.*
Tamamen katılıyorum	26	5.4	5.4
Katılıyorum	25	5.2	10.6
Kararsızım	27	5.6	16.3
Katılmıyorum	72	15.0	31.3
Hiç katılmıyorum	330	68.8	100.0
Toplam	480	100.0	

Yukarıdaki tabloda çok bariz olarak görülüyor ki, cami cemaati, Kur'an'da anlatılan kıssaların hayal mahsulü olmadığını, aksine, insanlık tarihinde gerçekleşmiş olaylar olduğunu düşünüyor. Bu konuda cami cemaati o kadar kesin ve emin bir düşünceye sahip ki, yukarıdaki ifadeye hiç katılmayanların oranı %69, katılmayanların oranı da %15'tir. Yani cami cemaatine göre, Kur'an, insanları doğruluğa ve iyiliğe çağırırken aslâ hakikat dışı olan şeyler anlatmaz. Her zaman, gerçeklerden hareket ederek ve tarihte yaşanmış tecrübelerden örnekler

vererek, insanlara, kıyamete kadar geçerli olacak ilke ve prensipleri gösterir. Yukarıdaki ifadeye katılanların oranı ise %10'dur. Bu kesimin, Kur'an'da anlatılan kıssaların hayal mahsulü olduğunu düşünmelerinin sebebini tahmin etmek oldukça güç.

Soru: Kur'an iman ve ibadete davet ederken daha çok, korkutma yolunu takip eder.

Seçenekler	*Sayı*	*Yüzde*	*Birikimli Y.*
Tamamen katılıyorum	43	9.0	9.0
Katılıyorum	50	10.4	19.4
Kararsızım	41	8.5	27.9
Katılmıyorum	159	33.1	61.0
Hiç katılmıyorum	187	39.0	100.0
Toplam	480	100.0	

Yukarıdaki tabloya bakıldığında, cami cemaatinin yaklaşık %72'sinin, Kur'an'ın müjdeleyici bir üslûp kullandığına inandığı görülüyor. Bunlara göre, Kur'an, insanları tevhide ve amel-i salihe davet ederken, onlara, cennette kavuşacakları nimetleri hatırlatır ve onları bu nimetlerle ümitlendirir. Cami cemaatinin %20'si ise, Kur'an'ın, insanları iman ve ibadete davet ederken daha çok korkutma yolunu takip ettiğine inanıyor.

Bu konuyla ilgili olarak önemli sayılabilecek bir başka husus da şudur: Camide hutbe okuyan ve vaaz veren hocaların, cemaate vaaz-u nasihat ederlerken, daha çok, cemaate cehennem azabından ve ahvalinden bahsederek, korkutma yolunu tercih ettikleri söylenir. Bu söylenti doğru olsun veya olmasın, gerçek şu ki, cami cemaati, Kur'an üslûbunun yumuşak olduğunu düşünüyor ve Kur'an'ın korkutmayla birlikte daha çok müjdeleme yolunu takip ettiğine inanıyor.

Kur'an'ın daha çok korkutma yolunu takip ettiğini düşünenlerin yaş ortalamalarına bakıldığında, yaş ortalaması arttıkça, Kur'an'ın, insanları iman ve ibadete davet ederken müjdelemekten çok korkutma yolunu takip ettiğini düşünenlerin oranında da bir artış olduğu görülmektedir.

2.3. Kur'an'ın Anlaşılması ve Yaşanması Yönündeki Kanaatleri

Bu bölümde, ankete katılanların Kur'an'ın anlaşılmasının ve yaşanmasının önemi ve nasıl olması gerektiği hakkındaki düşünceleri araştırılmaktadır. Amaç, cami cemaatinin Kur'an'ı anlamanın ve yaşamanın ne mânâya geldiğini ve bunu gerçekleştirmenin yollarını bilip bilmediğini ortaya çıkarmaktır.

Soru: Sadece meal okuyarak, Kur'an'ı anlayabiliriz.

Seçenekler	*Sayı*	*Yüzde*	*Birikimli Y.*
Tamamen katılıyorum	90	18.8	18.8
Katılıyorum	103	21.5	40.2
Kararsızım	58	12.1	52.3
Katılmıyorum	150	31.3	83.5
Hiç katılmıyorum	79	16.5	100.0
Toplam	480	100.0	

Tabloya göre, cami cemaati, sadece meal okumakla Kur'an'ın anlaşılması konusunda neredeyse ikiye bölünüyor; yarısı bunun mümkün olabileceğini kabul ederken, diğer yarısı buna katılmıyor.

Soru: Kur'an, Hz. Peygamber ve sahabiler zamanında nasıl anlaşılmışsa, günümüzde de hiç değişiklik yapılmadan aynı şekilde anlaşılmalıdır.

Seçenekler	*Sayı*	*Yüzde*	*Birikimli Y.*
Tamamen katılıyorum	283	59.0	59.0
Katılıyorum	96	20.0	79.0
Kararsızım	36	7.5	86.5
Katılmıyorum	46	9.6	96.0
Hiç katılmıyorum	19	4.0	100.0
Toplam	480	100.0	

Yukarıdaki tabloda görüldüğü gibi, cami cemaatinin çoğunluğu, ayet ve surelerin anlaşılmasındaki değişime şüpheyle bakıyor.

Soru: Kur'an'ı, geçmiş alimlerin anladığından daha iyi anlamak mümkün değildir.

Seçenekler	*Sayı*	*Yüzde*	*Birikimli Y.*
Tamamen katılıyorum	137	28.5	28.5
Katılıyorum	115	24.0	52.5
Kararsızım	67	14.0	66.5
Katılmıyorum	127	26.5	92.9
Hiç katılmıyorum	34	7.1	100.0
Toplam	480	100.0	

Yukarıdaki tabloda görüldüğü gibi, cami cemaatinin yarısından fazlası, Kur'an'ın geçmişte yapılan tefsirlerini aşmanın mümkün olamayacağına inanıyor. Kur'an'ın, geçmiş İslam alimlerinden daha iyi anlaşılmasını imkansız bulanların yaş ortalamalarına bakıldığında, şu dağılım görülür: (12-21 %8.9), (22-32 %14.0), (33-42 %29.5), (43-52 %34.7), (53-62 %35.3), (63-88 %40.8). Yani yaş ilerledikçe Kur'an'ın, selefin anladığından daha iyi anlaşılmasının mümkün olamayacağını düşünenlerin oranında da artış oluyor.

Aynı şekilde, camie gitme süresi arttıkça, selefin tefsirlerini aşılmaz görenlerin oranında da artış olduğunu dağılımda görmek mümkündür: (1-5 %16.3), (6-10 %28.4), (11-20 %38.0), (21-30 %41.9), (31-40 %43.4), (41-60 %47.1). Yani camiyle irtibat arttıkça, selefin getirdiklerine bağlılık da o derece artıyor.

Soru: Kur'an, zaman ilerledikçe daha iyi anlaşılabilen bir kitaptır.

Seçenekler	*Sayı*	*Yüzde*	*Birikimli Y.*
Tamamen katılıyorum	283	59.0	59.0
Katılıyorum	133	27.7	86.7
Kararsızım	29	6.0	92.7
Katılmıyorum	25	5.2	97.9
Hiç katılmıyorum	10	2.1	100.0
Toplam	480	100.0	

Anketimizi cevaplayanların büyük ekseriyetinin, Kur'an'ın zaman ilerledikçe daha iyi anlaşılabileceğini düşünmesi, çok manidar. Çünkü, daha önceki

tablolarda görüldü ki, cami cemaatinin çoğunluğu, Kur'an'ın, asr-ı saadet devrinde nasıl anlaşılmışsa günümüzde de hiç değişiklik yapılmadan aynı şekilde anlaşılması gerektiğini, ayet ve sureleri geçmiş İslam alimlerinin anladığından daha iyi anlamanın mümkün olmadığını düşünüyor.

Cami cemaatinin Kur'an'ın anlaşılması konusunda, hem Peygamberimiz ve sahabiler tarafından yapılan açıklamaların hiç değişiklik yapılmadan olduğu gibi kabul edilmesi gerektiğini düşünmesi, hem selefe ait tefsirlerin aşılamayacağına inanması, hem de zaman ilerledikçe Kur'an'ın daha iyi anlaşılacağını iddia etmesi, şu yorumu mümkün kılmaktadır: Cami cemaatine göre, ayet ve sureleri açıklamak isteyen kişi, ilk önce tarihten gelen mirası kabul etmeli ve özümsemeli, sonra da ayet ve sureleri günümüz ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde yorumlamalıdır. Kısacası, cami cemaati, bir taraftan yeniliklere ve değişime açık; ama diğer taraftan, bu yeniliklerin ve bu değişimin gerçekleştirilmesi sırasında geleneğin dışlanmasından kaygılı ve endişelidir.

2.4. Kur'an'ın Tesiri ve Etki Alanlarıyla İlgili Beklentileri

Bu bölümde, ankete katılanların düşüncelerine göre Kur'an'ın tesirlerinin neler olduğu tespit edilmeye çalışılacaktır. Bir başka ifadeyle, Kur'an'ın hangi alanlarda geçerli olduğu, insan hayatına olan tesirlerinin hangi şekillerde kendini gösterdiği ve bunun gibi konularda, cami cemaatinin düşüncelerini ve bu hususdaki inanç ve beklentilerini ortaya çıkarmayı amaçlıyoruz.

Soru: Kur'an'ın üzerinizdeki tesiri en çok hangi durumda artıyor?

Seçenekler	*Sayı*	*Yüzde*	*Birikimli Y.*
Cenaze veya hastaya okunduğu zaman	21	4.4	4.4
Ayetlerin anlamını öğrendiğim zaman	249	51.9	56.3
Güzel bir sesle okunduğu zaman	69	14.4	70.6
Kur'an'ı anlatan vaiz dinlediğim zaman	109	22.7	93.3
Kendim okuduğum zaman	32	6.7	100.0
Toplam	480	100.0	

Yukarıdaki tabloya bakıldığında, Kur'an'ın cami cemaatinin %75'inin üzerindeki tesirinin en çok, ayet ve surelerin mânâlarını anladığı zaman arttığı görülüyor. Bu kesimin %52'si ayet ve surelerin anlamını öğrendiği zaman, %23'ü ise Kur'an'ı anlatan bir vaiz dinlediği zaman Kur'an'ın tesiri altında kalıyor.

Soru: Kur'an, Hz. Peygamberin sünnetine ihtiyaç duyulmadan, İslam'a uygun bir hayat tarzı kurmada tek başına yeterlidir.

Seçenekler	*Sayı*	*Yüzde*	*Birikimli Y.*
Tamamen katılıyorum	71	14.8	14.8
Katılıyorum	58	12.1	26.9
Kararsızım	49	10.2	37.1
Katılmıyorum	163	34.0	71.0
Hiç katılmıyorum	139	29.0	100.0
Toplam	480	100.0	

Yukarıdaki tablodan anlaşılıyor ki, ankete katılanların %63'ü, Peygamberimiz'in Sünneti'ne müracaat etmeden, sadece Kur'an'la, İslami bir hayatın gerçekleşeceği düşüncesine katılmıyor. Ankete katılanların %27'si ise, İslami bir hayatın gerçekleşmesinde, Kur'an'ın tek başına yeterli olabileceğini düşünüyor ki, bizce bu oran cami cemaati için hayli yüksektir.

Soru: Kur'an anlaşılmadan da okunsa zevk veren ve sevap kazandıran bir kitaptır.

Seçenekler	*Sayı*	*Yüzde*	*Birikimli Y.*
Tamamen katılıyorum	290	60.4	60.4
Katılıyorum	149	31.0	91.5
Kararsızım	24	5.0	96.5
Katılmıyorum	13	2.7	99.2
Hiç katılmıyorum	4	.8	100.0
Toplam	480	100.0	

Yukarıdaki tabloya göre, cami cemaatinin büyük ekseriyeti (%92) Kur'an'ı, anlamaksızın sadece tilavet etmekle kişinin zevk alacağına ve sevap kazanacağına inanıyor. Cami cemaatinin çok az bir kısmı ise (%3) böyle bir düşünceye katılmıyor.

Soru: Kur'an'ı anlamadan okumanın veya dinlemenin hiçbir faydası yoktur.

Seçenekler	*Sayı*	*Yüzde*	*Birikimli Y.*
Tamamen katılıyorum	47	9.8	9.8
Katılıyorum	42	8.8	18.5
Kararsızım	37	7.7	26.3
Katılmıyorum	220	45.8	72.1
Hiç katılmıyorum	134	27.9	100.0
Toplam	480	100.0	

Dikkat edilirse, yukarıdaki ifade, bir önceki ifadenin anlamına yakındır. Değişik bir cümlenin kullanılmasındaki amaç, cami cemaatinin bu konudaki kesin kanaatlerini ortaya çıkarmaktır. Dolayısıyla, yukarıdaki tabloya göre, cami cemaatinin %74'ü Kur'an'ı anlamadan okumanın veya dinlemenin hiçbir faydası olmadığını kabul etmiyor. Bu inançta olanların yaş, tahsil, meslek, Kur'an'ı okuyabilme, vakit namazlarını devamlı kılma ve camie gitme sıklığı durumlarına bakıldığı hâlde, hiçbir anlamlı ilişki bulunamadı. Yani her durum ve özellikte olanlardan, Kur'an'ı anlamadan okumanın veya dinlemenin hiçbir faydası olmadığını düşünenler var.

Soru: Hiç okunmasa bile, Kur'an'ın evde bulundurulması veya bazı ayetlerinin üzerimizde taşınması, nazar, kaza, bela ve hastalıklardan korunmamıza sebep olur.

Seçenekler	*Sayı*	*Yüzde*	*Birikimli Y.*
Tamamen katılıyorum	122	25.4	25.4
Katılıyorum	178	37.1	62.5
Kararsızım	74	15.4	77.9
Katılmıyorum	77	16.0	94.0
Hiç katılmıyorum	29	6.0	100.0
Toplam	480	100.0	

Yukarıdaki tablodan anlaşılıyor ki, ankete katılanların %63'ü hiç okunmasa bile Kur'an'ın evde bulundurulması veya içindeki bazı ayetlerin üzerimizde taşınması birçok kötülükten korunmaya sebep olacağına inanıyor.

Yukarıdaki ifadeye tamamen katılanların yaş ve tahsil durumlarına bakıldığında şu dağılım görülmektedir: (12-21 %13.3), (22-32 %18.6), (33-42 %24.2), (43-52 %30.7), (53-62 %33.3), (63-88 %35.7). Okul bitirmeyenlerin %100.0'ü, ilkokul mezunu olanların %39.3'ü, ortaokul mezunu olanların %30.0'u, lise mezunu olanların %20.5'i, fakülte mezunu olanların ise sadece %10.4'ü hiç okunmasa bile Kur'an'ın evde bulundurulması veya bazı ayetlerinin üzerimizde taşınması; nazar, kaza, bela ve hastalıklardan korunmaya sebep olacağına inanıyor.

3. Verilerin Değerlendirilmesi

Bu bölümde, cami cemaatinin Kur'an anlayışıyla ilgili yukarıdaki bulgu ve yorumlardan çıkarılabilecek nihai ve toplu sonuçları ortaya koyduk ve bu sonuçların, araştırmanın varsayımlarıyla ne kadar uyuştuğunu belirlemeye çalıştık.

3.1. Cami Cemaati Kimlerden Oluşuyor?

Anketimizi cevaplayanların özellikleriyle ilgili verilere ve bu verileri gösteren tablolara baktığımızda, cami cemaatinin belli niteliklere sahip kişilerden oluşmadığını, aksine, her yaştan, her tahsilden ve her meslekten insanların camie gelip gittiklerini görüyoruz. Camie gitme sıklığının da yaşa, tahsile ve mesleğe bağlı olmamakla birlikte, emekli ve yaşı 50'nin üzerinde olanların camiyle irtibatlarının –diğerlerine nazaran– çok az nispette fazla olduğunu görüyoruz.

Ayrıca, cami cemaatinin din alanında özel eğitim alma durumu açısından ikiye bölündüğünü, yarısının böyle bir eğitim görmediğini, diğer yarısının ise söz konusu eğitimi daha çok aileden aldığını, yine yukarıda sergilenen ilgili tablolardan anlıyoruz.

Sosyoekonomik statü açısından, cami cemaatinin eşit oranlara bölündüğünü, aralarında düşük, orta, normal ve yüksek statüde kişilerin bulunduğunu, hatta sosyoekonomik statüsü iyi olanların daha fazla olduğunu görüyoruz.

Cami cemaatinin Kur'an'la irtibatlarına baktığımızda, çoğunluğun Kur'an'ı yüzünden okuyabildiğini ve en az haftada bir-iki sefer Kur'an'ı eline aldığını, okuyamayanların da okuyabilme arzusu ve gayreti içinde olduğunu anlıyoruz. Ayrıca, cami cemaatinin büyük ekseriyetinin Kur'an'ı daha çok sevap kazanmak ve Allah'ın dediklerini anlamak için okuduğunu veya okuttuğunu görüyoruz. Şunu da ilave edelim ki, ilgili tablolara göre, cami cemaatinin çoğunluğu, Kur'an'ı anlamak istiyor ve bunun için gayret ediyor. Cami cemaatinin Kur'an'ı anlamak için daha çok meal ve tefsir okumayı tercih ettiği hususu da bir başka önemli gerçek olarak ortaya çıkmaktadır.

3.2. Cami Cemaati Kur'an'ı Nasıl Tanıyor?

İlgili tablolara baktığımızda anlıyoruz ki, cami cemaati, Kur'an'ın tanımı ve amacı hakkında, geleneğe çok yakın bir anlayışa sahiptir. Yani cami cemaati,

Kur'an'ın ne olduğunu, niçin indirildiğini ve insanlardan en çok ne beklediğini biliyor. Özetleyecek olursak, cami cemaatinin büyük ekseriyeti bu konularda şöyle düşünüyor: Kur'an, insanların hayatını Allah rızası doğrultusunda düzenlemek için gerekli ilahi emir ve yasakları içeren bir kitaptır ve Müslümanlardan, en çok, kendisinin anlaşılıp hayatın her alanında uygulanmasını istiyor. Bununla alâkalı olarak, cami cemaatine göre, şayet Müslümanlar geri kalmışlarsa, bunun en önemli sebebi, Kur'an'ı anlayarak okumamaları ve içindeki hükümleri kendileri için rehber edinmemeleridir. Yine, cami cemaatinin yaygın anlayışına göre, Kur'an, Müslümanların ahiret hayatlarında olduğu gibi, dünya hayatlarında da mutlu ve muzaffer olacaklarını müjdeler ve bunun tek yolunun ilahi hükümleri tatbik etmek olduğunu söyler.

Cami cemaatinin Kur'an'ın muhtevası ve üslûbu hakkındaki düşüncelerine gelince, söz konusu cemaatin bu konularda bazı çelişkili ve hatalı anlayışlara sahip olduğunu fark edebiliriz; ancak, bu durumun da, fazla abartılması –kanaatimizce– yanlış olur; çünkü Kur'an'ın muhtevası ve üslûbu hakkında net ve doğru düşüncelere sahip olmak için belirli bir bilgi ve birikimine sahip olması gerekiyor ki, cami cemaatinin bu bilgi ve birikimden yoksun olduğu anlaşılıyor. Fakat bu konularla ilgili tablolar topluca değerlendirilecek olursa, denilebilir ki, cami cemaati, insanın ferdî ve ictimai hayatında ihtiyaç duyduğu her konuda, Kur'an'ın –detaylı veya detaysız– ilke ve prensipler getirdiğine inanıyor. Yani cami cemaati, Kur'an'ı bir hayat kitabı olarak görüyor.

Aynı şekilde, Kur'an'ın anlaşılması ve yaşanması konusunda da, cami cemaatinin geleneğe bağlılık gösteren bir anlayışa sahip olduğu anlaşılıyor. Zira cami cemaatine göre, Kur'an anlaşılmalı, hayatın her alanında yaşanmalıdır. Kur'an'ı layıkıyla anlamak için de, Peygamberimiz, sahabiler ve geçmiş İslam alimleri tarafından yapılan tefsirler çok iyi özümsenmeli, sonra da günümüz sorunlarını çözmeye yönelik çalışmalar ve yorumlar yapılmalıdır. Ayrıca, cami cemaatinin çoğunluğuna göre, Kur'an'ın yeryüzünde tam anlamıyla yaşanması ve İslami bir hayatın layıkıyla gerçekleşmesi, ancak, Peygamberimiz'e ait Sünnet-i seniyenin de, Kur'an'ı anlama ve uygulama çabaları içine alınmasıyla mümkündür.

Burada, çok önemli bulduğumuz bir hususu belirtmeden geçemeyeceğiz: Cami cemaatinin büyük çoğunluğu, Kur'an'ın zaman ilerledikçe daha iyi anlaşılabileceğini kabul ediyor; ama ayet ve surelerin daha iyi anlaşılması yolunda selefe ait yorum ve açıklamaların reddedilmesini doğru bulmuyor ve bu yüzden değişime şüpheyle bakıyor. Bu konuyla ilgili söylenebilecek bir başka husus da, cami cemaatinin Kur'an'ın anlaşılmasında ruhbanlığı kesin surette reddetmesidir. Yani cami cemaatine göre, Kur'an'ı sadece belli bir sınıf değil, herkes anlayabilir ve anlamaya çalışmalıdır. Bu konuda herkes Kur'an'a eşit mesafededir.

Ayrıca, cami cemaati, Kur'an'ın ilk önce fert tarafından mı, yoksa devlet tarafından mı yaşanması gerektiği konusunda net bir düşünceye sahip değil. Kanaatimizce, bunun sebebi, cami cemaatinin, ilahi hükümleri uygulamada böyle bir önceliğin yapılmasının ne anlama geldiğini bilmemesidir. Buna rağmen, ilgi-

li tablolara baktığımızda görüyoruz ki, cami cemaati –öncelik şartını bir tarafa bırakırsak– Kur'an'ın hem fert ve toplum tarafından, hem de devlet tarafından anlaşılıp yaşanmasını istiyor ve bunun en doğru yol olduğunu düşünüyor.

Kur'an anlayışıyla ilgili diğer bir konu da, Kur'an'ın tesiri ve etki alanlarıyla ilgili inanç ve beklentilerdir. Cami cemaati, bu konularda çok sağlam inançlara sahip ve çok emin beklentiler içerisindedir. Zira, Kur'an'ın söz konusu cemaatin ekseriyeti üzerindeki tesirinin en çok ayet ve surelerin anlamını öğrendikleri veya Kur'an'ı anlatan birisini dinledikleri zaman artıyor; ki, bu da, Kur'an'ın anlaşılmasının cami cemaati için ne kadar önemli olduğunu bir kez daha gösteriyor. Cami cemaatine göre, Kur'an'ın insana rehberlik etme işlevi dışında, insanı çeşitli nazar, kaza, bela ve hastalıklardan koruma gibi özellikleri vardır. Bu yüzden, cami cemaati, anlaşılmadan da okunsa, hatta hiç okunmadığı hâlde evde bulundurulsa veya bazı ayetleri insan üzerinde taşınsa bile, Kur'an'ın, sebebini anlayamayacağımız tesirler icra edeceğine inanıyor.

3.3. Cami Atmosferinin, Deneklerin Kur'an Anlayışına Etkisi Nedir?

Araştırmamızda ortaya çıkarmak istediğimiz en önemli ilişki bu olmasına rağmen, cami atmosferinin, sahip olunan Kur'an anlayışıyla ilişkisini gösteren herhangi bir ipucu bulamadık; çünkü cami cemaatinin Kur'an anlayışını tespit etmek için sorduğumuz sorulara verilen cevaplarla, camie gitme sıklığı ve süresi arasında –bazı istisnalar dışında– hiçbir anlamlı ilişki görünmüyor. Dolayısıyla, denilebilir ki, cami, insanların sahip olduğu Kur'an anlayışlarını, ne müspet ne de menfi yönde etkiliyor. Kur'an'la ilgili sahip olunan inançları, düşünceleri, kanaatleri, anlayışları ve beklentileri etkileyen –camiyle alâkası olmayan– başka unsurlar söz konusudur.

3.4. Varsayımlar Ne Derece Doğrulanmıştır?

Araştırmamıza başlamadan önce, anketin sonuçlarıyla ilgili birtakım tahminlerde bulunmuştuk. Bu tahminlerin doğrulanılıp doğrulanmadığını görmek açısından, söz konusu tahminleri elde edilen sonuçlarla kıyaslamak yararlı olacaktır.

1. "Ülkemizin içinde bulunduğu eğitim-öğretim süreci, geleneksel Kur'an anlayışını etkilemiş, bundan dolayı Kur'an'ın nüzûl gayesine aykırı bazı sapmalar meydana gelmiştir." Bu varsayım doğrulanmamıştır; çünkü cami cemaatinin Kur'an'a bakış açısının, geleneksel Kur'an anlayışına yakın olduğu ve Kur'an'ın iniş gayesine ters düşecek unsurlar içermediği, ilgili tablolardan anlaşılmaktadır.

2. "Pozitivist yaklaşımın aksine, birtakım değişikliklere uğramasına rağmen, ülkemiz insanının ve bilhassa cami cemaatinin kimlik-kişilik problemlerini çözmede, toplumsal davranışlarını şekillendirmede, Kur'an anlayışı, hâlâ önemini koruyan bir faktördür." Bu varsayım eldeki verilerle test edilmiş; ancak, doğrulanması veya yanlışlanması konusunda tatmin edici bir sonuç elde edilememiştir.

3. "Toplumsal statü, yaş, tahsil, dinî hayat ve sosyoekonomik statü gibi değişkenlere göre, Kur'an anlayışlarında da farlılıklar ortaya çıkabilir." Bu varsa-

yım kısmen doğrulanmıştır. Zira, ilgili çarpraz tablolara baktığımızda, yaş, tahsil ve dinî hayat değişkenlerine bağlı olarak Kur'an anlayışlarında oldukça önemli farklılıklar olduğu görülmektedir. Buna karşın, toplumsal ve sosyoekonomik statülerin, sahip olunan Kur'an anlayışını etkilediğini gösteren herhangi bir bulguya rastlanmamıştır.

4. "Cami cemaatinin Kur'an anlayışı, Kur'an'ı ferdî ve ictimai hayata tatbik etmek ve bunun neticesinde, onu aktif bir rehber olarak görüp, öylece kabul etmek yönünde olmayıp; daha ziyade, kutsal ve erişilmez ilahi bir kitap saymak, dolayısıyla onu pasif bir hâle sokmak yönündedir." Bu varsayım eldeki verilerle doğrulanmamıştır. Analiz sonuçları, beklenenin tersinin geçerli olduğunu göstermiştir. Yani cami cemaatinin anlayışına göre, Kur'an, anlaşılması ve hayatın her alanında yaşanması gereken, dolayısıyla, insanın ferdî ve ictimai hayatındaki davranışları şekillendiren bir hayat kitabıdır. Cami cemaati, bu kitabı, kesinlikle erişilmez ve dokunulmaz olarak görmemektedir; aksine, herkesin anlayabileceği ve anlamaya çalışması gereken bir kitap olduğuna inanmaktadır.

5. "Cami cemaati, sahip olduğu Kur'an anlayışını, Kur'an'ı okuyarak ve açıklamalarını inceleyerek değil, kulaktan dolma bilgilerle veya imam ve vaizlerin anlatımlarıyla geliştirmeyi tercih etmiştir." Bu varsayım eldeki bilgiler ışığında doğrulanmamıştır. Bu durum, ilgili tablolardan anlaşılmaktadır. Cami cemaati, Kur'an'ı anlamak için, daha çok, meal ve tefsir okumak gibi şahsi gayret ve çaba gerektiren yöntemleri uygulamaktadır. Ayet ve sureleri anlamak için bir hocaya soranlar veya televizyon-radyo takip edenler, daha çok tahsil seviyesi düşük olanlardan oluşmaktadır. Ayrıca, dinini daha iyi öğrenmek için çaba harcayanlara bakıldığında, cami cemaatinin, ağırlıklı olarak, kitap okuduğu ve sohbetlere katıldığı görülmektedir. Dinini daha iyi öğrenmek için vaaz ve hutbeleri dinleyenlerin oranının çok düşük olması ise, cami cemaatinin sahip olduğu din ve Kur'an anlayışında, vaaz ve hutbelerin çok etkili olmadığını göstermektedir.

6. "Vaiz ve hatipler, genellikle dinimizin ibadet ve ahlakla ilgili yönlerini vurgulamış olduklarından, Kur'an'ın ictimai ve siyasi hayata yönelik öğretisi, cami cemaati tarafından dikkate alınmamıştır." Bu varsayım verilerce doğrulanmamıştır. Ancak, cami ve mescitlerdeki izlenimlerimize göre, imam ve vaizler, daha çok ibadet ve ahlak konularını işlemelerine rağmen, cami cemaati, vaaz ve hutbelerde bu konulara ağırlık verilmesini istemektedir. Bu durum, söz konusu vaaz ve hutbelerde ciddi bir tesir ve bu tesiri oluşturacak ciddi bir üslûp problemi olduğuna işaret etmektedir. Bir başka deyişle, cami cemaati, ibadet ve ahlak konularının daha derin, daha içerikli ve daha tesirli anlatılmasını istemektedir.

Sonuç olarak, araştırmaya başlamadan önce cami cemaatinin Kur'an anlayışı konusunda, varsayımlarda da ifadesini bulan birçok olumsuz düşünceler dile getirilmiştir. Ancak araştırma sonuçları, tahminlerimizin aksine, cami cemaatinin, genelde din, özelde Kur'an anlayışının geleneğe çok yakın olduğunu göstermiştir.

LÜTFİ DOĞAN
[15 Ocak 1968 - 25 Ağustos 0972]

Türkiye'de, din işleri ve din hizmetlerinin devlet bünyesinde yürütülmesinin, devlet sistemi ve sunulan hizmetler açısından olumlu ve olumsuz sonuçları nelerdir?

Bilindiği üzere, Türkiye'mizde Diyanet İşleri Başkanlığımız mevcuttur. Dinî hizmetleri yürütmek ve din konusunda toplumu aydınlatmak görevi, Diyanet İşleri Başkanlığı'na tevdi edilmiştir.

Anayasal bir kuruluş olan Başkanlık, dinî hizmetleri kendi özel kanununda belirtilen esaslar uyarınca yürütmekle ve dinimizin icaplarına uygun olarak toplumumuzu aydınlatmakla görevlidir.

Diyanet İşleri Başkanlığımızın hizmetleri ile ilgili iki önemli noktayı dikkate almak gereklidir.

Birincisi, Diyanet İşleri Başkanlığı, din konusunda halkımızı aydınlatmakla görevli bulunuyor. Çok önemli olan bu hususta ilk dikkate alınacak cihet şudur: Halkımızın yüzde doksan dokuzu müslümandır. Milletimiz, İslam dinine içtenlikle bağlıdır. Öyle ki, İslamiyet'e çok ilgisiz kaldığı zannedilen herhangi bir ferdi bile, yeri geldiğinde dinî konularda büyük duyarlılık gösterir. İslam dinine samimiyetle bağlı olduğunu kemal-i iftiharla ortaya koyar. Bu ise, aklı eren her insanı mutlu kılan bir durumdur.

Gözlemlenen bir gerçek de şudur: Her insanın doğal hakkı olan dinî bilgiler, yeterli bir biçimde ve takdire değer ölçüde insanımıza verilmemektedir. Zira, ailede, toplumumuzda ve azı müstesna diğer resmî kurumlarımızda ilmî metodlara uygun ve sürekli bir biçimde din eğitimi ve öğretimi insanımıza sunulmaktadır. Ülkemizi tümüyle göz önüne aldığımızda, ancak aileler, toplumun bir kısmı ve okullarımızda değerli öğretmenlerimizin bir bölümü okul programlarına uygun olarak dinî konularda öğrencilerini bilgilendirmektedirler. Çoğu kez de, bu kadarcıkla yetinilmektedir.

Konunun yüceliğine bakıldığında, bu kadarını yeterli bulmak mümkün müdür? Bu durum, Diyanet İşleri Başkanlığımızın görevlerindeki yoğunluğu artırmakta ve zorlaştırmaktadır.

Halbuki İslam dini, ilmî ve köklü bir eğitim sistemini zorunlu kılmaktadır. Dinimizin bilimsel olarak ve pedagojik metodlara uygun olarak eğitim ve öğretiminin verilmesi, bir görevdir. Bu görev, aynı zamanda anayasal bir zorunluluktur.

Diğer taraftan din, insanın yaratılışında mevcut ve onun ruhî bir özelliğidir. Bu bakımdan, dinî esasların, ilmî olarak ve eğitim metodlarına uygun ve sağ-

lıklı bir biçimde insanımıza verilmesi zaruridir. İnsanın zaruri ihtiyaçları olan diğer bilgiler nasıl zorunlu olarak ilköğretimde kendisine kazandırılıyorsa, bu bilgiler de, şimdi olduğundan daha verimli ve daha erkenden çocuklarımıza verilmelidir. Bu konuda veliler, toplumumuz ve devletimiz el birliği yapmalıdır. Başka din mensuplarının, kendi ülkelerinde millî varlıklarının bekası için bu konuya çok daha fazla önem verdikleri bir gerçektir. Mesela, Belçika'da anaokuluna giden çocuklara, kapasitelerine göre, Hıristiyanlık dini hakkında yeterli bilgi verildiği bilinmektedir. Örnek olarak şunu da zikretmek mümkün: Türkiye'mizden bir devlet memurumuz Bürüksel'de görevlidir. Bu şahıs, çocuğu beş yaşına girdiği zaman anaokuluna veli olarak müracaat eder. Kayıt esnasında okul yöneticisi bayan sorar: "Efendim, çocuğunuza Katolikliği mi, Avangelistliği mi öğretelim." Müslüman Türk devlet memurumuz, "Ben müslümanım. Çocuğuma İslam dinini öğretin." der. Belçikalı müdire, "Efendim, özür dileriz. Bizim programımızda Müslümanlığı öğretmek diye bir bölüm yoktur. Size faydalı olamadığımız için üzgünüz." Biraz durakladıktan sonra "Beyefendi, çocuğunuza moral (ahlak) dersi versek kabul eder misiniz?" der. Memurumuz "peki" der; muvafakatini bildirir ve çocuğu kaydeder.

Büyük araştırıcıların, bilginlerin, yurdumuzda yetişmesi ve başka ülkelere de örnek olması için eğitim ve öğretime çok erkenden başlanması bir zaruret-tir. Yazdığı eserleri yedi asırdan fazla Avrupa ülkelerinde ders kitabı olarak okutulan Ebû Alî İbn Sînâ'nın dokuz yaşında Kur'an-ı Kerim'in hafızı olduğu unutulmamalıdır. Kemal Paşazade'leri, Hoca Sadeddîn'leri, Molla Hüsrev'leri, Katib Çelebi'leri, Ebûssuûd Efendi'leri yetiştiren bu ülkede, dinî ilimlere yeterince önem verilmesi, milletimizin hakkı olsa gerektir.

Milletimizin ilim sahasında büyüklüğünü gösteren bir hatıramı daha okuyucularla paylaşmak istiyorum. 1968 yılı Eylül sonunda Diyanet İşleri Başkanlığı nöbetinde bulunduğum sırada, Mısır'da akdedilen bir konferansa katıldım. Ezher Üniversitesi rektörü, bir cuma günü birkaç dostu ile birlikte beni ve beraberimde bulunan merhum İsmail Ezherli Bey'i evine davet etti. Cuma namazından sonra rektör Prof. Hasan Bakûrî merhumun bahçesinde yemek yedikten sonra, mevcut misafirlerle birlikte sohbet ettik. Bu sohbette Cezayirli Prof. Mâlik b. Nebî ile birlikte Sudan'dan Hartum Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dekanı da bulunuyordu. Dekan Bey'e İlahiyat fakültelerinde talebeye tefsir derslerinde hangi tefsir kitabını okuttuklarını sordum. Dekan cevap olarak, fakültelerinde *İrşādu'l-ʿaḳli's-selīm ilā mezāyā'l-ḳur'āni'l-kerīm* adlı tefsir kitabını okuttuklarını söyledi. Rektörden bu cümleleri duyduğum zaman sanki dünyanın bütün varlıkları bana ikram edilmiş oldu. O kadar heyecanlandım, o kadar sevindim. Çünkü okutulan bu tefsir dört asır önce Şeyhülislam Ebûssuûd Efendi tarafından yazılmış bir Kur'an-ı Kerim tefsiri idi. Günümüzde tefsir ilmi ile meşgul olan ilim adamlarımız için en önemli kaynaklarımızdan biri olduğunda şüphe yoktur.

Demek istiyoruz ki, bütün ilmî eğitim ve öğretim dallarında olduğu gibi, din eğitim ve öğretimde de, veliler, toplum ve devlet el birliği yapmalıdır. Bu sorumluluk, aile, toplum ve manevi baba olarak devlet üzerindedir.

Gerçekte İslamiyet çok kolaydır. İnsan tabiatına en uygun dindir. Kelime-i tevhid ile hülasa edilen İslamiyet, insan hayatının bütün yönlerini aydınlatan ve insana dünya ve ahiret mutluluğunu kazandıran bir din, manevi bir güç kaynağıdır.

Her müslümanın bildiği gibi, İslamiyet, sağlam ve sağlıklı bir inanç sistemi, içtenlikle yerine getirilen ibadetler, dürüst ve adil muameleler, güzel ve üstün ahlak manzumesidir. Bu esasların, toplum fertlerimize eğitim ve öğretim kaidelerine uygun olarak verilmesi zaruridir. DİB, bütün bu esaslarda toplumunu aydınlatmakla görevlidir. Başkanlığın, bu irşat görevini daha verimli olarak yerine getirebilmesi için, yukarıda arz edilen bilgilerin, vaktinde toplumun fertlerine kazandırılması gerekir. Bu, aynı zamanda, devletimiz ve milletimiz için de büyük bir kazanım olur.

Bilindiği gibi, dinde zorlama yoktur. Başkanlık, yukarıda işaret edilen esasları irşat metodlarına uygun bir biçimde toplumumuza sunmakla görevlidir. Dinin özünü teşkil eden bu esaslara, fertlerin de toplumun da devletin de azami ölçüde duyarlı ve saygılı olmaları bir zarurettir. DİB da bütün görevlileri ile, bugüne kadar olduğu gibi, bundan böyle de daha büyük bir itina ile toplumu aydınlatma görevini yerine getirmeyi sürdürmelidir.

İkinci önemli nokta ise, idari yönden dikkat nazarına alınması gerekli olan hususlardır. Bilindiği gibi, DİB ile ilgili 633 sayılı Teşkilat Kanunu,[1] 15 Ağustos 1965 tarihinde yürürlüğe girdi. Bu kanun, idari yönden Başkanlığın personel yapısında oldukça önemli yenilikler getirdi. DİB'nda görev alacak tüm personel için, devlet memurlarına ait niteliklerden başka, Başkanlık merkez ve taşra teşkilatı için ortak nitelik getirildi. Bu ortak niteliğin bütün görevlilerde bulunması esas alındı. Bu kanunla, Başkanlığa ait teftiş kurulu ihdas edildi. Din İşleri Yüksek Kurulu üyelerinin nitelikleri ve görevleri belirlendi; ayrıca üyelerinin sayısı artırıldı. Bu görevler, dinimiz ve ülkemiz için fevkalade önem arz ediyordu.

Ayrıca, Olgunlaştırma Dairesi adıyla yeni bir daire başkanlığı ihdas edildi. Meslek içi eğitimle ilgili olarak çok önemli yenilikler getirilmiş oldu. Söz konusu kanun, Din Şûrâsı kurulmasını öngördü. Benzeri yenilikler ile, Başkanlık teşkilatı genişledi ve idari yönden pek çok ihtiyaçlar karşılanmış oldu. Ancak, uygulamalarda bazı zorluklar zuhur etti ise de, yönetimin kolaylaştırıcı anlayışı ile zorlukların önemli bir kısmı aşılmış oldu.

Zaman içerisinde, söz konusu kanunun bir kısım maddeleri Anayasa Mahkemesi'nce iptal edildiği için, bugün büyük bir boşluk mevcuttur. Yıllar var ki, Başkanlığın Teşkilat Kanunu çıkarılamamıştır. Hükümetler ve TBMM'nce günün şartlarına uygun ve ihtiyaçları karşılayacak Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilat Kanunu çıkarılarak boşlukların giderilmesi elzemdir. Mesela, Din İşleri Yüksek Kurulu, 633 sayılı kanunun öngördüğü biçimde tam kadro ile teşkil edilip çalıştırılamamaktadır. Halbuki bu kurul, Başkanlık ve ülkemiz için son derece önemlidir. Kurulun ilmî araştırma ve yararlı çalışmalarına büyük ihtiyaç

[1] 633 sayılı Teşkilat Kanunu; "Diyanet İşleri Başkanlığı, bütün görevlilerinde (itikadı, ibadeti, tavır ve hareketinin İslam törelerine uygunluğu çevresince bilinir olduğu) ortak niteliğinin bulunması."

vardır. Bu kurul, Başkan'ın ilmî danışma kuruludur. Konu şu şekilde değerlendirilebilir. Millî Eğitim Bakanlığı'nda Talim Terbiye'nin konumu ne ise, DİB'nda da Din İşleri Yüksek Kurulu'nun konumu odur. Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilat Kanunu için ilgililer ihtimam gösterdiği takdirde, TBMM'nin bütünüyle bu konuya yük ilgi göstereceğinden emin olabiliriz. DİB teşkilatında kanunlar ile belirlenmiş esaslara azami ölçüde riayet edildiği takdirde, karşılaşılan idari zorluklar kolaylıkla aşılabilir.

Ülkemizde DİB ve personeli tarafından yürütülen din hizmetlerinin kalitesi ve hizmet alanlarının yeterliliği konusunda ne düşünüyorsunuz?

DİB camiasının halkımıza verdiği hizmet çok önemli ve çok büyüktür. Milletimizin engin irfan ve iradesi ile Diyanet İşleri Başkanlığımız mensuplarının, ülkemizdeki en küçük yerleşim biriminden en büyük merkezlere kadar her yerde hizmet vermesi ve bütün mabedlerimizde, günün 24 saatinde dinin temelini bildiren beş vakit ezanların okunması ne büyük bir varlık ve hayırlı bir hizmettir.

Başkanlık teşkilatı dikkate alındığında; (a) bütün birimleri ile Başkanlık Merkez Teşkilatı; (b) illerde mevcut ve Başkanlığa bağlı teşkilatlar (il ve ilçe müftüleri, vaizler, müftü yardımcıları, imam-hatipler, müezzinler ve Kur'an Kursu öğretmenlerimiz) üstlendikleri mukaddes görevi yerine getirmek hususunda ne ölçüde liyakatli olurlarsa, yerine getirecekleri hizmetler de, o ölçüde halkımızı sevindirir ve memnun eder. Bunun için, gerek Türkiye'mizde ve gerekse dünyada gelişen şartları dikkate alarak, her birimde hizmet veren değerli din görevlilerimizi en üst ilmî seviyeye ulaştırma tedbirleri Başkanlıkça alınmalıdır. Büyük milletimizin bu çalışmaları büyük bir takkdirle karşılayacağından emin olunmalıdır.

Başkanlık, başlattığı Haseki vb. meslek içi eğitim birimlerini geliştirmeli, devamını sağlamalı; bu meslek içi hizmetleri bütün illerimize teşmil etmeli ve bu hizmet içi eğitimde başarı gösteren elemanlarını terğib için takdirlerle mükafatlandırmalıdır. Şu gerçeğin daima dikkat nazarına alınmasında büyük yarar vardır: Milletimiz, Diyanet İşleri Başkanlığımız camiasını örnek görmek meylindedir. Başkanlık merkez ve taşra teşkilatında görev yapmak şerefine eren insanlarımız, bu güven ve itimadı, bilgileri, liyakatları ve bütün davranışları ile korumalı ve pekiştirmelidirler. Böyle olması, teşkilat mensuplarımız için olduğu kadar millletimiz için de manevi ve maddi büyük kazanç olacaktır.

DİB'nın daha iyi hizmet sunabilmesi veya hâlen DİB'nca sunulan hizmetlerin iyileştirilebilmesi için, model değişikliği de dahil olmak üzere, örgütlenme biçimi, idari yapılanma, personel politikası ve hizmet anlayışı gibi konularda ne gibi tedbirler alınmalıdır?

Başkanlık teşkilatının milletimize sunduğu dinî hizmetlerin en üst seviyeye ulaşabilmesi için, devletimizin ve halkımızın bu konuda çıkarılacak kanunlarlar çerçevesinde Diyanet camiasına yardımcı olmaları en önde gelen tedbirlerdendir.

DİB, teşkilat olarak, ülkemizdeki ve dünyadaki ilgili ilim camiası ile diyalog ve işbirliği, ilmî gelişmeleri takip ve bu gelişmelere uyum konularında istekli ve yeterli midir?

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, kendi imkanları ölçüsünde, ilim camiası ile yakın ilgi ve işbirliği kurmaya çalıştığı şüphesizdir. Ancak, bu kadarını yeterli görmek mümkün değildir. Türkiye'mizde her sahada olduğu gibi, dinî ve ictimai ilimler sahasında da iftihar edeceğimiz insan gücümüz vardır. Diyanet İşleri Başkanlığımızın, bu ilim çevreleri ile daha yakın işbirliği yapması ve her ilimizde açılabilecek meslek içi eğitim programlarında bu ilim adamlarından yararlanmayı sağlaması, bugün için büyük bir ihtiyaçtır. Her şey akl-ı selime, akl-ı selim de tecrübeye muhtaçtır. İlimin hepsini, insanların hepsi bilebilir. Bu itibarla, ülkemizdeki ilim adamlarımızdan güzel ilişkilerle yararlanılabildiği gibi, İslam dünyasındaki ilim çevreleri ile de karşılıklı güzel ilişkiler kurulmasında büyük yararlar vardır.

Şu bir gerçektir ki, İslam âleminde mevcut bilginler, Türkiye'mizi ve tarihimizi çok yakından tanıma arzusunu taşımaktadırlar. Bu bir imkandır. Bunu, ülkemiz, insanımız ve İslam ülkeleri lehine geliştirmekte büyük yarar vardır. Ayrıca, dünyada mevcut diğer ülkelerde yaşayan ilim adamlarıyla da yakından tanışmakta, güzel ve insani ilişkiler kurmakta; insanlığın karşılaştığı zorlukların aşılması, insanlığı kucaklayacak barışın sağlanıp sürdürülmesi ve insani değerlerin bütün insanlıkça paylaşılması çabaları açısından büyük yarar vardır.

Türkiye'de din işleri, din hizmetleri ve DİB konularında, yukarıdaki soruların dışında kalan, temas etmek istediğiniz diğer hususlar nelerdir?

Diyanet İşleri Başkanlığımız camiasına, dinî hizmetlerde büyük ve ağır görevler düştüğü gibi, milletimizin her aklı eren ferdinin de bu hizmetlerde Başkanlığa destek olması ve kendi çapında elden gelen iyileştirici hizmetleri yapmasının beklendiği de bir gerçektir.

Özetleyecek olursak, "iyiliklerde yardımlaşmak ve bu yardımlaşmayı genişleterek sürdürmek" her müslümanın ve aklı eren her insanımızın görevi olsa gerek.

Cenab-ı Hak'tan hepinize başarılar dilerim.

DR. LÜTFİ DOĞAN
[26 Ağustos 1972 - 26 Temmuz 1976]

Diyanet İşleri Başkanlığı Yeniden Yapılanmalı mı?

1. *Türkiye'de, din işleri ve din hizmetlerinin devlet bünyesinde yürütülmesinin, devlet sistemi ve sunulan hizmetler açısından olumlu ve olumsuz sonuçları nelerdir?*
2. *Ülkemizde DİB ve personeli tarafından yürütülen din hizmetlerinin kalitesi ve hizmet alanlarının yeterliliği konusunda ne düşünüyorsunuz?*
3. *DİB'nın daha iyi hizmet sunabilmesi veya hâlen DİB'nca sunulan hizmetlerin iyileştirilebilmesi için, model değişikliği de dahil olmak üzere, örgütlenme biçimi, idari yapılanma, personel politikası ve hizmet anlayışı gibi konularda ne gibi tedbirler alınmalıdır?*
4. *DİB, teşkilat olarak, ülkemizdeki ve dünyadaki ilgili ilim camiası ile diyalog ve işbirliği, ilmî gelişmeleri takip ve bu gelişmelere uyum konularında istekli ve yeterli midir?*
5. *Türkiye'de din işleri, din hizmetleri ve DİB konularında, yukarıdaki soruların dışında kalan, temas etmek istediğiniz diğer hususlar nelerdir?*

Cumhuriyet öncesi, Osmanlı Devleti'nde din işleri, Bakanlar Kurulu'nda (Hey'et-i Vükelâ) yer alan şeyhülislamlar eliyle düzenlenir ve yönetilirdi. Sonra 1920-1923 tarihleri arasındaki uygulama, Mart 1340 (1924) tarih ve 429 sayılı "Şer'iye ve Evkaf ve Erkân-ı Harbiye-i Umumiye Vekaleti'nin ilgasına dair kanun"la kaldırılmıştır. Bu yasanın gerekçesinde din ve ordunun siyaset cereyanlarıyla ilgili olması birçok sakıncaları beraberinde getirir; bu gerçek bütün uygar uluslar ve hükümetler tarafından temel yasa olarak kabul edilmiştir, denilmektedir.

Bu yasa ile, din işlerine ilişkin yasama yetkisi TBMM ve onun oluşturduğu hükümete bırakılmış madde 1'de "Türkiye Cumhuriyeti'nde muamelât-ı nâsa dair ahkâmın teşrî ve infazı TBMM ile onun teşkil ettiği hükümete ait olup dini mübin-i İslâm'ın bundan maada itikat ve ibadata dair olan bütün ahkâm ve mesalihin tedviri ve müessesat-ı diniyenin idaresi için Cumhuriyetin makarrında bir Diyanet İşleri Reisliği makamı tesis edilmiştir." denilmektedir.

Böylece, DİB, devlet teşkilatı içinde yer alan bir devlet kuruluşu olmuştur. Zaman içinde, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yapısında ve işleyişinde yasal bazı düzenlemeler yapılmasına karşın, ilk 429 sayılı kanunun Diyanet İşleri Reisliği ile ilgili hükümleri 1965 yılına kadar yürürlükte kalmıştır.

Ancak 1961 Anayasası, 154. maddesiyle Diyanet İşleri Başkanlığı'nı bir Anayasa kurumu olarak düzenlemiş, "Genel idare içinde yer vermiş ve bu kurumun özel kanunda gösterilen görevleri yerine getirmesi"ni öngörmüştür. Bu kanunla, Başbakanlığa bağlı olarak kurulan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın görevi "İslam dininin inançları, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek" olarak belirlenmiştir. 633 Sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı kuruluş ve görevleri hakkındaki kanunun bazı maddelerini değiştiren bir madde ekleyen 1893 sayılı kanunun Cumhurbaşkanlığı'nca iptali ile, TBMM hükümetleri döneminde bu görev (Şer'iye ve Evkaf Vekili adıyla) İcra Vekilleri Heyeti'nde yer alan bir bakan tarafından yürütülmeye başlandı. Bu kanun da, Anayasa Mahkemesi'nce, yayımından bir yıl sonra yürürlüğe girmek üzere 18.02.1979 gün ve 46 sayılı kararı ile iptal edilmiştir. Anayasa Mahkemesi'nin bu kararı, 11.05.1980 tarihli *Resmî Gazete*'de yayımlanmıştır.

Türkiye'de Cumhuriyet döneminde din işleri ve din hizmetleri, genel idare içinde, ancak özel yasası, tüzük ve yönetmelikleri ile din işleri ve hizmetlerini olumsuz etkileyen alan ve konulardan uzak tutulmasını ve kendi alanında kutsal yerini korumasını sağlamak için, devlet desteğinde, gözetiminde yürütülmüş ve idarenin baskı ve yönlendirmesinden uzak tutulmuştur. DİB, kuruluşundan itibaren 75 yıllık hayatında sürekli gelişmiş, özel durumu ile din hayatının çeşitli yorumları arasında ruhî ve ilmî bir otorite olmuştur. İslam dininin kendi öz yapısında, dinin cismani vekaletini yüklenen, vicdanları zorlayan bir Kilise ve ruhaniler sınıfı bulunmadığı için, İslam dini böyle bilimsel bir otoriteden de yoksun bırakılırsa, dinî bütünlük, toplumsal birlik güçleşir. Siyasetin, ticaretin, kişisel çıkarların körüklediği sömürüler, yarışlar; bağnazlığın doğurduğu öfkeler, düşmanlıklar, cehalet; bilgisizliğin yönlendirdiği hurafeler, bâtıl inançlar aydınlığımızı karartır, gelişmemizi engeller. Türkiye'de din işleri ve hizmetleri devletle iç içe değil, yanyana olmuş; siyasetten zarar görmemesi için, devlet ve din birtakım kurallar, ilkeler ve yasalar ile birbirine saygın kılınmıştır.

Giriş kısmında özetlediğim Diyanet'in kuruluş ve gelişmesinde görüldüğü gibi, din işleri ve hizmetleri, toplumun gelişmesine paralel olarak, sürekli yapısını da geliştirmiştir. İlk kuruluşunda, herhangi bir mezhebin uygulamasını değil, İslam'ın genel inanç ve ibadet ilkelerini temel almıştır. Diyanet'in, genel idare içinde siyasetten uzak yaşamını sürdürebilmesi için, yasal durumu güçlendirilmelidir. 11.05.1980 yılında Anayasa Mahkemesi'nce özel kanun iptal edilmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı hâlâ 1982 Anayasası'nın da öngördüğü hukuki statüsünden mahrum hayatını sürdürmektedir. İptal edilen kanuna göre uygulanan yönetmeliklerin sürekliliği olabilir mi! 75 yıllık Diyanet makamları hâlâ kariyere sahip olamamıştır. Din hizmetlerinin en aşağı kademesinde görev alan bir görevli, nereye ve hangi çalışmaya ve nasıl ereceğini bilememektedir.

Şu ân Din İşleri Yüksek Kurulu, yani Başkanlığın danışma ve karar makamı fiilen yoktur. Oysa bu kurulun sürekli olması gerekir. Üyeler emekli olmak veya süreleri bitmekle, Kurul'un çalışması durdurulmamalıdır. Diyanet İşleri

Başkanlığı, İslam dininin bir mezhebine bağımlı değildir; İslam dininin tüm yorumları dikkate alınıp, Kur'an ve hadislerin temeli ortaya konmalıdır.

İslam düşünce ve bilgisinin sürekli bu bilgi çağına uyarlanmasını sağlayacak olan Din İşleri Yüksek Kurulu, çağın çok sesli yapısına ayak uyduracak biçime göre ayarlanmalıdır. Bu nedenle, Din İşleri Yüksek Kurulu, böyle bilimsel yapıya kavuşturulmalı; kurulu oluşturan yeni ilkeler konmalıdır. Türkiye'nin tüm Müslümanlarının yorumları ve güncel gelişmeler bu kurula yansıtılmalıdır. Din İşleri Yüksek Kurulu, DİB'nın en yüce esin kaynağıdır; ondan güç alacak, onunla büyük bilimsel projeler oluşturacaktır. Din görevlilerinin bilimsel ve ruhani yaşam ilkelerini ve Diyanet'in –siyasetin dışında– çok sesli bir toplumda geçerli olabilecek politikasını oluşturacaktır.

En küçük kademedeki görevliden DİB'na dek, nitelikler, gelişmeler, bilimsel yöntemlerle toplumu aydınlatma, hurafelerden, her çeşit sömürüden Müslümanların düşünce ve gönüllerini arıtma yöntemleri programlanacaktır.

Diyanet İşleri Başkanlığı, kendi konusuna egemen kılınmalıdır. Türkiye Cumhuriyeti Devleti, laik yönetiminde, kurduğu teşkilatla bu kapıyı açmıştır. Bundan ötürü, Diyanet İşleri Başkanlığı bir Cumhuriyet Kurumu'dur. Türk ulusunun inancını, ibadetini, öğrendiği, ruhani teneffüsünü sağladığı bir yüce makamdır.

Diyanet'in, bunun için yeni bir yapılanmaya büyük bir gereksinimi vardır; hem de bu ivedi bir iştir. Ne yazık ki, bu duamızın kabulü çok uzak görülüyor. Evet, DİB, yeni bir yapılanmaya, hem de çok ciddi bir inceleme ve çalışmayla, ihtiyacı karşılayacak bir statüye kavuşturulmalıdır.

PROF.DR. SÜLEYMAN ATEŞ
[28 Temmuz 1976 - 07 Şubat 1978]

Türkiye'de, din işleri ve din hizmetlerinin devlet bünyesinde yürütülmesinin, devlet sistemi ve sunulan hizmetler açısından olumlu ve olumsuz sonuçları nelerdir?

Türkiye'de din hizmetlerinin devlet bünyesinde yürütülmesinin olumlu ve olumsuz sonuçları vardır. Olumlu yanları:

a) Din, devletten tamamen dışlanmamış olur. Bu da 65 milyonu temsil eden devletin, temsil ettiği milletin inancına sahip çıkması anlamına gelir.
b) Din görevlilerinin özlük hakları devlet garantisi altında bulunur.
c) Geçimleri devlet tarafından karşılanan din görevlileri, bazı özel kişi ve kurumlardan bağımsız olur.
d) Bin yıldan fazla bir zamandan beri sürdürülen devlet garantisinde din kurumu geleneği sürdürülmüş olur.

Olumsuz yanları:

a) Önemli din mevkileri, siyasilerin etkisinde bulunur.
b) Siyasi tercihlerin ağır basmasıyla önemli din mevkilerine daha az ehil veya ehliyetsiz kişiler gelebilir.
c) Bazı din görevlileri, mevkie gelebilmek veya mevkiini koruyabilmek için dine hiç yakışmayan meddahlık, yaltaklanma ve yardakçılık eğilimine girebilirler.

Bu olumsuz yanlarına rağmen, yine de, din hizmetlerinin devlet tarafından yürütülmesinde, herhangi bir kaosun önlenmesi bakımından yarar vardır. Çünkü bu kurum, eğer devletin dışına çıkarılıp tamamen topluma bırakılırsa, farklı görüş ve eğilimlere sahip toplum katmanlarının ele geçirme hedefi hâline gelebilir. Bence en iyisi, Diyanet İşleri Başkanlığı'nı YÖK statüsüne benzer bir statü ile kurulan özerk bir kurum hâline getirmektir.

Ülkemizde DİB ve personeli tarafından yürütülen din hizmetlerinin kalitesi ve hizmet alanlarının yeterliliği konusunda ne düşünüyorsunuz?

Türkiye'de din hizmetlerinin kalitesi, düne göre daha iyi durumdadır. Ancak, halka vaaz etmek durumunda olan kişiler (müftüler, vaizler ve imamlar) yeterince hazırlık yapmadan, kulaktan dolma bilgilerle konuşmakta; maalesef, Kur'an bir tarafa bırakılarak uydurma masallarla halk uyutulmaktadır. Bu konuşmalara bir çekidüzen verilmeli, uydurma hadislerin ve bâtıl hikayelerin an-

latılması önlenmelidir. Nasıl ki, okuryazar olan herkes öğretmen olamazsa, sadece namaz kıldırmasını bilen herkesin de vaaz etmesi doğru değildir; bunun için belli bir kültür ve yeterlik gerekir.

DİB'nın daha iyi hizmet sunabilmesi veya hâlen DİB'nca sunulan hizmetlerin iyileştirilebilmesi için, model değişikliği de dahil olmak üzere, örgütlenme biçimi, idari yapılanma, personel politikası ve hizmet anlayışı gibi konularda ne gibi tedbirler alınmalıdır?

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın mevcut kuruluş yapısı iyidir. Ancak, önemli mevkilere, hiçbir kayırma veya çıkar gözetmeden, tam anlamıyla ehil kimselerin getirilmesi gerekir. Özellikle Din İşleri Yüksek Kurulu, siyasilerin ve mevkiini kaybetmek istemeyenlerin oyuncağı hâline getirilmiştir. Bu kurumun seçiminde titizlik gösterilmemiş, ehliyetsiz kimseler bu kurumun üyesi yapılmıştır. Bu kuruma getirilecek kişilerin, gerçekten dünya çapında ağırlığı olan, ciddi eserler vermiş insanlar olması gerekir.

Diyanet İşleri Başkanlığı, teşkilat olarak, ülkemizdeki ve dünyadaki ilgili ilim camiası ile diyalog ve işbirliği, ilmî gelişmeleri takip ve bu gelişmelere uyum konularında istekli ve yeterli midir?

Diyanet İşleri Başkanlığı'nda özellikle yüksek din mevkilerine getirileceklerde en azından iki yabancı dil aranmalıdır. Batı'da büyük papazlar, hatta lise mezunları birkaç dil bilmektedir. Acaba din uzmanları içinde ve Diyanet Teşkilatı'nda, kafasındaki düşünceleri yabancı dille rahatça anlatabilecek veya yabancı dilde bir konferans verebilecek durumda kaç kişi vardır!

Denilebilir ki, Diyanet'te siyasi gelişme berkemaldir, ama ilmî gelişmeden fazla söz edilemez. Uluslararası bilimsel gelişmeleri takip edebilmek için dil bilmek gerekir. Bu konuda kimseyi suçlamıyorum. Kişilerin kabahati yok. Yetiştirme yöntemimiz bozuk. Lisede, hatta üniversitede dil öğretimi yapılmıyor; ama buralardan mezun olanlar üç kelimeyi yan yana getirip konuşamıyorlar. İyi bir yabancı dil öğrenilebilmesi için okullarda yabancı dil öğretim metodunu düzeltmek gerekir.

Türkiye'de din işleri, din hizmetleri ve DİB konularında, yukarıdaki soruların dışında kalan, temas etmek istediğiniz diğer hususlar nelerdir?

Din İşleri Yüksek Kurulu'nun seçimi için önerim şudur: Din İşleri Yüksek Kurulu üyelerinin tamamı, eski ve yeni Diyanet İşleri Başkanları, İlahiyat fakülteleri kurulları tarafından seçilecek ikişer bilim adamı ve mevcut il müftüleri tarafından seçimle belirlenecek 1/3 oranında il müftüsünün oluşturduğu seçim kurulu tarafından seçilmelidir.

DR. TAYYAR ALTIKULAÇ
[09 Şubat 1978 - 10 Kasım 1986]

Türkiye'de, din işleri ve din hizmetlerinin devlet bünyesinde yürütülmesinin, devlet sistemi ve sunulan hizmetler açısından olumlu ve olumsuz sonuçları nelerdir?

Türkiye'de din hizmetlerinin devlet bünyesinde yürütülmesi, bir başka ifade ile Diyanet İşleri Başkanlığı'nın genel idare içinde yer alması, kanaatimce bu ülke için tercih edilmesi gereken bir yoldur. Zira içinde bulunduğumuz dinî ve ictimai şartlar bunu gerektirmektedir. Aksi hâlde mevcut yapı içinde bu hizmetlerin bir disiplin içinde yürütülmesi mümkün olmayacağı gibi, dinî birliğin korunmasında da bazı problemlerin yaşanması kaçınılmaz olur.

Türkiye'de din adına birtakım radikal hareketlerin ortaya konması ve din-devlet ilişkilerinin sağlam bir zemine oturtulamamış olması gibi sebepler yüzünden, devleti yönetenlerin ve diğer bazı çevrelerin zaman zaman bu hizmetleri devletin sırtında bir yük olarak gördüğü ve bu durumun din hizmetlerinde bazı aksamalara yol açtığı doğrudur. Bu yüzden, devlet eliyle yürütülen din hizmetlerinin dindar halk kesimleri tarafından zaman zaman kuşku ile karşılandığı da bir gerçektir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın siyasi bir makama bağlı olarak çalışması ise, bu olumsuzlukları daha da ağırlaştırmaktadır. Bununla birlikte, Diyanet modeli üzerinde yapılacak bazı değişikliklerle bu kurumun devletin sistemi içinde yer almasında fayda vardır.

Ülkemizde DİB ve personeli tarafından yürütülen din hizmetlerinin kalitesi ve hizmet alanlarının yeterliliği konusunda ne düşünüyorsunuz?

Elinde yeterli sayı ve kalitede yetişmiş elemanı olmayan bir kurumdan –özellikle iyi yönetilmediği dönemlerde– mükemmeli beklemek mümkün olmaz. Ancak, bu kurumu yönetenler, ellerindeki imkanları iyi kullanmıyor, personeli eğitmiyor ya da gerekli disiplini sağlayarak bu hizmetin verimini ve kalitesini artırmaya çaba sarfetmiyorsa, o zaman kendilerini eleştirmekten söz edilebilir.

DİB'nın daha iyi hizmet sunabilmesi veya hâlen DİB'nca sunulan hizmetlerin iyileştirilebilmesi için, model değişikliği de dahil olmak üzere, örgütlenme biçimi, idari yapılanma, personel politikası ve hizmet anlayışı gibi konularda ne gibi tedbirler alınmalıdır?

DİB'nın daha iyi hizmet sunabilmesi için her şeyden önce, din-devlet ilişkilerinin sağlam bir zemine oturtulması, buna bağlı olarak da, bu kurumun devlet içinde daha itibarlı bir konuma getirilmesi şarttır. Yirmi yıla yakın bir zamandan beri kuruluş kanunundan yoksun olarak hizmetlerini yürütmek zorunda bırakılan Anayasal bir kuruluşun itibarından söz edilemez. Kişilikleri ve kimlikleri kamuoyunda her gün tartışılan siyaset adamlarının emrine verilen bir dinî kuruma dindar halk kesimleri güvensizlik izhar ediyor veya bazı istismarcı gruplar bu güveni her gün kemirmekte yarar görüyorlarsa, böyle bir model ve statüyle, bu kurumdan beklentilerimiz elbette gerçekleşemez.

O hâlde daha fazla gecikmeden DİB'nın kuruluş kanunu öncelikle ele alınmalı, bu kurumun yetki ve sorumlulukları açıkça belirtilmeli; günlük siyasetin müdahalelerine kapalı hâle getirilerek, bugün üzerinde bulunduğu kaygan zeminden kurtarılmalıdır. Kurumun başkanı belli bir süre için teşkilatın ağırlıklı olarak temsil edildiği yüksek bir kurul tarafından seçilmeli veya böyle birkurulun belirleyeceği adaylar içinden atanmalı; tarifi yasalarda açıkça yapılan ağır bir görev kusuru olmadan görevinden alınmamalıdır. DİB personelinin eğitim seviyelerini yükseltecek tedbirler alınmalı, meslek içi eğitim programları aksatılmadan uygulanmalıdır.

DİB, teşkilat olarak, ülkemizdeki ve dünyadaki ilgili ilim camiası ile diyalog ve işbirliği, ilmî gelişmeleri takip ve bu gelişmelere uyum konularında istekli ve yeterli midir?

Sorunuzu 'istek' açısından bugünkü DİB yöneticilerine sormak gerekir. 'Yeterlilik' meselesine gelince, kısaca söylemek gerekirse, 'yeterli' değildir.

PROF.DR. M. SAİT YAZICIOĞLU
[17 Haziran 1987 - 02 Ocak 1992]

Diyanet'in Bugünü ve Geleceği

Türkiye'de, din işleri ve din hizmetlerinin devlet bünyesinde yürütülmesinin, devlet sistemi ve sunulan hizmetler açısından olumlu ve olumsuz sonuçları nelerdir?

Öncelikle bir tespitte bulunmamız gerekiyor: Din-devlet ilişkileri ülkemiz açısından incelendiğinde, Cumhuriyet yönetiminin Osmanlı'nın gelenek ve tecrübesinden büyük ölçüde etkilendiği ve ana hatları ile devam ettirdiği söylenebilir. Devlet yapısı içinde yer alan, ona bağlı ve onun kontrolü altındaki dinî yapılanma, Osmanlı'dan sonra Cumhuriyet döneminin belirgin özelliklerindendir.

Devletin dini kontrolü altında bulundurma arzusu, Osmanlı'nın da üslûbu olmuştur. Böyle olunca, teşkilatlanma ve uygulama da bu anlayışa paralel olarak gelişmiştir. Fatih Sultan Mehmed döneminde devlet yeniden örgütlenirken, şeyhülislamlık makamı padişaha bağlanmış ve siyasi otoritenin kontrolü altına alınmıştı. Böylece zaman içerisinde 'din bürokrasisi' de oluşmaya başlamıştı. Bu çizgi, zamanla pekişmiş ve Cumhuriyet dönemine ulaşılmıştır.

Cumhuriyet dönemindeki yeni yapılanma ile birlikte, 3 Mart 1924 tarihinde kabul edilen bir kanunla Diyanet İşleri Reisliği kurulmuş oluyordu. Zaman içerisinde mevzuatta ve yapılanmada, ülkenin gelişmesine paralel olarak, yeni düzenlemeler yapılmış, ancak devlet bürokrasisi içerisindeki yapı önemli değişiklere uğramamıştır.

Demek oluyor ki, Türkiye'de din işlerinin devletin bünyesi içerisinde yürütülmesi konusu, çok eskilere dayanan bir gelenekten gelmektedir.

Bu uygulama, her zaman tartışma konusu olagelmiştir. Özellikle 80'li yıllar sonrası ve Avrupa Birliği olgusunun öne çıkmasıyla, bu tartışmalar daha da yoğunlaşmıştır. Kabul etmek gerekir ki, 'laiklik' ilkesi bu tartışmalara odak teşkil etmiştir. Laiklik uzun yıllar "din işleri ile devlet işlerinin ayrılığı" şeklinde ifade edilmiş, ancak yukarıda belirtilmeye çalışıldığı gibi, geleneksel uygulama bu teorik tarife pek uymamış, tartışmalar genelde bu eksen etrafında uzayıp gitmiştir. Devlet sistemi içinde mevcuttan farklı ve özerk bir yapının, daha etkin bir hizmete vesile olacağı, genellikle öne çıkan düşünce biçimi olmuştur.

Özetlemeye çalıştığımız mevcut sistem, olumlu ve olumsuz yönleri bakımından, elbette değerlendirmeye tâbi tutulabilir. Böyle bir değerlendirme, kurumun ileride alacağı şekil ve yapı bakımından gereklilik de arz eder.

Elbette her sistem ve uygulamanın olumlu ve olumsuz yönleri vardır. Din işleri devlet bünyesi içinde olunca, bu görevi yapan personel de kamu görevlisi statüsünde olur. Genel mevzuata uygun bir hizmet ve hiyerarşik bir yapılanma bu uygulamanın sonucudur. Bu şekilde, hizmetlerin planlanması, organizasyonu ve yürütülmesi sağlanabilmektedir. Görevli personel, vatandaşın eline bakmadan, devletçe uygun görülen, aynı seviyedeki diğer kamu görevlileri gibi maaşını almakta, diğer özlük haklarından istifade edebilmektedir.

Devlet güdümünde bir din anlayışı görüntüsü, hizmetlerin etkinliğine gölge düşüren en büyük unsurdur. Bir şey ne kadar suni, güdümlü ve yapmacık ise, etkisi de o derece az olur. Devlet güdümü görüntüsünü, devletten çok, yöneticilerin verdiği hususu göz ardı edilmemelidir. Ülkemizde sıklıkla karşılaşılan bir uygulamaya temas etmekle yetineceğim. Bazı toplumsal konularda ülke genelini ilgilendiren bir kısım durumlar söz konusu olabilir. Böyle zamanlarda, devletin ilgili organlarının devreye girerek toplumu teskin etmesi veya aydınlatması gündeme gelebilir. Diyanet İşleri Başkanlığı da, bu gibi durumlarda, özellikle son yıllarda, Cuma günleri camilerde okutulmak üzere hutbeler hazırlatıp teşkilatına göndermektedir. Ancak, bu metinler, birkaç gün önceden, yazılı ve görsel basına verilmekte ve böylece kamu oyuna duyurulmaktadır. Böylece, vatandaşlara, birkaç gün sonra Cuma namazı için camiye gittiklerinde, dinleyecekleri hutbenin özeti önceden verilmiş olmaktadır.

Ciddiyetten uzak bu durum, vatandaş üzerinde ister istemez güdümlü bir anlayış ve uygulama etkisi yapmaktadır. İlgililer, faaliyetlerini göstermek niyetiyle davranıyor olabilir; ancak, bu faaliyetin etkisi, yapmacık, suni ve kitleleri hafife alıcı üslûp dolayısıyla, en aza indirgenmiş olmaktadır. Bu tip uyarıların, yukarıda ifade edilen sebepler dolayısı ile topluma yayılması gerekebilir. Ancak, bunlar ciddi, tutarlı, yapmacık bir üslûptan uzak bir şekilde, sadece kamu menfaati gözetilerek yapılırsa bir fayda sağlayabilir. Yoksa komik durumların ortaya çıkması kaçınılmaz olur, kurumların saygınlığına gölge düşer.

Burada, ister istemez devlet-vatandaş ilişkileri gündeme gelir; vatandaşın devletin uygulamalarına ne ölçüde güven duyduğu önem kazanır. Bu konuda pek çok sıkıntının bulunduğu, herkesin kabul ettiği bir gerçektir. Devlet, kendini oluşturan kurumlardan ve onların yöneticilerinden oluşur. Kurumların ve kişilerin güven ve itibarı da devletin güven ve itibarını oluşturur.

Ülkemizde DİB ve personeli tarafından yürütülen din hizmetlerinin kalitesi ve hizmet alanlarının yeterliliği konusunda ne düşünüyorsunuz?

Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) tarafından yürütülen hizmetlerin kalitesi ve yeterliliğinin en iyi ölçümü, öncelikle, yapılan işin veya verilen hizmetin ne olduğu, sonra da, bu hizmetin kimler eli ile ve nasıl verildiğinin tespiti ile olur.

Diyanet, toplumu, din gibi zor, nazik ve hassas bir alanda aydınlatmak, bilgilendirmek ve rehberlik etmekle yükümlü bir kuruluştur. Bu alanın zorluğu üzerinde herhalde fazla söze gerek yoktur. Özellikle 80'li yıllardan sonra, di-

nin yoğun tartışma ortamı içinde olduğu da düşünüldüğünde, konunun önemi daha belirgin bir şekilde ortaya çıkar.

Bu önemli görevlerin hangi kadrolarla ve hangi şartlar altında uygulanmaya çalışıldığı sorunun özünü teşkil eder. DİB bünyesinde çalışan personel sayısı, kabaca 90 binler civarındadır. Bu, azımsanmayacak sayının eğitim düzeyi bakımından durumu, verdiği hizmetteki başarısı ile orantılıdır. 90 bin personelden dinî yüksek öğrenim görmüş olanların oranı % 10'un altındadır. 60 bin civarında İmam-Hatip Lisesi mezunu ve sayıları gittikçe azalan ilkokul mezunu din görevlileri ile, yukarıda özetlenen hizmetler yürütülmeye çalışılmaktadır. Dinî yüksek öğrenim görmüş personel de, genelde merkezde, il ve ilçelerde üst düzey yönetici pozisyonundadır. Asıl toplumla iç içe olan, onlara rehberlik etme durumundaki personelin, en iyi eğitim almış olanları, İmam-Hatip Lisesi mezunu olanlardır. Köyde, kasabada, mahallede cemaat ve toplumla her zaman yüz yüze olan; onların özelde dinî konularda, genelde çok değişik alanlarda karşılaştıkları sorunlarda ilk başvurdukları kitle bunlardır.

Şimdi bu noktada durup düşünmek gerekir. Türkiye gibi genç nüfusa sahip, dinamik, beklentileri yoğun, çok değişken, inanılmaz sorunlarla boğuşmak durumunda olan insanlara, bu seviyede eğitim almış görevliler vasıtasıyla önemli bir hizmet vermek ve rehberlik etmek istenmektedir. İşte asıl can alıcı nokta burasıdır ve maalesef DİB bu noktada yeterli ve aktif olmaktan son derece uzaktır.

Burada iki noktaya temas etmekle yetineceğim. Birincisi, Türk toplumu bundan çok daha iyi, kaliteli ve seviyeli hizmete artık layıktır. DİB bugün bu hâli ile, toplumun önünde değil, gerisinde durmaktadır. Türkiye'nin ve dünyanın geldiği bu noktada, bu seviye ile toplumun önüne çıkılamaz. Yani kendi insanımız açısından çok önemli bir hizmet boşluğu oluşmuştur. İkinci husus, Avrupa Birliği (AB) ile ilgili gelişmeler açısından yapılacak basit bir değerlendirmede ortaya çıkar. Üyesi olunmaya çalışılan Batı dünyasında, bu tür hizmetlerin nasıl yapıldığı, hizmeti sunanların eğitim seviyeleri ve kaliteleri ile ilgili bir değerlendirme yapıldığında, ortaya acıklı bir tablo çıkar. Mukayesenin dahi yapılamayacağı; zira arada büyük bir uçurum ve dengesizliğin varlığı, hemen görülecektir. AB bir standart, bir seviye ve bir rekabet ortamıdır. Rekabet sadece sanayide, ticarette, eğitim vs.'de olmayacaktır; sosyal alanlarda, konumuza indirgenirse, dinî alanda da yoğun bir şekilde yaşanacaktır. Bu kadro ve hizmet anlayışı ile değil, rekabet etmek, ayakta durmak bile imkansızdır.

Hizmet verilen alan zor olduğu kadar hassas ve önemli olduğu için, çok nitelikli, yetenekli ve iyi yetişmiş eleman gerektirmektedir. İnsan vasıtası ile yapılan bu hizmetin, çok iyi yetişmiş kimselere ihtiyaç duyduğu, herkesin kabul edebileceği kadar açık ve nettir. DİB'nın mevcut yapısı bu açıdan değerlendirildiğinde, büyük zaaf içerisindedir. Sonuç olarak, DİB ve personeli eliyle yürütülen hizmetlerin, kalite ve yeterlilik açısından değerlendirildiğinde, ifade edilmeye çalışılan nedenlerden dolayı, olumlu sonuçlar çıkarma imkanı yoktur. Bu şartlar altında hizmet vermek her geçen gün daha da zorlaşmaktadır.

DİB'nın daha iyi hizmet sunabilmesi veya hâlen DİB'nca sunulan hizmetlerin iyileştirilebilmesi için, model değişikliği de dahil olmak üzere, örgütlenme biçimi, idari yapılanma, personel politikası ve hizmet anlayışı gibi konularda ne gibi tedbirler alınmalıdır?

DİB'nın idari yapılanması, başka bir ifadeyle, devlet yapısı içerisindeki yeri, hep tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmaların esas sebebi, laiklik prensibi ve uygulanışı konusunda toplumsal bir mutabakatın sağlanamamasında aranmalıdır. Konunun zorluğundan ve özelliğinden olsa gerektir, Türk tipi laiklik anlayışı oluşturulmaya çalışılmıştır. Din ve devletin ayrılması anlamında, Avrupa'da belli bir sistem oluşturulmuştur. Ancak, her ülkenin kendine has şartları; farklı anlayış ve uygulamaların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Ortak noktaların yanında farklılıkların da bulunması tabiidir. Bu noktadan hareketle ve ülkenin özel şartları da dikkate alınarak, Türk tipi bir laiklik anlayışı savunulagelmiştir. Ancak, bu konu sürekli tartışılmış olmasına rağmen, değişik toplum kesimlerinin mutabakatını sağlama konusunda çok başarılı olunamamıştır. Bu konu ile bağlantılı olarak DİB'nın konumu da hep tartışılagelmiştir.

Özet olarak, bu tartışmalar, başlıca üç görüş etrafında odaklaşmaktadır. Bir görüşe göre, din işleri mevcut sistem ve yapı içerisinde sürdürülmelidir. Bu görüşü seslendirenler genelde statükocu bir yaklaşımı benimseyenlerdir. Bunun aksi ucunda yer alan diğer bir görüşe göre, devlet, din işleri ve eğitimi ile uğraşmamalı, bu alan tamamen sivil toplum kuruluşlarına bırakılmalıdır. Bir diğer görüşe göre ise, DİB teşkilatı devlet yapısı içinde tutulmakla birlikte, yarı özerk bir statüye kavuşturularak, siyasetin kaygan zemininden kurtarılmalıdır.

Bu görüşlerin savunucuları kendi tezlerini destekleyen argümanları da sunmaktadırlar. Kanaatime göre, devlet yapısı içinde olmakla birlikte, siyasi görüş ve düşüncelerden olabildiğince bağımsız hareket edebilecek şekilde, özerk bir yapıda daha iyi hizmet verilebilir. Ancak, bu yapının hazmedilebilmesi kolay değildir. Bu yapıdaki bir teşkilat, üst düzeyde eğitimli, çağın gereklerini okuyabilen ve ona uygun tavırlar takınabilen görevlilerden oluşmalıdır. Yani böyle bir düzenlemeye her yönü ile layık olunmalı ki, bu yapının hakkı verilebilsin. Yoksa kağıt üzerindeki bir düzenlemeyle, kurum, istenen seviyeye gelemez. Bu yapıya layık olunduğunda, zaten gerçekleşme süreci de kendiliğinden başlar.

Daha iyi hizmet sunma konusunda, personel politikası, işin can damarını oluşturur. Yukarıda ifade edilmeye çalışıldığı gibi, söz konusu olan hizmet, insan eli ile yürütülmektedir. Dolayısıyla, bu işi yapan insan, ne kadar iyi yetişmiş ve ehil ise, başarı o nispette elde edilmiş olur. Bu hizmet, mevcut personelle yapılacağına göre, bu insanların iyi eğitim almaları, dini ana ve temel kaynaklarına göre doğru öğrenmeleri ve topluma öğretmelerinden başka yol var mıdır?

Çerçeveyi böylece belirledikten sonra, bu işin nasıl gerçekleştirileceği hususu karşımıza çıkar. Bilindiği gibi, insanın eğitimi zor, meşakkatli, masraflı ve uzun zaman gerektiren bir konudur. Burada bu amaca yönelik olarak 10 yıl

önce başlatılan, bugün çok iyi bir noktada olan "İlahiyat Ön Lisans Programı"dan (İÖP) kısaca bahsetmek gerekmektedir. Bu eğitim programı ile hedeflenen, DİB mensuplarını, görevlerinin başında iken, kademeli olarak önce 2 yıllık sonra da 4 yıllık bir yüksek öğretimden geçirmektir. Bu şekilde, dinin aslını ve özünü daha iyi kavrayıp, toplumu din konusunda doğru bilgilendirip aydınlatmaları temin edilebilecektir. İÖP hazırlanırken, mevcut görevlilerin sahip olduğu alt yapı tespit edilmiş, AB süreci içerisinde Türkiye'nin ve dünyanın geldiği nokta itibarı ile, söz konusu görevlilere nelerin verilmesi gerektiği düşüncesinden hareket edilmiştir. Hedef, yanlış veya eksik bilinen hususların, öğretilmesidir. Dinin özü ile bağdaşmayan pek çok hurafe bilgilerin, toplum belleğinden kazınıp atılmasının başka yolu ne olabilir?

Büyük emeklerle ve aşılan bin bir zorluk sonucu oluşturulan bu program, maalesef, DİB tarafından gerektiği şekilde değerlendirilip desteklenmemektedir. Görevliler, gerektiği şekilde bilgilendirilip teşvik edilmemektedir. 3. yılına giren bu programa devam eden DİB mensubu 5 binler civarındadır. Bu eğitimden geçmesi gereken 60 bine yakın elamanın varlığı düşünüldüğünde, bu dev programın kaplumbağa hızı ile yürüdüğü daha iyi anlaşılır. DİB'nın en üst yetkililerine defalarca hatırlatılmasına rağmen, yayın yaptıkları televizyon kanalından, İÖP'nı tanıtmaya bile yanaşmadıklarını, burada ifade etmek durumundayım. Bu tavır ve üslûbu anlamak mümkün değildir.

Hizmet anlayışı konusuna gelirsek... DİB bir kamu kuruluşu olduğundan, mensupları da kamu görevlisidir. Ancak, verdikleri hizmetin özelliği itibarıyla, herhangi bir memur gibi davranış göstermeleri, onların etkinliğini çok azaltır. Din görevlisinin yükümlü olduğu hizmet, bir masa başı görevi değildir. Toplumun içinde insanlara yol gösteren, onlara hitap eden ve moral aşılama durumunda olan din görevlisi, diğer kamu görevlilerinden farklı özelliklere ve niteliklere sahip olmalıdır.

Yukarıda ifade edilen eğitim programından geçen görevli, köyde, kasabada, mahallede, her nerede olursa olsun, cemaatine ve görev alanı içindeki insanlara birikimlerini aktaran kişidir. Artık o, bir değerlendirmeye göre, "namaz kıldırma memuru" değildir; asıl görev bundan sonra başlayacaktır. İnsanlara, hurafelerden arınmış, dinin aslını ve özünü anlatmak durumundadır. Bu anlayış ve birikimdeki görevlilerle DİB'nın 60-70 binleri bulan görevlileri en ücra yerleşim birimindeki insanımıza, mezhep, meşrep ve siyaset üstü dinî rehberlik yapacaktır. 5 vakit namaz kıldırmak için bu kadar zahmete ve tahsile gerek yoktur. Bu birikim, toplum için seferber edilecek ve gerçek mânâda hizmet yarışı başlayacaktır. Diyanet yönetimi "cami dersleri" adı altında belirli kitapların cemaate okunması gibi garip bir uygulama yerine, cami görevlilerini bilgili birer öğretmen yaparak, camileri gerçek bir okul hâline getirecek ciddi projelerle toplum önüne çıkmalıdır. İÖP ve sonrası, bunu gerçekleştirecek büyük adımlardır.

DİB, İslam dininin iman, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili meseleler konusunda, toplumu aydınlatma görevi ile yükümlüdür. Bunların dışında kalan bazı konularla ilgili sorulara muhatap olduğu zaman nasıl davranacaktır? "Bu hu-

suslar, kanunların bana verdiği görev alanının dışındadır; onun için bu hususla ilgili görüş beyan edememem." diyen bir Diyanet'in kamuoyunda durumu ne olur? Bu makamdan, merak ettikleri konularda cevap alamayan insanlar, başka otorite arayışına girmezler mi? Doğru tavır, hangi tür soruya muhatap olunursa olunsun, üstesinden gelinebiliyorsa, onun cevabının verilmesidir. İnsanları belli yönde davranışlara zorlamadan, sadece dinin hükümlerinin –en doğru bir şekilde– ifade edilmesi, din ve vicdan hürriyetine aykırılık değil, bu ilkenin gereği olarak algılanmalıdır. Diyanet, bu şekilde davrandığı takdirde, otorite olarak kabul edilir ve saygınlık kazanır.

DİB, teşkilat olarak, ülkemizdeki ve dünyadaki ilgili ilim camiası ile diyalog ve işbirliği, ilmî gelişmeleri takip ve bu gelişmelere uyum konularında istekli ve yeterli midir?

DİB'nın ülkemizde ve dünyadaki ilim çevreleri ile diyalog ve işbirliği, ilmî gelişmeleri takip ve bu gelişmelere uyum konularında istekli ve yeterli olduğunu söylemek son derece zordur.

Önce iç bünyede bir değerlendirme yapılacak olursa, şu tablo ile karşılaşırız: Türkiye'de 20'nin üzerinde İlahiyat fakültesi mevcuttur. Bunların en az 10 tanesi akademik kadro bakımından yeterli durumdadır. DİB'nın bu kurumlarla ilişkisi yok denecek kadar azdır. Zaman zaman yapılan ve sonuçları bakımından hayata geçirilemeyen medyatik yönü öne çıkarılan bazı toplantılar dışında, ciddi bir işbirliği arzusu görülmemektedir. Bu fakültelerde üretilen bilimin Diyanet eli ile servise sunulması önemlidir. Sadece Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde 750 civarında lisansüstü araştırma yapılmaktadır. Bunların içinde çok başarılı çalışmalar vardır. Diyanet, bir araştırma kurumu değildir; olması da gerekmez. Fakültelerin bilimsel araştırma kurumları olarak ürettiklerinin topluma aktarılmasında en uygun kurum Diyanet'tir. Uygun göreceği konularda araştırmalar sipariş edebileceği gibi, yapılan araştırmaları topluma servis yapma hususunda aktif olması, hem Diyanet'tin daha kaliteli görev yapması, hem de ülke kaynaklarına israf edilmemesi anlamına gelir. Kurumlar bu şekilde bir işbirliği içinde olmalıdır. Topluma asırlardır benimsetilen dinî yanlışların düzeltilmesinde, bu tür bir işbirliği kaçınılmazdır.

Türkiye'de böyle bir diyalog ve işbirliği kurulmazken, dünyadaki ilim çevreleri ile nasıl bir ilişki kurulabilir? Zaman zaman düzenlenen Şûrâların, medyatik yönleri dışında, şimdiye kadar alınan somut sonuçları nelerdir? Gerek yurt içi gerekse yurt dışı ilim çevreleri ile ilişki kurmak için, Diyanet'in donanımlı ve birikimli olduğunu söyleme imkanı yoktur.

Bu arada, Din İşleri Yüksek Kurulu'nun (DİYK) da, geçen yıllardaki uygulamaları objektif olarak değerlendirilerek, yeniden düzenlenmesi gerekmektedir. 20'nin üzerinde İlahiyat fakültesinin bulunduğu Türkiye'de, Diyanet bünyesine sıkışmış bir kurulun başarılı olması ve otorite olarak kabul edilmesi imkanı artık kalmamıştır. Yeni bir yapılanma ile, Türkiye'nin dinî ve akademik

birikimini yansıtan, her kesim tarafından bilimsel objektifliği ve güvenilirliği ile otorite olarak kabul gören bir yapı mutlaka oluşturulmalıdır. DİYK'nun yapısı, statüsü ve konumu, hiçbir komplekse kapılmadan, cesaretle tartışılmalı ve yeni bir yapılanmaya mutlaka gidilmelidir. 10 sene önce o dönemin şartlarına göre düzenlenen mevzuatla günümüz ihtiyaçlarına ve beklentilerine cevap verecek bir kurul oluşturma imkanı artık bulunmamaktadır.

Özet olarak, Türkiye'nin bu kadar akademik tecrübesi ve birikimi, bir nimet olarak kabul edilmeli, bunun Diyanet'in belirleyeceği üslûp ve metodla topluma yansıtılmasının yolu bulunmalıdır. Fakülteler birer mutfak gibi algılanıp, orada üretilen bilimin, topluma servis edilmesinde, Diyanet'in aracı rolü üstlenmesi büyük yararlar sağlayacaktır. İşin zor tarafı zaten yapılmaktadır. Diyanet'e düşen iyi ve samimi bir diyalog ve işbirliği ile, topluma hizmet sunmada aracı rol üstlenmesidir. Böylece, hem üretilen bilim israf edilmeyecek, hem de kaynaklar ekonomik ve verimli bir şekilde değerlendirilmiş olacaktır.

Türkiye'de din işleri, din hizmetleri ve DİB konularında, yukarıdaki soruların dışında kalan, temas etmek istediğiniz diğer hususlar nelerdir?

Ülkemizde Diyanet'çe de kabul gören bir kısım anlayışların değişmesi, doğru mecrasına oturtulması gerekmektedir. Dinî anlayış ve kültürümüzde, yanlış bir şekilde algılanan fıkıhla dinin özdeşleştirilmesi, artık son bulmalıdır. Maalesef, dinî kültürümüzde, fıkıh, din olarak algılanmaktadır. Oysa fıkıh, belli dönemlerde, insanların karşılaştıkları sorunlara, o dönemin bilginlerince, içinde bulundukları şartların gereği olarak geliştirilen çözümler ve getirilen yorumlardır. Onların koyduğu kaide ve prensipler din değildir; o dönemin şartları gereğince ortaya konan anlayışlar ve çözüm önerileridir. Her dönemin kendi şartlarına uygun yorumlar getirilebilir. Günümüzde yaşadığımız pek çok çıkmazın temelinde bu yanlış anlayış vardır. "Din yorumlanıp tamamlanmıştır; bize düşen fıkıh kitaplarımızdan aradığımızı bulmaktır." şeklinde özetlenebilecek bir anlayışı, Kur'an'la bağdaştırmanın imkanı yoktur. Fıkıh bize ışık tutan, çözümlerimizde bize yardımcı olan, ipuçları veren bir hazinedir. Sorunlarımızı çözüyorsa mesele yoktur; yoksa, çözüm üretmek, bu işle ilgili olanlara düşen bir vecibedir. İnsanımızın önünü açacak olan bu anlayış ve üslûbun, artık yerleşmesi ve toplumca da benimsenmesi gerekmektedir. Bu anlayışın topluma benimsetilmesinde Diyanet teşkilatına büyük görevler düşmektedir.

Son yıllarda çeşitli araştırma kuruluşları tarafından yapılan kamuoyu araştırmalarında, kurumların güvenilirliği ölçülmektedir. Görüldüğü kadarıyla, bu tür araştırma sonuçları Diyanet açısından alarm vericidir. Kurumun güvenilirliği en alt sıralara düşmüştür. Bu olgunun sebepleri üzerinde ciddi olarak durulmalıdır. Diyanet'in en atak göründüğü, çeşitli vesilelerle medyada boy gösterdiği dönemde, böyle bir sonuç elde edilmesi, güvenilirlik konusunda anormal bir düşüşün yaşanması, üzerinde ciddi olarak durulması ve hiçbir komplekse kapılmadan analiz edilmesi gereken hayati bir durumdur.

Yapılması gereken, bir taraftan, mevcut görevlilerin, çağın ve Türkiye'nin gereklerine göre belirlenen ve yukarıda ifade edilen kademeli eğitim programlarından geçirilmeleri; diğer taraftan, görev anlayışlarının, katı memuriyet zihniyeti dışında, insanımızla gönül bağı kurmak sureti ile daha farklı ve olması gereken eksene oturtulmasıdır. Bu husus, genelgeler marifeti ile yapılamaz; zor, meşakkatli, vakit alan ve sürekli yakın takip gerektiren bir iştir. Bunun gibi, camilerin de bir genelgeyle, maalesef, okula dönüşme imkanı yoktur. Öğretmen olmadan okulun bir anlamı olmuyor. İyi bir öğretmenin yetiştirilmesi de zahmetli olduğu kadar sabır ve emek ister. Bunların hepsi, ancak ileriyi görmek ve iyi niyetle projeler üretip sonuçlandırmakla gerçekleşir.

Özetle, DİB'nın erozyona uğrayan itibarının yukarılara çekilmesi kolay değildir. Yasal boşluğun doldurulabilmesi için Teşkilat Kanunu'nun çıkarılması büyük önem arz etmektedir. Bu, işleyişteki aksaklıkların aşılmasını sağlar. Buna paralel olarak, teşkilat mensuplarının bilimsel anlamda topluma rehberlik yapabilecek seviyeye getirilmesi, olmazsa olmaz şart hâline gelmiştir. Her DİB mensubunun görev yaptığı yerdeki itibarı, kurumun Türkiye genelindeki itibarının bir göstergesidir. Bu anlayıştan hareketle, seferberlik ruhu içerisinde işlere sarılmadıkça sonuç alınması mümkün değildir.

Diyanet, dışarıdan kendisine yöneltilen yapıcı eleştirilere tahammül göstermeli, kendi kendisini de eleştirebilme özgüvenini taşımalıdır. Kurumsal ve kişisel bazda kendi özeleştirisini yapamayanlar, bir adım öne çıkamayacağı gibi, hızla gelişen çağa, dünyaya ve nihayet Türkiye'ye ayak uyduramazlar. Geleceğe yönelik projeler oluşturup, gerçekleştirilmesi için yoğun bir gayret içinde olunmazsa, oldu bittiler ve dayatmalarla karşı karşıya kalmak her zaman söz konusu olacaktır.

Diyanet teşkilatı, mevcut hâliyle, sadece, zaten yapageldiği rutin bir kısım görevleri yerine getirebilir; ancak, küreselleşen dünyada, AB kapılarına dayanan Türkiye'nin beklentilerine cevap verme konusunda başarılı olması zordur. Palyatif tedbirler ve bir kısım içi boş medyatik uygulamalar yerine, yeni bir yapılanmayla, hizmet veren kadroları, başlatılan eğitim seferberliği sonucunda, yeni bir görev anlayışı ile hareket eden bir kuruma dönüşmesi ile ancak hayatiyetini devam ettirebilir. Saygınlık ve otoriteyi ancak bu üslûp içinde yakalayabilir; dibe vuran itibarı, bu anlayış ve zihniyele, yeniden düzelme yoluna girebilir.

M. NURİ YILMAZ
[03 Ocak 1992-...]

Türkiye'de, din işleri ve din hizmetlerinin devlet bünyesinde yürütülmesinin, devlet sistemi ve sunulan hizmetler açısından olumlu ve olumsuz sonuçları nelerdir?

Dünyadaki insan toplulukları, teşkilatlanmış bir kurum olan devlet tarafından yönetilmektedir. İnsanlar dinsiz olamayacağına göre, din-devlet ilişkilerinin tarihin her devrinde olduğu gibi, günümüzde de gelecekte de varlığını sürdüreceğini söylemek mümkündür.

Gerçekten de günümüz dünya devletlerine baktığımızda, halkı hangi dinden olursa olsun, her ülkede din-devlet ilişkisi ve hatta etkileşimi vardır. Ancak, her ülke, din-devlet ilişkilerini kendi tarihî ve sosyal şartları çerçevesinde düzenlemiştir. Her ülkenin şartları farklı olduğu içindir ki, bu ülkelerde kabul edilen sistem ve uygulamalar da farklılıklar arz etmektedir.

Tarihî devlet tecrübesi bulunan modern Batı ülkelerinden, mesela, İngiltere'de devletin başı olan kral veya kraliçe, aynı zamanda o ülke halkının çoğunluğunun mensup olduğu dinin de baş temsilcisi iken; Fransa'da "Din ve Devlet İşlerinin Ayrılmasına" dair 9 Aralık 1905 tarihli kanunla, kilise ve devlet işleri tamamen ayrılmıştır (*LOİ DU 9 DECEMBRE 1905 –Concernant laseparation des Eglises et de 1'Etat. Journal officiel du 11 decembre 1905*).

Bunun gibi, diğer birçok ülkede de farklı anlayış ve uygulamalar mevcuttur. Ülkemizde de tarihî ve sosyal şartların bir sonucu olarak, kendine mahsus bir düzenleme ve uygulama vardır. Bu konuda hiçbir ülkenin düzenleme ve uygulaması diğerine benzemediği gibi, ülkemizdeki uygulama da diğer ülkelere benzememektedir. Esasen hiçbir ülke için böyle bir mecburiyet de yoktur.

Zaman zaman ülkemizdeki din-devlet ilişkisi ile ilgili düzenlemelerin, modern Batı ülkelerine benzemediği, çeşitli açıdan ele alınarak eleştiri konusu yapılmaktadır. Özellikle, Diyanet İşleri Başkanlığı ele alınarak, Batılı ülkelerde böyle bir kuruluşun devlet teşkilatı bünyesinde bulunmadığı gerekçesiyle, bizde de Diyanet İşleri Başkanlığı'nın devlet bünyesinden çıkarılması önerilmektedir. Benzer gerekçelerle, Devlet Memuru Kanunu'nda "din hizmetleri sınıfı" adıyla bir hizmet sınıfının yer alamayacağı da öne sürülmüştür. Bu iddialar Anayasa Mahkemesi'nce reddedilmiştir (Anayasa Mahkemesi'nin 21.10.1970 tarih ve E. 1970/53, K. 1971/76 sayılı kararı. *Resmî Gazete*: 15.6.1972-14216).

Bu öneri ve iddialar, Anayasa Mahkemesi tarafından ülkemizin tarihî geleneklerine ve sosyal gerçeklerine uygun bulunmamaktadır. Bu sebeple, Diya-

net İşleri Başkanlığı'nın varlığı, Anayasa'da (136. madde) zikredilmiş ve genel idare içinde yer aldığı, Anayasa hükmü olarak vurgulanmıştır.

Ayrıca, Siyasi Partiler Kanunu'nda, siyasi partilerin, DİB'nın genel idare içinde yer almasına ilişkin Anayasa'nın 136. maddesi hükmüne aykırı amaç güdemeyecekleri hükme bağlanmıştır (2820 sayılı Siyasi Partiler Kanunu, madde 89). Bu yasağa aykırı hareket ederek, programında Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kaldırılması öngörülen bir siyasi parti (Özgürlük ve Demokrasi Partisi) de, Anayasa Mahkemesi'nce kapatılmıştır (Anayasa Mahkemesi'nin 23.11.1993 tarih ve E. 1993/1, K. 1993/2 sayılı kararı. *Resmî Gazete*: 14.02.1994-21849).

Ülkemizin özel konumu, tarihî geleneği ve sosyal şartları, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın devlet bünyesinde ve genel idare içinde yer almasını zorunlu kılmış, Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren bu yapı muhafaza edilegelmiştir. Bu yapı ile, devlet, bir kurumuna, yani 3 Mart 1924 tarihinde kurulan Diyanet İşleri Başkanlığ'ına, İslam dininin inanç, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işlerini yürütme görevini vermiştir. Şöyle ki, 22.6.1965 tarihli ve 633 sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun'un 1. maddesi aynen şöyledir: "İslâm Dininin inançları, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek üzere, Başbakanlığa bağlı Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuştur."

Ülkemizde din hizmetlerinin devlet eliyle yürütülmesi için, din hizmetlerini sunacak olanların devlet okullarında eğitilmesi, yüksek din mütehassısları yetiştirmek üzere devletin İlahiyat fakülteleri açması, buradan mezun olanları, devlet memuru olarak halkın mensup olduğu İslam dinine ait hizmetleri, tabii olarak İslam dinine uygun bir şekilde yönetmek ve dinî ihtiyaçları karşılamak üzere görevlendirmesi, ülkemizin şartlarına göre yapılmış kanuni düzenlemelere dayanmaktadır. Bu düzenlemeler, ülkemizde din-devlet ilişkilerinin kendine özgü bir temel üzerine bina edildiğini göstermektedir. Bu temel, yüce dinimizin yanlış anlama ve anlatmalardan uzak, asli hüviyeti ile doğru olarak öğrenmek ve uygulamak için, dinî müesseselerin, devlet bünyesi içinde yer alması gerektiği temel fikridir. Bu temel fikirden hareketle, Diyanet İşleri Başkanlığı, kanunen kendine verilen görevleri ifa etmek üzere ve Anayasa hükmü ile, genel idare içinde yer almıştır. Böylece, din-devlet ilişkileri, ülkemize hiçbir problem doğurmadan, tarihî geleneğe de uygun olarak, dengeli ve uyumlu bir şekilde yürütülmüştür.

Ülkemizde, din-devlet ilişkilerinde hiçbir aksaklığın bulunmadığı da iddia edilemez. İzalesi gereken ve yapıcı tenkitlere muhtaç noksanlıklar vardır. Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilat Kanunu ile ilgili çalışmaların yıllardır sonuçlanmayışı, bu noksanlıkların başında gelmekte ve mesela, mühürsüz, kontrolsüz mushafların piyasaya sürülebilmesi, buna mani olunamaması, bu noksanlığın doğurduğu hatalı bir uygulamayı beraberinde getirmektedir. Bu ve benzeri bazı noksanlıklardan dolayı görevin layık-ı vechile yerine getirilememesi sıkıntısı vardır. Ancak, bütün bunlar, mevcut sistem içinde ve zamanla izale edilmesi gereken ve düzeltilmesi mümkün olan problemlerdir. Mevcut sistem devam

etmeli, ıslaha muhtaç yönleri düzeltilmeli ve noksanlıklar izale edilmelidir. Ülkemiz için en hayırlı olanın bu olduğu düşünülmektedir.

Tabiatıyla, hemen bütün hizmetlerde olduğu gibi, din hizmetlerinde de, daha iyiyi, daha güzeli, daha verimli ve ideal olanı yakalama süreci, devamlılık arz eder. Dinin muhtevasında ve özünde değişiklik olmasa bile, değişen dünya şartlarında, hem hedef kitlede, hem de hedef kitlenin beklentilerinde (ihtiyaçlarında) değişiklikler olmaktadır. Ayrıca, hizmetin hedef kitleye ulaştırılmasında önemli unsurlardan biri olan iletişim araçlarındaki hızlı gelişmeler, hem olumlu hem de olumsuz anlamda değerlendirilebilecek hususları beraberinde getirmiştir.

Şayet Diyanet İşleri Başkanlığı'nın sürdürdüğü bu hizmetler, grup ve cemaatlere bırakılsaydı, ne olurdu? Bu durumda;

a) Din adına fitne ve fesadın artmasına, bölünüp parçalanmalara, ciddi mânâda istismarların çoğalmasına fırsat vermiş olurdu. Çünkü her cemaat kendi görüşünün doğruluğunu, karşı görüştekilerin yanlış yolda olduğunu savunacaktır. Bu cemaat mensupları, kendilerini haklı göstermek için, dinî veya dindışı her türlü çareye başvuracaktır.
b) Müslümanların topluca ibadet ettiği dua ve niyazlarını Allah'a sundukları kutsal mekanlar olan camiler, cemaatlere göre ayrılacaktı. Her grup kendi camiine gidecek; diğer grubun camiine gitmediği gibi, onu kabullenmekte bile sıkıntı çekecekti (Bugün Avrupa'da olduğu gibi.).
c) Ramazan ayının başlangıcı ile dinî bayramların tespitinde; bırakın İslam ülkelerini, kendi memleketimizde, aynı şehirde, aynı mahallede hatta aynı apartmanda oturan insanlar arasında bile büyük sıkıntılar ortaya çıkardı.

Bu örnekler daha çoğaltılabilir. Netice olarak, herkesin kendine göre ve işine geldiği gibi dini yorumlamaya başladığı bir toplumda, din, birleştirici, kaynaştırıcı olma özelliğini kaybeder, parçalanmanın, huzursuzluğun amili durumuna gelir ki, bu da, ne dinin mahiyeti, ne de gayesi ile bağdaşır.

İşte her dönemde birlik içinde olmayı emreden İslamiyet ile, camilerin ve mescitlerin cemaatlerini, din adına ayıranları, cemaatleri kucaklaştırma yerine kavga ettirenleri bile barıştırıcı, hepsini şefkat şemsiyesi altında toplayacak bir merkezî otoriteye ihtiyaç vardır, bundan sonra da olacaktır. Bugün bu merkezî otorite, Diyanet İşleri Başkanlığı'dır.

Ülkemizde DİB ve personeli tarafından yürütülen din hizmetlerinin kalitesi ve hizmet alanlarının yeterliliği konusunda ne düşünüyorsunuz?

2000'li yıllar içinde dünyamız, her geçen gün yeni teknolojilerle tanışmakta, yeni bilimsel buluşlarla karşı karşıya gelmektedir. Bilim ve teknoloji alanındaki her yenilik, bir yandan hayatı kolaylaştırırken, diğer yandan da birtakım problemleri de beraberinde getirmektedir. Böylesi hızlı ve baş döndürücü gelişmelerin yaşandığı dünyamızda, gerek iş dünyası ve bürokrasi, gerekse kamu ku-

ruluşları, yeni değişikliklere uyum sağlayabilme ve modern yönetim tekniklerini bünyesine adapte edebilmenin çabası içinde olmalıdır.

Diyanet İşleri Başkanlığı, görevleri ve fonksiyonu itibarıyla, devletimizin, toplumda sosyal barış ve bütünlüğü sağlayan en önemli kurumudur. Diyanet İşleri Başkanlığı'nda, toplumu din konusunda aydınlatmak ve millî bütünlüğü sağlamakla görevli 77795 persolen çalışmaktadır (01.01.2000 tarihi itibarıyla).

Din hizmetleri sınıfında sayılan ve ve toplumu din konusunda aydınlatma gibi önemli görevleri yerine getiren din görevlilerinin, eğitim açısından yeterlik durumları incelendiğinde, önemli bir bölümünün eğitim durumunun alt düzeylerde olduğu görülür. Nitekim, camilerde namaz kıldıran, hutbe okuyan, vaaz eden, Kur'an kurslarında Kur'an ve ilmihal öğreticiliği yapan imam-hatiplerin %3.9'u ilkokul ve ortaokul; %73.8'i İmam-Hatip Lisesi, lise ve dengi okul; %22.3'ü yüksekokul mezunu, Kur'an kursu öğretmenlerinin %6'sı ilkokul veya ortaokul; %0.8'i İmam-Hatip Lisesi, lise ve dengi okul; %43.2'si ise yüksekokul mezunudur. (01.01.2000 tarihi itibarıyla)

633 sayılı kanunla kurulan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın da, sözü edilen gelişmeler çerçevesinde teşkilat yapısını iyileştirme, mevcut personelin eğitim seviyesini yükseltme açısından çalışmalar yapması kaçınılmazdır. Bu itibarla, bilindiği üzere, İmam-Hatip Liseleri, Diyanet İşleri Başkanlığı'nca istihdam edilen elemanları yetiştiren birinci derecede öncelikli okullardır. Bu okulların müfredatları hazırlanırken, Diyanet İşleri Başkanlığı ile ortak organize edilecek bir çalışma yürütülmeli; ortaöretimden sonra, gerekli rehberlik çalışmaları İmam-Hatip liselerine 'din görevlisi' olabilecek kapasitede olanlar seçilmelidir.

Diyanet İşleri Başkanlığı merkezinde ve taşrada görev yapan mevcut personelin eğitim düzeylerinin yükseltilmesi amacıyla, Yüksek Öğretim Kurulu ile 1988 yılından bugüne kadar gerekli temas kurularak, İlahiyat fakülteleri bünyesinde İlahiyat Meslek Yüksekokulları ve Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi bünyesinde İlahiyat Ön Lisans Programı açılması sağlanmıştır. Ancak, bu programdan yararlanarak, lise seviyesinde tahsili olan Başkanlığımız mensuplarının tahsil seviyelerinin yükseltilebilmesi için, ilkokul öğretmenlerine sağlanan sınavsız ön lisans eğitim imkanının, Başkanlığımız mensuplarına da tanınması isabetli olacaktır. Bu mümkün olmadığı taktirde, İlahiyat Ön Lisans Programı'na kayıt yaptırabilmek için istenen 105 puanın en az 80 puana indirilmesi, bu programdan faydalanmak isteyen personelimiz sayısının çoğalması açısından zorunlu görülmektedir.

İlahiyat fakülteleri bünyesinde açılan İlahiyat Meslek Yüksekokulları ve İlahiyat fakültelerinin II. öğretimleri kapatılmıştır. İlahiyat fakülteleri bünyesindeki söz konusu Meslek Yüksek Okulları ile İlahiyat fakültelerinin II. öğretimlerinin, kontenjanlarının yükseltilerek yeniden açılması, Başkanlığımızın istihdam edeceği personel açısından zaruridir.

DİB'nın daha iyi hizmet sunabilmesi veya hâlen DİB'nca sunulan hizmetlerin iyileştirilebilmesi için, model değişikliği de dahil olmak üzere, örgütlenme bi-

çimi, idari yapılanma, personel politikası ve hizmet anlayışı gibi konularda ne gibi tedbirler alınmalıdır?

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, hizmetlerini daha etkin yütürebilmesi için, birtakım tedbirlerin alınmasının yanı sıra, model ve örgütlenme açısından yeniden yapılanmasına ihtiyaç vardır. Bu ihtiyaçlardan birkaçını şöylece sıralamak mümkündür:

- Din hizmeti sunan ve halkı dinî yönden aydınlatmakla görevli olan personelin ekonomik seviyesinin iyileştirilmesi,
- Gerek teşkilat yapısının reorganizasyonu ve gerekse personelin özlük haklarının iyileştirilmesi, verilen hizmetlerin kalitesinin arttırılması ve daha geniş alanlarda yaygınlaştırılması için Teşkilat Yasasının en kısa sürede çıkarılması,
- Dinin emirlerinin, hurafelerden uzak ve doğru bir şekilde öğretilmesinde ve gelecek kuşaklara sağlıklı olarak aktarılmasında araç olarak kullanılan çeşitli TV kanallarında hazırlanan dinî programlarda, mutlaka Diyanet İşleri Başkanlığı'nın görüşünün alınması; toplumu dinî konularda aydınlatmada TV'den azami dercede istifade etmek amacıyla, Diyanet İşleri Başkanlığı'na müstakil bir TV kanalı tahsis edilmesi; bunun mümkün olmaması durumunda ise, hâlen Diyanet İşleri Başkanlığı'nca hazırlanan müstakil dinî programların, halkın izleme oranı yüksek olduğu saatlerde yayımlanmasının sağlanması,
- Diyanet İşleri Başkanı'nın seçim usûlü ile ve belirli bir süre için seçilmesi,
- YÖK ve TRT kurumları gibi, idari özerkliği olan bir kurum statüsüne kavuşturulması,
- Basın ve haberleşme özgürlüğüne zarar vermeden, dinî muhtevalı basılı, sesli ve görüntülü yayınların belli bir disiplin altına alınması,
- Başkanlığımıza eleman yetiştiren eğitim kurumlarının, Başkanlığımızın hizmetlerini ve ihtiyaçlarını dikkate alarak gerekli düzenlemelere gitmesi ve din hizmetlerini yürütebilecek kalifiye elemanların yetiştirilmesi,
- Ülkemizde ve dünyada dinî alanda meydana gelen gelişmeleri takip edebilmek ve bu konuda araştırma ve geliştirme yapabilmek için, bütçeden yeterli kaynak temin edilmesi, şeklinde sıralanabilir.

DİB, teşkilat olarak, ülkemizdeki ve dünyadaki ilgili ilim camiası ile diyalog ve işbirliği, ilmî gelişmeleri takip ve bu gelişmelere uyum konularında istekli ve yeterli midir?

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, merkez, yurtiçi ve yurtdışı teşkilatlanması ve üretmiş olduğu hizmetler, diğer İslam ülkelerine de model olabilecek tarzda önemli hususlar ihtiva etmektedir.

Başkanlığımız, tertiplemiş olduğu Din Şûraları ve Avrasya İslam Şûraları'yla, ülkemizin ve dünyanın, sahasında ilmî birikimleriyle tebarüz etmiş din ve ilim

adamlarını bir araya getirmekte; böylece, mevcut hizmetlerin değerlendirilmesinin yanı sıra, bundan sonra yapılması gerekenlerin tespitine de imkan hazırlamaktadır. Şûrâlar sonucunda alınan kararlar ise, imkanlar nispetinde uygulanmaya çalışılmaktadır. Avrasya İslam Şûrâsı Kararları doğrultusunda "Dinlerarası Diyalog Şubesi Müdürlüğü"nün kurularak faaliyete geçirilmesi, buna iyi bir örnek teşkil eder. Ayrıca, İlahiyat fakültelerinin öğretim üyeleriyle zaman zaman yapılan istişari toplantılarda, toplumun tartıştığı güncel meseleler irdelenmekte ve çözüm önerileri üretilmeye çalışılmaktadır. Hâlen İlahiyat fakültelerinin öğretim görevlilerinin de üyesi olduğu hadis ve fıkıh komisyanları, İlahiyat fakülteleriyle sürdürülen ilişkilerin güzel örnekleridir. Ayrıca, Başkanlığımızca çağın gelişen ve değişen şartları da dikkate alınarak "Dinî Kavramlar Sözlüğü" çalışması başlatılmış; yine Diyanet İşleri Başkanlığı'nca sürdürülen Kur'an-ı Kerim Meali çalışması ise son aşamasına gelmiştir. Ayrıca, bugünün bilimsel verileri de dikkate alınarak yapılan 8 ciltlik tefsir çalışası hızla sürmektedir.

Bunlara ilaveten, ülkemizde yaygın hâlde bulunan bâtıl inanç ve hurafelerin tespitine yönelik çalışmalar yapılmış; elde edilen bilgiler doğrultusunda toplumun aydınlatılmasına yönelik kitap, broşür, vaaz ve irşat faaliyetlerine ağırlık verilmiştir. Keza, Başkanlığımızca ulusal ve yerel tv kanallarına dinî paket programlar hazırlanmakta ve yayımları sağlanmaktadır.

Başkanlığımız, geniş hizmet alanını da göz önüne alarak, yurtiçi, yurtdışı, Balkanlar ve Orta Asya Türk Cumhuriyetlerine yönelik basılı ve süreli yayın faaliyetlerini sürdürmektedir. Bu cümleden olarak, sadece Orta Asya Türk Cumhuriyetlerine ücretsiz olarak dağıtılmak üzere gönderdiği basılı eser sayısı dört buçuk milyonu aşmıştır.

Bu hususların yanı sıra, Başkanlığımızın hizmetlerini daha etkin yürütebilmesi için, ilave birtakım tedbirlerin alınmasına ihtiyaç vardır. Bunlardan birkaçını şöylece sıralamak mümkündür:

Başkanlığımızca, gerek ülkemizde ve gerekse dünyadaki ilgili ilim çevreleri ile diyalog ve işbirliği, ilmî gelişmeleri takip ve gelişmelere uyum konularında gerekli gayret ve hassasiyet göstermektedir. Bu maksatla Ankara'da bir "Diyanet Araştırma Merkezi" kurulması çalışmaları başlatılmıştır.

Ayrıca, merkezi Kahire'de bulunan "İslam İşleri Yüksek Konseyi"nin her yıl düzenlemiş olduğu ve birçok İslam ülkesinden gelen temsilcilerin katılımıyla gerçekleştirilen ilmî konferanslara Başkanlığımızca da iştirak edilmektedir.

Yine bu bağlamda, ABD'de ve İtalya'da düzenlenen çeşitli ilmî seminer ve toplantılara Başkanlığımız katılmaktadır.

islâmiyât IV (2001), sayı 1, s. 131-144

Din Tedrisatı ve Dinî Müesseseler Hakkında Bir Rapor

A. HAMDİ AKSEKİ [1887-1951]
DİYANET İŞLERİ BAŞKANI [30.04.1947-09.01.1951]

YAYINA HAZIRLAYAN: MEHMET BULUT

Aşağıdaki rapor, 1950 yılında, zamanın Diyanet İşleri Başkanı merhum Ahmet Hamdi Akseki tarafından hazırlanarak, ilgili makamlara, kurum ve kuruluşlara sunulmuştur. Bilahare bir kitapçık olarak da yayımlanmıştır. Raporda, Millî Mücadele yıllarından başlayarak, o güne kadarki zaman diliminde din, din hizmetleri ve din eğitimi alanlarında yaşanmış problemler ve din kurumlarının durumu net bir şekilde ortaya konmuş; problemlerin çözümü için çıkış yolları da gösterilmiştir. 2000'li yıllarda dahi din ve Diyanet, genel ve mesleki din eğitimi alanlarında hâlâ devam eden bir kısım sorunları bundan 50 yıl önce iyi teşhis etmiş ve çıkış yollarını göstermiş olan bu mükemmel ve ilmî raporu, günümüze ve geleceğe ışık tutması bakımından, sözünü ettiğimiz matbu nüshadan aynen alıyoruz.

29 seneden beri fasılasız olarak din müesseselerinin başında bulunduğum cihetle, bu müesseselerin o zamandan bugüne kadar geçirmiş olduğu safhalarla bugünkü durumunu bir hülasa ederek bundan sonra alması gereken şekil hakkındaki fikirlerimi de açıkça arz edeceğim:

Bilinen bir hakikattir ki, din, insanlarda fıtri bir duygudur.

Bazı efkar-ı esasiye gibi din fikri de insanın fıtratında merkûzdur ve insanla beraber doğan esas fikirlerdendir. İptidai insanlardan başlayarak, medeniyetin şahikalarına yükselmiş olanlara kadar, bütün kavimlerin, medeniyet dereceleri ne olursa olsun, hiçbir zaman bu duygudan mahrum yaşamamış oldukları tarihî bir hakikattir.

İslam itikadına, İslam felsefesine göre, bu duygunun kaynağı beşerin fıtratı ve akl-ı selimidir. Bunun içindir ki, İslam düşüncesine göre din, hem naklî, hem de makuldür. Dinin nakle müstenit olması, makul olmasına ve akla dayanmasına münafi değildir. İslam'da menât-ı teklifin akıl olması da bundandır ve yine bunun içindir ki, ortaçağda Avrupa'da görülen ilim ve din kavgası Müs-

lümanlık'ta yoktur ve olamaz. Nasıl ki, Eflatun ve Aristo'nun eserlerinin şerh ve bunlardaki fikirleri benimseyen ve daima müdafaa eden ve kendi eserlerinden birçokları da son asırlara kadar Avrupa darülfünunlarında tedris edilen büyük Türk filozofu İbn-i Sînâ aynı zamanda büyük bir din alimidir, bir müfessirdir, bir fakihtir; Fârâbî, İbn-i Rüşd ve Fahr-ı Râzî gibi büyük İslam filozofları da böyledir. Bunlar, müspet ve akli ilimlerle, naklî ve nassi ilimleri, hiç tenakuza düşmeden, kendilerinde cemetmişlerdir.

İslam'ın ilk ve ortaçağında yetişmiş bütün İslam alimleri hemen hemen hep böyledir.

Garp'ta kendilerine din babaları süsünü verenlerle ilim adamları arasında şiddetli ve sürekli çarpışmalar vukua geldiği ve ilim adamları diri diri ateşlerde yakıldığı ve böylece ilim ve din münazaası kanlı safhalar arz eylediği zamanlarda, İslam ilim adamları bu iki kudreti tetkik ve telife çalışmış ve her yerde irfan ocakları alabildiğine ilerlemişti.

İslam'da ilim adamları ile din adamları arasında serbest münakaşalar olmuş ve fakat bunlar hiçbir zaman mantık hududunu aşmamıştır.

Hicretin birinci asrını takip eden devirlerden başlayıp sonraki devirlerde devam edip gelen bu münakaşalar sayesindedir ki, bugün Şark ve Garb'ın hayranı olduğu muhalled eserler vücut bulmuştur.

Fransa İnkılâbı ve Din

Garp'ta birçok zamanlar, ilim ve din adamları birbirine amansız bir düşman oldukları içindir ki, Fransa inkılâb-ı kebirinde ilim adamları muzaffer olunca, bunların ilk işi Kilise'ye ve onunla birlikte, onun mukaddes saydığı akideye var kuvvetiyle hücum etmek oldu. Her çareye baş vurularak münevver ve ictimai sınıflar arasında dinsizlik yayıldı. Ve dindarlık, âdeta cehalet alameti sayıldı. Din ve mukaddesat-ı diniye namına ne varsa inkılâpçılar tarafından hepsi baltalandı.

İlk önce papaz sınıfına karşı açılmış olan bu cidal, gitgide din ve itikada da geçmiş, din namına ne varsa, hak ve bâtıl hepsi terk edilmişti. Fakat, insan ruh sahibi bir varlık ve din de ruhun bir gıdası olduğundan, halk, uzun zaman dinsiz yaşamadı ve herkes kendine mahsus bir din ve mezhep icat ederek ona göre harekete başladı ve en sonra da Fransa yine Katoliklik'te karar kıldı ve memleket dışı yaptığı din adamlarını hariçte azamî derecede himayeye başladı.

Türk İnkılâpları ve Din Müesseseleri

Vaktiyle Garp'ta vukua gelen din ve ilim münazaaları bizde mevcut olmadığı için, gerek Meşrutiyet ve gerek Cumhuriyet inkılâpları, dine ait ne varsa hepsini kaldırıp atmakla neticelenmemiş; bilakis, evvela medreselerde ve dinî müesseselerde asri bir ıslahat yapılması lüzumu ileri sürülmüş ve bu yolda kanunlar tedvin edilerek Meşrutiyet'e kadar büsbütün bakımsız bir hâlde kalmış olan din müesseselerindeki sakim usûller kaldırılıp onların yerine yeni ve ilmî metodlar konulmuş ve böylece tedris, asri ve müspet bir şekle sokulmuştu. Bu-

nun neticesi olarak, Meşrutiyet inkılâbından sonra medreselerde büyük bir inkişaf başlamış, müspet ilimler ve Garp dilleri dinî müesseselerde layık oldukları mümtaz yerlerini almışlardı. Birinci Dünya Harbi bu müesseselerin en tabii inkişafına büyük bir set çekmiş olmasına rağmen, bunlar yine vazifelerini yapmakta devam etmişlerdir.

Millî Mücadele ve Din Müesseseleri

Bir taraftan Millî Mücadele devam ederken diğer taraftan da bu müesseseler daha iyi ve daha asri bir şekilde ıslah ediliyordu. O zaman Ankara'da Umur-u Şer'iye ve Evkaf Vekâleti Tedrisat-ı Umumiye Müdürü bulunuyordum. Mütehassıs bir heyet tarafından en yeni, asrın icaplarına ve memleketin ihtiyaçlarına en uygun bir şekilde tertip ve tanzim edilmiş programlarla çalışan bu ilim ocakları, o zaman Gazi Mustafa Kemal'in dahi takdirlerini kazanmıştı.

Gazi Mustafa Kemal Paşa Hazretleri, 5 Şubat 1923'te Konya'ya gidiyor, oradaki Darülhilâfe Medresesi'ni teftiş ediyor; Fransızca, hadis, fıkıh, coğrafya derslerinde talebe ile uzun uzadıya meşgul olarak ehemmiyetli mübahese cereyan ediyor ve derslerde talebenin en asri mefkurelerle yürüdüğünü görmekle memnun oluyor ve Medrese'den ayrılırken şöyle buyuruyor:

> Memnuniyetle görüyorum ki, tedris ve tederrüs cidden hakikat-ı diniye dairesindedir. İnşaallah memleketimizi, milletimizi ihyâ edecek asri ve hakiki ulema –faziletkâr müderrislerimiz sayesinde– siz olacaksınız. Kıymetli ve hakiki ulemamızın mevkii yüksektir. Ulemamızın ve erbab-ı ilim ve irfanımızın himmeti ve irşatlarıyla inşaallah İbn-i Rüşd'ler, İbn-i Sînâ'lar, Fârâbî-'ler, İmam-ı Gazâli'ler milletimizin içinden çıkarak, bu asrın tekamülatıyla mücehhez olarak, ihya-yı hakikat-i diniye eyleyeceklerdir. Aksekili Ahmet Hamdi Efendi'yi tebrik ve kendilerine teşekkür ederim. Meşhudatımdan âtiyen memleket için memnunum.[1]

Görülüyor ki: Türkiye'de Cumhuriyet'in kurucusu da, bizdeki dinî müesseselerin son zamanlarda almış olduğu şekilden sitayişle bahsetmiş, bunların asri ilimleri benimsediklerini bizzat görmüş ve memleketin hakiki menfaatlerine hadim olacaklarını takdir ve tasdik buyurmuşlar ve takdirlerinin maddi bir nişanesi olmak üzere medreseye 3000 lira hediye etmek lütufkârlığını da göstermişlerdi.

Bu ilim ocakları, sade Konya'da değil, memleketin her köşesinde aynı parlaklıkta devam ediyordu.

Şunu da arz edeyim ki: Gazi Mustafa Kemal Paşa Hazretleri o zaman Darülhilâfe medreseleri namı adındaki bu medreselerin daha yüksek bir terakkiye mazhar olması ve isimlerinin de değiştirilmesi için bir heyet kurmuş ve kendisi de bizzat başında bulunmuştu. Rahmetli Ağaoğlu Ahmet Bey'in buna en ziyade taraftar ve o heyette olduklarını biliyorum. Sonradan ne oldu, niçin oldu? Onu tarih araştıracak ve hükmünü verecektir.

[1] 5 Şubat 1341-1923 tarihli, dördüncü sene, 771 numaralı *Hâkimiyet-i Millîye* gazetesinden.

Şer'iye Vekâletinin İlgası ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Tesisi

Sonradan 3 Mart 1340 tarihli ve 429 sayılı kanunla Şer'iye Vekâleti ilga edildiği hâlde dinî müesseselere yine dokunulmamış ve Şer'iye Vekâleti yerine Diyanet İşleri Başkanlığı tesis, din müesseseleri de, güya memleketteki bütün ilim müesseseleri arasında bir vahdet sağlamak gayesiyle, Millî Eğitim Bakanlığı'na devredilmişti. Halbuki maksadın başka olduğu sonradan anlaşılmıştır.

3 Mart 1340 tarihli ve 429 sayılı kanunun birinci maddesi aynen şöyledir:

> Türkiye Cumhuriyeti'nde muamelat-ı nâsa dair olan ahkâmın teşrî ve infazı Türkiye Büyük Millet Meclisi ile onun teşkil ettiği hükümete ait olup din-i mübin-i İslâm'ın bundan maada itikadat ve ibadata dair bütün ahkâm ve mesalihinin tedviri ve müessesat-ı diniyenin idaresi için Cumhuriyet'in makarrında bir Diyanet İşleri Reisliği tesis edilmiştir.

Kanunun bu maddesi açıkça gösteriyor ki, Türkiye'de yeni ve büyük bir inkılâp vukua gelmekle beraber, bu inkılâp Fransa'da olduğu gibi din adamlarına tecavüz ve din namına ne varsa hepsini terkeden bir inkılâp değildi.

Bu inkılâp ile sadece din müesseselerinin ve dinî memurların reisi bulunan Şer'iye Vekili, İcra Vekilleri Heyeti'nden çıkarılmış ve fakat yine aynı kanun ile onun yerine bir Diyanet İşleri Reisliği makamı ikame edilmiş ve bu makam şu vazifelerle mükellef tutulmuştur:

1. Müslümanlığın itikadat ve ibadatına dair bütün ahkâm ve mesalihin tedviri
2. Dinî müesseselerin idaresi
3. İfta, telkin ve irşat vazifesi

Bu gayeyi tahakkuk ettirebilmek için de, Diyanet İşleri Başkanlığı, mezkur kanunun 5. ve 6. maddeleriyle şu yolda teşkilatlandırılıyordu:

> Türkiye Cumhuriyeti memaliki dahilindeki bilcümle cevami ve mesacid-i şerifenin idaresine, imam, hatip, müezzin, kayyım vesair müstahdemlerin tayin ve azillerine Diyanet İşleri Reisliği memurdur. Müftülerin mercii Diyanet İşleri Reisliği'dir.

Görülüyor ki, bu kanun Türkiye Cumhuriyeti memaliki dahilinde bulunan dinî müesseselerin hepsini Diyanet İşleri Reisliği'ne bırakıyor ve halkın dinî işlerini tedvir etmek vazife ve mes'uliyetini ona yükletiyor ve müessesat-ı diniye ile onlardaki vazife sahiplerinin idaresini de yine Diyanet İşleri'ne bırakıyordu. Fakat bu çok ağır ve mes'uliyetli vazifeyi başarabilmesi için ona dinî elemanlar lazımdı ve binaenaleyh Diyanet İşleri Başkanlığı makamı orta ve âli derecede tahsil görmüş iki sınıf vazife sahiplerine muhtaçtı. Müftü, vaiz, imam, hatip ve müezzin hep bunlardan olacaktı. Bu ihtiyaç, layık olduğu ehemmiyetle düşünülerek 430 numaralı Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile bu elemanları yetiştirmeye Millî Eğitim Bakanlığı memur edilmişti.

Nasıl ki, birinci maddesiyle Türkiye Cumhuriyeti memaliki dahilindeki ilmî müesseselerin hepsini Millî Eğitim Bakanlığı'na rapteden bu kanunun 4. maddesinde de "Maarif Vekâleti, yüksek diniyat mütehassısları yetiştirmek üzere

Darülfünun'da bir İlahiyat Fakültesi tesis ve imamet, hitabet gibi hidemat-ı diniyenin ifası vazifesiyle mükellef memurların yetiştirilmesi için de ayrı mektepler küşad edecektir." deniliyordu.

Demek ki, Millî Eğitim Bakanlığı, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın muhtaç olduğu dinî elemanları yetiştirecek, Başkanlık da, bunları dinî vazifelerde kullanacak ve böylece kanunun kendisinde tahmil eylediği dinî ve millî vazifesini başarmaya çalışacaktı.

Bundan Sonra Ne Oldu?

Millî Eğitim Bakanlığı, Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun 4. maddesini infaz ederek yüksek diniyat mütehassısları yetiştirmek üzere, mülga Darülfünun'da bir İlahiyat Fakültesi tesis ettiği gibi, cami ve mescitlerde dinî hizmetlerin ifası ile mükellef elemanlar yetiştirmek için de ayrıca İmam ve Hatip mektepleri açtı. Daha doğrusu, evvelce Şer'iye Vekâleti tarafından idare edilmekte bulunan Sahn ve Süleymaniye Medresesi namındaki yüksek ve ihtisas medreselerinin bir kısım talebesini İlahiyat Fakültesi'ne alarak ve bir kısım vilayet merkezlerinde bulunan orta ve lise derecelerindeki medreselerin unvanını İmam ve Hatip mekteplerine çevirerek idare etmeye başladı ve Şer'iye Vekâleti'nin ilga edilmiş olmasına rağmen, dinî tedrisat, güya inkıtaa uğramadan bu suretle devam edecekti. Fakat aradan uzun zaman geçmeden, evvela köylere ve ilçelere imam ve hatip yetiştirmek üzere Birinci Büyük Millet Meclisi'nce açılarak sayısı 465'i bulan "Medaris-i İlmiye", 430 sayılı Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun neşrinden bir hafta sonra, o zaman Maarif Vekili bulunan Vasıf Bey'in bir emriyle kapatıldığı gibi, bir müddet sonra da asri tedrisat yapmakta olup, 430 sayılı kanundan sonra adları İmam ve Hatip mektebine çevrilmiş bulunan 38 din müessesesi de yine Vekâlet'in emri ile birer birer kapatılmış ve bu suretle, Tevhid-i Tedrisat Kanunu, tatbikatta dinî derslerin ve dinî mekteplerin ilgası ile neticelenmiştir. Gerek bu müesseseler, gerekse bidayette 400 olgun talebesi bulunan ihtisas medreseleri de kapatılmıştır.

İmam ve Hatip mektebi adı verilen ve en yeni bir şekilde tedrisat yapmakta bulunan ve memleketin hakiki ihtiyacına cevap vermekte olan bu müesseselerin İlahiyat Fakültesi'nin, beklenen feyzi vermeden kapatılmalarının veya kapanmalarının sebeplerini araştırmak, tetkike değer bir memleket meselesi olmakla beraber, burada ondan uzun uzadıya bahsedecek değilim. Yalnız şunu arz etmek isterim ki, askerî mektepler de o zaman Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile Millî Savunma Bakanlığı'ndan alınarak bütçesi ve heyet-i talimiyeleriyle Millî Eğitim Bakanlığı'na raptedilmişti. Fakat çok geçmeden bunun mahzuru anlaşılmış olacak ki, tam vaktinde Millî Eğitim Bakanlığı'ndan geri alınarak yine Millî Savunma Bakanlığı'na verilmişti.

Eğer o sırada İmam ve Hatip mektepleriyle İlahiyat Fakültesi de hakiki mercileri olan Diyanet İşleri Başkanlığı'na iade edilmiş olsaydı, ne talebesi dağılır, ne de mektep kapanırdı; daha doğrusu, kapatılmalarına bahane bulunamazdı. Çünkü bunlarla ilgili makam, yalnız Diyanet İşleri Başkanlığı idi. Bu

müesseselerin Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan ayrı herhangi bir makama bağlanmaları kadar gayri tabii bir hareket olamazdı.

Bugünkü Durum

Yukarıda arz olunan sebepler dolayısıyladır ki, aradan uzun bir zaman geçmiş olmasına rağmen, Millî Eğitim Bakanlığının 430 nolu kanunla taahhüt eylediği vazifeyi yapmamış, yapamamış ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nı yakinen ilgilendiren dinî vazifelerde istihdam edilecek hiçbir eleman vermemiş olması ve Başkanlığın da bugüne kadar din adamları yetiştirecek mesleki bir müessese-ye sahip bulunmaması yüzünden, bugün memleketin birçok yerinde hakiki ve münevver bir din adamı bulmak şöyle dursun, camilerde mihraba geçerek halka namaz kıldıracak, minbere çıkıp hutbe okuyacak bir imam ve hatip bile bulunmamaktadır. Hatta bazı köylerimizde, ölenlerin teçhiz ve tekfini ile ebedî istirahatlarına tevdii gibi en basit dinî bir vazifeyi ifa edecek kimseler dahi bulunmamakta ve cenazelerin, kaldırılmadan günlerce ortada kalmakta olduğu, senelerden beri işitilmekte ve görülmektedir.

Her gün biraz daha artmakta olan bu boşluğun, 5-10 yıl içinde büsbütün genişleyip derinleşeceği şüphe götürmez bir hakikattir. Bu cihet, senelerden beri icap eden, yüksek makamlara arz edilegelmiştir.

Bir taraftan halkın sık sık müracaatları, diğer taraftan İslami ilimlere, usûl ve furûu ile, vâkıf olmayan ve zamanın icaplarını, halkın ihtiyaçlarını idrak etmeyen kimseleri din mürşidi sıfatıyla vaiz veya müftü tayin edip de halk arasına salıvermekteki millî ve manevi mes'uliyeti düşünerek, âdeta hayal inkisarına uğruyor, bunalıyor, vicdan azabı duyuyoruz.

Camide halkı irşat edecek hakiki bir vaiz, bir din mürşidi ve hatip, ancak din ve dünya ilimleri okutularak ve insanı ifrat ve tefrite düşürmek istidadında olan bu iki nevi ilmin yekdiğerini murakabe yolları öğretilerek yetiştirilebilir. Bu şekilde yetişen bir din adamının, bir vaizin, hatta bir köy imamının, bulunduğu yerde her bakımdan en münevver bir mürşit olabileceğinden şüphe etmemek lazımdır. Nasıl ki, vaktiyle iyi yetiştirilmiş olan din adamlarımızdan, adetleri pek az olmalarına rağmen, bugün memleketin pek çok faydalanmakta olduğunu görüyor ve seviniyoruz.

Memleketteki Dinî Müesseselerin Kapatılması, Bâtıl Akide ve Tarikatların Üremesine Yol Açmıştır

Diğer cihetten, bugün, birtakım bâtıl akide ve yalancı tarikatların sinsi sinsi ve fakat sistemli denecek surette memleketin hemen her köşesinde yayılmakta ve üremekte olduğu da bir vakıadır. Gittikçe çoğalan ve din namına uydurdukları birtakım hurafelerle köylü ve şehirliyi istismar eden saf halkımızın arasına tefrikalar sokan, karıyı kocasından ayıran bu muzır unsurların tesirlerini önleyebilmek için de her şeyden evvel esaslı din terbiyesi ve bilgisi almış, müspet ilimlerle de mücehhez kudretli din adamlarına, münevver vaizlere şiddetle ihtiyacımız vardır.

Memlekette hakiki din adamları azaldıkça bu yoldaki tarikatların –kanunen yasak olmasına rağmen– yayılması ve gittikçe sahasını pek ziyade genişletmesi de bu ihtiyacı bir kat daha belirtmektedir.

Sonra, kökleri dışarıda olan dinî, ictimai, siyasi birtakım yabancı akide ve mezheplere mensup kimselerin muhtelif şekiller ve vasıtalarla yaptıkları propagandalar ve yayımladıkları eserler de, halk üzerinde çok kötü tesirler yapmaktadır. Bunları en çok önleyecek, bu fikirlerin yayılmasına mâni olacak yegane kuvvet, din ve kudretli din adamlarının telkini olduğu da müşahede ve tecrübelerle sabittir.

Binaenaleyh bu durum karşısında vazifesi din işlerini tedvir etmekten ibaret olan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın imam, hatip, vaiz, müftü ve yüksek din adamları yetiştirmek üzere muhtelif derecelerde meslek müesseseleri ve kursları açmağa yetkili kılınması, sadece dinî değil, aynı zamanda millî bir zaruret hâlini de almıştır.

Müşahede ve Kanaatler

İki senedir memleketin muhtelif mıntıkalarında yaptığım seyahatlerde halkımızın her tabakasıyla sıkı temaslarda bulundum. Yüksek tahsil gençliği ile de daima temaslardayız. Her gün memleketin muhtelif yerlerinden yazılar alıyoruz. Bütün bunlardan edindiğimiz kanaat da şu noktalar üzerinde toplanmaktadır:

1. Yirmi altı seneden beri çocuklarımız hakiki bir din ve ahlak terbiyesinden mahrum olarak içi bomboş ve herhangi menfi bir tesiri kabule müsait bir hâlde yetişmektedir.

2. Çocuklarımızın ve gençlerimizin, başka dinlerin ve muhtelif şekillerdeki misyoner propagandalarının ictimai, siyasi herhangi bir muzır mezhep veya tarikat ve akidelerin menfi tesirlerinden uzak tutulması için çare düşünülmelidir.

3. Çocuklarımıza gerek mekteplerde ve gerek başka vasıta ile 26 seneden beri din ve ahlak aleyhinde söylenebilecek ne varsa hepsi söylenmiş, telkin edilmiş ve kıpkızıl bir dinsiz olmaları için her şey yapılmıştır. Bugünkü gençler komünist olmamışlarsa, bunu ailelerindeki kuvvetli din terbiyesine borçluyuz.

4. Çocuklarımızın, gençlerimizin her türlü yabancı ve menfi tesirlere bundan sonra da mukavemet edebilmeleri için, kendilerine, İslam dininin esaslı ve ciddi bir surette talim ve telkin edilmesi manevi terbiyenin verilmesi artık kati bir zarurettir.

5. Hakiki din adamlarına, mabetlerimizi şenlendirecek bilgili, fazilet sahibi vaizlere, imam ve hatiplere olan ihtiyacın bir ân evvel sağlanması lazımdır.

6. Yeni nesle mensup birçok genç de, kendilerinin maneviyattan tamamen mücerret bir hâlde yetiştirildiklerini acı acı itiraf etmektedir.

Maneviyata, Layık Olduğu Ehemmiyet ve Mevkii Vermek Lazımdır

Şu uzun maruzatımla memleketin dinî ve ahlaki durumunu, milletimin yüksek menfaatlerinden başka hiçbir şey düşünmeyerek bütün açıklığı ile arz etmiş bulunuyorum.

Bu izahlarımız gösteriyor ki, buhranın sebebi, maneviyata vurulan darbedir. Şu hâlde, bu buhranın tek çaresi de maneviyata layık olduğu ehemmiyeti vermektir.

Hayatta maddiyat ile maneviyatın yan yana yürümesi gayet tabii ve zaruridir. Bunlardan birine layık olduğu kıymeti vermemek, ferdî ve ictimai hayatta bir aksaklık ve hatta müthiş bir çöküntü husule getirmekten hâlî kalamayacağı muhakkaktır.

Fertlerin iradelerini kuvvetlendiren onları maşerî hayatta birbirine bağlayan maneviyat olduğu gibi, izmihlalin en büyük sebepleri de maneviyattan uzaklaşmaktan doğan inzibatsızlıktır. Fertleri, dinî ahlak ve fazileti kaybetmiş olan bir cemiyetin ictimai tezahürleri de ahlak ile ilgili olmayacağından, böyle bir cemiyette intizam, ictimai tesanüt, seciye, aileye, yurda, millete ve vazifeye bağlılık da azalır. Bu suretle müthiş bir uçuruma doğru sürüklenmekte olan cemiyet, ufak bir sarsıntı ile büsbütün dağılıp gider. Bunun tarihî birçok misali vardır.

Maneviyat, ferdî hayatta nasıl en büyük hareket ve feyiz kaynağı ise, ictimai hayatta da milletleri buhranlardan kurtaran en büyük kuvvettir.

Bunu, Millî Mücadelemizden bahsederken Gustave le Bon şöyle anlatır:

> Bir filozof için, Müslümanların bu yeni tarz-ı hareketleri büyük bir ders-i ibrettir. Çünkü dünyayı idare etmiş olan kuvâ-yı diniyenin, elân dahi nasıl idare etmekte olduğunu gösterir.[2]

Maneviyattan maksadım din ve ahlaktır. Allahsız bir maneviyat kuru ve yaldızlı bir süsten ibarettir. Maneviyatın esas kaynağından uzaklaştırmak, tabii kanunlara aykırı hareket etmektir. Bunun ise, yürümeyeceği şüphesizdir.

Öyle sanıyorum ki, Milletler için din ihtiyacı bundan sonra kendisini daha ziyade hissettirecek ve her millet bununla daha ciddi bir surette meşgul olacaktır. Çünkü din, ezelî bir hakikattir.

Burada bir misal olarak Amerika'yı ele alalım. Bugün Amerika'da 1946 istatistiklerine göre Kilise'ye bağlı 23 milyondan fazla Katolik, 77 milyondan ziyade Protestan vardır. Amerika'da Kilise'ye olan bu bağlılık, denilebilir ki, her gün biraz daha kuvvetlenmektedir. 1935'te Protestan mezhebine ait 199000 kilise ve bu kiliselere bağlı 55000000 âza olduğu hâlde, 1945'te kilise adedi 253000'e ve bunlara bağlı âza miktarı da 73000000'a yükselmiştir. Demek ki, on sene içinde 54000 kilise yapılmış ve kiliselerin âzası da 18000000 artmıştır. 5 Ocak 1947 tarihli *Times* gazetesinin yazdığına göre 1947'de yeni yapılacak Protestan Kiliseleri için 550.000.000 Dolar ayrılmıştır. Bütün bunlar Amerika'da din hayatının nasıl göz kamaştırıcı bir süratle ilerlemekte olduğunun açık bir delilidir.

Amerika'da Kilise'nin ve din hayatının bu kadar süratle inkişafını şu üç şeyde buluyorlar:

1. Vaaz ve nasihate verilen ehemmiyet
2. Din derslerine verilen ehemmiyet ve bunlardaki inkişaflar
3. Kilise'nin iyilik ve yardım işlerindeki başarısı

[2] *Cihan Muvazenesinin Bozulması*, I. 34.

Vaaz ve vaiz yetiştirme meselesi Amerika'da çok mühimdir. Kur'an-ı Kerim'in üzerinde önemle durduğu vaaz ve irşadın ne büyük bir rol oynayacağını onlar bizden daha iyi takdir etmiş bulunuyorlar. Amerika'da hemen her saat radyolarda din dersi, yahut güzel bir vaaz dinlemek imkanı vardır. Hastanede yatan bir hasta dahi istediği saatte radyo ile din dersi dinleyebilir.

Bundan başka, Newyork'ta en büyük Protestan vaizlerinden olan D. Fosdeh her gün öğleden sonra kendisi radyoda on beş dakika vaaz veriyor. Bütün Amerika radyoları buradan alarak o vaazı yayıyorlar. Bu vaazlardan her gün elli bin nüsha basılarak her tarafa gönderiliyor. İşte Amerika vaaz ve irşat meselesine bu derece ehemmiyet vermektedir.

Amerika'da din dersleri meselesine gelince:

Eskisine nispetle bugün bu mesele çok ziyade inkişaf etmiştir. Katolik Kilisesi hemen hemen bütün gençlerin tahsilini *Parochial Schools* denilen mekteplerde temin eder. Bu mektepler kati olarak dinîdir. Son zamanlarda Katolikler hükümetin doğrudan veya dolayısıyla bu mekteplere tahsisat vermesini istiyorlar. Bu şimdi, Amerika'da mühim bir meseledir. Amerika'da bir köy papazı ayda 300 dolar maaş almaktadır. Bununla beraber kilisede bir vaazdan sonra oradaki cemaat arasında gezdirilen gümüş tabaklar para ile dolar. Halk bize dinimizi bunlar öğretiyor diye papazlara fevkalade hürmet ve bağlılık gösterir.

Bugün Amerika'da üç çeşit okul var:

1. Devlet mektepleri,
2. Dinî teşekküller tarafından açılan mektepler,
3. Kilise (veya Pazar) mektepleri *Sudney School.*

Amerika'da her dinî teşekkülün devlet mekteplerinden ayrı, ilk, orta ve lise derecesinde mektepleri vardır. Bu mektepler dinî makamların kontrolü altındadır. Her teşekkülün mektebi o teşekkülün mensup olduğu kiliseye bağlıdır. Bu teşekküller tamamen muhtardır. Dinî tedrisat ve terbiye tamamen bunlar tarafından yapılır ve hükümet bunların çalışmalarına karışmaz. Hükümet mekteplerine çocuğunu götüren bir çocuk velisi: "Çocuğumuza din dersleri verilmesini isterim." dediği zaman, mektep idaresi onu mektebe yakın Katolik veya Protestan kilise mektebine götürüp yazdırmaya ve onu takip etmeye mecburdur.

1946'da yazılan bir kitap yirmi dinî teşekküle ait olmak üzere, 9730 ilk mektep, 3222 orta mektep kaydetmektedir. Bu dinî mekteplere devam eden talebe adedi 2153279'dur. Bu müesseselerin içine, çok ekalliyette kalan yirmiden fazla dinî müessese daha girmektedir. Amerikan istatistiklerine göre bu dinî teşekküller gittikçe artmaktadır ve bu mekteplerdeki öğretmen adedi 94978'dir.

Kilise veya Pazar mekteplerine (*Sudney School*) gelince: 1946 istatistiklerine göre bunların sayısı 162233'tür. Bu mekteplerdeki okuyanların sayısı da 18309001'dir. Bunlardan başka 1024 üniversite vardır ve umumiyetle bunların hepsinde din dersi bulunduğu gibi, yüzden ziyade İlahiyat Fakültesi ve 150 kadar da lise derecesinde İlahiyat okulu vardır. Mesela; ufak bir kasabada 500

talebesi olan büyük bir kız kolejinin geniş programları arasında resmî olarak üç din dersi görüyoruz. Sonra 15000'den fazla talebesi olduğu söylenen Colombia Üniversitesi'nin 1946 yılına ait kataloğunu açarsak buradaki İlahiyat Fakültesi'nde 97 din şubesi, din dershanesi veya seminer olduğunu görürüz.

Bu fakültede evvela umumi olarak bütün dünyadaki dinlerin tarihine ait 34 ders vardır; sonra hususi olarak Çin dini, Japonya ve Hindistan'da bugün yaşayan dinler; Yahudi, Rum, eski Arap dini ve Arap edebiyatı, İslam edebiyatı, İslam dini tarihi, İslam sanayi-i nefisesi, İslam dini, Hıristiyan ve Yahudi dinî felsefelerinin mukayeseleri, din ve ahlak felsefesi, Hıristiyan ilahiyatı, Hıristiyan dinine dair geniş tafsilata vesaireye ait birçok ders vardır. Arap edebiyatını okutan profesör, yirmi sene Arabistan'da bulunmuş ve Arap edebiyatı üzerinde çalışmıştır.

Şurasını bilhassa kaydetmek isterim: Amerika'da mekteplerde din dersi okutulmadığı bir zaman olmamıştır. Resmî mekteplerde din tedrisatı azalmaya, gevşemeye başlarken ve hatta orta ve liselerde din dersleri okutmak mecburiyeti kalkarken, kiliselerde din tedrisatı artıyor ve kuvvetleniyordu.

Bizde olduğu gibi yirmi altı sene din derslerinin mekteplerde değil evlerde bile adını andırmamak gibi bir şey, ne Amerika'da ne dünyanın herhangi bir yerinde hiçbir zaman vâki olmamıştır.

Yukarıda bahsettiğim din mekteplerindeki hocaların evsafına dair de birkaç söz söyledikten sonra yine asıl sadede döneceğim:

Bu mekteplerin hocaları, imanlı ve dindar adamlardan seçiliyor; yüksek tahsil görmüş adamlar, gönüllü olarak bu mekteplerde çalışıyorlar. İmanlı ve dindar bir fizik öğretmeni, bir kimyager, din hocaları kursundan ders aldıktan sonra, gidip gönüllü, fahrî olarak kilise mekteplerinde din dersi okutuyor. En büyük zenginlerden ve hocalardan da böyleleri çoktur.

İşte dünyanın en hür ve demokratik bir memleketi olan Amerika'da dine ve maneviyata verilen ehemmiyet bu derece büyüktür.

İngiltere ve Fransa'da ise bundan daha aşağı değildir. Arjantin'de 1125 dinî mektep vardır. İsviçre'de de hâl böyledir.

Binaenaleyh bizim de din ve maneviyat meselesiyle ciddi ve esaslı bir şekilde meşgul olmamız zamanı gelmiş ve hatta geçmek üzere bulunduğunu arz edersem, ancak bir hakikati ifade etmiş olurum.

Herkes itiraf eder ki, bugün memleketimiz hurafattan mücerret, ilim ve irfan ile yan yana yürüyen şuurlu bir din ve fazilet hayatına muhtaçtır.

İşe Nereden Başlamalıyız?

Buraya kadar gerek gençlikte ve gerek halk tabakasında dinî bir buhran mevcut olduğunu ve din adamlarımızın çok geçmeden büsbütün tükeneceğini, din adamları ortadan çekildikçe hurafelerin ve memleket zararına birtakım kötü unsurların çoğaldığını ve memlekette maneviyatın takviye edilmesinin gerekleştiğini, büyük ve hür milletlerde dine doğru başlamış olan kuvvetli din hareketlerini kısaca arz etmeye çalıştım.

Bizdeki din buhranının sebebi, maneviyata vurulan darbe olduğuna da işaret etmiştim. Şimdi bütün bunları tevlit eden sebepleri hulasa ederek bu durumu düzeltmek için düşündüklerimi de açıkça arz edeyim:

Bu sebepler şunlardır:

a) 430 numaralı Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun tatbikatta İslam dinine ait her türlü din müesseselerini ilga etmekle neticelenmiş olması,

b) Mekteplerdeki din tedrisatının kaldırılması,

c) Bu kadarla da kalmayarak, hariçte ve mekteplerde din aleyhtarlığı propagandaları yapılması,

d) Anayasa, din ve vicdan hürriyetini teminat altına almasına, ailelerin kendi çocuklarına din dersleri okutmalarına Anayasa'dan başka Medeni Kanun'un da müsait bulunmasına rağmen, tatbikatta buna meydan verilmemesi ve değil din dersi, sadece Kur'an-ı Kerim okuyanların bile cürm-i meşhud hâlinde ellerinde Kur'an'ları olduğu hâlde mahkemelere sevk olunması,

e) Millî Eğitim Bakanlığı'nın Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile yetiştireceğini taahhüt ve deruhte ettiği yüksek din mütehassısları ile imam ve hatip gibi din adamlarını yetiştirmemesi ve bu suretle Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, muhtaç olduğu dinî elemanlardan ve memleketin hakiki din adamlarından ve hatta namaz kıldıracak imamlardan mahrum bırakılması,

f) Ekalliyetlerde bile din adamları yetiştiren muazzam din müesseseleri olduğu hâlde, hâlen Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kolej şeklinde olsun bir meslek mektebi olmaması ve buna müsaade edilmemiş olması.

Buhranın sebepleri bunlar olunca, bu buhranın şu suretle kaldırılacağına inanıyorum:

1. Diyanet İşleri Başkanlığı, kanunun kendisine tahmil eylediği vazifeyi hakkıyla görebilecek bir hâle getirilmeli ve bunun için de:

a) Başkanlık yeni baştan iyi bir şekilde teşkilatlandırılmalı ve kendisine lazım gelen muhtariyet verilmeli,

b) Vakıflar Umum Müdürlüğü –aşağıda arz edeceğim mucip sebeplerle de ayrıca açıklayacağım veçhile– bütün gelir kaynakları ve teşkilatı ile birlikte, Birinci Büyük Millet Meclisi zamanında olduğu gibi, yine Diyanet İşleri Başkanlığı ile birleştirilmeli,

c) Müftü, vaiz, imam, hatip, müezzin ve yüksek din adamları yetiştirmesi için de doğrudan doğruya Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı müesseseler açılmasına müsaade edilmeli ve Başkanlık tarafından birkaç il merkezinde orta derecede, Ankara ve diğer iki mühim merkezde yüksek derecede ve ihtisas şubesini de hâvi yatılı din müesseseleri açılmalı ve bu kısım, zamanın icaplarını anlamış, müspet ilimlerle de mücehhez münevver din adamları, vaiz ve hatipler için hakiki bir menşe olmalıdır.

d) Ayrıca ilk ve orta okullarda mecburi, lise ve yüksek tahsil müesseselerinde ihtiyari olarak din dersleri, İslam felsefesi ve genişçe bir İslam tarihi, İslam coğrafyası okutulmalıdır.

e) Yirmi altı seneden beri gittikçe derinleşen bu boşluğu doldurmak için bir taraftan bunlar yapılırken, diğer taraftan da Diyanet İşleri Başkanlığı'nın murakabesi altında gerek eşhas ve gerek teşekkül edecek hususi cemiyetler tarafından din ve Arapça serbest lisan dershaneleri ve kursları açılmasına da müsaade edilmelidir. Ancak böylelikledir ki, bu boşluk bir dereceye kadar doldurulabilecektir.

f) Yirmi altı seneden beri gerek İlahiyat Fakültesi ve gerek diğer din müesseselerinin yaşayamamasının ve mekteplerdeki din derslerine son verilmesinin ve iki seneden beri bu hususta yapılan işlerin ciddiyetten uzak ve neticesiz olmasının yegane sebebi, bunların, hakiki mercii olan Diyanet İşleri Başkanlığı'na verilmeyerek, bu işlerin, alâkası olmayan Millî Eğitim Bakanlığı'na tevdi edilmiş olmasıdır. Binaenaleyh diğer memleketlerde olduğu gibi bizde de bütün din müesseselerinin ve din derslerinin tedviri ve murakabesi Diyanet İşleri Başkanlığı'na tevdi edilmek lazımdır. Başka suretle yapılacak şeyler muvakkattır, neticesizdir. Bunu şimdiden görmekteyiz.

Din adamlarını yetiştirecek olan dinî müesseselerin Millî Eğitim Bakanlığı'na değil, sırf bu işleri tedvir etmek üzere teşkil edilmiş olan Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlanmasını hem meselenin mahiyeti, hem de devletimizin şekli bakımından zaruri bulmaktayız.

İlahiyat Fakültesi ve İmam ve Hatip Kursları Meselesi

Burada şöyle bir şey varid-i hatır olabilir: "Yüksek din adamları yetiştirmek için üniversitede bir İlahiyat Fakültesi, imam ve hatip yetiştirmek için de Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlı İmam ve Hatip kursları açılmış ve mekteplere din dersleri de konulmuştur. Binaenaleyh artık bu mesele halledilmiş demektir."

Biraz evvel söylediklerimizle bunun cevabı verilmiş ise de, bu mesele hakkında biraz daha izahat vermeyi uygun bulmaktayım:

İlahiyat Fakültesi meselesinin oldukça eski bir mazisi vardır. Bu müessese Meşrutiyet'ten evvel "Ulûm-ı Âliye-i Diniye Şubesi" adı ile İstanbul Darülfünun'unda açılmış olup, Birinci Cihan Harbi'nin başlangıcında medreselerin yepyeni bir şekilde ıslah edilmesinden ve müspet ilimlerle birlikte en kuvvetli bir ilahiyat fakültesinde okunan bütün derslerin hatta garp lisanlarının "Dâru'l-Hilâfeti'l-Aliyye" unvanıyla açılan yeni medrese programına –konulmuş olmasından dolayı– böyle bir müesseseye ihtiyaç kalmamış ve ilga edilmiştir.

Medreselerdeki bu ıslahat, evvela İstanbul'dan başlayarak Millî Mücadele'ye kadar Anadolu medreselerinin on üçüne teşmil edilmiş ve Millî Mücadele sırasında Şer'iye ve Evkaf Vekâleti Müdir-i Umumiliği uhdeme tevdi edildikten sonra bunların sayısı otuz sekize çıkarılmıştı. Bunlarda yedi binden fazla talebe vardı. Bunların memleket için ne kadar ümit verici bir kıymet olduklarını da bizzat Cumhurbaşkanı Gazi Mustafa Kemal Paşa, yukarıda nakleylediğim, Konya nutukları ile ifade buyurmuşlardır.

3 Mart 1340'ta yayımlanan 429 sayılı kanunla, Umur-ı Şer'iye ve Evkâf Vekâleti ilga edilerek, aynı tarihte 430 sayılı kanun ile de bütün medreseler Ma-

arif Vekâleti'ne devredildi. Bundan sonra Darülfünun'da yeniden bir İlahiyat Fakültesi açılarak Dâru'l-Hilâfeti'l-Aliyye medreselerinin yüksek kısımları ile Medresetü'l-Mütehassisîn = Medrese-i Süleymaniye denilen ihtisas şubelerindeki 400'den fazla talebe, İlahiyat Fakültesi'ne alındı. Bu talebeler Arapça ve âli tahsillerini bitirmiş, müspet ilimleri Garp ve Şark felsefelerini görmüş, Garp dillerinden lâakal birini okumuş gençlerdi.

İşte bundan tam yirmi altı sene evvel İlahiyat Fakültesi böyle İslami ilimlerden başka, diğerlerini de görmüş olgun talebe ile başlamıştı. Ve memleketimizin çok kıymetli ilim adamlarından Ordinaryüs Profesör İzmirli İsmail Hakkı, Ferit Kam, Babanzade Ahmet Naim, Mehmet Ali Ayni, Seyit Bey, Şemseddin Günaltay, Fuat Köprülü, İsmail Hakkı Baltacıoğlu gibi bugün birçoğu rahmet-i Rahman'a kavuşmuş profesörlerle idare ediliyordu. Bir müddet hadis ve hadis tarihi profesörlüğü de benim üzerimde idi. Bu kadar kıymetli profesörlerin idare ettiği bu kuvvetli ve olgun talebe ile başlayan bu Fakülte'nin bir müddet sonra neden kapandığı veya kapatıldığı cidden tetkike diğer bir meseledir.

Bugün Ankara Üniversitesi'nde açılan İlahiyat Fakültesi'ne gelince:

Bunun durumuna dair bir şey söylemeden önce, buna takaddüm eden bazı hâdiseler hakkında kısa bir izahatta bulunmak faydalı olur zannederim.

Bilindiği veçhile, Diyanet İşleri Başkanlığı 3 Mart 1340 tarih ve 429 sayılı kanunla teşekkül etmiştir. O kanuna göre, dinî işleri tedvir etmek, cami ve mescitleri idare eylemek, Başkanlığın esas vazifelerindendir. Başkanlık, bütün köylere kadar şamil bulunan bu vazifesini layıkıyla yapabilmek için İslam dininin bütün inceliklerine, Şark ve Garp felsefesine vâkıf yüksek din adamlarına, halkımızı irşat edecek kudretli müftülere, vaizlere, kendisine hürmet telkin ettirecek imam ve hatiplere muhtaçtı. Bunları Millî Eğitim Bakanlığı yetiştirecekti. Çünkü yukarıda da arz edildiği gibi, Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile bütün dinî müesseseler de ona devredilmişti ve adını "İmam-Hatip Mektebi"ne çevirdiği bu dinî müesseselerde binlerce yetişmiş talebe vardı. Fakat sonradan bu müesseselerin de kapatılmış veya kapanmış olduğunu görüyoruz. Tevhid-i Tedrisat namı altında evvela bu müesseseler Maarif Vekâleti'ne devir ve sonra da kapatıldıktan sonra askerî mektepler tekrar Millî Savunma Başkanlığı'na iade edildiği ve birçok vekâlete de mesleki mektepler açmak salahiyeti verildiği hâlde, Diyanet İşleri Başkanlığı'na böyle bir salahiyet de verilmemiştir. Hâlbuki, papaz mekteplerine aslâ dokunulmamıştı. Yalnız İslam din adamlarının yetişmesine mahsus bu hareket yüzünden, din adamları o kadar azaldı ki, birçok köyde cenaze yıkayacak adam bile bulunamaz oldu. Bu ihtiyacı, muhtelif zamanlarda yüksek makamlara yaptığımız müracaatlarla, verdiğimiz raporlarla belirttik. Nihayet, Büyük Millet Meclisi'nin geçen devresinde sunulmuş olan iki layiha ile bu cihet açıklandı. Bu suretle iş matbuata da aksetti. Bu layihalarda dinî ihtiyaç ve bunun sebepleri bütün üryanlığı ile gösterilerek Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı ve muhtelif dereceleri ihtiva eden dinî bir müessesenin açılması lüzumu belirtiliyordu. Bu haklı ve yerinde olan talep hususi bir komisyona havale edilmiş, neticede, istenilen bu din müesseseleri yerine

üniversiteye bağlı bir "İslam İlahiyat Fakültesi" açılmasına, ilk mekteplerin dördüncü ve beşinci sınıflarına ihtiyari din dersi konulmasına, imam ve hatip ihtiyacını önlemek üzere de Millî Eğitim Bakanlığı tarafından on aylık kurslar açılmasına karar verilmişti.

Üniversite dahilinde açılacak olan bu fakülteden maksat, burada bilhassa İslam ilimlerine ehemmiyet verilerek güya istediğimiz din adamlarının yetişmesini temin etmekti. Halbuki sonradan fakülteye ait olmak üzere üniversite tarafından hazırlanmış olan kanunda 'İslam' kelimesi de kaldırılarak yalnız "İlahiyat (Teoloji) Fakültesi" diye teklif edilmiştir. Bu fakülteye girebilmek için sadece lise mezunu olmak kafi görüldü.

Binaenaleyh bugünkü İlahiyat Fakültesi katiyen memlekete lüzumu olan din adamlarını yetiştirecek bir durumda değildir ve bu şerait altında bunun imkanı yoktur. Bununla beraber, üniversite dahilinde böyle bir fakültenin bulunmasına muarız değiliz. Öyle bir müessese de bulunabilir. Bizim istediğimiz ise bu değil, belki memleketin her sahadaki dinî ihtiyaçlarıyla mütenasip yüksek İslam alimleri yetiştirebilecek hakiki bir din müessesesidir. Ve bu da, dünyanın her tarafında olduğu gibi, ancak Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından idare edilmek suretiyle olacaktır. Bunun bir ân evvel açılması ise memleket için hayati bir zarurettir. İlahiyat Fakültesi'yle birlikte açılmış olan İmam ve Hatip kurslarına gelince: Bugünkü hâliyle bunlardan da hiçbir fayda memul değildir. Evvelce nasıl kapatılmış ise bugün de açılmadan kapanmış denilebilir. Her birine ikişer yüz lira ücret verilen 5-6 muallim tarafından idare edilen bu kursların bir kısmında bir tek talebe bile yoktur. Bunun da sebebi, atılan yanlış adımdır. Çünkü sırf dinî olan İmam ve Hatip kurslarının mercii ve bunlarla ciddi bir suretle meşgul olacak olan da Diyanet Başkanlığı'dır. Mekteplere konmuş olan din dersleri de hiçbir fayda temin etmemiş ve hatta bazı yerlerde öğretmenler için bir alay konusu olmuştur. Millî Eğitim Bakanlığı'nca sınıf öğretmelerine verilen emre karşı "Biz laik öğretmenleriz; hem de bu dersler ihtiyaridir, istersek okuturuz." denilmiştir. Hem öğretmenin hem de öğrencinin keyfine bırakılmış olan bir ders elbette bu neticeyi verecekti.

Binaenaleyh memleketin hakiki din ihtiyacını karşılayacak orta ve yüksek dereceli din müesseselerinin açılması ve bütün mekteplerdeki din işleriyle ciddi bir şekilde meşgul olması için, Amerika'da, Avrupa'da olduğu gibi, bunun yegane mercii bulunan Diyanet İşleri Başkanlığı'na salahiyet verilmesi lazımdır. Muvakkat işlerle oyalanmaya zamanımız hiç de müsait değildir.

Buraya kadar oldukça uzun süren yazılarımla memleketin bugünkü dinî durumu ile bunun sebeplerini ve bu durumun ne suretle ıslah edilebileceğini açık bir surette anlatabildiğimi zannediyorum.

Vakıflara ait raporun ayrıca takdim kılınacağı tazimlerimle arz olunur.

islâmiyât IV (2001), sayı 1, s. 145-162

Kur'an'ın 'Cennet' Betimlemelerinde Yerel ve Tarihsel Motifler

MUSTAFA ÖZTÜRK
ARŞ.GÖR., O.D.M.Ü. SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Ey huzura kavuşmuş insan!
Sen O'ndan hoşnut, O da senden hoşnut olarak
Rabbine dön. (Bahtiyar) kullarım arasına katıl ve
cennetime gir. (89. Fecr, 27-30)

Bilindiği gibi, Kur'an'ın neliği sorunu, İslam ilim ve kültür tarihinde öteden beri ciddi tartışmalara konu olmuş ve bu tartışmalar daha ziyade, Kur'an'ın mahluk olup olmadığı (*ḫalḳu'l-ḳur'ān*) problemi üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu kadîm problem, her ne kadar açıkça zikredilmese bile, Kur'an ve tarihsellik merkezli aktüel tartışmalar çerçevesinde farklı bir boyut ve form kazanmak suretiyle günümüze kadar gelmiştir. Ancak, gerek *ḫalḳu'l-ḳur'ān* gerekse tarihsellikle ilgili tartışmalarda ortaya çıkan bütün görüş ayrılıklarına rağmen, Kur'an'ın, kelam-ı ilahi ama aynı zamanda bir nass-ı lügavi olduğu hususunda ittifak edilmiştir.

Ne var ki, söz konusu ittifaka rağmen, Müslümanların kâhir ekseriyeti, Kur'an'ın dilsel bir metin oluşunu bütün bir tarih boyunca arka planda tutmuş; dahası, onun dilsel formunu "Kur'an Arapça değil Rabçadır." şeklinde formüle edilen bir ön kabulle, aşkın ve ilahi boyuta irca etmiştir. Her ne kadar İslam ilim geleneğinde Kur'an'daki lafızların ezelî olmadığını savunan anlayış ağır basmış olsa bile, ilahi hitabın dilini Rabçalaştıran egemen tasavvur, sıradan insanların zihinlerine bu hitabı somutlaştıran her lafzın evrensel ve ideal bir mefhumun taşıyıcısı olduğu ve her harfinin altında sayısız mânâ bulunduğu vehmini kazımıştır. Oysa Kur'an, mümkün tarih içerisinde vahyedilen ve gerek ilk gerekse müstakbel muhataplarına beşerî bir dilin sınırlı imkanları çerçevesinde seslenen bir hitaptır. Bu noktada, her bir Kur'an pasajının tikel bir olay ya da problem üzerine nazil olduğu iddia edilemese bile, tümünün tarihsel bir bağlam, verili bir ortam içerisinde indiği de inkar edilemez bir gerçektir. Hiç şüphesiz, Kur'an'ın bu şekilde inmesi, onun bir 'ölü belge' olduğu anlamına gelmemekte ya da bir başka deyişle, Kur'an'ın tarihsel bir hitap olması, onun evrensel ölçekli ilke ve mesajlar içerdiği gerçeğini inkar etmeyi gerektirmemektedir.

A. Dil-Toplum İlişkisi Bağlamında Kur'an Dilinin Yapısına Dair Bazı Mülahazalar

Kur'an, "Biz her elçiyi, mutlaka kendi toplumunun diliyle gönderdik; ki, (vahyedilen mesajı) kendilerine beyan etsin."[1] şeklinde bir bildirimde bulunmaktadır. "Bütün ilahi kaynaklı metinler, insanlar tarafından anlaşılması için vahyedildiğine göre, bu metinlerden her birinin, –mesajı ulaştırmakla görevli peygamber hangi kavimdense hitap da öncelikle onlara olacağı için–, o kavmin diliyle indirilmiş olması zorunludur; Kur'an dahi, evrensel bir mesajı ve hedefi olmasına rağmen bu genel hükmün dışında değildir."[2] Elçinin, kendisine tevdî edilen mesajı tebyin vazifesini yapabilmesi için, mensubu bulunduğu toplumun diliyle gönderilmesinden daha doğal bir şey olmayacağına göre, ilk bakışta malumu ilam gibi gözüken bu bildirimde, başka bir hususa dikkat çekilmek isteniyor olsa gerektir. Zira, ayetin bildiriminde, tebyin görevinin yerine getirilebilmesi, doğrudan elçinin gönderildiği toplumun diliyle irtibatlandırılmaktadır. Tabiatıyla, bu da bizi 'dil/lisan' olgusunun neliğini, toplum ve kültürle olan ilişkisini sorgulamaya sevk etmektedir: Gerçekten dil nedir? O, salt bir söz dizgesi, bir göstergeler manzumesi ve yalnızca bir yansıtma aracı mıdır? Yoksa bütün bunlardan çok daha fazla bir şey midir?

Esasen dil, salt edilgen bir araç olmadığı gibi, salt bir yansıtıcı da değildir. Aksine o, etkin bir biçimlendirme ve yaratım aracıdır. Dış dünyayı yansıttığı kadar, ona ait anlıksal imgelerin, tasarımların da kaynağıdır. Bir başka deyişle, dış dünyayı, toplumsal, ruhsal, fiziksel gerçekliği her dil kendine özgü biçimde yoğurur ve yorumlar, kavramlaştırır, yapılaştırır; bir dünya görüşü, dünyaya yönelik bir bakış açısı ortaya koyar; nesnel gerçekliğin öznel algılanış ve anlatılışını sağlayan bir çerçeve, bir tür düşünsel form sunar. Bu açıdan bakıldığında, dilin hem yansıtıcı, hem de yaratıcı bir fonksiyon icra ettiği söylenebilir.[3]

Kısacası, insan, bir anlamda dil; dil de, birçok yönden toplum demektir. Zira dil, toplumsal yaşamla karışır, kaynaşır, birçok bakımdan onun yazgısını paylaşır. Dil, kelimenin tam anlamıyla bir toplumsal olgudur. O, toplumun gereksinim ve etkinlikleriyle çok yakından ilgili, değişik yetilerin kullanılmasını gerektiren kendine özgü bir kurum niteliği taşır. Dahası, toplumu olanaklı kılan dil, dili olanaklı kılan da toplumdur. Dildeki anlamlı birimler ya da göstergeler, temel özelliklerinin bir çoğunu toplumsallıklarından alırlar ve işlevlerini toplum içinde yerine getirirler. Dil, yaşama yön veren tüm güçlerin etkisi altındadır; dahası, o, iç ve dış verilerin karışıp kaynaştığı bir tür uygulayımdır. Gerçekten de her dil, belli bir toplum içinde, kendine özgü bir kültür ve uygarlık

[1] 14. İbrâhîm, 4.

[2] Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı: meal-tefsir*, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İstanbul 1996, II. 499 (3. not). Kur'an'ın sıklıkla kendisinin Arapça bir hitap olduğuna ve apaçık bir Arapça ile vahyedildiğine atıfta bulunması da bunun en açık göstergesidir. Bkz. 12. Yûsuf, 2; 13. Ra'd, 37; 16. Nahl, 103; 20. Tâhâ, 113; 26. Şu'arâ, 195; 39. Zümer, 28; 41. Fussilet, 3; 42. Şûrâ, 7; 43. Zuhruf, 3; 46. Ahkâf, 12.

[3] Berke Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, İstanbul 1998, s. 16-7.

çerçevesinde biçimlenir, işlevini böyle bir çerçeve içinde yerine getirir. Bu nedenle, her dilin belli bir toplumu yansıttığı söylenebilir.[4] Bir başka deyişle, bir toplumun pek çok özelliği; yaşayışı, gelenekleri, dünya görüşü, yaşam felsefesi, inançları, bilim, teknik ve sanata katkıları o toplumun diline yansır.[5]

Bu açıdan bakıldığında, tarihin belli bir döneminde inen ve yine ilk olarak belli bir ilk muhatap kitlesine hitap eden 'Arapça' Kur'an'ın, daha iyi anlaşılabilmesi için, genelde o döneme özgü sosyokültürel yapının, özelde de vahyin inişine tanıklık eden Arapların pratik yaşam tecrübelerinin ve kendilerine özgü düşünce tarzlarının bilinmesi son derece önemlidir.[6] Çünkü Kur'an, bütün yönleriyle yedinci yüzyılın Arabistan coğrafyasındaki bir kabileye, yani Kureyş'e ait kültürü yansıtan bir dili kullanmakta ve gerek şehadet gerekse gayb âlemine dair anlatmak istediklerinin tümünü bu dilin sınırlı imkanlarıyla ifadelendirmeye çalışmaktadır. İfade tarzında ise, yerine göre muhkem yerine göre de müteşabih bir dil kullanmaktadır. Kur'an, muhkem dili kullanımında, ifadelendirmeye çalıştığı alanı olduğu gibi ya da tecrübe edildiği şekliyle anlatmayı amaçlamaktadır. Müteşabih dili kullanımında ise, nesnesini doğrudan değil, başka bir şeye benzeterek anlatmayı hedeflemektedir.[7]

Esasen, insan-gayb ilişkisi bağlamında düşünüldüğünde, sonlu bir alandan örnekler sunmak ya da benzetmeler yapmak suretiyle sonsuzun anlatılmaya çalışılması, zorunlu bir keyfiyettir. Çünkü, insanın aşkın boyutu ya da sonsuzluk alanını kavraması mümkün değildir. İşte bu imkansızlıktan da, söz konusu alanın, ona, bildiği şeylere benzetmeler ve örneklemeler yapılarak anlatılması zorunluluğu doğmaktadır. Nitekim, Kur'an da –bu zorunlu keyfiyetten ötürü– bizim açımızdan gayb kategorisinde yer alan gerçekleri, algı alanımıza giren nesnelerle somutlaştırmak suretiyle anlatmaya çalışmaktadır. Ünlü müfessir Zemahşerî (ö. 538/1143) Kur'an'ın bu anlatım tarzını, "Muttakilere söz verilen cennetin misali..." cümlesiyle başlayan 13. Ra'd suresi 35. ayetin tefsiri münasebetiyle *temsīlen li-mā ğābe ʿannā bi-mā nuşāhid*[8], yani "algılarımıza kapalı olan şeylerle tecrübe ettiklerimiz arasında benzerlik kurmak/nesneler dünyasından örnekler sunmak suretiyle anlatmak" şeklinde formüle etmiştir.

Gaybi alana ait gerçeklikleri, nesneler dünyasına ait örneklemelerle somutlaştırmayı ve dolayısıyla tarihselleştirmeyi hedefleyen bu anlatım tarzında, ilk hitap çevresi sakinlerinin lügatçesini kullanmaktan, kıssalardan hukuki düzenlemelere, bireysel ve toplumsal yaşamla ilgili tavsiye ve emirlerden eskatolojiye kadar, ilahi hitaba konu olan her şeyin, o toplumun özellerinden ya da onların tecrübe dünyasına ait motiflerden seçilmesinden daha doğal bir şey olmasa gerektir.

[4] Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, s. 15-16.

[5] Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Ankara 1998, s. 13.

[6] W. Montgomery Watt, *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, çev. Mehmet S. Aydın, Ankara 1982, s. 47.

[7] Mehmet Paçacı, "Kur'an'da Dil ve Varlık Alanları", *II. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı, Ankara 1996, s. 123-4.

[8] Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşāf ʿan ḥaḳā'iḳi't-tenzīl*, Beyrut 1977, II. 362.

İşte bu doğallığın gereği olarak, Kur'an'ın cennet betimlemelerine ilişkin dil kurgusunu da, büyük ölçüde, ilk hitap çevresine özgü kültürel ve coğrafi yapıya özgü motifler domine etmiştir. O kadar ki, özellikle Rahmân ve Vâkı'a gibi, Mekke döneminde nazil olan bazı surelerde yer alan detaylı cennet betimlemelerinde, bütünüyle tarihsel ve yerel motifler kullanılmış; cennetin dizaynında da öncelikle nüzûl döneminde yaşayan bedevi ve şehirli Arapların beğeni, istek ve arzuları öncelenmiştir. Bu öncelemenin gerekçesini Derveze şöyle izah etmiştir: "...Kur'an'da, cennet ile ilgili ayetlerde anlatılan nimetler, lüks vasıtalar ve kişisel zevkleri anlatan pek çok niteleme, muhatap alınan kimseler yani Hz. Peygamber'in çevresindekiler tarafından biliniyor olmayı gerektirmektedir."[9]

B. Kur'an'ın 'Cennet' Betimlemeleri

Arap dilinde "bitki ve ağaçları ile toprağı örten bahçe" anlamına gelen *cenne(t)* kelimesi,[10] Kur'an'da tekil, ikil ve çoğul formunda 147 yerde geçmektedir. Yirmi beş yerde dünyadaki bağ bahçe, altı yerde Âdem ile Havvâ'nın iskan edildiği mekan, bir yerde Hz. Peygamber'in, yanında Cebrail'i gördüğü *sidretu'l-muntehā*'nın civarında bulunan me'vâ cenneti (53. Necm, 13-15), diğer yerlerde ise ahiret cenneti anlamında kullanılmıştır. Diğer taraftan, cennet, İslami literatürde *cennetu'l-ḫuld*, *cennetu'l-me'vā*, *cennetu'n-naʿīm*, *ʿadn*, *firdevs*, *ḥusnā*, *dāru's-selām*, *dāru'l-muḳāme*, *dāru'l-āḫire*, *ʿākibetu'd-dār*, *ʿukbā'd-dār* gibi faklı isim ve nitelemelerle de ifade edilmiştir.[11]

Yukarıda da kısaca işaret edildiği gibi, Kur'an'ın cennet betimlemelerine ait dil kurgusunda, tamamen yerel ve tarihsel malzemeler kullanılmış ve bu kullanımda da, ilk muhatabı cezbedecek objeler ön plana çıkarılmıştır. Hemen hepsi maddi bir niteliğe sahip olan bu objeler arasında en dikkat çekici olanları, başta huriler olmak üzere, suyu bol yeşil mekanlar, köşkler, içlerinden nehirler akan has bahçeler, bol yiyecek ve içeceklerdir. Kanaatimizce, cennetteki bu maddi nimetlerin seçiminde ilk hitap çevresi sakinlerinin zevk, istek ve beğenilerinin belirleyici rol oynadığı ve dolayısıyla, yerel-tarihsel bir karaktere sahip oldukları hususu, hiçbir yorum götürmeyecek derecede açıktır. Bununla birlikte, Kur'an'ın konuyla ilgili ayetlerinde her çağa hitap eder nitelikte tasvirler de mevcuttur. İşte bu yazıda, Kur'an'ın cennet ve cennet nimetleriyle ilgili betimlemelerinden hangilerinin yerel ve ait oldukları tarihsel bağlamın dışına taşınamaz nitelikte, hangilerinin evrensel ve başka zamanlara aktarılabilir mahiyette oldukları belirlenmeye çalışılacaktır.

1. Kur'an'ın Tarihsel ve Yerel Cennet Betimlemeleri

1.1. Huriler ve Cennette Cinsel Yaşam

Hiç şüphesiz, Kur'an'ın cennet betimlemeleri arasında en fazla dikkat çeken motiflerden biri 'huriler'dir. Kur'an'ın hurilere atfettiği nitelikler, onların önce-

[9] İzzet Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı: Asru'n-Nebi*, çev. Mehmet Yolcu, İstanbul 1989, I. 71.

[10] İbn Manzûr, Cemâluddîn Mukerrem, *Lisānu'l-ʿarab*, Kahire t.y., I. 508.

[11] Bekir Topaloğlu, "Cennet" maddesi, *DİA*, İstanbul 1993, VII. 376-7.

likle cennetteki erkeklerin cinsel ihtiyaçlarını karşılamak maksadıyla yaratıldığını ihsas ettirmektedir. Sözlükte, "iri gözlerinin beyazı saf, siyahı koyu gümüş berraklığında beyaz tenli kız" anlamına gelen *ḥūrī*[12] kelimesi, Kur'an'da dört ayette geçmekte, bunların üçünde "iri kara gözlüler" anlamındaki *'īn* kelimesiyle birlikte zikredilmektedir.[13] Diğer ayette ise, "çadırlarda iskan edilmiş" mânâsındaki *maḳṣūrāt* kelimesiyle beraber anılmaktadır.[14] Ayrıca 'huriler' 78. Nebe' suresi 33. ayette *kevā'ib etrāb* (göğüsleri yeni oluşmuş yaşıt kızlar); 56. Vâkı'a suresi 37. ayette ise, *'urub etrāb* (eşlerine düşkün iffetli yaşıt kızlar) şeklinde tasvir edilmektedir.

Kur'an'da hurilerin tasvirleriyle ilgili başka tasvir ve nitelemeler de mevcuttur. Bir ayette huriler, yüksek değerinden ötürü saklanan ve bir anlamda kıskanılan inciye benzetilirken,[15] başka bir ayette gün yüzü görmemiş ve el değmemiş taze yumurtaya,[16] bir telakkiye göre sedefinden çıkarılmamış beyaz inciye,[17] 55. Rahmân suresinde ise, yakut ve mercana benzetilmiştir.[18] Yine Kur'an'da hurilerin bâkire[19] ve aynı yaşta oldukları[20] ve cennetteki eşlerinden önce kendilerine, ne bir insanın, ne de bir cinin dokunduğu ifade edilmiştir.[21]

Kur'an'daki bu nitelemelerden de açıkça anlaşılacağı üzere, cennetteki huri portresi, erkeklerin zevklerini okşayan bir cinsel obje olarak resmedilmiş; keza, hurilere atfedilen fiziksel özellikler de nüzûl dönemi erkeklerinin beğendiği kadın tiplemesine uygun şekilde betimlenmiştir. Bu tespit, ilk bakışta indirgemeci bir yaklaşım olarak görülebilir. Ancak İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) *Lisānu'l-'arab*'da kaydettiği, "Araplar, şehirli kadınları, beyaz tenli olmalarından ve temizlikleriyle (bedevi) Araplardaki pejmürdelikten uzak ve bakımlı bir görünüm arz etmelerinden dolayı *ḥavāriyyāt* diye isimlendirirlerdi."[22] şeklindeki anekdottan da açıkça anlaşılacağı gibi, Kur'an'da bembeyaz tenli, sedefinden çıkarılmamış beyaz inci şeklinde dile getirilen tasvirler, herhalde tarih-üstü kadın güzelliğini değil, o toplumun güzel kadın anlayışını yansıtıyor olsa gerektir. Nitekim cahiliye dönemi Arap şairlerinden İmriu'l-Kays'ın muallakasında yer alan "üç direkli çadırlardaki mahfe yumurtaları (muhafaza altında bulunan

[12] Ebû Ubeyde'ye göre, huri, gözünün beyazı bembeyaz, siyahı da simsiyah olan (kadın) demektir. Bkz. Beğavî, Ebû Muhammed Huseyn b. Mes'ûd, *Ma'ālimu't-tenzīl*, tahk. Hâlid Abdurrahmân el-Akk, Mervân Suvâr, Beyrut 1995, IV. 155. Mucâhid ise, 'huriler' kelimesinin "bembeyaz tenli kadınlar" anlamına geldiğini söylemiştir. Bkz. İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî, *Zādu'l-mesīr fī 'ilmi't-tefsīr*, Beyrut 1987, VII. 351.

[13] Bkz. 44. Duhân, 55; 52. Tûr, 20; 56. Vâkı'a, 22.

[14] 55. Rahmân, 72.

[15] 56. Vâkı'a, 23.

[16] 37. Sâffât, 49.

[17] Bkz. Şevkânî, Muhammed b. Alî, *Fetḥu'l-ḳadīr*, Beyrut t.y., IV. 394.

[18] 55. Rahmân, 58.

[19] 56. Vâkı'a, 36.

[20] 38. Sâd, 52; 56. Vâkı'a, 37; 78. Nebe', 33.

[21] 55. Rahmân, 56, 74. Hurilerin hadis rivayetlerindeki tasvirleri için bkz. İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâ'îl, *Ṣıfatu'l-cenne*, tahk. Yûsuf Alî el-Bedîvî, Dımaşk-Beyrut 1989, s. 102-111.

[22] İbn Manzûr, *Lisānu'l-'arab*, II. 1043.

kadınlar), kimsenin eli değmemiş olan sulardaki sedeflerin içlerindeki inciler" şeklindeki kadın tasvirleri de bizim tezimizi desteklemektedir.[23]

İslam'a karşı önyargılı bazı çevrelerin Kur'an'a ve İslami değerlere hücum ederken sık sık başvurmuş oldukları, cennetteki cinsel hayatla ilgili betimlemelerde güzellik, çekicilik vb. faktörler kadınlara nispet edildiği hâlde, bu tür betimlemelerin sağladığı özendirici sonuç ve avantajların tümüyle erkekler için söz konusu edildiği ve kadının âdeta erkeğin zevklerini tatmin eden bir cinsel meta olarak gösterildiği şeklindeki eleştirinin de yine Kur'an hitabının tarihselliği bağlamında cevaplanması gerektiği kanaatindeyiz. Zira, söz konusu eleştiriye cevap sadedinde geliştirilen, "gerçekten dünya hayatında kadın psikolojisi üzerinde sürdürülen çalışmalar, yapılan anket ve araştırmalardan onun monogam olduğu, gönül ve hayal âleminde sadece bir erkeğe yer verdiği anlaşılmıştır."[24] şeklindeki bir argümanın ikna edici olmadığı açıktır. Bu itibarla, Kur'an'ın resmettiği huri imajının, her döneme hitap eden evrensel bir imaj olduğunu kabul eden geleneksel telakkinin bu soruya tatminkâr bir cevap vermesi oldukça zor gözükmektedir.

Kadının bio-psişik açıdan her dönemde erkekten daha cazip bir varlık olarak algılanmasının antropolojik bir gerçeklik olduğunu kabul etmekle birlikte –ki günümüzde mağaza açılışından araba lastiği reklamına kadar kadının cinselliğinin semerelendirilmesi de bu durumun somut bir kanıtı sayılabilir–, Kur'an'ın bu konuyla ilgili detaylı tasvir ve nitelemeleri, gerçekte yerel ve tarihsel nitelikli olup, ilk muhatap kitlesinin istek ve eğilimlerini yansıtan bir mahiyete sahiptir. Bu gerçeği, zihinlerde somutlaştırmak için, kadının İslam öncesi Arap toplumundaki algılanış biçimini ortaya koyan tarihsel verilere kısa da olsa, bir atf-ı nazar etmenin son derece faydalı olacağını düşünüyoruz.

İslam'a davet sürecini önceleyen dönemde ve hatta bu sürecin ilk etabında, ilahi hitaba muhatap olan insanların gündelik yaşamlarında kullandıkları en önemli zevk araçlarından biri de kadın idi. Bu dönemde kadın, cinsel bir tatmin aracı olmanın ötesinde çok fazla bir şey ifade etmiyordu. Dahası, kadın, alınıp satılan bir eşya muamelesi gören ve toplumsal statüsü köleden farklı olmayan bir varlıktı. Buhârî'nin (ö. 256/870) Urve b. ez-Zubeyr kanalıyla Hz. Âişe'den naklettiği rivayetten aktaracağımız şu pasajın kadının o dönemdeki durumu hakkında önemli ip uçları vereceği kanaatindeyiz

> Cahiliyedeki bir diğer nikah şekli de şöyle idi: Erkek, temizlik döneminde iken karısına "Soylu birine git ve ondan seninle cinsel ilişkiye girmesini iste." der ve karısının cinsel ilişkiye girmesini istediği erkekten hamile kaldığı kesinleşinceye kadar, ondan uzak dururdu. Karısının hamileliği açıkça belli olduktan sonra kocası dilerse onunla ilişkide bulunurdu. Erkek, 'istibdâ' (*nikāḥu'l-istibḍā'*) denilen bu teklifi, doğacak çocuğunun asil bir kan taşımasına yönelik arzusundan dolayı yapardı.[25]

[23] Bkz. İmriu'l-Kays, *Yedi Askı*, çev. Şerafettin Yaltkaya, İstanbul 1985, s. 22-23.
[24] Topaloğlu, "Cennet" maddesi, *DİA*, VII. 383.
[25] Buhârî, Nikâh 36.

Diğer taraftan, fuhuş cahiliye döneminin en güçlü sektörlerinden birini oluşturuyordu. Öyle ki, pek çok yerleşim merkezinde ve ticaret kervanlarının uğrak yerlerinde *māḫūr* denilen, işret ve zina âlemlerinin yapıldığı yerler vardı. Buralarda cariyeler içki sunar, rakseder ve gayri meşru ilişkide bulunurlardı. Fahişelik yapan cariyeler öksürerek ilişki teklifinde bulundukları için kendilerine *ḳaḥbe* de denirdi. Bu cariyelerin arasında sahipleri tarafından para kazanmak amacıyla zorla bu işe itilenler de mevcuttu.[26] Yine bu dönemde bazı fahişeler evlerinin veya panayırlarda kurdukları çadırların kapılarına bayrak asarak ücret karşılığı ilişkide bulunmak isteyenleri davet ederlerdi.[27] Cahiliye dönemi erkekleri ise, çoğunlukla zinayı ayıp saymazlar, hatta bununla övünürlerdi. Şair İmriu'l-Kays bunu bir şiirinde şöyle dile getirmiştir:

> Ben, senin gibi nice kız, gebe ve emzikli kadınlara (ki gebe ve emzikliler bu hâllerinde erkek istemezlerken) geceleri gitmiş ve onları (güzelliğimle) bir yaşına basmış, nazar boncuklu, emzikli çocuklarından alıkoymuşumdur.
>
> Ki o emzikli kadın, çocuğu ağladıkça vücudunun yarısıyla ona dönüp meme veriyor ve altımdaki yarısı benden ayrılmıyordu.[28]

Bütün bu veriler çerçevesinde, Kur'an'ın, cennetteki huri temasını özellikle güzellik, çekicilik ve cinsellik gibi tamamen erkeklerin zevklerini okşayacak şekilde işlemesinin neden ve niçinlerini işte bu tarihsel arka planda aramak gerektiği kanısındayız. Cahiliye döneminde, anılan özellikleri haiz bir toplumsal yapı içerisinde hayatlarını sürdüren Arapların, yaşam pratiklerinde çok önemli bir yer tutan fuhuş ve sair gayri meşru nikah uygulamaları şeklinde tezahür eden alışkanlıklarını bir ânda terk etmelerinin zor olduğunu söylemeye gerek yoktur. Bu bağlamda, İslam'ın gelişinden sonra dahi mut'a nikahına belli bir süre izin verilmesinin de[29] yine bu alışkanlıklarından bir ânda vazgeçememe olgusuna dayandığını söylemek pekala mümkündür.

Kadının bir meta gibi alınıp satıldığı, tabir caizse, kapanın elinde kaldığı, fuhşun ve sair gayri ahlaki davranışların hakim olduğu bir toplumsal yapı içerisinde yaşayan insanları, Allah korkusu üzerine ikame edilmiş erdemli bir yaşam sürmeye davet etmenin, hiç şüphesiz meşru bir karşılığı olması gerekiyordu. Zira, başta tapındıkları putlar olmak üzere pratik yaşamlarını büyük ölçüde maddi ve algılanabilir objeler üzerine inşâ eden bir toplumsal bilincin egemen olduğu bir düzlemde, insanlara soyut manevi değerleri kabul ettirmenin zor, hatta imkansız olduğu aşikardır. İşte bunun içindir ki, Allah, kendi davetine olumlu yanıt verecek olan bu insanların dünyevi yaşamlarında çok önemli

[26] Nebi Bozkurt, "Fuhuş" maddesi, *DİA*, İstanbul 1996, XIII. 212.

[27] Bkz. Buhârî, Nikâh 36.

[28] İmriu'l-Kays, *Yedi Askı*, s. 21.

[29] Bu konudaki rivayetler için bkz. Zebîdî, Zeynüddîn Ahmed b. Ahmed, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı: Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, terc. ve şerh. Kâmil Miras, Ankara 1991, X. 92-93; 291-292. Ayrıca bkz. Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li aḥkâmi'l-ḳur'ân*, Beyrut 1988, V. 86 (4. Nisâ', 24. ayetin tefsiri).

bir yer tutan kadın ve cinsellik olgusunu, inanmalarını istediği ahiret hayatının en cazip nimetlerinden biri olarak takdim etmiştir. Müteşabih alana ait ebedî mutluluk yaşantısına özendirmenin muhkem dilin verileriyle formüle edildiği bu takdimde, muhatabın hayatında çok önemli bir yer tutan kadın teması, yine onları cezbedecek bir kadın portresi çizilmek suretiyle işlenmiştir. Zira bu gün açısından bakıldığında, çadırlarda iskan edilmiş huri imajının (*ḥūrun maḳṣūrātun fī'l-ḫıyām*),[30] en azından bizim toplumumuzun fantastik muhayyilesine tamamen yabancı olduğu aşikardır. Bu bağlamda, çadırdaki huri tasvirini, "Bunu, günümüzde sarayda, köşkte ya da lüks bir otelin kral dairesinde iskan edilmiş kadın olarak anlamak mümkündür." şeklinde bir 'sözde yorum' yordamıyla anlamlandırmaya çalışmanın anlamsızlığı herhalde izahtan varestedir. Oysa, Arabın çöl hayatında çadırın ne kadar önemli bir yer işgal ettiği hatırlandığı takdirde, bu tasvirin gerçekte kimlerin zevkine hitap ettiği kendiliğinden anlaşılacaktır.[31]

Kur'an'ın tamamen yerel ve tarihsel şartlarla, daha doğrusu nüzûl dönemindeki kültürel yapıya özgü kadın ve cinsellik telakkisiyle örtüşür şekilde sunduğu, cezbedici cinsel özellikleri ön plandaki bu yerel huri tiplemesi, doğal olarak ilk dönem Arap Müslümanların muhayyilesinde cennetin çok zengin cinsel hazların yaşanacağı bir mekan olarak algılanmasına yol açmıştır. O kadar ki, hadis adı altında nakledilen bazı rivayetlerde konu büsbütün vulgarize edilmiştir.

Nüzûl dönemi insanlarının beğeni ve isteklerinin, dahası, cennet hayatına yönelik fantezilerinin tam bir listesini oluşturan bu rivayetlerin bazılarında "Ey Allah'ın Resulü! Biz cennette cinsel ilişkide bulunacak mıyız?" şeklindeki bir soruya cevap sadedinde Hz. Peygamber'e oldukça ilginç sözler nispet edilmiştir. Söz gelimi, bir hadiste, cennette bir erkeğe günde yüz bakire ile cinsel ilişkide bulunma gücü verileceği ve çok kısa bir sürede yüz bakire ile birlikte olacağı;[32] bir başka hadiste, bu bakirelerin kızlıklarının zorlanarak bozulacağı (*daḥmen daḥmen*);[33] ancak, bozulduktan sonra tekrar eski hâline döneceği belirtilmiştir.[34]

Cennet, âdeta cinsel hazların doyasıya giderildiği bir yer gibi telakki edilince, doğal olarak, "O gün cennetlikler, gerçekten nimetler içinde safa sürerler."[35] mealindeki ayette geçen "safa sürme" ifadesi de "kızların bekaretini bozma safası" şeklinde yorumlanmıştır. Bu yorumu yapanlar arasında İbn Mes'ûd, İbn Abbâs,[36]

[30] 55. Rahmân, 72.

[31] Bu konuda geniş bilgi için bkz. Fahruddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefâtîḥu'l-ġayb)*, Beyrut t.y., XXIX. 135; Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. Seriyy, *Me'ânî'l-ḳur'ân ve i'râbuh*, tahk. Abdulcelîl Abduh Şiblî, Beyrut 1988, V. 104; Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmûd, *Rûḥu'l-me'ânî fî tefsîri'l-ḳur'âni'l-âẓîm ve's-seb'i'l-meṡânî*, Beyrut 1985, XXVII. 123.

[32] Ebû Nu'aym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh, *Ṣıfatu'l-cenne*, tahk. Alî Rızâ b. Abdillah, Beyrut 1988, III. 215; İbnu'l-Kayyım, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb, *Hâdî'l-ervâḥ ilâ bilâdi'l-efrâḥ*, Kahire 1971, s. 188; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *et-Teẕkira fî aḥvâli'l-mevtâ ve umûri'l-âḫira*, Beyrut 1985, s. 561; İbn Kesîr, *Ṣıfatu'l-cenne*, s. 115.

[33] İbnu'l-Kayyım, *Hâdî'l-ervâḥ*, s. 193.

[34] Bu konuyla ilgili daha başka rivayetler için bkz. İbnu'l-Kayyım, *Hâdî'l-ervâḥ*, s. 193-5.

[35] 36. Yâsîn, 55.

[36] Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-ḳur'ân*, Beyrut 1988, XXIII. 18.

İkrime, Evzâ'î,[37] Mucâhid, Katâde, Dahhâk, Sa'îd b. el-Museyyeb,[38] el-Hasen el-Basrî, A'meş ve Suleymân et-Teymî[39] gibi büyük alimlerin bulunması, ilk dönem Müslümanlarının cenneti nasıl algıladıklarına ilişkin yeterli bir fikir vermektedir.

Kurtubî'nin (ö. 671/1273) yukarıdaki ayetin tefsiri münasebetiyle İbn Abbâs'tan nakletmiş olduğu şu rivayet de oldukça ilginçtir:

> Cennetteki bir erkek, huriyle yetmiş yıl sarmaş dolaş bir hâlde yatar; ancak ne o huriden ne de huri ondan bıkar. Erkek her ilişkiye girişinde onu bakire olarak bulur. Yine ona her yaklaşmasında cinsel isteği kabarır ve onunla yetmiş erkeğin cinsel gücüne sahip olarak ilişkiye girer. Ancak aralarında inzal vâki olmaz.[40]

Ebû Nu'aym'ın (ö. 430/1038) *Ṣıfatu'l-cenne*'si, Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *el-Ba'ṣ ve'n-nuşūr*'u, Kurtubî'nin *et-Teẕkira*'sı ve İbnu'l-Kayyım'ın (ö. 751/1350) *Hādī'l-ervāḥ*'ı gibi, ahiretle ilgili konuları işleyen klasik kaynaklarda yer alan şu rivayetler ise, ilginç olmanın çok daha ötesinde bir karaktere sahiptirler:

Ebû Umâme'den nakledildiğine göre "Allah, cennete soktuğu her erkeği yetmiş iki kadınla evlendirecektir. Bunlardan ikisi huri, yetmişi de cehennemlik erkeklerden miras kalan kadınlardır. Bu kadınların her biri arzulu bir dişillik organına, erkek de sürekli ereksiyon hâlinde bulunan bir erillik organına sahip olacaktır." (*leyse minhunne imra'etun illā ve lehā subulun şehiyyun ve lehū ẕekerun lā yensenī*).[41] Yine Ebû Umâme'den nakledilen bir rivayette şöyle kaydedilmiştir: Hz. Peygamber'e "Cennettekiler cinsel ilişkide bulunacaklar mı?" diye soruldu. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Evet, Beni hak üzere gönderen Allah'a yemin ederim ki hem de zorlaya zorlaya" dedi ve eliyle de gösterdi... (*iy ve'lleẕī be'aṣenī bi'l-ḥaḳḳ diḥāmen diḥāmen ve eşāre bi-yedih*).[42] Ebû Hureyre'den nakledilen bir rivayette ise, şu ifadelere yer verilmiştir: "Cennetteki erkekler eşleriyle cinsel ilişkiye girecekler mi? sorusuna Hz. Peygamber şöyle cevap verdi: "Evet! Hem de bıkıp usanma bilmeyen bir erillik organı, arzusu dinmeyen bir dişillik organı ve hiç kesintiye uğramayan bir cinsel istekle... (*ne'am bi-ẕekerin lā yemell ve fercin lā yaḥfā ve şehvetin lā tenḳaṭı'*)"[43]

[37] Bkz. İbnu'l-Kayyım, *Hādī'l-ervāḥ*, s. 194-5.

[38] İbnu'l-Cevzî, *Zādu'l-mesīr*, VII. 27.

[39] İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâ'îl, *Tefsīru'l-ḳur'āni'l-āẓīm*, Beyrut 1983, III. 575.

[40] Bkz. Kurtubî, *el-Cāmi'*, XV. 31; Kurtubî, *et-Teẕkira*, s. 583.

[41] Kurtubî, *et-Teẕkira*, s. 562; İbnu'l-Kayyım, *Hādī'l-ervāḥ*, s. 188. Bu hadisin değişik bir versiyonu için ayrıca bkz. Ebû Nu'aym, *Ṣıfatu'l-cenne*, s. 212.

[42] Ebû Nu'aym, *Ṣıfatu'l-cenne*, s. 211.

[43] Bkz. Ebû Nu'aym, *Ṣıfatu'l-cenne*, s. 208; Kurtubî, *et-Teẕkira*, s. 562. Bu rivayetlerin yanı sıra Buhârî, Muslim ve diğer bazı muhaddislerin naklettikleri bir başka hadiste de, giydikleri kat kat elbiselere rağmen, cennetteki hurilerin bacak güzelliklerinin bütün cazibesiyle dışarıdan görüneceği ifade edilmektedir. Bkz. İbn Hanbel, *el-Musned*, II. 230, 247, 316, 420, 422; Buhârî, Bed'u'l-halk 8; Muslim, Cennet 14, 17. Bu bağlamda İbn Mes'ûd, cennet kadınının, yetmiş kat elbise giymiş olsa bile, bacağının beyazlığının ve güzel yapısının bu elbiselerin altından gözükeceğini söylemiş; Amr b. Meymûn ise, "Kırmızı şarabın bardakta görünüşü gibi, cennet kadınının bacağındaki ilik, yetmiş kat elbisenin altından görünecektir." demiştir. Kurtubî, *el-Cāmi'*, XVII. 118. Başka rivayetler için ayrıca bkz. Taberî, *Cāmi'u'l-beyān*, XXVII. 152-3.

Kuşkusuz, bütün bu rivayetlerin uydurma veya en azından zayıf oldukları ileri sürülebilir; ancak, bunların sahih olup olmadığı, bu çalışma bağlamında bizi çok fazla ilgilendirmemektedir. Zira, bu rivayetler, tümüyle uydurma bile olsa, sonuçta her biri, klasik dönem Arap muhayyilesindeki cennetin bir fotoğrafını vermektedir; ki, bizce asıl önemli olan da budur.

1.2. Cennetteki Bitkiler ve Yiyecekler

Cennetteki ağaçlar ve cennetliklerin beslenme rejiminde önemli bir yer tuttuğu anlaşılan meyveler de, hemen bütünüyle mahallî nitelikli olup, evrensel bir mahiyete sahip değildir. Söz gelimi, 56. Vâkı'a suresi 28. ayette yer alan ve meallerde "düzgün/dikensiz kiraz ağacı" şeklinde çevrilen *sidr*, Arabistan kirazı da denilen meşhur *nabk* ağacının[44] diğer ismidir. Daha doğrusu, bu, nüzûl dönemi Araplarının zevkini okşayan bir vaha ağacıdır. Suleym b. Âmir'den nakledilen bir rivayette anılan ayetin tefsirine ilişkin şöyle denilmektedir:

> Hz. Peygamber'in ashabı şöyle derdi: Doğrusu Allah, bizi bedeviler ve onların istekleriyle (*mesā'il*) faydalandırıyor/nimetlendiriyor. Bir gün bedevinin birisi gelip dedi ki: "Ey Allah'ın Resulü! Allah cennette insanı rahatsız eden bir ağaçtan söz ediyor. Böyle bir şey nasıl olur?" Resulullah, "Nedir o?" diye sorunca; bedevi, "kiraz ağacıdır" dedi. Çünkü kirazın rahatsız edici dikenleri vardır. Bunun üzerine Resulullah şöyle buyurdu: "Ayette, 'dikensiz kiraz' (*sidr maḫḍūd*) denmiyor mu? Allah onun dikenini gidermiş ve her bir dikenin yerine bir meyve koymuştur."[45]

Dahhâk ve Katâde'den nakledilen bir rivayette ise, şu ifadeler yer almaktadır: Müslümanlar Vecc'e (Taif'te verimli bir vadinin adı) baktıklarında bu vadideki *sidr* ağacı çok hoşlarına gitti ve iç çekerek keşke bizim de böyle bir ağacımız olsa, dediler. İşte bunun üzerine bu ayet indi.[46] Başka bir rivayette ise, ayette *sidr* kelimesinin geçmesi üzerine Taiflilerin, "Bu bizim sidr ağacı" dedikleri kaydedilmiştir.[47] Belki de bu konuyla ilgili nakledilen tarihsel verilerin en ilginç olanı, cahiliye dönemi şairlerinden Umeyye b. Ebî's-Salt'ın cenneti tasvir eden şu mısralarıdır: "Cennetlerdeki bahçeler gölgeliktir. Bu cennetlerde göğsü yeni oluşmuş kızlar vardır; oralardaki sidr ağaçları dikensizdir."[48]

Klasik tefsirlerdeki bilgilerden anlaşıldığına göre, aynı surenin (56. Vâkı'a) 29. ayetinde geçen *ṭalḥ menḍūd* (meyveleri salkım saçak muz ağacı) ifadesindeki *ṭalḥ* ağacı da, yine nüzûl dönemi Araplarının beğenileri göz önüne alınarak cennet ağaçları arasına dahil edilmiştir. Nitekim, tefsirlerde "Talh ağacının cennet ağaçları arasında zikredilmesinin anlamı nedir?" şeklinde bir soru sorul-

[44] Zemahşerî, *el-Keşşāf*, IV. 54.

[45] Kurtubî, *el-Câmi'*, VII. 134; İbnu'l-Kayyım, *Hādī'l-ervāḥ*, s. 135; İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV. 288.

[46] Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII. 134; İbnu'l-Cevzî, *Zādu'l-mesīr*, VIII. 139.

[47] Ebu'l-Leys es-Semerkandî, Nasr b. Muhammed, *Baḥru'l-'ulūm*, tahk. Muhibbuddîn Ebû's-Sa'd, Beyrut 1996, III. 393. Bu tefsirin Alâeddîn Alî b. Yahyâ es-Semerkandî'ye (ö. 860/1456) ait olduğu da belirtilmektedir. Bu konuda ileri sürülen argümanlar için bkz. İshak Yazıcı, "Bahrü'l-Ulûm" maddesi, *DİA*, İstanbul 1991, IV. 517.

[48] Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII. 134.

muş ve bu soruya "Bu ağacın çiçeği ve güzel bir kokusu vardır." diye cevap verilmiştir. Yine bu soruya cevap sadedinde Mucâhid'in "Müslümanlar Vecc vadisinin talh ve sedir ağaçlarının gölgesinden hoşlanıyorlardı." dediği nakledilmiştir.[49] Bir başka rivayette ise, Mucâhid'in şöyle söylediği kaydedilmiştir:

> Allah *ṭalḥ menḍūd* tabiriyle Kureyşlilere bir hatırlatmada bulunuyor. Zira onlar, Taif bölgesindeki Vecc vadisinde bulunan dikenli meşe ağaçları veya hurma türünden olan ağaçları ve dikensiz kirazları çok seviyorlardı.[50]

Bu bağlamda müfessir Kurtubî de 'sidr' ve 'talh' isimlerinin özellikle anılmasının sebebini, "Kureyş talh ve sidr ağacının, gerek gölgesini gerekse yeşilliğini çok seviyorlardı. Bu yüzden ilahi hitapta kendilerine beğendikleri şeylerin sözü verilmiştir." şeklinde izah etmiştir.[51]

Kur'an'ın cennet tasvirlerinde sık sık meyvelerden söz edilmekle birlikte, hurma ve nar özellikle anılmaktadır. Bazı müfessirler, bu iki meyvenin adının özellikle zikredilmesini, diğer meyvelerden üstün oluşlarına bağlamışlardır.[52] Bu tamamıyla ön kabule dayanan bir yorumdur. Zira hangi meyvenin daha güzel olduğunun, göreceli bir değer taşıdığını söylemeye hacet yoktur. Kanaatimizce burada da yerel unsur ön plana çıkarılmıştır. Nitekim bu durum, Kurtubî tarafından şöyle dile getirilmiştir:

> Allah bu iki meyveyi özellikle andı; zira o dönemin Arapları nezdinde hurma ve narın ifade ettiği önem, buğdayın bugün bizim için arz ettiği öneme eşdeğerdi. Çünkü onların yiyecek maddeleri genellikle hurma, meyveleri de nar idi.[53]

1.3. Cennetteki Nehirler ve İçecekler

Kanaatimizce, cennetin yeşil bir bitki örtüsü ve sık ağaçlarla kaplı bir mekan anlamına gelmesi ve bu mekanın otuzu aşkın ayette[54] "zeminlerinden/içlerinden ırmaklar akan cennetler" şeklinde tasvir edilmesi de büyük ölçüde nüzûl ortamındaki iklim ve coğrafi şartlarla ilgilidir. Bu konuyla ilgili değerlendirmemize geçmeden önce, Şemsettin Günaltay'ın Arap Yarımadası'nın doğal ortamına ilişkin serdettiği şu ifadeleri aktarmak yerinde olacaktır:

> Arabistan Yarımadası'nda devamlı olarak akan nehir ve çay yoktur. Yağmur mevsimlerinde vadileri dolduran sular, bu mevsim geçer geçmez kızgın gü-

[49] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXVII. 181; Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, IV. 282; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, VIII. 140.

[50] İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV. 288.

[51] Kurtubî, *et-Tezkira*, s. 591.

[52] Örnek olarak bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV. 50; Hâzin, Alî b. Muhammed b. İbrâhîm, *Lubâbu't-te'vîl fî me'ânî't-tenzîl*, Beyrut t.y., IV. 315.

[53] Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII. 121.

[54] Bkz. 2. Bakara, 25; 3. Âlu İmrân, 15, 136, 195, 198; 4. Nisâ', 13, 57, 122; 5. Mâ'ide, 12, 85, 119; 9. Tevbe, 72, 89, 100; 10. Yûnus, 9; 14. İbrâhîm, 23; 16. Nahl, 31; 18. Kehf, 31; 20. Tâhâ, 76; 22. Hacc, 14, 23; 25. Furkân, 10; 47. Muhammed, 12; 48. Feth, 5, 17; 57. Hadîd, 12; 58. Mücâdele, 22; 61. Saf, 12; 64. Tegâbün, 9; 65.Talak, 11; 66. Tahrîm, 8; 85. Burûç, 11; 98. Beyyine, 8.

> neşin etkisiyle çekilir ve kurur. Fakat buna karşılık estiği yönden rüzgarlı havaya kırmızı bir renk veren Sumum Rüzgarı (Bâd-ı Sumum) hemen her zaman eser. Büyük Asya bozkırının uzantısı mahiyetinde olan Arabistan çöllerinin tek bitkisi, bozkırda olduğu gibi ottur. Fakat Arabistan'da ot her tarafta bol miktarda yetişmez. Yetişebilenler de yaz gelir gelmez, kızgın güneş ve kuru rüzgarlar ile tamamen kurur. Yarımadadaki bitkisel hayatı mahveden bu kuru rüzgar, Asya'nın merkez yaylasından mütemadiyen esen kuru bir hava akımından kaynaklanmaktadır. Bu akım Asya'nın yüksek bozkırlarından geçerken iyice kuruduğundan bütün otları emerek kurutmaktadır. Bundan dolayı kuzey Arabistan'da ağaç hemen hiç yok gibidir. Otlar, bodur bir hâlde kalan bitkiler, ancak ilkbahar aylarında görülebilirler. Mayıs sonundan itibaren kuraklık bütün şiddetiyle baş gösterir. Otlar tamamen kurur, toprak rengini alır.[55]

Günaltay'ın Arap Yarımadası'nın genel iklim yapısına ilişkin verdiği bu bilgiler, "altlarından ırmaklar akan cennetler" ifadesinin, cennet sözünün geçtiği hemen her ayette âdeta bir nakarat gibi tekrarlanmasının nedenine dair önemli ipuçları içermektedir. Kaldı ki, Kur'an'ın inişine tanıklık eden Arapların yaşadıkları iklim koşullarında en fazla özlem duydukları şeylerden birinin, yeşilliklerle kaplı mekanlar ve sulak araziler olduğu; çölde yaşayan bedevilerin, su bulmak için günlerce yolculuk yaptıkları da gayet iyi bilinmektedir.

Meseleye bu açıdan bakıldığında, cennetle ilgili bu betimlemenin de esas itibarıyla tarihsel ve yerel nitelikli olduğunu rahatlıkla söylemek mümkündür. Zira, Bangladeş'te sık sık sel felaketine maruz kalan ve artık 'su' kelimesini duymaktan nefret eder hâle gelen ya da Venezuela'daki Canaima bölgesi gibi, bakır renginde akan ırmaklar, şelaleler ve daha pek çok olağanüstü doğal güzelliklerle dolu bir mekanda yaşayan insanların zihinlerinde "zeminlerinden ırmaklar akan cennetler" ifadesinin çok cazip bir yönü olmasa gerektir. Buna mukabil, son derece sıcak çöl ortamında yaşayan bir insan için, çeşitli cennet modelleri arasında, içinden ırmaklar akan ve yemyeşil bir bitki örtüsüne sahip olan bir cennetin tercihe şayan olduğunda kuşku yoktur. Nitekim tefsirlerde yer alan bazı bilgiler de bunu teyit eder niteliktedir. Mesela Kurtubî şöyle demektedir:

> Araplar sıcak çöl ikliminde yaşayan bir toplum oldukları için, ülkelerinde nehirler hemen hemen yok gibidir. Suya ancak (kuyuya salınan) kovalarla ulaşma imkanları vardır. İşte bu yüzden, dünyadaki durumlarının aksine, cennette kendilerine son derece bol su sözü verilmiş ve yine onlara ağaçlar, gölgeler, sular ve nehirler gibi, dünyadaki bildik mesire yerlerine özgü motiflerin tasviri yapılmıştır. Keza, *fâkihe keşīra* (bol meyveler) ifadesiyle de, memleketlerindeki meyve kıtlığının aksine "cennette çok meyveler var" denilmek istenmiştir.[56]

Bu noktada, Râzî'nin, *mā' meskūb* (yüksekten akan sular/şelaleler) ifadesine yönelik izahı da anılmaya değer niteliktedir: *Mā' meskūb*, 'çok (su)' anla-

[55] Şemseddin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, Sadeleştirenler: M. Mahfuz Söylemez - Mustafa Hizmetli, Ankara 1997, s. 26-7.

[56] Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII. 136.

mındadır. Çünkü su, Araplar nezdinde çok değerli bir şey olup, gereksiz yere sarf edilmez; bilakis, muhafaza edilir ve içilir. Binaenaleyh, onlar, nimetlerden söz ederlerken, suyun bol oluşunu da zikrederler ve bu bolluğu suyun yukarıdan aşağıya dökülmesi ile dile getirirler.[57]

Diğer taraftan, 30. Rûm suresi 15. ayette cennetin *ravḍa* olarak nitelenmesiyle ilgili olarak Kurtubî tefsirinde şu ifadelere yer verilmiştir: "Ravza, yani yeşil mekan... Bu kelime özellikle zikredildi; çünkü Araplar için yeşillik bir mekandan daha güzel bir şey yoktur."[58] Yine Ebû Ubeyde de "Araplar nezdinde otlu yeşil mekandan daha güzel, kokusu daha hoş hiçbir şey yoktur."[59] demek suretiyle aynı noktaya vurgu yapmıştır.

Kur'an'ın cennet betimlemelerinde önemli bir yer tutan bir başka motif de içkidir. Esasen bu da nüzûl ortamındaki verili durumla çok yakından irtibatlıdır. Zira, İslam öncesi Arap toplumunda, özellikle zevk ve eğlenceye düşkünlükten ötürü yaygın bir içki tüketim ve ticaretinin olduğu; içkinin kadın gibi diğer birkaç unsurla birlikte Arap şiir ve edebiyatının ana temalarından birini oluşturduğu bilinmektedir. Nitekim Karadâvî, "Cahiliye döneminde Araplar bağımlılık derecesinde içkiye düşkün idiler. Bu düşkünlük onların dillerine de yansıdı ve içkiyi yüz civarında ayrı isimle isimlendirdiler; şiirlerinde içkinin türlerini, kadehlerini ve işret âlemlerini tasvir ettiler."[60] şeklindeki ifadesiyle bu tarihsel gerçeğe atıfta bulunmaktadır.

Kuşkusuz, Kur'an'ın cennetteki içeceklere atfetmiş olduğu, "temiz, baş ağrıtmayan ve aklı bozmayan" gibi nitelikler, bilahare yasaklanacak olan alkollü içkinin müminin pratik yaşantısında yer almaması gereken bir şey olduğuna dair ilk göndermelerdir. Bu pedagojik unsur bir tarafa, Kur'an'ın müminlere cennette içki sözü vermesi ve hatta içkinin tadını güzelleştirecek birtakım katkı maddelerinden ve kokteyllerden bahsetmesi, kesinlikle yerel özellikli olup, burada da, yine o dönem Arabının zevkine ve damak tadına hitap edilmiştir. Bunun en somut örneği, "Onlara cennette bir kâseden içirilir ki, bu şarabın karışımında zencefîl vardır."[61] mealindeki ayette geçen *zencebîl* (zencefil) kelimesidir. Klasik tefsirler, zencefilin içkiye katılan bir madde olduğunu ifade etmektedir. Râzî bu konuda şöyle demektedir: "Araplar, içecekleri şeylere zencefil katmayı severlerdi. Çünkü bu madde, içeceğe bir tür acılık verirdi. Hâl böyle olunca, Allah da, cennet içeceğini bu şekilde niteledi."[62] Bu bağlamda Kurtubî'nin *et-Teẕkira*'daki şu ifadesi de oldukça manidardır: "Araplar içkiye karıştırılan zencefili severlerdi. Allah da onların bildikleri ve beğendikleri bir şeyle kendilerine hitap ederek, âdeta şöyle demek istedi: Eğer iman ederseniz dünyada sevdiğiniz bu şeyin aynısı size ahirette de ve-

[57] Râzî, *Mefâtîḥu'l-ğayb*, XXIX. 164.
[58] Kurtubî, *el-Câmi'*, XIV. 11.
[59] İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, VI. 292.
[60] Yûsuf Karadâvî, *el-Ḥelâl ve'l-ḥarâm fi'l-islâm*, Beyrut 1994, s. 69-70.
[61] 76. İnsân, 17.
[62] Râzî, *Mefâtîḥu'l-ğayb*, XXX. 250.

rilecektir."[63] Kurtubî, tefsirinde de şunları söylemektedir: "Araplar, güzel kokusundan ötürü zencefil katılmış içki içmeyi severlerdi. Çünkü bu madde, dilde acımsı bir tat bırakır, yenilen yemeğin hazmını kolaylaştırırdı. Bu yüzden cennet nimetleri onlara, en güzel nimet olarak telakki ettikleri şeylerle özendirildi.[64]

1.4. Cennette Müzik ve Eğlence

Kur'an'da yer almamakla birlikte, bazı hadis rivayetlerinde ve tefsirlerde cennet hayatına özgü etkinliklerden birinin müzik ve eğlence olduğu belirtilmektedir. Rivayetlerdeki kayıtlara göre, bazı insanların daha dünyada iken özleminden hasta olup öldükleri huriler,[65] cennette erkeklerin cinsel ihtiyaçlarını karşılamanın yanında koro hâlinde şarkılar söylemek suretiyle eşlerini eğlendireceklerdir. Bazı müfessirler, "İman edip güzel davranışlarda bulunanlar cennette lezzet ve sevince mazhar kılınacaktır."[66] mealindeki ayette geçen "sevince mazhar kılınma" ifadesini, cennet ehlinin şarkılar dinlemesi şeklinde yorumlarken, bazı hadis kaynakları cennet hurilerinin koro hâlinde şarkı söyleyeceklerine dair hadisler nakletmişlerdir.[67] Kaynaklarda az çok değişiklik arz etmekle birlikte hurilerin söyledikleri şarkının güftesi şu sözlerden oluşmaktadır: "Biz sonsuza kadar yaşayan ve yıpranmayan körpeler, küsmek bilmez sevgililerizi. Biz ve eşlerimiz çok mutluyuz."[68]

Tarihsel veriler, eğlence ve içkili işret âlemlerinin, cahiliye dönemi Arabının vazgeçilmezleri arasında yer aldığını göstermektedir. Bu konuyla ilgili olarak *Hadis'te Folklor ve Eğlence* adlı çalışmada şunlar kaydedilmektedir:

> Cahiliye dönemi eğlencelerinde mûsikînin, şarkı söyleyen 'kayne'lerin önemli bir yeri vardır... Araplar genel olarak müzik dinlerlerdi. Şarkıcılar genellikle cariyelerden oluşurdu... Cahiliye döneminde en önemli eğlendirici olarak görülen kaynelere büyük değer atfedilmiş, sefahate düşen insanlar içki meclislerinde onlara para saçmayı bir gurur vesilesi saymışlardır.[69]

Şu hâlde, böylesi bir kültürel çevrede doğup büyümüş insanlara cennetteki hurilerin konser vereceklerini ve böylece eşlerini eğlendireceklerini söylemekten daha doğal bir şey olmasa gerektir. Tirmizî'nin naklettiği bir hadiste Hz. Peygamber'in şöyle dediği kaydedilmektedir: "Cennette bir huri korosu vardır. Bu koro yüksek sesle [şarkı] söyler. İnsanlar onların söyledikleri kadar güzel bir şarkı dinlememişlerdir. Onlar, "Biz ebedî tazeleriz..." sözleriyle başlayan şarkılar söyleyeceklerdir."[70]

[63] Kurtubî, *et-Teẕkira*, s. 587.
[64] Kurtubî, *el-Câmi'*, XIX. 92.
[65] İbnu'l-Kayyım, *Hâdî'l-ervâḥ*, s. 191-2.
[66] 30. Rûm, 15.
[67] Bkz. Tirmizî, Sıfatu'l-Cenne 24.
[68] İbn Hanbel, *el-Musned*, I. 156.
[69] Nebi Bozkurt, *Hadis'te Folklor ve Eğlence*, İstanbul 1997, s. 39-42.
[70] Tirmizî, Cennet 24. Bu konuyla ilgili başka rivayetler de mevcuttur: "Cennetteki her erkek, dört bin bakire, sekiz bin dul ve yüz huri ile evlenir. Bunlar her yedi günde bir araya gelirler ve insanoğlunun bir benzerini duymadığı güzellikte bir sesle 'Biz eskimeyen ebedî tazeleriz...' diye

Değişik versiyonlarıyla nakledilen bu rivayetteki hurilerin müzik dinletisine 56. Vâkı'a suresindeki, "Onların çevrelerinde, (hizmet için) ölümsüz gençler dolaşır; ma'în çeşmesinden doldurulmuş testiler, ibrikler ve kadehlerle. Bu şaraptan ne başları ağrır ve ne de akılları gider. (Onlara) beğendikleri meyveler; canlarının çektiği kuş etleri; saklı inciler gibi iri gözlü huriler...[71] şeklindeki tasvirleri eklediğimizde, ortaya çıkan kompozisyonun Arapların öteden beri aşina oldukları eğlence formunu yansıttığı fark edilecektir.

1.5. Cennetteki Takılar ve Giysiler

Kur'an'ın ifadesine göre cennetlikler, adn cennetlerinde tahtlar üzerine kurulacak, orada altın bileziklerle bezenecekler; ince ve kalın dibâdan yeşil elbiseler giyeceklerdir.[72] 22. Hacc suresi 23. ayette "Muhakkak ki, Allah, iman edip iyi işler yapanları, zemininden ırmaklar akan cennetlere kabul eder. Onlar, bu cennetlerde altın bilezikler ve inciler takınırlar. Orada giyecekleri ise ipektir." denilmektedir. Yine 35. Fâtır suresi 33 ayette "(Onların mükafatı), içine girecekleri adn cennetleridir. Orada altın bilezikler ve incilerle süslenirler. Orada giyecekleri elbiseleri de ipektir." denilmekte; 76. İnsân suresi 21 ayette ise, "Üzerlerinde yeşil ipekten ince ve kalın elbiseler vardır; gümüş bilezikler takınmışlardır." mealindeki bir ifadeye yer verilmektedir.[73]

Bu ayetlerde müminlerin cennette altın, gümüş ve inci bilezikler takıp, ipek elbiseler giyeceklerinin bildirilmesi, kesinlikle nüzûl ortamındaki zenginlik ve saltanat telakkisiyle ilgilidir. Müfessir İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1201) bu konuyla ilgili olarak şöyle bir tespitte bulunmaktadır: "Krallar dünyada kollarına bilezikler/künyeler; başlarına taçlar taktıkları için, Allah da bunları cennet ehline verdi."[74]

Mevdûdî'nin, "Bu çeşit mücevherâtı kadınlar takınır. Burada erkekler için de aynı şeyin söylenmesi ne anlama gelir?" sorusunu, "Eskiden krallar ve reisler ellerine, boyunlarına ve taçlarına çeşitli mücevherler takarlardı."[75] şeklinde cevaplaması da, yine bu tarihsel olguyu dile getirmektedir. İbnu'l-Cevzî ve Mevdûdî'nin bu tespitlerinden hareketle, söz konusu takılar ve giysilerin, o dönemde zenginlik, şatafat ve saltanatı simgeleyen ve fakir insanların hayallerini süsleyen maddi değerleri temsil ettiğini rahatlıkla söylemek mümkündür. Bugün açısından bakıldığında ise, müslüman toplumlarda –en azından günümüz

şarkılar söylerler." Ebû Nu'aym, *Ṣıfatu'l-cenne*, s. 280; İbnu'l-Kayyım, *Hâdî'l-ervâḥ*, s. 204. "Huriler eşlerini cennetin kapısında karşılayıp 'Ne zamandır gözlerimiz yollarda kaldı derler.' ve muhteşem sesleriyle 'Biz hoşnutlarız; hiç kızmayız...' diye şarkı söylerler." Bkz. İbnu'l-Kayyım, *Hâdî'l-ervâḥ*, s. 205; ayrıca bkz. İbn Kesîr, *Ṣıfatu'l-cenne*, s. 112-113.

[71] 56. Vâkı'a, 17-23.

[72] 18. Kehf, 21.

[73] Cennetteki takı ve süslerin hadislerdeki ayrıntılı tasvirleri için bkz. İbn Kesîr, *Ṣıfatu'l-cenne*, s. 94-99.

[74] İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, V. 137. Kurtubî bu görüşü 22. Hacc suresi 23. ayetin tefsirinde tekrarlamaktadır. Kurtubî, *el-Câmi'*, XII. 20.

[75] Ebü'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, çev. Komisyon, İstanbul 1987, VI. 518-9.

Türk toplumunda– erkeklerin, sıra dışı eğilimleri olan bazı gençler haricinde kollarına bilezik, başlarına taç takma gibi bir âdet ve zevklerinin bulunmadığı ortadadır. Ancak bazı müfessirler, bu tasvirlerin tarihsel yönünü göz ardı ettikleri için, konuyu izah etmekte güçlük çekmişlerdir. Söz gelimi, M. Hamdi Yazır, "Erkekler hakkında bu tarz süslenme nasıl memduh olabilir?" şeklinde son derece anlamlı bir soru sormuş; ancak bu soruyu cevaplamada geleneksel anlayışı esas aldığından, ister istemez "Bilezikler, cennet ehlinin bu dünyada elleriyle yapıp ettikleri salih amellerin timsali olan mükafattır." tarzında birtakım gnostik mülahazalarda bulunmak zorunda kalmıştır.[76]

Kur'an'daki bütün bu yerel ve tarihsel nitelikli cennet betimlemelerinin yanı sıra, sıhhati tartışmalı bazı hadislerde de, yine nüzûl dönemi Arabının fantezilerini dile getiren daha başka cennet nimetlerinden de bahsedilmiştir. Sözgelimi, cennette, kırmızı yakuttan yaratılmış, kanatları olan ve idrar yapıp sağa sola pislemeyen atlar,[77] develer,[78] Horasan devesi büyüklüğünde kuşlar[79] ve hatta koyunlar ve keçiler vardır.[80] Yine misk tepeleri üzerinde bulunan, meltem rüzgarlarıyla etrafa güzel kokuların yayıldığı ve cennet ehlinin güzelliklerine güzellik katarak geri döndükleri Cuma çarşıları mevcuttur.[81] Ayrıca orada ekime elverişli araziler de bulunmaktadır.[82]

Cennette at, deve vb. hayvanların bulunduğunu ve orada ziraat yapılacağını dile getiren rivayetlerin, genellikle bedevilerin "cennette şu da var mı?" şeklindeki sorularına cevap sadedinde serdedilmiş olması, hadislerdeki ayrıntılı tasvirlerin de tamamen yerel nitelikli olduklarını göstermektedir.

2. Kur'an'ın Her Döneme Hitap Eden Cennet Betimlemeleri

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Kur'an'da, yerel ve tarihsel nitelikli cennet tasvirlerinin yanında, genel bir mahiyet arz eden ve her çağa hitap eden betimlemeler de vardır. Nitekim bir ayette cennet, "Allah mümin erkeklerle mümin kadınlara içlerinde ebedî kalacakları, zeminlerinden ırmaklar akan cennetler, adn bahçelerinde güzel meskenler vaat etti. Allah rızası ise hepsinden daha üstündür. İşte en büyük saadet de budur."[83] şeklinde anlatılmıştır. Buna göre, en büyük mutluluk Allah'n rızasıdır. Hiç şüphe yok ki Yûnus Emre de "Cennet cennet dedükleri bir ev ile birkaç huri / İsteyene virgil anı bana seni gerek seni" sözüyle bu gerçeğe vurgu yapmıştır. Ne var ki, Kur'an'daki her ifade biri-

[76] Bkz. M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979, VIII. 5509.

[77] Ebû Nu'aym, *Ṣıfatu'l-cenne*, III. 272-277; İbnu'l-Kayyım, *Hâdî'l-ervâḥ*, s. 207-9; Kurtubî, *et-Teẕkira*, s. 564-5.

[78] Bir rivayette, Allah yolunda dişi devesini vakfeden kişiye kıyamette yedi yüz deve verileceği kaydedilmiştir. Bkz. Muslim, İmâre 33; Kurtubî, *et-Teẕkira*, s. 564-5.

[79] Kurtubî, *et-Teẕkira*, s. 564.

[80] Kurtubî, *et-Teẕkira*, s. 566.

[81] Müslim, Cennet 13. Cennetteki Cuma çarşısı için ayrıca bkz. Ebû Nu'aym, *Ṣıfatu'l-cenne*, III. 262; İbnu'l-Kayyım, *Hâdî'l-ervâḥ*, s. 213.

[82] Buhârî, Tevhid 38; Kurtubî, *et-Teẕkira*, s. 533; İbnu'l-Kayyım, *Hâdî'l-ervâḥ*, s. 144-5.

[83] 9. Tevbe, 72.

mini mutlaklaştırıp, onları birer evrensel ve ideal form gibi algılayan geleneksel anlayış, buna tahammül edememiştir. Mesela Osmanlı Şeyhülislamı Ebussuûd Efendi "Cennet hakkında dedikleri kelime-i şenî'a küfr-i sarihtir; katilleri mübahtır."[84] şeklindeki fetvasıyla Yûnus'un bu beytini okuyanları kafir addederek kanlarının helal olduğunu ilan etmiştir.

Bu kısa mülahazadan sonra tekrar asıl konumuza dönecek olursak, cennet, 43. Zuhruf suresi 71. ayette de "Gönüllerin özleyeceği, gözlerin hoşlanacağı her şey orada mevcuttur..."[85] şeklinde tarif edilmiştir. İbnu'l-Cevzî'nin ifadesiyle[86], Allah, cennetteki nimetleri bu iki vasıf altında hülasa etmiştir: Birincisi, canların çektiği; ikincisi de gözün görmekten hoşlandığı "her şey"... Bu nitelemenin bir başka versiyonu, 41. Fussilet suresi 30-32. ayetlerde meleklerin dilinden şöyle aktarılmıştır: "Biz dünya hayatında da ahiret hayatında da sizin dostlarınızız. Canlarınız ne isterse, gönlünüz ne dilerse burada sizin için hazırdır. Bütün bunlar, bağışlayıcı ve esirgeyici Allah'ın bir ikramıdır." 32. Secde suresinde ise, "Yaptıklarına karşılık olarak, onlar için ne mutluluklar saklandığını bilemezler."[87] şeklinde bir bildirimde bulunulmuştur.

Kudsi hadis olarak değerlendirilen bir rivayette de şöyle denilmiştir: "Ben salih kullarım için, hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın duymadığı ve hiçbir insan zihninin tasavvur edemeyeceği mutluluklar hazırladım."[88]

Bütün bu beyanlardan ortaya çıkan sonuç şudur: Cennet, aklın kuşatması mümkün olmayan bir sonsuz mutluluk yurdudur. Tabir caizse, cennet müminlerin nirvanasıdır. Bu nirvana ise, Allah'ın rızasıdır. İşte cennetin evrensel olan ve her çağa hitap eden yönü de budur. Ancak bundan, gnostik öğretilerdeki, insan nefsinin şu ân içinde bulunduğu süfli âlemden asli mekanı olan ulvi âleme yükselişinde ifadesini bulan salt soyut manevi hazlardan ibaret bir yaşantı formunu sembolize eden bir cennetten söz ettiğimiz şeklinde bir sonuç çıkarılmamalıdır. Bilakis, Kur'an'ın betimlemelerinden de açıkça anlaşıldığı gibi, cennette cismani hazlardan ve maddi nimetlerden istifade etmeye dayalı bir yaşamın olacağı aşikar gözükmektedir. Mamafih, bu hazlar ve nimetler, Kur'an'ın örnekledikleriyle sınırlı değildir. Zira, başından beri tekrar tekrar vurgulandığı üzere, Kur'an'ın özellikle Mekki surelerde betimlediği cennet, tamamen nüzûl sürecindeki ilk muhatapların zevklerine göre dizayn edilmiştir. Buna karşın, cenneti, arzulanan her şeye sahip olunan bir yer şeklinde betimleyen ayetler çerçevesinde düşündüğümüzde, bunun, zirvesinde Allah'ın rıza ve hoşnutluğunun yer aldığı, sonsuz nimetleri bünyesinde barındıran bir ebedî mutluluk yurdu olduğunu rahatlıkla söylememiz mümkündür.

Mamafih, Müslümanların zihinlerindeki egemen tasavvurun, Kur'an'daki her lafzın her çağa hitap ettiği şeklindeki bir ön kabul üzerine bina edilmiş olma-

[84] Bkz. Ertuğrul Düzdağ, *Ebu's-Suûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, İstanbul 1983, s. 87.
[85] 43. Zuhruf, 71.
[86] İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, VII. 328.
[87] 32. Secde, 17.
[88] Buhârî, Tefsir 32/1; Muslim, Cennet 2-5. Bu Hadisin değişik versiyonları için ayrıca bkz. Ebû Nu'aym, *Ṣıfatu'l-cenne*, I. 152-159.

sından dolayı, söz konusu tikel cennet tasvirlerinin aslında yerel ve tarihsel tasvirler olduğunu söylemenin, geleneksel anlayış nezdinde hiçbir şekilde hüsn-i kabul görmeyeceği aşikardır. Hiç şüphesiz bu telakki, hesabı verilmemiş bir evrensellik söyleminin kaçınılmaz, kaçınılmaz olduğu kadar da yanlış bir tasavvurun sonucudur.

Söz konusu yanlış tasavvurun modern dönemdeki en çarpıcı örneklerinden biri, Kur'an'ı anlama ve yorumlama konusunda geleneksel anlayışlardan oldukça farklı bir bakış açısı geliştiren M. Esed'in cennet yorumlarında kendisini göstermektedir. Nüzûl döneminin dilsel ve kültürel kodlarının bilinmesini, Kur'an'ın sağlıklı şekilde anlaşılması bağlamında olmazsa olmaz bir şart olarak gören Esed, geleneksel evrensellik telakkisinin bir tezahürü olarak, Kur'an'daki tikel cennet betimlemelerinin doğrudan nüzûl döneminin Arap aklına ve zevkine hitap ettiğini maalesef atlamıştır. Bu çerçevede, cennetin güzelliklerinin sembolik ve mecazi anlamlar ifade ettiğini belirten Esed,[89] bu konuda zaman zaman, cennetteki bir pınarın özel ismi olan *selsebîl*[90] kelimesini ikiye bölerek "yolu sor/ara" yani "yararlı işler yapmak suretiyle cennete giden yolu ara"[91] tarzında, İsmailîler'in bâtını te'villerini anımsatan son derece zorlama yorumlar üretmiştir.

Kur'an'da tasvir edilen cennet nimetlerinin sembolik anlamlar taşıdığını ve dolayısıyla, Allah'ın vahyin ilk muhataplarını –hâşâ– kandırdığını varsayan bu yorum anlayışının arka planında, söz konusu evrensellik telakkisinin yanı sıra, özellikle müsteşrıkların Kur'an'daki cennet tasvirlerine yönelik birtakım eleştirilerde bulunmuş olmalarından kaynaklanan savunmacı bir refleksten veya ilgili tasvirlerde cennet nimetlerinin nüzûl dönemi Araplarına özgü zevk ve beğenilerini yansıtan objelerden seçilmesi ve bu objelerin sıradanlaştırılarak yorumlanmasından, bilhassa cinselliğe ilişkin bölümlere rivayetler aracılığıyla birtakım çirkin motifler eklenmesinden neş'et eden bir rahatsızlık ya da tatminsizlik duygusunun varlığından söz etmek mümkündür.[92]

Ancak, sebep her ne olursa olsun, Esed'in bu sembolik cennet yorumunda çok önemli bir gerçek göz ardı edilmiştir. Bu önemli gerçek ise, Kur'an'ın ilk defa miladî yedinci yüzyılın Arabistan Yarımadası'nda yaşayan bir Arap kabilesine (Kureyş) Arapça olarak hitap ettiği ve bu hitaba form kazandıran kelimelerin hemen hepsini bu kabilenin lügatçesinden seçtiğidir.

[89] Örnek olarak bkz. Esed, *Kur'an Mesajı*, II. 520 (34. not), 913 (20. ve 21. not); III. 931 (46. not), 1100, (22., 24., 26., 27, 29. notlar), 1104-1105 (6., 8., 15. notlar), 1264, (3. not).

[90] 76. İnsân, 18.

[91] Esed, *Kur'an Mesajı*, III. 1218 (17. not).

[92] Nitekim bu türden bir tatminsizlik, geçmişte sufiler tarafından da dolaylı şekilde dile getirilmiştir. Bu bağlamda, cenneti avamın ve havassın cenneti olmak üzere iki kısma ayıran Gazzâlî şunları söylemiştir: (...) Arif, kendisine ma'rifet cennetinin sekiz kapısı aralanınca orada kalır ve aslâ aptalların cennetine dönüp bakmaz. Gerçekte, cennet ehlinin çoğu ahmaktır. İlliyyûn ise, hadiste de zikredildiği gibi, akıl sahibi kimselere mahsustur. (...) Senin bildiğin cennet, cisimlerden yaratılmıştır. Bu yüzden her ne kadar geniş de olsa, bir sonu vardır. Zira, mümkün [varlıklar] içerisinde hiçbir sonsuz varlık yoktur ve olması da muhaldir. Sen daha üstün olanı verip daha aşağı olanı almaktan sakın. Aksi takdirde, her ne kadar cennet ehlinden olsan da ahmaklar grubuna dahil olursun. Nitekim, Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Cennet ehlinin çoğu ahmaktır. İlliyyûn ise, akıl sahiplerine aittir."(!) Bkz. Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *Cevâhiru'l-ḳur'ân*, Beyrut 1401/1981, s. 43-44, 49.

islâmiyât IV (2001), sayı 1, s. 163-180

John Wansbrough'nun Kur'an Tarihi Teorisi ve Batı'da Doğurduğu Tartışmalar

İSMAİL ALBAYRAK
YRD.DOÇ.DR., SAKARYA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

12. yy'da, Peter de Venerable'ın himayesinde, Robert Ketton tarafından gerçekleştirilen Kur'an'ın Latince tercümesi sayesinde Kur'an'la ilk defa amatörce tanışma imkanı bulan Batı, bu tür çalışmaları yükselen bir trendle günümüze kadar sürdüregelmiştir. Genelde İslam ve özelde Kur'an çalışmaları, Batı'da son derece önemli bir literatürün doğmasına sebep olmuştur. Zaman zaman polemik, zaman zaman apolojetik karakter sergileyen bu çalışmalar, özellikle 19. yy'ın ikinci yarısından itibaren bazı tarafsız akademisyenlerin de çabalarıyla, farklı yaklaşımların doğmasına vesile olmuştur. Bu dönemi Ortaçağ'daki Kur'an çalışmalarından ayıran önemli özelliklerden biri, hıristiyan araştırmacıların yanında yahudi ilim adamlarının da yer almalarıdır. Akademik çoğulculuğun Kur'an çalışmalarına canlılık getirdiği inkar edilemez; fakat bu farklı yaklaşımların bir süre sonra rekabete dönüştüğü ve sonuç olarak da, Kur'an çalışmalarının yahudi ve hıristiyan yazarlar tarafından bir savaş alanı hâline getirildiği gözlenmektedir. Dolayısıyla, yahudi araştırmacılar, Hz. Peygamber'in kullandığı kaynağı Yahudilik'te ararken, Hıristiyanlar da Hz. Peygamber'i Kilise'nin öğrencisi olarak görmüşlerdir. Bu kısır döngü, iki tarafı da akıl almaz bir yarışa sürüklemiştir. Bu tür yaklaşımları Hıristiyanlığın temsilcisi olan Wellhausen, Andrea, Ahrens, Tisdall, Bell; Yahudiliğin temsilcisi olan Geiger, Hirschfeld, Horovitz, Hirschberg, Schapiro ve Torrey'in eserlerinde çok açık bir şekilde görebilmek mümkündür.

Bu dönemin Kur'an çalışmaları, elbette, yukarıda isimleri geçen şahıslarla sınırlı değildir. Kur'an'ın orijini ile ilgilenmekle beraber, bütün enerjilerini bu konuya hasretmeyen yazarlar da mevcuttur. Weil'in *Historisch-kritische Einleitung in den Korans* (Tarihî Eleştiri Perspektifinden Kur'an'a Giriş) ve Nöldeke'nin *Geschichte des Koran* (Kur'an Tarihi) adlı eserleri, bu tür yaklaşımların en güzel örneğini sergilemektedir. Kur'an'ın tarihi, vahiy olayı, Mekki ve Medeni surelerin tematik yapısı vb. konuları işleyen bu iki yahudi ilim adamını

Paret, Batı'da akademik seviyede yürütülen İslam ve Kur'an çalışmalarının öncüleri olarak görmektedir.[1] Ne var ki, makalemizin konusu ne Weil ve Nöldeke'nin genel olarak Kur'an'a yaklaşımı, ne de geçtiğimiz yüzyılda yapılan çalışmaların analizini yapmaktır. Bizi asıl ilgilendiren konu, son dönem Kur'an çalışmalarında kendisinden çok sık söz ettiren John Wansbrough ve onun bu çalışmalara getirdiği radikal değişikliktir. Aşağıda geniş bir şekilde ele alacağımız Wansbrough'nun Kur'an konusundaki görüşlerine geçmeden önce, kendisi ve eserleriyle ilgili kısa bir bilgi vereceğiz.

John Wansbrough ve Önemli Eserleri

John Wansbrough İslami ilimlere tarih çalışmalarıyla başlamıştır. Osmanlı tarihi ve Memlüklüleri inceleyen Wansbrough, daha sonra semitik (Sâmi) diller üzerinde yoğunlaşır. Goldziher ve Schacht'ın eserlerinin de etkisiyle, bütün dikkatini İslam'ın ilk dönemlerine verir. Yazdığı kitaplar, makaleler ve tanıtım yazılarıyla (*review*), ardı arkası kesilmeyen çok değişik spekülasyonların doğmasına neden olmuştur. Bugün Batı'da, özelde Kur'an genelde ise ilk dönem İslam'la ilgili çalışmalarda, çok rahat bir şekilde 'Wansbrough ekolü'nden bahsedilmektedir.

Kur'an çalışmalarının olmazsa olmazı konumuna gelen Wansbrough, literatürde iki önemli eseriyle kendisini tanıtmıştır: *Qur'anic Studies: sources and methods of scriptural interpretation* (London Oriental Studies, vol. 31), Oxford: Oxford University Press (1977) ve *The Sectarian Milieu: content and composition of Islamic salvation history* (London Oriental Series, vol. 34), Oxford University Press (1978). Şayet bu kitapların yayımlandığı yıllara bakılırsa, hemen hemen İslam'la ilgili her dergide Wansbrough'nun bu kitaplarına ilişkin bir tanıtım yazısını bulmak mümkündür. İlginçtir ki, Wansbrough, en ağır eleştirileri Batılı araştırmacılardan almıştır. Kısaca 'oryantalist' başlığı altında topladığımız bu şahıslar, Wansbrough'yu, kitaplarında kullandığı dilden, uyguladığı metodolojiye kadar eleştiri yağmuruna tutmuşlardır. Her ne kadar Mallat, Wansbrough'nun *Qur'anic Studies* adlı eserini yayımlamadan önce Müslümanlar tarafından ölümle tehdit edildiğini söylemekteyse de,[2] genel olarak İslam dünyası, Wansbrough'nun ortaya koyduğu iddiaların imkansızlığı ya da kullandığı dilin anlaşılmasında çekilen güçlük vb. nedenlerden dolayı, herhangi bir reaksiyon göstermemiştir. Wansbrough sempatizanı çok sayıdaki yazar, açık bir şekilde ifade etmeseler de, yaptıkları dolaylı yorumlarla, Müslümanların Wansbrough'yu anlayacak ne linguistik ne de metodolojik donanıma sahip olduğunu ima etmektedirler. Bu tür bir yaklaşım da, tabii olarak, Müslümanların niçin sessiz kaldığı sorusuna yine dolaylı bir cevap teşkil etmektedir.[3] Fakat burada suçlanması gereken birisi varsa, o da,

[1] Rudi Paret, *Study of Arabic and Islam at German Universities*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH 1968, s. 8.

[2] Chibli Mallat, "Readings of the Qur'an in London and Najaf: John Wansbrough and Muhammad Bāqır al-Sadr", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* LVII (1994), s. 159; yapmış olduğum kişisel görüşmemde Prof. Neal Robinson, Wansbrough'nun son dönemlerini Fransa'da dedektif hikayeleri yazarak geçirdiğini belirtmiştir.

[3] Wansbrough'nun metodolojisini ilk defa sorgulayan Pakistanlı müslüman ilim adamı Fazlur Rahman'dır. *Major Themes of the Qur'an* (*Ana Konularıyla Kur'an*) adlı eserinde Wansbrough'nun

yanlış anlaşılmaya son derece uygun bir dil kullanan Wansbrough'nun kendisidir. Serjeant, Wansbrough'nun yazılarında kasıtlı olarak tercih ettiği kapalılığın fazilet olmadığını belirtmektedir.[4] Bu detaylar, *Qur'anic Studies*'i okumak isteyenleri ne tür bir kitabın beklediğini belirtmek için verilmiş ön bilgilerdir. Arapça, İbranice, Latince, Yunanca ve Almanca gibi dillerden sık sık alıntılar yapan Wansbrough, çok sayıda eleştirmenin de işaret ettiği gibi, eseri sanki kendisi için yazmıştır. Bugün hamasi takipçileri tarafından karizmatik hâle getirilen Wansbrough'nun eserlerine şerhler yazılmaktadır. Sayıları az olmasına rağmen, çok yazan ve dolayısıyla çok ses getiren bu grubun bazı önemli isimlerinin de fikirlerine zaman zaman makalemizde kısa da olsa değinmeye çalışacağız.

John Wansbrough'nun Ana Fikirleri ve Bazı Değerlendirmeler

John Wansbrough'yu bu denli meşhur eden, makalemizde geniş bir şekilde işleyeceğimiz radikal fikirleridir. Aslında Wansbrough bu fikirleri ortaya koyan ilk oryantalist de değildir. 1920'lerde Mingana, ısrarla, yandaşı olan oryantalistleri, Eski ve Yeni Ahit'e uyguladıkları tarihî kritik metodunu Kur'an'a da uygulamaya davet etmektedir.[5] Mingana, ilk dönemle ilgili İslami kaynakların çizdiği portreye, geliştirdiği sayısız subjektif kriterlerle karşı çıkan ilk oryantalistir. Mingana; Nöldeke ve diğer bazı Batılı yazarları, İslam kaynaklarına gereğinden fazla önem verdikleri için ağır bir dille eleştirmektedir. Mingana, Kur'an'ın elimizdeki ilk Arapça eser olduğunu; bu nedenle, yazarının sayısız güçlüklerle karşılaştığını söylemektedir. Kur'an'ın üslûbu, ona göre, daha eski ve gramer sınırları Arapça'dan daha belirgin bir dil olan Süryanice'nin tesirinde gelişmiştir.[6] Ayrıca, Kur'an'daki anlatımların Süryani Kilisesi üyeleri arasında yaygın olan apokrafik kaynaklardan geldiğini iddia etmektedir.[7] Mingana, böylece Kur'an'ın oluşmasındaki ana kaynağın da Doğu Hıristiyanlığı olduğunu savunmaktadır. Çok sayıdaki Kur'ani terimin, ismin vb. doğrudan Süryanice'den geldiğini söylemekle, bu alanda yüzyılımızın Batılı ilim adamları için vazgeçilmez bir eser olan Jeffery'nin *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*'ına da ilham kaynağı olmuştur.

Bu yaklaşım, bizler için çok yeni sayılmaz; fakat Mingana'nın bizim konumuz açısından son derece önemli sayılan görüşü, elimizdeki Kur'an'ın tam anlamıyla Emevi halifesi Abdulmelik zamanında kitap hâline getirilmiş olması fikridir.[8] O, yapmış olduğu bu göreceli yorumu iki subjektif delille kuvvetlendirmeye çalışmaktadır. Mingana'nın birinci delili, ilk dönem hıristiyan yazarların Kur'an'dan bahsetmemeleridir; bu da, ona göre, Müslümanların bu dönemde

yaklaşımını genel ve diplomatik bir dille eleştirmektedir (Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, Chicago: Bibliotheca Islamica 1980, s. xiv).

[4] R.B. Serjeant, "Review of John Wansbrough's Qur'anic Studies: sources and methods of scriptural interpretation", *Journal of the Royal Asiatic Society* 1977, s. 77.

[5] A. Mingana, "Syriac Influence on the Style of the Kuran". *Bulletin of the John Rylands Library*, 11 (1927), s. 77.

[6] *Age.*, s. 78.

[7] *Age.*, s. 79-80.

[8] A. Mingana, "An Ancient Syriac Translation of the Qur'an Exhibiting New Verses and Variants", *Bulletin of the John Rylands Library* 9 (1925), s. 189-190, 199.

herhangi bir dinî kitaba sahip olmadıklarını göstermektedir. Mingana'nın ikinci delili ise, Halife Abdulmelik dönemindeki siyasi yapının yazılı bir Kur'an metnine gereksinim duymasıyla ilgilidir. Bunlara ilaveten, Mingana, Süryani yazar Barsalîbî'nin (ö.1171) Süryanice'ye tercüme edilmiş Kur'an'dan alıntılar yaptığını ve bu alıntıların (ayetlerin) bazılarının, bugünkü Kur'an'da mevcut olmadığını belirterek, ilk dönemlerde farklı mushafların varlığına dikkat çekmektedir. Özetle, ona göre, farklı otoritelerin ihtiyaca binaen kullandıkları farklı mushaflar vardı; ama daha sonra bunlar yok edilmiştir. Mingana'nın elle tutulur bir delilden yoksun yaklaşımı, bu fikirleri öne sürdüğü tarihlerde Batılı yazarlar tarafından ivedilikle reddedilmiştir. İlk dönem Kur'an manüskripleriyle ilgili değişik eserler veren Abbott'un ortaya koyduğu tez ise, Mingana'nın göreceli yaklaşımına göre çok daha ikna edicidir.[9] Konumuz açısından Mingana'nın önemi, Kur'an'ın kitap hâline getirildiği dönemi iki asır geciktirmesiyle Wansbrough'ya; İslam'ın ilk döneminin analizi için müslüman kaynaklardan ziyade aynı dönemde yaşamış gayri müslimlerin kaleme aldığı kaynakları kullanmasıyla da *Hagarism, the making of the Islamic world* adlı son derece spekülasyonlara açık eseri kaleme alan Patrika Croone ve Michael Cook'a ilham kaynağı olmasıdır.[10] Her ne kadar Wansbrough metod bakımından Mingana'dan çok farklı sayılsa da, sonuç bakımından birbirlerine oldukça yakındırlar.

Wansbrough, elimizdeki Kur'an'ın son şeklini aldığı tarihin, en erken, hicrî ikinci asrın sonu olabileceğini kabul etmekte ve Müslümanların Hz. Osman döneminde Kur'an'ın toplanması ve çoğaltılması ile ilgili verdikleri bilgileri, sonraki dönemlerin bir uydurması olarak görmektedir. Wansbrough, Mushaf'ın içeriğinin daha önce de değişik şekillerde var olduğunu kabul etmekle birlikte, bütün Müslümanların fikir birliğine vardıkları resmî Mushaf'ın toplanmasının hicrî ikinci asrın sonlarından önce mümkün olamayacağını söylemektedir.[11] Hatta Hz. Ebubekir'in toplattırdığı ve Hz. Osman'ın tekrar gözden geçirttiği sonra da çoğalttığı Kur'an'ın, kişisel mushafların (*meṣāḥif*) aksine, Müslümanlar tarafından genel olarak *el-Muṣḥaf* ya da *el-İmām* olarak adlandırılmasının da, hicrî üçüncü asrın başlarından daha önce mümkün olamayacağını savunmaktadır.[12] Wansbrough'nun temel argümanlarına geçmeden önce, burada hatırlatılması gereken önemli bir konu da, Wansbrough'nun dönüm noktası olarak kabul ettiği 200H./800M. yıllarıdır. Hicrî ikinci asrın sonu, aynı zamanda Müslümanların değişik konularda fikir birliğine vardıkları dönemin başına te-

[9] Nabia Abbott, *Rise of the North-Arabic Script*, Chicago: The University of Chicago Press 1939, s. 47-49.

[10] Wansbrough gibi, Croone ve Cook'ta Batılı meslektaşları tarafından ciddi bir şekilde eleştirilmişlerdir. Özellikle Kitab-ı Mukaddes çalışmalarında Yahudileri, yahudi kaynaklara başvurmadan tanımlamaya çalışan bazı ilim adamlarını taklit eden Croone ve Cook ikilisinin eseri, sonuç olarak herkesin güldüğü bir tablo ortaya çıkarmıştır. Bugün kendileri bile yazmış oldukları çoğu konuyu kabul etmemektedirler. Bu da, bizlere İslam'ın orijiniyle ilgili çizilen tablolarda müslüman kaynaklardan bağımsız hareket etmenin son derece tehlikeli ve sorunlu olduğunu göstermektedir.

[11] Wansbrough, *Qur'anic Studies: sources and methods of scriptural interpretation*, Oxford: Oxford University Press 1977, s. 44.

[12] *Age.*, s. 45.

kabül etmektedir. Hadis kitapları bu dönemde toplanmaya başlandı. Fıkıh usûlü ve kelam/akaidle ilgili görüşlerin sınırları, yine bu dönemde ortaya çıktı. Özetle, Kur'an'ın iki kapak arasına getirilmesi, müslüman toplumun kendi öz kimliğini oluşturmasıyla paralellik arz etmektedir. Ne zaman toplum, iç dinamikleriyle kendisinin komşu kültürlerden farklı olduğunu ortaya koymuştur, eskilerin ifadesiyle rüşdünü ispat etmiştir, işte o zaman, ellerinde sabit değişmeyen Kur'an'ı bulmuşlardır.[13] Bu da, Wansbrough'ya göre, Müslümanların siyasi gücü ellerine geçirdikleri hicrî ikinci asrın sonlarına rastlamaktadır.

Benzer yaklaşımı, yaklaşık 80 yıl önce, şeyhu'l-müsteşrıkîn Goldziher, hadisler konusunda iddia etmiştir. Goldziher, çok sayıda hadis kitabını inceledikten sonra; bu hadislerin, bahsettikleri dönemi yansıtmadıklarını; bu nedenle, daha geç dönemlerde ortaya çıktıklarını söylemektedir. Özellikle cahiliye toplumunu anlatan hadislerin üzerinde yoğunlaşan Goldziher, bu rivayetleri, Arabistan'da 6. ya da 7. asırdaki hayattan ziyade, bedevilerin, hakim güç hâline gelen Müslümanlara karşı bir reaksiyonu olarak değerlendirmektedir.[14] Bu dönem de, Wansbrough'nun Kur'an'ın doğum tarihi olarak kabul ettiği hicrî ikinci asrın sonuna rastlamaktadır. Goldziher'e göre, Hz. Peygamber'e kadar uzanan isnad zincirleri, metnin muhtevası gibi dinî, politik ve polemik sebeplerden dolayı sonradan uydurulmuştur. İslam hukukuyla ilgili teori ve gelişmeleri inceleyen Schacht, fıkhi hükümlerin birkaç istisna dışında, doğrudan Kur'an'dan kaynaklanmadığını belirtmektedir. Schacht'a göre, İslam hukuku, kaynağını Emeviler döneminde halk arasındaki yaygın uygulamalardan almaktadır. İlginçtir ki, Schacht bu uygulamalarla Kur'an'ın hukuki ayetleri arasında çelişkilerin bulunduğunu bildirmektedir.[15] Sonuç olarak Schacht, Müslümanların fıkhi konularda Kur'an'a müracaatlarının ancak hicrî üçüncü asırda başladığını söylemektedir. Hadislerin ve İslam hukukunun Hz. Peygamber'le olan ilişkisini kesen Goldziher ve Schacht'ın teorilerini daha da ileriye götüren Wansbrough ise, Kur'an'la (hatta siyer kitaplarının içerdiği bilgilerle) Hz. Peygamber'in arasındaki boşluğu iki asırlık bir sürece yaymaktadır. Bu süreç, seleflerinin ortaya attığı teorilerle tamamen örtüşmektedir. Wansbrough, sadece Kur'an'ı Hz. Peygamber'den ayırmakla kalmayıp; aynı zamanda, Müslümanların istisnasız Kur'an'ın indiği bölge olarak kabul ettiği mıntıkayı da Kur'an'dan ayırmaktadır. Kısaca, Wansbrough'ya göre Kur'an, 7. yüzyıl Hicaz bölgesinin ürünü değildir; bilakis, hem sosyal hem kültürel hem de dinî yönden bereketli topraklara sahip olan Mezapotamya bölgesinin bir ürünüdür.[16] Wansbrough bu bölgeyi *the sectarian milieu* olarak adlandırmaktadır. Verilen ismin de çağrıştırdığı gibi, *sectarian milieu* Müslümanların hem dinî hem kültürel hem de polemiksel konularda akıl almaz yarışlara girdiği karşıt (yahudi ve hıristiyan) kültürlerin yaşadığı bölgeleri anlatmaktadır. Wansbrough'ya göre, Müslümanların ayrıcalıklı kimliklerini ortaya koydukları bu

[13] *Age.*, s. 52: Adam, s. 82.
[14] I. Goldziher, *Muslim Studies*, (trs.) by C.R. Barber and S. M. Stern, London: George Allen-Unwin Ltd 1971, s. 18, 68.
[15] Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurispuridence*, Oxford: Clarendon Press 1950, s. 224.
[16] Wansbrough, *age.*, s. 47-50

bölge, çok az sayıda yahudi ve hıristiyanın yaşadığı Mekke veya Medine olamaz. Burası, özellikle yahudi geleneğini yaşatmaya çalışan aktif yahudi alimlerinin (elitlerinin) yaşadığı Abbasilerin kontrolündeki Irak ve Suriye'dir.[17]

Wansbrough, geleneksel oryantalistlerin aksine, Hz. Peygamber'in Yahudi ve Hıristiyanlarla olan özel ve öznel diyaloğundan kesinlikle bahsetmemektedir. Hatta Hz. Peygamber üzerindeki muhtemel yahudi ve hıristiyan etkileri konusuna da hiç ilgi duymamaktadır.[18] Klasik oryantalistlerde gördüğümüz "Hz. Muhammed bunu Yahudilik'ten şunu Hıristiyanlık'tan almıştır." ifadelerini Wansbrough'da bulmak oldukça güçtür. Wansbrough, İslam'ın ilk iki asrını yahudi ve hıristiyan kontekstine konuşlandırırken, bu ilişkiyi, ferdî etkileşimlerden çok daha geniş bir çerçeveye oturtmaktadır. Bundan dolayı, Wansbrough'nun kurmuş olduğu format, İslam'ı, yahudi ve hıristiyan geleneğinin Arap kimliğindeki bir uzantısı kabul etmektedir.

Buraya kadar Wansbrough'nun iki önemli görüşünü özetledik: (i) Kur'an, elimizdeki hâlini, en erken hicrî ikinci asrın sonunda almıştır; (ii) Kur'an, sanıldığı gibi Mekke ve Medine'de değil, gelişmiş eski kültürlerin çok daha etkin ve yetkin olduğu Mezapotamya bölgesinde, özellikle Yahudiliğin tesiri altında kitap hâline gelmiştir. Bilimsellikten yoksun bu düşünceleri destekleyen ve bunlara karşı çıkanların görüşlerine geçmeden önce, Wansbrough'nun metodolojisine ve kullandığı bazı terminolojiye kısa da olsa değinmekte fayda görmekteyiz.

John Wansbrough'nun Metodolojisi ve Kullandığı Terminoloji

Wansbrough'nun kullandığı metod, edebî (*literary*), biçim (*form*), kaynak (*source*) ve redaksiyon (*redaction*) eleştiri olarak adlandırılmaktadır. Wansbrough, geleneksel İslam kaynaklarına güvenmemektedir; bu kaynakların, anlattıkları dönemi (ilk dönem İslam) yansıtmadığına inanmaktadır. Nedenine gelince, Wansbrough, siyer-meğâzî ve hadis kitaplarının yazarlarının, anlattıkları olayları görmediklerini; dolayısıyla, objektif olmalarının mümkün olamayacağını söylemektedir. Yazılı eserler, bize ilk dönemlerde ne olduğunu anlatmak yerine, yazarlarının olmasını istedikleri ya da düşündükleri detayları aktarmaktadır. Bu nedenle, elimizdeki eserin tarihselliğini tartışmadan önce, yazarın bilgi seviyesini ve bu tür bir eseri yazmadaki amacını anlamak gerekmektedir. Sonuç olarak, Wansbrough, müslüman kaynaklarının geçerliliğini inkar etmektedir. Bununla beraber, Wansbrough, bu kaynaklarda bazı güvenilir bilgilerin olabileceğini, fakat bu belgeler ilk dönemlere ait olmadığı için, bunların içindeki doğru verileri tespitin imkansız olduğunu ve dolayısıyla da, İslam'ın ilk dönemlerinin hiçbir zaman bilinemeyeceğini iddia etmektedir.[19]

[17] M. Fred Donner, *Narratives of Islamic Origins*, Princeton: The Darwin Press 1998, s. 36.

[18] G.R. Hawting, "John Wansbrough, Islam, and Modernism", in Herbert Berg (ed.), *Islamic Origins Reconsidered: John Wansbrough and the Study of Early Islam*, Berlin-New York: Mouton de Gruyter 1997, s. 34.

[19] Charles J. Adam, "Reflections on the Work of John Wansbrough", in Herbert Berg (ed.), *Islamic Origins Reconsidered: John Wansbrough and the Study of Early Islam*, Berlin-New York: Mouton de Gruyter 1997, s. 79.

Wansbrough, bu yaklaşımıyla, bir yandan Fuad Sezgin ve Nabia Abbott gibi Kur'an dışındaki müslüman kaynakları kullanarak ilk dönemlere ait sağlıklı bilgilerin elde edilebileceğine inanan araştırmacıların görüşünü; diğer yandan, Kur'an'ın Hz. Peygamber'in kendi eseri olduğunu kabul ederek, hadisleri, siyer-meğâzî ve tabakât kitaplarının içerdiği bilgileri dikkate almayan Richard Bell ve John Burton gibi oryantalistlerin düşüncelerini reddetmektedir. Wansbrough, İslam'ın ilk dönemi ile ilgili gayri müslimlerin sessizliğini, bu iddiayı destekleyen önemli bir delil olarak kabul etmektedir.[20] Özetle, bu kaynaklar edebî literatürdür; bu nedenle, bunların incelenmesi edebî (*literary*) yaklaşımla yapılmalıdır, tarihî eleştiri ile değil... Özellikle Alman ilim adamlarının Eski ve Yeni Ahit çalışmalarında geliştirdikleri bu metodlar, kısaca, bütünü oluşturan pasajların nasıl yapılandığını ve bütünle olan ilişkilerini incelemektedir. Söz gelimi, form kritik metodu, 'ne' söylendiğini (içerik), 'nasıl' söylendiğini (biçim) ve 'hangi durum'da söylendiğini (*Sitz im Leben*) araştırırken, aynı zamanda bu üçlü arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Redaksiyon eleştirisi ise, yazılı metnin ne gibi safhalardan geçtiğini ve son şeklini nasıl aldığını, başka bir ifadeyle, editörlük aşamasını incelemektedir. Bu metodların geçerliliğini kabul eden Wansbrough, araştırmalarına geleneksel İslam kaynaklarının verdiği bilgileri göz ardı ederek, Kur'an'ın bizzat kendisinden başlamaktadır.

Wansbrough, yukarıda bahsedilen metodları kullanarak, Şuayb'la (a.s.) ilgili anlatımları analiz etmekle işe başlar. Wansbrough'ya göre, bu anlatımlar, tarihî gelişimle ilgili okuyucuya çok az bilgi vermektedir. Edebî yönüyle incelendiğinde ise, birçok değişim ve edebî gelişimi gözlemek mümkündür.[21] Wansbrough, yapmış olduğu analizin sonunda, Kur'an pasajlarında geleneksel monoteizmin ürünü olduğuna inandığı dört ana motifin varlığını görmektedir: İlahi ceza (*retribution*), işaret/alamet (*sign*), sürgün (*exile*) ve misak (*covenant*).[22] Bu motiflerin aldığı formları Wansbrough üç katogoride özetlemektedir: Dua/niyaz, anlatım ve müsellem hakikati beyan. Wansbrough'ya göre, mekanik bir özellik sergileyen bu motifler ve formlar, Kur'an'da çok sık tekrarlanmakla beraber, nadiren geliştirilmektedir. Bu nedenle, motiflerin sıklığı, ona göre, Kur'an'ın *referential* (telmih/ima) tarzı benimsediğini gösterir. Özetle, bu tarz, Kur'ani anlatımlardaki eksik kalan detayların dinleyenler tarafından doldurulacağına işaret etmektedir. Başka bir ifadeyle, Kur'an'daki değişik anlatımlar, birçok detayın, dinleyenler tarafından bilindiğini varsaymaktadır. Söz gelimi, 12. Yûsuf, 59. ayette Hz. Yusuf'un, kardeşi Bünyamin'i kastederek, diğer kardeşlerine "... Bana babanızdan olan kardeşinizi getirin." diye seslenmesi, buna en güzel örnektir. Wansbrough, Kur'an'da daha önce Hz. Yakub'un, endişesinden ötürü, oğlu Bünyamin'in yanında kalmasını uygun gördüğüne dair bir pasajın olmadığını; bu nedenle, ya tefsire ya da Tevrat'taki bilgilere ihtiyaç olduğunu ileri sürmek-

[20] J. Koren and Y.D. Nevo, "Methodological Approaches to Islamic Studies", *Der Islam* 68 (1991), s. 89-90.

[21] Wansbrough, *age.*, s. 25.

[22] *Age.*, s. 2.

tedir.[23] Böylece, Wansbrough, bir yandan Kur'an'ın doğduğu çevreyi belirlerken (çok sayıda yahudi ve hıristiyanın yaşadığı Suriye ve Irak gibi bölgeler), öte yandan da, Kur'an'da Arap geleneklerinin yoğunluğuna inananların görüşlerini de reddetmektedir. Ayrıca, Wansbrough, Kur'an'ın tekrar şeklinde sunduğu anlatımların, çok uzun bir periyodu içeren sözlü geleneğe işaret ettiğini ya da bu anlatımların, aralarında belirli bir koordinasyon olmasa da, bazı güvenilir pasajların oluşturduğu anlatımlar olduğunu iddia etmekte; her iki görüşün de aynı zamanda doğru olabileceği ihtimalini de göz ardı etmemektedir.[24]

Her ne kadar Kur'an'ın yukarıda bahsedilen edebî özelliklerine dayanarak 'oluştuğu atmosferi' Yahudi ve Hıristiyanların çoğunlukta olduğu Mezapotamya bölgesi (*sectarian milieu*) olarak belirlese de, Wansbrough, kesinlikle Kur'an'ı Yahudi ve Hıristiyanların kitaplarının kopyası, taklidi ya da yeniden formüle edilmiş şekli olarak görmemektedir. Çünkü Kur'an'ın meydana geldiği atmosfer, onun farklı olduğunu göstermek zorundadır. Bununla beraber, o, Kur'an'ın monoteist dinlerdeki ortak geleneklerden istifade ettiğini de ısrarla belirtmektedir. Kur'an'ı oluşturan materyalleri ise Wansbrough, *prophetic logia*[25] olarak adlandırmaktadır. Wansbrough'ya göre, *prophetic logia*, Kur'an'ın içeriğini teşkil eden, fakat zamanla olgunlaşan ve müslüman[26] toplumun ritüel ve didaktik ihtiyacını karşılayan bağımsız gelenekler bütününden başka birşey değildir. Her ne kadar Müslümanlar Hz. Peygamber'e atıfta bulunsalar da, bu oluşum, Wansbrough'ya göre, iki asırlık organik bir gelişimi içermektedir. Kur'an'daki tekrarların ve (sözde!) tezatların farklı gruplar arasında var olan *prophetic logia*'lara işaret ettiğini, bunların Kur'an'da yerlerini almadan önce yerel de olsa kanonik bir statüsünün olduğunu varsaymaktadır. Fakat Kur'an iki kapak arasına toplandığında, *prophetic logia*'ların bazıları 'kanon'un (Kur'an) dışında, bazıları ise içinde yer aldı. Wansbrough, Mushaf ya da mesahifi daha önceki bağımsız *logia*'ların varlığına işaret eden önemli bir delil kabul etmektedir. O, bunların Kur'an içerisinde bir araya getirilmesinden sonra, Mushaf ve Kitab'ın eşanlamlı kelimeler olarak kullanılmaya başlandığını öne sürmektedir.[27] Wansbrough'nun, fikirlerini bu kadar rahat ortaya koyabilmesinin tek nedeni ise, *argumentum e silentio*'dur (ilk döneme ait yazılı belgelerin elimizde olmaması).[28]

Wansbrough'nun literatürümüze eklediği bir başka önemli terim de, *Muhammadan Evangelium*'dur. Wansbrough'ya göre, *Evangelium*, kanon statü-

[23] *Age.*, s. 1, 20, 134.
[24] *Age.*, s. 2.
[25] *Age.*, s. 51.
[26] Wansbrough'nun bazı sempatizanları, özellikle hıristiyan kaynaklarında, İslam'ın ilk dönemlerinde 'müslüman' ifadesinin yerine 'Hacerîler (*hagarine*)', 'İsmailîler' ya da 'Saracenler' tabirlerinin kullanıldığını, bu nedenle Müslümanların kendilerini müslüman olarak adlandırdıkları zamanı, siyasi üstünlüğü ellerine geçirdikleri Abbasi dönemi olarak belirlemektedirler (J. Koren and Y.D. Nevo, *age.*, s. 90).
[27] Wansbrough, *age.*, s. 50-51; H. Berg, "The Implications of, and Opposition to, the Methods and theories of John Wansbrough", in Herbert Berg (ed.), *Islamic Origins Reconsidered: John Wansbrough and the Study of Early Islam*, Berlin-New York: Mouton de Gruyter 1997, s. 8.
[28] Wansbrough, *age.*, s. 44.

sünde olmayan siyer ve tefsir kitaplarının içerdikleri materyallerin genel adıdır. Wansbrough, Hz. Peygamber'le Kur'an (*Prophetic logia*) arasındaki bağın kurulmasını sağlayan aracın bu materyaller (*Evangelium*) olduğunu söylemektedir. Böylece, Wansbrough, dolaylı olarak, Kur'an ve tefsir/siyer kitaplarının aynı zamanda meydana geldiğini vurgulamaktadır. *Evangelium*, Hz. Peygamber'e diğer büyük peygamberler gibi bir ayrıcalık atfederken, aynı zamanda, Hz. Peygamber'i Mezapotamya bölgesinden (*sectarian milieu*) alıp Hicaz bölgesine (Mekke ve Medine) yerleştirmektedir.[29] Wansbrough, hayal dünyasında çizdiği bu resmi yine hayal dünyasının bir ürünü olan *salvation history* (kurtuluş tarihi) deyimiyle özetlemektedir. Yazılan siyer, hadis ve tefsir kitaplarının verdiği bilgiler, tarihsel bilgiler değildir. *Salvation history,* Müslümanların tarihi nasıl algıladıklarının bir yansımasıdır. Wansbrough, *salvation history*'nin aslında *election history*[30] mânâsında kullanıldığını ve böylece kendisinin bu kelimeyi Hıristiyanların *salvation*'dan anladıklarından farklı bir mânâda kullandığını belirtmektedir. *Election history*, Wansbrough'nun öğrencisi ve günümüzdeki en ateşli takipçisi Rippin'in de belirttiği gibi, insanların Tanrı'yla olan ilişkisini özetleyen kutsal bir tarihtir.[31] Bu nedenle, Wansbrough ve takipçisi Rippin, siyer, meğâzî ve tefsir kitaplarının incelenmesinde en tutarlı metodun edebî yaklaşım olduğunu vurgulamaktadırlar.

Hatırlatılması gereken önemli bir konu da, Wansbrough'nun kullandığı teknik terimlerin çağrıştırdığı anlamlardır. Kur'an'ın toplandığı çevreyi Yahudi ve Hıristiyanların yaşadığı bölgeler olarak belirledikten sonra Wansbrough, yapmış olduğu açıklamaların çoğunda özenle bu kültürlerin dinî gelişiminin arka planını izah için ortaya konan dili kullanmaya çalışmaktadır. *Canon, salvation history, prophetic logia, Evengalium* vb. terimler, neredeyse on asırlık bir sürecin ürünü olan Ahd-i Atik'in veya toplatılması ve resmî olarak(!) kabul edilmesi dört asırlık bir periyodu içeren Ahd-i Cedid'in durumunu izah için kullanılabilir; fakat aynı terimler, Kur'an'ın tarihini yansıtmaktan oldukça uzaktır. Her ne kadar katolik Wansbrough, bu yaklaşımda herhangi bir problem görmese de, bahsedilen kültürlerden biraz da olsa haberdar olanlar açısından, bu terimlerin İslami literatüre uygulanması, aşırı derecede bir yüzeysellik içermektedir. Wansbrough, 'tefsir'in gelişimiyle ilgili yaptığı sınıflandırmada da, maalesef aynı dili kullanmaktadır.

Tefsirin Doğuşu ve Kategorileri

Wansbrough, *Qur'anic Studies*'de en geniş yeri, tefsir kurallarını ya da ilkelerini içeren dördüncü bölüme ayırmaktadır. Kendi ifadesiyle, faraziye ya da deneme[32] yoluyla geliştirdiği teorilerin sonunda, Wansbrough, yazılı tefsirlerin or-

[29] Wansbrough, *age.*, s. 56; H. Berg, *age.*, s. 8-9.

[30] John Wansbrough, *Sectarian Milieu: content and composition of Islamic salvation history*, Oxford: Oxford University Press 1978, s. 147.

[31] A. Rippin, "Literary Analysis of Qur'an, Tafsir, and Sira: the Methodologies of John Wansbrough", Richard C. Martin (ed.) *Approaches to Islam and Religious Studies*, Tucson: University of Arizona Press 1985, s. 154-155.

[32] Wansbrough, *age.*, 1977, s. ix-xi.

taya çıkışını beş ana kategoride incelemektedir: *Haggadic* (anlatım), *halakhic* (fıkhi), *masoretic* (lingüistik), *rhetorical* (i'cazi) ve *allegorical* (işari). Bu sınıflandırma, bir yandan, yazılan tefsirler arasındaki farkları gösterirken, öte yandan da, tefsir literatürünün tarihî gelişimini özetlemektedir. Wansbrough'nun bu kategorizasyonu, incelemiş olduğu Taberî öncesi tefsirlerin icra ettiği fonksiyon ve içerdiği tarza dayanmaktadır. Wansbrough'ya göre, tarz, müfessirlerin Kur'an'ı açıklamak için kullandıkları bazı hermeneutik elementlerdir. Wansbrough'nun belirlediği 12 tür açıklayıcı element vardır: (i) Anekdotlar, (ii) hadisler, (iii) mübhemlerin açıklanması, (iv) esbâb-ı nüzûl, (v) nâsih ve mensûh, (vi) kıyas, (vii) dolaylı anlatım (*periphrasis*), (viii) şiirle istişhad, (ix) gramatik izahlar, (x) kamus bilgileri, (xi) kıraatlar, (xii) i'caz.[33] Söz gelimi, Wansbrough'ya göre, *haggadic* tefsirin en güzel örneğini, İbn İshâk[34] ve Mukâtil b. Suleymân teşkil etmektedir. *Haggadic* tefsirlerin genel özellikleri, sık sık Hz. Peygamber'den rivayette bulunmaları, Kur'an'da müphem bırakılmış bir şahsın ya da yerin tayini ve kısa kısa anekdotlarla ayetlerin açılımının sağlanmasıdır. Wansbrough'ya göre, anekdotların çoğu, ya insanların merakını gidermek için ya da bir şekilde onları herhangi bir konuda bilgi sahibi yapmak için kullanılmaktadır. Wansbrough, bu tür tefsirlerin ortaya çıktığı ortamı (*Sitz im Leben*) ise, genel vaazlar, kıssalar ya da insanları hem bilgilendirmek hem de eğlendirmek tarzındaki söyleşiler olarak belirlemektedir. *Haggadic* tefsire örnek olarak Wansbrough, 18. Kehf suresinin 4. ayetini zikretmektedir: "Ve Allah çocuk edindi diyenleri de uyarsın." Bunların kim olduğu sorusuna cevaben; İbn İshâk, "melekler, Allah'ın kızlarıdır, diyen Kureyşli müşrikler," derken; Mukâtil b. Suleymân da burları Yahudiler olarak yorumlamaktadır. Sonuç olarak Wansbrough, İbn İshâk'ın[35] tefsirinin, Kur'an'nın Hicaz'a ait olduğunu vurguladığını; bu nedenle, önemli editörlük safhasından geçtiğini, Mukâtil'inkinin ise yahudi ya da apokrafik geleneği yansıttığını belirtmektedir.[36]

İkinci katagoriyi hukuki ayetlerin ağırlıkla işlendiği *halakhic* tefsirler oluşturmaktadır. Nâsih-mensûh, kıyas ve esbâb-ı nüzûl, *halakhic* tefsirlerin en çok kullandıkları metodlardır. Wansbrough, esbâb-ı nüzûlün *haggadic* tefsirlerde primitif şekilde kullanıldığını; fakat asıl fonksiyonu ayetlerin kronolojisini belirlemek olduğu için, *halakhic* dairesinde mütalaa ettiğini bildirmektedir.[37] Wansbro-

[33] *Age.*, s. 148-155.

[34] Wansbrough, ilk dönemde siyer ve tefsirin ayrı kaynaklar olmadığını, bu nedenle İbn İshâk'ın (İbn Hişâm'ın editorlüğünü yaptığı) siyerinde sık sık rastlanılan Kur'an tefsirlerini *haggadic*/anlatım tefsirinin örneği olarak görmektedir (Wansbrough, *age.*, s. 127).

[35] Tabakât yazarları, İbn İshâk'ı, yahudi ve hıristiyan kaynakları çok kullanmakla eleştirmektedir. Şayet İbn İshâk'ın Kur'an'ın Hicazî orijinini vurgulamak gibi bir kaygısı olsaydı, her hâlde Ehl-i Kitab'ın kaynaklarını kullanmaktan mümkün mertebe çekinirdi. (Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed Osmân el-Zehebî, *Siyer 'alâm el-nubelâ*, (eds.) Şu'ayb Arnavût, Alî Ebû Zeyd, Beyrut: Muessesetu er-Risâle 1412/1992, VII. 53.

[36] Wansbrough, *age.*, s. 123-124.

[37] *Age.*, s. 141; Wansbrough'nun sözcülüğünü yapan günümüz oryantalistlerin A. Rippin, bu tespiti çok uygun bulmamaktadır. Rippen'e göre esbâb-ı nüzûl temel anlatım çerçevesinde ayet için yorum imkanı doğurmaktadır. Bu nedenle Rippin esbâb-ı nüzûlü *haggadic* tefsir çeşitlerinin ana metodu olarak kabul etmektedir. (A. Rippin, "The Function of Asbab al-Nuzul in Qur'anic Exe-

ugh'nun buradaki ısrarının nedeni, esbâb-ı nüzûlü içeren hadislere öncelik vererek, Kur'an'ı ikinci plana itme gayesidir. Bu şekilde Wansbrough, İmam Mâlik'in *Muvaṭṭa*'ında ve İmam Şâfi'î'nin *Risāle*'sinde Kur'an'dan getirdikleri delilleri, düşünülmeden, rastgele yapılmış referanslar olarak kabul etmektedir. Hukuki konularda İlahi Kitab'ın otoritesine başvurmanın, daha sonraki dönemlerde gerçekleştiğini belirten Wansbrough, *halakhic* tefsirlerin[38] Kur'an'ın tedricî olarak kitap hâline geldiğini gösteren en önemli delili teşkil ettiğine inanmaktadır. Başka bir ifadeyle, *halakhic* tefsir aktivitelerinin Kur'an'ın oluşumunda kayda değer katkıları olmuştur; fakat Kur'an, son şeklini, bir sonraki dönemde (*masoretic*) almıştır. İlhamını Wansbrough'dan alan Norman Calder,[39] otorite nosyonunu daha da ileri götürerek, ilk dönem Malikî fıkıh kaynaklarını incelediği kitabında, genel kabul görmüş kronolojik yapıyı temelden değiştirmektedir. En az üstadınınki kadar farazi olan bu teori, özetle, ilk tedvin edilen eserin *Mudevvene* (çünkü bu eserdeki ana tema İmam Mâlik'in *Muvaṭṭa*'ıdır), daha sonra *Muvaṭṭa'* olduğunu (*Muvaṭṭa*'ın üzerinde yoğunlaştığı konu ise Hz. Peygamber'in otoritesidir) ve bunlardan sonra da Kur'an'ın telif edildiğini bildirmektedir.[40]

Üçüncü katagoriyi ise, Kur'an'ın diliyle ilgili tefsirler, yani Kur'an'da geçen kelimelerin anlamı, gramer, kıraatlar ve Arap şiirinden yararlanılarak yapılan açıklamaları içeren tefsirler oluşturmaktadır. Ferrâ'ın *Me'ānī'l-ḳur'ān*'ı, Ebû Ubeyd'in *Faḍā'ilu'l-ḳur'ān*'ı ve Mukâtil'in *Vucūh ve Neẓā'ir*'i bu kategorinin örneklerindendir. Bu eserlerde, Kur'an'ın tedricî oluşumunu gösteren önemli ipuçlarının varlığına inanan Wansbrough, Kur'an'ın iki kapak arasında toplanıp otoritesinin kabul edilmesinden önce, hiç kimsenin Kur'an'ı geniş çaplı bir linguistik analize tâbi tutamayacağını; aynı şekilde, Arap dili grameri gelişmeden de, hiç kimsenin Kur'an'ı dil yönünden inceleyemeyeceğini belirtmektedir.[41] Özellikle çok sayıdaki kapalı kelimenin açıklanmasında rivayetlerine başvurulan İbn Abbâs'ı, Kur'an'ın diliyle Arap dilini aynı çizgiye getirmek için otoritesine sığınılan bir figüran olarak görmektedir. İbn Abbâs'ın şiirle istişhadının ise, Kur'an'ın var olduğuna inanılan Hicazî geçmişini vurgulamak için yapıldığını savunmaktadır.[42] Dolayısıyla, İbn Abbâs'a atfedilen eserler, Wansbrough'nun teorisine göre, çok daha sonraki dönemlere aittir. Wansbrough, *halakhic* ve *masoretic* dönemlerde Tevrat'ın tefsirlerinin (*Midraş*) çok önemli rol oynadığını da sık sık gündeme getirmektedir.

gesis", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 51 (1988), s. 1-3, 19-20; A. Rippin, doktora tezini McGill (Kanada) Üniversitesi'nde esbab-ı nüzûl konusunda yapmıştır.)

[38] Bu konudaki en güzel örneğin, Mukâtil b. Suleymân'ın *Tefsīr ḫamse mi'eh āyeh min el-ḳur'ān* olduğunu belirtmektedir (Wansbrough, *age.*, s. 170-173).

[39] Norman Calder İskoç asıllı, Wansbrough'nun yanında doktora yapmış bir akademisyendir. 1997 yılında yakalandığı kanser sonucu ölmüştür. Genel olarak yazmış olduğu az fakat kaliteli eserleriyle tanınmaktadır.

[40] John Burton, "Review Article of Rewriting the Timetable of Early Islam (Norman Calder's Studies in Early Muslim Jurisprudence)", *Journal of the American Oriental Society* 115 (1995), s. 443-462.

[41] A. Rippin, "Qur'anic Studies, Part IV: Some Methodological Notes", in Herbert Berg (ed.), *Islamic Origins Reconsidered: John Wansbrough and the Study of Early Islam*, Berlin-New York: Mouton de Gruyter 1997, s. 44-45.

[42] Wansbrough, *age.*, s. 214-217.

Wansbrough, göreceli de olsa, yukarıda anlatılan üç tefsir kategorisinin birbirlerini takip ederek ortaya çıktığını ve bunları da i'cazi (*rhetoric*) ve işari (*allegorical*) tefsir tiplerinin takip ettiğini söylemektedir. Kur'an'ın edebî üstünlüğünün gösterildiği Ebû Ubeyde'nin *Mecâziul-ḳur'ân*'ı ve ayetlerin hem zahirî hem de bâtını mânâlarını ortaya koyan Sehl el-Tusterî'nin tefsirleri, son iki kategorinin en belirgin örnekleridir.

Wansbrough'ya Karşı Yöneltilen Eleştiriler

Wansbrough'nun takipçileri, bir yandan Wansbrough'nun metodolojisinin daha sağlıklı olduğunu savunurken, öte yandan, Wansbrough'nun vardığı sonuçları temelden sorgulayan akademisyenlerin çıkmadığını söylemektedirler. Norman Calder'in öğrencisi Cavid A. Muceddidî, "İslamı Ciddiye Almak: John Wansbrough'nun Mirası" adı altında yayımladığı makalesinde, çok sayıdaki Batılının İslami çalışmaları Wansbrough kadar ciddiye almadıklarını; bu nedenle, Wansbrough'nun getirdiği yeniliklerden yoksun olduklarını bildirmektedir.[43] Rippin ise, Wansbrough'yu eleştirenlerin Wansbrough'yu anlamadığını ya da anlamak istemediklerini ileri sürmektedir. Rippin, Wansbrough'nun İslami çalışmalarda yeni bir çağ açtığını belirtmekte; bu nedenle, farklı düşünenleri Wansbrough'nun seviyesinde argüman üretemedikleri için entelektüel tembellikle suçlamaktadır.[44]

Son dönemlerde yazılan eserlere bakılınca, Rippin'in iddiaları çok gerçekçi görülmemektedir. Batı'da ilk dönem İslamı'nı en az kendi pîri (Wansbrough) kadar ciddiye alan sayısız akademisyen mevcuttur. M. Fred Donner bu ciddi akademisyenlerden birisidir. Donner, Wansbrough'nun, Kur'an'ın kitap hâline gelmesini iki asır geciktirmekle, Kur'an'dan alıntılar yapan bu dönemlere ait yazıtların ya da eserlerin geçerliliğini inkar ettiğini belirtmektedir.[45] Wansbrough, yaptığı spekülasyonlarla, ya bu eserlerin tarihini daha sonraki bir döneme ertelemekte ya da alıntılanan ayetlerin Kur'an'ın oluşumundan önceki bağımsız *prophetic logia*'lara işaret ettiğini söylemektedir. Söz gelimi, Madigan, haklı olarak, Wansbrough'nun, geliştirdiği çerçeveye uymayan her türlü kaynağı yeniden yorumladığını ve bu eserler için daha geç bir tarih gösteren doğum belgeleri hazırladığını belirtmektedir. Bunların en canlı örneğini, el-Hasan el-Basrî'nin (110/728) kader konusundaki *Risâle*'si oluşturmaktadır. Wansbrough çoğunluğun otantik olarak kabul ettiği bu eserin kaleme alınış tarihini, Kur'an'a yaptığı sık referanslardan dolayı, ikinci asrın sonu olarak kabul etmektedir.[46] Wansbrough'nun, yazılış tarihlerini yeniden belirlediği tek eser, el-Hasan el-Basrî'nin *Risâle*'si değildir. Mukâtil b. Suleymân ve Kelbî'nin eserlerinin de maruf olan telif tarihlerinden sonra yazıldığını söylemektedir.

[43] Jawid A. Mojaddedi, "Taking Islam Seriously: The Legacy of John Wansbrough", *Jornal of Semitic Studies* XLV (2000), s. 103-114.

[44] Rippin, *age.* s. 1985, 156-167.

[45] Donner, *age.*, s. 37.

[46] A. Madigan, "Reflections on Some Current Directions in Qur'anic Studies", *The Muslim World* 85 (1995), s. 357.

Donner'in ileri sürdüğü önemli konulardan biri de, Kur'an'ı oluşturan bu bağımsız *prophetic logia*'ların toplatılmasının, neden iki asırlık bir süreyi kapladığı, sorusudur. Ona göre, madem hasım kültürlerin (*sectarian milieu*) baskıları vardır; o zaman, Kur'an otuz yılda çok kolay toplanabilir.[47] Ayrıca, ilk dönem İslam kaynakları, Kur'an tilavetini, Müslümanlar tarafından yapılması gereken bir vazife olarak anlatmaktadır. Bu nedenle, Müslümanların Kur'an ayetlerini zaman zaman hafızalarından okuyarak nakillerde bulundukları, herkes tarafından bilinen bir gerçektir. Donner'e göre, bunlar, Kur'an'ın ilk dönemlerde iki kapak arasında Müslümanların elinde mevcudiyetine işaret etmektedir.[48]

Wansbrough'nun farazi yaklaşımındaki en büyük eksiklik, oluşumu iki yüzyıl süren Kur'an'ın, kimlerin inisiyatifiyle iki kapak arasına getirildiği sorusu karşısındaki sessizliğidir. Ümmet için hayati önem arz eden bu hassas konuda hangi *prophetic logia*'ların Kur'an'a dahil edilip edilmeyeceğine kimler karar vermiştir? Bu işin, dönemin ilim adamları ya da müslüman toplum tarfından yapıldığını söylemek, sorunu gidermemektedir. Hangi ilim adamları ve hangi müslüman topluluk? Daha da önemlisi, zamanla geliştiğine inanılan Kur'an dilinin, ikinci asrın sonlarında uzun süredir farklı *prophetic logia*'ları (Kur'an nüshalarını) kullanan Orta Asya'dan Endülüs'e uzanan bir coğrafyada yaşayan topluma nasıl empoze edilebildiği sorusudur.[49] Bunlara ilaveten, Şia ve Hariciler gibi farklı müslüman grupların da aynı Mushaf'ı kullandığı gözlenmektedir. Bu nedenle, dönemin sosyal ve siyasi yapısı göz önüne alınırsa, post-modernist bir tarihçi olan Wansbrough'nun, sosyal realiteyi ne derece ihmal ettiği kolaylıkla farkedilecektir.

C. Adam, yukarıdaki itirazlarla paralellik arz eden başka bir konuyu gündeme getirmektedir. Adam, özellikle Kur'ani anlatımlarda hasım kültürlerin tarihi ya da gelenekleriyle ilgili bilgilerde yapılan yanlışlıklar(!) gözönüne alındığında, Kur'an'ı iki kapak arasına getirme işlevini üstlenmiş ve komşu kültürleri iyi bilen bu elit tabakanın, bu yanlışları niçin düzeltmedikleri sorusunu yöneltmektedir.[50] Burton ise, dikkatlerimizi Wansbrough'nun sergilediği çıkmaza çevirmektedir. Wansbrough, bir taraftan, Kur'an'ın tarz bakımından homojenlik arz ettiğini söylerken, öte taraftan da, bu tür bir homojenliği toplumsal bir ürün olarak görmektedir. Haklı olarak Burton, bu açıklamayı ikna edici bulmamaktadır.[51] Burton gibi biz de değişik *prophetic logia*'ların bir araya gelip homojenlik ya da uyum arz etmesini anlamakta son derece zorlanmaktayız. Burton'un yanı sıra, Mir, Robinson ve Zahniser gibi bazı araştırmacılar, bir adım ileriye giderek, Kur'an'da tarz bütünlüğünün yanında, içerik, yapı ve amaç bütünlüğünün varlığını savunmaktadır.[52] Özetle, bu tür bir harmoni, kesinlikle bağımsız grupların ürünü olamaz.

[47] Donner, *age.*, s. 37.
[48] *Age.*, s. 37-38.
[49] *Age.*, s. 38.
[50] Adam, *age.*, s. 88.
[51] Burton, *age.*, s. 455.
[52] Mustansır Mir, *Coherence in the Qur'an*, Indianapolis: American Trust Publication 1986, s. 85; Neal Robinson, *Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text*, London:

Donner'e göre, Wansbrough'nun hiç açıklama yapmadığı önemli bir konu da, içerik bakımından Kur'an ve hadislerin farklılık arz etmesidir. Her ne kadar Wansbrough hadislere ikinci derecede kanonik bir statü verse de, sergiledikleri farklılık konusunda sessiz kalmaktadır. Donner, özellikle siyasi liderlik konusunda Kur'an'ın ve hadislerin farklılık arz ettiklerini, bu nedenle aynı toplumun (*sectarian milieu*) ürünü olamayacağını belirtmektedir.[53] Halbuki biz, Kur'an ve hadislerin, içerikleri konusunda farklılık gösterdiği fikrini kabul etmiyoruz. Veciz bir şekilde genel prensipleri veren Kur'an ve prensiplerin uygulanabilirliğini formüle eden hadislerin muhteva farklılığı söz konusu olamaz. Burada Wansbrough'ya asıl sorulması gereken soru, niçin aynı çevrenin ürünü olan *prophetic logia*'larla (Kur'an'ı oluşturan materyaller) *Evangelium*'un (siyer, meğâzî ve hadis materyalleri) kullandığı dil son derece farklılık arz etmektedir. Wansbrough, bu konuda hiçbir şey söylememektedir. Rippin ise, Kur'an'ı son derece nev'i şahsına münhasır bir kitap olarak görmektedir. Rippin, Kur'an'ın bu özelliğinden dolayı, günümüz insanının açık (*mubîn*) olmaktan uzak olan bu Kitab'ı anlayamayacağını savunmaktadır. Ne yapılması gerektiği konusunda ise, Rippin, Kur'an'ı ilk tefsir edenlerin eserlerini incelemeyi önermektedir.[54] Okuyucu tepkisi (*reader response/reader reaction to the text*) metodu ise, Madigan'ın belirttiği gibi, tefsirlere de uygulanabilir. Başka bir ifadeyle, ilk okuyucuların (müfessirlerin) Kur'an'ı anlamak için gösterdiği karşılığı, daha sonra gelenler de tefsirlere gösterecektir. Böylece, Kur'an'ı anlamaya çalışan ilk nesillerin çektiği sıkıntıları daha sonraki nesiller de tefsirleri anlamak için çekeceklerdir.[55] Bu nedenle, Rippin'in bu yaklaşımı çok sağlıklı görünmemektedir.

Madigan, Kur'an'ın genel anlatımlarının yanı sıra, ortak monoteist *prophetic logia*'lara uymayan özel pasajlara dikkat çekmektedir. Söz gelimi, Hz. Zeyd'in eşinden boşanması, sonra da eşinin (Hz. Zeyneb) Hz. Peygamber'le evlenmesi (33. Ahzâb, 37-38), Hz. Peygamber'in vefatından sonra eşleriyle kimsenin evlenemeyeceği (33. Ahzâb, 53) ya da muhtelif ayetlerde bahsedilen, Hz. Peygamber'in evinde ve yanında uyulması gereken nezaket kuralları vb. konular, Wansbrough'nun *sectarian milieu*'sunda oluşan bir Kur'an'ın muhtevasına uymamaktadır.[56] Her ne kadar Madigan, farklı gerekçelerle Wansbrough'yu eleştirmekteyse de, ortaya attığı konu, kesinlikle Wansbrough'nun geliştirdiği çerçevenin dışında kalmaktadır.

SCM Press 1996, s. 97; A.H.M. Zahniser, "Sura as Guidance and Exhortation: The Composition of Surat al-Nisâ", Asma Afsaruddin and A.H.M. Zahniser (eds.) *Humanism, Culture and Language in the Near East: Studies in Honor of George Krotkoff*, Indiana: Eisenbrauns 1997, s. 71-85.

53 Donner, *age.*, s. 39.

54 A. Rippin, (ed.) *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, Oxford: Clarendon Press 1988, s. 3.

55 Madigan, *age.*, s. 351; 1999 yılında Londra'da Rippin'le yapmış olduğum görüşmede kendisini bu düşüncesinde çok ısrarlı gördüm. Argümanları ise Kur'an'ın kendi başına bir kitap olması ve ilk okuyucularının (müfessirlerin) Kur'an'ın oluşumunu müşahede etmeleri. Böylelikle karşılaşılan zorlukların üstesinden en iyi onların gelebileceğine inanan Rippin, Kur'an'ın değil, tefsirlerin çalışılması gerektiğini savunmaktadır.

56 Madigan, *age.*, s. 355.

Madigan'ın bir başka eleştirisi de, Kur'an'ın oluştuğu çevreyle ilgilidir. Madigan, Kur'an'ın, kitap olarak hem kendi konumunun hem de diğer İlahi kitaplar içindeki konumunun farkında olduğunu belirtmektedir. Bu da dinî polemiklerin yapılacağı bir atmosferin (*sectarian milieu*) varlığına işaret etmektedir. Böylece Madigan, Kur'an'daki bazı pasajların bu atmosferin ürünü olabileceği konusunda Wansbrough'yla aynı fikirde olduğunu göstermektedir. Bununla beraber, Madigan, Wansbrough'nun *sectarian milieu*'yu Suriye ve Irak'a taşımasını anlamakta güçlük çektiğini ifade etmekte ve "Niçin Yahudi ve Hıristiyanların yaşadığı kabul edilen Hicaz bölgesi olmasın?" diye sormaktadır.[57] Özetle, Madigan, Wansbrough'nun keyfiyetten çok kemmiyete önem vermesini, politik bir tonla eleştirmektedir.

Wansbrough'nun görüşleriyle ilgili eleştirilere son vermeden önce, ilk dönem İslam üzerinde yapılan sayısız tartışmanın odak noktası olan Kubbetu's-Sahrâ'dan da biraz söz etmekte fayda görüyoruz. Batılılar, 691'de Halife Abdulmelik tarafından Kudüs'te inşâ edilen binanın sekizgen mimarisinin tavafa uygun olduğunu, bu nedenle Kubbetu's-Sahrâ'nın Kâbe gibi 'harem' olarak inşâ edildiğini öne sürmekte ve bu görüşlerini, spekülasyona son derece açık olan arkeolojik buluşlarıyla da kuvvetlendirmeye çalışmaktadırlar.[58] Söz gelimi, Irak ve Suriye'de buldukları ilk mabetlerin kıblelerinin güneye (Mekke'ye) değil de kuzeybatıya (Kudüs'e) yönelmiş olduğunu söylemektedirler. İslam dışı kaynakların da benzer bilgileri verdiğini söyleyen Cook ve Crone, Kâbe'nin bu dönemlerde İslam'ın herkes tarafından kabul edilen tek kıblesi olmadığını öne sürmektedir.[59] Goldziher'den günümüze kadar gelen bu oryantalistik spekülas-

[57] *Age.*, s. 356.

[58] Üzülerek ifade edelim ki, arkeolojik istismar, Batılı ilim adamları arasında son derece yaygın bir uygulamadır. K. W. Whitelam'ın Kitab-ı Mukaddes araştırmacılarını eleştirdiği *The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian History* (London-New York: Routledge 1996) adlı eseri arkeolojinin nasıl manipule edildiğini görmek isteyenler için son derece önemli bir kaynaktır. İslami çalışmalar da, bu suistimallerden fazlasıyla nasibini almıştır. Suriye, Ürdün ve Necef'teki Arapça kitabeleri inceleyen Yehuda D. Nevo'nun çalışması bu yaklaşımın canlı bir örneğini teşkil etmektedir. Nevo'ya göre, İslam'ın ilk dönemlerine ait bu kitabeler her ne kadar Arap monoteismini yansıtsa da, kesinlikle bugün anladığımız İslam'ı göstermemektedir. "Allah'tan başka ilah yoktur, Muhammed Allah'ın elçisidir" vb. İslam'ın temel taşları olan ifadelerin ilk ortaya çıktığı dönemleri hicrî 70 ya da 80 yılları olarak belirlemektedir. Salât ve selâm'ın 120 yıllarında formüle edildiğini belirttikten sonra Wansbrough'nun teorisini tekrarlamaktadır: 'Necef'te bulunan ilk dönem kitabelerinde Peygamber'den bahsedilmemektedir. Açık İslam akaid prensiplerine de rastlanmamaktadır. Fakat İslami bazı ifadelere rastlanmaktadır. Bunlar Kur'an'ın içinde bulunan bazı ayetleri çağrıştırmaktadır. Bununla beraber bu tür ifadelerin doğrudan Kur'an'dan alınmadığı da gayet açıktır." Bu sonuçtan sonra Nevo, tıpkı Wansbrough gibi bu kitabelerin *sectarian milieu*'da kullanılan kaynaklara işaret ettiğini ve bunların daha sonradan olgunlaşıp Kur'an olduğunu söylemektedir. (Yehuda D. Nevo, "Towards A Prehistory of Islam", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 17 (1994), s. 108-141). Whelan ise, Necef'in Mekke ve Medine kadar ilk dönemlerde İslami literatürü doğru kullanamayacağını belirttikten sonra Nevo'nun kullandığı kaynakların bilakis İslam'ın Hicaz'da ortaya çıkışının bir delilidir demektedir. Bu nedenle Müslüman kaynaklarda Hz. Osman'ın Kur'an'ı toplatması ve çoğaltması ile ilgili bulunan rivayetlerin doğru olduğunu belirtmektedir (Estelle Whelan, "Forgotten Witness: Evidence for the Early Codification of the Qur'an", *Journal of the American Oriental Society*, 118 (1998), s. 1-14).

[59] Patricia Crone-Michael Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge: Cambridge University Press 1977, s. 23-24.

yonu, başka bir oryantalist, Raya Shani, 1999 tarihli makalesinde çok kuvvetli delillerle reddetmektedir. Shani'nin sonuç cümlesi şöyle bitmektedir: "Kubbetu's-Sahrâ Emeviler tarafından dinî hassasiyeti göstermek için yapılmıştır, Mekke'de bulunan Kâbe ile yarışmak için değil..."[60]

Crone ve Cook'un Kubbetu's-Sahrâ'yla ilgili olarak öne sürdüğü ikinci bir iddia da, bu dönemden önce Kur'an adında bir kitaptan bahsedilmediği konusudur. Kubbetu's-Sahrâ'da yazılı olan Kur'an ayetlerini inceleyen Batılılardan nakiller yapan Crone ve Cook, bu ayetlerin, elimizdeki resmî Mushaf'ın ayet düzenine uymadığını ve bazı eksikliklerin bulunduğunu iddia ederek, bu dönemde Kur'an iki kapak arasında toplanmadığı yargısına varmaktadırlar.[61] Estelle Whelan, Wansbrough'yla aynı sonuca varan Cook-Crone ikilisini ve dolayısıyla da Wansbrough'yu bu yaklaşımlarından dolayı eleştirmektedir. Whelan, Kubbetu's-Sahrâ'nın içindeki yazıtlar (ayetler, kelime-i tevhid vb.) hakkında yapılan daha önceki oryantalistik yorumları sorgulamakla işe başlamaktadır. Whelan'a göre, ana yazıtlar, Kur'an'ın değişik surelerinden alınmıştır. Bu ayetler tek bir tema üzerinde durmaktadır: Hıristiyanların teslis inancını eleştirmek.[62] Whelan'ın gözlemlerine göre, bu yazıtlardaki ayetlerle bugün elimizdeki Kur'an arasındaki farklılık oldukça küçüktür. Whelan, Müslümanların Mushaf okurken ya da namaz kılarken düzen içinde okumaya dikkat ettikleri Kur'an ayetlerini, başka herhangi bir konuyla ilgili olarak kullanırken, ayetlerin sureler içerisindeki yerine çok dikkat etmemelerinin yaygın bir uygulama olduğunu savunmaktadır. Bu nedenle, ona göre, Kubbetu's-Sahrâ'nın içindeki ayetlerin sure içi düzeni takip etmemesinin, bugünkü Kur'an'dan farklılık olarak görülmemesi gerekir. İlginçtir ki, Whelan, Wansbrough'nun teorisine göre belirlediği tarihten (hicrî ikinci asrın sonları) sonra bile, değişik camilerde aynı uygulamanın görüldüğünü belirtmektedir.[63] Kısacası, bu farklılıklar, pek çok oryantalistin yaptığı gibi (ki bence entelektüel tembellik olarak adlandırılacak yaklaşımlar bunlardır), Kur'an'dan sapma olarak algılanmamalıdır.

Benzer bir spekülasyon da, 1972 yılında San'â Camii'nin (Yemen) tamirinde bulunan, İslam'ın ilk asrına ait binlerce el yazması Kur'an sahifeleri hakkında yapılmaktadır. Bu yazıtları inceleyen Alman oryantalist Gerd-P. Puin, yayımlamış olduğu birkaç makalede, akademik dünyanın heyecanını giderecek tatmin edici hiçbir şey söylememektedir: "Bugün elimizdeki Kur'an'a uymayan ayet sıralaması, küçük fakat anormal kıraat farklılıkları" gibi değişikliklerden bahsetmekte; sonra da, Kur'an'ın Allah'ın bozulmamış Kelam'ı olduğu konusundaki şüphesini izhar etmektedir.[64] Ne var ki, o, bu şüphesini destekleyecek en ufak bir delil bile gösterememektedir. Puin'in spekülasyonundan istifade

[60] Raya Shani, "The Iconography of the Dome of the Rock", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 23 (1999), s. 187.

[61] Crone-Cook, *age.*, s. 74, 167-168.

[62] Whelan, *age.*, s. 5.

[63] *Age.*, s. 6.

[64] Gerd-P. Puin, "Observation on Early Qur'an Manuscripts in Sanca", in Stefan Wild (ed.) *Qur'an as Text*, Leiden: Brill 1996, s. 107-111.

eden bazı modern misyonerler, bugün internet ortamında, her fırsatta 'Yemenî Kur'an Mushafları'ndan ateşli bir şekilde bahsetmekte ve sonra da, tıpkı Kitab-ı Mukaddes gibi, Kur'an'ın da bir gelişim tarihi olduğunu eklemektedirler.[65] Onlara göre, Kur'an, bugünkü otoritesini, tam iki asırlık bir süreç içinde kazanabilmiştir. San'â Camii'nde bulunan bu el yazmalarının vurguladığı tek bir nokta vardır; o da, hicrî 80 yıllarından önce Mushaf'ın mevcudiyetinden başka bir şey değildir. Yemenî yazmaların dışında, Abbott ve Grohmann tarafından otantikliği kabul edilen başka sahifeler de mevcuttur. Özellikle Grohmann, Minovi'nin "ilk dönem mushaflarının tamamı uydurmadır," fikrini hiç beğenmemektedir. Grohmann, Minovi'nin, iddiasını ispatlayacak, elle tutulur hiçbir delile sahip olmadığını bildirmektedir.[66] Buna ek olarak, Kindî, İbn Batuta ve İbn Kesîr gibi müslüman alimlerin de, Hz. Osman tarafından çoğaltılan mushafları gördüklerini gördüklerini biliyoruz. Hatta bugün Semerkand'da bulunan Mushaf'ın muhtemelen Hz. Osman dönemine ait olduğu söylenmektedir.[67] Bu nedenle, İslam'ın kaynağına ışık tutan bu yazmaların varlığını inkar ederek, tıpkı Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta olduğu gibi, İslam'ın ilk dönemlerini karanlık bir çağmış gibi farz etmek, tarihî gerçeklere ters düşmektedir.

Sonuç

Wansbrough niçin böyle bir fikirle oryantalist piyasasına çıktı? Bazıları (bunların içinde Batılı yazarlar da vardır), Wansbrough'nun fikirlerini, kasıtlı ve planlı bir yaklaşım olarak değerlendirmektedir. Bu tür senoryaları bir kalemde silmek doğru değildir. Wansbrough'nun fikirlerini dikkate bile almayan çok sayıdaki Batılının aksine, değişik ülkelerdeki ve özellikle Kanada, Amerika, İngiltere, hatta İsrail'deki bazı yahudi araştırmacıların, Wansbrough karizmasının oluşmasında katalizör vazifesi gördüğü inkar edilemez.[68] Fakat Wansbrough'nun radikal yaklaşımını, sadece bazı yahudi ve hıristiyan yazarların –sözde(!) özgür düşünce sahiplerini (*'free-thinker'*) de unutmamak gerekir– el ele verip, dinî duyguların tekrar yükseleceğine inanılan 21. asırda, İslam'ı temelden sorgulayıp insanların zihinlerini bulandırma gayreti olarak algılamak son derece yanlıştır. Wansbrough, gıdasını Aydınlanma felsefesinden alan bir ilmî mahfilin ürünüdür. Bu nedenle, tarihî şüpheciliği aşırı görülmemelidir. Almanya'da geliştirilen kutsal metin çalışmalarından son derece etkilenen Wansbrough, Kitab-ı Mukaddes'in geçtiği prosedürden Kur'an'ı da geçirmeye çalışmaktadır. Ne kadar başarılı olduğu konusuna gelince, sunduğu temel fikirlere bakmak yeterlidir sanırım.

Burada irdelenmesi gereken önemli bir konu da, Wansbrough reaksiyonist midir, sorusu ve sorunudur. İki asırlık İslam'ın formatif periyodunu tamamen düzmece olarak algılayan Wansbrough'nun eserleri dikkatle incelendiğinde,

[65] Toby Lester, *Atlantic* Monthly Web site (January 1999).
[66] Adolf Grohmann, 'The Problem of Dating Early Qur'ans', *Der Islam* 33 (1958), s. 218-219.
[67] Ahmad von Denfer, *Ulum al-Qur'an*, Leicshester: Islamic Foundation 1989, s. 59.
[68] Donner, Wansbrough'yu skeptik olarak adlandırırken Nevo ve Koren düzeltme ya da değişiklik taraftarı gibi son derece pozitif bir anlam içeren *revisionist* araştırmacılar katagorisinde değerlendirmektedir (Donner, *age.*, s. 47-51; Koren and Nevo, *age.*, s. 88-90).

açıklıkla görülecektir ki, Wansbrough'nun hedef aldığı değişik kitleler vardır. İlk hedefi, muhtemelen, günümüz Müslümanlarıdır. Wansbrough, bir taraftan eskiyi irdelerken, öbür taraftan yeniyi sorgulamaktadır. Kısacası, Wansbrough, Müslümanların dogmatik kaygılardan dolayı Kur'an'ı derinlemesine inceleyemediklerini ve sansürü, baskıyı akademisyenliğe tercih ettikleri sürece de bu dogmalardan(!) kurtulamayacaklarını iddia etmekdedir. Ona göre, bu baskıcı ortamı kaldırmanın ilk ve son adımı, Müslümanların kayıtsız bir şekilde inandıkları İlahi Kitab'ın mutlak otoritesini sorgulamaktır. İslam'ın ilk iki asrını *salvation history* olarak görmek de, ancak ve ancak bu peşin hükmün bir sonucu olabilir.

Wansbrough'nun göreceli metodolojisi, vizyonunu oldukça bulandırmıştır. Takipçileri, ısrarla bunun bir metod meselesi olduğunu ve Wansbrough'nun fikirlerini Wansbrough'nun metodlarını kullanarak kimsenin reddedemediğini ileri sürmektedir. Kanaatimce, bu, sadece bir metod farklılığı değildir. Bu, daha çok bir ideoloji farklılığıdır. Müslümanların sözde sansürüne karşı çıkan Wansbrough, aynı zamanda, klasik oryantalizmin genel olarak kabul ettiği "Kur'an, Hz. Peygamber'in dönemine aittir" fikrine de reaksiyon göstermektedir. Ne var ki, onun yaptığı yorumlar, bu dönemi aydınlatmaktansa daha da karartmaktadır. Öte yandan, son derece seçici de olsalar, W.M. Watt gibi, İslami kaynakların (siyer ve hadis gibi) çizmiş olduğu genel çerçeveye Kur'an'ın anlatımını yerleştirmeye çalışanların verdiği bilgilerin daha sağlıklı olduğu görülmektedir. Wansbrough, selefleri Goldziher ve Schacht gibi, hadis kaynaklarını reddetmekle ve yine bir başka selefi Carl Heinrich Becker gibi İslam'ı Orta Doğu'daki sosyal ve kültürel değişimlerin nihai ürünü olarak görmekle,[69] yukarıda saydığımız önemli İslami kaynaklardan istifade imkanını tamamen yok etmektedir. Sonuç olarak da, Kur'an'ın iki kapak arasında toplandığı dönemi, genel kabulün aksine, iki asır geciktirmektedir. Wansbrough'nun bu görüşleri, öğrencileri tarafından farklı şekillerde sık sık gündeme getirilmektedir. Son derece rahatsız edici bu değerlendirmeler, Batı'daki Kur'an çalışmalarının yapısını da kökten etkilemiştir. Bugün, bir taraftan 'Wansbrough ekolü'nden[70] bahsedilirken, diğer taraftan çok sayıda araştırmacı klasik oryantalist metodolojisini (tarihî filoloji) kullanarak, karşıt fikirleri seslendirmektedir. Bakalım, Batı'da, Kur'an'ı 'Mushaf-ı Muhammed' olarak tanımlayan John Burton mu yoksa Kur'an'ın *Prophetic logia*'ların iki asırlık gelişimiyle meydana geldiğine inanan John Wansbrough mı kazanacak?

[69] Hawting, *age.*, s. 30-31.

[70] Bugün Batı'da Wansbrough ekolünden olmasa da genellikle Kur'an'nın anlatımında post-Muhammadan (Hz. Peygamber sonrası) olaylara işaret eden pasajların varlığına inanan birtakım yazarlar da mevcuttur.

islâmiyât IV (2001), sayı 1, s. 181-190

İsalardan İsa Beğen: İsa Çeşitlemeleri
–*islâmiyât* 'İsa (as.) Anısına' Özel Sayısı Üzerine–

ŞİNASİ GÜNDÜZ
DOÇ.DR., O.D.M.Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

2000 yılı genel anlamda dinler ve kültürlerarası diyalog, hoşgörü ve tolerans, özel anlamda ise Müslüman-Hıristiyan diyaloğu bağlamında bilimsel etkinliklere hız verilen, ayrıca Hıristiyanlık ve İsa'ya yönelik çeşitli kutlamalarla diğer faaliyetlerin yoğunlaştığı bir yıl oldu. Yayınını ilgiyle izlediğimiz *islâmiyât* da, İsa'ya ilişkin hazırladığı özel bir sayı ile –yayımlanıp elimize ulaşması birkaç ay gecikmeli olsa da– bu etkinliklere katkıda bulundu.

"İsa (as) Anısına" özel sayısı, İsa'yı, dinlerarası (özelde İslam-Hıristiyanlık arası) diyaloğu ve Hıristiyan geleneğine ait çeşitli teolojik değerlerin ve ritüellerin çözümlemesini ele alan yazılar içeriyor. Bunlar arasında, Jane I. Smith'in dinsel pluralizm denildiğinde akla gelen ilk isimlerden birisi olan W. Cantwell Smith'in 'dünya teolojisi', 'hakikatin/gerçeğin algılanması' ve 'dinsel gelenekler' üzerine fikirlerini betimleyen yazısıyla, M. Sait Rençber'in Swinburne'ün Teslis felsefesini irdeleyen yazısı, dikkat çekici yazılar; ayrıca birisi Kur'an diğeri hadis perspektifinden İsa'nın inişi konusunu ele alan ve birbirine hemen hemen paralel bir vurguyla, İsa'nın tekrar yeryüzüne geleceğine dair beklentinin bir inanç esası olarak kabul edilmesinin yanlışlığına dikkat çeken Mehmet Ünal ve M. Hayri Kırbaşoğlu'nun yazıları da önemli metinler arasında yer alıyor (Ünal yazısında Kur'an çerçevesinde İsa'nın ölümü ve ref'i konularını da ele alıyor). Bunlara, Hıristiyan geleneğinin âmâlık sembolizmi ekseninde 'özürlülük teolojisinin' güzel bir örneğini sunan ve özürlü olma-günah/günahkârlık ilişkisini sorgulayan John M. Hull'un yazısıyla, İsa'nın doğumu (doğum tarihi, yeri) ve bununla ilgili kutlamalar üzerinde durarak, başta güneş kültü olmak üzere çeşitli paganist ritüellerin Hıristiyan geleneğindeki uzantılarına dikkat çeken Mehmet Katar'ın yazısını da ilave etmek gerekir.

Bunların yanı sıra, bu özel sayıda, İsa konusunda, çeşitli nedenlerle üzerinde biraz daha ayrıntılı olarak durulması gereken birkaç yazı da bulunuyor. Ancak bunlara geçmeden önce "Yayıncının Notu" başlıklı yazıdaki bazı dikkat çekici hususlara değinmek istiyorum. Haklı olarak, kültürler ve dinlerarası diyaloğun gerekliliği üzerinde durulan yazıda, kültürlerin oluşumunda 'gücün' önemine dikkat çekilmekte ve diyalojik sürecin, temelde ideolojik bir motivasyondan hâlî kalamayacağı vurgulanmaktadır ki, kanaatimce bunların diyaloğa ilişkin girişimlerde, araştırmalarda ve önerilerde mutlaka göz önünde bulundurulması gerekiyor. Diğer taraftan, yazıda, "İslam'ın bilinçli olarak, öteki dinlere karşı, onların meşruiyetini kabullenmeye dayalı bir tür dinsel pluralizmi benimsediği" (s. 6) tespitinde/yargısında bulunuluyor. Bu 'meşruiyetin' hangi bağlamda kullanıldığı fazla anlaşılmıyor; ancak bununla, dinlerin hakikat ve doğruluk iddiaları bağlamında bir meşruiyet kastediliyor ve İslam'ın bu bağlamda bir pluralizmi benimsediği ileri sürülüyorsa, bu oldukça iddialı, bir o kadar da aceleci ve tartışılır bir yargı olsa gerek. 'Ben' olmanın kaçınılmaz şartının 'ötekinin/ötekilerin' varlığını kabullenme olduğu doğrudur. Bu doğrultuda kendini ifade edebilmenin vazgeçilmez yolu, farklı dinsel yapıların varlığı realitesini kabullenmektir. Nitekim, İslam'ın diğer dinsel geleneklerin varlığı realitesini kabul ettiği, inançlara saygı gösterdiği ve öteki inançlar ve bunların bağlılarıyla diyalog yolunu açık tuttuğu bir gerçektir; ancak bu, İslam'ın, onların –kendi hakikat ve kurtuluş iddiasıyla çelişen– hakikat iddialarını kabullendiği ya da haklı gördüğü, bu bağlamda onlara meşruiyet atfettiği anlamına gelmez.

Christopher Rowland'ın "İsa ve İlk Kilise" başlıklı makalesi, üzerinde durulması gereken önemli yazılardan birisidir. Bu yazısında Rowland, tarihsel İsa'ya ilişkin önemli çözümlemelerde bulunmaktadır. Tarihsel İsa'nın tipik bir Yahudi Mesih'i, eskatolojik bir peygamber ya da bir öğretmen olduğu yönündeki çeşitli görüşlere değindikten sonra, Josephus'un haklarında bilgi verdiği ve yaşadıkları toplumdaki radikal çıkışlarıyla ve –buna karşılık– trajik sonlarıyla tanınan çeşitli peygamber tipleriyle, İsa arasındaki benzerliğe dikkat çeken Rowland'ın İsa çözümlemesinde şu hususlar dikkat çekicidir: (i) İsa'nın hareketi, yaşadığı dönemde mücadele eden ve sonunda trajik şekilde ölen ya da öldürülen Yahudi isyancıların hareketine benzemektedir. (ii) İsa'nın mesajı ve tavırlarında, diğer Yahudi peygamberlerine benzer bir peygamber tipi ortaya çıkmaktadır. (iii) İsa, mevcut düzene (siyasal ve dinsel otoriteye) meydan okuyan, toplumda ezilen/zayıf marjinal kesimlere ümit veren ve bu nedenle siyasal ve onu temsil eden dinsel otorite tarafından tehlikeli görülerek yok edilmesine karar verilen bir şahsiyettir. Bununla ilgili olarak Rowland, İsa için, "Kudüs'teki dinî ve politik elit tabaka tarafından, iyi giden bir düzeni yıkan ve Roma ile olan hassas politik ilişkileri tehdit eden biri olarak düşünülmüştür." (s. 41) tespitinde bulunmaktadır.

İsa ile ilgili bu tespitler, temelde İsa'nın şahsiyeti ve hareketinde radikal devrimci bir tavrı ön plana çıkarıyor gözükmektedir. Bu yönüyle de İsa'nın, yalnızca yaşadığı dönemde var olan çeşitli peygamber tipleriyle değil, hem daha önceki dönemde yaşamış olan birçok peygamberle hem de kendisinden yaklaşık altı asır sonra yaşayan Hz. Muhammed ile (Hz. Muhammed'in de ben-

zer mesaj ve tavırlar sergilediği ve buna mukabil toplumun siyasal/dinsel elitlerinin benzer tepkileriyle karşılaştığı dikkate alındığında) çarpıcı bir benzerliği vardır. Rowland'ın tespitleri, İsa ile ilgili, kimi çevrelerce, onun, mevcut sosyal-siyasal yapıya karşı pasifist, siyasal iradeye karşı son derece esnek, uzlaşmacı/teslimiyetçi, bir yanağına tokat atıldığında öbür yanağını da çeviren bir şahıs olduğu yönündeki yaklaşımları temelden reddeden tespitlerdir.

Yine Rowland, İsa'nın, Tanrı'nın Krallığı/egemenliği mesajıyla ilgili olarak, bu mesajın "karanlığın güçlerinin yıkılması gerektiği (ve yıkılmakta olduğu), yeni düzen hakkında" (s. 39) olduğuna da dikkat çekmekte, bununla ilgili olarak İsa'nın Mabed'e ilişkin söz ve davranışlarını yorumlamaktadır. Yazısında açıkça dile getirilmemekle birlikte, bu yorumlama, İsa'nın Tanrı Krallığı mesajının çift kutuplu olduğunu; yani bir yönden eskatolojik bir bağlam taşıdığı, diğer yönden ise, mevcut yaşamda siyasal ve sosyal hayata ilişkin tavır ve davranışlarını tanrısal irade çerçevesinde düzenlemeyi, bir başka ifadeyle, insanın düşünsel ve eylemsel yapısına Tanrı iradesinin egemenliğini savunan görüşleri destekler mahiyettedir.

"Yahudi Bir Peygamberden Gentile Tanrıya: İsa'nın Tanrısallaştırılma Süreci" başlıklı yazısıyla Mahmut Aydın da tarihsel İsa'nın gerçekte bir peygamberden başka bir şahsiyet olmadığı tezini dile getirmekte ve daha sonraları onun bu yapıdan uzaklaştırıldığını vurgulamaktadır. Esasen, İsa'nın aslında bir peygamber (Yahudi peygamber) olduğu görüşü, öteden beri başta E.P. Sanders olmak üzere birçok araştırıcı tarafından dile getirilmektedir.

Aydın'ın çalışması iki temel iddia etrafında gelişiyor: (i) İsa ya da yerinde bir tanımlamayla tarihsel İsa yalnızca bir peygamberdi; (ii) ancak o, sonraki dönemlerde tanrısal bir varlığa dönüştürüldü. Hıristiyanlığın İsa merkezli bir din olduğu vurgusunu dile getirdiği genel bir girişin ardından Aydın, İsa ile ilgili önce Hıristiyanlık dışı kaynaklar, sonra da konuya ilişkin temel Hıristiyan kaynaklarıyla İncillerin oluşum süreci ve Sinoptik İncillerle, Yuhanna İncili arasındaki farklılıklar hakkında bilgi veriyor. İsa'nın tarihsel kimliği ve onun tanrısallaştırılma sürecini irdelediği kısımla çalışmasını tamamlıyor. İsa'nın tanrısallaştırılması bağlamında üç temel kavram, Mesih, Tanrı Oğlu ve İnsanoğlu kavramları üzerinde duruyor.

Aydın'ın çalışmasında ana temayı oluşturan iki temel iddiadan ilki olan "Tarihsel İsa'nın bir peygamber (Yahudi peygamberi) olduğu" tezi makalede sıkça tekrarlanıyor; hatta ikincil bir kaynaktan referansla onun "kendisini Tanrının Krallığı'nın kurulmasından önce gelen, son derece Tanrı-bilinçli son peygamberden başka bir şey olarak görmemekte" olduğu vurgulanıyor (s. 58). Ancak Aydın, yazısında İsa'nın bir peygamber olduğu savını, genellikle, günümüz araştırıcılarının çeşitli görüş ve yaklaşımlarına yaptığı referanslara dayandırma yoluna gidiyor. İlk elden kaynaklar çerçevesinde yalnızca İsa'nın 'Tanrı'nın Krallığı' öğretisine dair bazı yaklaşımlarına değiniyor. Öte yandan, haklı olarak "İsa ile ilgili bilgilerin daha çok ilk üç İncil'de bulunduğu" tespitini yapan Aydın'ın yazısında, bu İncillerde bulunan ve doğrudan ya da dolaylı olarak İsa'nın 'peygamber' niteliğiyle ilişkili olarak dikkate alınması gereken birçok ifade (örneğin

Luka 13: 32-35 ve 24: 19; Markus 6: 1-4 ve 14: 65; Matta 21: 10-11 ve 26: 67-68 gibi) yer almıyor/tartışılmıyor. Dolayısıyla, Aydın'ın tarihsel İsa ancak bir peygamberdi savı, eskilerin deyimiyle "müsadere alel matlub" mantıksal kurgusundan öteye gitmiyor. Öte yandan, Aydın'ın çalışmasındaki ikinci önemli argümanı olan, İsa sonraki dönemlerde tanrılaştırıldı tezinin de bu tanrılaştırılma sürecinin tarihsel gelişimine yönelik incelenmesinde bir eksiklik/acelecilik dikkati çekiyor. "İsa'nın Tanrısallaştırılma Süreci" başlıklı kısımda, Aydın, İsa sonrası dönemde beklenen yeni krallığın bir türlü gerçekleşmemesi üzerine, cemaatin İsa anlayışında bir değişimin oluştuğunu ve onun kurtarıcı Oğul-Tanrı olarak algılanmaya başlandığını ifade ediyor. Bu sürecin irdelenmesi bağlamında Aydın, doğrudan İznik ve Kadıköy konsillerinde alınan kararlara geçiyor ve bu konsillerde ifade edilen iman formülasyonlarında İsa'nın bedenleşen Tanrı Oğlu olduğu kanaatinin vurgulandığını belirtiyor. Sonraki alt başlıklarda da Yeni Ahit metinlerindeki İsa'ya yönelik Tanrı Oğlu ve benzeri ifadelerin genelde metaforik kullanımını tartışıyor; hatta Pavlus'un kullanımda dahi bunun "geleneksel olarak ifade edildiği şekliyle İsa'nın Tanrı'nın Oğlu olduğu anlamını içermediğini" –ki Pavlus'un Kristolojisi dikkate alındığında bence bu oldukça tartışılır bir konudur– söylüyor. Diğer taraftan Aydın'ın, çalışmasında, Pavlus ile İznik Konsili arasında geçen yaklaşık 250 yıllık dönemde yaşayan ve yaptıkları tartışmalar ve eserleriyle İsa'ya ilişkin 'Tanrı Oğlu', 'Logos', 'Kurtarıcı Mesih', 'Rab/Kyrios' ve benzeri birçok önemli kavramı sistematize ederek teolojik birer doktrin hâlinde geliştiren Justin, Tertullian, Romalı Clement ve benzeri Patristik Hıristiyan ilahiyatçıları dikkate almaması, önemli bir eksiklik olarak dikkati çekiyor.

Aydın'ın çalışmasında bazı çelişkili ve tutarsız ifadeler de yer yer göze çarpıyor. Örneğin, İsa ile ilgili Hıristiyanlık dışı kaynaklar bağlamında şöyle deniliyor: "İsa Mesih, dünya tarihinde, en önemli dinî figürlerin başında gelmesine rağmen, Hıristiyan olmayan kaynakların onunla ilgili bilgilere yer vermemesinden, yaşadığı dönemde onun hiç de önemli bir figür olmadığı ortaya çıkmaktadır. Zira, bu kaynaklara göre İsa, büyü ve sihir işleriyle ilgilenen, insanları yoldan çıkaran, Filistin bölgesinde karışıklıklara sebebiyet veren ve sonunda da (...) çarmıha gerilen bir düzenbazdı." (s. 48). Dikkat edilirse, burada önce Hıristiyanlık dışı kaynakların onunla ilgili bilgilere yer vermediğinden hareketle, onun yaşadığı dönemde önemli bir figür olmadığı tartışılıyor; ama hemen devamında da, bu kaynaklarda İsa'nın nasıl tasvir edildiğine dair ikincil bir kaynaktan referansla bilgiler veriliyor. Yine s. 62'de Aydın, Mesih, Tanrı Oğlu ve İnsanoğlu gibi sıfatların "İsa için kullanılan ve onun ilahlaştırılmasına giden yolu hazırlayan" sıfatlar olduğuna dikkat çekiyor. Ancak iki sayfa sonra Mesih sıfatıyla ilgili olarak "İsa'nın mesih olup olmaması, onun tanrısallaştırılması için hiç de önemli bir olgu değildir." diyor (s. 64). Dolayısıyla İsa'nın tanrısallaştırılması/ilahlaştırılması açısından Mesih sıfatının önemli olup olmadığı konusunda bir belirsizlik/tutarsızlık görülüyor. Benzer şekilde, İsa'ya Mesih sıfatının yaşamı esnasında verilip verilmemesi noktasında da bir karışıklık dikkati çekiyor. Örneğin s. 64'te "sonuç olarak, sözlük anlamı itibarıyla, Tanrı tarafından takdis edilmiş, kutsanmış kişi anlamına gelen mesih sıfatının İsa'ya verilmesi, onun çar-

mıhta ölüp üçüncü günde dirilmesi hâdisesinden sonra gerçekleşen bir olgudur." deniliyor; ancak bu sonuç, yazarın s. 51 ve 62-63'teki argümanlarıyla çelişiyor. Zira burada yazar, ilk Hıristiyan geleneğinde İsa'nın mesihliğinin Yahudilik'teki Kral Davud'un soyundan gelerek onun krallığını yeryüzünde tekrar tesis edecek kişi şeklinde düşünüldüğünü, ancak İsa "söz konusu bu düşünceyi ima edecek bir eylemde dahi bulunmayınca", insanların onun mesihliğinden şüphe duymaya başladıklarını ifade ediyor. Dolayısıyla, yazarın bu ifadeleri, İsa'nın yaşamı esnasında –çarmıh hâdisesi sonrası değil– halkın onu mesih olarak algıladığını, ancak beklentilerine cevap vermemesi üzerine onun mesihliğinden kuşkuya düştüklerini ileri sürüyor. Son olarak, s. 66 ve s. 69'da, Pavlus'un mektuplarında İsa'ya yönelik 'Tanrı Oğlu' nitelemesinin, literal bir anlam mı içerdiği yoksa mecazi anlamda mı kullanıldığı yönünde yine bir karışıklık göze çarpıyor.

Aydın'ın yazısında zaman zaman bazı garip çıkarımlara da rastlanılıyor. Örneğin s. 54'te Apokrif Tomas (Thomas) İnciliyle ilgili olarak "bu İncil, iyi olan Tanrı'nın, insanların bedenlerini değil, ruhlarını temizlemek için İsa'yı gönderdiğini ifade eder. Buna göre İsa, gerçek bir insan değildir." deniliyor. Burada, Tomas İncili'nin İsa ile ilgili bu yaklaşımından, İsa'nın gerçek bir insan olmadığı sonucuna nasıl ulaşıldığı anlaşılır gibi değil. Acaba metinde cümle düşmeler ya da atlamalar olabilir mi? Ayrıca yazar, bu ifadeleri bağlamında Tomas İncili'ni referans olarak kullanma yoluna da gitmiyor. Örneğin bu konuda Tomas 13 ve 99'a bakılabilirdi. Aynı sayfada Yakub İncili ve Tomas İncili gibi metinlerle ilgili olarak bunların "masalımsı ve mitolojik bir karakter" taşıdıklarını savunuyor. Doğrusu, örneğin yalnızca İsa'nın deyişlerinden oluşan Tomas İncili'nin, Aydın'ın bu nitelemesine uyduğunu söylemek kesinlikle mümkün değildir. Bu bağlamda Aydın, ikincil kaynaklar yerine söz konusu Apokrif metinlere bakabilirdi. Öte yandan Aydın'ın, içeriklerinin önemli bir kısmını İsa ile ilgili mucizeler oluşturan Sinoptiklere yönelik "masalımsı ve mitolojik bir karakter" nitelemesi yapmaması da ilginçtir.

Aydın, yazısında genellikle ikincil kaynaklardan hareketle İsa'nın mesajındaki 'Tanrı'nın Krallığı' öğretisinin yalnızca eskatolojik beklentiye yönelik olduğunu vurguluyor. Oysa Sinoptiklerde, bu krallık öğretisinin yaşanılan şu zamana ait olduğunu ve dünyevi yaşantısında şeytanın egemenliğinden/etkisinden kurtulup yanlış inanç ve düşünceleri terk ederek, bir olan Tanrı'ya iman ve onun emirlerine riayet etme yoluyla kişinin varlığına/ruhuna tanrısal iradenin egemen olması düşüncesine yönelik olduğunu yansıtan çeşitli ifadeler de bulunmaktadır (örneğin Luka 17: 20-21, 11: 20; Matta 7: 21, 12: 26-28, 13: 36-38; Markus 5: 20, 12: 28-34 gibi).

Aydın'ın makalesinde, "İznik ve Kadıköy konsillerinde formüle edilen geleneksel Hıristiyan dogması, İsa'yı yarı insan, yarı ilahi tabiatlı melez bir varlık olarak tasvir eder gözükmektedir." ifadesinin de (s. 67) bu iman formülasyonlarında İsa'nın tabiatına ilişkin tavrı yansıttığı söylenemez. Zira Aydın'ın s. 60-61 dipnot 51'de metnini verdiği gibi, Kadıköy iman formülasyonunda İsa "hem tanrısallıkta hem de insanlıkta mükemmel" olandır. Dolayısıyla, bu yaklaşımın, onu, "yarı insan yarı Tanrı" olarak gördüğü düşünülemez; o, tam/mükemmel bir Tan-

rı ve tam/mükemmel bir insandır. Hele hele onun 'melez' olarak değerlendirilmesi hiç düşünülemez. Yine İznik Konsili'yle ilişkili olarak Aydın'ın "ilk defa bu konsilde Kilise, İsa'yı Tanrı'nın bedenleşmiş oğlu olarak ilan etmek için, resmî olarak Yunan kültüründen *ousia* terimini almıştır. Buna göre İsa, Baba ile aynı bedene, yani cisme sahip olarak görülmüştür (*Jesus was homoousios toi patrî*)" ifadesi de enteresandır (s. 60). Muhtemelen Aydın *homoousios* teriminin "aynı bedene, aynı cisme sahip" anlamına geldiği yönünde bir yanlış anlamaya sahiptir. Zira *homoousios* (*of the same substance*) "aynı cevhere/öze/tabiata sahip" anlamına gelmektedir. Yoksa, Aydın da takdir eder ki, hiçbir zaman Hıristiyan teolojisinde Tanrı'ya (Baba'ya) herhangi bir cisim ya da beden atfedilmez.

Bununla birlikte, Aydın'ın yazısında –özellikle sonlara doğru– çeşitli çağdaş Hıristiyan ilahiyatçıların İsa'nın algılanmasına yönelik geleneksel Hıristiyan yaklaşımını sorgulayan/eleştiren tavırlarına ilişkin verdiği örnekler oldukça çarpıcıdır. Benzer örneklerine J. Hick'in yazısında da rastlanılan (s. 78), Kristolojiye yönelik bu çağdaş bakış açılarının detaylı olarak irdelenip ayrı çalışmalar hâlinde Türk bilim dünyasının istifadesine sunulması oldukça yararlı olacaktır.

İsa özel sayısında dikkati çeken önemli yazılardan bir diğeri de J. Hick'in "Hıristiyanların İsa'yı Algılama Biçimi ve Bunun İslam'ın Anlayışıyla Karşılaştırılması" başlıklı yazısıdır. Bu yazısında Hick, 'Tanrı Oğlu', 'İnkarnasyon' ve 'Teslis' gibi temel Hıristiyan kavramlarının, yaygın Hıristiyan inancının dışında, aslında metaforik anlamlar taşıdığını (ya da böyle yorumlanması gerektiğini) tartışmakta, öteden beri savunmakta olduğu dinsel pluralizmi vurgulamakta ve yazısının sonlarına doğru, kendisiyle S.H. Nasr arasında dinlerin değerlendirilmesi bağlamındaki farka dikkat çekerek, Nasr tarafından savunulan, dinlerin –yanlış da olsa– temel inanç yapılarının Tanrı tarafından o şekilde takdir edildiği fikrini eleştirmektedir.

Hick, haklı olarak, "İsa'nın tam bir insan ve tam bir Tanrı" olduğuna dair geleneksel Hıristiyan dogmasının oluşturduğu sorunlara ve bu dogmanın mantıksal tutarsızlığına dikkat çekmektedir. Diğer taraftan o, Tanrı Oğlu, İlahi Baba, İnkarnasyon ve benzeri kavramlara metaforik anlamlar yüklendiğinde, hem bu sorunların aşılabileceği, hem de böylesi bir anlayışın İslam'ın Hıristiyanlığa karşı taşıdığı çekincelerin bertaraf edileceği düşüncesindedir. Hick'in, bu kavramların metaforik yorumlanmasının İslam'ın anlayışıyla ilişkisini irdelediği beş maddelik tartışmasının üçüncü maddesinde, "Yahudi düşüncesinde 'Tanrı'nın Oğlu' olma nasıl bir mecaz ise, aynı şekilde İslam'da da Tanrı'nın baba olarak görülmesi bir mecazdır." (s. 82) ifadesi oldukça tartışılır. Zira, Hick'ten yapılan çeviride bir sorun yoksa, İslam'da Tanrı'nın nasıl ve nerede 'baba' olarak görüldüğünü Hick'e sormak gerek.

Hick, yazısının başlarında "günümüzde, gittikçe tekliğe giden dünyada..." (s. 76) tespitinde bulunuyor. Temel Hıristiyan kavramlarının metaforik yorumu ve bunların İslam anlayışı açısından nasıl algılanabileceği konusundaki argümanlarından sonra ise, "bütün bunlar, İslam'ı ve Hıristiyanlığı –gerçi burada irdelemiyoruz; ama aynı şekilde diğer dünya dinlerini– tek nihai aşkın hakikate verilen farklı cevaplar olarak görme imkanını verir." (s. 83) diyor. Burada şu

soruyu sormadan geçemiyorum: "Günümüzde, gittikçe tekliğe giden dünya" kanaati, aslında hakikatin de tek olduğu (ya da öyle olması gerektiği) tarzında bir anlayışın oluşumunda/gelişiminde temel bir öncül olabilir mi? Aynı şekilde, gerek yukarıda değindiğimiz, Hıristiyanlığın bazı temel kavramlarını yorumlarken, gerekse bu yorumlama doğrultusundaki anlayışın diğer dinsel geleneklerle (özelde İslam'la) ilişkisini tartışırken, Hick'in yaptığı/yapmaya çalıştığı şey, dinin kendisinden hareketle dinsel değerleri anlamak mı, yoksa zorunlu ve gerekli gördüğü pluralist paradigmayı temellendirmek bağlamında dini yorumlamak mı? Sanırım, s. 83'ten yaptığımız alıntıdaki ifadesinde Hick, bunun cevabını veriyor. Yani kendi pluralist söylemini ve bu söylemin öngördüğü hakikate ve dinlere yönelik anlayışı temellendirmek açısından dinsel değerleri yorumlama yoluna gidiyor. Bu tavır ise, pluralizmi eleştiren kimi yazarların ifadesiyle "emperyalistik bir tavırla" kendi pluralist paradigmasını dinlere dayatmaktan başka bir anlam taşımıyor.

Üzerinde durulması gereken bir diğer yazı ise, diyalog ve hoşgörü sempozyum, panel ve bilimsel faaliyetlerinde zaman zaman ismine rastladığımız ve yine bu konularda çeşitli çalışmalarından kendisini tanıdığımız Niyazi Öktem'in yazısı. Yazının (*islâmiyât*'ın tasnifine göre "araştırma notu"nun) başlığı olan "Kur'an'da Hz. İsa", doğrusu insanı oldukça heyecanlandırıyor. Hele hele bu başlığın, tefsir kaynakları açısından İsa'nın ölümü, ref'i ve nüzûlü konusuyla hadis literatüründe İsa'yı gökten indiren metinlerin tenkidini konu alan çalışmaların hemen akabinde yer alıyor olması daha da dikkat çekici. Ancak, itiraf etmeliyim; Öktem'in bu başlığı taşıyan yazısı maalesef bende tam bir hayal kırıklığı oluşturdu.

Öktem, yazısını iki kısma ayırmış; ilk kısımda Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerine ilişkin genel bilgiler vermiş, ayrıca Hıristiyanlığın vahiy anlayışı ve teslis inancıyla ilgili kısa değinilerde bulunmuş. Yine bu kısımda diyalog ve bu çerçevede özellikle İslam ve Hıristiyanlık ilişkilerine temas etmiş. İkinci kısımda ise Öktem, İsa, Meryem ve Hıristiyanlık'la ilgili ayetleri Mekki ve Medeni olarak iki başlık altında alt alta sıralamış; zaman zaman bu ayetler arasına kısa yorumlar serpiştirmiş.

Öktem'in, yazısında, bir yandan Kur'an ayetlerini sıralayıp bunlara ilişkin bazı değerlendirmeler yapmaya çalışırken, bir yandan da Hıristiyanlığın bazı temel kavram ve değerleriyle ilgili bilgiler vermeyi amaçladığı dikkati çekiyor. Ancak Öktem, "ne İsa'ya ne Musa'ya" deyişinde olduğu gibi, ne Kur'an'ın İsa ve Hıristiyanlığa yönelik yaklaşımını tam olarak tahlil edebilmiş ne de –yazısından anlaşıldığı kadarıyla– konuya ilişkin Hıristiyan anlayışı ve teolojisini yansıtabilmiş.

Öktem yazısına, Kur'an'ın ve İslam'ın "Eski Ahit ve Yeni Ahit'i tahrif edilmemiş hâlleriyle kutsal kitap olarak kabul etmekte" olduğu yargısıyla başlamış (s. 169). Öncelikle Öktem'in zihninde 'Eski Ahit', 'Yeni Ahit', 'İncil' ve 'Bible' kavramlarının anlamları konusunda bir muğlaklık olduğu ve bu kavramların yeterince doğru olarak oturmadığı anlaşılıyor. Zira o, Hıristiyanlar için İncil'in Eski Ahit ve Yeni Ahit'ten oluştuğunu ve Müslümanların Eski Ahit'i Tevrat ve Zebur olarak kabul ettiklerini ileri sürüyor. Oysa Hıristiyanlara göre İncil (*gospel, evangelion*) en geniş anlamıyla Yeni Ahit'i (yani 4 İncil'e ilaveten Pavlus,

Petrus, Yuhanna ve Yakub'un mektuplarıyla Vahiy kitabını kapsayan metni) dar anlamıyla ise Yeni Ahit'in ilk bölümünü oluşturan Matta, Markus, Luka ve Yuhanna İncillerini ifade eder. Hıristiyan geleneğinde Eski Ahit ve Yeni Ahit'ten oluşan metne ise Bible yani –bizdeki karşılığıyla– Kitab-ı Mukaddes denir. Bu konuda Öktem, en basitinden güvenilir bir kilise sözlüğüne bakabilirdi. Dolayısıyla Öktem'in "yalnız, İslam terminolojisinde İncil sözcüğü, sadece Yeni Ahit'i ifade etmektedir" iddiası gerçeği yansıtmamaktadır. Kaldı ki, Kur'an'a göre İncil, peygamber İsa'ya Allah tarafından vahyedilen bir kitaptır. Yeni Ahit ise –hadi 4 İncilin şu ya da bu şekilde İsa ile ilişkili metinler olduğunu var sayalım– yalnızca İncillerden ibaret değildir; ifade ettiğimiz gibi bir dizi mektup ve diğer metni de kapsamaktadır. Bu durumda, İslam'da Yeni Ahit'in İncil olarak algılandığı nasıl söylenebilir? Benzer durumlar Eski Ahit için de geçerlidir. Eski Ahit de Tevrat, Nebiler ve Yazılar başlıklı üç ana bölümden ve Yahudilere göre 24, Hıristiyanlara göre ise 39 kitaptan oluşur.

Öktem'in yazısının başından itibaren sıkça dile getirdiği bir başka dikkat çekici kavram 'tahrifat' kavramıdır. Öktem, "Eski ve Yeni Ahit'te tahrifatlar" olduğunu, "tahrif edilmemiş hâlleriyle" Müslümanların bunları kutsal kitaplar olarak gördüklerini (s. 169), Mekke ayetlerinin "insanları Hz. İsa'nın tahrif edilmemiş inanç sistemine" davet etmekte olduğunu (s. 172) söyler. Öncelikle Öktem'e hangi bilimsel kriterlerden hareketle Eski Ahit ve Yeni Ahit metinlerinde tahrifatlar yapıldığı sonucuna ulaştığını sormak lazım. Örneğin elimizde bulunan Matta, Markus ve benzeri İncil metinleriyle Pavlus'un Yeni Ahit'te geçen şu ya da bu mektubu aslında daha farklı iken tarihsel süreç içerisinde bilinçli ya da bilinçsiz bir ekleme/çıkarma işlemine mi tâbi tutulmuştur? Bu konudaki deliller nedir? Doğrusu Öktem'in bu tahrifat anlayışı, Hıristiyanlığın aslında İsa'nın dini olduğu ve elimizdeki Yeni Ahit'in de aslında İsa'ya inen vahiylerden oluştuğu, ancak sonraları bunların bozulup tahrif edildikleri gibi geleneksel ve hem İslami düşünce açısından hem de Hıristiyanlık ve Yeni Ahit tarihi açısından oldukça yanlış yaygın kanaati akla getiriyor. İsa-Hıristiyanlık-Yeni Ahit bağlamındaki durum, Musa-Yahudilik-Eski Ahit bağlamında da geçerlidir. Oysa bugün ister İslam âleminde isterse Batı'da olsun, hemen her ciddi bilim adamı Hıristiyanlık'ta ve Yeni Ahit'te geleneksel anlayış çerçevesindeki bir tahribat olduğu fikrini dikkate alınır bir görüş olarak görmemektedir. Örneğin Yeni Ahit üzerinde çalışan hemen herkes bilmektedir ki, bu metinler –diyelim İnciller– İsa'dan çok sonraları, yalnızca birer metin yazarı tarafından da değil birçok yazar tarafından derlenmiş (Hıristiyanlar bunun Ruhun ilhamıyla gerçekleştiğine inanırlar) eserlerdir ve hiçbir Hıristiyan geçmişte ya da günümüzde, örneğin bu İncillerin aslında İsa'ya Tanrı'dan inen vahiyler olduğunu kabul etmez.

Yine Öktem, yazısında, havarilerin bir bölümünün İsa'dan görüp duyduklarını daha sonra yazıya geçirdiklerini ileri sürüyor, ancak bu konuda herhangi bir kaynak vermiyor ya da bir delil ortaya koymuyor (esasen Öktem birçok iddiasında bir kaynak vermiyor, delil sunmuyor ya da bunlara gereksinim duymuyor). Kendimi zorlayarak, acaba diyorum, Öktem, İncil yazarları olarak kabul edilen Matta ve Yuhanna'nın geleneksel Hıristiyan inancında havarilerden

Matta ve Yuhanna ile özdeşleştirilmesinden hareketle bunu düşünüyor olabilir mi? Ancak, öyle bile olsa, bu İnciller üzerine yapılan araştırmalar açıkça göstermektedir ki, bu metinlerin söz konusu havarilerle herhangi bir ilgisi yoktur. Zira, Matta İncili'nin M.S. 80 civarında Suriye'de Yuhanna'nın ise 85-150 yılları arasında Efes'te derlenmiş olduğu tahmin edilmektedir.

Öktem'in ileri sürdüğü "bizdeki Sünnet ve hadis, Hıristiyanlık'ta vahiydir" görüşü, İslam-Hıristiyanlık karşılaştırması yapan çeşitli Hıristiyan yazarların Kur'an ile İsa ve İncil ile hadis arasında yaptıkları analojiyi hatıra getirmektedir. Ancak bu analojide yapıldığı gibi, ne tam olarak Kur'an'ı İsa ile, ne de İncil'i hadisle bir tutmak mümkündür. Zira Hıristiyan geleneğinde İnciller, belirttiğimiz gibi İsa'nın mesajına ve yaşamına dair Ruh vasıtasıyla yapılan ilhamlar çerçevesinde oluşturulan ya da İncil yazarlarınca yazılan metinlerdir. Bizdeki hadisler ve Sünnet ise, Peygamber'in etrafında yer alan insanların Peygamber'le ilişkileri çerçevesinde edindikleri izlenimleri ve ondan duyup aktardıkları sözleri ifade etmektedir. Dolayısıyla –bazı mistik çevrelerde rüya ya da rabıta yoluyla Peygamber'le ilişki kurup ondan bazı şeyler nakletmeye dayalı marjinal yaklaşımlar bir tarafa– İslam geleneğinde hadislerin Peygamber sonrası dönemde Tanrı ya da Tanrısal Ruh aracılığıyla gerçekleşen ilham ya da esinle derlenip yazılması gibi bir düşünce söz konusu değildir.

Öktem, yazısında Mekki ayetlerde İsa, Meryem ve Hıristiyanlık hakkında bilgi verirken Meryem suresindeki Zekeriya ve Yahya ile ilgili pasajlara değinir ve sonra şöyle der: "Bilindiği gibi Hz. Meryem, Hz. Yahya'nın eşidir" (s. 172). Doğrusu ben bu ifşaatı, keşfi ya da bilimsel bulguyu (siz her ne derseniz deyin) daha önce hiç duymamış, hiçbir yerde buna rastlamamıştım; Niyazi Öktem sayesinde bunu öğrenmiş oldum (*islâmiyât*'ın bu sayıyla ilgili konu danışmanlarının ve bilim hakemlerinin de kulakları çınlasın).

Öktem'in yazısında oraya buraya serpiştirilmiş diyalog anlayışı/çağrısı da oldukça dikkat çekici. Örneğin s. 170 üçüncü paragrafta Öktem, İslam'la Hıristiyanlık arasındaki en büyük farklılığın ve sürtüşme noktasının İsa'yı Hıristiyanların 'Allah'ın Oğlu' olarak kabul etmeleri ve Teslis olduğunu belirtiyor. Bir sonraki paragrafta ise şu ilginç öneriyi gündeme getiriyor: "Hıristiyanlarla bir arada yaşarken, diyalog ortamının sağlıklı bir şekilde sürdürülmesi için, bu sorunlar üzerine gidilmemesinde yarar görmekteyiz. Bu nedenle, özellikle barış sürecine katkı açısından, felsefi mahiyetteki bu konularla ilgili tartışma ortamı yaratılmamalıdır." Öktem'in bu diyalog anlayışının, dinlerin sahip oldukları hakikatin ifadesi ve kişi yaşamına yansımasıyla nasıl uyuşacağını anlamak zor. Örneğin Kur'an, İslam'ın temel ilkesi olan taviz vermez bir monoteizm anlayışı çerçevesinde Allah'tan başka şu ya da bu şahsın tanrısallaştırılmasını kesinlikle reddeder ve bu bağlamda İsa'nın Allah'ın Oğlu olarak değerlendirilmesini ya da Allah inancıyla ilgili 'üçleme'/teslis inancını küfür olarak değerlendirir. Öngörülen diyalog anlayışı, örneğin çok kültürlü bir toplumda müslümana, ötekilere kendisini, kendi inancını tanımlarken, herhangi bir varlığın Allah'a denk tutulmaması gerektiğini ya da Tanrı düşüncesinde ikilemenin ya da üçlemenin kesinlikle yanlış olduğunu ifade etmemesi mi gerektiriyor? Şayet böyley-

se, ki Öktem diyalog hatırına bunların üzerine gidilmemesini savunuyor, dinlere ve din mensuplarına öngörülen böylesi bir diyalog, bağlılarına iyi-kötü, doğru-yanlış çerçevesinde bir dizi değer sunan ve onlara bir hakikat/kurtuluş mesajı ileten dinlerin (burada yalnızca İslam'ı kastetmiyorum, bütün dinlerde bunlar vardır) varoluş nedenine aykırı olmaz mı?

Kaldı ki yazısında Öktem'in kendisi bu tavsiyesine pek uyuyor gözükmüyor. Zira o da –yukarıda vurguladığımız gibi– Yahudi ve Hıristiyan metinlerindeki tahrifatlardan ve İsa'nın tahrif edilmemiş mesajından bahsediyor. Kimi Müslümanlarca dile getirilen bu tahrifat iddialarından rahatsız olmayan bir Hıristiyan var mı?

Diyaloğa vurgu yapan Öktem, diğer taraftan yazısında kimileri için 'fanatik', 'yobaz dindarlar', 'dini siyasete alet edenler' (s. 170) ve 'molla' (s. 174) gibi yargılayıcı ve aşağılayıcı (yoksa öyle değil mi) nitelemeler yapmaktan da kaçınmıyor. Yoksa diyalog yalnızca farklı din mensupları arasında olması gereken kutsal bir kavram mı; kendi ülkemizde/içimizde yaşayan bazı kesimler –çeşitli görüş ve yaklaşımlarını benimsemek, yanlış bulsak bile– diyalog kurmaya dahi layık görülmeyen *ötekiler* mi? Bence Öktem'in bunları da sorgulaması lazım.

Öktem'in yazısında büyük yer tutan Kur'an'dan alıntılar hakkında bir şey söylemeye gerek yok; zira bunlar yalnızca alt alta sıralanmış ve ciddi bir analiz/inceleme yapılmamış. Yalnız bir noktayı belirtmeden geçemeyeceğim: Sayfa 173'te Öktem, 19. Meryem suresindeki Meryem'e Cebrail'in gelişi ve onun İsa'ya hamile kalışıyla ilgili ayetleri verdikten sonra İsa'nın doğumuyla ilgili olarak "Doğumunda Kutsal Ruh devrededir. Hz. Meryem'in hamileliği Kutsal Ruh'un ona üflemesiyle gerçekleşmiştir." diyor. Öktem'in Kur'an'dan hareketle Kutsal Ruh'un Meryem'e üflemesiyle onun hamile kaldığı kanaatine ya da yine kendi ifadesiyle meleğin Meryem'e tanrısal nefesi aktardığı düşüncesine nasıl ulaştığını anlamak güç; zira ilgili Kur'an metinlerinde böyle bir 'üfleme' yok. Yine Cebrail için Kur'an'da 'Ruh' ya da 'Kutsal Ruh' tanımlamalarının yapılmasından hareketle, Müslümanların Hıristiyan teolojisindeki Teslis'in üçüncü unsuru olan Kutsal Ruh anlayışlarına tepki göstermelerinin anlamsızlığını ima etmek, en iyi ihtimalle Kur'an'da zaman zaman Kutsal Ruh olarak anılan Cebrail'e yönelik İslam'ın bakış açısıyla Hıristiyan teolojisindeki tanrısal varlık Kutsal Ruh arasındaki farkı dikkate almamakla izah edilebilir.

Bu yazıyla ilgili son olarak, Editör'ün, II. Vatikan Konsili'ne ait bazı belgelerin çevirileri üzerine bir değerlendirme/eleştiri yazısı kaleme alan ve s. 186 dipnot 17'de, E. Mehmet Ümit müstear adıyla Niyazi Öktem'in Maurice Borrmans'tan yaptığı çevirinin "tam bir katliam" olduğunu vurgulayan Lütfullah Göktaş'ın yazısını, Öktem'in yazısından hemen sonraya koymasını ilginç bulduğumu da belirtmeliyim.

islâmiyât

üç aylık araştırma dergisi cilt 4 sayı 2 nisan-haziran 2001

ÖRTÜNME

MEHMED SAİD HATİBOĞLU
Tesettürden Türbana
•
EYÜP AY
Örtünmenin Tarihsel Görünümleri ve Sembolik Anlam(lar)ı
MEHMET GÖRMEZ
İlahi Dinlere Göre Başörtüsü
M. ZEKİ DUMAN
Kur'an'da Örtünmenin Temel Sınırları
İSMAİL HAKKI ÜNAL
Hadislere Göre Kadının Örtünmesi
MUSTAFA ÖZTÜRK
Klasik Tefsirlerdeki 'Tesettür' Formu Üzerine
YUNUS APAYDIN
Klasik Fıkıh Literatüründe Örtünme
MEHMET ÖZDEMİR
Endülüs Tarihinden Kadın Kıyafetine Dair Bazı Tespitler
ADİL ŞEN
Osmanlı Dönemi Kadın Kıyafeti
•
TEMEL YEŞİLYURT
'Nihai İlgi Olarak İman'ın Belirsizliği
M. MAHFUZ SÖYLEMEZ
Berîd Teşkilatının Menşeine Dair Bazı Yeni Bulgular
•
RIZÂ TEVFÎK [1869-1949]
Musâhabe-i İctihâd –Musâhabemizde Sû-i Tefehhüme Meydân Vermeyelim–
AHMED NA'ÎM [1872-1934]
Nisâ'iyât –Feylesof Rızâ Tevfîk Bey Efendi'ye–
•
ADNAN ASLAN
Bir Değerlendirme Yazısı Üzerine Mülahazalar
NİYAZİ ÖKTEM
Şinasi Gündüz'ün "Kur'an'da Hz. İsa" Başlıklı Yazımıza Eleştirisi Üzerine

islâmiyât
ilmî aylık araştırma dergisi

IV (2001), sayı: 2[4]
ÖRTÜNME (4. BASKI)

EDİTÖR
Mehmed Said HATİBOĞLU

SAHİBİ
AVRASYA YAY. REK. MAT. EĞT. ve TUR. TİC. LTD. ŞTİ. Adına
Süleyman BAYRAKTAR

SORUMLU GENEL YAYIN YÖNETMENİ
Ömer ÖZSOY

YAYIN KURULU
Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU
Alparslan AÇIKGENÇ Süleyman BAYRAKTAR Ali DERE
Muammer ESEN Mehmet GÖRMEZ İlhami GÜLER Sönmez KUTLU
Mehmet Emin ÖZAFŞAR İbrahim ÖZDEMİR Ömer ÖZSOY
Mehmet PAÇACI Lütfi SEVER Osman TAŞTAN
Mevlüt UYANIK İsmail Hakkı ÜNAL

İŞLETME MÜDÜRÜ
Sema YAVUZ

YAYIN MÜDÜRÜ
Veli AKNAR

BÜRO
Kasım GEZEN (Son Okuma)
Osman ÖZBAĞÇE (Redaksiyon)

YÖNETİM YERİ
Dr. Mediha Eldem Sok. 41/12 06420 Kızılay ANKARA
tel. 0 (312) 433 24 65 tel-faks. 0 (312) 433 66 68

YAZIŞMA ADRESLERİ
P.K. 775 06455 Yenişehir ANKARA
www.islamiyatdergisi.com
e-posta: islamiyat@islamiyatdergisi.com - islamiyat@hotmail.com

ISSN: 1301-840X

© islâmiyât
islâmiyât hakemli bir dergidir.
islâmiyât'ta yayımlanan yazıların bilimsel sorumluluğu yazarlarına aittir.
islâmiyât'ta yayımlanan yazılar, yayıncının yazılı izni olmadan
kısmen veya tamamen, basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz.
Yazıların yayımlanıp yayımlanmamasından yayın kurulu sorumludur.

içindekiler

Yayıncının Notu 5

▶ Editörden

MEHMED S. HATİBOĞLU
Tesettürden Türbana 7

▶ Makaleler

EYÜP AY
Örtünmenin Tarihsel Görünümleri ve Sembolik Anlam(lar)ı 11

MEHMET GÖRMEZ
İlahi Dinlere Göre Başörtüsü 19

M. ZEKİ DUMAN
Kur'an'da Örtünmenin Temel Sınırları 35

İSMAİL HAKKI ÜNAL
Hadislere Göre Kadının Örtünmesi 53

MUSTAFA ÖZTÜRK
Klasik Tefsirlerdeki 'Tesettür' Formu Üzerine 69

YUNUS APAYDIN
Klasik Fıkıh Literatüründe Örtünme 89

MEHMET ÖZDEMİR
Endülüs Tarihinden Kadın Kıyafetine Dair Bazı Tespitler 99

ADİL ŞEN
Osmanlı Dönemi Kadın Kıyafeti 111

TEMEL YEŞİLYURT
'Nihai İlgi Olarak İman'ın Belirsizliği
–Paul Tillich'in İman Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım– 117

M. MAHFUZ SÖYLEMEZ
Berîd Teşkilatının Menşeine Dair Bazı Yeni Bulgular 139

▶ Klasik Metin

RIZÂ TEVFÎK [1869-1949]
Musâhabe-i İctihâd
–Musâhabemizde Sû-i Tefehhüme Meydân Vermeyelim– 149

AHMED NA'ÎM [1872-1934]
Nisâ'iyât –Feylesof Rızâ Tevfîk Bey Efendi'ye– 155

▶ Araştırma Notları

ADNAN ASLAN
Bir Değerlendirme Yazısı Üzerine Mülahazalar 165

NİYAZİ ÖKTEM
Şinasi Gündüz'ün "Kur'an'da Hz. İsa" Başlıklı Yazımıza Eleştirisi Üzerine 169

Yayıncının Notu

Saygıdeğer *islâmiyât* okurları

Günlük hayatımızdaki hissedilebilir sonuçlarının yanı sıra, ülke insanının entelektüel ilgilerini de lükse dönüştüren bir sosyo-ekonomik bunalım yaşadığımız şu günlerde bilimsel bir derginin sayfalarında buluşabiliyor olmamız, oldukça mânidar olsa gerek... Bizi tarifi mümkün olmayacak kadar çok mutlu eden bu 'saygıdeğer' durum, aynı zamanda, *islâmiyât* ile okur kitlesi arasında kurulan bağın sağlamlığına işaret ettiği için, bize güç ve heyecan vermektedir. Bu itibarla, siz değerli okurlarımıza her sayıda içtenlikle arz ettiğimiz şükran duygularımıza, bu kez saygımızın ifadesini de refik kılmak istiyoruz. Daha önceki yıllarda, yayın periyodu yaz dönemine denk gelen sayılarımızın okuyucuya zamanında ulaşmasına ilişkin sorunlar yaşadığımız için, bu sayının yayımını yaz bitimine ertelemek durumunda kaldık. Bu cildin "Dünyevileşme" ağırlıklı üçüncü sayısını ve "Türkiye'de Din Söylemleri" konulu özel sayısını öngörülen tarihlerde yayımlayabilmek için gerekli hazırlıkları yapmış bulunuyoruz. Dolayısıyla, elinizdeki sayıdan sonra, yıl sonuna kadar peş peşe iki sayıyla daha karşınızda olacağız.

Ağırlıklı olarak 'örtünme' olgusuyla ilgili yazıları derlediğimiz bu sayının çerçevesini, kadim kültürler ve şeriatlardan beri varlığını sürdüren örtünme –özelde kadının örtünmesi– olgusunun tarihsel, toplumsal, ahlaki ve dinî boyutlarının, özellikle klasik İslami literatürde işlendiği biçimiyle, gün ışığına çıkarılması gereğine işaret etmekle sınırlı tuttuk. Bu itibarla, Müslümanlar arasındaki yerleşik örtünme pratiklerinin Kur'an ve Sünnet'teki temellerini ve bu pratiklerin gelişmesinde klasik literatürümüzün rolünü irdeleyen betimleyici yazılara öncelik verdik. Derlediğimiz yazılardan da anlaşılacağı üzere, elimizdeki veriler, örtünmenin şeklinin, antropolojik, coğrafi, kültürel vb. faktörlere bağlı olarak değişebildiğini söylememize imkan vermektedir. Bu çerçevede, örneğin, kadınların saçlarını örtmelerinin, İslami tesettürün kapsamına girip girmediğini, –bu uygulamanın dinen vücubuna dair tarihsel olarak hemen hemen icma oluşmuş olmasına rağmen– bugün bilimsel olarak hâlâ tartışmak mümkündür. Ancak, ilahi dinler tarafından iffetin koruyucu bir mütemmimi olarak kabul edilen tesettürün, insanlığın yerleşik hayata geçmesine paralel olarak, aynı zamanda medenî bir gelişme olduğu da bir gerçektir. Oysa, son yüzyılda gerçekleştirdiği cinsel devrimle birlikte, Batı uygarlığı, genelde çıplaklığı ve özelde kadınların bedenlerini cinsel cazibe uyandıracak biçimde fütursuzca sergilemelerini, bir marifet veya medeni olmanın bir gereği hâline getirmiştir. Çıplaklığın bir özgürlük kullanımı mı, yoksa kadının kişiliğini, insanlık onurunu ve kadınlığını tahrip eden; onu sadece erkeğin cinsel arzularına hitap eden bir metâa dönüştüren bir tutum mu olduğu, ciddi şekilde tartışılması gereken bir sorudur.

Yayın politikamız gereği, bütün sayılarımızda olageldiği üzere, bu sayıda da, her dönem ve durumda saygınlığını muhafaza edecek özsel nitelikleri haiz olduğundan kuşku duymadığımız 'bilgisel boyut'u öncelememiz, kuşkusuz, örtünme –özelde 'başörtüsü'– olgusunun Türkiye'de kazandığı veçhe ve buna bağlı olarak kendisine eklemlenen yeni so-

runları görmediğimiz veya görmezden geldiğimiz anlamına gelmemektedir. Tam aksine, gerçek hukuk adamlarının da kanaati olduğu üzere, anayasal bir temeli olmamasına rağmen, başörtüsü konusunda fiili durumlarla bu ülkede nasıl bir hukuk(suzluk) yaratıldığına herkesle birlikte biz de şahit olduk. Halkımızın müslüman olduğu tarihten beri dinî bir buyruğun gereği olarak algılayıp uyguladığı 'baş örtme' geleneğinin yetmişli yıllardan sonra bu topraklarda kazandığı 'modern' formun (başörtüsü veya türban), 'irtica' denen ve hiçbir referansı, gerçek nesnesi olmayan amorf bir kavramla nasıl ilişkilendirildiğini de gördük. Hiçbir bilimsel –sosyolojik, sosyo-psikolojik, antropolojik, tarihsel– veriye dayanmadan, başörtüsünün bir tür yıkıcılıkla içeriklendirilen "Şeriat özlemciliği"ni simgelediği sonucuna varmak, hermeneutik açıdan bakıldığında, tek kelimeyle bir 'vehim'den ibarettir; halkımızın deyimiyle, "öküz altında buzağı aramak"tan başka bir şey değildir. Bu 'akıl yürütme' (!) biçiminin tutarlılığında ısrar edenlerin, dinin gereği olduğu inancıyla, örneğin, hırsızlık yapmayan, kamu malını hortumlamaktan şiddetle kaçınan vatandaşların bu tutumlarını da neden aynı şekilde Şeriat özleminin bir ifadesi olarak tezyif etmediklerini açıklamaları beklenir. Çifte standartlı davranmayı ve zihin bulanıklığını artık bir tutum hâline getiren söz konusu çevrelerin, bu yasağın mağdurlarının sadece prosedür hatasından dolayı, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nde açılan davayı kaybetmiş olmalarını, âdeta mutlak 'ilahi' bir kararmış gibi her fırsatta gerekçe olarak gösterirken; aynı mahkemenin, Türkiye'de yapılan insan hakları ihlalleri ve işkenceler konusunda verdiği kararlarda, onların Hıristiyanlığını ve Türk düşmanlığını aramaları, kızdığında putuna saldıran bir paganın durumunu anımsatmaktadır. Şükürler olsun ki, hayatının baharındaki genç kızların, başlarındaki örtüden dolayı 'bir numaralı' iç düşman olarak tanımlanmaları suretiyle yaratılan paranoyanın, kimler tarafından ve nasıl makam, mevki, kariyer, prestij, statü ve kredibilite gibi rantlar elde etmenin gerektirdiği bir 'öteki' yaratmada kullanıldığı, aziz milletin gözünden kaçmadı.

Sonuç olarak ifade etmek isteriz ki, elinizdeki sayının bütün yazılarından, kadınların başlarını örtmelerinin dinî bir vecibe olmadığı sonucu çıksa dahi –ki durum böyle değildir–, bizim açımızdan, insanların örtünme biçimlerine müdahalede bulunulmasını ve kıyafetleri bahane gösterilerek temel haklarından mahrum bırakılmalarını –sükut nev'inden olsa dahi– onaylamamız kabil değildir. Biz, herhangi bir örtünme biçimini tercih eden bireyin kendi nezdindeki saikler ve gerekçeler ne olursa olsun, bu tercihin kamu vicdanı ve meri yasalar nezdinde meşruiyet kazanabilmesini, –tercih ettikleri yaşam pratiklerini herhangi bir dinî buyrukla ilişkilendirme imkanı bulamayanların yaşam biçimlerini gayrı meşru konuma itecek şekilde– 'din ile temellendirme' kaydına bağlamanın, hem dinî hayatı hem de kamusal düzeni zedeleyeceği kanaatindeyiz. Nitekim, İslam söz konusu olduğunda her zaman uygun bir fetva mercii bulunacağını artık öğrenmiş bulunan bazı yöneticilerimiz de, laik sistemin bir türlü bütün unsurlarıyla yerleşememesinin sunduğu 'avantajlar'ı ilkesizce kullanmaya alıştırılan dindar çevreler ve 'kanaat önderleri'miz de, başlarını örten hanımların bu pratiklerini dinle temellendirme konusunda müttefikan ısrar ettikleri sürece sorunun büyüdüğünü yaşayarak görüyoruz.

Sorunun bütün can yakıcı siyasallığına rağmen, bizim, olayı tarih, arkeoloji, sosyoloji, dinler tarihi ve İslam düşünce tarihi açısından ele almamız, bilimsel bir dergi olarak, her şeyden önce meselenin bilgisel ve bilimsel yönünü ortaya koyma sorumluluğumuzdan kaynaklanmaktadır. Bu katkımızla, belki, Uğur Mumcu'nun teşhis ettiği gibi, ülkemizde yaygın olan 'bilgi' sahibi olmadan 'fikir' sahibi olma alışkanlığını biraz geriletebiliriz.

islâmiyât IV (2001), sayı 2[3], s. 7-10

Editörden

Tesettürden Türbana

Örtmek anlamındaki Arabca *setr* masdarından gelen 'tesettür'; örtünmek, saklanmak, gizlenmek, kapanmak... demektir ve gündelik Türkçe'de daha ziyâde hanımlar hakkında kullanılagelmiş bulunmaktadır.

Fıkıh lisânında, erkek ve kadının, ibâdet de dâhil, toplum hayatında riâyetle mükellef olduğu asgarî tesettürün sınırlarından bahsedilir ve esas ağırlık hanımlar tarafına verilir. Müslüman hanımların nâmahremlerine karşı örtünme yükümlülükleri Hz. Peygamber devrinden beri pek çeşitli şekil ve muhtevâ zenginliği içinde, Müslümanların yaşadıkları her yerde geçerliliğini devam ettirmişdir. İslâm dünyasının Batı'ya olan teknik mağlûbiyetinden sıyrılma gayretleri içinde onlara kıyâfetce de benzemeyi zarûrî sayan okur yazarlar, Müslümanların kıyâfetlerinde de hayli değişmelere önderlik ettiler. Fakat asıl kavga kadınlarınkinde çıkdı.* Bu kavganın barışla sonuçlanabilmesi için gerekli ilmî-ahlâkî seviyeye İslâm dünyası henüz erişebilmiş değildir. Tepeden inmeci zihniyetin hâl şekli olmadığı; asırları kucaklayan bir sosyal gerçeğin, ancak târîhî alt yapısının ortaya çıkarılmasiyle hâl yoluna girebileceği husûsu, maalesef iktidâr sâhiblerinin umûrunda değildir. Siyâsî vurdumduymazlığı bir tarafa bırakıp meseleyi nazarî alanda çözmeye yönelecek ilim çevrelerini de, asırların ihmâlini kapatacak hayli ağır bir mesâî beklemektedir. Zîra, on dört asırlık İslâm tarihi boyunca meselâ müslüman kıyâfetlerinin bölge ve devirlere göre aldığı manzaranın ilmî bir dökümü henüz yapılamamışdır. O derecede ki, asır-

* *İslâmiyât*'ın bu sayısında yeniden yayımladığımız Rızâ Tevfîk ve Ahmed Na'îm merhumların kalem münâkaşası bunun canlı bir örneğidir.

lar boyu Müslümanların kullandıkları elbiseyle ilgili kelimelere tahsîs edilmiş bir ihtisâs lugatı yazan Müslüman âlimi, bildiğim kadarıyla, yokdur.

R. Dozy'nin (1820-1883) bundan 160 sene önce yazdığı, 1845'de Amsterdam'da basılan: *Dictionnaire Détaillé des Noms des Vêtements chez les Arabes* (*Arablarda Elbise İsimlerinin Ayrıntılı Sözlüğü*) isimli değerli eseri hâlen sınıfının tek kaynağı durumundadır. Abbâsilerin 2. asrıyla sınırlı kalarak hazırladığı *el-Melâbisu'l-Arabiyye* isimli kıymetli tezinin önsözünde –ki bu kitab Bağdâd'da 1980'de basılmışdır–, Dr. Salâh Huseyn el-'Ubeydî, Dozy'nin bu sözlüğünü hâlâ "sâhasında tek" olarak göstermektedir.* İslâm külliyâtında mevcûd kıyâfetle ilgili bilgilerin, yorumların, renkli çizimler eşliğinde takdîmi vazîfesi tamamlanmadan verilecek hükümlerin sathî kalacağı aşikardır. Bugün meselâ Türkiye'de kadın kıyafetiyle ilgili olarak kullanılan bir kelime bile bunu göstermeye yeterlidir. Medya ve siyâset mensûbu pek çok aydınımız, aslında erkeklere mahsûs 'türban'ı başörtüsü zannetmektedir. Halbuki Fransızca'ya 15. asırda *tulban, tolliban*'dan bozularak *turbant, tourban* şeklinde giren bu kelimenin aslı Türkçe'dir: 'Tülbend' veya 'dülbend'. Şark erkeğinin giydiği bu başlığa hayran olmuş Avrupalı hanım, onu kendisine uyarlayarak şapka gardrobuna dâhil etmişdir. Türban, tekrarlayalım, erkek başlığıdır, kadın değil... Meşhûr Fransız Türkolog Bianchi (1783-1864), 2. baskısı 1843-1846'da yapılan Fransızca-Türkçe sözlüğünde türban kelimesinin karşısına; sarık, kavuk, imâme kelimelerini koymakda, "sarık sarmak" tâbîrine de; "*Prendre le turban, se faire mahométan*", yani "türban giymek, müslüman olmak", karşılığını vermektedir. Kezâ Dozy de, yukarıda zikri geçen lugatının "İmâme" maddesinde bunu dâima türban olarak karşılamakda ve İspanya'da ulemânın oldukça sık *türban* giydiklerine, Peygamber neslinden gelen Şerîflerin 'yeşil türban' taşıdıklarına işâret ettikden sonra sözünü şu hükümle bitirmektedir:

> "Türbanın kadınlar tarafından kulanıldığını düşünmekden şiddetle kaçınılmalıdır. Bu başlık sâdece erkeklere mahsûsdur ve Şark'da erkek mevtânın mezar taşlarına, hanımlarınkilerden ayırmak üzere türban yontulmaktadır..."

Demek ki, günümüz Türkiye'sinde imâmların, Diyânet Reisi'nin taşıdığı sarıklar bir nevi türbandır. Hâlen pek çok İslâm ülkesinde türbanla dolaşan erkekler sayıya gelmeyecek ölçüdedir. Türkiye'de onun modaya uygulanmış şeklini, sâdece hanımlar idârî kademede de kullanabilme hürriyyetine sâhibken, sarık çözülüp başörtüsü hâline geldiğinde, iş değişivermektedir. 23 Ağustos 2001 tarihli *Yeni Şafak* gazetesinde Mehmet Barlas'ın yazdıklarını, gelecek nesillerimize 21. asır Türkiye'sindeki başörtülü kadına revâ görülen resmî muâmelenin mâhiyetini anlatacak ibretli bir tesbît değerinde buluyor ve aşağıya alıyorum:

* Burada merhûm Reşad Ekrem Koçu'nun (1905-1975) konusunda ilk Türkçe eser olan: *Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü* isimli pek değerli kitabını şükranla hatırlatmak vazîfemizdir. Sümerbank Kültür Yayınları'nın ilk yayını olarak Ankara'da 1967'de basılmışdır (Resimlerle zenginleştirilmiş 255 sahîfedir).

"Başı-örtülüler, çocuk doğurabilir mi?
Çok hoş vallahi...
Medyanın, savcıların ve "kökten-demokrat" çevrelerin çabaları sayesinde, Türkiye'de başı-örtülü kadınların neler yapamayacakları belli oldu.
Başı-örtülü kadınların yasaklarından bazılarını sıralayalım:
– Meclis'e giremezler...
– Üniversitelere giremezler...
– Resmi mekânlara giremezler...
– Laila'ya giremezler...
– Parti kurucusu olamazlar...
Milliyet'in araştırıcı gazetecilerinin çabaları ve örtülü konu mankenlerinin yardımları sayesinde, baş-örtülülerin "Laila"ya giremeyeceklerini yeni öğrenmiştik.
Cumhuriyet Başsavcısı Kanadoğlu'nun Anayasa Mahkemesi'ne yaptığı başvuru üzerine, başörtüsü ile siyaset yapılamayacağını ve hele hele, parti kurucusu hiç olunamayacağını da öğrendik...
Acaba, başı-örtülü kadınların çocuk doğurmalarını yasaklamayı, neden ele almıyoruz?
Medeni ve siyasi haklarını gözden geçirirken şu "insani hakları"nı da ele alsak, yanlış mı olur?
Savcıları bu konuda göreve çağırıyoruz."

Bu noktada, bir asır evvelki İstanbul hükûmetinin kadın kıyâfetiyle ilgili davranışını benim gibi sizlerin de ibrete şâyân göreceğinizi düşündüm.

İktidarda İttihâdcılar vardır. İstanbul sosyetelerine dâhil hanımların sahnelere çıkmaları, çalgılı kahvelerde oturup eğlenmeleri, tesettüre riâyet etmemeleri, muhâfazakâr basında şiddetle tenkîd edilip hükûmet aleyhine kullanılmaktadır. Efkâr-ı umûmiyenin infiâlinden korkan mebûslar, Talat ve Enver Paşalardan İstanbul'da kadınların çarşı ve pazarda peçesiz gezmelerinin, hatta bazı nâzırların resmî dâirelerde kadın memur kullanmaya kalkmalarının dîne aykırı olması hasebiyle kanûnî tedbîr alınmasını istemektedirler.

İttihâd ve Terakkî merkezinde Talat Paşa, fikrini öğrenmek gayesiyle meseleyi Ziya Gökalp'e (1875-1924) açar. M. Emin Erişirgil, İttihâdcıların akıl hocası durumundaki Gökalp'e tahsîs ettiği eserinde, bu konuyu genişce ele almışdır. Ziya Bey, kadın giyimine [yani tesettürsüzlere] devletin karışmasına şiddetle karşıdır. Onlara şöyle der:

"... O hâlde size soruyorum: Garb medeniyetine dâhil milletlerde devlet kadın giyimine karışıyor mu? Kadınlarımızın giyinişi olsa olsa dini, ahlâkı, modayı ve fenni alâkadar eder. Dine taalluk eden işlerde şifahi veya tahriri olarak müftüye müracaat olunur, devlete değil... Müftünün söylediklerini yapıp yapmamanın hesabı da ahirette görülür. Buna devlet karışmaz. Ahlâk cihetine gelince buna da devlet müdahale edemez. Ahlâkcılar konferanslar verir, makaleler neşreder, şöyle giyinmeli, böyle giyinmeli der. Bunların sözleri umumi vicdana uygun olursa halk başka türlü geyinen kadın hakkında

ayıplama suretiyle tazyik yapmıya çalışır. Devletin kadınlara şöyle giyinmeye mecbursunuz diyerek kadın giyimini vergi almak gibi, hukuki bir mükelleflik haline sokarsa kadınlarımızın izzeti nefsine karşı hakaret etmiş olur ki buna Türk kadını tahammül etmiyecek ve günün birinde muhakkak sufrajetler gibi teşkilatlanarak intikamını alacaktır..."*

Bilindiği gibi sufrajet *(suffragette)* tabiri 1906'larda İngilizce'de kullanılmaya başlayan ve o senelere kadar sâhib bulunmadıkları seçme-seçilme hakkı talebinde bulunan militan İngiliz kadınlarına alem olmuşdur.

Ziya Gökalp'in bahsettiği intikâmın, kültürel seviyede erkekleri geçmiş hanım sınıfımızın toplumda söz sâhibi olmasıyla sulh içinde gerçekleşeceğine yürekden inanmak istiyoruz.

Ne var ki, doksan sene evvelinin Osmanlı paşalarını akl-ı selîme çeken Gökalp'in yerini günümüzde Avrupa Birliği standartlarının alıyor olması karşısında duyduğumuz hicâbı belirtmekden de kendimizi alamıyoruz. Cenâb-ı Hak cümleyi aklını, iz'ânını kullanmakdan mahrûm eylemesin; Âmin.

MEHMED S. HATİBOĞLU

* M. Emin Erişirgil, *Bir Fikir Adamının Romanı Ziya Gökalp*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1951, s. 172.

islâmiyât IV (2001), sayı 2[3], s. 11-18

Örtünmenin Tarihsel Görünümleri ve Sembolik Anlam(lar)ı

EYÜP AY
DR., KIRIKKALE Ü. FEN EDEBİYAT FAKÜLTESİ
eyyupa@yahoo.com

Kadîm kültürleri, fizik, metafizik ve her ikisinin arasında kalan formların, özne ve nesnelerin yaratıcısı olarak tanımlarsak, yeridir. Yaratmış oldukları uygarlıkları, mitolojik tasavvurlarındaki simge ve sembolleri bugün dahi anlamakta güçlük çekmemizin başka ne anlamı olabilir ki! Günümüze kadar intikal eden ve arkeolojik yöntemlerle ulaşılarak elde edilen bu ulvi emanetler (maddi-manevi mirasın tümü), bunun açık birer ayeti/kanıtı olarak yeryüzünün hemen her köşesinde karşımıza çıkmakta, bizi hayretten hayrete sürüklemekte değil midir? Ancak, ne yazık ki, modern insan, her geçen gün, bu eşsiz hazinelerin bir kısmını yağmalamakta, bizi manevi anlamda biraz daha yoksullaştırmaktadır. Konumuz olan örtünme olgusu açısından da, kadîm kültürlere baktığımızda, örtünme eyleminin, bir sosyal meşruiyet zemini olduğunu görmekteyiz. Yaygın antropolojik kanaatlerin aksine, örtünme olgusunun antik görünümü, insan-doğa ilişkisinden çok, insan-insan ilişkisine, yani sosyalleşmenin eşiğine işaret etmektedir. Örtünmenin bir diğer arkaik görünümünde ise, bu olgu, metaforik simgelerle bezenmiş/içeriklendirilmiş bir özgürlükle illiyetlendirilmiştir. Örtünmenin özgürlükle olan illiyet bağı, hem tasvirli sanat eserlerinde, hem de yazılı belgelerde, yorum gerektirmeyecek derecede açıkça ifade edilmiştir. Ayrıca, örtünmenin, pür örtünmeyi aşarak estetik bir anlam kazanması ve bu bağlamının (*modas*) inşâ edilmesi, yine sanıldığının aksine, modern zamanların marifeti değil, eskiçağdan devralınmış bir kültür olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mağara gibi (çok nemli olmasına rağmen) kapalı mekanlarda yaşanılan hayatın tasvirinde, özellikle de figüratif kadın tasvirlerinde örtünme olgusu her zaman işlenmeye değer bulunmadığı hâlde (bkz. Resim I), açık havada yapılan

lar boyu Müslümanların kullandıkları elbiseyle ilgili kelimelere tahsîs edilmiş bir ihtisâs lugatı yazan Müslüman âlimi, bildiğim kadarıyla, yokdur.

R. Dozy'nin (1820-1883) bundan 160 sene önce yazdığı, 1845'de Amsterdam'da basılan: *Dictionnaire Détaillé des Noms des Vêtements chez les Arabes* (*Arablarda Elbise İsimlerinin Ayrıntılı Sözlüğü*) isimli değerli eseri hâlen sınıfının tek kaynağı durumundadır. Abbâsilerin 2. asrıyla sınırlı kalarak hazırladığı *el-Melâbisu'l-Arabiyye* isimli kıymetli tezinin önsözünde –ki bu kitab Bağdâd'da 1980'de basılmışdır–, Dr. Salâh Huseyn el-'Ubeydî, Dozy'nin bu sözlüğünü hâlâ "sâhasında tek" olarak göstermektedir.* İslâm külliyâtında mevcûd kıyâfetle ilgili bilgilerin, yorumların, renkli çizimler eşliğinde takdîmi vazîfesi tamamlanmadan verilecek hükümlerin sathî kalacağı aşikardır. Bugün meselâ Türkiye'de kadın kıyafetiyle ilgili olarak kullanılan bir kelime bile bunu göstermeye yeterlidir. Medya ve siyâset mensûbu pek çok aydınımız, aslında erkeklere mahsûs 'türban'ı başörtüsü zannetmektedir. Halbuki Fransızca'ya 15. asırda *tulban, tolliban*'dan bozularak *turbant, tourban* şeklinde giren bu kelimenin aslı Türkçe'dir: 'Tülbend' veya 'dülbend'. Şark erkeğinin giydiği bu başlığa hayran olmuş Avrupalı hanım, onu kendisine uyarlayarak şapka gardrobuna dâhil etmişdir. Türban, tekrarlayalım, erkek başlığıdır, kadın değil... Meşhûr Fransız Türkolog Bianchi (1783-1864), 2. baskısı 1843-1846'da yapılan Fransızca-Türkçe sözlüğünde türban kelimesinin karşısına; sarık, kavuk, imâme kelimelerini koymakda, "sarık sarmak" tâbîrine de; "*Prendre le turban, se faire mahométan*", yani "türban giymek, müslüman olmak", karşılığını vermektedir. Kezâ Dozy de, yukarıda zikri geçen lugatının "İmâme" maddesinde bunu dâima türban olarak karşılamakda ve İspanya'da ulemânın oldukça sık *türban* giydiklerine, Peygamber neslinden gelen Şerîflerin 'yeşil türban' taşıdıklarına işâret ettikden sonra sözünü şu hükümle bitirmektedir:

> "Türbanın kadınlar tarafından kulanıldığını düşünmekden şiddetle kaçınılmalıdır. Bu başlık sâdece erkeklere mahsûsdur ve Şark'da erkek mevtânın mezar taşlarına, hanımlarınkilerden ayırmak üzere türban yontulmaktadır..."

Demek ki, günümüz Türkiye'sinde imâmların, Diyânet Reisi'nin taşıdığı sarıklar bir nevi türbandır. Hâlen pek çok İslâm ülkesinde türbanla dolaşan erkekler sayıya gelmeyecek ölçüdedir. Türkiye'de onun modaya uygulanmış şeklini, sâdece hanımlar idârî kademede de kullanabilme hürriyyetine sâhibken, sarık çözülüp başörtüsü hâline geldiğinde, iş değişivermektedir. 23 Ağustos 2001 tarihli *Yeni Şafak* gazetesinde Mehmet Barlas'ın yazdıklarını, gelecek nesillerimize 21. asır Türkiye'sindeki başörtülü kadına revâ görülen resmî muâmelenin mâhiyetini anlatacak ibretli bir tesbît değerinde buluyor ve aşağıya alıyorum:

* Burada merhûm Reşad Ekrem Koçu'nun (1905-1975) konusunda ilk Türkçe eser olan: *Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü* isimli pek değerli kitabını şükranla hatırlatmak vazîfemizdir. Sümerbank Kültür Yayınları'nın ilk yayını olarak Ankara'da 1967'de basılmışdır (Resimlerle zenginleştirilmiş 255 sahîfedir).

"Başı-örtülüler, çocuk doğurabilir mi?
Çok hoş vallahi...
Medyanın, savcıların ve "kökten-demokrat" çevrelerin çabaları sayesinde, Türkiye'de başı-örtülü kadınların neler yapamayacakları belli oldu.
Başı-örtülü kadınların yasaklarından bazılarını sıralayalım:
– Meclis'e giremezler...
– Üniversitelere giremezler...
– Resmi mekânlara giremezler...
– Laila'ya giremezler...
– Parti kurucusu olamazlar...
Milliyet'in araştırıcı gazetecilerinin çabaları ve örtülü konu mankenlerinin yardımları sayesinde, baş-örtülülerin "Laila"ya giremeyeceklerini yeni öğrenmiştik.
Cumhuriyet Başsavcısı Kanadoğlu'nun Anayasa Mahkemesi'ne yaptığı başvuru üzerine, başörtüsü ile siyaset yapılamayacağını ve hele hele, parti kurucusu hiç olunamayacağını da öğrendik...
Acaba, başı-örtülü kadınların çocuk doğurmalarını yasaklamayı, neden ele almıyoruz?
Medeni ve siyasi haklarını gözden geçirirken şu "insani hakları"nı da ele alsak, yanlış mı olur?
Savcıları bu konuda göreve çağırıyoruz."

Bu noktada, bir asır evvelki İstanbul hükûmetinin kadın kıyâfetiyle ilgili davranışını benim gibi sizlerin de ibrete şâyân göreceğinizi düşündüm.

İktidarda İttihâdcılar vardır. İstanbul sosyetelerine dâhil hanımların sahnelere çıkmaları, çalgılı kahvelerde oturup eğlenmeleri, tesettüre riâyet etmemeleri, muhâfazakâr basında şiddetle tenkîd edilip hükûmet aleyhine kullanılmaktadır. Efkâr-ı umûmiyenin infiâlinden korkan mebûslar, Talat ve Enver Paşalardan İstanbul'da kadınların çarşı ve pazarda peçesiz gezmelerinin, hatta bazı nâzırların resmî dâirelerde kadın memur kullanmaya kalkmalarının dîne aykırı olması hasebiyle kanûnî tedbîr alınmasını istemektedirler.

İttihâd ve Terakkî merkezinde Talat Paşa, fikrini öğrenmek gayesiyle meseleyi Ziya Gökalp'e (1875-1924) açar. M. Emin Erişirgil, İttihâdcıların akıl hocası durumundaki Gökalp'e tahsîs ettiği eserinde, bu konuyu genişce ele almıştır. Ziya Bey, kadın giyimine [yani tesettürsüzlere] devletin karışmasına şiddetle karşıdır. Onlara şöyle der:

"... O hâlde size soruyorum: Garb medeniyetine dâhil milletlerde devlet kadın giyimine karışıyor mu? Kadınlarımızın giyinişi olsa olsa dini, ahlâkı, modayı ve fenni alâkadar eder. Dine taalluk eden işlerde şifahi veya tahriri olarak müftüye müracaat olunur, devlete değil... Müftünün söylediklerini yapıp yapmamanın hesabı da ahirette görülür. Buna devlet karışmaz. Ahlâk cihetine gelince buna da devlet müdahale edemez. Ahlâkcılar konferanslar verir, makaleler neşreder, şöyle giyinmeli, böyle giyinmeli der. Bunların sözleri umumi vicdana uygun olursa halk başka türlü geyinen kadın hakkında

ayıplama suretiyle tazyik yapmıya çalışır. Devletin kadınlara şöyle giyinmeye mecbursunuz diyerek kadın giyimini vergi almak gibi, hukuki bir mükelleflik haline sokarsa kadınlarımızın izzeti nefsine karşı hakaret etmiş olur ki buna Türk kadını tahammül etmiyecek ve günün birinde muhakkak sufrajetler gibi teşkilatlanarak intikamını alacaktır..."*

Bilindiği gibi sufrajet *(suffragette)* tabiri 1906'larda İngilizce'de kullanılmaya başlayan ve o senelere kadar sâhib bulunmadıkları seçme-seçilme hakkı talebinde bulunan militan İngiliz kadınlarına alem olmuşdur.

Ziya Gökalp'in bahsettiği intikâmın, kültürel seviyede erkekleri geçmiş hanım sınıfımızın toplumda söz sâhibi olmasıyla sulh içinde gerçekleşeceğine yürekden inanmak istiyoruz.

Ne var ki, doksan sene evvelinin Osmanlı paşalarını akl-ı selîme çeken Gökalp'in yerini günümüzde Avrupa Birliği standartlarının alıyor olması karşısında duyduğumuz hicâbı belirtmekden de kendimizi alamıyoruz. Cenâb-ı Hak cümleyi aklını, iz'ânını kullanmakdan mahrûm eylemesin; Âmin.

MEHMED S. HATİBOĞLU

* M. Emin Erişirgil, *Bir Fikir Adamının Romanı Ziya Gökalp,* İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1951, s. 172.

islâmiyât IV (2001), sayı 2[3], s. 11-18

Örtünmenin Tarihsel Görünümleri ve Sembolik Anlam(lar)ı

EYÜP AY
DR., KIRIKKALE Ü. FEN EDEBİYAT FAKÜLTESİ
eyyupa@yahoo.com

Kadîm kültürleri, fizik, metafizik ve her ikisinin arasında kalan formların, özne ve nesnelerin yaratıcısı olarak tanımlarsak, yeridir. Yaratmış oldukları uygarlıkları, mitolojik tasavvurlarındaki simge ve sembolleri bugün dahi anlamakta güçlük çekmemizin başka ne anlamı olabilir ki! Günümüze kadar intikal eden ve arkeolojik yöntemlerle ulaşılarak elde edilen bu ulvi emanetler (maddi-manevi mirasın tümü), bunun açık birer ayeti/kanıtı olarak yeryüzünün hemen her köşesinde karşımıza çıkmakta, bizi hayretten hayrete sürüklemekte değil midir? Ancak, ne yazık ki, modern insan, her geçen gün, bu eşsiz hazinelerin bir kısmını yağmalamakta, bizi manevi anlamda biraz daha yoksullaştırmaktadır. Konumuz olan örtünme olgusu açısından da, kadîm kültürlere baktığımızda, örtünme eyleminin, bir sosyal meşruiyet zemini olduğunu görmekteyiz. Yaygın antropolojik kanaatlerin aksine, örtünme olgusunun antik görünümü, insan-doğa ilişkisinden çok, insan-insan ilişkisine, yani sosyalleşmenin eşiğine işaret etmektedir. Örtünmenin bir diğer arkaik görünümünde ise, bu olgu, metaforik simgelerle bezenmiş/içeriklendirilmiş bir özgürlükle illiyetlendirilmiştir. Örtünmenin özgürlükle olan illiyet bağı, hem tasvirli sanat eserlerinde, hem de yazılı belgelerde, yorum gerektirmeyecek derecede açıkça ifade edilmiştir. Ayrıca, örtünmenin, pür örtünmeyi aşarak estetik bir anlam kazanması ve bu bağlamının (*modas*) inşâ edilmesi, yine sanıldığının aksine, modern zamanların marifeti değil, eskiçağdan devralınmış bir kültür olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mağara gibi (çok nemli olmasına rağmen) kapalı mekanlarda yaşanılan hayatın tasvirinde, özellikle de figüratif kadın tasvirlerinde örtünme olgusu her zaman işlenmeye değer bulunmadığı hâlde (bkz. Resim I), açık havada yapılan

avların tasvirinde (kadın-erkek ayırımı yapılmaksızın) örtünme olgusu titizlikle ele alınmıştır (bkz. Resim II). Dönemin sanatçısı, tasvirlerinde, avlanma sırasında giyilen ve sadece ön ve arka ayıp yerlerini örten postu, postun üzerindeki benekleri ve hatta dikiş/bağlanma noktaları gibi detayları belirterek, konuya verdiği önemi vurgulamak istemiştir (bkz. Resim III) (Childe 1971: Res. 9; Alp 1999: 40-41). Bu tasvirlerde sanatçı, kuşkusuz, avlanmanın klimatolojik değil sosyolojik durumunu bize yansıtmak istemiştir. Antropologların da kabul edeceği gibi, ava çıkmak, meteorolojik bir gözlem değil, toplumsal bir eylemliliktir ve de kamusal alanda bir varoluş/görünüştür. Kişi bu alana girdiğinde, yani özel yaşamın geçtiği barınağından çıkıp, av gibi, ayin gibi, toplumsal bir organizasyona katıldığında ve dolayısıyla, mağaradaşlarıyla[1] birlikte bir sosyal etkinlikte bulunduğu zamanlarda, örtünmeyi gerekli/zorunlu görmüştür. Kaldı ki, kullanılan örtü, pratik sıcak-soğuktan koruyuculuktan ya da hijyenik niteliklerden yoksun sembolik bir örtü mesabesindedir. Nitekim günümüz bazı Afrika ve Avustralya yerlilerinde de buna benzer bir örtünme biçimi/geleneği söz konusudur. Üstelik bu gelenek, aksi yöndeki hijyenik ve iklimsel dayatmalara rağmen kendini sürdürmektedir. Söz konusu ettiğimiz dönem ise, günümüz insanının atası olan *homo saphiens saphiens*'in, yani hikmetli/düşünen insanın yeryüzünde ilk kez görüldüğü üst paleolitik dönemdir. Bu dönem, orta kronolojiye göre, günümüzden yirmi yedi bin yıl öncesinde başlayan ve yine günümüzden on iki bin yıl öncesine kadar devam eden, yaklaşık on beş bin yıl gibi insanlık tarihinin çok uzun bir zaman dilimini kapsamaktadır (Leakey 1988: 14-15). Bunu izleyen neolitik dönemde ise, insanlar yerleşik hayata geçmiş, tarım ve hayvancılığı öğrenmiş ve dahi dokuma tezgahlarını keşfetmişlerdi. Buna paralel olarak da, yetiştirdikleri hayvanların kıllarından ve yetiştirdikleri bitkilerin liflerinden dokuma tezgahlarında giysi üretecek seviyeye/bilgi birikimine ulaşmışlardı.

Neolitik çağda üretim biçiminin farklılaşması ve buna bağlı olarak ulaşılan teknolojik birikimin avantajıyla, örtünme olgusu şekil değiştirmiş ve artık giyildiğinde vücuda estetik bir görünüm kazandıran ve giysi olarak tanımlanabilen bir olguya dönüşmüştür. Konya Çatalhöyük'te ele geçen ve günümüze kadar ulaşan dünyanın en eski kumaş/dokuma parçası, bunun kesin bir kanıtı olarak, hâlen Ankara Anadolu Medeniyetleri Müzesi'nde korunmaktadır. Bu çağdaki giyim olgusu, örtünmenin, kadîm anlamı olan sosyalizasyonun yanı sıra, toplumdaki sınıfsal farklılaşmayı da ifşa eden ilave bir anlam kazanmıştır. Elimizde kesin kanıtlar olmamakla birlikte, yine bazı tasvirli sanat eserlerinden haraketle diyebiliriz ki, bu çağdaki giyim, kadın-erkek arası cinsiyet farklılığını sembolize eden kıyafet modelini ve renk seçimini de mümkün kılıyordu.

Neolitik çağı izleyen ve birçok keşfin yapıldığı, madenin kullanılmaya başlandığı, hemen her alanda üretimin çok ileri düzeye ulaştığı, merkezî otoritenin belirginleştiği ve bütün bunların sonucunda da kent olgusunun ortaya çıktığı kalkolitik çağda ise, giyim, âdeta örtünme aracı olmaktan çıkmış, sınıfsal

[1] Burada mağaradaşlık: Kentdaşlık anlamında kullanılmıştır.

statüyü, mesleki farklılaşmayı ve buna bağlı olarak da, toplumsal hiyarerşiyi ifşa/inşâ eden bir gösterge hâline gelmiştir (bkz. Resim IV).

Kalkolitik çağın sonlarında, günümüzden yaklaşık beş bin üç yüz yıl önce, Mezopotamya'da Sümerler yazıyı keşfederek, dünya uygarlığına yön vermeye başlamışlardı. Kent yaşamını geliştirerek buna bağlı topumsal örgütlenmeyi, yani kent-devleti(ni) kurmayı başaran Sümerler, dinî, hukuki, askerî ve ticari alanda büyük atılımlar gerçekleştirmişlerdir. Sümer kentlerini tanrılar yönettiği için, kentler mabedden yönetiliyordu. Tanrı'nın kendisi kullarına karışıp onları yönetmek gibi bir imkana sahip olmadığından ya da böyle bir statüyü kendine uygun görmediğinden, kenti, onun adına onun bir kulu olan ve literatüre 'Rahiplerbeyi' olarak geçen Ensi yönetiyordu. Mabed, salt dinin tedvin edildiği bir merkez değil, kentin idari, hukuki, askerî ve ticari merkeziydi. Kent tanrısının ikamet ettiği ve aynı zamanda dinî ayinin yapıldığı kutsal mekanın (tapınağın) etrafını, lojmanlar, edubbalar/mektepler, maden ergitme ve biçimlendirme atölyeleri, dokuma tezgahları, gelirlerin toplanıp biriktirildiği mahzenler vb. kamusal yapılar kuşatıyordu (Heinrich 1982).

Sümer kent/mabed tezgahlarında dokunan kumaşlar, önemli bir sektör oluşturuyordu. Tanrı heykellerine giydirilen kıyafetlerin yanı sıra, özgür kentdaşların (ki bunların çoğu din adamıydı) kıyafetleri de bu kumaşlardan sağlanıyordu. Ayrıca, Anadolu, Suriye, İran ve hatta Hindistan gibi uzak memleketlerin ileri gelenleri de, Sümerli tüccarların imkanlarından yararlanıyor, bu tezgahlarda dokunan nadide kumaşlardan giyinebiliyordu (Kramer 1990; Roux 1992; Mallowan 1965). Temeli bu dönemde atılan ticari ilişki, daha sonra Anadolu'yu kolonize edecek olan Assurluların koloni merkezleri 'Karum' ve 'Wabartum'lar gibi daha sistematik ve örgütlü bir ticaret ağına dönüşecekti. Assur Ticaret Koloniler Çağı'nda Assurlu tüccarlar, Mezopotamya tezgahlarında dokunan ve onların zevkini yansıtan model ve desenlerle üretilmiş kumaşları, Anadolu'ya getirerek pazarlamış ve bunun karşılığında da bol miktarda altın ve gümüş götürmüşlerdir. Kayseri/Kültepe merkezinden ele geçen ve on binlerce çivi yazılı tabletten oluşan arşiv, M.Ö. 2. bin yılın ilk çeyreği boyunca, yaklaşık iki yüz elli yıl süren bu ticari ilişkinin önemli bir kanıtı olarak hâlen dünyanın değişik müzelerinde korunmaktadır (Akurgal 1993: 46-48; Ünal 1999: 57).

Bu dönemde 'moda evi' kavramıyla ifade edilebilecek estetik okulları oluşmuş olup, tanrı ve tanrıçalara bayram gibi özel günlerde ve diğer zaman ve mekanlarda giyilecek kıyafetler üretiyordu. Dokuma atelyelerinden ve terzihanelerden oluşan bu okulların imkanlarından, ayrıca, tanrı adına memleketi yöneten Ensi ile maiyetindeki din adamları, tüccarlar, 'Ur Standardı'nda tasvir edildiği gibi, askerler ve diğer kamu görevlileri de faydalanıyordu. Kuşkusuz, tapınaklarda tanrıçalara hizmet eden rahibeler de bu imkanı tepe tepe kullanıyorlardı. Ancak, tanrının kulu/hizmetkârı kabul edilen ve tanrının bağ, bahçe, çiftlik ve ahırlarında çalışan üretici kentdaş, bu imkanlardan mahrum bırakılmıştı. Bu geleneksel kabul, üretici kentdaşların –kutsal 'Uruk Vazosu' adıy-

la bilinen eserde– çıplak olarak tasvir edilmeleriyle ifade edilmiştir. Savaş sonucu esir düşerek köleleştirilen kişiler de, bu sınıfla aynı kaderi paylaşıyordu. Bu kimselerden bazılarının cezalandırılma sahnelerini tasvir eden sanat eserlerinde, söz konusu kişiler çıplak, onları (kırbaçla) cezalandıran kişi ise giyinik olarak tasvir edilmiştir. Günlük yaşamda gerçeğin nasıl yaşandığını kesinlikle bilmemekle birlikte, çok sayıda eserle örneklendirebileceğimiz bu tür tasvirler, sembolik düzeyde de olsa, özgürlük-kölelik ile örtünme arasında birebir bir ilişki kurmaktadır (Mallowan 1965; Pritchard 1954) (bkz. Resim V).

Sami hukuk geleneğinin bilinen en erken örneği olan Ammi-Saduqqa fermanını göz ardı edecek olursak, özgürlük-kölelik ile dış görünüş arasında birebir ilişki kuran en erken hukuki düzenleme, Hammurabi kodeksidir. Aşağıda metnini vereceğimiz iki maddede, kölelerin farklı bir saç traşına sahip oldukları ifade edilmektedir. Bu farklılığı ortadan kaldıracak bir traş tarzının tercih edilemeyeceği sarih bir dille ifade edilmiştir. Bundan haraketle, kölelik alameti olan saç kesimini/stilini görünmez kılan bir örtünün de kullanılamayacağı sonucunu çıkarmak mümkündür.

Hammurabi Kodeksi

Madde 226: Eğer bir berber, kölenin sahibi(nin izni) olmaksızın köle işareti (olan saçını) anlaşılmaması için (kölelik alametini) traş ederse, o berberin bileği kesilecektir.

Madde 227: Eğer bir adam (köle), berberi zorlayıp, kölelik alameti olan saçını anlaşılmayacak şekilde traş ettirirse, o adamı öldürecekler, kapısına asacaklar, berber "Bilerek/isteyerek traş etmedim." diye yemin edip serbest kalacaktır (Tosun ve Yalvaç 1989: 86-207).

Yine Sami hukuk geleneğinin gelişmiş bir örneği olan ve M.Ö. 2. binin ikinci yarısına tekaddüm eden Orta Assur kanunları, örtü ile özgürlük arasında sıkı bir bağ kurmuştur. Aşağıda metnini vereceğimiz kanun maddeleriyle, başörtüsü, sokağa çıkan, yani kamusal alana giren özgür kadınların bir sembolü olarak tanımlanmış ve hukuki güvence altına alınmıştır. Bunun yanı sıra, kanuna göre, köle kadınlar/*esirtu*'lar ve fahişeler, hiçbir surette başlarını örtmeyeceklerdir. Bu kuralı ihlal edenler ve/veya kanunun ihlaline göz yuman (özgür) kişiler, söz konusu kanun hükmüne göre, belirlenen cezalarla cezalandırılacaklardır.

Orta Assur Kodeksi

Madde 40: İster evli kadınlar, ister dul kadınlar veya Assurlu kadınlar olsun, sokağa çıkarken başlarını açmamış olacaklardır. Adamın kızları ... ya bir şal, ya bir giysi veya bir *gulinu* ile örtülü olmalıdırlar. Başları açık olmayacaktır... (Evin içinde) örtünmeyecekler, yalnız olarak sokağa gittiklerinde örtüneceklerdir. Sahibi ile sokağa giden *esirtu*'lar örtülüdürler. Kocaya varan *gadistu*'lar (cariye?), sokakta örtünmelidirler. Kocaya varmamış olanların sokakta başları açıktır, örtünmemelidir. Fahişe örtülü değildir, başı açıktır. Ör-

tülü bir fahişeyi gören olursa, onu tutuklayacak, şahitler çıkaracak, saray mahkemesine onu götürecek, zinetlerini almayacaklar, onu yakalayan elbisesini alacaktır. Ona elli sopa vuracaklar, başına zift dökecekler. Eğer bir adam örtülü bir fahişeyi görür, onu serbest bırakır (yakalamaz) ve saray mahkemesine götürmezse, o adama elli sopa atılacaktır. Onu ihbar eden elbisesini alacak, kulaklarını delecekler, ip geçirecekler, arkasına bağlayacaklar. Bir ay süreyle kralın haberciliğini yapacaktır. Kadın *esirtu*'lar örtünmeyecekler, örtülü esireyi gören, yakalayacak ve onu saray mahkemesine götürecek, kulaklarını kesecekler, onu yakalayan elbisesini alacaktır. Eğer bir adam, örtülü bir esire görür ve onu serbest bırakır (da) o, yakalanamaz ve saray mahkemesine götürülemezse, onu (adamı) suçlayıp ispat ettikten sonra, ona 50 sopa atacaklar, kulaklarını delecekler, ip geçirecekler, ensesine bağlayacaklar. Onu ihbar eden elbisesini alacak, adam bir ay süreyle kralın haberciliğini yapacaktır.

Madde 41: Eğer bir adam, *esirtu*'sunu örtmek isterse, 5 veya 6 arkadaşını oturtup, onların önünde onu örtecek "O benim karımdır." diyecek ve o, onun karısı olacaktır. Adamların önünde örtünmeyen ve kocası "Bu karımdır." demeyen esirtu, zevce değildir, *esirtu*'dur. Eğer adam ölürse, örtülü karısının (zevce) evlatları yoksa, *esirtu*'nun evlatları evlattırlar (vâris) ve hisselerini alacaklardır (Tosun ve Yalvaç 1989: 218-259).

Sonuç olarak, bir makalenin sınırlı imkanları çerçevesinde ele alınan örtü, insanlık tarihinin en erken döneminden itibaren nerede ve hangi formda olursa olsun, sosyal ilişkinin bir eşiği/önkoşulu olarak belirlenmiştir. Örtünme olgusu, zamanla toplum kesimleri arasında sınıfsal, mesleki ve/veya hiyerarşik bir kisve olarak da sembolik anlamlar yüklenmiştir. Etnik ve coğrafi farklılıkların tanınmasında örtü/kisve önemli bir gösterge konumundadır. Ölü kültürlerle uğraşan bizler açısından, kişilerin etnik ve/veya coğrafi aidiyetlerinin belirlenmesinde tasvirin ve kıyafet ikonografisinin büyük bir önemi vardır. Ayrıca, daha antikçağda, cinsler arası örtünme farklılığı, estetik kaygının da teşvikiyle önemli bir sektör oluşturmuştur. 'Moda', M.Ö. 3. binden itibaren tanımlanabilir bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir örnek verecek olursak, bugün çok moda olan transparan kıyafet, daha M.Ö. 2. binde Mısır firavunlarının saraylarındaki eğlence fasıllarını icra eden rakkase ve müzisyenlerin kıyafeti olarak tasvir edilmiştir (Pritchard 1954: 65/208) (bkz. Resim VI).

Örtü kavramı çerçevesinde ele alınacak dikkate değer önemli olgulardan bir diğeri de başörtüsüdür. Kadın başörtüsü, Yakındoğu halklarının örf ve âdetlerinde, bin yıllardır özgürlük sembolü olarak kabul edilmiştir (bkz. Resim VII-VIII). Zaman zaman geleneksel yüceltilmeyle yetinilmemiş, başörtüsü ve taşıdığı sembolik anlam dinî ve hukuki güvenceler altına alınarak kendisine atfedilen değer vurgulanmıştır. Tarihimiz açısından bir diğer önemli özelliği de, Ulusal Kurtuluş Savaşımızın ilk muharrik gücü ve sembolü olmasıdır. Düşünen insanlar için kuşkusuz bunda büyük bir hikmet vardır.

la bilinen eserde– çıplak olarak tasvir edilmeleriyle ifade edilmiştir. Savaş sonucu esir düşerek köleleştirilen kişiler de, bu sınıfla aynı kaderi paylaşıyordu. Bu kimselerden bazılarının cezalandırılma sahnelerini tasvir eden sanat eserlerinde, söz konusu kişiler çıplak, onları (kırbaçla) cezalandıran kişi ise giyinik olarak tasvir edilmiştir. Günlük yaşamda gerçeğin nasıl yaşandığını kesinlikle bilmemekle birlikte, çok sayıda eserle örneklendirebileceğimiz bu tür tasvirler, sembolik düzeyde de olsa, özgürlük-kölelik ile örtünme arasında birebir bir ilişki kurmaktadır (Mallowan 1965; Pritchard 1954) (bkz. Resim V).

Sami hukuk geleneğinin bilinen en erken örneği olan Ammi-Saduqqa fermanını göz ardı edecek olursak, özgürlük-kölelik ile dış görünüş arasında birebir ilişki kuran en erken hukuki düzenleme, Hammurabi kodeksidir. Aşağıda metnini vereceğimiz iki maddede, kölelerin farklı bir saç traşına sahip oldukları ifade edilmektedir. Bu farklılığı ortadan kaldıracak bir traş tarzının tercih edilemeyeceği sarih bir dille ifade edilmiştir. Bundan haraketle, kölelik alameti olan saç kesimini/stilini görünmez kılan bir örtünün de kullanılamayacağı sonucunu çıkarmak mümkündür.

Hammurabi Kodeksi

Madde 226: Eğer bir berber, kölenin sahibi(nin izni) olmaksızın köle işareti (olan saçını) anlaşılmaması için (kölelik alametini) traş ederse, o berberin bileği kesilecektir.

Madde 227: Eğer bir adam (köle), berberi zorlayıp, kölelik alameti olan saçını anlaşılmayacak şekilde traş ettirirse, o adamı öldürecekler, kapısına asacaklar, berber "Bilerek/isteyerek traş etmedim." diye yemin edip serbest kalacaktır (Tosun ve Yalvaç 1989: 86-207).

Yine Sami hukuk geleneğinin gelişmiş bir örneği olan ve M.Ö. 2. binin ikinci yarısına tekaddüm eden Orta Assur kanunları, örtü ile özgürlük arasında sıkı bir bağ kurmuştur. Aşağıda metnini vereceğimiz kanun maddeleriyle, başörtüsü, sokağa çıkan, yani kamusal alana giren özgür kadınların bir sembolü olarak tanımlanmış ve hukuki güvence altına alınmıştır. Bunun yanı sıra, kanuna göre, köle kadınlar/*esirtu*'lar ve fahişeler, hiçbir surette başlarını örtmeyeceklerdir. Bu kuralı ihlal edenler ve/veya kanunun ihlaline göz yuman (özgür) kişiler, söz konusu kanun hükmüne göre, belirlenen cezalarla cezalandırılacaklardır.

Orta Assur Kodeksi

Madde 40: İster evli kadınlar, ister dul kadınlar veya Assurlu kadınlar olsun, sokağa çıkarken başlarını açmamış olacaklardır. Adamın kızları ... ya bir şal, ya bir giysi veya bir *gulinu* ile örtülü olmalıdırlar. Başları açık olmayacaktır... (Evin içinde) örtünmeyecekler, yalnız olarak sokağa gittiklerinde örtüneceklerdir. Sahibi ile sokağa giden *esirtu*'lar örtülüdürler. Kocaya varan *gadistu*'lar (cariye?), sokakta örtünmelidirler. Kocaya varmamış olanların sokakta başları açıktır, örtünmemelidir. Fahişe örtülü değildir, başı açıktır. Ör-

tülü bir fahişeyi gören olursa, onu tutuklayacak, şahitler çıkaracak, saray mahkemesine onu götürecek, zinetlerini almayacaklar, onu yakalayan elbisesini alacaktır. Ona elli sopa vuracaklar, başına zift dökecekler. Eğer bir adam örtülü bir fahişeyi görür, onu serbest bırakır (yakalamaz) ve saray mahkemesine götürmezse, o adama elli sopa atılacaktır. Onu ihbar eden elbisesini alacak, kulaklarını delecekler, ip geçirecekler, arkasına bağlayacaklar. Bir ay süreyle kralın haberciliğini yapacaktır. Kadın *esirtu*'lar örtünmeyecekler, örtülü esireyi gören, yakalayacak ve onu saray mahkemesine götürecek, kulaklarını kesecekler, onu yakalayan elbisesini alacaktır. Eğer bir adam, örtülü bir esire görür ve onu serbest bırakır (da) o, yakalanamaz ve saray mahkemesine götürülemezse, onu (adamı) suçlayıp ispat ettikten sonra, ona 50 sopa atacaklar, kulaklarını delecekler, ip geçirecekler, ensesine bağlayacaklar. Onu ihbar eden elbisesini alacak, adam bir ay süreyle kralın haberciliğini yapacaktır.

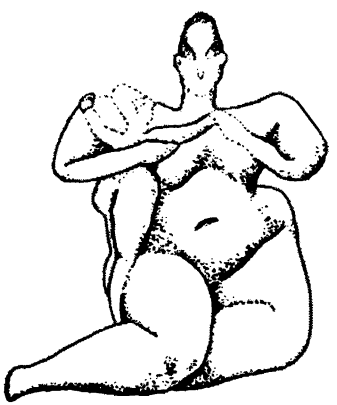
Madde 41: Eğer bir adam, *esirtu*'sunu örtmek isterse, 5 veya 6 arkadaşını oturtup, onların önünde onu örtecek "O benim karımdır." diyecek ve o, onun karısı olacaktır. Adamların önünde örtünmeyen ve kocası "Bu karımdır." demeyen esirtu, zevce değildir, *esirtu*'dur. Eğer adam ölürse, örtülü karısının (zevce) evlatları yoksa, *esirtu*'nun evlatları evlattırlar (vâris) ve hisselerini alacaklardır (Tosun ve Yalvaç 1989: 218-259).

Sonuç olarak, bir makalenin sınırlı imkanları çerçevesinde ele alınan örtü, insanlık tarihinin en erken döneminden itibaren nerede ve hangi formda olursa olsun, sosyal ilişkinin bir eşiği/önkoşulu olarak belirlenmiştir. Örtünme olgusu, zamanla toplum kesimleri arasında sınıfsal, mesleki ve/veya hiyerarşik bir kisve olarak da sembolik anlamlar yüklenmiştir. Etnik ve coğrafi farklılıkların tanınmasında örtü/kisve önemli bir gösterge konumundadır. Ölü kültürlerle uğraşan bizler açısından, kişilerin etnik ve/veya coğrafi aidiyetlerinin belirlenmesinde tasvirin ve kıyafet ikonografisinin büyük bir önemi vardır. Ayrıca, daha antikçağda, cinsler arası örtünme farklılığı, estetik kaygının da teşvikiyle önemli bir sektör oluşturmuştur. 'Moda', M.Ö. 3. binden itibaren tanımlanabilir bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir örnek verecek olursak, bugün çok moda olan transparan kıyafet, daha M.Ö. 2. binde Mısır firavunlarının saraylarındaki eğlence fasıllarını icra eden rakkase ve müzisyenlerin kıyafeti olarak tasvir edilmiştir (Pritchard 1954: 65/208) (bkz. Resim VI).

Örtü kavramı çerçevesinde ele alınacak dikkate değer önemli olgulardan bir diğeri de başörtüsüdür. Kadın başörtüsü, Yakındoğu halklarının örf ve âdetlerinde, bin yıllardır özgürlük sembolü olarak kabul edilmiştir (bkz. Resim VII-VIII). Zaman zaman geleneksel yüceltilmeyle yetinilmemiş, başörtüsü ve taşıdığı sembolik anlam dinî ve hukuki güvenceler altına alınarak kendisine atfedilen değer vurgulanmıştır. Tarihimiz açısından bir diğer önemli özelliği de, Ulusal Kurtuluş Savaşımızın ilk muharrik gücü ve sembolü olmasıdır. Düşünen insanlar için kuşkusuz bunda büyük bir hikmet vardır.

SEÇİLMİŞ KAYNAKÇA

AKURGAL, E., 1993: *Anadolu Uygarlıkları*, İstanbul.
ALP, S., 1999: *Hititlerde Şarkı, Müzik ve Dans; Hititler Çağında Anadolu'da Üzüm ve Şarap*, Ankara.
CHILDE, V. G., 1971: *Doğu'nun Prehistoryası*, Ankara.
HEINRICH, E., 1982: *Die Tempel und Heiligtümer im Alten Mesopotamien*, Berlin.
KANSU, Ş. A., 1991: *İnsanlığın Kaynakları ve İlk Medeniyetler*, Ankara.
KRAMER, S.N., 1990: *Tarih Sümer'de Başlar*, Ankara.
LEAKEY, L.S.B., 1988: *İnsanın Ataları*, Ankara.
MALLOWAN, M.E.L., 1965: *Early Mesopotamia and Iran*, London.
PRITCHARD, J.B., 1954 *ANET: The Ancient Near East in Picture Relating to the old Testament*, Princeton.
RENFREW C. ve P. Bahn, 1997: *Archaeology/Theories, Methods and Practice*, London.
ROUX, G., 1992: *Ancient IRAQ*, London.
TOSUN, M. ve K. Yalvaç, 1989: *Sümer, Babil, Assur Kanunları ve Ammi-Şaduqa Fermanı*, Ankara.
ÜNAL, A., 1999: *Hititler-Etiler ve Anadolu Uygarlıkları*, İstanbul.



Resim I



Resim III



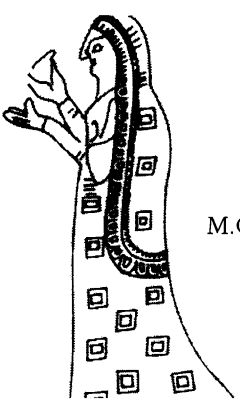
Resim II



Resim IV



Resim VI



Resim VII
M.Ö. Birinci binde Başkenti Van olan Urartu kadını



Resim V



Resim VIII
M.Ö. Birinci binde Maraş'tan
Geç Hitit kadını (anne)

islâmiyât IV (2001), sayı 2[3], s. 19-33

İlahi Dinlere Göre Başörtüsü

MEHMET GÖRMEZ
DOÇ.DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
mehmetgormez@hotmail.com

Giriş

Bugün dünyanın her tarafında görülen, pek çok din ve kültürde varlığını sürdüren kadınların başlarını örtme geleneğinin ilk defa ne zaman başladığı tam olarak bilinmemektedir. Ancak, arkeolojik kazılar ve bilimsel veriler, bunun, insanlık tarihi kadar eski bir gelenek olduğuna işaret etmektedir.[1] Tüm ilahi dinlerde başörtüsünün bulunduğu, İslam'dan önce İran, Bizans ve Hint medeniyetlerinde yaygın bir uygulama olduğu, bunlara ait dinsel ve tarihsel metinlerden açıkça anlaşılmaktadır.[2] İslam, böyle bir uygulamayı hazır bulmuş ve yeni bir hüküm getirmek yerine, takılış biçimine çekidüzen vermek suretiyle varlığını onaylamakla yetinmiştir. Bununla birlikte, Kur'an'ın genel anlamda örtünmeye olduğu gibi, başörtüsüne yaklaşımı da farklı olmuştur. Biz bu yazıda, İslam'dan önceki dinî metinlerde yer alan başörtüsüne dair hükümlerle, Kur'an'ın başörtüsüyle ilgili ayetini fenomenolojik yorum açısından mukayese edeceğiz. Ayrıca, üç semavi dinin geleneği içinde, Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an yorumcularının ne tür farklı yorumlar geliştirdiklerini de ele almış olacağız.

[1] *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, ed. F.L. Cross, Oxford Üniversitesi Yayınları, 1985, s. 1430.

[2] Başörtüsünün yer aldığı ilk hukuk metni olarak Orta Asur kanunları gösterilmektedir. Kanun şöyledir: "Kadınlar, dullar ve Âdem'in kızları ve Harem'e kabul edilen cariyeler, başlarını örtmek zorundadırlar. Tapınak fahişeleri evlenmek isterlerse başlarını örtmek zorundadırlar. Eğer evli değillerse örtmeyebilirler. Profesyonel fahişeler, başörtüsü kullanmazlar..." John L. Mckenzie, S.J., *Dictionary of the Bible*, Collier Books, Macmillan Publishing Company, Newyork 1965; ayrıca bkz. Will Dourant, *Medeniyet Tarihi*, XII. 30 (nakleden, Mutahharî, *Hicap, Örtünmenin Felsefesi*, çev. Mücteba Mir, Şura Yayınları, İstanbul 1999, s. 19.)

Böylece, Batı/Hristiyan kültür havzası içinde yetişmiş bir zihnin, Şark/İslam dünyasında kadınların başlarını örtmesi geleneğine yaklaşım biçiminin dinsel ve kültürel kökenleri de açığa çıkmış olacaktır.

Konuya geçmeden önce, söz konusu dinlerin temel metinlerinde başörtüsünün hangi kavramla ifade edildiğine kısaca işaret etmek gerekecektir.

İslam öncesi kutsal metinlerin İngilizce çevirilerinde, başörtüsü için kullanılan kelime *veil*'dir. *Veil*, 'örtü' veya 'örten' anlamına gelen Latince *vēlum* kökünden gelmiştir. Çoğulu *vēla*'dır. Grekçede ise *kalyptā* kökünden gelen *kalymma*'dır. *Veil*, Kur'an'daki *ḫumur* kelimesiyle hemen hemen aynı anlam çerçevesine sahiptir. Bir farkla ki, *veil*, başı ve omuzları örtmekle beraber yüzü örten peçeyi de ihtiva etmektedir. Pek çok sözlükte *veil*, "başı ve omuzları örten ve bazen yüzü örtmek için de kullanılan örtü" diye tarif edilmiştir.[3]

Tevrat'ta ve Yahudi Rabbinik Literatürde Başörtüsü

Elimizdeki Tevrat metinlerinde, kadının başını örtmesiyle ilgili doğrudan bir hükmün varlığını bilmiyoruz. Ancak, Tevrat'ta pek çok hâdise anlatılırken, başörtüsü ve peçeye atıfta bulunulmuştur. Kaldı ki, Yahudi geleneğinde bir hükmün dinî olabilmesi için Tevrat metninde yer alması şart değildir. Rabbinik literatürün tamamı dinin en önemli kaynaklarıdır.[4] Şimdi sırasıyla önce yazılı Tevrat'ta, sonra da sözlü Tevrat da denilen Yahudi Rabbinik literatürde başörtüsünün, nasıl, hangi sebeplerle ve hangi bağlamlarda yer aldığına göz atalım.

1. Bizzat Hz. Musa'nın kullandığı örtü ve peçe:

Çıkış 34: 29-34'egöre, Hz. Musa, Sina dağında on emri alıp halkına döndükten sonra yüzü peçeyle örtülüdür. Bu husus şu pasajlarda ifade edilmiştir:

> Ve Musa Sina dağından indiği zaman, vaki oldu ki, dağdan inerken şehadetin iki levhası kendi elinde idi ve Musa Rab ile söyleştiğinden, yüzünün derisinin parladığını bilmiyordu. Ve Harun ile bütün İsrailoğulları Musa'yı gördüler. Ve işte yüzünün derisi parlıyordu ve ona yaklaşmağa korktular. Ve Musa onları çağırdı; ve Harun'la cemaatin bütün reisleri onun yanına döndüler. Ve Musa onlara söyledi ve ondan sonra bütün İsrailoğulları yaklaştılar. Ve Rabbin Sina dağında kendisine söylemiş olduğu bütün şeyleri onlara emretti ve Musa onlarla söyleşmeyi bitirince yüzüne bir peçe koydu. Fakat Musa söyleşmek için Rabbin önüne girdiği zaman, çıkıncaya kadar peçeyi kaldırırdı ve dışarı çıkıp kendisine emrolunan şeyi İsrailoğulları'na söylerdi. Ve İsrailoğulları Musa'nın yüzünü ve Musa'nın yüzünün derisinin parladığını gördüler ve Musa Rab ile söyleşmek için içeri girinceye kadar tekrar peçeyi kordu.

Hz. Musa'nın bu hareketi, Yahudilikte tarih boyunca pek çok dinsel âdete kaynaklık yaptığı gibi, pek çok sembolik yorumlara da yol açmıştır. Bugün ne-

[3] Xavier Léon-Dufour, *Dictionary of the New Testament*, Fransızca'dan İngilizceye çev. Terrence Prendergast, Harper a Row Publishers, Sanfrancisco, 1983, s. 418.

[4] Geniş bilgi için bkz. Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Seba Yayınları, Ankara 1997, s. 8-14.

redeyse bütün Yahudilerin, gerek günlük hayatta, gerekse ibadet esnasında kafalarını bir şekilde örtmelerinin, bilhassa ibadet esnasında yüzlerine bir örtü almalarının temelinde, Hz. Musa'nın bu hareketi yatmaktadır. Bazılarına göre, Musa'nın yüzünü peçe ile örtmesinin sebebi, insanlara Allah'ın kelamını naklederken kendi şahsiyetini gizlemek istemesidir. Başka bir ifadeyle, insanlarla Allah'ın kelamı arasında herhangi bir perde olmasın diye yüzünü örtmüştür. Bunun en ilginç sembolik yorumu Hıristiyanlıkta Pavlus tarafından yapılmış ve İncil'in Mektuplar bölümünde yer almıştır. Pavlus'un Korintlilere gönderdiği İkinci Mektub'un 3: 13-18. ayetlerinde şöyle denilmiştir:

> Yüzündeki parlaklığın giderek söndüğünü İsrailoğulları görmesin diye yüzünü peçeyle örten Musa gibi değiliz. İsrailoğullarının zihinleri körleşmişti. Bugün bile eski antlaşmayı okudukları zaman zihinleri aynı peçeyle örtülü kalıyor. Çünkü bu peçe yalnız Mesih aracılığıyla kalkar. Ne var ki, bugün bile Musa'nın yazıları okundukça bir peçe yüreklerini örtüyor. Oysa ne zaman birisi Rabbe dönerse, o peçe kaldırılır. Rab Ruh'tur ve Rabbin Ruhu nerede ise orada özgürlük vardır ve biz hepimiz peçesiz yüzle Rabbin yüceliğini görerek yücelik üstüne yücelikle O'na benzer olmak üzere değiştiriliyoruz. Bu da, Ruh olan Rabb sayesinde oluyor.

2. Hz. İshak'ın hanımı ve Hz. Yakub'un annesi Rebeka'nın örtüsü:

Tekvin 24: 63-65'e göre, Hz. İbrahim, oğlu İshak'ı Kenanlılardan biriyle evlendirmek istememiş, kölesi Eliyezer'i Mezopotamya'ya kendi akrabalarına, oğlu İshak için bir eş bulmaya göndermiştir. Eliyezer, Mezopotamya'da, ilahi bir senaryo gereği, İbrahim'in yeğeni Betuel'in kızı Rebeka ile karşılaşmış, İbrahim'in teklifini Betuel'e götürmüş ve gerek Betuel, gerekse kızı Rebeka bu teklifi kabul etmiştir. Eliyezer, Rebeka ile Kenan illerine vardığında İshak tarafından karşılanmıştır. Bu karşılaşma şu ifadelerle Tevrat'ta yer almıştır:

> Ve İshak akşama doğru düşünceye varmak için tarlaya çıktı. Ve gözlerini kaldırıp gördü, ve işte develer geliyordu ve Rebeka gözlerini kaldırıp İshak'ı görünce, deveden indi ve köleye dedi. Bizi karşılamak için tarlada yürüyen bu adam kimdir? Ve köle efendimdir, dedi ve Rebeka peçesini alıp örtündü...

Bu da, aynı şekilde, Yahudilik geleneği içinde farklı yorumlanmıştır. Bazılarına göre, Rebeka geldiği Mezopotamya halkının âdetlerine göre örtünmüştür. Bazılarına göre ise, bilakis yüzü, başı açık olarak yolculuk yapmış, fakat İshak'ı görünce, Kenanlıların âdetine göre örtünme ihtiyacı hissetmiştir. Bazıları ise, bundan hareketle başörtüsü ve peçenin evlilikle olan bağlantısına işaret etmişlerdir. Buna göre, peçe ve başörtüsü kadının evlenirken kullandığı bir şeydir.[5]

3. Yahuda'nın gelini Tamar'ın örtüsü:

Tekvin 38: 13-15'e göre, Yahuda Kenanlı bir adamın kızıyla evlenmiş ve ondan Er, Onan ve Şela adında üç oğlu olmuştur. Yahuda, oğlu Er için Tamar

[5] John, L. Mckenzie, *age.*, s. 912.

adında bir gelin almış; ancak, kısa bir müddet sonra Er ölünce Onan'la evlenmiş, o da ölünce, üçüncü oğlu Şela'nın büyümesi için babasının evinde dul olarak beklemiştir. Şela büyüdüğü hâlde kendisine talep gelmediğini gören Tamar, kayınpederinin Timnat'a doğru yola çıktığını haber almış ve onun yoluna çıkmıştır. Bu da şu şekilde ifade edilmiştir:

> Ve işte kaynatan sürüsünü kırkmak için Timnat'a çıkıyor diye Tamar'a bildirildi. Ve Tamar üzerinden dulluk esvabını çıkardı, peçesiyle örtündü, ve Timnat yolu üzerinde olan Enaim kapısında sarınıp oturdu. Çünkü Şela'nın büyüyüp kendisinin ona karı olarak verilmediğini gördü. Ve Yahuda onu görünce, kendisini kötü kadın sandı, çünkü yüzünü kapatmıştı...

Daha sonra da ifade edileceği gibi, Yahudi geleneğinde başörtüsü asalet ve üst statü ifadesidir. Bazı kötü kadınlar, asil görünmek için zaman zaman başörtüsü ve peçe kullanma yoluna gitmişlerdir. Yahuda'nın Tamar'ı yüzünü örttüğü hâlde kötü kadın sanması bu sebepledir.[6]

4. Hz. Yakub'un Hanımı Hz. Yusuf'un annesi Rahel'in örtüsü:

Tekvin bölümü 29. Bab'da anlatılanlara göre, Hz. Yakub Şarkoğulları memleketine, Harran'a, dayısı Laban'ı ziyarete gitmiştir. Yolda, çobanlık yapan Laban'ın kızı Rahel ile karşılaşmış ve onu sevmiştir. Rahel'i dayısından almak için yedi sene ona hizmet etmiştir. Ancak, dayısı, yedi yıl hizmetin ardından, büyük bir düğün düzenlemiş ve Rahel yerine, özürlü olan büyük kızı Lea'yı onunla gerdeğe sokmuştur.

Görüldüğü gibi, burada herhangi bir örtüden söz edilmemektedir. Ancak yorumcular, dayısının Yakub'u bu şekilde aldatmak için örtü ve peçe kullandığına işaret etmişlerdir.[7]

5. Babil kızı ve Kildaniler kızına hitapta yer alan örtü:

Tevrat'ın İşaya bölümünün 47. Bab'ı şöyle başlar:

> Ey sen, ere varmamış Babil kızı, Aşağı in de toprakta otur; ey Kildanîler kızı, taht yok, yere otur; çünkü artık sana nazik ve nazlı demeyecekler. İki değirmen taşı al da un öğüt; peçeni aç, eteği kaldır, baldırı aç, ırmaklardan geç. Çıplaklığın açılacak, evet, ayıbın görülecek, ve ben öç alacağım, ve kimseyi esirgemeyeceğim.

Görüldüğü gibi, Tevrat'ta doğrudan başörtüsü ve peçe takılmasını emreden yahut takılmamasını günah telakki eden bir hüküm söz konusu değildir. Bu pasajlardan anlaşılan odur ki, Tevrat'tan önce de bu uygulama kadîm bir gelenek olarak yerini almıştır. Ancak, Tevrat'ın bazı hâdiseleri anlatırken başörtüsüne atıfta bulunması, bunun Yahudi geleneği içinde dinî bir mahiyet kazan-

[6] Bkz. John L. McKenzie, *age.*, s. 912. Aslında kıssa kendi bağlamı içinde değerlendirildiğinde, Tamar'ın kendisini kandırdığını düşündüğü Yahuda'dan intikam almak için ona bir oyun oynadığı ve Yahuda tarafından tanınmamak için yüzünü örttüğü anlaşılmaktadır.

[7] A.y.

masına yetmiştir. Zira tarih boyunca, kutsal metinlerin atıfları, bir çeşit kabul, hatta ilahi bir buyruk olarak telakki edilmiştir. Bu sebeple, Tevrat'tan sonra oluşan Rabbinik literatürde başörtüsü çok daha farklı bir şekilde yer almıştır.

Prof. Menachem M. Brayer *The Jewish Woman in Rabbinic Literature* (Rabbinik Literatürde Yahudi Kadını) adlı çalışmasında, Kadîm Rabbilerden şu sözleri nakletmiştir:

> İsrail kızlarına başı açık dışarıda dolaşmak yaraşmaz.
> Karısının saçlarını göstermesine izin veren erkeğe lanet olsun.
> Kendini süslemek için saçını açan kadın fakirliğe sebep olur.[8]

Rabbinik kanunlara göre, başı açık evli bir kadının bulunduğu mecliste dua ve ayin yapmak yasaktır. Zira başı açık bir kadın çıplak kabul edilmiştir.[9]

Talmud'da şöyle bir kanun yer almıştır: "Bir kadın, Yahudi kanunlarına karşı hareket ettiğinde; örneğin, başına bir şey örtmeden halk arasında yürüdüğünde... erkek mehir ödemeden kadını boşayabilir."[10]

Bütün bunlar, Yahudi geleneğinde kadınların dinî inanç gereği başlarını örttükleri ve bunun oldukça katı kurallara bağlandığını göstermektedir. Bu uygulama, 19. asrın başlarına kadar devam etmiştir. 19. asrın seküler ortamı ve Yahudi ırkının dünyadaki konumu pek çoğunu başlarını açmaya icbar etmiş, bazıları da başörtüsü yerine peruk takmayı ihdas etmiştir. Bugün Avrupa'nın her tarafında yaşayan Hasidî Yahudi kadınlarının tamamı peruk kullanmaktadır.[11] Ancak, diğer Yahudi kadınları sinagog dışında başlarını kapatmazlar.[12]

Gerek Brayer'in yukarıda zikrettiğimiz eserinden gerekse bu konuya tahsis edilmiş diğer eserlerden öğrendiğimize göre, Yahudi geleneğinde fenomenolojik olarak başörtüsüne farklı anlamlar yüklenmiştir. Bütün görüş ve düşünceleri birleştirdiğimizde ortaya çıkan yorumları üç ayrı grupta mütalaa edebiliriz:

1. Bazılarına göre, başörtüsü, saygınlık ve soyluluk alametidir. Kadının kendisine saygısını ve sosyal statüsünü ifade etmek için emredilmiştir. Bu sebeple, alt sınıflara mensup olan kadınlar aristokrat tabakaya benzemek için başörtüsü takmışlardır.[13] Tevrat'ta geçen Yahuda'nın gelini Tamar'ın örtüsü böyle yorumlanmıştır.

2. Bazı yorumculara göre, başörtüsü, iffetin (*modesty*) sembolüdür. Yukarıda geçen Rebeka'nın örtünmesi böyle bir örtünmedir.[14] Tannaitik[15] dönemde

[8] Menachem M. Brayer, *The Jewish Woman in Rabbinic Literature: A Psychosocial Perspective*, (Hoboken, N.J.: Ktau Publishing House), 1986, s. 239.

[9] *Age.*, s. 316.

[10] Will Dourant, *age.*, XII. 30.

[11] Susan W. Schneider, *Jewish and Female*, Simon & Schuster, New York 1984, s. 237.

[12] Leonard J. Swidler, *Women in Judaism: The Status of Women in Formative Judaism*, (Metuchen, N.J. Scareccow Press) 1976, s. 110; Alexandra Wright, "Judaism" *World Religions* (ed. Jean Holm, John Bowker), s. 128-129.

[13] Susan W. Schneider, *age.*, s. 30-31.

[14] Xavier Leon, Dufour, *Dictionary of the New Testament*, Sanfransisco 1983, s. 419.

[15] Tannaim, 'öğretici' anlamındaki *tanna* kelimesinin çoğuludur. Hillel ve Şemmay ekolü ile başlayıp M.S. II. yüzyılda yaşayan ve Mişna'yı derleyen Yehuda Ha-Nasi ile son bulan döneme Tannaitik dönem denir. Bkz. Adam, *age.*, s. 6.

kadınların başlarını açmaları iffete hakaret olarak telakki edilmiştir. Hatta bir kadın başını açtığında bu sebeple birtakım cezalara çarptırılmıştır. İffetin sembolü olarak kabul edildiği içindir ki, Yahudi toplumunda fahişelerin başlarını örtmelerine aslâ müsaade edilmemiştir. Bununla birlikte, sosyal statüsünü kaybeden fahişeler, zaman zaman saygın görünebilmek için başlarını örtme yoluna gitmişlerdir.[16]

3. Bir yoruma göre, başörtüsü, pagan kültüre karşı tavır almak için, bir simge olarak kullanılmıştır. Bilhassa sonraları Hıristiyanlıkta böyle bir anlam kazanacaktır.[17]

4. Bir diğer yoruma göre ise, başörtüsü, kadının kocasına aidiyetinin simgesidir; zira bu aidiyet kutsal bir aidiyettir. Bu görüşte olanlar, başörtüsünü sadece evli kadınlar için gerekli görmüşlerdir.[18] Hz. Yakub'un hanımı Rahel'in örtüsü böyle yorumlanmıştır.

İncil ve Hıristiyanlık Geleneğinde Başörtüsü

Hıristiyanlık, Yahudilikte bir kanun hâline getirilen bu uygulamayı ayniyle kabul edip sürdürmüştür. Bütün Hristiyan ikonalarında müşahede edildiği üzere, Meryem Ana'nın başı örtülüdür.[19] Bütün rahibeler asırlarca bu uygulamaya sıkı sıkıya bağlı kalmış ve bugün de bağlı kalmaya devam etmektedir. Bir tespite göre, 3. asırdan itibaren rahibeler bunu İsa ile olan manevi evliliğin bir sembolü olarak görmüşlerdir.[20] Reformasyon öncesine kadar hiçbir kadın başı açık olarak dinî ayinlere iştirak etmemiştir.[21] Denilebilir ki, başörtüsü, Hıristiyanlıkta tamamen dinî bir muhteva kazanmıştır. Öyle ki, sözlükte *veil*, "Hıristiyanlığın başörtüsü" (*Christian headdress*) diye tarif edilmiştir.[22]

İncil'de başörtüsüyle ilgili pasajlar, Yahudi Rabbinik literatürde yer alan ifadelerden çok daha ağır olmuştur. Bugün Batı'da yaygın olan eğilimle, bilhassa insan hakları zaviyesinden bakıldığında, İncil'in metni ciddi bir sorun teşkil etmektedir. Zira söz konusu metin, başörtüsünü hiçbir ilahi dinin metinlerinde görülmeyen bir sebebe; kadının yaratılışına bağlamıştır. Bugün Batı'da başörtüsü hakkında "Bu uygulama, kadının köleliğini ve toplum dışına itilişini ifade etmektedir." diyenlerin[23] temel argümanları, başörtüsünün İncil'de yer alış biçiminden kaynaklanmaktadır.

Başörtüsü konusu, İncil'in ilk dört kitapçığında (Matta, Yuhanna, Markos ve Luka) yer almaz. Ancak, Mektuplar bölümünde Pavlus'un Korintlilere gönder-

16 Susan W. Schneider, *age.*, s. 31
17 Xavier Leon, Dufour, *age.*, s. 418.
18 Menachem M. Brayer, *age.*, s. 139.
19 Garaudy, Roger, *Entegrizm*, çev. Kamil Bilgin Çileçöp, Pınar Yayınları, İstanbul, s. 112.
20 *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, s. 1430
21 A.y.
22 A.y.
23 Bkz. Garaudy, *age.*, s. 112.

diği Birinci Mektub'un 11. Bab'ı, baş örtme konusuna tahsis edilmiştir.[24] Önce bu bölümü aynen aktarmak istiyoruz:

> 1. Ben Mesih'i örnek aldığım gibi, siz de beni örnek alın. 2. Her durumda beni hatırladığınız ve size ilettiğim öğretileri olduğu gibi koruduğunuz için sizi övüyorum. 3. Ama şunu da bilmenizi isterim. Her erkeğin başı Mesih, kadının başı erkek ve Mesih'in başı Tanrı'dır. 4. Başı örtülü olarak dua eden ya da peygamberlik eden her erkek başını küçük düşürür.[25] 5. Ama başını örtmeden dua eden ya da peygamberlik eden her kadın başını küçük düşürür. Böylesinin başı traş edilmiş bir kadından farkı yoktur.[26] 6. Eğer kadın örtünmüyorsa saçını kestirsin, ama kadının saçını kestirmesi ya da traş etmesi ayıpsa, başını örtsün. 7. Erkek başını örtmemelidir. Çünkü erkek Tanrı'nın benzeyişinde olup Tanrı'nın yüceliğini yansıtır.[27] Kadın ise erkeğin yüceliğini yansıtır. 8. Çünkü erkek kadından değil, kadın erkekten yaratıldı. 9. Erkek kadın için değil, kadın erkek için yaratıldı. 10. Bu nedenle ve melekler uğruna[28] kadın bir yetki işareti olarak başını örtmelidir. 11. Ne var ki, Rab'de ne kadın erkekten ne erkek kadından bağımsızdır. 12. Çünkü kadın erkekten yaratıldığı gibi, erkek de kadından doğar. Ama her şey Tanrı'dandır. 13. Siz kendiniz karar verin: Kadının örtüsüz başla Tanrı'ya dua etmesi uygun mu? 14. Doğa bile size erkeğin uzun saçlı olmasının kendisini küçük düşürdüğünü, ama kadının uzun saçlı olmasının kendisini yücelttiğini öğretmiyor mu? 15. Çünkü saç, kadına örtü olarak verilmiştir. 16. Bu konuda çekişmek isteyen biri varsa şunu bilsin ki, bizim ya da Tanrı'nın topluluklarının başka bir geleneği yoktur.

Görüldüğü gibi, burada sadece baş örtmekten söz edilmemektedir. Başörtüsü hükmü, kadının yaratılışına bağlanmakta ve onun yaratılış itibarıyla erkekten sonra geldiği vurgulanmaktadır. Erkeğin Tanrı ve Mesih'ten, kadının da erkekten sonra geldiği; ikisi birbirinden bağımsız olmasa da, erkeğin kadın için değil, kadının erkek için yaratıldığı söylenmiştir.

İlk döneme ve ortaçağa hakim olan, bugün de Roma Katolik dünyasınca ve aynı zamanda muhafazakâr protestanlarca temsil edilen önerme merkezli vahiy anlayışını kabul edenlerin[29] bu konudaki tartışmalarını bilmiyoruz. Ancak, reformasyon sonrası dönemde İncil'in bu hükmüne oldukça farklı anlamlar yüklendiğini biliyoruz. Kutsal Kitab'ın tümünün evrensel olduğunu ve kültürler üstü ilkelerden oluştuğunu savunanlarla, Kutsal Kitab'ın tamamının yerel

[24] Pavlus bu mektubu yaklaşık M.S. 54'te Efes'te yazmıştır. (Bkz. *İncil'in Kısa ve Öz El Kitabı*, Müjde Yayıncılık, İstanbul 1999, s. 162.)

[25] Başı küçük düşürmek otoriteye karşı gelmek anlamına alınmıştır. (*İncil'in Kısa ve Öz El Kitabı*, s. 169.)

[26] "Başı traş edilmiş kadın" ifadesinin, fahişe anlamına geldiği söylenmiştir. (A.y.)

[27] Bu benzetmenin anlamları için bkz. *age.*, s. 26-27.

[28] Melekler, düzeni ve ahlakı ifade eder. *age.*, s. 170.

[29] Önerme merkezli vahiy anlayışları hakkında geniş bilgi için bkz. Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ankara 2001, s. 57-65.

âdetler tarafından oluştuğunu ve kendi tarihsel çerçevesinin ötesinde bize hiçbir şekilde uymadığını söyleyenler, her konuda olduğu gibi, bu konuda da birbirine oldukça zıt fikirler serdetmişlerdir. Bu arada, Kutsal Kitab'ın kısmen, evrensel veya kültürler üstü ilkeler ihtiva ettiğini, kısmen de kendi döneminin kültürünü yansıttığını söyleyen bazı yorumcular, daha farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.[30] Şimdi bütün bu görüşleri başörtüsü örneği özelinde dört ayrı başlık altında inceleyelim.

1. Kitab-ı Mukaddes'in tamamını tarih ve kültürler üstü kabul eden anlayışa göre, Korintlilere yazılan bu mektup, Pavlus tarafından yazılmış olsa da, yazımı esnasında Pavlus'un zihni Kutsal Ruh tarafından yönlendirilmiştir. Binaenaleyh, mektupta yazılan her şey kültürler üstü ilkeleri yansıtır. Buna göre;

a) Kadın yaratılış kanunu gereği erkekten sonra gelir.
b) Kadının dua sırasında erkeğe boyun eğmesi gerekir.
c) Kadının boyun eğiş işareti olarak başını örtmesi gerekir.
d) Başını örtmüyorsa saçını kestirmesi gerekir.
e) Saç kestirmesi ayıpsa mutlaka örtmesi gerekir.
f) Tek boyun eğiş işareti ve simgesi olarak başını örtmesi gerekir.
g) Mesih'in ve Tanrı topluluklarının bundan başka kabul ettiği bir gelenek yoktur. Bu konu tartışılmaz.[31]

2. Birinci görüşün tamamen aksine, bazıları da, Kitab-ı Mukaddes'in, yazıldığı dönemin kültürünü yansıttığını, kendi tarihsel çerçevesi ile sınırlı olduğunu savunmuşlardır. Buna göre;

a) Başörtüsü ile ilgili hüküm günümüze uygun olmayan kültürel bir âdeti yansıtır.
b) Kadının erkeğe boyun eğmesi, modası geçmiş bir Yahudi âdetidir.
c) Pavlus'un hitap ettiği Korintlilerin geleneğinde, kadının başını örtmemesi, fahişe olduğunun göstergesi idi.
d) Bizler bugün bu hükmün söylendiği çağdan ve kültürden bambaşka bir çağ ve kültürde yaşıyoruz. Bugün ne kadının erkeğe boyun eğmesine, ne de bu boyun eğişi başını örterek ifade etmesine gerek kalmıştır.[32]

3. Kitab-ı Mukaddes'i kısmen evrensel kısmen tarihsel kabul edenler, yani bazı hükümlerinin tarih ve kültürler üstü bazılarının ise yerel âdetlerden ibaret olduğunu savunanlar ise, başörtüsü konusunda hangi unsurun ilke, hangisinin âdet olduğu konusunda farklı iki görüş serdetmişlerdir: Bazılarına göre, kadının erkeğe boyun eğmesi ilkesi kültürler üstüdür; ancak, bunu dışavurma biçimi âdettir, değişebilir. Yani kadın bu ilkeyi mutlaka başını örterek ifade et-

[30] R.C. Sproul, *Yorumbilimi*, İstanbul 1997, s. 135.
[31] Sproul, *age.*, s. 136.
[32] A.y.

mek durumunda değildir. Bazıları ise, hem kadının erkeğe boyun eğmesini, hem de bunu başını örterek ifade etmesini ilke olarak kabul etmiş; ancak, başını örtme biçimini âdetlere bırakmıştır. Mesela, kadın, bunu kafasına bir şapka alarak da ifade etme yoluna gidebilir.[33]

4. Bunların dışında, hangi unsurun evrensel ilke, hangisinin tarihsel bir âdet olduğu hususunda tereddüde düşenler, 'alçak gönüllülük' ilkesine müracaat etmişlerdir. Buna göre, evrensel, bağlayıcı ilke olma ihtimali olan bir şeyi âdetmiş gibi ele almaktansa, başka bir ifadeyle, Tanrı'nın üstün bir talebini insan geleneği düzeyine indirmektense, âdet olması muhtemel olan bir şeyi ilkeymiş gibi ele almak daha iyidir.[34]

Görüldüğü gibi, fenomenolojik yorum açısından başörtüsüyle ilgili hükmün hikmetini tespit ederken, hem metnin bizzat kendisine hem de metin dışı unsurlara müracaat edilmiştir. Metnin kendisinde yer alan gerekçeler, kadının yaratılışına bağlanmıştır. Bazılarına göre, yaratılış kanunları tarih ve kültürler üstü ilkenin göstergeleridir. Zira yaratılış kanunlarına dayandırma, Tanrı'nın insanla yaptığı bir antlaşmanın şartlarını yansıtır. Yaratılış kanunları, insana bir İbranî olarak, bir Mesih inanlısı olarak ya da bir Korintli olarak verilmemiştir. Bunların kökleri, insanın Tanrı'ya karşı olan temel sorumluluğundadır. Yaratılış kanunlarını sadece yerel âdetler olarak görüp bir kenara atmak, en kötü göreceleştirme biçimidir ve tarihi Kutsal Kitab'ın içeriğinden çıkarıp atmaktır.[35] Binaenaleyh, Pavlus'un mektuplarını mutlak evrensel vahiy olarak kabul eden bir hıristiyanın bu hükmü tarihsel kabul etmesi güçleşmektedir.

Bazıları da, hükmün sebebini ve hikmetini metin dışı unsurlarda aramıştır. Buna göre, mektubun hitap ettiği Korint, cinsel ahlaksızlığın merkezi olarak biliniyordu. Grek aşk tanrıçasının gölgesinde kalan şehir, binlerce fahişe barındırıyordu. Birini "Korintli yapmak" onu kötülüğe götürmek demekti.[36] Bu sebeple, Pavlus, Mesih inanlıları olan kadınları diğerlerinden ayıracak bir simge kullandı; o da, başörtüsü idi.

İncil'de, Petrus'un Birinci Mektubu'nun 3. Bab'ı da dolaylı olarak konumuzla ilgilidir. Anadolu'ya dağılmış mümin kadınlara hitaben yazılan mektup şöyledir:

> Ey kadınlar, aynı şekilde siz de kocalarınıza bağımlı olun. Öyle ki, bazıları Tanrı sözüne inanmasa bile Tanrı korkusuna dayanan temiz yaşayışınızı görerek kendilerine hiçbir söz söylenmeden siz kadınların yaşayışıyla kazanılsınlar. Süsünüz örgülü saçlar, altın takılar ve güzel giysiler gibi dıştan olmasın. Gizli olan iç varlığınız, sakin ve yumuşak bir ruhun solmayan güzelliğiyle sizin süsünüz olsun. Bu, Tanrı'nın gözünde çok değerlidir. Çünkü geçmişte ümidini Tanrı'ya bağlamış olan kutsal kadınlar da kocalarına bağımlı olarak böyle süslenirlerdi...

[33] A.y.
[34] Sproul, *age.*, s. 141.
[35] Sproul, *age.*, s. 140.
[36] *İncil'in Kısa ve Öz El Kitabı*, s. 163.

Buraya kadar yazılanlardan da anlaşılmış olacağı gibi, kadınların başlarını örtmesi, Kur'an'la başlayan 'nevzuhur' bir olgu değildir. Kur'an nazil olduğunda, bu olguyu, kendisinden önceki din ve medeniyetlerin tarihi içinde yüzyıllarca uygulanan bir gelenek olarak karşısında görmüş ve hakkında yeni bir hüküm getirmek yerine, ahlaki hedeflerine uygun olarak, başörtüsünün takılış biçimine çekidüzen vermek suretiyle, onun varlığını sürdürme yoluna gitmiştir. Kaldı ki, fenomenolojik açıdan, Kur'an'ın başörtüsüne yüklediği anlam, İncil'in yüklediği anlamdan tamamen farklıdır. Kur'an'a göre, kadınlar hakkında böyle bir hükmün vazedilmiş olmasının, 'yaratılış kanunu'yla hiçbir ilgisi yoktur. Kadının başını örtmesini erkeğe boyun eğişinin sembolü olarak göstermek ise, bırakın Kur'an'ın böyle bir şeye ima ile de olsa işaret etmesini, kadın konusunda en olumsuz düşüncelere sahip müfrit yorumcuların bile aklından geçmemiştir. Korintlilere Mektup'ta olduğu gibi, mümin kadınların fahişelerden ayırt edilmeleri için de böyle bir hüküm getirilmemiştir. Zira cahiliye Arabında, coğrafi koşullar gereği, erkeğin yanında, her türlü kadının başını bir şekilde örttüğü bilinmektedir.

Şu hâlde, Kur'an bu hükmü hangi bağlamda kabul etmiştir? Başörtüsünü hangi hikmet üzerine bina etmiş ve ona nasıl bir anlam yüklemiştir? Kur'an'ın tarih boyunca uygulanagelen bu geleneğe nasıl bir anlam yükleyerek bünyesine kabul ettiğini doğru tespit edebilmek için, öncelikle ona hangi bağlamda nasıl yer verdiğine bir göz atalım.

Kur'an'da, genel anlamda kadının ve erkeğin, özel anlamda ise kadının örtünmesi (tesettür) ile ilgili birçok ayet yer alsa da, kadınların başlarını örtmeleri sadece bir ayette ifade edilmiştir (24. Nûr, 31). Surenin ana konusu, kişi ve aile mahremiyetinin dokunulmazlığıdır. Bir yoruma göre, bu sureye *nûr* (ışık, aydınlık) isminin verilmesi, kalplerin, ruhların ve hayatın aydınlanması için elzem olan ahlak ilkelerini ihtiva ettiği içindir.[37] Akıl, ruh, vicdan ve duygularda olması gereken iffet ve nezahetin teminat altına alınması, surede geçen ahlak ilkelerinin dürüstçe tatbikine bağlanmıştır. Ruhlardaki nur, kalplerdeki aydınlık ve vicdanlardaki berraklık, aynı surede geçen en büyük nur'un (Allah) ziyası kabul edilmiştir.[38] Sure "Yücelerden indirdiğimiz, açık ve kesin hükümlerle vazettiğimiz bir suredir..." diye başlar. Kişi ve aile mahremiyetine en büyük tecavüz olarak kabul edilen zinayı yasaklarken (2. ayet), Müslümanlara evlenmeyi kolaylaştırmalarını salık verir (32. ayet). Zina eden kimselere cezai müeyyideler vazederken (2. ayet) iffetli erkek ve kadınları, çirkin söylentiler, asılsız isnat ve iftiralarla rahatsız edenlerin cezalarını da ihmal etmez (5, 6, 7, 11, 19) Zina eden kimselerin, kadın olsun erkek olsun, iffetli mü-

[37] Seyyid Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur'an*, çev. İ. Hakkı Şengüler, Bekir Karlığa, Emin Saraç, Hikmet Yayınları, İstanbul, t.y., XI. 200-222.

[38] A.y.

min kimselerle evlenmeyi haketmediklerini (3. ayet) vurgularken, temiz/lekesiz kadınların temiz erkeklere, temiz erkeklerin ise temiz kadınlara yakışacağını ifade eder (26. ayet). Şimdi, başörtüsünün hangi bağlamda yer aldığını göstermek için ilgili bölümün mealini aynen aktarmak istiyoruz:

> 27. Ey iman edenler! Kendi evlerinizden başka evlere sakinlerinden izin almadan, onlara selam vermeden girmeyin. Eğer [karşılıklı haklarınızı] dikkate alacak olursanız, bu [öğüt], kendi iyiliğiniz içindir. 28. Evde kimseyi bulamadığınız takdirde, size izin verilinceye kadar içeri girmeyin. Size "dönün" denirse dönün. Bu, sizin [töhmet altına girmemeniz] için en uygun davranış tarzıdır. Çünkü Allah yaptığınız her şeyi bilir. 29. İçinde oturulmayan, ama kamusal amaçlarla kullanılan evlere girmenizde bir sakınca yoktur. Allah açıkça yaptıklarınızı da, gizlediklerinizi de bütünüyle bilmektedir. 30. İnanan erkeklere söyle, gözlerini bakılması yasak olandan çevirsinler ve iffetlerini korusunlar. Temiz ve erdemli kalmaları bakımından en uygun davranış tarzı budur. Şüphesiz, Allah onların işledikleri her şeyden haberdardır. 31. İnanan kadınlara söyle, onlar da, gözlerini bakılması yasak olandan çevirsinler, iffetlerini korusunlar, görünmesinde sakınca olmayan yerleri dışında ziynetlerini (cazibe ve güzelliklerini) açığa vurmasınlar ve bunun için başörtülerini yakalarının üzerine salsınlar...

Bu ayetlerden şu neticelere varmak mümkündür:

1. İlk üç ayet (27-29) kişilerin özel ve ailevi hayatlarının mahremiyetini ve dokunulmazlığını anlatmaktadır.

2. 30. ve 31. ayetlere göre, temiz ve erdemli kalmak için, hem erkeklerin hem de kadınların iki hususa riayet etmeleri gerekir:

a) Başkalarının ırz ve namusuna göz koymamak; kem gözle dahi olsa rahatsız etmemek (*ğaḍḍu'l-ebṣār*).

b) Kendi ırz ve namusunu muhafaza etmek, gayri ahlaki her türlü fiziksel ve duygusal ilişkiden uzak durmak.

3. Görünmesinde sakınca olmayan yerleri dışında, erkeklerden ayrı olarak, kadınların, yapıları gereği, ziynetlerini (cazibe ve güzelliklerini) teşhir etmemeleri istenmektedir.

4. Cazibe ve güzelliklerini örten bir unsur olarak başörtülerini yakalarının üzerine salmaları istenmektedir.

Görüldüğü gibi, Kur'an'da başörtüsü, tamamen evrensel bir ahlak ilkesinin tatbiki için gerekli görülen tesettürün bir parçası olarak yer almıştır. Kaldı ki, fenomenolojik olarak, Kur'an'ın tesettür olayına yaklaşımı da, kendisinden önceki kültür ve medeniyetlerden farklı olmuştur. Zira Kur'an tesettürle ne Hint medeniyetinde olduğu gibi riyazeti, yani nefsi öldürmeyi ve ruhbanlığı amaçlamıştır; ne de onu erkeğin kadın üzerinde hükümranlık vesilesi olarak görmüştür. Kur'an, kadını hor ve hakir gördüğü için böyle bir kural getirmediği gibi, erkeğin egoistliğini ve kıskançlığını tatmin etmeyi de amaçlamamıştır.[39]

[39] Mutahharî, *Hicap*, s. 18.

Will Dourant'ın *Medeniyet Tarihi*'nde vurguladığı gibi, tesettür, İslam'dan önceki din ve medeniyetlerde, İran, Bizans ve Hint medeniyetlerinde anlamsız birtakım gaye ve sebeplerle çok daha zor ve katı kurallara bağlı olarak var olmuştur. İslamiyet, bir taraftan, bu anlamsız gayelere karşı çıkmış; mesela, örtünmeyi aslâ kadının konumunu tahkir gibi kötü bir gayeye bağlamamış; diğer taraftan, söz konusu zor ve katı kuralları ortadan kaldırarak uygulanabilir bir çizgide tutmuştur. Ancak, İslam geleneği içinde de, Kur'an'ı aşarak bu geleneği zor ve katı kurallara bağlayanlar olagelmiştir.[40] Nitekim iki çağdaş yazarın, farklı iki coğrafyada aynı isimle kaleme aldıkları iki kitap mukayese edildiğinde, bu açıkça görülecektir. *Hicap* adını taşıyan her iki eser de dilimize çevrilmiştir.[41] Biri tesettürü kadının sosyal hayata katılmasının bir gereği olarak görürken,[42] diğeri, onu sosyal hayattan tecrit edecek şekilde yorumlamıştır.[43] Birinin 'hicap'tan anladığı, kadının örtünmesidir; diğerinin anladığı ise, kadını (eve) örtmektir.

Tekrar asıl konumuza, yani başörtüsüne yükledikleri anlam bakımından İncil ve Kur'an'ın mukayesesine dönecek olursak, her şeyden önce, Cibrîl-i Emîn vasıtasıyla doğrudan Hz. Muhammed'e vahyedilen ve vahyedildiği ândan itibaren bizzat İslam Peygamberi tarafından pratik hayata aktarılan bir metinle, Pavlus'un, Hz. İsa'nın ölümünden 24 yıl sonra Korintlilere yazdığı bir mektubu mukayese etmek, hiçbir bakımdan doğru olmasa gerektir. Kaldı ki, aynı kategoride değerlendirilseler dahi, iki metnin başörtüsüne yükledikleri anlam, birbirinden oldukça farklıdır.

Söz konusu Kur'an ayetinin nüzûlünden itibaren, başörtüsünün din açısından bağlayıcı bir hüküm olmadığını söyleyen hiç kimse olmamıştır. Kaldı ki, bırakın kadınları, erkeklerin dahi başlarını açmasını örf ve âdete saygısızlık olarak gören, hatta başı açık sokakta dolaşan erkeğin şahitliğini kabul etmeyen bir kültürde, böyle bir şeyin akla gelmesi de mümkün değildi.[44] Sadece hayatta iken değil, İslam'ın bidayetinden bu yana ölen her müslüman hanımın başörtülü bir şekilde kabre konulması, bunun ne kadar güçlü bir gelenek olduğunu gösterir.[45] Ancak, her hükümde olduğu gibi, başörtüsüyle ilgili hükmün hikmeti üzerinde de farklı yorumların yapıldığı bir gerçektir. Bu yorumları metin merkezli yorumlar ve metin dışı yorumlar olmak üzere iki kısma ayırmak mümkündür:

1. Metin merkezli yorumlar gayet açıktır. Buna göre, Allah daha önce de geçtiği gibi, hem erkeğe hem de kadına gözlerini haramdan sakınmalarını ve iffetlerini korumalarını emretmiş; kadınlara, –erkeklerden farklı olarak– aklen ve örfen görünmesinde sakınca olmayan yerler dışında, cazibe ve güzellikleri-

[40] Bkz. Sâbûnî, Muhammed Alî, *Aḥkāmu'l-ḳur'ān*, Muessesetu'r-risâle, Beyrut 1986, II. 216.

[41] Söz konusu iki yazar İranlı Murtaza Mutahharî ve Pakistanlı Mevdûdî'dir.

[42] Mutahharî, *Hicap, Örtünmenin Felsefesi*, çev. Mücteba Mir, Şura Yay., İstanbul 1999, s. 187.

[43] Mevdûdî, *Hicap*, s. 67, 86, 92.

[44] Bkz. Yusuf Karadâvî, *Keyfe Nete'āmel ma'a's-sunne*, s. 36 (Yusuf Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev. Bünyamin Erul, Rey Yayınları, Kayseri 1993 (3. baskı), s. 90).

[45] Bkz. Abdurrezzâk, *el-Muṣannef*, III. 134-136

ni teşhir etmemelerini emretmiştir. Bu arada, cazibe ve güzelliği teşhir etmemeleri için de, başörtülerini yakalarının üzerine salıvermelerini öngörmüştür. Başka bir ifadeyle, kadının iffetini koruması için ziynetini teşhir etmemesi, ziynetini teşhir etmemesi için de başını örtmesi emredilmiştir.[46]

2. Başörtüsünün hikmetini metin dışı unsurlarla yorumlayanlar, genelde 24. Nûr, 31. ayet ile 33. Ahzâb, 59. ayeti birlikte ele alarak yahut ikisini birbirine karıştırarak yorumlarlar. Buna göre, başörtüsünün emredilmesinin asıl sebebi, müslüman özgür kadınları, köle kadınlardan ayırt etmek gibi, kamusal alana yönelik bir düzenlemedir. Zira İslam'ın ilk yıllarında, Medine'de kadınlar, cahiliye döneminde olduğu gibi, açık saçık gezerlerdi. Hür ve cariye olan kadınların kıyafetleri arasında herhangi bir ayırım yoktu. Hür kadınlar gece ihtiyaçları için dışarı çıktıklarında kendini bilmezlerin saldırısına uğrarlardı. Neden böyle yaptıkları hususunda sorguya çekildiklerinde ise, onları cariye zannettiklerini söylerlerdi.[47] Bunun üzerine şu ayet nazil olmuştur: "Ey Peygamber! Eşlerine, kızlarına ve öteki mümin kadınlara söyle, toplum içine çıktıklarında dış örtülerini üzerlerine alsınlar; bu, onların tanınmalarını ve rahatsız edilmemelerini sağlar..."[48]

Hadis kaynakları tarandığında, bu ayırımın yapıldığını ima eden rivayetlerin varlığı inkar olunamaz. Burada söz konusu rivayetlerin tamamını tahlil etme imkanına sahip değiliz. Ancak, konuyla ilgili rivayet tablosuna ait bütün kareleri bir araya getirdiğimizde, şu neticelere varmak mümkündür:

1. Hz. Peygamber hayatta iken böyle bir ayırımın yapıldığına dair hiçbir rivayet mevcut değildir.

2. Aksine, Hz. Peygamber döneminde namaz kılan cariyelerin başlarının örtülü olduğuna dair rivayetler mevcuttur.[49]

3. Bu konuda Hz. Ömer'e atfedilen rivayetler çelişkilerle doludur. Bazı rivayetlere göre, Hz. Ömer'in cariyelere yasakladığı şey, *cilbāb* (dış örtüsü) iken, bazılarına göre başörtüsüdür. Rivayetin bütün tarikları toplandığında, Hz. Ömer'in yasakladığı şeyin, cariyeleri hür kadınların kıyafetleri içinde süsleyerek sokağa bırakmak olduğu anlaşılacaktır. Olay şöyle cerayan etmiştir:

> Hz. Ömer, bir gün insanlara hitap ederken, Hafsa'nın evinden (bir rivayete göre, Hz. Peygamber'in eşlerinin evinden), üzerinde cilbâb olan, süslenmiş bir cariyenin çıktığını görür. Eve girerek, çıkan cariyenin kim olduğunu sorar. Kendilerine ait bir cariye (bir rivayette, falanlara ait bir cariye; bir rivayette, Hz. Hafsa'nın kardeşi Abdurrahmân'ın cariyesi; diğer bir rivayette ise, Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin cariyesi Akîle) olduğunu söylerler. Bunun üzerine Hz. Ömer şöyle der: "Siz insanları fitneye düşürmek için mi cariyelerinizi süsleyip sokağa bırakıyorsunuz?"[50]

[46] Bkz. Zemahşerî, *Keşşāf*, IV. 123-124; Râzî, *et-Tefsīru'l-kebīr*, XXIII. 208.

[47] Zemahşerî, *Keşşāf*, V. 54.

[48] 33. Ahzâb, 59.

[49] Bkz. Abdurrezzâk, *el-Muṣannef*, el-Meclisu'l-'ilmî, tahk. Habîburrahmân el-A'zamî, Beyrut, t.y., III. 134.

[50] Bkz. Abdurrezzâk, *el-Muṣannef*, III. 134-136.

İbn Hazm ve Ebû Hayyân gibi Endülüslü alimler, örtünme konusunda hür kadınlarla cariyeler arasındaki bu ayırımı kabul etmemişlerdir.[51] Çağdaş hadisçilerden merhum Nâsıruddîn el-Elbânî de, Suddî ve Mucâhid gibi ilk müfessirlere atfedilen esbâb-ı nüzûlle ilgili rivayetlerin sahih olmadığını söylemiştir.[52] Ancak, tâbiînden Atâ', el-Hasan el-Basrî, İbn Cureyc ve Kâdı Şureyh'e göre, cariyeler hem günlük hayatta, hem de namaz kılarken, başlarını örtmeyebilirler.[53] Daha sonra, bu rivayeti kabul eden bazı alimler, Yahudi geleneğinde anlaşıldığı gibi, hükmü kadının sosyal statüsüyle izah etme yoluna gitmişlerdir.[54] Ancak, bu izah yolunu seçenlerin hiç birisi, söz konusu illeti, yokluğunda hükmü ortadan kaldıracak bir illet olarak görmemiştir. Kısacası, hangi hikmete dayandığını söylerse söylesin, İslam'ın bidayetinden içinde yaşadığımız döneme kadar, Kur'an'ın başörtüsüyle ilgili emrini, İncil yorumcuları gibi, Kur'an'ın hitap ettiği kültürle sınırlı bir uygulama olarak gören hiç kimse olmamıştır.

İçinde yaşadığımız çağın son çeyreğinde ortaya çıkan farklı görüşleri, bu konudaki yorumların tarihi içinde değerlendirmek pek isabetli olmasa gerektir. Zira bunların neredeyse tamamı, ilmî ve fikrî olmaktan ziyade, siyasi ve sosyal kanaatlerin tezahürleridir. Bilhassa ülkemizde başörtüsü yasağının yoğun olduğu zamanlarda yazılan bazı yazılar, bilgi, güç ve iktidar ilişkisi bağlamında incelenmeye değer birer örnek teşkil etmektedirler. Bazıları Kur'an'ın bu emrini Peygamber döneminin sosyokültürel şartları ile izah ederken,[55] bazıları da, söz konusu ayette geçen *ḫumur* (başörtüsü) kelimesinin etimolojik kökenini ve anlam çerçevesini masaya yatırarak, böyle bir emrin Kur'an'da olmadığını ispatlamaya çalışmıştır.[56] Bazıları hicrî 95'te vefat eden Sa'îd b. Cubeyr'in ilgisiz bir fetvasından medet umarken,[57] bazıları da bu hükmün bağlayıcı bir emir değil, bir tavsiye niteliğinde olduğunu söylemiştir.[58] Diğer bazıları ise "geciktirilmeye tahammülü olmayan büyük uzlaşının! doğrudan Kur'an'dan yola çıkarak temellendirilebileceğini" açıkça ilan etmiş ve 'takva elbisesi'ni bilimle el ele tutuşturmak için! başörtüsü uygulamasına son vermek gerektiğini vurgulamıştır.[59] Ancak, uygulamanın kadîm tarihini göz ardı eden her yorum, temelsiz kalmaya mahkumdur.

[51] İbn Hazm, *el-Muḥallā*, III. 218-219; Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥīṭ*, VII. 250. Bu konudaki değerlendirmeler için bkz. Dücane Cündioğlu, *Başörtüsü Risâlesi*, Kitabevi, İstanbul 1998, s. 93 vs.

[52] Elbânî, Nâsıruddîn, *Hicap*, s. 39-43.

[53] Bkz. Abdurrezzâk, *el-Muṣannef*, III. 135.

[54] Kutub, *age.*, XI. 200-222.

[55] Mehmet Dağ, "İslâm'da Örtünme Üzerine", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, V (1982), s. 187-191.

[56] Hüseyin Hatemi, *İlâhî Hikmette Kadın*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1999.

[57] Hatemi, *age.* Bu görüşlerin ihatalı eleştirisi için bkz. Dücâne Cündioğlu, *Başörtü Risâlesi*, s. 82 vd.

[58] Bu görüşün eleştirisi için bkz. Hayrettin Karaman, "İslâm'da Örtünme", *Yeni Şafak* gazetesi, 3.4.2001-9.4.2001.

[59] Sâdık Kılıç, "Takva Giysisi Bilimle Elele", *Ekev Akademi Dergisi*, Erzurum 2000, s. 1-12.

Sonuç

Kadınların başlarını örtmesi geleneği, insanlık tarihi kadar kadîm bir uygulamadır. Bu geleneğin, araştırmamızın sınırlarını belirleyen üç ilahi dinden (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet) önce de pek çok kültür ve medeniyette mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Bu uygulama, üç ilahi dinin metinlerinde ve geleneklerinde farklı anlamlar atfedilerek sürdürülmüştür.

Tevrat'ın, baş örtmeye, büyük kadınlara atıfta bulunarak yer vermesi, onu onaylaması anlamına gelmiş; Rabbinik literatürün oluşturduğu Yahudi geleneğinde başörtüsü hukuki bir boyut kazanmıştır. Önceleri iffet, pagan kültüre tepki ve evlilik alameti olarak görülen başörtüsü, zamanla statü farkını ifade eder hâle gelmiştir.

Başörtüsüne dinî bir mahiyet kazandırarak bünyesine alan gelenek, Hıristiyanlık olmuştur. 3. asırdan itibaren Hz. İsa ile manevi evliliğin sembolü olarak kabul edilen başörtüsü, Pavlus'un mektupları ile yaratılışın ve düzenin bir parçası hâline getirilmiştir.

İslamiyet'in başörtüsüne yüklediği anlam ise, dinî/taabbudi veya hukuki olmaktan çok, ahlakidir. Kur'an, başörtüsünü, sadece ahlak için gerekli kabul ettiği tesettürün tamamlayıcı bir unsuru olarak görmüştür.

Hiçbir giysi, başörtüsü kadar güçlü, kadîm bir tarihe ve zengin sembolik anlamlara sahip olmamıştır. Bu giysinin modern zamanlarda bir yasak ve dışlanmışlıkla karşı karşıya kalması, onun sembolik anlamlarını daha da arttırmış ve bu gidişle arttırmaya devam edecektir.

islâmiyât IV (2001), sayı 2[3], s. 35-52

Kur'an'da Örtünmenin Temel Sınırları

M. ZEKİ DUMAN
PROF.DR., ERCİYES Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
zduman@erciyes.edu.tr

Giriş

Örtünme veya yer, zaman ve şartlara göre giyinme, insan olmaktan kaynaklanan ve insanı tamamlayıcı bir ihtiyaçtır. Örtünme duygusu ya da ihtiyacı, fıtri olduğu ileri sürülemese bile, sosyal bir varlık olan insanın hassalarındandır. Zira sosyal hayatta 'çıplaklık' hissi, sadece insana aittir. İnsanların içerisinde çıplak dolaşmak ya da kendini üryan hissetmek, insanda sıkıntı yaratan, yüz kızartan bir durumdur. Şayet zaruri bir hâl yoksa, bu durum, genellikle başkaları tarafından da hoş karşılanmaz, yadsınır; hatta kişi ilkellikle, gayrı medenilikle itham edilir. Bu yüzden, örtünmenin veya şart ve ortama uygun olarak giyinmenin, medeniyetin simgesi olduğu söylense, yeridir.

Kur'an'da insan, fiziksel ve ruhsal yapısı itibarıyla mükemmel bir varlık olarak tanıtılır. Yaratılmışların pek çoğundan üstün, Yaratıcı'nın yanında en değerli olanıdır. Allah, insanı en güzel biçimde yaratmış; hilafete ve ilahi emanete layık görmüştür. Ona Kendi ruhundan ruh, niteliklerinden nitelik vermiştir. Rabbinin yanında âdemoğlunun ayrıcalıklı bir yeri, diğer varlıklardan üstün meziyetleri ve nev'i şahsına münhasır duyguları vardır. Akıl, tefekkür, beyan, iman, ahlak, hukuka saygı, hayâ, çirkinliklerini örtme, bezenip güzel görünme gibi nitelik ve duygular, sadece insana aittir. Bu özellikleri sebebiyle, kötü ve çirkin olan şeylerden nefret etmek; güzel ve hoş olmayan şeylerin görünmesinden rahatsızlık duymak; hatta bunlara karşı tepkisini gizleyememek de, yalnız insana ait özelliklerdir.

Bu nedenle, Allah, yeryüzündeki tüm nimet ve ziynetlerin en üstünlerini, sırf insanlar, özellikle de inananlar için yarattığını, Kur'an'da açıkça ifade etmiştir.[1] İsrafa dalmamak şartıyla, bunların en iyilerinden, hem de en üst düzeyde yararlanmak, her insanın hakkıdır.[2]

İlk insan Âdem ile eşi, birer medeni insan olma ve sosyalleşme olgusuna ilk adımı, kendilerini çıplak hissettikleri ânda atmışlar; ilk refleksleri ise, örtünmek ve çıplaklık utancından kurtulmak olmuştur.

> Şeytan kendilerinden gizlenmiş olan ayıp yerlerini[3] onlara göstermek maksadıyla Âdem ve eşine vesvese verdi:[4] "Rabbiniz, birer melek ya da ölümsüz kişiler olursunuz diye bu ağaca yaklaşmanızı size yasakladı. Ben ikinize de öğüt veriyorum." diye yemin etti. Neticede Şeytan onları ayartarak yasak meyveye yönlendirdi. Âdem ile eşi, yasak meyveden tadar tatmaz ayıp yerlerinin (*sev'āt*) farkına vardılar. Derhâl, cennet yapraklarıyla oralarını örtmeye koyuldular...[5]

İşte, insanın bu hassasından dolayı, Allah şöyle buyurmaktadır:

> "Ey âdemoğulları! Biz size ayıp yerlerinizi gizleyecek bir giysi, bir de süs (elbisesi)[6] indirdik/edinme imkan ve kabiliyetini verdik. Ve takva elbisesi... En iyisi budur. Bunlar, Allah'ın ayetlerindendir. Umulur ki, öğüt alırlar.[7]
>
> Allah, sizi sıcağa (ve soğuğa) karşı koruyacak elbiseler; savaşta koruyacak zırhlar yarattı...[8]

[1] Bkz. 6. En'am, 141; 7. A'râf, 31-32; 16. Nahl, 14; 35. Fâtır, 12. "De ki, Allah'ın kulları için yarattığı süsü ve temiz rızıkları kim haram kıldı! De ki, onlar dünya hayatında müminler, kıyamet gününde ise sadece müminler içindir. Bilen kimselere ayetleri işte böyle açıklıyoruz" (7. A'râf, 31).

[2] "Ey âdemoğulları! Mescide her gittiğinizde ziynetinizi alınız; yiyiniz, içiniz, fakat israf etmeyiniz. Allah israf edenleri sevmez" (7. A'râf, 30).

[3] Âdem ile Havva, yasak meyveden yeyinceye kadar genital organlarının farkında değillerdi. Olabilir ki, bebeklerin veya küçük çocukların cinselliklerinin ve cinsel organlarının farkında olmadığı gibi bir donukluk onlarda da söz konusuydu; ya da Allah, geçici olarak onlardan, o yetilerini bir biçimde gizlemiş idi..

[4] Allah'ın, Kur'an'da anlattıklarıyla yetinmeyenler bazı kapalı ayetleri, hatta burada görüldüğü gibi, açık ayetleri dahi Kur'an gerçeğine aykırı birtakım uydurma hadislerle/rivayetlerle açıklamaya, Kur'an'ın eksiklerini(!) tamamlamaya çalışmışlardır. Oysa ki, Kur'an, bütün hâlinde dikkatle okunduğu zaman tamamlanmaya ihtiyacı olmadığı ve yapılan yorumların boş ve yanlış olduğu görülmektedir. Sözgelişi, bazı tefsirlerde, Şeytan'ın Âdem'i aldatmasının, eşi/kadın vasıtasıyla olduğu; onun kadının tuzağına düştüğü anlatılır. Bunun için de yılan, tavus kuşu gibi daha pek çok uydurma aktörlerle konu hikaye edilir. (Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân fî tefsîri'l-ḳur'ân,* Beyrut, t.y., I. 187 vd.) Hâlbuki ayetler gayet açıktır: "Şeytan ikisine birden vesvese verdi..." deniyor; Kur'an'ın hiçbir yerinde Âdem'in eşi tarafından aldatıldığı, aslâ söz konusu değildir. Yasak ağaç hakkında da birtakım spekülatif yorumlar bulunmaktadır; kimine göre, buğday ağacı(!), kimine göre de, Havva (cinsel ilişki) imiş!...

[5] 7. A'râf, 20-22.

[6] *Rîş*, bu kelimenin lügatteki asıl mânâsı, kuş tüyüdür. Kuşların tüylerindeki süs ve güzellik sebebiyle, insanların süslenmek maksadıyla giydikleri elbise, rîş tabir edilmiştir.

[7] 7. A'râf, 26.

[8] 16. Nahl, 80, 81.

Bu ayetlerin birincisinde, iki çeşit giysiyle, giyinmenin amacından söz edilmektedir. Bunlar ayıp yerleri örten elbise ve süs, ziynettir. İkinci ayetteyse, sıcağa-soğuğa ve savaşta düşmanın darbesine karşı koruyucu olmak üzere, elbisenin iki farklı amacı daha açıklanmıştır. Bu iki ayetin siyakından ve ifade biçiminden anlaşılıyor ki, insan, ister 'örtünmek', ister 'korunmak' ister 'süslenmek' isterse 'savunmak' maksadıyla giyinsin, giyinmede asıl hedef 'takva' olmalı; giyinmenin insani yönle ilgili olan "edep yerlerinin örtülmesi" amacı korunmalı ve Allah'ın bu hususta emir ve yasaklarına itaat maksadı ön planda tutulmalıdır.

Bugün ilim adamları tarafından araştırma konusu yapılan geçmişteki ve hâlen mevcut ilkel kabilelerin çoğunun, genellikle medeni topluluklarda olduğu gibi giysileri olmadığı hâlde ayıp yerlerini mutlaka örttüklerinin gözlemlenmesi, örtünme güdüsünün insanın evrensel bir hassası olduğu gerçeğini ve ilk insan Âdem'den günümüze dek insanların bir biçimde örtündüklerini doğrulamaktadır. Elbette ki, Kur'an'daki örtünmeyle ilgili ayetler indirilmeden önceki Arap toplumu da bir biçimde giyinmekteydi; kadınların, kadınlara özgü, erkeklerin de kendilerine ait kıyafet ve giysileri vardı. Dolayısıyla, örtünme veya giyinip süslenme geleneği, Kur'an ile başlamış değildir.

Bilindiği üzere, giyim-kuşam, amacına uygun olarak insanların yaşadıkları tarihî, coğrafi, yöresel, kültürel vs. şartlara ve imkanlara göre şekillenmektedir. Farklı bölgelerde, farklı iklim şartlarında ve farklı kültürlerde yaşayan insanları, tek bir şekil, tek bir renk ve tek bir kıyafette birleştirmek eşyanın tabiatına aykırıdır. Çünkü bir şairin de dediği gibi: "Yemek kendi bileceğiniz şeydir, istediğinizi yiyiniz; ama, giyinmeye gelince, insanların hoş göreceği şeyleri giymelisiniz."[9] Giyinme sosyal bir olgudur; onun teşekkülünde, içinde yaşanılan fiziksel coğrafyanın, iklim şartlarının, kültürün, örfün ve geleneğin belirleyici ve zorunlu etkisi vardır.

Kur'an-ı Kerim'de sadece 'takva'ya uygun bir giyinmeden ve yetişkin bir insanın örtmesi gereken yerlerin sınırlarından bahsedilmektedir. Bu yüzden, örtünmeyle ilgili ayetlerin sayısı fazla değildir. Biz bu ayetleri, örtünmede asıl olanlar ve gerektiği zaman kullanılması tavsiye edilenler şeklinde iki ana başlık altında inceleyeceğiz.

Kanaatimizce, günümüzde örtünmeyle ilgili ayetlerin tartışılıyor olması, bu ayetlerin, muğlak, anlaşılması güç ve farklı yorumlara açık olmalarından değil; günümüz şartlarında Kur'an'ın taleplerinin uygulanabilirliliği sorunsalından kaynaklanmaktadır. Aşağıda görüleceği üzere, tesettürden bahseden ayetler, muğlak ve anlaşılması güç ayetler değildir; tam aksine, mânâ ve maksatları apaçık ayetlerdir. Hatta örtünmede asıl olan ayetlerin geçtiği surenin ilk ayetinde, surenin bütünü hakkında Allah şu ifadeyi kullanmıştır:

[9] Mâverdî, *Edebu'd-dunyâ ve'd-dîn*, s. 340.

İndirdiğimiz, içerisindeki hükümleri farz kıldığımız[10] bir suredir. Biz, düşünüp öğüt alasınız diye, onda apaçık ayetler (*âyât beyyinât*)[11] indirdik.[12]

Bu ayeti tefsir ederken, tahkik ehli müfessirlerin hemen hemen hepsi şu ifadeyi kullanmışlardır: "Bu suredeki ayetlerin mânâ ve maksatları açık, hükümleri farzdır."[13] Müfessirler arasında oluşan bu ortak kanaate göre, örtünmeyle ilgili ayetler de muhkem ayetlerdendir; mânâ ve maksatları bakımından açık, maksadını aşan yorum ve spekülasyonlara kapalıdır. Buna rağmen, örtünmeyle ilgili ayetleri anlama noktasında bir anlayış birliği sağlanamamışsa ve spekülatif yorumlar devam ediyorsa, bunun iki sebebi olabilir: Birincisi, yukarıda belirttiğimiz gibi, Kur'an'ı ya da bir kısım ayetlerini uygulama hususunda ortaya çıkan siyasi otoritenin negatif eğilimi; ikincisi de, Kur'an'ı anlamada metodsuzluk sorunu...

Bizim, Kur'an'ı anlama noktasında düşüncemiz ve genellikle uyguladığımız yöntem, şöyle özetlenebilir: Öncelikle, dil, Kur'an metni ve tarihsel bağlam içerisinde ayetin söylediği veya söylemek istediği asıl mânâyı kavramak; imkan ölçüsünde, ayetin ruhuna, özüne, maksad-ı ilahiye nüfuz edebilmek; sonra da, günümüz şartlarında, kavradığımız mânâyı esas alarak genel bir ilke çıkarmak...

Bu hususta hareket noktamız, İmam Gazâlî'ninkiyle örtüşmektedir: 1) Öncelikle, bugüne kadar nakledilen rivayet ve yorumları değil, ayetlerin orijinal metinlerini esas almak ve bunları dil bakımından analiz ederek, anahtar kelimelerin Kur'an'ın indirildiği çağdaki filolojik mânâlarını tespit etmek. Zira

[10] Farz, asıl itibarıyla sağlam ve sert bir şeyi koparmaksızın kesmek, kesip parçalara ayırmak, etki etmek, takdir etmek, tayin etmek, bir şeyi belirleyip kesinleştirmek, yol açmak, gerekli kılmak gibi anlamlara gelmektedir. (Râğıb, Huseyn b. Muhammed el-İsfehanî, *el-Mufredat fî ğarîbi'l-ḳur'ân*, "F-R-Z" mad., tahk. Muhammed Ahmed Halefullâh, Kahire 1970.) Terim olarak ise, "Farz, kendisinde şüphe bulunmayan kati bir delille sabit olan şeydir. Farzı bilerek inkar eden kafir olur, terk eden azabı hak eder." (Curcânî, Alî b. Muhammed, *et-Ta'rîfât*, İstanbul 1318, s. 165) Farzın fıkıh ilmindeki tarifi de şöyledir: Sübûtu ve mânâya delaleti kat'î olan hükme farz denir.

[11] *Beyyinât* kelimesi ise, mânâ ve maksatları açık, hükümleri anlaşılır ve uygulanabilir ayetler demektir. Ebû Hayyân'a göre, te'vile ihtiyaç duyulmayan, lafız ve mânâ yönünden müşkilleri olmayan ahkam, mev'ıze ve meseller demektir. (Ebû Hayyân, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf el-Endelusî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, Riyad 526 H., IV. 244.) Mevdûdî şöyle diyor: Ayetteki ikinci cümle, bu surede indirilen hükümlerin, kabul etmek veya etmemekte serbest kılınan öğütler cinsinden olmadığını, özellikle ifade etmektedir. Bunlar kesinlikle itaat edilmesi gereken farzlardır. "Eğer gerçekten mümin ve müslümansanız, bunları uygulamak zorundasınız" deniyor. Üçüncü cümle, bu surede gelen talimatların herhangi bir kapalılıktan uzak olduğunu ve açık sözlerle ifade edildiğini belirtmektedir. Bu yüzden "anlamadık" diyerek onları uygulamamazlık edemezsiniz, demektir. (Ebû'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, II. 450). Ferrâ' demiştir ki, müfessirlerin çoğuna göre, "mânâ ve maksatları açık, taşıdığı hükümleri hem ilk muhataplarına hem de onlardan sonra gelenlere farzdır. Bkz. Ferrâ', Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Me'ânî'l-ḳur'ân*, Beyrut, t.y., II. 244; Taberî, *age.* I. 187 vd.; Râzî, *age.*, XVI. 480; Nîsâbûrî, Nizamuddîn el-Hasan b. Muhammed b. Huseyn el-Kummî (ö. Hicri IX. asrın sonları), *Ğarâ'ibu'l-ḳur'ân ve rağâ'ibu'l-furḳân*, (*Taberî Tefsiri*'nin kenarında), Mısır 1323/1905, XVII. 37; Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed, *Medâriku't-tenzîl ve ḥaḳâ'iḳu't-te'vîl*, Kahire 1967, III. 130; ayrıca bkz. Prof.Dr. M. Zeki Duman, *Beş Surenin Tefsiri*, Fecr Yayınları, Ankara 1999, s.149.

[12] 24. Nûr, 1.

[13] Bkz. Ferrâ', *age.*, II. 244; Taberî, *age.*, I. 187 vd.; Râzî, *age.*, XVI. 480; Nîsâbûrî, *age.*, XVII. 37; Nesefî, *age.* III. 130)

Kur'an açık bir Arapçaya sahiptir (*'arabiyyun mubīn*);[14] kendilerine indirileni anlasınlar diye, muhatapların kendi lisanıyla indirilmiştir.[15] 2) Sonra, ilgili kelimelerin lügatte hakiki, mecazi, kinai, örfi ve şer'î mânâlardan hangisinde kullanıldığını, ayetlerin siyak ve sibakından da yararlanarak tespite çalışmak...

Kur'an'ın lafzı/metni, sadece dilbilimsel (*linguistique*) açıdan değil; aynı zamanda, Kur'an çerçevesinde kalınarak anlaşılmalıdır. Zira tespit ve inancımıza göre, Kur'an'ın metni ilahi irade tarafından korunduğu gibi, ayetlerinin mânâları da metin ve Kur'an bütünlüğü içerisinde korunmaktadır. Ayet veya pasaj bütünlüğü içerisinde anlayamadığımız bazı ayetlerin mânâsını, Kur'an'da geçen başka ayetler ve pasajlar yardımıyla anlamamız ve Kur'an ve Sünnet'in ruhu, özü, amaç ve hedefleri doğrultusunda kavramamız, mümkündür... Ayrıca, ilk asırdan itibaren bu mânâların yazılı bir gelenek olarak günümüze kadar yansıtılmış olduğu da unutulmamalıdır. Tek başına yeterli olmasa bile, lügatler, ansiklopediler; bunlara ilave olarak, kaleme alınmış olan müfredât'lar, ğarîbu'l-kur'ân'lar ve hadis mecmuaları da, Kur'an'ı anlamada yardımcı diğer kaynaklarımızdır.

Bir ayeti tam olarak anlayabilmek için, sadece ayetin metnini ve bu metnin mânâsını tanımak yetmez; siyak ve sibakıyla birlikte ayetin tarihî bağlamını da tanımak şarttır. Zira bütün ifadeler, bağlamları içerisinde ortaya çıkar ve ancak bağlamları vasıtasıyla anlaşılırlar.[16] Dolayısıyla, ayetlerin bağlamlarından, hatta birlikte indirildikleri pasaj bütünlüğünden ve arka plandan koparılması, yanlış anlama ve yorumlamalara sebep olabilmektedir. Bu nedenle, bir ayetin anlaşılmasında metinsel ve tarihsel bağlam bilgisi çok önemlidir.

Tabir caizse, "Kur'an, Arş'ın arza cevabıdır." Reel ve aktüel ihtiyaç zeminine, başka bir deyişle, talep zeminine inzal edilmiş ilahi bir kelamdır. O, yaklaşık yirmi üç yılda, derin bir tarihî geçmişi olan ve inzal sürecinde yaşanan tarihî, dinî, siyasi, sosyal, ahlaki ve kültürel yönleri bulunan kompleks bir hayata indirilmiştir. Aşağıların aşağısına (*esfeli sâfilîn*)[17] düşmüş insanlara hayat vermek, onlara asli hüviyetlerini yeniden kazandırmak ve onları daha da yüceltmek maksadıyla, bir eğitim, öğretim süreci uygulanmıştır. Kur'an, günün, zamanın, hatta ânın ihtiyacı ne ise, ona cevap olmak üzere, dura dura ve ayet ayet inzal edilmiştir.[18] Bu yüzden, onu anlama noktasında, ilgili tarihî, sosyal ve kültürel olguların bilinmesi ve ayetlere verilecek mânânın, bu tarihî, sosyal ve kültürel gerçeklere uygun olmasına özen gösterilmesi şarttır.

Örtünmeyle ilgili ayetleri anlamaya çalışırken takip edeceğimiz bu yöntemle, söz konusu ayetlerde kastedilen mânânın kavranmasına ve şimdiye kadar bu hususta yapılan tartışmalara ve geliştirilen yorumlara en azından ilgili metinlerin tahlili açısından önemli bir katkıda bulunmuş olacağımızı umuyoruz.

[14] 16. Nahl, 103; Şuara, 26/195.
[15] 14. İbrâhîm, 4.
[16] Bkz. H.P. Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, çev. Mehmet Dağ, Ankara 1992, s.6.
[17] 95. Tîn, 5
[18] 17. İsrâ'. 106.

1. Örtünmede Asıl Olan Ayetler

Örtünmede (tesettür) asıl olan ayetler, 24. Nûr suresinin 30, 31, ve 60. ayetleridir. Bunlardan 30 ve 31. ayetlerde, erkeklerle kadınların özel tesettüründen, 60. ayetteyse, yaşlı kadınlara özgü istisnai bir ruhsattan bahsedilmektedir. Buna göre, örtünmede asıl olan ayetleri iki başlık altında incelememiz gerekmektedir.

1.1. Erkekler ve Kadınların Örtünmeleriyle İlgili Genel Düzenlemeler

1.1.1. Ayetlerin Mealleri

> Mümin erkeklere söyle, gözlerini çeksinler, ferclerini korusunlar. Bu, onlar için en temiz davranıştır. Allah onların işlediklerinden haberdardır. Mümin kadınlara da söyle, gözlerini çeksinler, ferclerini korusunlar, ziynetlerinden görünen kısımdan başkasını açmasınlar. Başörtülerini yakalarının üzerine vursunlar. Ziynetlerini; kocaları, babaları, kayınbabaları, oğulları, üvey oğulları, kardeşleri, erkek kardeşlerinin oğulları, kız kardeşlerinin oğulları, kendi kadınları, köle ve cariyeleri, kadınlara hiç ihtiyacı kalmamış, güdülmeye muhtaç yaşlı erkekler ve kadınların mahrem yerlerine henüz aklı ermeyen çocuklardan başkasının yanında açmasınlar. Gizledikleri ziynetleri bilinsin diye ayaklarını yere vurmasınlar. Ey inananlar! Hepiniz birlikte tövbe edin; ki felaha eresiniz. (24. Nûr, 30-31).

1.1.2. Ayetlerle ilgili Tarihî Bilgiler

Kur'an kronolojisini araştıran ilim adamlarına göre, 24. Nûr suresi, Hicret'in beşinci yılının son aylarında indirilmiş Medeni bir suredir. Bu sure, resmî mushaftaki tertibe göre 24., Hz. Osman ve Ca'fer es-Sâdık'ın mushaflarında 102., İbn Abbâs'ın mushafında ise 89. sırada yer almaktadır. R. Blachére ve Theodor Nöldeke'ye göre ise, 105. sırada indirilmiştir.

İlgili ayetlerin nüzûl sebebi, Benî Mustalik Gazvesi'ne iştirak eden Hz. Âişe ve onunla birlikte geriden gelen Safvân b. Mu'attal hakkında ortaya atılan iftira (İfk) hâdisesidir.[19]

Mehdi Bazargân'a göre, bu sure, Hicret'in beşinci yılında, söz konusu olay üzerine, pasajlar hâlinde indirilmeye başlamıştır. İlk indirilen pasaj, 1-34 arası ayetlerden müteşekkildir. Diğer üç pasajın, Hicret'in onuncu yılında indirildiği söylenmektedir. Birinci pasaj, İfk hâdisesi münasebetiyle, zina, zina suçunun cezası, kazif haddi, mülâ'ane, toplumda zina ve fuhşun yayılmasını önlemek ve dedikodusuna dahi imkan vermemek maksadıyla tavsiye edilen öğütler ve uygulanmak üzere getirilen adab-ı muaşeretle ilgili düzenlemeleri ihtiva etmektedir.[20]

1.1.3. Anahtar Kelimeleriyle Birlikte Ayetlerin Analizi

> Mümin erkeklere söyle gözlerini çeksinler... Ve ferclerini korusunlar...

[19] Geniş bilgi için bkz. Duman, *age.*, s.145 vd.
[20] Bkz. Duman, *age.*, s. 147 vd.

"Gözlerini çeksinler..." (*yeğuḍḍū min ebṣārihim*): *Ğaḍḍu'l-baṣar*, Arapçada gözü yummak, bakmamak, görünen şeyden gözü çevirmek, bakışı geri çekmek demektir. Bu ifade, her iki ayette de, başkalarının ferclerine ve bakılması yasaklanan avret yerlerine bakmayınız, görürseniz gözünüzü derhâl çekiniz, bakışı bakışa eklemeyiniz, anlamındadır.

"...Ferclerini korusunlar" (*ve yaḥfaẓū furūcehum*): *Furūc, ferc*'in çoğuludur. *Ferc*, bir şeydeki yarık, çatlak; duvardaki yarık; parmak aralarındaki açıklık; çatallı bir nesnede tarafların ayrılma noktası; delik; elbisedeki yırtık; insanda bacakların arası, apış arası, yani avret mahalli anlamlarına gelir.[21] Kur'an'da erkeklerin ve kadınların avret mahallinden söz edilirken, bu ayette olduğu gibi, bazen *ferc*, bazen *sev'e* kelimesinin çoğulu olan *sev'āt*,[22] bazen de bundan istiare olarak[23] *'avret*[24] tabirleri kullanılmaktadır.[25] Burada *ferc*'ten maksat, kadının ve erkeğin genital organları ve makatlarıdır.

"...Ferclerini korusunlar!..." ifadesindeki 'korumak'tan (*ḥıfẓ*) maksat, ayetin siyakına uygun olarak, ilgili yerlerini sağlam örtsünler; örtmede dikkatli ve titiz olsunlar; kendiliğinden açılma veya yürürken görünme gibi durumlara imkan vermesinler; giyimlerinin insani niteliğe uygun olup olmadığına dikkat etsinler; bilhassa, takvaya uygun olmasına özen göstersinler, anlamındadır.

> Mümin kadınlara da söyle, gözlerini çeksinler, ferclerini korusunlar, ziynetlerinden görünen kısımdan başkasını açmasınlar; başörtülerini yakalarının üzerine vursunlar...

"...Ziynetlerinden görünen kısımdan başkasını açmasınlar..." (*ve lā yubdīne zīnetehunne illā mā ẓahara minhā*): *Zīnet*, kendisiyle süslenilen şey, yani 'süs' için genel bir isimdir.[26] Bulunduğu yeri süsleyen, oraya güzellik veren hâl, durum; süs ve süs eşyası anlamına gelir. Elbise ve takılara da *zīnet* denir.[27] Bu

[21] Bkz. Râğıb, *age.*, "F-R-C" mad.

[22] 7. A'râf, 20, 22, 26-27; 20. Tâhâ, 121.

[23] 7. A'râf, 26.

[24] Arapçada *'avret*; eksik, gedik, saldırıya açık; korkulacak ve zarar gelebilecek durum; açılıp görünen şey anlamındadır. Görüldüğünde utanılan ve örtülmesi gereken her gizli şey, özellikle insanın mahrem yerleri için kullanılan bir kavramdır. Bir fıkıh terimi olan avret, insanın vücudunda görülmesi ve gösterilmesi günah sayılan; namazda ve başkalarının yanında örtülmesi vacip, bakılması haram olan yerlerdir. (Bkz. İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem, *Lisānu'l-'arab*, "A-V-R" mad., Beyrut 1968; Râğıb, *age.*, "A-V-R" mad.; Asım Efendi, Ebû'l-Kemâl es-Seyyid Ahmed, *el-Uḳyānūsu'l-baṣīṭ fī tercemeti'l-ḳāmūsi'l-muḥīṭ*, "A-V-R" mad., İstanbul 1305.) Bu kelime Kur'an'da bu mânâda iki yerde geçmektedir. (Bkz. 24. Nûr, 31 ve 58.) Râğıb'a göre, avret, açıklığından dolayı utanmak anlamında olup, insanın avret mahallinden istiare olarak kullanılmaktadır. Yani insanın utanma duygusu ve inancı gereği örtme ihtiyacı duyarak sakınıp koruması gereken yerleri anlamına gelir. Resulullah'ın (s.a.v.) "Erkek erkeğin, kadın da kadının avretine bakmasın." hadisi de bu mânâyı doğrulamaktadır. (Muslim, Ebû'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî (ö. 261/874), *eṣ-Ṣaḥīḥ*, tahk. Muhammed Fu'ad Abdulbâkî, Kahire 1955, "Hayz, 18".)

[25] Bkz. 24. Nûr, 31 ve 58; 33. Ahzâb, 13.

[26] Zebidî, Seyyid Muhammed Murtazâ (ö. 1205/1790), *Tācu'l-'arūs*, "Z-Y-N" mad., Mısır 1306/1888.

[27] İbn Manzûr, *age.*, "Z-Y-N" mad.

isim, süslemek, bezemek, donatmak, güzelleştirmek[28] anlamına gelen *zâne/yezînu/zeyn* fiilinden türetilmiştir. Kur'an'da, "...yeryüzü güzelliklerini takınıp süslendiği..." (*izzeyyeneti'l-arḍu*)[29] ayeti ile "bayram günü" (*yevmu'z-zîne*)[30] ayetinde bu mânâlar vardır. Çünkü insanlar, bayram günü genellikle bezenir, süslenir, neşe ve sevinçlerini açığa vururlar.

Süs ve güzellik anlamına gelen *zeyn, şeyn*'in zıddıdır. *Şeyn*, kusur, leke, süsü bozan çirkinlik anlamındadır. Ezherî demiştir ki, "İki çocuğu konuşurken işittim. Biri diğerine diyordu ki: *Vechî zeynun ve vechuke şeynun* (benim yüzüm güzel, senin yüzün ise çirkindir)."

Anlaşılıyor ki, *zînet*, bir şeyin zatında, tabiatında var olan güzellik, süslülük, lekesizlik, kusursuzluk; bunun zıddı olan *şeyn* ise, bir şeyin zatındaki süsü veya süslülüğü, güzelliği bozan leke, kusur, çatlak ve çarpıklık demektir. Demek ki, kadının ve erkeğin ferclerine *sev'e* denmesi, bunların, bedensel ziynete bir leke gibi görünmesindendir.

İbn Abbâs ve Mucâhid'den nakledildiğine göre, cahiliye dönemi Arapları, içerisinde günah işledikleri elbiseyle tavaf etmenin doğru olmayacağı düşüncesiyle(!), kadınlar geceleri, erkekler de gündüzleri olmak üzere, Kâbe'yi çırılçıplak tavaf ediyorlardı.[31] Allah, onların bu çarpık uygulamaları sebebiyle, müminlere: "Ey âdemoğulları! Mescide her gittiğinizde ziynetinizi üzerinize alınız..."[32] buyurmuştur. Demek ki, çıplaklık, başka bir ifadeyle, mahrem yerlerin (*sev'ât*) açık olması *şeyn*'dir; zati bedensel güzelliğe halel getiren, onu bozan bir kusurdur, lekedir, çirkinliktir. Elbise ise, bu leke gibi görünen yerleri örttüğü için ziynettir.

Kurtubî'ye göre, insandaki ziynet iki kısımdır: Birincisi, yüz ve beden güzelliği gibi, her insanın fıtrı yapısında var olan fiziksel güzellik; ikincisi de, sonradan elbise, takı, kına, sürme vb. süs eşyasıyla edinilen güzelliktir.[33] *Zînet* kelimesi, aşağı yukarı bu mânâların hepsiyle de Kur'an-ı Kerim'de kullanılmıştır.[34]

[28] Asım Efendi, *age.*, "Z-Y-N" mad.

[29] 10. Yûnus, 24.

[30] 20. Tâhâ, 59.

[31] Vahıdî, Ebû'l-Hasan Alî b. Ahmed en-Nîsâbûrî, *Esbâbu'n-nuzûl*, Kahire 1968, s. 129; İbn Kesîr, Ebû'l-Fadl İsmâ'îl b. Kesîr, el-Kureşî, ed-Dımeşkî, *Tefsîru'l-ḳur'âni'l-'aẓîm*, Kahire, t.y., III. 401, 593.

[32] 7. A'râf, 31.

[33] Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (ö. 671/1272), *el-Câmi' li aḥkâmi'l-ḳur'âni'l-'aẓîm*, Kahire, t.y., XII. 229.

[34] Mesela, bu kelime, Kur'an'da sekiz yerde Allah'ın işi, bir yerde yeryüzünün kendi işi, sekiz yerde de şeytanın işi olmak üzere on yedi yerde 'süslemek', 'güzel göstermek' anlamında malum fiil; on yerde "süslü gösterildi" anlamında meçhul fiil; on dokuz yerde de, isim olmak üzere toplam kırk altı ayette ve belirtilen formlarda kullanılmıştır. (Bkz. Muhammed Fu'ad Abdulbâkî, *el-Mu'cemu'l-mufehres li elfâẓi'l-ḳur'âni'l-kerîm*, "ZYN" mad., İstanbul 1984.) *Zînet* kelimesi, isim olarak geçtiği ayetlerde Allah'ın yeryüzünde ve denizlerde yarattığı ziynet (7. A'râf, 32), dünya hayatı ve zenginliği (10. Yûnus, 88; 57. Hadîd, 20), insanların günlük ihtiyaçlarını karşılaması ve mutluluklarına katkıda bulunması için yaratılmış olan at, eşek, katır, koyun, sığır, deve vb. hayvanlar (18. Kehf, 7, 28, 46), bayram günü (20. Tâhâ, 59), altın, gümüş, bilezik, mücevherat ve giysi gibi takı ve süs eşyası (20. Tâhâ, 87; 7. A'râf, 31; 29. Kasas, 79), semayı süsleyen yıldızlar (37. Saffat, 6; 67. Mülk, 5.) ve kadının *sev'ât*'ının dışında, bedeninin tamamı (24. Nûr, 31, 60.) gibi mânâlarda kullanılmıştır. Gökyüzünün ziyneti yıldızlardır; insanın ziyneti ise, zati ve fizik-

"...Ziynetlerinden görünen kısımdan başkasını açmasınlar..." cümlesindeki "görünen kısım" (*mā ẓahara minhā*) şeklinde istisna edilen yeri, Hz. Peygamber, Esmâ bint Ebî Bekr hadisiyle, "Tüm güzelliklerin toplandığı yer..."[35] olarak tavsif ettiği, kadının yüzü ve bileklerinden itibaren elleri olarak tefsir etmiştir. Âişe'nin (r.a.) naklettiğine göre, bir gün Nebi (s.a.v.) eve geldiğinde baldızı Esmâ ile karşılaştı. Esmâ, o gün tenini gösterecek derecede ince bir elbise giymişti. Nebi, onu bu durumda görünce, yüzünü yana çevirdi ve: "Esmâ, kadınlar bülûğ çağına erdikten sonra, şurası ve şurası hariç, diğer yerlerini örtmelidir. Git, örtün de gel!" buyurdu. Ebû Dâvûd'un naklettiği bu hadiste ravi demiştir ki: "Resulullah, 'şurası ve şurası' derken, abdest alırken yüzün yıkanması gereken yerini ve bileklerden itibaren de ellerini işaret etti."[36]

Sa'îd b. Cubeyr vasıtasıyla İbn Abbâs'a dayandırılan bir rivayete göre de, "görünen ziynet"ten maksat, yüz, eller ve yüzük; başka bir rivayette ise, yüzük yerine, gözlere çekilen sürmedir. Bu rivayetin bir benzeri, İbn Ömer, Atâ', İkrime, Sa'îd b. Cubeyr, Ebû'ş-Şa'sâ', Dahhâk, İbrâhîm en-Neha'î ve başkalarından da nakledilmiştir.[37]

İbn Kesîr; Hz. Âişe, İbn Abbâs ve diğer bir kısım sahabi ve tâbiîlerin, üzerinde ittifak ettikleri bu kanaati naklettikten sonra, şöyle demiştir: "Muhtemeldir ki, kadınların açmaktan menedildikleri ziynet, yüz ve ellerin haricindeki kısımdır. Cumhur nezdinde meşhur olan görüş de bu görüştür."[38] Fıkıh alimlerinin, istisna edilen yerin yüz ve eller olduğuna dair akli delilleri de bu izahı doğrulamaktadır.[39]

sel güzellikleri haricinde, toplum içinde sahip olduğu saygınlığı, mal ve serveti, makamı, elbisesi, takıları vd. gibi şeylerdir. er-Râğıb el-Isfehânî demiştir ki, "Hakiki ziynet, ne dünyada ne de ahirette, insanı hiçbir hâlinde lekelemeyen, fakat sürekli olarak süsleyen şeydir." (Zebidî, *age.*, "Z-Y-N" mad.; İbn Manzûr, *age.*, "Z-Y-N" mad.)

35 Resulullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Kadının tüm güzelliklerinin toplandığı yeri olan yüzüne vurmayın" (Bkz. Râzî, *age.*, X. 90).

36 Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'as es-Sicistanî, el-Ezdî (ö. 275/888, *es-Sunen*, tahk. İzzet Ubeyd ed-De'as, Suriye 1969, Libâs, 34; Kurtubî, *age.*, XII. 229. Farklı bir rivayet için bkz. Taberî, *age.*, XX. 93.

37 Bkz. Taberî, *age.*, XX. 94-95; İbn Kesîr, *age.*,VI. 47.

38 İbn Kesîr, aynı yer.

39 Ayette istisna edilen ve namahrem kişilerin yanında açılması caiz olan yerin yüz ve eller olduğu hakkında, çoğunluğunu İslam hukukçularının tespit ettiği akli delilleri şöyle sıralayabiliriz: 1) Mecelle maddesidir: "Zaruretler memnu' olan şeyleri mübah kılarlar" (Bkz. Osman Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, İstanbul 1973, s. 125). 2) Bir erkek, kiminle evlendiğini bilmesi ve onunla evlenmeye karar verebilmesi için, evleneceği bir kadının, en azından yüzünü görmesi ve ona bakması, evliliğin sıhhati bakımından çok önemlidir (Bkz. Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ es-Sevre (ö. 279/892), *es-Sunen*, Kahire 1937, "Nikâh", 1087). 3) Bir alışverişin geçerli sayılabilmesi için satan kimsenin kime mal sattığını, satın alanın da kimden satın aldığını bilmesi, alışverişin sıhhati için şarttır. 4) Davalı ya da davacının, mahkemeyi yürüten hakimin kim olduğunu bilmeleri gerektiği gibi, hakimin de davasını yürüttüğü kadını ya da erkeği tanıması, verilecek hükmün sıhhati bakımından şarttır. 5) Şahitlik ânında hakim ve davalının, kimin şahit olarak bulunduğunu bilmeleri şahitlik müessesesinin güvenirliği açısından elzemdir. 6) Eğitim-öğretim esnasında öğreticinin, kime ders verdiğini, kimi imtihan ettiğini bilmesi gerekir (Râzî, *age.*, XXIII. 203-4). 7) Doktor, muayene ettiği veya tedavi etmekte olduğu hastasını tanımalıdır (Râzî, *age.*, XXIII. 204). İşte bunun gibi hayat şartlarının mecbur ettiği bazı önemli durum-

"...Başörtülerini yakalarının üzerine vursunlar..." (*velyaḍribne bi-ḫumurihinne ʿalā cuyūbihinne*): *Ḫumur, ḫımār* kelimesinin çoğuludur; *ḫımār*, örtmek mânâsına gelen *ḫamera/yaḫmiru* fiilinden isimdir. Bu kelimenin aslı, bir şeyi örtmek; şahitliği gizlemek; *min* ile kullanıldığında, utanmak, hayâ duymak; *ʿan* ile kullanıldığında ise, birinden dolayı örtünmek, yüzünü örtmek, evinden dışarıya çıkmamak gibi mânâlara gelmektedir.

Râğıb demiştir ki: "Genel anlamda, örtünülen her şeye *ḫımār* denir; fakat bu kelime örfte bir kadının başını örttüğü örtüye isim olmuştur. Zihni örttüğü ve işlevsiz bıraktığı için, bütün sarhoş edici (uyuşturucular da dahil olmalı) şeyler için de, Kur'an'da, örfi mânâda *ḫamr* sözcüğü kullanılmıştır."[40] Aynen bizde sarhoşluk verici ve aklı işlevsiz kılan içeceklere 'içki' dendiği gibi... Oysa ki, su, süt, şurup, kola vb. içecekler de 'içilen şey' anlamında 'içki'dir; fakat bunlar için 'içki' sözcüğü aslâ kullanılmaz; genellikle, 'meşrubat' denir. Türkçede "falan içki içmiş" dendiği zaman, o kişinin su ya da meşrubat içtiği anlaşılmaz. *Ḫımār* kelimesi de, genel anlamda 'örtü' mânâsına gelse de, ayetteki "yakalarının üzerine vursunlar" ifadesinden, burada 'başörtüsü' anlamının murad edilmiş olduğu, yani örfi mânâda kullanıldığı, izaha gerek duyulmayacak kadar açıktır.

Cuyūb, ceyb kelimesinin çoğuludur. *Ceyb,* gömlek, entari gibi elbiseler giyilirken başın girmesi ya da baştan geçirilmesi için elbisenin ön ve arkasına sarkacak şekilde açılan yarık; elbisenin boyun kısmına denk gelen yeri; yakanın bitiştiği yer ve Türkçede de kullandığımız bilinen 'cep' anlamındadır.[41]

Ḍarb kelimesinin asıl anlamı, vurmak, dövmek olsa da, bu fiilin Arapçada kırkın üzerinde mânâda kullanıldığını görmekteyiz.[42] Buradaki mânâsı ise, 'baş örtüsü vurunmak', sağlam (takvaya uygun) örtünmektir. Taberî demiştir ki: "Zikri yüce olan Allah, bu ayetinde, kadınlar başörtülerini yakalarının üstüne sarkıtsınlar ve bununla saçlarını, boyunlarını ve küpelerini örtsünler, buyuruyor."[43] Buhârî de şu ifadesiyle bu anlayışa önemli bir katkıda bulunmaktadır: "Bu ayetler inmeden önce, Arap kadınları başlarını örtüyorlardı; ama boyun ve göğüslerinin bir kısmı açık kalıyordu."[44] Bu ayetlerin indirilmesiyle, baş ile birlikte, boyun ve göğüslerin de örtülmesi emredilmiştir.

Benzer bir tespiti Nîsâbûrî, Kurtubî gibi pek çok müfessir de tefsirlerinde nakletmişlerdir. Sözgelimi Nîsâbûrî demiştir ki: "Cahiliye kadınları, başörtülerini örttük-

lar, bir kadının, kendisini en iyi tanıtıcı organı olan yüzünü açmasını zorunlu kılmaktadır. Aksi hâlde ne evlilik, ne adalet, ne de alışveriş işleri sıhhatli bir biçimde yürütülebilir... Tehlikeli hâl ve durumlarda ise, mahrem-namahrem durumuna bakılmaksızın acilen müdahale maksadıyla bakılması ya da dokunulması caizdir. Zira, "Allah nazarında, bir insana hayat vermek, bütün insanlara hayat vermek gibidir" 5. Mâ'ide, 32.

[40] Râğıb, *age.*, "Ḫ-M-R" mad.; 2. Bakara, 229; 5. Mâ'ide, 90-91; 12. Yûsuf, 36, 41.

[41] Bkz İbrâhîm Mustafâ ve arkadaşları, *el-Muʿcemu'l-vasīṭ*, "C-Y-B" mad., I. 150.

[42] Bkz. İbn Manzûr, *age.*, "Ḍ-R-B" mad. Bu fiilin çeşitli dillerde de farklı mânâlarda kullanıldığı görülmektedir. Sözgelişi Türkçemizde de 'vurmak' fiili, asıl mânâsında değil, "merkebe ya da arabaya yükü vurmak"; Fransızcada *couper* fiili, saç ve tarakla birlikte, 'taramak' anlamında kullanılmıştır: *Un coup de peigne* (Bir tarak darbesiyle saçları düzlemek) gibi...

[43] Taberî, *age.*, XVIII. 94.

[44] Buhârî, "İsti'zân", 2; "Nûr Suresinin Tefsiri", 12.

leri zaman, örtünün uçlarını sırtlarına doğru sarkıtıyorlar; yakalarının öndeki yırtmacı geniş olduğu için, boyunları ve gerdanları açık kalıyordu. Bu nedenle, Allah, bu ayetinde, kadınlara başörtülerini, başlarını, boyunlarını, kulak ve gerdanlarını da kapatacak tarzda yakalarının üzerinden sıkıca örtmelerini emretmiştir."[45]

Mümin kadınlar için yasaklanan *teberruc* kavramını açıklarken, Mukâtil b. Suleymân, başörtüsünün mahiyeti hakkında da bilgi vermektedir: "Bir kadın, başörtüsünü başına örter; fakat sağlam örtmezdi; boynunu, gerdanını açar; gerdanlık ve küpelerini de göstererek, erkeklerin arasında dolaşırdı. İşte bu tavra *teberruc* denilmekteydi."[46]

Şu hadis, bu konuda bizim için en açık ve yeterli delildir:

> Hâris el-Ğâmidî anlatıyor: Bir topluluğa doğru yaklaştık ve gördük ki, Allah'ın Elçisi, insanları Allah'a inanmaya ve kulluğa çağırıyor, onlar da ona eziyet ediyorlardı. Nihayet, güneş yükseldi; halk onun başından dağıldı. Elinde su kabı ve bir mendil bulunan bir kadın geldi. Ağladığı için gerdanı açılmıştı. Allah'ın Elçisi, kadının elindeki kabı aldı, ondaki sudan içti, sonra abdest aldı ve başını kaldırıp kadına: "Kızım, başörtünle gerdanını kapat. Babam onlara yenilip ezilecek diye endişe etme." dedi. "Bu kadın kimdir?" dedim. "Bu, onun kızı Zeyneb'dir." dediler.[47]

Müşriklerin Hz. Peygamber'e zulmünün Hicret'ten önce Mekke döneminde olduğunu biliyoruz. Bu demektir ki, Resulullah (s.a.v.), henüz örtünmeyle ilgili ayetler gelmeden çok önce bile, kadınların boyun, gerdan ve göğüslerinin kapalı olması hususunda hassas davranıyordu.

> Ziynetlerini; kocaları, babaları, kayınbabaları, oğulları, üvey oğulları, kardeşleri, erkek kardeşlerinin oğulları, kız kardeşlerinin oğulları, kendi kadınları, köle ve cariyeleri, kadınlara hiç ihtiyacı kalmamış, güdülmeye muhtaç yaşlı erkekler ve kadınların mahrem yerlerine henüz aklı ermeyen çocuklardan başkasının yanında açmasınlar.

Bu pasajda *zînet* kelimesi ikinci defa geçmektedir. Birinci geçtiği yerde, bütünün cüzü, yani yüz ve eller kastedilerek: "Kadınlar, ziynetlerinden görünenden başkasını açmasınlar..." buyurulmuştu. Kelimenin ikinci kez geçtiği bu pasajda ise, ziynetlerin, sayılan yakınlık derecelerine ve sıfatlara sahip olanların yanında açılabileceği; bunlardan başkasının yanında açılamayacağı ifade edilmiştir.

Bu'ūle, ba'l'in çoğulludur; bu ayette koca(lar) anlamındadır. Aslında, kadın ile kocası arasında, edep duygusunun haricinde mahremiyet için bir sınır yoktur. 23. Mü'minûn suresindeki: "Felah bulan müminler (...) ferclerini, eşleri ve sağ ellerinin malik olduklarından başkasına karşı korurlar; bundan dolayı onlar ayıplanmazlar."[48] ayetlerinde de bu mânâ mevcuttur.

[45] Nîsâbûrî, (*Taberî Tefsi*'rinin kenarında), XVIII. 78; Kurtubî, *age.*, XII. 230.

[46] Bkz. İbn Kesîr, *age.*, VI. 406.

[47] İbnu'l-Esîr, Ebû Sa'âdet el-Mubârek b. Muhammed el-Cezerî, *Usdu'l-ğâbe fî ma'rifeti's-şaḥâbe*, I. 321. Süleyman Ateş, *Kur'an Mesajı*, Ağustos-Eylül-Ekim, 1999, s. 21'den naklen.

[48] 23. Mü'minûn, 5-6.

et-Tābi', 'uyan' anlamına gelir; ayette, yaşlılıktan dolayı aklı hayra şerre ermeyen veya adab-ı muaşerete uyum sağlayamayan; kim ne derse ona uyan ihtiyar anlamında kullanılmıştır.

İrbe kelimesi, *eribe/ye'rabu* fiilinden isimdir; ihtiyaç anlamındadır. *Ulū'l-irbe*, ihtiyaç sahipleri; *ğayru ulī'l-irbe* ise, ihtiyaç sahibi olmayanlar demektir. *Ğayru ulī'l-irbe mine'r-ricāli,* cinsellikten dolayı ihtiyaç sahibi olmayan, kadına ihtiyaç duymayan erkekler anlamına gelir. Bundan ilk akla gelen, aşırı yaşlılığı sebebiyle cinsel güdüsü sona ermiş ihtiyarlar, pîr-i fani dediğimiz çok yaşlı erkeklerdir.[49] Kurtubî bu ifadenin kapsamına, budalalık, delilik, inninlik, tenasül organları yok edilmişlik gibi muhtelif sebeplerden ötürü erkekliğini kaybetmiş olanları da katmaktadır.[50]

Kadınların, ayette kimlik ve nitelikleri belirtilen erkeklerin yanında ferclerini örtüp korumaları şartıyla, vücutlarını/ziynetlerini açmalarında veya ziynetlerinin, bu insanlar tarafından görülmesinde bir sakınca görülmemiştir; dolayısıyla, bu hususta haram hükmü tahakkuk etmez.

...Gizledikleri ziynetleri bilinsin diye ayaklarını yere vurmasınlar...

Ayette *zīnet* kelimesi üçüncü defa kullanılmakta ve bu kez "gizledikleri ziynet"ten söz edilmektedir. Bundan maksadın, Arap kadınlarının ayak bileklerine taktıkları halhallar olduğu söylenebilir. Ancak, ayet önemli bir mesaj içermektedir. Bu mesajı sadece yöresel bir aksesuara tahsis etmek yerine, bakıldığında hemen görülemeyen, ancak dikkat çekildiği zaman fark edilebilecek olan gizli süs ve bedensel güzellikleri de ayetin kapsamına almak mümkündür.

...Ey inananlar! hepiniz birlikte tövbe edin ki, felaha eresiniz.

Sosyal hayatın kirleri, tek başına bireyin çabasıyla değil; toplum yek vücut olup, birlikte temizlenmeye gayret ettiği zaman temizlenir. Manevi kirler de, ancak müminlerin tamamı, en azından büyük çoğunluğu Allah'ın emirlerine birlikte itaat ettikleri, yasaklarına arka döndükleri zaman paklanır; sadece sözle tövbe yeterli olmaz; fiilî tövbe de gereklidir.

1.1.4. Ayetlerin Anlam Dokusu ve Yorumu

Allah, 30. ayette, Elçisi Hz. Muhammed'e şöyle buyurmuş olmaktadır: "Ey Resulüm! Mümin erkeklere söyle, bakılması yasak olan şeye bakmasınlar; tesadüfen karşı karşıya gelirlerse, gözlerini derhâl ondan çeksinler veya bakışlarını başka tarafa çevirsinler. Ferclerini, edep yerlerini, avret mahallerini muhafaza altına alsınlar; kendiliğinden açılmayacak ve hatları belli olmayacak biçimde örtüp, korusunlar. Böyle yapmaları, onlar için nezih bir davranış olur." Nitekim Hz. Peygamber, giysilerin şeffaf veya hatları belli edecek kadar dar

[49] Prof. Dr. Hayrettin Karaman ve arkadaşlarının hazırladığı *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meali*'nde bu ayete "Erkeklerden ailenin kadınına şehvet duymayan hizmetçi vb. tâbi kimseler," mânâsı verilmiş ki, bu mânâ, ayette niteliği belirtilen kişilerden çok farklıdır!.

[50] Kurtubî, *age.*, XII. 234.

olmasını ve örtmede kifayetsizliğini kastederek: "Nice giyinmişler var ki, üzerlerindeki elbiselerine rağmen çıplaktırlar."[51] demek suretiyle, örtünmenin nasıl olması gerektiğine dikkat çekmiştir.

31. ayette, kadınlara, dört ayrı tarzda hitap edilmiş ve şöyle buyurulmuştur: "Mümin kadınlara da söyle, onlar da mümin erkekler gibi, bakılması yasak olan şeye bakmasınlar; ânsızın karşılaştıklarında gözlerini derhâl ondan çeksinler veya başka tarafa çevirsinler. Ferclerini, yani avret mahallerini, açılmayacak ve güzelliklerine halel getirmeyecek tarzda örtüp, korusunlar. Ziynetlerinden, görüneni veya sosyal hayatın zorunlu kıldığı şartlar ve durumlar sebebiyle görünmesi gerekeni (yüz ve ellerini) açsınlar; fakat bu ikisinden başkasını açmasınlar. Başörtülerini, başlarından itibaren, kulak, boyun, gerdan ve göğüslerini de kapatacak şekilde yakalarının üzerine sarkıtsınlar. Kadınların ziynetlerinin bütününü, yani ferclerinin (*sev'āt*) dışındaki yerlerini, ancak kocaları, dedeleri, babaları, amcaları, dayıları, kayınbabaları, öz ve üvey kardeşleri, öz ve üvey oğulları, yeğenleri, mümin kadınlar, köle ve cariyeleri, pîr-i fani erkekler ve aklı ermeyen küçük çocukların yanında açabilirler veya bunlar tarafından görülmesinde bir günah yoktur. Bunların dışındakilerin yanında, tedavi ve kurtarma gibi zaruri bir hâl yoksa, el ve yüzlerinden başka yerlerini açmasınlar ve gizli ziynetleri bilinsin diye dikkat çekici ve tahrik edici bir tarzda sokağa çıkıp dolaşmasınlar."

Bu ayetin ifade bütünlüğü açısından, kadın bedeninin tamamı ziynettir. Dikkat edildiğinde görülecektir ki, *zînet* kelimesinin ayette ilk geçtiği yerde "...Ziynetlerinden sadece görünen kısmın", bütünden yalnız bir cüzün, yani yüzler ve ellerin açılabileceği söylenirken; ikinci geçtiği yerde, istisna edilmeksizin, ziynetlerin hepsinin; ferc hariç bedenin tamamının, kimlikleri ve nitelikleri belirtilen şahısların yanında açılabileceği söylenmektedir. Ayetin başında da ferclerin örtülüp muhafaza edilmesi emredilmişti. O hâlde, ön ve arkada leke, kusur, çirkinlik (*sev'eteyn/sev'āt*) gibi duran yerler (*ferc*) örtülünce, kadının bedeninin bütünü, zatı itibarıyla ziynet olmuş olur. Ayetin literal anlamının, mantukunun bunu ifade ettiği kanaatindeyiz.[52]

[51] Buhârî, "Libâs", 61.

[52] Müfessirlerin büyük çoğunluğu, bu ayette geçen *zînet* kavramını iki mânâda yorumlamışlardır: Birincisi, elbise, yüzük, bilezik, küpe ve gerdanlık gibi süs eşyası; ikincisi de, bu gibi ziynet eşyasının takıldığı yerler. Yani kulaklar, boyun, gerdan ve kollar... Mesela, Abdullâh b. Mes'ûd'dan nakledilen rivayete göre, bu ayette gizli ve açık; iki çeşit ziynetten bahsedilmektedir: Biri ayak bileklerine takılan halhal, kollara takılan bilezikler, kulaklara takılan küpeler ve gerdanlık gibi gizli (gizlenebilir) ziynetler; diğeri ise, elbise gibi gizlenmesi mümkün olmayan, açıkta olan, görünen ziynetlerdir. (İbn Kesîr, *age.*, VI. 47.) Nîsâbûrî'ye göre, bu ayette üç çeşit ziynetten söz edilmektedir. Birincisi, gözlere çekilen sürme, ellere ve ayaklara sürülen boya ya da kına, yanaklardaki allıktır. İkincisi, yüzük, bilezik, halhal, pazubent, gerdanlık, taç, kemer ve küpeler; üçüncüsü de, giysilerdir. (Nîsâbûrî, *age.*, XX. 78.) Bu ayetteki *zînet* kavramına süs eşyası mânâsını veren müfessirlere göre, "görünen ziynetten" maksat, "Bir kadının takındığı veya kullandığı ziynet eşyasıdır." Çünkü bunlar korunmadığı zaman hırsızlara veya kıskançlıklara hedef olurlar. Bu nedenle, altın, gümüş ve çeşitli değerli taşlardan yapılan ziynet eşyaları açılıp gösterilmemeli, mutlaka örtülmelidir. (Taberî, *age.*, XX. 94-95.) Bir kısım müfessirlere göre de "Ziynetlerini açmasınlar..." ayetindeki ziynetten maksat, ziynet yeridir." Kuşkusuz, Allah Teâlâ'nın ziyneti yasaklaması, ziynet yerlerinde bulunması sebebiyledir; ziynetleri söylemekle ziynet eşyası-

Bunlar, haram-helal önermelerine göre Allah'ın belirlemiş olduğu sınırlardır. Bunun ötesindeki uygulamalar, örfe, töreye ve geleneklere göre düzenlenir. Sözgelimi, hiçbir müslüman, kızının, yeğeninin, gelininin vd. bakmaya mezun olduğu yerlerine bakmayı düşünmez; onlardan açmasını istemez. Yine hiçbir mümin kadının da dedeleri, babaları, kayınbabaları veya ağabeylerinin vd. yanında, göğsünü çıkarıp çocuğunu emzirdiği görülmez. Bununla birlikte, ev hâlidir; açılmış, görülmüş olması da, onlara fazla bir rahatsızlık vermez.

Kur'an'da mahrem yerler, 'fercler' olarak belirtilmesine rağmen, Ebû Hanîfe, konuyla ilgili hadisleri[53] delil göstererek, bu sınırları göbek ile diz kapağı arası olarak belirlemiştir.[54] Bu, ayete karşı bir tavır değil, ihtiyatlı davranmanın ve örfün gereği olarak değerlendirilebilir. İmam Mâlik ise, mahrem yerlerin sınırını, ayette olduğu gibi, avret-i ğaliza tabir edilen fercler, yani genital organlar ve makat olarak çizmiştir.

1.2. Yaşlı Kadınlara Özgü Bir Ruhsat (Hafifletme)

1.2.1. Ayetin Meali

> Hayızdan, nifastan kesilmiş ve cinsellik beklentileri kalmamış yaşlı kadınların, ziynetlerini göstermemeleri şartıyla elbiselerini çıkarmış olmalarında onlar için bir sakınca yoktur. İffetli davranmaları, kendileri için daha hayırlı olur. Allah her şeyi işitir ve her şeyi bilir.[55]

1.2.2. Anahtar Kelimeleriyle Birlikte Ayetin Analizi

Ḳavā'id, ḳa'ade/yeḳ'udu fiilinden ism-i fail, cem'-i mükesser, müennestir (dişil çoğul kipi). Oturan kadınlar anlamındadır. Burada hayızdan ve nifastan (lohusalık) kesilmiş kadınlardan kinaye olarak kullanılmış bir ifadedir.

Nikāḥ, bu kelimenin Arapçada asıl mânâsı *vaṭ'*, yani fiilî olarak yapılan cinsel ilişkidir. Kur'an'da bu kelime daha çok teknik anlamda ve terim anlamında

nın takıldığı yerleri kastetmiştir. O hâlde ziynetlerin örtülmesi ve gösterilmemesi emredilmişse, ziynet yerlerinin örtülmesi evleviyetle emredilmiş olmalıdır. Yani, "Zikr-i hâl irade-yi mahall"dir. (Bkz. İbn Kesîr, *age.*, III. 284; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1968, V. 3504; Sâbunî, Muhammed Alî, *Revâ'i'u'l-beyân tefsîru âyâti'l-aḥkâm mine'l-ḳur'ân*, Şam 1977, II. 152 vd.; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul 1990, VI. 178.) Mesela Zemahşerî demiştir ki, ziynet yerlerinin değil de ziynetin zikredilmesi, korunmak ve örtünmekle ilgili emirde mübalağa içindir. Kuşkusuz ziynetin yasaklanması, ziynet yerlerinde bulunması sebebiyledir. (Bkz. Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Carullâh Muhammed b. Ömer el-Harezmî, (ö. 538/1143) *el-Keşşâf 'an ḥaḳā'iḳi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eḳâvîl fî vucûhi't-te'vîl*, Beyrut t.y. III. 230.) Bize göre, bu iki görüşten birincisi, ayetin siyak ve sibakına; ikincisi de metnine, literal anlamına uygun olmayan yorumlardır. Allah, bu surenin birinci ayetinde, "mânâ ve maksatları apaçık ayetler indirdik" demesine rağmen, neden 31. ayette kendisini nakzedercesine kapalı bir ifade kullanmış olsun? Ya da doğrudan doğruya ziynet eşyasının takıldığı yerleri söylemek dururken, niçin karmaşık bir ifadeyle, ziynet yerlerini söylesin? Zemahşerî buna, "Emirde mübalağa içindir" yorumunu eklemiş. Bizce bu, ikna edici bir izah şekli değildir.

53 Bkz. Tirmizî, "Edeb", 40, 2795.

54 Muslim, "Hayz", 18.

55 24. Nûr, 60.

'nikâh akdi' (evlenme sözleşmesi) mânâsında kullanılmıştır.[56] Kelimenin, burada, birinci mânâda kullanıldığı, ayetin siyak ve sibakından da anlaşılmaktadır.

Cunâḥ kelimesi, sapma, günah, sakınılacak şey, sakınca anlamlarına gelmektedir.

Muteberricāt, teberrece fiilinden ism-i fail, cem'-i mükesser, müennestir. Literal anlamı, burçlaşan; Türkçedeki yaygın kullanımıyla, yıldızlaşan; Fransızca kökenli bir kelimeyle ifade edilirse, starlaşan kadınlar anlamındadır. Arapçada burç (*burc*), açığa çıkmak, görünmek mânâsına gelen *berece* fiilinden türetilmiş bir isimdir; kalenin burcu ve güneş sisteminde yer alan on iki takım yıldızının her birisi anlamına da gelmektedir. Kur'anda *burūc* şeklinde çoğul olarak iki mânâda da kullanılmıştır.[57] *Teberruc* sözcüğü, ikinci mânâdan alınmıştır; süslenip, bezenip semadaki burçlar misali dikkat çekecek biçimde toplum içerisine çıkmak; bugünün deyimiyle, artistleşmek, yıldızlaşmak, starlaşmak anlamındadır.[58] Ayette, "özellikle süslenip, ziynetiyle göze batacak şekilde toplumun içine çıkmasınlar" denilmek istenmiş olmalıdır.

1.2.3. Ayetlerin Anlam Dokusu ve Yorumu

Genel bir ifadeyle söylemek gerekirse, bu ayette Allah'ın yaşlı kadınlardan söz ettiği söylenebilir. Halkımız arasında böylesi kadınlar için, "hayızdan nifastan kesilmiş" ya da "ununu elemiş eleğini duvara asmış" deyimleri kullanılmaktadır. Fakat, bu ayeti dilimize çevirirken "hayızdan ve nifastan kesilmiş kadınlar" deyimi, ayetin söylemek istediği mânâyı tam olarak yansıtması bakımından yeterli değildir. Çünkü kadınlar, fizyolojik olarak, genellikle 45 ilâ 55 yaşlarında hayızdan (ay hâlinden) kesilir, menapoza girerler; ama cinsel nitelikleri devam eder. Bu yüzden, ayette, kastedilenin sadece menapoz olmadığını belirtmek maksadıyla *ve'l-ḳavā'idu mine'n-nisā'i* cümlesinden sonra, bir de *lā yercūne nikāḥan* sıfat cümlesi ilave olarak getirilmiştir. Bu ayette 'nikah' kelimesi, örfi mânâdaki akit ya da evlenme sözleşmesi anlamında değil, kesinlikle asli/vaz'i lügat mânâsındaki 'cinsel ilişki' anlamında kullanılmıştır. Buna göre, ayette, kadınların sadece yaşlılığından ve yaşlarının sınırından veya hayızdan kesilme durumundan değil, hem hayızdan kesilmiş olmalarından hem de cinselliklerinin sona ermişliğinden söz edilmektedir. O hâlde, belirtmeliyiz ki, her yaşlı kadın bu ayetin kapsamına girmediği gibi, her hayızdan kesilen kadın da ayetin mânâ alanına girmemektedir. Burada kastedilenler, hem hayızdan kesilmiş hem de cinselliği sona ermiş kadınlardır. Hüküm de sadece bu nitelikleri taşıyan kadınlara aittir.

Bir diğer husus, yaşlılıkları sebebiyle, bu kadınlar, ziynetlerini/çıplak bedenlerini herkesin yanında açmamak, özellikle süslenip bezenip kendilerini teşhir etmemek şartıyla, normalde giyinmeleri gereken elbiselerini çıkarabilirler. Bu, onlar için tanınmış bir ruhsattır. Denebilir ki, bu ruhsat, bu hususta ti-

[56] Bkz. 2. Bakara, 221, 235; 4. Nisâ', 25, 127; 24. Nûr, 3; 33. Ahzâb, 49.

[57] Bkz. "Nerede bulunursanız bulunun... İsterseniz sağlam yapılmış kalenin burçlarında da olsanız ölüm size gelir yetişir" (4. Nisâ', 78). "Burçlar sahibi semaya yemin ederim ki..." (85. Burûc, 1) "Muhakkak ki, Biz, semada burçlar yarattık; onlarla bakanlara semayı süsledik" (15. Hicr, 16)

[58] Bkz. Duman, *age.*, s.98.

tiz davranma yeteneklerini kaybetmiş olabilecekleri için bir hoşgörüdür; "yaşlıdır, kusuruna bakılmaz..." anlamındadır. Fakat bu kadınlar, yaşlılıklarına rağmen, ruhi ve bedenî zindeliği yerinde olup, kendilerine dikkat edebilecek durumda iseler, bunların da iffetli davranıp tesettüre tam olarak riayet etmeleri, kendileri için daha hayırlı olur. Bu da ayrıca vurgulanmıştır.

2. İhtiyaç Ânında Kullanılacak Örtü (Cilbâb) Ayeti

2.1. Ayetin Meali

> Ey Peygamber! Hanımlarına, kızlarına ve müminlerin hanımlarına söyle, cilbâblarını üzerlerine alsınlar. Böyle yapmaları, tanınıp eziyet görmemeleri için en uygun tedbirdir. Allah çok bağışlayıcı ve çok esirgeyicidir.[59]

2.2. Anahtar Kelimeleriyle Birlikte Ayetin Analizi

> Ey Peygamber! Hanımlarına, kızlarına ve müminlerin hanımlarına söyle, cilbâblarını üzerlerine alsınlar...

"Cilbâblarını üzerlerine alsınlar..." (*yudnîne 'aleyhinne min celâbîbihinne*): *Yudnîne, denâ/yednû* fiilinin if'âl formundan muzaridir. Kök anlamı, bir şeyi bir şeye yaklaştırmak; örtüyü baştan aşağıya sarkıtmak, salıvermek, uzatmak, örtmek anlamındadır. *Celâbîb, cilbâb*'ın çoğuludur; *celbebe* ve *tecelbebe* fiillerinden isimdir. Örtü; kadınlara özgü bir çeşit giysi; yatak çarşafı gibi, geniş, büyük örtü anlamındadır. İbn Mes'ûd, Ubeyde, el-Hasan el-Basrî, Sa'îd b. Cubeyr ve daha pek çok sahabi ve tâbiîye göre, cilbâb, başörtüsünün üzerinden alınan ridâ, yani kadınlara özgü bol ve geniş dış elbisesidir. Kurtubî'ye göre, cilbâbın örfi anlamı, bedenin tamamını ya da büyük bir kısmını örten ve başörtüsünden daha büyük bir örtüdür.[60]

Mümin kadınlar, bu ayetin nüzûlünden sonra, ister bilinen amaçla (def-i hacet için) Menas adı verilen yere gitmek için, ister başka maksatla dışarı çıktıkları zaman, mutlaka asli giysilerinin ve başörtülerinin üzerine, kimlik ve mümin kişiliklerinin bir alameti olmak üzere cilbâblarını da almalıdırlar.

> ...Böyle yapmaları, tanınıp eziyet görmemeleri için en uygun bir tedbirdir...

Bu cümle, kadınların dışarı çıktıklarında üzerlerine almaları tavsiye edilen cilbâbın illetini, yani emredilmesindeki sebeb-i hikmeti teşkil etmektedir. Mümin kadınların dışarı çıktıklarında cilbâblarını üzerlerine almadıkları için tanınamadıkları ve o yüzden eziyet gördükleri anlamını ifade etmektedir.

2.3. Ayetin Anlam Dokusu ve Yorumu

Ayetteki hitap, istisnasız, mümin kadınların hepsine yönelik olduğu için, hüküm de mümin kadınların tamamını kapsamaktadır. Tanınmamak ve eziyet görmek, evin içinde olmayacağına göre, ayette evin dışıyla ilgili ve tedbir amacını taşıyan

[59] 33. Ahzâb, 59.

[60] Bkz. Nîsâbûrî, *age.*, XXI. 32; İbn Kesîr, *age.*, VI. 471; Nesefî, *age.*, III. 312; Yazır, *age.*, VI. 3929.

sembolik bir örtüden (dış elbisesinden) söz edildiği muhakkaktır. Ayetin nüzûl sebebi olarak anlatılan şu durum da, bu tespitlerimizi doğrulamaktadır:

İbn Kesîr ve daha pek çok müfessirin naklettiğine göre, Medine'de Arap evleri dar idi. İçinde tuvalet bulunmuyordu. Genellikle kadınlar geceleri def-i hacet için Menas adı verilen bir mevkie giderlerdi. Münafıklar, gecenin karanlığından yararlanarak, kadınların geçeceği güzergâhda gizlenir ve bazı kadınları taciz ederlerdi. Mümin kadınları diğerlerinden ayıran belli bir dış kıyafeti olmadığı için, onlar da zaman zaman bu tür sataşmalara maruz kalabiliyorlardı. Sonra da bu ahlaksızlar, "Onları tanımadık..." mazeretine sığınıyorlardı. İşte bu yüzden, Allah Teâlâ, "Ey Peygamber! Hanımlarına, kızlarına ve müminlerin kadınlarına söyle de, üzerlerine cilbâblarını alsınlar. Böyle yapmaları, onların tanınmalarına ve eziyet görmemelerine en uygun tedbir olur." ayetini indirmiştir.[61]

O hâlde, ayetin indirildiği ortam, nüzûl sebebi, metnin mantuku ve amacı göz önünde bulundurularak, denilebilir ki, cilbâb, mümin kadınlarla mümin olmayan kadınların birlikte yaşamakta oldukları bir toplumda; şayet mümin kadınlar, kimlik ve iffetli kişiliklerini diğerlerinden ayırt edici bir alamet taşımadıklarından dolayı, başka kadınlarla karıştırılarak eziyet görüyorlarsa, tanınmalarının sağlanması ve eziyet görmelerinin önlenmesi maksadıyla bir alamet-i farika olmak üzere, üzerlerine cilbâblarını almalıdırlar.

Şunu da belirtmeliyiz ki, bu ayette cilbâbın taşıdığı anlam, cilbâb kullanan kadın açısından fonksiyonu ve kendisine atfedilen misyon göz önünde bulundurularak denilebilir ki, bunun formunun, günün örfüne göre cilbâb olması da önemli değildir. Asli tesettürüne bürünmesi şartıyla, bir kadının, şayet gerekiyorsa, dışarı çıkacağı zaman cilbâbın misyonunu ifa edebilecek başka bir giysi; sözgelimi, Anadolu'da farklı yörelerde kullanılmakta olan çar, atkı, bürük vb. herhangi bir örtü de cilbâbın yerine kullanılabilir. Hatta, bugün daha ziyade öğrencilerin kullandıkları başörtüsü ve pardösü, bu misyonu yerine getiriyor ve dışarıdan bakan kişi açısından o kadının mümin kimlik ve iffetli kişiliğini yansıtıyorsa, gayet tabii olarak buna da cilbâb demek mümkündür. Farz edelim ki, iffetli olmayan veya toplum tarafından kötü yolda olduğu kabul edilen kadınlar, kendilerini bu kıyafet içerisinde arz etmeye başlamış ve bu durum da yaygın hâle gelmişse, o zaman başörtüsü ve pardösü, cilbâb olmaktan çıkmıştır; mutlaka değiştirilmelidir.

Şu da bilinmeli ki, bir toplumdaki kadınların tamamı mümin ve iffetliyse, orada cilbâba gerek kalmamıştır; asli tesettür yeterlidir. Çünkü toplumda 'diğer kadınlar', dolayısıyla ayetteki "tanınmama ve eziyet görme" problemi söz konusu değildir.

Şayet medeni bir toplumda mümin kadınlarla gayrı müslim kadınlar bir arada yaşıyor olmalarına rağmen, mümin kadınları diğerlerinden ayırt etmeyi gerektirecek menfi bir durum söz konusu değilse, böylesi bir toplumda yaşamakta olan mümin kadınlar için de cilbâba gerek yoktur. Zira ayetin hükmü, cilbâba değil,

[61] Bkz. İbn Kesîr, *age.*, VI. 471.

illetine bağlıdır; şayet illet devam ediyorsa, hüküm de devam edecektir; çünkü maslahat onu gerektirmektedir. İllet ortadan kalkınca, tedbire lüzum kalmaz.

Bu açıklamalara ve serdettiğimiz argümanlara dayanarak denebilir ki, cilbâb, asli bir örtü değil, kadınların ihtiyaç ânında kullanmaları gereken bir semboldür.

Sonuç

Çıplaklık duygusu sebebiyle örtünmek, edep yerlerini muhafaza altına almak ve ortama göre güzel giyinmek, insanın hassalarındandır. Bu anlamda elbise, insanın insan kimliğini; elbisenin nicelik ve niteliği de, mümin kişiliğini (takva) tamamlayıcı bir unsurdur.

Allah, Kur'an'da kadınlara ve erkeklere ayrı ayrı hitap etmiş, İslam dini açısından açmaları ve bakmaları yasak olan yerlerini ana hatlarıyla belirlemiştir. Buna göre:

A. Erkeklere:

1. Ferclerini örtüp korumaları, kendilerinden ve eşlerinden başkasının fercine bakmamaları, gördükleri zaman derhâl gözlerini çevirmeleri emredilmiştir.

2. İslam dini bakımından kendileriyle evlenmeleri mümkün olan kadınların elleri ve yüzlerinden başka ziynetlerine bakmaları yasaklanmıştır.

B. Kadınlara:

1. Ferclerini örtüp korumaları; kocalarından başka, erkek olsun kadın olsun, hiç kimsenin fercine bakmamaları ve gördükleri zaman derhâl gözlerini çevirmeleri;

2. İslam dini bakımından kendileriyle evlenmeleri mümkün olan erkeklerin bulunduğu yerde elleri ve yüzlerinden başka ziynetlerini açmamaları;

3. Başörtülerini, boyun ve göğüs yırtmaçlarını da kapatacak şekilde bağlamaları;

4. Ziynetlerini, sadece kocaları, babaları vb. ayette kimlik ve nitelikleri belirtilen şahıslardan başkalarının yanında açmamaları;

5. Umumi yerlere çıktıkları zaman kendilerini teşhir çabası içerisine girmemeleri, daima vakar ve iffetlerini korumaları;

6. Şayet ihtiyaç varsa, çevrenin rahatsız edici davranışlarından korunmak maksadıyla, mümin kişiliklerinin bir belirtisi olmak üzere cilbâb ve benzeri bir alamet-i farikayı üzerlerine almaları emredilmiştir.

C. Hayızdan kesilmiş ve cinsellikleri tamamen sona ermiş yaşlı kadınlara, eğer mümkünse örtünmeyle ilgili adab-ı muaşerete tam olarak uymaları tavsiye edilmiştir. Aşırı yaşlılıkları sebebiyle bu imkana sahip değillerse, ziynetlerini özellikle göstermemeleri şartıyla, normal olarak giyinmeleri gereken giysilerden bir kısmını çıkarmalarında bir sakınca görülmemiştir.

D. Kadın olsun erkek olsun, bütün müminler her şeyde olduğu gibi, giyinip bezenirken de elbiselerin mutlaka takva amacına uygun olmasına özen göstermelidirler.

...Ve takva elbisesi... en iyisi, budur.[62]

[62] 7. A'râf, 26.

islâmiyât IV (2001), sayı 2[3], s. 53-68

Hadislere Göre Kadının Örtünmesi

İSMAİL HAKKI ÜNAL
PROF.DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

İslam dininin öğretilerini tespitte temel kaynak olan Kur'an'ın yanı sıra, onu insanlara tebliğ eden ve açıklayan Hz. Muhammed'in tatbikatı da önemli bir yer tutar. Dinin mübelliği ve onun ilk takipçileri göz ardı edilerek bir din geleneği tesis edilemez. Bu yüzden, dini öğrenmeye ve anlamaya çalışırken ilk müntesiplerinin uygulamaları sonraki nesiller için bir prototip sayılmıştır.

Hadislere göre kadının örtünmesinin ele alındığı bu yazıda, Hz. Muhammed ve ilk müslüman nesillerin konuyla ilgili söz ve uygulamaları tespit edilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla, makale, tasvirî bir nitelik arz etmektedir. Belli başlı hadis kaynakları taranarak yapılan bu tespitte, rivayetlerin klasik hadis usûlüne göre belirlenmiş sıhhat değerlendirmeleri dikkate alınmamış, Hz. Peygamber'e nispet edildiği hâlde, muhtevalarından, daha sonraki dönemlere ait oldukları kuvvetle muhtemel birkaç haber dışında, konuyla ilgili rivayetlerin çoğu değerlendirmeye tâbi tutulmuştur. Bu rivayetler arasında, Hz. Peygamber'e nispet edilenler (merfû') yanında, sahabe ve tâbiîne ait olanlar da (mevkûf ve maktû') bir hayli fazladır. Hadisçilerin genel tanımına uygun olarak, bu üç tür haber, 'hadis' kavramı altında değerlendirilmiştir. Hz. Peygamber'in talimatının yanı sıra, ilk nesillerin tatbikatını izlemek açısından, ilgili rivayetleri bir bütün olarak değerlendirmek son derece önemlidir. Rivayetlerin incelenmesinden, kadının örtünmesiyle ilgili hükümlerin günlük hayatta ve ibadet esnasında olmak üzere iki noktada yoğunlaştığı görülmektedir. Ayrıca, kadın açısından örtünme, hür ve cariye statüsüne göre önemli farklılıklar göstermektedir.

Kur'an-ı Kerim'in iniş sürecinde Arap kadınının giyim alışkanlığını ve bu alışkanlığın Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in öğretisiyle ne yönde değişime uğ-

radığını daha iyi anlayabilmek için, önce cahiliye dönemi kadınının örtünmesi olgusundan kısaca bahsetmek yerinde olacaktır.

1. Cahiliye Kadınında Örtünme

el-Mer'e fî'ş-şi'ri'l-cāhilī isimli eserinde Dr. Ahmed Muhammed el-Hûfî, Arap şiirinden hareketle, cahiliye dönemi kadınlarının açıklık ve örtünme konusundaki tutumlarını tasvir etmektedir. Bu tasvirlerde söz konusu edilen, daha çok, baş ve yüz örtüsüdür. Özellikle güzelliği yansıtan en önemli unsur olarak görülen yüzün açılması-örtülmesi, şairlerin en çok ilgisini çeken konudur.

Hûfî'ye göre, cahiliye döneminde Arap kadını ne tamamen kapalı ne de bütünüyle açıktır. Açık kadınlar olduğu gibi, örtülü kadınlar da vardır.[1] Bazı şiirlerden, baş ve yüz örtüsünün hürleri cariyelerden ayırt eden bir özellik olduğu; acı, hüzün ve ağıt yakma gibi durumlarda yüzlerin ve başların açıldığı ifade edilmektedir.[2] Bu yüzden, savaşta yenileceklerini ve esir düşeceklerini anlayan hür kadınlar, kendilerine tenezzül edilmez düşüncesiyle cariyelere benzemek için yüzlerini (ve başlarını) açarlar ve bu şekilde kaçmaya hazırlanırlardı.[3]

Cahiliye döneminde kadınların örtü kullandıklarıyla ilgili haberler vardır. Ukâz çarşısında, Kureyş ve Kinâne oğullarından bazı gençlerin Âmiroğullarına mensup bir kadından yüzünü açmasını istemeleri, kadının da bunu reddedip kabilesinden yardım talep etmesi, Birinci Ficâr Harbi'nin sebeplerinden birisi olarak gösterilmektedir.[4]

Abdullâh b. Alkame, karısı Hubeyş'e, rüzgarda yeşil tülbentinin savrulmasıyla açığa çıkan yüzünü ve ellerini gördükten sonra âşık olmuştur.[5]

Şair Ferezdak'ın (ö. 110) ninesi Hind bint Sa'sa'a, şu dört kişinin yanında başörtüsünü çıkartmayı helal sayıyordu: Babası, kardeşi, dayısı ve kocası.[6]

Araplarda tecrübeli insan için söylenen şu atasözünde de başörtüsünün geleneksel bir giysi olduğu anlaşılıyor: *İnne'l-'avāne lā tu'allemu'l-ḫımratu* (Dula –yetişkin kadına– başörtmek öğretilmez).[7]

Ummu Amr bint Vıkdân, kavmini öç almaya teşvik ederken şöyle diyor: "Eğer intikam almayacaksanız, silahı bırakmanız ve kadınlar gibi sürme sürüp yüzünüzü örtmeniz gerekir."[8]

[1] Ahmed Muhammed el-Hûfî, *el-Mer'e fî'ş-şi'ri'l-cāhilī*, Kahire 1977, s. 369.

[2] *Age.*, s. 372-373. Ölülere ağıt yakarken baş açma âdetinin Ömer b. Abdilaziz (ö. 101) devrinde de devam ettiği, valilerine mektup yazan halifenin, bunun bir cahiliye âdeti olduğunu ifade ederek bu durumda kadınların başlarını açmalarına izin verilmemesini istediği nakledilmektedir (*...ve mā ruḫḫişa li'n-nisā'i fî vaḍ'i ḫumūrihinne munzu umirne en yaḍribne bi ḫumūrihinne 'alā cuyūbihinne...*) (İbn Sa'd, *Kitābu'ṭ-ṭabaḳāti'l-kebīr* (8 cilt), Beyrut 1968, V. 393).

[3] Hûfî, s. 373.

[4] Ebû'l-Ferec el-Isfehânî, *el-Ağānī* (14 cilt), Mısır 1992 (ofset), XXII. 55-56.

[5] Hûfî, s. 375.

[6] *Age.*, s. 375-376.

[7] Ahmed b. İbrâhîm en-Neysâbûrî el-Meydânî, *Mecma'u'l-emṡāl* (2 cilt), Lübnan 1988, I. 49.

[8] Hûfî, s. 376.

Cahiliyede baş ve yüz örtüsünü kullanıp özel durumlarda açanların yanı sıra, güzelliğini teşhir için yüzünü, boynunu, gerdanını ve kollarını sürekli açan kadınlar da mevcuttu. Nitekim Kur'an-ı Kerim buna işaret etmektedir.[9]

Güzelliğini göstermek için yüzünü örtmeyen hanımlara İslami dönemde de rastlanmaktadır. Bunların başında yer alan Hz. Ebû Bekir'in torunu Âişe bint Talha (ö. 101), hiç kimseye karşı yüzünü örtmediği için, kocası Mus'ab b. ez-Zubeyr (ö. 157) tarafından azarlanınca, ona şu cevabı vermiştir: "Allah beni güzel yarattı. İnsanların bunu görmesini ve kendilerine olan üstünlüğümü bilmelerini istiyorum. Allah'a yemin olsun ki, hiç kimsenin bana hatırlatması gereken bir ayıp yok."[10] Mus'ab b. ez-Zubeyr'in diğer bir eşi olan Hz. Hüseyin'in kızı Sukeyne (ö. 117) de yüzünü örtmeyenler arasındaydı.[11] Güzel bir kadın olan Sukeyne, giyimine dikkat eder, alnına kakül koyardı. Daha sonra, bu, 'Sukeyne kakülü' diye meşhur oldu.[12]

2. Rivayetlerde Adı Sık Geçen Kadın Giysileri

Konu ile ilgili rivayetlere geçmeden önce, bu rivayetlerde en çok yer alan kadın giysilerini kısaca tanıtmak yararlı olacaktır.

2.1. Başörtüleri

Ḫımār: Kadının başını ve bir kısmıyla da yüzünü örttüğü başörtüsü.

Ḳınāʿ: Kadının baş ve yüz örtüsü olarak kullandığı giysi.

Mıḳnaʿ, mıḳnaʿa: Ḳınāʿ'dan daha küçük bir örtü.

Niḳāb: Burun kemiğine kadar çıkan yüz örtüsü (peçe).

2.2. Elbiseler

Mırṭ: Yünden ya da ipekten mamul, eteği yerde sürünen dış elbisesi. Hz. Âişe İfk hâdisesini anlatırken, Ummu Mistah'la kaza-i hacet için dışarı çıktıklarında, onun, mırtına takılıp tökezlediğini haber vermektedir.[13]

Cubbe: Daha çok cariyelerin giydiği geniş elbise.

Liḥāf, milḥafe: Şal gibi kadının vücuduna sardığı elbise.

Nıtāḳ, mıntaḳa: Bele sarılıp ortadan bağlanan ve üst tarafı yere kadar sarkan kuşak.

İzār: Belden aşağı giyilen elbise (etek).

Ridāʾ: Belden üste giyilen, daha çok erkeklerin kullandığı elbise.

Dırʿ: Uzun gömlek veya entari. Bu gömlek bazen dize, bazen topuklara kadar uzanıyordu.

[9] 33. Ahzâb, 33; Cahiliye Arap kadınının giyim şekli konusunda ayrıca bkz. Ramazan Altuntaş, "Cahiliye Arap Toplumunda Kadın", *Diyanet İlmi Dergi*, XXXVII (2001) sayı: 1, s. 67-72.

[10] *el-Ağānī*, XI. 176.

[11] *Age.*, XVI. 143.

[12] Ömer Rızâ Kehhâle, *Aʿlāmu'n-nisā'* (5 cilt), Beyrut ty., II. 222.

[13] Muhammed b. İsmâ'îl el-Buhârî, *el-Cāmiʿu'ṣ-ṣaḥīḥ* (8 cilt), Çağrı Yayınları, "Tefsîru'l-Kur'ân", "Tefsîru Sûreti'n-Nûr", 6. VI. 6.

Sirvāl: Kadınların elbiseleri altına giydikleri şalvar.

Cilbāb: Değişik tanımları vardır. Başa alınan dış örtüsü (atkı); *milḥafe* gibi bütün vücudu saran dış elbise, gömlek; belden yukarısını örten elbise (*ridā'*); *ḫımār*'dan daha geniş *ridā*'dan daha küçük, kadının sırtını ve göğsünü örten elbise (çar). Ummu Atiyye, Hz. Peygamber'in, Bayram namazlarına hanımların cilbâbla çıkmalarını emrettiğini bildirmektedir.[14]

3. Kur'an'da Örtünme ile İlgili Ayetler

Kadının giyimi ve örtünmesi konusunda, cahiliye dönemi ile Kur'an'ın nüzûl sürecini ve onu takip eden dönemi birlikte ele almak zorunludur. Zira Kur'an, kadının örtünmesi konusunda önemli uyarılarda bulunmuş olmakla beraber, mevcut kadın kıyafetlerine bir yenilik getirmemiştir. Yani kadınlar, zaten kullanageldikleri kıyafetler içerisinde giyim-kuşamlarına dikkat ederek iffetlerini koruyacaklar, cahiliye devrinde âdet hâline getirdikleri bazı giyim alışkanlıklarından vazgeçeceklerdir. Mesela 33. Ahzâb suresinin 33. ayetiyle, önce, Hz. Peygamber'in hanımlarının cahiliye kadınları gibi açılıp saçılarak ve ziynetlerini göstererek dışarı çıkmamaları, evlerinde vakarla oturmaları istenmiş; sonra aynı surenin 59. ayetiyle de, Peygamber eşleriyle beraber, diğer mümin kadınların dışarıya çıkarken nasıl giyinmeleri gerektiği üzerinde durulmuştur. Buna göre, mümin hanımlar dışarıya çıkarlarken "cilbâblarını üzerlerine alacaklardır".

İbn Abbâs'ın (ö. 68) tefsirine göre, mümin kadınlar, belden üste alınan bir örtü olan *cilbāb*'ı (çar), boyunlarına ve açık olan gerdanlarının üzerine sarkıtacaklardır.[15] Nesefî (ö. 710) bunu şöyle açıklar:

> İslam'ın ilk dönemlerinde (bazı) kadınlar, cahiliyede olduğu gibi gündelik kıyafetleriyle, yani bir entari (*dır*ᶜ) ve başörtüsüyle (*ḫımār*) dışarı çıktıkları için, cariyelerden ayırt edilemiyorlardı. Bazı gençler def-i hacet için kuytu ve ağaçlıklı yerlere çıkan[16] cariyeleri taciz ettikleri zaman, cariyelerle aynı kıyafette dışarı çıkmış bazı hür hanımları da rahatsız edince, onların hür olduklarının anlaşılabilmesi ve tanınıp incitilmemeleri için üzerlerine *cilbāb* alarak dışarı çıkmaları emredildi.[17]

Ayetin iniş sebebinin bu olduğu bildirilmektedir.[18]

İbn Sa'd'ın (ö. 230) zikrettiği bir rivayete göre, Peygamber eşleri, geceleyin def-i hacet için dışarı çıktıklarında, münafıklardan bazıları tacizde bulunmuş-

[14] İbn Ebî Şeybe, *el-Muṣannef* (15 cilt), Bombay 1979, II. 182. Cahiliye döneminde kadınların baş ve yüz örtüleriyle örtünmeyi sağlayan diğer giysilerin özel adları, o dönem şairlerinin şiirlerinde yer almaktadır. Geniş bilgi için bkz. Hûfî, s. 383-391. Abbasi dönemindeki Arap giysilerinin tanıtımı ve konu ile ilgili geniş bilgi ve resimler için bkz. Salâh Huseyn el-Ubeydî, *el-Melābiṣu'l-'arabiyyetu'l-islāmiyye fi'l-'aṣri'l-'abbāsī*, Bağdat 1980.

[15] Tefsîru İbni Abbâs, *Mecma'u't-tefāsīr* (4 cilt), Çağrı Yayınları, İstanbul 1979, V. 138.

[16] Hz. Âişe henüz tuvaletlerin olmadığı o dönemde kadınların def-i hacet için ancak geceleri dışarı çıktıklarını ifade etmektedir. (Bkz. Buhârî, "Tefsîru Sûreti'n-Nûr", 6, VI. 6.

[17] Tefsîru'n-Nesefî, *Mecma'u't-tefāsīr*, V. 138.

[18] Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (11 cilt), İstanbul 1988, VII. 201.

lar, şikayet üzerine, münafıklara niçin böyle yaptıkları sorulunca da, "Biz bu tacizi cariyelere yapıyoruz." demişlerdir. Onun üzerine bu ayet inmiştir.[19]

Burada amacın, Peygamber eşlerinin de içinde bulundukları hür kadınların, örtünme konusunda kendilerinden daha serbest hareket eden cariyelerden ayırt edilerek saldırıya maruz kalmaktan korunmaları olduğu anlaşılmaktadır.[20]

Hicâb ayeti olarak bilinen 33. Ahzâb suresinin 53. ayetinde, Hz. Peygamber'in eşlerinden bir şey istenirken *ḥicāb* (örtü, perde) arkasından istenmesi emrinin, Hz. Peygamber'den dolayı odalarına sıkça girilen Peygamber eşlerinin rahatsız edilmemeleri ve böylece aile mahremiyetinin korunması amacına yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Buradan hareketle, kadının yüzünün peçe ile örtülmesi gerektiği sonucuna ulaşmak doğru değildir.[21] Nitekim Enes b. Mâlik (ö. 93), hicâb ayetinin, Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Cahş'la (ö. 20) evlendiği, hicretin beşinci yılında indiğini ve on beş yaşında olduğu o günden itibaren Hz. Peygamber'in, hanımlarını kendisine karşı da perde arkasına aldığını söylemektedir.[22]

24. Nûr suresinin 31. ayetinde, mümin hanımlara yönelik, "... Başörtülerini yaka yırtmaçlarının üzerine koysunlar." talebi, cahiliye döneminden itibaren başörtüsünün varlığına işaret ederken, bu başörtünün nasıl kullanıldığı konusunda da bir fikir vermektedir. Nesefî'nin bildirdiğine göre, kadınların yaka yırtmaçları geniş olduğu için, döşleri (göğüslerinin üst kısmı) görünüyor, fakat onlar başlarındaki örtüyü arkalarına salıyorlardı. Ayet, arkalarına saldıkları başörtülerini önden sarkıtarak boyun ve göğüslerini örtmelerini istemektedir.[23] Nesefî'nin, başörtüsünün önden sarkıtılması gerektiği yorumuna karşı çıkan Mısırlı bayan yazar Nazîra Zeynuddîn, "amacın, yüzün örtülmesi değil, boyun ve göğüs bölgesinin örtülmesi olduğunu, bunun da hâlen Mısır'ın köylerinde uygulandığı gibi, arkaya sarkıtılan başörtüsünün sağ omuzdan alınıp göğüs kapatılarak sol omuza atılması şeklinde uygulandığını söylemektedir.[24] Nitekim diğer müfessirler de, ayetin bu ifadesinden, açık olan boyun ve göğüs kısmının kapatılmasının kastedildiğini bildirmektedirler.[25]

Aynı surenin 60. ayetinde ise, evlenme ümidi (cinsel isteği) kalmamış yaşlı kadınların, ziynetlerini göstermeksizin elbiselerini çıkarmalarında bir günah olmadığı ifade edilmiştir. Buradaki ziynetin, kadınların kullandıkları süs eşyası ve takılar olduğu anlaşılmaktadır. Zira, cinsel cazibesi kalmamış yaşlı kadınların vücutlarının ziynet kapsamında düşünülmesi makul değildir.

[19] İbn Sa'd, VIII. 176.

[20] Bu yüzden, "bir tarihî olgu olarak, cilbâb adı verilen dış giysinin bütün devirlerde müslüman kadınlar için gerekli bulunmadığı... tarihî şartlar değişip, ya toplumda cariye kalmadığı, yahut da ayırımı sağlayacak başka bir alâmetle diğerlerinden ayrıldığında cilbâb emrinin bağlayıcı olmaktan çıkacağı" yorumu yapılmıştır. (Bkz. Hayrettin Karaman, "Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi", *İslâm'da Kadın Hakları*, Ankara 1993, s. 311.)

[21] Ateş, VII. 194.

[22] İbn Sa'd, VIII. 174.

[23] Nesefî, *Mecma'u't-tefāsīr*, IV. 389.

[24] Ânise Nazîra Zeynuddîn, *es-Sufūr ve'l-ḥicāb*, Beyrut 1928, s. 218-219.

[25] Bkz. İbn Abbâs, Beyzâvî, Hâzin Tefsirleri, *Mecma'u't-tefāsīr*, IV. 389.

4. İlgili Ayetlerin Tefsiri Mahiyetinde Varid Olan Haberler

Konuyla ilgili rivayetlerin bazıları yukarıda zikredilen ayetlerin tefsiri sadedinde varid olmuşlardır. Bunları diğerlerinden ayıran özellik, bu rivayetlerin ilgili ayetlerle doğrudan irtibatlandırılmış olmasıdır.

Hz. Âişe'den (ö. 57) nakledildiğine göre, o şöyle demiştir: "Allah, ilk muhacir hanımlara rahmet etsin. Allah, 'Başörtülerini yakaları üzerine örtsünler.' (24. Nûr, 31) ayetini indirince, mırtlarını (kalın dış elbise) yırtarak onunla başlarını örttüler."[26] Hz. Âişe'nin, 33. Ahzâb suresinin 59. ayeti nazil olduğunda, benzer biçimde davranan ensar hanımları için de aynı övgüde bulunduğu nakledilmektedir.[27]

Ummu Seleme'den (ö. 62) nakledilen bir rivayette ise, "Cilbâblarını üzerlerine alsınlar." (33. Ahzâb, 59) ayeti nazil olunca, ensar hanımları, sanki [giydikleri elbiseden dolayı] başlarında kargalar varmış gibi dışarı çıkmışlardır.[28]

24. Nûr suresinin 31. ayetinde yer alan "Görünen kısımları hariç, ziynetlerini göstermesinler." hitabındaki 'görünen kısımlar'dan maksat, Hz. Âişe ve İbn Abbâs'a göre, yüz ve ellerdir.[29] Bu kanaat, Hz. Âişe'den nakledilen şu hadise dayanmaktadır: "Esmâ bint Ebî Bekr (ö. 73) Resulullah'ın yanına girdi. Üzerinde ince bir Şam elbisesi vardı. Hz. Peygamber ondan yüz çevirdi ve şöyle dedi: 'Bu nedir ey Esma? Kadın bülûğ çağına gelince, (yüzüne ve ellerine işaret ederek) şu ve şurası hariç başka yerinin görünmesi doğru değildir."[30]

5. Gündelik Hayatta Kadının Örtünmesi

5.1. Hürler

Rivayetler incelendiğinde, hür kadınların gündelik hayatlarında genellikle başlarını ve ziynet yerlerini örttükleri görülmektedir. Henüz örtünme ile ilgili ayetler inmeden önce Mekke döneminde meydana gelen bir olay, bu konuda bir fikir vermektedir. Sahabi Hâris el-Gâmidî, müslüman olmadan önce, babasıyla Mekke'ye geldiklerinde, orada bir kişinin başına toplanmış bir grup görmüş ve bunların kim olduklarını babasına sorunca, babası, onların bir sabiî'nin başına toplanmış insanlar olduğunu söylemiştir. Gâmidî, yanına yaklaştıklarında, o kişinin, etrafındakileri Allah'a imana ve kulluğa davet eden Hz. Peygamber olduğunu gördüklerini; ancak, çevresindekilerin ona eziyet ettiklerini söylemekte ve şöyle devam etmektedir: "Güneş yükselince, insanlar onun başından dağıldılar. Elinde su kabı ve mendil bulunan bir kadın geldi. Gerdanı (*naḥr*) görünür (açık) hâlde ağlıyordu (*ḳad bedā naḥrahā tebkī*). Hz. Peygamber, kabı aldı, içti ve abdest aldı. Sonra başını kaldırarak kadına: 'Ey kızım gerdanını

[26] Buhârî, "Tefsiru sûreti'n-nûr", 12 VI. 13; Ebû Dâvûd, *Sunen* (5 cilt), Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, "Libâs", 33, IV. 357,

[27] Ebû Dâvûd, "Libâs", 32, IV. 356.

[28] Ebû Dâvûd, "Libâs", 32, IV. 356-357.

[29] İbn Ebî Şeybe, IV. 284.

[30] Ebû Dâvûd, "Libâs", 34, IV. 358.

ört, babanın yenileceğinden ve zelil olacağından korkma.' dedi (*ḫammirī 'aleyki naḫraki velā teḫāfī 'alā ebīki ğalabeten velā ẕullen*). Gâmidî babasından, kadının Hz. Peygamber'in kızı Zeyneb olduğunu öğrenmiştir.[31]

Örtünme ile ilgili ayetler nazil olduktan ve Hz. Peygamber'in konu ile ilgili uyarılarından sonra, müslüman hanımların titizliği daha da artmıştır.

Hz. Âişe (Cemel vakasından sonra Basra'daki) Safiyye bintu'l-Hâris'in (Ummu Talha) yanına misafir olduğunda, onun kızlarını görmüş ve şöyle demiştir: "Resulullah bir gün yanıma geldiğinde odamda bir genç kız vardı. Bana izârını verdi ve şöyle dedi: 'Onu ikiye böl, yarısını bu kıza, yarısını da Ummu Seleme'nin yanındaki kıza ver. Ben onların bülûğa ermiş oldukları kanaatindeyim."[32] Böylece, Hz. Âişe, konuk olduğu bu evdeki yetişkin kızların başlarını örtmeleri gerektiğini anlatmak istemiştir.

Ummu Seleme'nin belirttiğine göre, "Kız ergenlik çağına gelince, annesine tesettürden ne gerekliyse ona da gereklidir."[33]

Hz. Âişe, ince başörtüsünün maksada uygun olmadığı kanaatindedir. O, bir gün kendi yanına giren yeğeni Hafsa bint Abdirrahmân'ın üzerinde ince bir başörtüsü görünce, onu yırtmış ve yeğenine kalın bir başörtüsü takmıştır.[34]

Başörtüsünün kullanılış biçimi hakkında da Hz. Peygamber'in bir tavsiyesi nakledilmektedir: (Bir gün) Ummu Seleme'nin yanına giren Hz. Peygamber, onun başını örttüğünü görünce, "(Başörtünü erkeklerin sarıkları gibi) iki kere değil, bir kere dola." demiştir.[35]

Hz. Peygamber'in son hastalığında kendisini ziyarete gelen amcası Abbâs (ö. 32), orada bulunan Peygamber eşlerinin, (Abbâs'ın baldızı olan) Meymûne (ö. 51) hariç, kendisinden dolayı örtündüklerini belirtmektedir (*fe'steteme minnī illā Meymūne*).[36] Ancak, bu örtünmenin kapsamı hakkında bir açıklık yoktur.

Hz. Âişe, kendi yanına girmek isteyen süt amcası Eflâh b. Ebî'l-Kuays'a karşı örtününce (*fe'steterat minhu*), Eflâh, "Bana da mı örtünüyorsun? Ben senin amcanım (*testetirīne minnī ve ene anmukī*)." demiş, Hz. Âişe durumu Hz. Peygamber'e iletince, "O, senin amcandır; yanına girsin." buyurmuştur.[37] Bu rivayetteki örtünmenin, kapı örtüsünü (perdesini) kapatmak şeklinde anlaşılması gerekir; çünkü bu olay, hicâb ayeti geldikten sonra vuku bulmuştur. Nitekim rivayetin diğer versiyonları bunu teyit etmektedir.[38]

[31] İbnul-Esîr, Alî b. Muhammed el-Cezerî, *Usdu'l-ğābe fî ma'rifeti'ṣ-ṣaḥābe* (7 cilt), Kahire 1970, I. 384.

[32] Ebû Dâvûd, "Salât", 85, I. 422.

[33] İbn Ebî Şeybe, II. 229.

[34] Mâlik b. Enes, *Muvaṭṭā'* (2 cilt), Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, "Libâs", h. no: 6, II. 913.

[35] Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Muṣannef* (11 cilt), Beyrut 1983, III. 133.

[36] Ahmed b. Hanbel, *Musned* (6 cilt), Çağrı Yayınları, İstanbul 1982, I. 209.

[37] Ebû Dâvûd, Nikâh, 8, II. 547.

[38] Bkz. Buhârî, "Tefsîru Sûreti'l-Ahzâb", 9, VI. 26-27; Muslim, *eṣ-Ṣaḥīḥ*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, "Radâ'". h. no: 1445. II. 1069.

Bir rivayette, Hz. Peygamber döneminde bazı kadınların eteklerinin altına şalvar (*sirvâl*) giydikleri ve avret yerlerinin örtülmesi açısından Hz. Peygamber'in bunu tasvip ettiği anlaşılmaktadır. Mucâhid'in (ö. 104) naklettiğine göre, Hz. Peygamber, yakınında hayvanından düşen bir kadının elbisesi açılınca, yüzünü çevirmiş; bunun üzerine, oradakiler, "Üzerinde sirvâl var." demişlerdir. Bundan memnun olan Hz. Peygamber'in, "Sirvâl giyenlere Allah rahmet etsin." dediği nakledilmektedir.[39]

Bir rivayete göre de, Hz. Peygamber, kendisine verilen Mısır mamulü kumaştan bir parçayı Dıhye b. Halîfe el-Kelbî'ye vererek, "Bunu ikiye böl, birini kendine gömlek yap, diğerini de hanımına ver başörtüsü yapsın." demiştir.[40]

Kadınların, yabancı erkeklerin yanına başörtüsüz çıkmadıklarını; fakat tesettüre riayet edildiği takdirde bir arada bulunmalarının (*iḫtilât*) bir sakıncası olmadığını, şu olay açıkça gösteriyor. İmrân b. Husayn (ö. 52) anlatıyor:

> Birgün dışarı çıktım ve Resululah'a rastladım. Bana, "Ey İmrân, Fâtıma hasta, ziyaret etmek ister misin?" dedi. Ben, "'Babam anam sana feda olsun, bundan daha yüce bir şeref olur mu?" dedim. "Öyle ise haydi gel." dedi. Resulullah çıktı, ben de onunla birlikte çıktım. (Fâtıma'nın) kapısına gelince, "Esselâmu aleykum" dedi ve "İçeri girebilir miyim?" diye sordu. Fâtıma "Aleyküm selâm, gir." dedi. Resulullah, "Yanımdakiyle birlikte mi?" diye sordu. Fâtıma "Seni hak üzere gönderene yemin olsun ki, üzerimde şu abadan başka bir şey yok." dedi. Resulullah'ın yanında eski bir örtü vardı. Onu Fâtıma'ya attı ve "Bunu başına bağla (*şeddîhâ 'alâ ra'sikî*)." dedi. Fâtıma denileni yaptıktan sonra "İçeri gir." dedi. Resulullah'la beraber ben de girdim. Resulullah Fâtıma'nın baş tarafına oturdu, ben de onun yanına oturdum.[41]

Rivayetlerden, Hz. Peygamber döneminde bazı kadınların yüzlerini örttükleri de anlaşılmaktadır. Savaşta ölen oğlunu Hz. Peygamber'den sormaya gelen Ummu Hallâd adlı yüzü peçeli kadın, oradakilerin, "Oğlunu sormaya geldin, yüzün kapalı!" şeklindeki uyarıları üzerine, "Oğlumu kaybettiysem hayâmı kaybetmedim ya!" demiştir.[42]

Hür kadınların başörtüsü (*ḫımâr*) kullanmadan da başlarını örtebilecekleri şu rivayetten anlaşılmaktadır: İbn Cureyc (ö. 150), Atâ'a (ö. 114) soruyor: "Kadın, başörtüsü olmadan cilbâb (atkı, çar) giyebilir mi?" Atâ' "Sakıncası yok." diyor.[43] Çünkü cilbâb başı da içine alan bir elbisedir ve bazen yüzü örtmek için de kullanılmaktadır. Nitekim Hz. Âişe, İfk hâdisesini anlatırken, konakladığı yerde kendisini uyur vaziyette bulan Safvân b. Mu'attal'ı (ö. 19) görür görmez cilbâbıyla yüzünü örttüğünü söylemektedir (*feḫammertu vechî bi-cilbâbî*).[44]

[39] Abdurrezzâk, III. 131-132.
[40] Ebû Dâvûd, "Libâs", 39, IV. 363-364.
[41] Ebû Ca'fer et-Tahavî, *Şerḥu muşkili'l-âşâr* (18 cilt), Beyrut 1987, I. 141-142.
[42] Ebû Dâvûd, "Cihâd", 8, III. 13.
[43] Abdurrezzâk, III. 135.
[44] Buhârî, "Tefsîru sûreti'n-nûr", 6, VI. 6.

5.2. Cariyeler

Yeryüzünde, tarihin çok eski dönemlerinden beri devam edegelen kölelik müessesesi, Kur'an'ın nazil olduğu dönemde, Arabistan'da da yerleşmiş bir kurum olarak varlığını sürdürüyordu. Genelde hizmetçi ve işçi olarak kullanılan kölelerden kadın olanların (cariyeler), ayrıca efendilerinin cinsel isteklerini yerine getirmek gibi bir görevleri de vardı. Kur'an-ı Kerim, kölelerin hukukunun korunması ve onların hürriyetlerine kavuşturulması konusunda iyileştirici ve teşvik edici düzenlemeler getirmiş olmakla beraber, bu statüyü kökünden değiştirecek bir müdahalede bulunmamıştır. Bu yüzden, cariyelerin, nikahlı eşlerin yanı sıra, efendilerinin cinsel isteklerini karşılamaları meşru kabul edilmiş; ancak, onların da diğer kadınlar gibi iffetli olmaları ve sahiplerince fuhşa zorlanmamaları istenmiştir.[45]

Örtünme konusunda cariyelerin hür kadınlardan farklılığı, İslam öncesinden gelen bir geleneğin devamı olarak, İslam'da da sürmüştür. Muhammed Hamidullah'ın Belâzurî'den (ö. 279) iktibas ettiği bir habere göre, Benî Kurayza seferinde esir alınıp Hz. Peygamber'in hissesine düşen Reyhâne (ö. 10), Peygamber'e hitaben, "Beni nikahlamaktansa cariyen olarak muhafaza et; ben bir cariye kadın olarak kalmak isterim, zira hür müslüman kadınlar gibi başıma örtü ve yüzüme peçe takmak istemiyorum." demiştir.[46]

Toplumda cariyelerin hür kadınlardan ayırt edilebilmeleri için farklı kıyafet giymelerinin, bir gelenek olmasının yanı sıra, bir zaruret olduğu bazı haberlerden anlaşılmaktadır. Örneğin Hz. Ömer (ö. 12), kızı Hafsa'nın (ö. 41) evinden hürlerin kıyafetine bürünmüş bir cariyenin çıktığını görünce, onun kim olduğunu sormuş, Hafsa'nın, (kardeşi) Abdurrahmân'ın cariyesi olduğunu söylemesi üzerine, "Kardeşinin cariyesine hürlerin elbisesini giydirmeye seni sevk eden nedir?" diyerek, o cariyeyi cezalandırmak istediğini söylemiştir.[47]

Bir rivayette, Hz. Ömer'in, örtülü bir cariyeyi, "Kendini hürlere benzetme!" diyerek, dövdüğü bildirilmektedir.[48] Enes b. Mâlik'in naklettiği bir habere göre de, üzerinde cilbâb bulunan bir cariye, Hz. Ömer'in yanına girmiş, Hz. Ömer'in "Azad mı oldun?" sorusuna "Hayır." deyince, "Başını örttüğün o cilbâb da ne oluyor? Cilbâb, hür mümin kadınlar içindir." diyerek kamçısıyla cilbâbı düşene kadar başına vurmuştur.[49]

Cariyelerin bu tutumunu farklı yorumlayan Nazîra Zeynuddîn, "Hz. Ömer, keşke bu kamçıyı geceleyin ihtiyaçları için dışarı çıkan kadınlara saldıran er-

[45] 24. Nûr, 33.

[46] Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi* (2 cilt), çev. Salih Tuğ, İstanbul 1991, II. 690. Buna yakın bir rivayet için bkz. İbn Sa'd, VIII. 131; İbnu'l-Esîr, VII. 120-121. Reyhâne'nin müslüman olduğu, Peygamberimiz tarafından azat edilip kendisine nikahlandığı, düğününün yapıldığı ve örtündüğü hakkındaki rivayetler için bkz. İbn Sa'd, VIII. 129-131.

[47] Abdurrezzâk, III. 136.

[48] İbn Ebî Şeybe, II. 231.

[49] A.y.

keklere vursaydı! O kadıncağız, kendisini hürlere benzeterek saldırıdan korunmak istiyor." demektedir.[50]

Rivayetlerden, cariyeleri giyim olarak hür kadınlardan ayıran temel farklılığın, onların başörtüsü ve cilbâb kullanmamaları olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Ömer'in, hilafeti döneminde başörtüsünün, eziyet görmemeleri için hür kadınlara mahsus olduğunu söyleyerek, cariyelerin başlarını örtmelerine izin vermediği[51]; ayrıca, onları, hürlere benzeyecekler düşüncesiyle cilbâb giymekten de menettiği[52] nakledilmektedir. Bu yüzden, o, Enes ailesine (*ālu Enes*) ait bir cariyeyi başörtülü görünce, ona "Başını aç, hürlere benzeme!" uyarısında bulunmuştur.[53] Ayrıca, onun, Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin (ö. 42) cariyesi Akîle'yi cilbâb giydiği için dövdüğü de, nakledilen haberler arasındadır.[54]

Bu rivayetlerden, başörtüsü (*ḫımâr*) ve cilbâbın, hür kadınlar için statü farkını gösteren bir sembol olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca, bu, Kur'an'ın da işaret ettiği üzere, hür kadınların, daha çok tacize maruz kalan cariyelerden ayırt edilerek rahatsız edilmemelerinin bir aracıdır. Her ne kadar, Kur'an'dan, cariyelerin taciz edilmelerinin normal olduğu gibi bir sonuç çıkarılamasa da, rivayetlerden, o günkü toplumun, cariyelerin rahatsız edilmelerini çok gayrı tabii görmediği anlaşılmaktadır.

Abdullâh b. Ömer'e (ö. 74) göre, cariyenin avreti, göbeği ile diz kapağı arasıdır. Mucâhid, İbn Ömer'e, "Bülûğ çağına eren bir cariye, izârla (etekle) dışarı çıkabilir mi?" diye sorunca, o, "Evet" cevabını vermiştir. Mucâhid, "Bu nasıl olur?" deyince, İbn Ömer, "İnsanlar o zaman ihtiyaç içinde idiler." diye karşılık verir. Mucâhid, "Allah şimdi bizi zengin kıldı." deyince, İbn Ömer, "Beni kendi hâlime bırak!" der.[55] Abdullâh b. Ömer'in, Mucâhid'in sorusundan rahatsız olduğu açıkça anlaşılıyor. Ancak, İbn Ömer, Hz. Peygamber döneminde cariyelerin en azından bir kısmının bu şekilde dışarı çıktıklarını bildiği için, asgari örtünme sınırı hakkında farklı bir kanaat izhar edememenin sıkıntısını çekiyor ve bunu o dönemdeki fakirlikle izah ediyor.

Cariyenin avretinin göbek ile diz kapağı arası olduğu, şu rivayetten de anlaşılmaktadır: Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Biriniz, kölesini veya cariyesini ya da işçisini evlendirdiği zaman, artık onun göbeğinin altına ve dizinin üstüne bakmasın."[56]

İbn Ömer, satışa arz edilen cariyenin hürmeti olamayacağı görüşündedir; çünkü o bir maldır; dolayısıyla, göğsüne, karnına, arkasına, bacaklarına bakmak ve dokunmak caizdir.[57] İbn Abbâs da, Hz. Peygamber'e ref' ettiği bir ha-

[50] *es-Sufûr*, 216.
[51] Sa'îd b. Mansûr, *Sunen* (2 cilt), Beyrut 1985, II. 71.
[52] Abdurrezzâk, III. 135.
[53] *Age.*, III. 136.
[54] *Age.*, III. 135.
[55] Sa'îd b. Mansûr, II. 72.
[56] Muhammed b. Muhammed b. Suleymân er-Rûdânî, *Cem'u'l-fevâ'id* (5 cilt), çev. Naim Erdoğan, İstanbul t.y., I. 198.
[57] Muhammed Revvâs Kal'acî, *Mevsū'atu fıḳhı 'Abdillāh b. 'Umer*, Beyrut 1986, s. 598.

dise dayanarak, satın alınacak bir cariyenin diz ve göbek arası hariç, her yerine bakılabileceği kanaatindedir.[58]

İbrâhîm en-Neha'î (ö. 96), cariyenin baş ve boynunun avret olmadığı görüşündedir. Ona göre, yaşlı olsa bile, cariyeye başörtüsü gerekmez (*leyse 'alâ'l-emeti ḫımârun ve in kânet 'acûzen*).[59] Çünkü o, cariyelerin örtünerek hürlere benzemelerini hoş görmemektedir (*kâne yekrahu en yeteḳan'ane yeteşebbehne bi'l-ḥarâ'ir*)

6. İbadet Hayatında Kadının Örtünmesi

6.1. Hürler

Kur'an'da, kadının örtünmesi, iffetli kalmak ve başkalarınca rahatsız edilmemek temeline dayandığı ve problem de bu olduğu için, ibadet esnasında kadının nasıl bir kıyafet giyeceği üzerinde durulmamıştır. Hâlbuki konuyla ilgili rivayetlerin çoğu, ibadet esnasında ve özellikle namazda kadının nasıl giyineceği ve örtüneceği hakkındadır. İlgili rivayetlerin büyük kısmı da mevkûf (sahabi sözü) ve maktû' (tâbiî sözü) haberlerdir. Bunların önemli bir kısmı ise, cariyelerin giyimiyle ilgilidir.[60]

Hz. Peygamber döneminde, genelde yoksul olan müslüman toplum, kıyafet konusunda sıkıntı çektiğinden, öncelikle avret yerlerinin örtülmesine dikkat edilmiş ve asgari kaç parça elbise ile namaz kılınacağı gündeme gelmiştir. Örneğin, tek elbise içinde namaz kılıp kılamayacağını soran bir adama, Hz. Peygamber, "Hepinizin iki (parça) elbisesi var mı?" şeklinde cevap vermiştir.[61] Bu yüzden, mescidde kadınlarla birlikte namaz kılan bazı erkekler, fakirlikten dolayı tek parça ya da kısa elbise giymek zorunda kaldıklarından, Hz. Peygamber, kadınların onlardan sonra secdeden kalkmalarını istemiştir. Çünkü arkada bulunan kadınların, secdeye varan erkeklerin avret yerlerini görebilmeleri söz konusudur.[62] Bu fakirlik ortamında az sayıdaki varlıklıların uzun elbiseler giyerek eteklerini yerde sürümelerini kibir alameti sayan Hz. Peygamber, erkeklerin, eteklerini, topukla diz arasındaki kısmın ortasından daha aşağısına uzatmamaları gerektiğini; kadınlarınkinin ise bundan bir karış daha uzun olabileceğini belirtmiştir.[63]

Hz. Peygamber sonrasında, İslam toplumu, artan gelirler sayesinde bir hayli zenginleştiği için, erkek ve kadın giyimi konusunda gelişmeler olmuş; buna paralel olarak da, hayatta bulunan Peygamber eşleriyle diğer sahabilere daha değişik sorular sorulmaya başlanmıştır.

Rivayetlere göre, hür kadınların namaz kıyafetleri, başlıca, başörtüsü (*ḫımâr*), entari/gömlek (*dır'*) ve etektir (*izâr*). Şayet giyilen elbise (entari) ayak

[58] Rûdânî, I. 199.
[59] İbn Ebî Şeybe, I. 91.
[60] İlgili rivayetleri topluca görmek için bkz. İbn Ebî Şeybe, II. 224-226.
[61] Buhârî, "Salât", 4, I. 95.
[62] İbn Ebî Şeybe, II. 53-54; Buhârî, "Salât", 6, I. 95; "Ezân", 136, I. 198.
[63] *Muvaṭṭa'*, "Libâs", 6, II. 570; Ebû Dâvûd, "Libâs", 40, IV. 364.

topuklarını örtecek uzunlukta ise, sadece başörtüsü ve entari ile namaz kılınabilir. Ummu Seleme, kendisine yöneltilen bir soruya böyle cevap vermiştir.[64] Onun da, bunu, Hz. Peygamber'e sorarak öğrendiği nakledilmektedir.[65]

Hz. Âişe'nin, Hz. Peygamber'den naklettiği, "Allah, ergenlik çağına girmiş kızın başörtüsüz namazını kabul etmez." rivayeti[66] Hz. Peygamber'e ait olabileceği gibi, uygulamadan hareketle daha sonra hadisleşmiş bir hüküm de olabilir. Nitekim, Abdurrezzâk'ın (ö. 211) *Muṣannef*'inde aynı haber bir yerde mürsel olarak, bir yerde de Mucâhid'in görüşü olarak nakledilmiştir. Diğer bir rivayette de, "deniliyor ki..." şeklinde 'temrîz' sîgasıyla gelmiştir.[67]

Hz. Âişe'nin anlattığına göre, sabah namazına Hz. Peygamber'le birlikte katılan kadınlar, mırtları (kalın dış giysileri) içinde namazlarını kılarlar ve evlerine dönerken kimse onları tanımazdı.[68]

Leylâ bint Sa'îd, Hz. Âişe'yi evde etek (*izâr*), entari (*dır'*) ve kalın bir başörtüsü (*ḫımâr*) içinde namaz kılarken gördüğünü ve üzerinde başka bir şey olmadığını nakleder.[69]

Baş kapalı olduktan sonra, ayrıca başörtüsüne gerek yoktur. Umeyme bint Rukayka, Hz. Peygamber'in eşi Ummu Habîbe'nin (ö. 44) bir entari ve başını örttüğü bir izârla namaz kıldığını, ayrıca izâr ve hımâr kullanmadığını haber vermektedir.[70] Bunun için İkrime (ö. 105), "Bir kadın, üstüne saçını göstermeyecek bir elbise alsa başörtüsü yerine geçer." demektedir.[71] İbrâhîm en-Neha'î de, bülûğ çağına gelen kızın, başını örteceğini, annesine gerekli olanın ona da gerekli olduğunu söylerken,[72] kadının peçeli namaz kılmasını kerih görmektedir.[73]

Kadınların yüz ve ellerini örtmeleri, hacc ibadeti esnasında da yasaklanmıştır.[74] Hz. Âişe, Hz. Peygamber'le birlikte ihramlı oldukları bir sırada yanlarından binekli insanlar geçerken, elbiseyle (*cilbâb*) yüzlerini kapattıklarını, onlar geçince açtıklarını ifade etmektedir.[75]

Atâ', ergenlik çağına gelmemiş kızın, başörtüsüz ve sadece izârla namaz kılabileceğini belirtirken;[76] İbn Sîrîn (ö. 110), kadınların, kulaklarını başörtüleri dışında bırakarak namaz kılmalarını kerih görmektedir.[77]

[64] Ebû Dâvûd, "Salât", 84, I. 420.
[65] *Aynı yer.*
[66] Ebû Dâvûd, "Salât", 85, I. 421.
[67] Bkz. Abdurrezzâk, III. 131. Sonradan hadisleşen bir uygulama için bkz. Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara 1999, s. 183-185.
[68] Buhârî, "Salât", 13, I. 98.
[69] Abdurrezzâk, III. 129.
[70] *Aynı yer.*
[71] *Aynı yer.*
[72] *Age.*, III. 131.
[73] Ebû Yûsuf, *el-Âṣâr*, Beyrut (ofset), t.y., s. 30.
[74] Buhârî, "Sayd", 13, II. 215; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 32, II. 411-412.
[75] Ebû Dâvûd, "Menâsik", 34, II. 416.
[76] Abdurrezzâk, III. 132.
[77] *Age.*, III. 133.

6.2. Cariyeler

Cariyelerin namaz kıyafetleri, hür kadınlarınkinden oldukça farklıdır. Rivayetlerin önemli bir kısmında, onların başları açık olarak namaz kılabilecekleri ifade edilmiştir.[78] Neha'î'ye göre, cariyelere namazda ve namaz dışında başörtüsü gerekmez (*leyse ʿalā'l-imā'i ḳınāʿun fī'ṣ-ṣalāti velā fī ġayrihā*).[79] Ummu'l-veled (efendisinden çocuk doğuran cariye) de, cariye hükmüne tâbidir. Ona göre, 60 yaşına da gelse, ummu'l-veled başörtüsüz namaz kılar.[80]

Şa'bî'nin (ö. 103), Şureyh'ten (ö. 78) nakline göre, o, cariyenin "dışarı çıktığı gibi başörtüsüz olarak namaz kılacağını" ifade etmiştir.[81] Mesrûk (ö. 63) da aynı görüştedir.[82] Atâ', bir rivayette, cariyenin asgari kıyafet ölçüsünü soran İbn Cureyc'e, "Biz de Ömer'in görüşünü benimsiyoruz." demiş ve şöyle devam etmiştir: "Cariye, başlığını (*ferve*) evine (*verā'e'd-dār*) bırakır; eteği ve gömleği yeter. Gömleğinin bir kısmını başına koyar." "Bir köle ile evliyse nasıl olur?" diyen İbn Cureyc'e, Atâ' "O da böyledir." der. "Bir hürle evli olursa?" sorusuna "O zaman (elbisesini) vücuduna sarar; eteği, gömleği ve başörtüsü içinde namazını kılar." cevabını verir.[83]

Görüldüğü üzere, burada evlilikle değişen bir durum söz konusudur. Hürle evlenen cariye, âdeta hür statüsüne yaklaştığı için, başörtülü namaz kılmaktadır. Cariye, başını örtmek istediği zaman, başörtüsü (*ḫımār*) yerine başlık (*ferve*) giymekte ya da elbisesinin bir kısmıyla başını kapatmaktadır. el-Hasen el-Basrî'nin (ö. 110), bir köle ya da hürle evlenen cariyenin başını örtmesini gerekli görürken, evlenmeyen veya efendisiyle bir araya gelmeyen cariyeye başörtüsünü gerekli görmediği nakledilmiştir.[84]

İbn Cureyc kanalıyla Atâ'dan gelen başka bir rivayette ise, daha farklı bir tablo vardır: Atâ', "Kadın, önü açık (yırtmaçlı) bir cübbeyle namaz kılabilir mi?" sorusuna "Evet" diye cevap vermiş ve şöyle devam etmiştir: "Bana haber verildi ki, cariyeler Resululah zamanında ve ondan sonra izârlarıyla veya başörtüleriyle ya da hırkalarıyla, kafaları içinde kaybolacak şekilde başlarını örtmeden namaz kılmazlardı."[85] Benzer bir rivayette, Atâ', cariyelerin, başlarına hırka (bir parça bez) alarak namaz kıldıklarını, Resulullah zamanında da böyle yaptıklarını haber vermektedir.[86]

Cariyelerin, başı açık veya örtülü namaz kılabileceğiyle ilgili bu çelişkili rivayetlerden, özellikle evli cariyelerin başlarını örtmeleri gerektiği yönünde bir

[78] İlgili rivayetleri topluca görmek için bkz. İbn Ebî Şeybe, II. 230-231.
[79] Ebû Yûsuf, s. 29.
[80] Sa'îd b. Mansûr, II. 72.
[81] Abdurrezzâk, III. 135.
[82] Sa'îd b. Mansûr, II. 71.
[83] Abdurrezzâk, III. 133-134.
[84] *Age.*, III. 134.
[85] *Aynı yer.*
[86] *Age.*, III. 134, 136.

eğilim ortaya çıkmaktadır. Nitekim İbn Cureyc de, Medineli alimlere dayanarak, cariyelerin çocuk sahibi oldukları zaman başlarını örteceklerini, fakat cilbâb giymelerinin gerekmediğini belirtmektedir.[87]

7. Kölenin, Sahibesinin Saçına Bakması

Kölenin, sahibesinin saçına bakıp bakamayacağı konusu da rivayetlerde işlenmiştir. Gelen haberlerin büyük kısmı, kölenin, sahibesinin saçlarına bakabileceği yönündedir. Bu görüşte olanlar, muhtemelen, aile yanında çalışan köleyi âdeta o ailenin bir ferdi gibi mütalaa etmişlerdir.

Bu konuda Enes b. Mâlik'in naklettiği bir rivayete göre, Hz. Peygamber, kızı Fâtıma'ya bir köle bağışlamıştı. Ancak, Fâtıma'nın üzerindeki elbise kısa olduğu için, başını örtse ayakları açıkta kalıyor, ayaklarını örtse başı açıkta kalıyordu. Bunu gören Hz. Peygamber, "Bir sakıncası yok. O senin baban (gibidir) ve hizmetçindir." buyurdu.[88]

Ummu Seleme'nin naklettiği bir hadiste ise, Hz. Peygamber, yanında mükatebe (sahibine ödeyeceği belli bir ücret karşılığında azat olacak) kölesi olan bir kadının, kölenin ödemesi devam ettiği sürece, ona karşı örtünmesi gerektiğini söylemiştir.[89] Tahâvî (ö. 321), Medine'de bir grup alimin, bu hadise dayanarak, kölenin, sahibesinin saçlarına, yüzüne ve mahreminin bakabileceği yerlere bakmasında bir sakınca olmadığı görüşünü benimsediklerini söyler. Çünkü rivayette, mükateb köleye karşı örtünülmesi istendiğine göre, bunun dışındakilere böyle bir mecburiyet yoktur.[90] Tahavî'nin kaydettiğine göre, diğer insanların köleleri, Hz. Âişe'nin hizmetçisi Ummu Alkame'nin yanına geldiklerinde, Hz. Âişe'yi saçını tararken görüyorlardı.[91] Ummu Seleme'nin de, diğer insanların kölelerine karşı örtünmediği (ya da perde kullanmadığı) nakledilir.[92] İbn Abbâs da, kölenin, sahibesinin saçına bakmasında bir sakınca olmadığı görüşündedir.[93] Amr b. Şu'ayb, Yezîd b. Abdillâh ve Amrâ' bint Abdirrahmân'ın kanaatlerine göre, "Bir kadının, kocasının kölesinin yanında başörtüsüz oturmasında bir sakınca yoktur."[94] Nitekim, Esmâ bint Abdirrahmân'ın, kocası Kâsım'ın kölesinin yanında başörtüsüz oturduğu nakledilmektedir.[95] Şa'bî, kadının, kölesinin yanında elbiselerini çıkartmasında bir sakınca görmezken; kölenin, sahibesinin saçına bakmasını hoş görmezdi.[96] Mucâhid ve Atâ', kölenin, sa-

[87] *Age.*, III. 135.
[88] Ebû Dâvûd, "Libâs", 35, IV. 359.
[89] Ebû Ca'fer et-Tahavî, *Şerḥu me'ānī'l-āṯār* (4 cilt), Beyrut 1987, IV. 331.
[90] *Aynı yer.*
[91] *Age.*, IV. 332.
[92] *Aynı yer.*
[93] İbn Ebî Şeybe, IV. 334.
[94] *Aynı yer.*
[95] *Aynı yer.*
[96] *Age.*, IV. 334-335.

hibesinin saçına bakmasını kerih görürlerken, Neha'î, kadının, hizmetçisine karşı örtünmesi gerektiği kanaatindedir.[97]

Sonuç ve Değerlendirme

Müslüman kadının giyimi ve örtünmesiyle ilgili yukarıda ele aldığımız rivayetlerden çıkartılabilecek sonuçları aşağıdaki şekilde özetlememiz mümkündür:

1. Yeryüzünde, insanoğlunun giyim-kuşamı, çevre, iklim, din, kültür, örf ve âdetler, alışkanlıklar, kişisel zevkler, toplumsal statü, eldeki materyal ve imkanlar gibi değişkenlere bağlı olarak farklılık göstermiştir. Kadın giyimi de bundan ayrı mütalaa edilemez.

2. Kadının örtünmesi ve açılması, cahiliye döneminde de görülen bir olgudur.

3. İslam, bir kıyafet devrimi yapmamış; kadınların mevcut giysilerini nasıl kullanmaları gerektiği konusunda uyarıda bulunarak bu doğrultuda bir düzenleme yapmıştır. Bu yüzden, İslam'ın ilk dönemlerinde kullanılan kadın giysilerinin tamamı cahiliye döneminde de kullanılagelen giysilerdir.

4. Cahiliye döneminde başını ve yüzünü örten kadınlar olduğu gibi, başörtüsünü geriye doğru salarak, boyun, gerdan ve göğüslerini açıkta bırakan kadınlar da mevcuttu. Nitekim Kur'an bu şekilde giyinenlere uyarıda bulunmuştur.

5. Başörtüsü ve cilbâb (atkı, çar, dış giysisi) İslam öncesinden itibaren hür kadınların giysisi kabul edilmiş ve onların cariyelerden ayırt edilmeleri bu şekilde sağlanmıştır.

6. Cariyelerin toplum içinde başları açık ve cilbâbsız dolaşmaları esastır. Onların kıyafetleri bazen geniş bir cübbe, bazen bir etek olabilmektedir.

7. Kendilerini giyim olarak hür kadınlara benzeten cariyeler, bunu ya ilgi çekmek ya da erkeklerin tacizinden korunmak için yapmaktadırlar.

8. Rivayetlere göre, hür kadın, başı açık namaz kılamazken; cariyeler, başı açık (dışarı çıktıkları gibi) namaz da kılabilmektedirler.

9. Kölenin, sahibesinin saçına bakmasında ya da sahibesinin, kölenin yanında başını açmasında bir sakınca görülmemiştir.

10. Hz. Peygamber'in konuyla ilgili söz ve tatbikatıyla ilk müslüman nesillerin uygulamaları, Kur'an'ın iffetli mümin idealini gerçekleştirmeye yönelik çabalardır. Örtünme, tek başına iffetin garantisi olmasa da, İslam'ın diğer ahlak kurallarıyla birlikte, caydırıcı ve önleyici bir tedbir olarak düşünülmüş ve etkili olmuştur.

11. Örtünmeyi dinî bir gereklilik olarak gören mümin hanımların, Kur'an'dan, Sünnet'ten ve geçmiş uygulamalardan, yani dinî gelenekten yeteri kadar dayanakları vardır. Bugün, temel kaynakları ve tarihsel verileri değişik yorumlayıp örtün-

[97] *Age.*, VI 335.

me konusunda farklı sonuçlara ulaşan samimi ilim adamlarının kanaatlerini saygıyla karşılamakla beraber, İslam'ın geleneksel örtünme kültürünü yok sayıp, bunu dikkate alan müminleri dini yanlış anlamakla suçlayarak belli bir kanaati dayatma eğiliminde olanlar, İslam'ın hoşgörüsünü ve günümüzün çoğulcu yaşam tarzını içlerine sindirememiş kişiler olarak kabul edilmelidir.

12. Zamanla kadını bir fitne unsuru görerek, toplumdaki bütün olumsuzlukları onlara yıkan anlayış, örtünme konusunda da ifrata giderek, ilk dönemdeki bazı esneklikleri bile göz ardı etmiş ve kadını toplum hayatından soyutlayarak evinin en ücra köşesine itmiştir. Giyim ve örtünme konusunda kadınlara bazı uyarılarda bulunan Cenab-ı Hakk'ın ve Resulü'nün muradlarının bu olmadığı gayet açıktır.

islâmiyât IV (2001), sayı 2[3], s. 69-88

Klasik Tefsirlerdeki 'Tesettür' Formu Üzerine

MUSTAFA ÖZTÜRK
ARŞ.GÖR., O.M.Ü. SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
ozturk65@yahoo.com

Yaşadığımız ülke ölçeğinde, kamuoyuna intikal etmiş tartışmalı bir konu hakkında şu veya bu şekilde görüş beyan eden bir öznenin mutlaka başka birilerinin nesnesi olacağı şeklindeki toplumsal paranoyanın en belirgin tezahürü olan kategorize etme/edilme riskinin pekala farkında olarak kaleme alınan bu makale, uzun zamandan beri ülke gündemindeki yerini koruyan, siyasal konjonktüre bağlı olarak kâh remisyona giren kâh alevlenen, akutlaştığı/alevlendiği dönemlerde sık sık medyatik platformlara taşınarak genellikle kontrast yaklaşımlar çerçevesinde tartışılan/tartıştırılan "İslam'da tesettür/örtünme" konusunda bugüne kadar söylenmemiş yeni bir şeyi söyleme gibi bir iddia taşımamaktadır. Esasen bu makale, 'örtünme' konusunun klasik tefsirlerde ne şekilde işlendiğini, diğer bir deyişle, başta sahabe ve tâbiîn alimleri olmak üzere klasik dönem müfessirlerinin bu konuyu ne şekilde anlayıp yorumladıklarını betimlemeyi hedefleyen bir literatür taramasıdır. Bu itibarla, makalede deskriptif bir üslûp esas alınacak; ancak, yeri geldikçe geleneksel yorumlara yönelik eleştirel mülahazalarda da bulunulacaktır.

Bilindiği gibi, Kur'an'da 'örtünme' konusuyla ilgili ayetler, 33. Ahzâb ve 24. Nûr surelerinde yer almaktadır. Siyer ve esbâb-ı nüzûlle ilgili bilgilerden, bu iki surenin hemen hemen aynı zaman diliminde ve aynı atmosfer içinde indiği anlaşılmaktadır. Zira, söz konusu bilgilere göre, 33. Ahzâb suresi, Hicret'in beşinci yılı Şevval ayında başlayan Hendek/Ahzâb Gazvesi'nin hemen ardından inmeye başlamış ve surenin tamamlanması muhtemelen dokuzuncu yıla kadar sürmüştür. 24. Nûr suresi ise, Hendek Gazvesi'nden kısa bir süre önce veya sonra vuku bulan Benî Mustalik Gazvesi'ni müteakip nazil olmuştur.[1] Vahyin

[1] Bu iki surenin iniş zamanı ve tarihsel arka planı hakkında geniş bir değerlendirme için bkz. Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an*, çev. Komisyon, İstanbul 1986, III. 401-407; M. İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-ḥadîs*, çev. Mustafa Altınkaya, İstanbul 1997, VI. 1-2, 305-306.

başlangıç tarihi olan miladî 610 senesi ile bu iki surenin nazil oluş zamanı arasında on yedi yıllık bir zaman diliminin bulunması, 'örtünme' ile ilgili ayetlerin oldukça geç bir dönemde indiğini göstermektedir.

Kuşkusuz, örtünme (tesettür), ilk defa Kur'an'ın başlattığı bir uygulama değildir. Zira, İslam öncesi dönemde de Arap kadınlarının geleneksel olarak örtündükleri, tarihsel verilerle sabittir. M. Hamidullah, cahiliye dönemi Araplarının giyim-kuşam tarzları hakkında bilgi verirken, kadınların o dönemde üzerlerine bir kaftan veya yeldirme şeklinde bir üstlük aldıklarını, uzun entari giydiklerini ve yüzlerini ayrı bir örtü/peçe ile örttüklerini belirtmektedir.[2] Yine bu münasebetle İslam öncesi dönemde bir genç kızın peçesiz sokağa çıkmamasını zorunlu kılan bir örften söz eden Hamidullah,[3] ayrıca, o dönemin giyim-kuşam kültüründe, peçenin kadının kirpikleri görünmeyecek derecede göz hizasından örtülmesine *vesvās*; burun ucundan örtülmesine *lifām*, daha aşağıdan yani dudak hizasından örtülmesine de *lisām* adı verildiğini kaydetmektedir.[4]

İslam öncesi Arap toplumunda geleneksel bir örtünme kültürünün mevcut olduğu gerçeği, cahiliye döneminde başörtüsünün folklorik bir unsur olarak algılandığı, kadınların sokağa çoğu zaman dekolte sayılabilecek kıyafetlerle çıktıkları ve bu yüzden Kur'an'ın inanan kadınlara, örtünme konusunda gerekli titizliği göstermeyen cahiliye dönemi kadınlarından farklı bir giyinme tarzı önerdiği şeklindeki bazı kayıtlarla birlikte, müfessirler tarafından da kabul edilmiştir.

1. Örfi Tesettürde İlk İslami Düzenleme: Cilbâb

Tesettürle ilgili ilk İslami düzenleme, 33. Ahzâb, 59. ayetteki şu buyrukla gerçekleştirilmiştir:

> Ey Peygamber! Eşlerine, kızlarına ve müminlerin kadınlarına, cilbâblarını üzerlerine almalarını söyle. Bu, onların tanınmaları ve rahatsız edilmemeleri için daha uygundur. Allah çok bağışlayıcıdır; çok merhametlidir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, bu ayette *cilbāb* olarak isimlendirilen kıyafetin ne tür bir kıyafet olduğu konusunda, doğrudan Hz. Peygamber'e nispet edilen herhangi bir açıklama ya da merfû bir haber mevcut değildir. Kanaatimizce, bu durum, Kur'an'ın ilk muhataplarının *cilbāb*'ın medlulünü belirleme konusunda herhangi bir problem yaşamadıkları şeklinde yorumlanabilir. Nitekim Ummu Seleme'nin "Cilbâb ayeti indiğinde, ensar kadınları, giydikleri (siyah) elbiselerden ötürü âdeta başlarında siyah kargalar varmış gibi dışarı çıktılar."[5] şeklindeki sözü de bu yorumu güçlendirmektedir.

[2] Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1990, II. 1062.

[3] Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II. 851.

[4] Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II. 1065.

[5] Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sunen*, Beyrut 1988, Libâs 29, hadis no: 4101, (II. 459). Bu rivayetin değişik bir versiyonu için bkz. San'ânî, Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Tefsīru'l-ḳur'āni'l-'azīz (Tefsīru 'Abdirrezzāḳ)*, tahk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî, Beyrut 1991, II. 101; Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân, *ed-Durru'l-menṣūr fî't-tefsīr bi'l-me'ṣūr*, Tahran, t.y., V. 221.

Bu rivayet dışında nüzûl döneminde giyilen cilbâbın ne tür bir giysi olduğuna dair kayda değer bir bilgi bulunmamasından olsa gerek, klasik tefsirlerde, bunun mahiyeti hakkında çok farklı görüşlere yer verilmiş ve sonuçta ortaya muhtelif asırlara özgü telakkilerin ürünü olan on küsur cilbâb modeli çıkmıştır. Bu modelleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

I. *Ridâ'* (Başörtüsünün üzerine örtülen ya da baştan ayağa bütün bedeni kaplayan uzun üstlük),

II. Başörtüsünden büyük, ridâ'dan küçük çapta bol elbise,

III. Peçe,

IV. Kadının dış kıyafet olarak giydiği tüm elbiseler,

V. Yüz ve bedeni örten herhangi bir kıyafet,

VI. Çarşaf (*milḥafe*),

VII. Kadınların başörtü ve bluzlarının üzerine örttükleri büyük şal ya da çarşaf (*mulā'e*),

VIII. Kadının bütün bedenini örten tüm elbise çeşitleri,

IX. Geniş kesimli *izār*,

X. Gömlek (*ḳamīs*),

XI. Başörtüsü (*ḫımār*).[6]

Malikî fıkıhçısı Ebû Bekr İbnu'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) "İnsanlar, cilbâb konusunda (anlam yönünden) birbirine oldukça yakın lafızlarla değişik görüşler dile getirdiler. Bütün bu söylenenlerin özü, cilbâbın bedeni örten bir elbise olduğudur. Ancak, onlar bunu çeşitlendirdiler."[7] şeklinde özetlediği bütün bu görüşlerden, zamana ve örfe göre değişen bir dış elbisesi olduğu anlaşılan cilbâbın nasıl giyildiği ve vücudun nerelerini örttüğü hususu da değişik yorumlara/çeşitlendirmelere konu olmuştur. Mesela, İbn Abbâs'a göre, cilbâb giyen bir kadının sadece sol gözü açıkta kalmalı ve bunun dışında bütün bedeni kapan-

[6] Bütün bu görüşler için bkz. İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim, *Tefsīru ğarībi'l-ḳur'ān*, tahk. Seyyid Ahmed Sakr, Beyrut 1978, s. 352; Ferrâ', Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Me'ānī'l-ḳur'ān*, Beyrut, t.y., II. 249; Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Cāmi'u'l-beyān 'an te'vīli āyi'l-ḳur'ān*, Beyrut 1988, XXII. 46; Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî, *Aḥkāmu'l-ḳur'ān*, Beyrut 1986, III. 371; Râgıb el-İsfehânî, Huseyn b. Muhammed, *el-Mufredāt fî ğarībi'l-ḳur'ān*, İstanbul 1986, s. 134; Zemahşerî, Cârullâh Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşāf 'an ḥaḳā'iḳi't-tenzīl*, Beyrut 1977, III. 274; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Cāmi' li aḥkāmi'l-ḳur'ān*, Beyrut 1988, XIV. 156; İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâ'îl, *Tefsīru'l-ḳur'āni'l-'aẓīm*, Beyrut 1983, III. 518; Hâzin, Alâ'uddîn Alî b. Muhammed, *Lubābu't-te'vīl fî me'ānī't-tenzīl*, Beyrut, t.y., III. 478; Ebûssu'ûd, İmâduddîn Muhammed b. Muhammed, *İrşādu'l-'aḳli's-selīm ilā mezāyā'l-ḳur'āni'l-kerīm*, Beyrut 1990, VII. 115; Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed, *en-Nuket ve'l-'uyūn*, Beyrut, t.y., IV. 423; Ebû Hayyân el-Endelusî, Muhammed b. Yûsuf, *el-Baḥru'l-muḥīṭ*, Riyâd, t.y., VII. 250; Suyûtî, *ed-Durru'l-menşūr*, V. 222; Şevkânî, Muhammed b. Alî, *Feṭḥu'l-ḳadīr*, Beyrut, t.y., IV. 304; Âlûsî, Ebû'l-Fadl Şihâbuddîn Mahmûd, *Rūḥu'l-me'ānī fî tefsīri'l-ḳur'āni'l-'aẓīm ve's-seb'i'l-meşānī*, Beyrut 1985, XI. 88; Merâğî, Ahmed Mustafâ, *Tefsīru'l-Merāğī*, Beyrut, 1974, XXII. 36; Sıddîk Hasan Han, *Feṭḥu'l-beyān fî maḳāṣıdı'l-ḳur'ān*, Kahire 1965, VII. 412; Kâsımî, Cemâluddîn, *Meḥāsinu't-te'vīl*, Beyrut, t.y., XIII. 4908.

[7] İbnu'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh, *Aḥkāmu'l-ḳur'ān*, Beyrut 1988, III. 625.

malıdır. Yine Ubeyde es-Selmânî'ye göre, cilbâb giyen kadının sadece bir gözü gözükmelidir. Bir rivayette Ubeyde es-Selmânî'ye cilbâb ayeti hakkında sorulmuş; o da, cilbâbın nasıl giyileceğini, tek gözü dışında bütün bedenini örtmek suretiyle göstermiştir.[8]

İbn Abbâs'a atfedilen bir başka yoruma göre ise, cilbâb giyen kadının, gözleri hariç, yüzünün tamamıyla göğüsleri kapanmak durumundadır.[9] el-Hasan el-Basrî'ye göre, cilbâb giyen kadın, yüzünün yarısını; İkrime'ye göre boyun çukurunu örter. Katâde'nin anlayışına göre ise, "kadın, cilbâbı alın hizasından aşağı salıp bağlar; ardından, burnunun üzerinden dolar. Böylece, gözleri açıkta kalsa bile, göğsünün ve yüzünün büyük bir kısmı örtülmüş olur."[10]

2. Cilbâb Giymenin İki Temel Esprisi: Tanınmak ve Tacizden Kurtulmak

Kanaatimizce, cilbâb giymekle 'tanınma' ve 'tacize uğramama' arasında doğrudan mantıksal bir ilişki kurmak oldukça zordur. Ancak, ayetin indiği tarihsel arka plan irdelendiğinde, metnin mantukundan keşfedilmesi mümkün olmayan bu olgusal ilişki, hemen kendisini ifşa etmektedir. Müfessirler, cilbâb ayetinin inişini önceleyen tarihsel arka plan hakkında şu bilgileri vermişlerdir:

> Hz. Peygamber'in Medine'ye geldiği dönemde Müslümanlar henüz tam anlamıyla yerleşik bir ev hayatına geçmemişlerdi; çadırlarda veya dar evlerde oturuyorlar, tuvalet ihtiyaçlarını gidermek için geceleri açık araziye çıkıyorlardı. Hz. Peygamber'in eşleri ve diğer müminlerin hanımları, geceleyin dışarı çıktıklarında, Medine sokaklarında kadınlara kur yapmak veya laf atmak için köşe başlarında bekleyen serserilerin tacizlerine uğruyorlardı. O dönemde hür ve köle kadınlar tek tip elbise giydiklerinden, bu serseriler hür kadınları cariye zannederek tacizde bulunuyor; ancak, kadının hür olduğunu anladıklarında hemen oradan uzaklaşıyorlardı. Bu rahatsız edici durum Hz. Peygamber'e iletildi ve bu şikayet iletisinin ardından cilbâb ayeti indi.[11]

Müfessirlerin hemen tamamı, cilbâb ayetini bu pasajda betimlenen tarihsel bağlam içerisinde yorumlamayı tercih etmişlerdir. Genel kabul gören ya da tef-

[8] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXII. 46; İbn Kesîr, *Tefsîr*, III. 518.

[9] Kurtubî, *el-Câmi'*, XIV. 156. Suyûtî, *ed-Durru'l-menşûr*, Tahran, V. 222.

[10] İbn Kesîr, *Tefsîr*, III.518; Şevkânî, *Fetḥu'l-ḳadîr*, IV. 304; Sıddîk Hasan Han, *Fetḥu'l-beyân*, VII. 413.

[11] Birkaç rivayetin türevinden oluşan bu genel sebeb-i nüzûlün çeşitli versiyonları için bkz. San'ânî, *Tefsîr*, II. 100; Ferrâ', *Me'âni'l-ḳur'ân*, II. 349; Cessâs, *Aḥkâmu'l-ḳur'ân*, III. 371; Beğavî, Ebû Muhammed Huseyn b. Mes'ûd, *Me'âlimu't-tenzîl*, Beyrut 1995, III. 543-544; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III. 274; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, VI. 422; İbn Kesîr, *Tefsîr*, III. 518-519; Ebû'l-Leys es-Semerkandî, Nasr b. Muhammed, *Baḥru'l-'ulûm*, Beyrut 1996, III. 72-73; Hâzin, *Lubâbu't-te'vîl*, III. 478; Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, VII. 250; Kurtubî, *el-Câmi'*, XIV. 156; Suyûtî, *ed-Durru'l-menşûr*, V. 221; Ebûssu'ûd, *İrşâd*, VII. 115; Âlûsî, *Rûḥu'l-me'ânî*, XXI. 88; Kâsımî, *Meḥâsinu't-te'vîl*, XIII. 4908. İmamiye Şiası müfessirlerinden Kummî, kadınların akşam, yatsı ve sabah namazlarını mescitte (Hz. Peygamber'in arkasında cemaatle birlikte) kılmak için gece sokağa çıktıklarını belirtmiştir. Kummî, Ebû'l-Hasen Alî b. İbrâhîm, *Tefsîru'l-Ḳummî*, Necef 1387, II. 196.

sirlerde ağırlık kazanan yoruma göre, ayette geçen 'tanınma', hür kadının cariyeden ayırt edilmesi anlamında olup, bunun, sokaktaki herhangi bir kadının kim olduğunun bilinmesiyle ilgisi yoktur.[12]

Bu arada, bazı müfessirler, ayetteki "Bu, onların tanınması ve eziyete uğratılmaması için daha uygundur" ifadesini, "Böyle yaptıkları, yani cilbâb giydikleri takdirde, onların hür-iffetli oldukları ve dolayısıyla cariye-fahişe olmadıkları kolayca bilinir" şeklinde yorumlamanın imkanından da söz etmişlerdir.[13] Ancak, bu yorumun mefhum-ı muhalifinden "Cilbâb giymeyen kadınlar fahişedirler veya en azından fahişe olarak algılanırlar" şeklinde bir sonuç çıkarmak pekala mümkündür. Her ne kadar Endülüslü müfessir İbn Cuzey (ö. 741/1340), dönemin Medine'sinde cariyelerin kötü bir şöhrete sahip olduklarını belirtmiş olsa da,[14] söz konusu yorum, cilbâb giyen hür kadınları iffetli kabul etmesi; buna karşın, toplumsal statüsünden dolayı anılan kıyafeti giyemeyen cariyenin sırf bu yüzden fahişe olarak algılanmasını mümkün ve makul görmesi bakımından problemlidir. Netice itibarıyla, ayette sözü edilen 'tanınma', iffetlinin iffetsizden değil, hür kadının cariyeden ayırt edilmesi anlamında bir keyfiyettir. Zaten müfessirlerin çoğunluğu da bunu böyle anlamışlardır.

Diğer taraftan, klasik tefsirlerdeki bilgiler esas alındığında, cilbâbın, özgürler/efendiler ve kölelerden oluşan Arap toplumunda özgür kadınların itibarını korumaya yönelik bir düzenleme olduğunu rahatlıkla söylemek mümkündür. Nitekim bu düzenlemeyle birlikte, köle statüsündeki kadınlar/cariyeler, özgür kadınlardan tefrik edilmiş ve sonuçta hürler-sahibeler, toplumsal statülerini simgeleyen cilbâbları sayesinde söz konusu tacizden kurtulmuşlardır.

Cilbâbın toplum içerisinde hür kadınların tanınmalarını sağlayan ve onları tacizden koruyan simgesel bir üniforma ya da manevi bir zırh işlevi görmesi, bize o dönem Arap toplumundaki hakim değer yargıları hakkında da ilginç ip uçları vermektedir. Bu ip uçlarından biri, dönemin Arap toplumunda kadın kölelerin/cariyelerin, hür kadınlara nispetle savunmasız olduklarıdır. Kuşkusuz, bu durum, cariyelerin toplum içerisinde alınıp satılan bir mal muamelesi görmelerinden kaynaklanmakta ve bu muamele aynı zamanda onların bir 'orta malı' ya da 'cinsel meta' olarak kullanılmalarına da imkan tanımaktadır. Fahruddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1209) 24. Nûr, 31. ayette geçen "ziynetlerini göstermesinler" ifadesi hakkındaki şu ilginç izahı da, bunu teyit etmektedir:

> [Alimler,] ayetteki "Kendiliğinden görünen yerler dışında ziynetlerini göstermesinler" ifadesinin sadece hür kadınlarla sınırlı olduğu konusunda ittifak

[12] Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXII. 46-47; Kurtubî, *el-Câmi'*, XIV. 157; İbn Cuzey, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed, *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*, Beyrut, t.y., III. 144; Kâdî Beydâvî, Nâsıruddîn Abdullâh Ebû Ömer b. Muhammed, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Beyrut 1996, IV. 386; Sıddîk Hasan Han, *Fetḥu'l-beyân*, VII. 413.

[13] İbn Kesîr, *Tefsîr*, III. 518.

[14] İbn Cuzey, *et-Teshîl*, III. 144.

> etmişlerdir. Zaten ifadeden bu anlamın kastedildiği açıktır. [Zira] cariye, bir maldır. Dolayısıyla, alınıp satılırken ihtiyatlı olunması gerekir. Bu da, ancak ona iyiden iyiye bakılmasıyla olur. Hâlbuki hür kadınlar için böyle bir durum söz konusu değildir.[15]

Cariyeler, Arap toplumunda cari olan örf gereği, İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren alınıp satılan mal muamelesi gördükleri için, onların hür kadınlara benzemeleri ve onlar gibi örtünmelerinin doğru olmadığı hükmüne varılmıştır. Bilebildiğimiz kadarıyla, bu hükmün kaynağı ve ilk tatbikçisi Hz. Ömer'dir.[16] Muhtelif tefsirlerde Hz. Ömer'in hür kadınlar gibi örtünen cariyelere vurduğu, onlara başlarındaki örtülerini çıkarmalarını ve hür kadınlara benzememelerini emrettiği rivayet edilmiştir.[17] Zeylâ'î'nin (ö. 762/1360) *Naṣbu'r-rāye* adlı eserinde yer alan rivayetlerden birinde, Enes b. Mâlik şöyle demiştir:

> Ömer b. el-Hattâb'ın yanına, muhacirîn veya ensardan birinin cariyesi olarak bildiği, cilbâblı ve yüzü örtülü bir kadın köle geldi. Ömer ona "Sen hürriyetine mi kavuştun?" diye sordu. Kadın "Hayır" diye cevap verince, Ömer "Pekala, bu cilbâb neyin nesi?" diye sordu ve ardından "Onu başından at! Çünkü, cilbâb giymek sadece hür mümin kadınlara mahsustur." dedi; ancak, kadın işi ağırdan aldı; bunun üzerine, Hz. Ömer kadına doğru yönelip elindeki kamçıyla onun başına vurdu ve böylece cilbâbını çıkarttı.[18]

Diğer taraftan, Zuhrî, evli ya da bakire bir cariyenin başörtüsü takıp takamayacağına ilişkin bir soruya şöyle cevap vermiştir:

> Eğer evlenmişse başörtüsü takar; ancak, cilbâb giymesine izin verilmez. Zira, onların hür (*muḥṣan*) kadınlara benzemeleri hoş değildir.[19]

Bu konuda Sufyân es-Sevrî'den de şöyle bir söz nakledilmiştir:

> Zimmîlerin kadınlarının ziynetlerine bakmakta herhangi bir sakınca yoktur. Bu, haram olduğundan değil, sırf fitne korkusuyla yasaklanmıştır.[20]

[15] Fahruddîn er-Râzî, *Mefâtiḥu'l-ġayb*, Beyrut, t.y., XIII. 206.

[16] İbnu'l-Arabî'nin *Aḥkāmu'l-ḳur'ān* adlı eserinde yer alan bir rivayete göre, Hz. Ömer, giyimkuşam yüzünden kadın dövme uygulamasını cilbâb ayeti inmeden önce başlatmıştır. Rivayetteki kayda göre, Hz. Ömer kadını dövme gerekçesini "Üzerinde cilbâb görmediğim için cariye zannettim." şeklinde izah etmiş ve bu münasebetle hür müslüman kadınların cilbâbsız dolaşmalarından yana duyduğu rahatsızlığı dile getirmiştir. Bunun üzerine cilbâb ayeti inmiş ve böylece Hz. Ömer vahye muvafakat etmiştir. Bkz. İbnu'l-Arabî, *Aḥkāmu'l-ḳur'ān*, III. 625.

[17] Bu rivayetin değişik versiyonları için bkz. Cessâs, *Aḥkāmu'l-ḳur'ān*, III. 372; Kurtubî, *el-Câmi'*, XIV. 244. Bu bağlamda Ebû Kılâbe, Hz. Ömer'in, halife olduğu dönemde cariyelerin ayette emredilen şekliyle örtünmelerine izin vermediğini ve örtünün sadece hür kadınların tacizden kurtulmalarını sağlamaya yönelik bir düzenleme olduğunu belirtmiştir. Bkz. Suyûtî, *ed-Durru'l-menṣûr*, V. 221.

[18] Zeylâ'î, Ebû Muhammed Abdillâh b. Yûsuf, *Naṣbu'r-rāye li eḥādīṣi'l-hidāye*, Kahire, t.y., I. 300. Beyhakî, bu konuda Hz. Ömer'den nakledilen rivayetlerin sahih olduğunu belirtmiştir. Bkz. Zeyla'î, *Naṣbu'r-rāye*, I. 300; İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Alî, *ed-Dirāye fî taḫrîci'l-eḥādīṣi'l-hidāye*, Beyrut, t.y., I. 124.

[19] İbn Kesîr, *Tefsîr*, III. 518; Suyûtî, *ed-Durru'l-menṣûr*, V. 221.

[20] İbn Kesîr, *Tefsîr*, III. 518; Kâsımî, *Meḥâsinu't-te'vîl*, XIII. 4909.

İşte bu anlayışa binaen ayetteki "müminlerin kadınları" ifadesinin kapsamına sadece hür-müslüman kadınlar dahil edilmiş ve müfessirlerin hemen hepsi cariyelerin bu emrin muhatabı olmadıklarını; dahası, onların cilbâb giymemelerinin bir emir olduğunu dile getirmişlerdir. Mesela tâbiîn müfessirlerinden Katâde'ye göre, Allah bu ayette hür kadınları tacize uğrayan cariyelere benzemekten nehy etmiştir.[21] Mucâhid de aynı paralelde bir görüş beyan etmiş ve inanan kadınların cilbâb giymelerinin, hür olduklarının bilinmesi ve böylece fasıkların herhangi bir tacizine uğramamaları amacına matuf olduğunu dile getirmiştir.[22]

İşte tam bu noktada, son devir müfessirlerinden Sâbûnî, oldukça manidar bir soru sormuştur:

> Hür müslüman kadınların örtünmelerine yönelik emir, onların cariyelerden ayırt edilmesine matuftur. Dolayısıyla, buradan, Allah'ın cariyelerin durumunu göz ardı ettiği ve onların maruz kaldıkları tacizleri kâle almadığı şeklinde bir anlayışa varmak (pekala) mümkündür. Bu durum, İslam'ın temiz toplum inşâ etmeye yönelik ısrarcı vurgusuyla nasıl uzlaştırılabilir?[23]

Sâbûnî'nin bu manidar soruya verdiği cevap (!) şudur:

> Cariyeler, yaptıkları işin tabiatı gereği, efendilerinin taleplerini karşılamak için sık sık dışarı çıkmak zorundadırlar. Dolayısıyla, cariyeler her dışarı çıkışlarında cilbâb giymekle mükellef kılınmış olsalardı, bu durum onlar için ciddi bir sıkıntı yaratacaktı. Ancak hür kadınların durumu böyle değildir. Çünkü onlar normalde evde oturmak zorundadırlar ve sadece ihtiyaç hâlinde dışarı çıkma iznine sahiptirler. Tabiatıyla, arada bir dışarı çıkmak için, [yine arada bir] cilbâb giymenin hiçbir sıkıntı yaratmayacağı aşikârdır.[24]

Kanaatimizce, Sâbûnî'nin buradaki izahları, "Allah hür kadınların durumunu iyileştirmeye yönelik bir hüküm vazederken niçin cariyeleri göz ardı etti?" sorusuna tatminkâr bir cevap oluşturmamaktadır. Bu soruyu, sadece Sâbûnî değil, diğer bütün müfessirler de cevapsız bırakmışlardır. Özellikle klasik dönem müfessirlerinin bu soruyu cevapsız bırakmalarının, daha doğrusu, böyle bir soru sormamalarının nedeni, cilbâb emrinin sadece hür-müslüman kadınlarla ilgili olduğu yönündeki genel kabulleridir. Gerçi Endülüslü müfessir Ebû Hayyân (ö. 745/1344), ayette geçen "müminlerin kadınları" ifadesinin hem hür hem de köle kadınları kapsadığını söylemek suretiyle bu soruyu cevaplamaya çalışmış;[25] ancak, bu defa da, ayette cilbâb giymenin illeti olarak zikredilen 'tanınma' keyfiyetinin gerçekte neye tekabül ettiği sorusu cevapsız kalmıştır.[26]

[21] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXII. 46.

[22] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXII. 46.

[23] Sâbûnî, Muhammed Alî, *Tefsîru âyâti'l-aḥkâm*, Dersa'âdet, İstanbul, t.y., II. 354.

[24] Sâbûnî, *Tefsîru âyâti'l-aḥkâm*, II. 355.

[25] Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, VII. 250.

[26] Ebû Hayyân, 'tanınma'yı, iffetle irtibatlandırmıştır. Ancak bu korelasyon, yukarıda da belirttiğimiz gibi, cilbâb giymeyenlerin iffetsiz olduğu şeklinde bir sonucu tevlit edeceği için, çok tutarlı değildir.

Hiç şüphesiz, her fırsatta eşitliği, sosyal adaleti vurgulayan ve üstünlüğün sadece ve sadece Allah katında takvayla ölçüldüğünü beyan eden ilahi bir mesajın, eziyet ve tacize uğratılmama konusunda sadece hür kadınlar için çözüm sunarken, cariyelerin durumunu iyileştirmeye yönelik herhangi bir düzenleme getirmemesi veya erken dönem müslümanları başta olmak üzere, müfessirler ve fıkıh alimlerinin, ayetteki emri bu şekilde yorumlamaları, ilk bakışta düşündürücüdür. Ancak, meseleye, nüzûl dönemindeki sosyal yapıyı hesaba katarak bakıldığında, Kur'an'ın bu düzenlemesinde yadsınacak bir durum olmadığı anlaşılacaktır. Çünkü Kur'an, içerdiği mesaj ve buyrukları, toplumsal ve kültürel olguya dayatan meta-historik bir kitap değil, ilahi iradenin tarih ve olguya ânında müdahalesiyle somutlaşan bir hitaptır. İşte bu yüzdendir ki, Kur'an, cilbâb konusunda, dönemin en köklü sosyal kurumlarından biri olan ve bir çırpıda ilga edilmesi imkan dahilinde bulunmayan kölelikle ilgili mevcut örfi hukuka uygun bir düzenleme getirmiştir. Nitekim, başta örtünme olmak üzere pek çok konuda vahyin inişini önceleyen muvafakatlarıyla meşhur olan ve bu yüzden "Hakk'ın lisanı" olarak nitelenen Hz. Ömer'in cilbâbla ilgili uygulamaları da bizim bu kanaatimizi desteklemektedir.

Burada, yeri gelmişken, ayetin sonundaki "Allah çok bağışlayıcıdır; çok merhametlidir." ifadesiyle ilgili bir yoruma da kısaca değinmekte fayda görüyoruz. Söz konusu yoruma göre, Allah'ın bağışlayıcı olması, ayetin inmesinden önce hür müslüman kadınların cilbâb giymeme suçunu bağışlaması, çok merhametli (rahîm) olması ise, cilbâb emrine riayet etmek suretiyle gerçekleştirdikleri fiilî tövbelerinden ötürü onları cezalandırmaması anlamına gelmektedir.[27] Kuşkusuz, bu tuhaf yorum, Kur'an'daki her kelimeye bir şekilde açıklama getirme zorunluluğunu hisseden parçacı yaklaşımın ürünüdür. Kanaatimizce, insanların, bir şey emredilmeden önceki yapıp ettiklerini, ceza gerektiren birer suç ve günah olarak değerlendirmek, son derece tutarsız ve anlamsızdır.

Cilbâb konusunu özetleyecek olursak, müfessirlerin büyük çoğunluğu, ilgili ayette giyilmesi emredilen 'cilbâb'ı hür-müslüman kadınların sokakta tanınmalarını ve dolayısıyla tacize uğramamalarını sağlayan simgesel bir zırh ya da üniforma şeklinde algılamışlar ve bu algılamanın neticesinde, cariyelerin cilbâb giymelerinin değil, giymemelerinin bir emir olduğu sonucuna varmışlardır. Diğer taraftan, cariyeler, hür kadınlarla aynı statüde olmadıkları için, avret mahalleri konusunda erkeklerle aynı kategoride değerlendirilmiş ve dört büyük fıkıh mezhebinin ortak görüşüne göre, cariyelerin avret yerleri, diz kapağı ile göbek hizası arasındaki mahal olarak belirlenmiştir.[28]

Kuşkusuz, burada, "Haramlık ve helallik ya da kadının bakılması haram olan bir yeri, hür ya da köle oluşa göre mi tayin ediliyor? Yahut hür kadının göğsüne bakılınca haram, kölenin göğsüne bakılınca helal veya en azından

[27] Mesela bkz. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXII. 47; İbn Kesîr, *Tefsîr*, III. 519.

[28] Bkz. Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıḳhu'l-islâmî ve edilletuh*, Beyrut 1989, I. 584-593.

mübah mı oluyor?" vb. sorular sorulabilir. Biz bu soruların cevabının Kur'an'ın indiği dönemdeki 'köle' telakkisinde aranması ve ilgili ayetteki düzenlemenin de yine bu telakki çerçevesinde anlamlandırılması gerektiği kanaatindeyiz.

3. Başörtüsü

Tesettürle ilgili ikinci düzenleme, 24. Nûr, 31. ayetle gerçekleştirilmiştir. Bir rivayette, Esmâ bint Mersed'in, yanına gelen bazı kadınların boyun ve göğüs kısımlarıyla ayaklarındaki halhalların gözükmesinden duyduğu rahatsızlığı, "Bu ne çirkin bir görüntü!" şeklinde dile getirmesinin ardından indiği belirtilen bu ayette[29] mealen şöyle denilmektedir:

> [Ey Peygamber!] İnanan kadınlara söyle; onlar da gözlerini [bakılması yasak olandan] çevirsinler; iffetlerini korusunlar; kendiliğinden görünen/görülmesinde sakınca olmayan yerleri dışında, ziynetlerini açığa vurmasınlar ve örtülerini/başörtülerini yakalarının üzerine salsınlar. Ziynetlerini kocalarından, babalarından, kayınpederlerinden, oğullarından, üvey oğullarından, kardeşlerinden, erkek ya da kız kardeşlerinin oğullarından, kendi evlerindeki kadınlardan, kölelerinden, kendilerine bağlı olup cinsel istekten yoksun bulunan erkeklerden, kadınların mahrem yerlerinin henüz farkında olmayan çocuklardan başka kimseye göstermesinler. Yürürken gizli güzelliklerinin fark edilmesi için ayaklarını yere vurmasınlar. Ve siz ey müminler! Hepiniz topluca Allah'a tövbe edin ki, kurtuluşa erişesiniz.

Bu ayette çoğul formunda *ḫumur* olarak geçen *ḫımār* kelimesi, Türkçeye 'başörtüsü' olarak çevrilmektedir. Kelime, Arapçada 'aklı örten' anlamındaki *ḫamr,* yani içki sözcüğüyle aynı kökten türetilmiş olup, mutlak mânâda 'örtü' anlamına gelmektedir. Râgıb el-İsfehânî'ye (ö. 503/1109) göre,

> *Ḫamr* kelimesinin aslı, bir şeyi örtmektir. Kendisiyle örtünülen şeye *ḫımār* adı verilir. Ancak, bu kelime, örfte kadınların başlarını örttükleri 'başörtüsü'ne özel isim olmuştur.[30]

Bu bağlamda, Süleyman Ateş, örfte 'başörtüsü' anlamında meşhur olan bu kelimenin nüzûl döneminde bu anlamıyla kullanıp kullanılmadığına dair kesin bir bilgi bulunmadığını ifade etmekte; ayrıca, kelimenin 'örtü' şeklindeki genel anlamında kullanılmış olması hâlinde, bunun, saçın örtülmesine değil, göğüslerin örtülmesine yönelik bir emir olacağını belirtmektedir.[31] Ancak, Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) *el-Muvaṭṭa'* adlı eserinde yer alan bir hadiste, Abdullâh b. Ömer'in eşinin, abdest alırken başörtüsünü çıkarıp suyla başına mesh ettiği kaydedilmiş ve hadisin metninde *ḫımār* kelimesi kullanılmıştır.[32] Bu eserin hic-

[29] İbn Kesîr, *Tefsîr,* III. 283.

[30] Râgıb el-İsfehânî, *el-Mufredât,* s. 227.

[31] Süleyman Ateş, *Kur'an Ansiklopedisi,* İstanbul, t.y., III. 239.

[32] Mâlik b. Enes, *el-Muvaṭṭa',* tahk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Mahmûd Muhammed Halîl, Beyrut 1992, Tahâret 7, hadis no 85, (I. 38)

rî II. asrın ortalarında ve özellikle de Medine'de telif edildiği dikkate alındığında, *ḫımār* kelimesinin, İslam'ın erken dönemlerinde de 'başörtüsü' anlamında kullanıldığı söylenebilir.

Diğer taraftan, Hz. Âişe'den nakledilen, "Allah ilk muhacir kadınlarına rahmet etsin! Onlar, 'Örtülerini/başörtülerini yakalarının üzerine örtsünler' ayeti indiğinde, yünden örülmüş futalarının/peştamallarının kenarlarını yırtıp kendilerine örtü/başörtüsü yaptılar (*iḫtemerne bihā*)."[33] şeklindeki rivayeti göz önüne aldığımızda, söz konusu kelimenin örfteki anlamını Kur'an'la birlikte kazandığını söylemek de olasıdır.

Ḫımār kelimesinin 'başörtüsü' anlamını ne zaman kazandığı konusu kısmen ihtilaflı gibi gözükse de, İslam öncesi Arap kültüründe başörtüsü geleneğinin mevcut olduğu tartışma götürmez bir gerçektir. Fahruddîn er-Râzî, başörtüsünün İslam öncesi dönemdeki kullanılış biçimini, "Cahiliye kadınları, elbiselerinin yakaları önde olmasına rağmen, başörtülerini enselerinden bağlarlar; boğaz ve boyun kısımları açıkta kalırdı." şeklinde tasvir ettikten sonra, müslüman kadınların niçin başörtüsü takmaları gerektiğini de şöyle izah etmektedir: "Bu yüzden, (müslüman kadınlar) boyunlarını, boğazlarını, saçlarını, kulak ve boyundaki süs ve takılarını, bunların takıldıkları yerleri örtmeleri için, başörtülerini yakalarının üzerine salıvermekle emrolundular."[34]

4. Ziynet ve Kendiliğinden Görünen Ziynetler

Müfessirler, 24. Nûr, 31. ayette geçen *zīne(t)* kelimesinin medlulünü belirlerken iki tür ziynetten söz etmişlerdir. Buna göre, ziynet, biri doğuştan gelen (*ḫılḳī*), diğeri (*mukteseb*) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bazı müfessirler, yüz ve yüz güzelliğini, doğuştan gelen ziynetlerin aslı kabul etmişlerdir.[35] Buna karşın, bazıları, yaratılış güzelliğinin ziynet sayılamayacağını savunmuşlardır. Ancak, Fahruddîn er-Râzî gibi bazı müfessirler, *zînet* sözcüğünün hem yaratılış güzelliklerini hem de yapay güzellik unsurlarını kapsadığını savunmuştur.[36] Müktesep ziynetler ise, bilezik, yüzük ve küpe gibi, kadınların kendilerini daha cazip göstermek için takıp takıştırdıkları süs eşyaları olarak tanımlanmıştır.[37]

Ziynetin mahiyeti hakkında ortaya çıkan görüş farklılığı, kendiliğinden görünen ziynetlerin neliği konusunda daha da derinleşmiştir. Söz konusu ziynet-

[33] Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, Libâs 30, hadis no 4102, (II. 459). Ayrıca bkz. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XVIII. 120; İbn Kesîr, *Tefsîr*, III. 284; Hâzin, *Lubâbu't-te'vîl*, III. 327; Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, V. 42. Bu rivayetin bazı versiyonlarında, "Elbiselerini yırtıp kendilerine başörtüsü yaptılar" ifadesinden sonra, "Böylece âdeta başlarında siyah kargalar varmış gibi oldular." kaydı yer almaktadır. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III. 62.

[34] Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, XXIII. 206. Benzer izahlar için ayrıca bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, XII. 152; İbn Kesîr, *Tefsîr*, III. 284; Ebûssu'ûd, *İrşâd*, VI. 170; Şevkânî, *Fetḥu'l-ḳadîr*, IV. 23.

[35] Mesela bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, XII. 152.

[36] Bkz. Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, XXIII. 205; Âlûsî, *Rûḥu'l-me'ânî*, XVIII. 142.

[37] Ferrâ', *Me'âni'l-ḳur'ân*, II. 249.

ler, İbn Mes'ûd'a göre, elbise (*sevb*) veya *ridâ*';[38] yine ondan nakledilen bir başka kanaate göre, bilezik, kol künyesi ya da bileklik, halhal, küpe ve kolye; kendiliğinden görünenler ise, elbise ve cilbâbdır.[39] İbn Mes'ûd'dan gelen bir diğer rivayete göre, ziynet; zahir ve bâtın olmak üzere iki çeşittir. Bâtın ziynet, sürme, bilezik ve yüzük gibi şeylerdir ve bunları ancak kadının kocası görebilir. Zahir ziynet ise, elbisedir. Zahir-bâtın ziynet konusunda ilginç ayrıntılara da girilmiştir. Mesela, kına elde olduğunda gözüken ziynet; ayakta olduğunda ise gizli ziynet sayılmış; bu arada bileziğin hangi tür ziynet kapsamına dahil edildiği sorunu da tam olarak halledilememiştir.[40]

İbn Abbâs'a göre, kendiliğinden görünen ziynet, göze sürülen sürme, yüzük, küpe ve kolyedir.[41] Yine İbn Abbâs, Katâde ve Misver b. Mahreme'ye göre, zahir ziynet; sürme, bilezik ve elle dirsek arasındaki mahallin yarısına kadar yakılan kına, küpe ve yüzük vb. ziynetlerdir. Kadının bütün bu ziynetleri, herkesin yanında göstermesi mübahtır.[42]

İbn Ömer'e göre, yüz ve eller;[43] Sa'îd b. Cubeyr, Atâ' ve Evza'î'ye göre, yüz, iki el ve elbise;[44] el-Hasan el-Basrî'ye göre, yüzük ve bilezik[45] veya yüz ve elbise;[46] Dahhâk'a göre, el ve yüz;[47] Ferrâ'a (ö. 207/822) göre, sürme, kına ve yüzük gibi şeyler;[48] Taberî'ye (ö. 310/922) göre ise, yüz ve ellerin yanı sıra, sürme, yüzük, bilezik ve kınadır.[49]

Bu görüşler arasında, özellikle İbn Abbâs'a nispet edilenler ayrı bir önem taşımaktadır. Zira cilbâbla ilgili ayetin tefsirinde ona atfedilen görüşte kadının tek gözü dışında bütün bedeninin örtülmesinin gerekli olduğu belirtilmiş, burada ise, aynı kişinin küpe, sürme, kolye, bilezik ve hatta kınanın elle dirseğin yarısına kadar olan kısmının gözükmesinde bir sakınca olmadığı yönünde bir görüşü savunduğu kaydedilmiştir. Bu durumda ya İbn Abbâs'a atfedilen görüşler ihtiyatla karşılanacak –ki bizce de doğrusu budur– veya en büyük tefsir otoritesi kabul edilen bir sahabinin görüşünü heder etmemek için, cilbâb ayetinin –genel kabul gören görüşün aksine– bu ayetten sonra indiği varsayılacaktır. Kanaatimizce, Süleyman Ateş'in, cilbâbın ne şekilde giyileceği ve nereleri

[38] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XVIII. 117.
[39] Şevkânî, *Fetḥu'l-ḳadîr*, Âlûsî, *Rûḥu'l-me'ânî*, XVII. 141.
[40] Mâverdî, *en-Nuket*, IV. 91; Kurtubî, *el-Câmî'*, XII. 152-153.
[41] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XVIII. 117.
[42] Kurtubî, *el-Câmî'*, XII. 152. Dirseğin yarısına kadar olan kısmın gözükmesinde beis olmadığı konusunda Hz. Peygamber ve Hz. Âişe'den gelen hadislere de yer verilmiştir. Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XVIII. 119.
[43] Şevkânî, *Fetḥu'l-ḳadîr*; Âlûsî, *Rûḥu'l-me'ânî*, XVII. 141.
[44] Kurtubî, *el-Câmî'*, XII. 152.
[45] Âlûsî, *Rûḥu'l-me'ânî*, XVII. 141.
[46] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XVIII. 119.
[47] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XVIII. 118.
[48] Ferrâ', *Me'âni'l-ḳur'ân*, II. 249.
[49] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XVIII. 119.

örteceği konusunda ileri sürülen görüşlere yönelik şu değerlendirmesi, İbn Abbâs'a atfedilen çelişik görüşlerin gerçek mahiyetine de ışık tutacak niteliktedir:

> Sanıyoruz ki, bu tanımlar, örtünme konusunda zamanla daha titiz bir anlayışın hakim olmasıyla ortaya atılmıştır. Eğer hımârın üstünden örtülen cilbâb, tek göz hariç bütün vücudu kapatacak bir çarşaf olsaydı, o zaman, "Mümin kadınlara söyle; başörtülerini göğüs yırtmaçlarının üstüne koysunlar" ayetinin anlamı kalmazdı. Çünkü cilbâb zaten bütün vücudu kapattığına göre, artık başörtüsünün yaka ve göğüs yırtmacının üzerine konmasına gerek kalmazdı.[50]

Tekrar asıl konumuza dönecek olursak, Fahruddîn er-Râzî, kendiliğinden görünen ziynetlerin el ve yüz olduğuna ilişkin ittifakın, hakim örften ya da yaygın gelenekten kaynaklandığını dile getirmiştir.[51] Onun Kaffâl'dan naklettiğine göre, yüzün açılması örfi bir zorunluluktur. Diğer bir deyişle, yüz her ne kadar bir ziynet olsa da, cari ve hakim örf bunun açılmasını zorunlu hâline getirmiş ve sonuçta bu zarurete mebni olarak, yüzün açılmasında herhangi bir sakınca olmadığına hükmedilmiştir. Bu bağlamda, Kaffâl, ayetteki "Kendiliğinden gözükenler müstesna" ifadesine, "İnsanın, cari olan âdete göre gösterebildiği yerler müstesna" şeklinde bir anlam yüklemiştir. Buna göre,

> O dönemin cari örfünde 'görünebilir' kapsamına dahil edilen yerler, kadınlarda el ve yüz, erkeklerde ise yüz, el ve ayaklar gibi uzuvlardır. İnsanlara, örfen açıkta olan ve zarurete mebni olarak açılması gereken yerler hususunda ruhsat verilmiştir. Çünkü, İslam toleranslı bir dindir.[52]

Kaffâl'in bıraktığı yerden devam eden Muhammed Esed ise, bu konudaki ruhsatı daha geniş bir alana teşmil etmiştir. Esed'e göre,

> İslam Hukuku'nun geleneksel temsilcileri "görünmesinde sakınca olmayan" ifadesinin tanımını her ne kadar kadının yüzü, elleri ve ayaklarıyla sınırlı tutma eğilimini göstermişler –hatta sınırlamayı bazen daha ileri götürmüşlerse de, *illâ mâ ẓahera minhâ*'nın anlamı, bizce çok daha geniştir; nitekim kullanılan ifadedeki kasdî belirsizlik (yahut çok anlamlılık) da bu hususta insanın ahlaki ve toplumsal gelişiminin gereği olarak ortaya çıkan zamana bağlı değişikliklerin göz önünde bulundurulduğunu göstermektedir. Yukarıda, aynı kelimelerle hem erkeklere ve hem de kadınlara ulaştırılmak istenen mesajın özü, onların "haramdan gözlerini çevirmeleri ve iffetlerini korumaları" noktasında düğümlenmektedir; kişinin, yaşadığı çağda, Kur'an'ın

[50] Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul, t.y., VI. 183.

[51] El ve yüzün kendiliğinden görünen ziynetler kapsamına dahil edilmesi, hakim örfe olduğu kadar Hz. Peygamber'in, şeffaf bir elbiseyle yanına gelen Esmâ bint Ebî Bekr'e, "Ey Esmâ! Bir kadın bülûğ çağına gelince, (eline ve yüzüne işaret ederek) şu şu yerleri hariç, başka bir yerinin gözükmesi uygun değildir." dedi, mealindeki hadisine dayanmaktadır. Bu hadis için bkz. Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, Libâs 31, hadis no 4104, (II. 460); Kurtubî, *el-Câmi'*, XII. 152; İbn Kesîr, *Tefsîr*, III. 283; Sıddîk Hasan Han, *Fetḥu'l-beyân*, V. 350.

[52] Râzî, *Mefâtîḥu'l-ğayb*, XIII. 205-206.

> toplumsal ahlak konusunda getirdiği ilkeleri göz önünde tutarak, dış görünüşünde, giyim kuşamında göstermek zorunda olduğu dikkatin sınırlarını da bu ölçü belirlemektedir.[53]

Ancak, başta fıkıhçılar olmak üzere klasik dönem müfessirlerinden hiçbiri, ruhsatın kapsamını genişletmemiş; bilakis, azimet prensibini esas alıp özellikle ziynet(ler)in tanımı ve kendiliğinden gözüken ziynetlerin neliği konusunda kılı kırk yaran yorumlar geliştirmişlerdir. Mesela Nesefî'ye (ö. 710/1310) göre, ayetteki "ziynetlerini göstermesinler" ifadesinden kastedilen anlam, ziynet yerleridir. Çünkü ziynetin bizatihi kendisini göstermek mübahtır. Ona göre ziynetler, küpe, kolye, bilezik vb. şeyler; gösterilmesi yasak olan ziynet yerleri ise, baş, kulaklar, boyun, göğüs, kolun dirsekle bilek arası, pazular ve baldırlardır.[54]

5. Erkek Kölelerin Karşısında Örtünmeme Ruhsatı

Cilbâbla ilgili düzenlemenin temel unsurlarından biri olan hür-köle ayırımının değişik bir versiyonu, başörtüsüyle ilgili 24. Nûr, 31. ayette de karşımıza çıkmaktadır. Bu ayette, inanan kadınların kendiliğinden görünen yerler dışında ziynetlerini yabancılara göstermemeleri emredilmekte ve bu arada mahrem kategorisine dahil edilen sınıflar, yasak kapsamının dışında tutulmaktadır. Yasaktan müstesna olan bu sınıflardan biri de 'köleler'dir. Çoğunluğun kanaatine göre, bu ayetin zahiri, herhangi bir ayırım gözetmeksizin müslim ve gayri müslim, erkek ve kadın tüm köleleri kapsamaktadır.[55] Hz. Âişe, Ummu Seleme, İbn Abbâs ve Mâlik'e göre, kadınlar sadece mahremlerine gösterebilecekleri ziynet yerlerini kölesine de gösterebilir.[56] Bu bağlamda, Cemel'in (ö. 1204/1790) *Celâleyn Tefsiri* haşiyesinde kaydettiği şu ifadeler oldukça ilginçtir:

> (Hür) kadınlar, vücutlarının göbekle diz kapağı hariç, diğer bütün uzuvlarını erkek kölelerine gösterebildiği gibi, erkek köleler de sahibelerinin karşısında vücutlarının anılan yerler dışında kalan diğer bütün uzuvlarını açabilir. Ancak bu ruhsat, her iki tarafın da iffetli ve şehvetten uzak olması şartına bağlıdır(!)[57]

Bu anlayışın en temel dayanağı, Enes'ten gelen şu rivayettir. Hz. Peygamber, kızı Fâtıma'ya bir köle getirdi. Bu köleyi ona hibe etmişti. O sırada Fâtı-

[53] Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul 1996, II. 713 (37. not).

[54] Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed, *Medâriku't-tenzîl ve ḥaḳâiḳu't-te'vîl*, Beyrut 1988, III. 140; ayrıca bkz. Âlûsî, *Rûḥu'l-me'ânî*, XVIII. 140.

[55] Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr*, II. 285; Râzî, *Mefâtîḥu'l-ğayb*, XXII. 205; Kâdî Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, IV. 184; Kurtubî, *el-Câmi'*, XII. 155; Şevkânî, *Fetḥu'l-ḳadîr*, IV. 24; Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-munîr fi'l-'aḳîde ve'ş-şerî'a ve'l-menhec*, Beyrut 1991, XVIII. 220. İbnu'l-Cevzî ve Nesefî gibi bazı müfessirler, burada sadece kadın kölelerin kastedildiği görüşündedir. Bkz. İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, VI. 32; Nesefî, *Medârik*, III. 141.

[56] Şevkânî, *Fetḥu'l-ḳadîr*, IV. 24; Sıddîk Hasan Han, *Fetḥu'l-beyân*, V. 352.

[57] Cemel, Ebû Dâvûd Suleymân b. Ömer el-Uceylî, *el-Futûḥâtu'l-ilâhiyye bi tavḍîḥi tefsîri'l-Celâleyn bi'd-deḳâ'iḳi'l-ḫafiyye (el-Cemel 'alâ'l-Celâleyn)*, Kahraman Yayınları, İstanbul, t.y., III. 220.

ma'nın üzerindeki elbise, kendisini tam olarak örtecek nitelikte değildi. Hz. Peygamber onun bu hâlini görünce "Bunda senin için bir beis yok; (sıkılma,) içeri gelen sadece baban ve kölendir." demiştir.[58] Diğer taraftan, Hz. Âişe'nin saçını tararken kölesinin kendisine baktığı rivayet edilmiştir.[59] Ancak İbn Mes'ûd, Mucâhid, el-Hasan el-Basrî, İbn Sîrîn, Sa'îd b. el-Museyyeb ve Ebû Hanîfe gibi alimler, kölenin, sahibesinin saçlarına bakamayacağını belirtmişler ve bu konuda daha ziyade akli çıkarımlara dayalı birtakım argümanlar geliştirmişlerdir.[60] Bu bağlamda, Mâverdî, erkek kölenin, sahibesine haram; cariyenin ise efendisine helal olduğunu savunmuş ve bu savunusunu da şöyle temellendirmiştir: "Çünkü bir kadının cinselliğinden istifade etmek, ancak onun sahibi için söz konusudur. Hâlbuki erkek kölenin, sahibesinin cinselliğinden istifade etme hakkı yoktur. Buna karşın, cariyenin ferci efendisinin malıdır."[61]

Hz. Peygamber'in eşlerinin, erkek kölelerle ilgili mezkur görüşlerinin tâbiîn alimlerince dikkate alınmaması ve aksi yönde bir görüş ortaya konulması, ayette mahrem kategorisinde sayılan kölelerle ilgili hükmün, toplumsal şartlara göre pekala değişebilen bir hüküm olarak algılandığını göstermektedir.

Erkek ve kadın kölelerin mahrem olduğunu dile getiren görüşe gelince; kanaatimizce bu görüşün temelinde şöyle bir anlayış mevcuttur: Köle bir maldır. Dolayısıyla, malın dişisine bakmakta bir mahzur bulunmadığı gibi, erkeğinden sakınmaya da gerek yoktur. Kadın veya erkeğin saç, göğüs vb. bir uzvuna bakılıp bakılmamasında söz konusu olan helallik veya haramlık ise, doğrudan doğruya sosyal statüyle ilgili bir durumdur. Daha açık bir ifadeyle, eğer kadın hür ve müslüman ise, onun saçına bakmak haram; cariye veya gayri müslim ise, helal veya en azından mübahtır. Fıkhi terminolojiye uygun bir şekilde söylemek gerekirse, cariyenin, –mal hükmünde olması hasebiyle– göbekle diz kapağı dışında kalan yerlerine bakmakta bir beis olmadığı gibi, yine mal hükmüne tâbi olan erkek kölenin de sahibesinin mezkur yerler dışındaki uzuvlarını görmesinde örfen/hukuken ve dolayısıyla dinen hiçbir sakınca yoktur.

6. *Kadîm Cahiliye Teberrücü*

> Evlerinizde oturun; kadîm cahiliyede olduğu gibi açılıp saçılmayın. Namazı kılın, zekatı verin, Allah'a ve Resulü'ne itaat edin. Ey Ehl-i Beyt! Allah sizden günahı gidermek ve sizi arındırmak ister.[62]

Müfessirler, bu ayetteki 'ilk cahiliye' (*el-câhiliyyetu'l-ûlâ*) tabirinin delaleti ve bununla hangi devrin kastedildiği hususunda ilginç görüşler ileri sürmüşlerdir.

[58] Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, Libâs 32, hadis no 4106, (II. 460); Râzî, *Mefâtîḥu'l-ğayb*, XXIII. 206-207; Kurtubî, *el-Câmi'*, XII. 155; İbn Kesîr, *Tefsîr*, III. 286; Suyûtî, *ed-Durru'l-menşûr*, V. 43; Kâsımî, *Meḥâsinu't-te'vîl*, XII. 4512.

[59] Râzî, *Mefâtîḥu'l-ğayb*, XXIII. 207; Âlûsî, *Rûḥu'l-me'ânî*, XVIII. 144.

[60] Râzî, *Mefâtîḥu'l-ğayb*, XIII. 207-208. Mâverdî, *en-Nuket*, IV. 94; Âlûsî, *Rûḥu'l-me'ânî*, XVIII. 144; Sıddîk Hasan Han, *Fetḥu'l-beyân*, V. 352.

[61] Mâverdî, *en-Nuket*, IV. 94.

[62] 33. Ahzâb. 33.

Bazıları, ilk cahiliyenin Âdem-Nuh, Âdem-İbrahim, Nuh-İbrahim, Davud-Süleyman veya Musa-İsa arasında geçen değişik devirleri kapsadığını savunmuşlardır.[63] Bazı müfessirler ise, cahiliyeyi, ilk ve ikinci cahiliye olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Bu anlayışı savunanlara göre, ikinci cahiliye devri, Hz. İsa ile Hz. Muhammed arasında geçen dönem veya İslamiyet'in zuhurundan az önceki, yani V. yüzyıldan Hz. Peygamber'in tebliğe başlamasına kadar süren zaman dilimini kapsamaktadır.[64] Yine bu ikili taksimi benimseyen diğer bazı müfessirler ise, ilk cahiliyenin ayrı bir devir olmadığını, İslam dininden önceki bütün devirleri içine aldığını ileri sürmüşlerdir. Bütün bunların yanında ilk cahiliyenin İslam öncesindeki küfür dönemi; ikinci cahiliyenin ise, İslami dönemdeki fısk ve günah gibi cahilî davranışlar anlamına gelme ihtimalinden de söz edilmiştir.[65]

Esed'e göre cahiliye, bir peygamberin tebligatının ortadan kalkmasıyla yeni bir tebligatın başlaması arasında geçen süre zarfında ilgili toplumun –veya medeniyetin– ahlaki yozlaşmaya uğramasını tazammun eder. Bu çerçevede, cahiliye, Kur'an ve Sünnet terminolojisinde özel olarak Arapların İslam'dan önceki dinî ve sosyal hayat telakkilerini ifade etmek için kullanılmıştır. Bu tarihsel anlamı dışında, cahiliye, hangi dönemde ve hangi sosyal çevrede olursa olsun, genel olarak ahlaki yozlaşma ve duyarsızlaşma durumunu veya kişilerin ve toplumların günah ve isyanlarını da ifade eder.[66]

Müfessir İbnu'l-Cevzî (ö.597/1200) cahiliye dönemine özgü 'teberrüc'ün keyfiyetine ilişkin şu görüşleri nakletmiştir:[67]

i. Mucâhid: Kadının, sokakta erkekler arasında dolaşması

ii. Katâde: Kırıtarak yürümek

iii. Ebû Nuceyh: Çalımlı yürümek

iv. Kelbî: Kadının, sokağa inci süslemeli ve yakası açık bir bluzla çıkması. Kelbî'ye göre, bu âdet Hz. İbrahim dönemine aittir(!)

v. Mukâtil b. Suleymân: Kadının, başörtüsünü gelişigüzel şekilde bağlaması ve bu yüzden küpeleri ile kolyesinin görünmesi.

vi. Ferrâ': Kadının, pahalı, ancak vücudunu örtmeyen dekolte elbise giymesi.

Bütün bunların dışında, kadının, kendi ziynet ve güzelliklerini erkeklere göstermesi de "cahiliye teberrücü" olarak değerlendirilmiştir.[68]

Gerçekte, burada söz konusu edilen "kırıtarak veya çalım satarak yürümek, dekolte giyinmek ve teşhircilik" gibi hususlar, sadece dine değil, hemen her toplumda standartlaşmış normal insan davranışlarına ve dolayısıyla genel ahlak kurallarına da aykırıdır. Bu itibarla, ayetteki "kadîm cahiliyeye özgü teber-

[63] Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III. 260.

[64] Bu görüşler için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III. 260; Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, III. 528; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, VI. 380; Kurtubî, *el-Câmi'*, XIV. 117; Hâzin, *Lubâbu't-te'vil*, III. 466.

[65] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III. 260.

[66] Mustafa Fayda, "Câhiliye", *DİA*, İstanbul 1993, VII. 17; Esed, *Kur'an Mesajı*, II. 858 (36. not).

[67] İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, VI. 381.

[68] Beğavî, *Me'âlimu't-Tenzîl*, III. 528.

rüc" ifadesini, İslami öğretinin yanı sıra genel ahlak kurallarına da ters düşen davranış biçimleri sergilemek şeklinde yorumlamak mümkündür. Bunun yanında, ifadenin mefhumunda kadınların gereksiz yere sokağa çıkmamalarına ve insanlar (erkekler) arasında dolaşmamalarına ilişkin bir vurgu da mevcuttur. Zira, ayetin ilk cümlesinde "evlerinizde oturun" buyurulmuştur.

Hiç şüphesiz, bu ifade, "Kadınları eve hapsedin" şeklinde bir anlam içermemektedir. Ne var ki, İslami gelenekte, söz konusu ifade maalesef bu şekilde anlaşılmış ve kadınlar baştan ayağa 'avret' (avrat) oldukları için,[69] asırlar boyu karantina altında tutuldukları ev kafeslerinden dışarı çıkarılmamışlardır. Kimileri, bu uygulamanın, tamamen İslami olduğunu ve bununla kadınların daha iyi eş ve daha iyi anne olmalarının hedeflendiğini iddia edebilir. Bu uygulamayla kadınların ne kadar iyi eş ve anne oldukları bilinmez, ama ortada herkesçe bilinen bir gerçek var ki, o da "Kadının sırtından sopayı karnından sıpayı eksik etmeyeceksin!" sözünde dile getirilen anlayışın, bu topraklarda neşvü nemâ bulduğu ve yine bu toprakların çocukları nezdinde hüsn-i kabul gördüğüdür.

Kanaatimizce, İslam coğrafyasının hemen her bölgesinde egemen olan bu anlayışın beslendiği en önemli kaynak, kadını reel varlık düzleminde aklen ve dinen eksik, eğri, huysuz, fitne ve uğursuzluğun ete kemiğe bürünmüş formunu temsil eden bir varlık olarak konumlandıran hadis (!) rivayetleridir.[70] Nitekim İbn Kesîr (ö. 774/1372) de, ayetteki "Evlerinizde oturun!" ifadesinin tefsirinde bu tür rivayetlerin yardımına başvurmuştur:

> Ebû Bekr el-Bezzâr'ın Enes'ten naklettiğine göre, kadınlar, Hz. Peygamber'e şöyle bir şikayette bulundular: "Ey Allah'ın Elçisi! Erkekler cihada gidiyor, biz gidemiyoruz. Bizim için, Allah yolunda cihada gidenlerin nail olduğu sevaba ulaşmamızı sağlayacak bir amel yok mu?" Bunun üzerine Resulullah şöyle dedi: "Sizden her kim evinde otururbut, Allah yolunda cihad edenlerin sevap derecesine ulaşır."
>
> Bezzâr'ın Abdullâh'tan naklettiğine göre, Resulullah şöyle buyurdu: "Kadın avrettir. Evinden çıktığı ândan itibaren şeytan ona eşlik eder. Onun Rabbine en yakın olduğu yer, evinin içidir."
>
> Yine Bezzâr'ın naklettiğine göre, Hz. Peygamber şöyle demiştir: "Kadının yatak odasında kıldığı namaz, evinin (orta yerinde) kıldığı namazdan; evinin (orta yerinde) kıldığı namaz da avluda kıldığı namazdan daha hayırlıdır."[71]

İbn Kesîr, bu rivayetlerin arasında, "Allah'ın kadın kullarını mescitlerden alıkoymayın!" şeklinde bir rivayete daha yer vermiş; ancak, bu rivayetin doğuracağı sıkıntıyı bertaraf etmek için, "Bir rivayette de, 'Onlar için evleri daha ha-

[69] Bkz. İbnu'l-Arabî, *Aḥkāmu'l-ḳur'ān*, III. 616.

[70] Bu rivayetlerin zengin bir dökümü ve eleştirel analizi için, Hidayet Şefkatli Tuksal'ın *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri* (Kitâbiyât, Ankara 2000) adlı eserine bakılabilir.

[71] İbn Kesîr, *Tefsîr*, III. 482.

yırlıdır' denilmiştir." kaydını eklemiş[72] ve böylece, kadının her hâlükarda evde oturması gerektiğine ilişkin son noktayı koymuştur.[73]

İzzet Derveze, İbn Kesîr'in Bezzâr kanalıyla Enes ve Abdullâh'tan naklettiği olduğu bu iki rivayetin sahih hadis kaynaklarında bulunmadığını; ayrıca, 3. Âlu İmrân, 195. ayette, kadın ve erkeklerin hicret ve Allah yolunda çaba sarfetme hususunda birlikte anıldıklarını[74] belirttikten sonra, Buhârî ve Muslim gibi kaynaklardan, kadınların Hz. Peygamber ve diğer erkeklerle birlikte savaşa katılmak için dışarı çıktıklarına dair çeşitli rivayetler nakleder. Derveze, daha sonra şöyle devam eder:

> Bütün bu rivayetlere, Hz. Peygamber döneminde kadınların yüzleri ve elleri açık bir şekilde diledikleri zaman mescitlere gidip geldikleri, erkeklerle birlikte cemaat namazlarına iştirak ettikleri, toplantılara katıldıkları, pazarda alışveriş yaptıkları ve bağ-bahçe işlerinde çalıştıkları konusundaki tevatür derecesindeki kayıtlar da eklenebilir. Kaldı ki, kadınlar bu hâlde iken (elleri ve yüzleri açık iken) haccla ilgili bütün vecibeleri erkeklerle birlikte omuz omuza bir şekilde ifa etmektedirler. Bilebildiğimiz kadarıyla, yaşamın doğal gereklerinden olan ihtiyaçlarını karşılama hususunda kadının dışarı çıkmasını yasaklayan herhangi bir sahih hadis yoktur.[75]

Kaldı ki, "Evlerinizde oturun" emri de, tüm zamanlara ve tüm kadınlara yönelik bir emir değildir. Zira, bu emir, hiçbir yoruma mahal vermeyecek bir açıklık ve kesinlikte, doğrudan Hz. Peygamber'in eşlerine yöneliktir.[76] Nitekim, "Ey Peygamber eşleri! Siz [öteki ya da diğer] kadınlar gibi değilsiniz." cümlesiyle başlayan bir önceki ayet de, açıkça buna işaret etmektedir. Bu ayetlerin, İfk hâdisesi olarak tarihe geçen acı tecrübenin ardından inmiş olması muhtemel gözükmektedir. Meseleye bu ihtimal dahilinde bakıldığında, Hz. Peygamber'in eşlerinin niçin böyle bir ilahi emre muhatap oldukları, daha iyi anlaşılacaktır.

8. Haremlik-Selamlık

Tesettür konusuyla çok yakından ilgili olan bir diğer konu da, İslami gelenekteki haremlik-selamlık uygulamasıdır. Kanaatimizce, günümüz toplumunda

[72] İbn Kesîr, *Tefsîr*, III. 482.

[73] Bu bağlamda, Şia'nın, Peygamber hanımlarının evde oturmalarına yönelik ilahi emre rağmen, Hz. Âişe'nin askerlerinin başına geçip Cemel Savaşı'na doğrudan iştirak etmek suretiyle bu emre karşı geldiği yönündeki eleştirileri de sırf siyasi mülahazalarla cevaplanmaya çalışılmış ve bu çerçevede, Hz. Âişe'nin evde oturmaması, daha önce nezrettiği bir hacc farizasına matuf olduğu ve savaşa da bizzat kendi arzusuyla değil, insanların ısrarlı talepleri neticesinde iştirak ettiği ileri sürülmüştür. Bkz. İbnu'l-Arabî, *Aḥkāmu'l-ḳur'ān*, III. 569-570.

[74] 3. Âlu İmrân, 195. ayette mealen şöyle denilmektedir: "Bunun üzerine Rableri onların dualarını kabul etti [ve şöyle dedi:] Ben, erkek olsun kadın olsun –ki hep birbirinizdensiniz- içinizden, çalışan hiçbir kimsenin yaptığını boşa çıkarmayacağım. Onlar ki, hicret ettiler, yurtlarından çıkarıldılar, benim yolumda eziyete uğradılar, çarpıştılar ve öldürüldüler. Ant olsun, Ben de, onların günahlarını affedeceğim ve onları altlarından ırmaklar akan cennetlere koyacağım. Bu mükafat Allah'tandır. Mükafatın en güzeli O'nun katındadır."

[75] Derveze, *ed-Dustūru'l-ḳur'ānī*, Beyrut 1981, II. 256-257.

[76] Derveze, *ed-Dustūru'l-ḳur'ānī*, II. 255.

özellikle Hasan el-Bennâ, Seyyid Kutub ve Mevdûdî gibi son dönem İslam düşünürlerinin tercüme eserlerinden kotarılmış belli bir İslami düşünceye sahip olan kültürlü çevrelerle, umumiyetle belli bir cemaatin düşünce gettosu içinde barınan mütedeyyin halk kesimlerinin dinî bir vecibeyi ifa duyarlılığı içerisinde ve son derece titizlikle sürdürdükleri bu uygulamanın temelinde de yine kadını bütünüyle 'avret'e (avrat) eşitleyen geleneksel anlayış yatmaktadır. Bu uygulamanın dinî bir gereklilik olduğunu ispata yönelik argümanların başında ise, Hz. Peygamber'in evine yemekten önce gelip saatlerce oturan bazı sahabilerin bu davranışlarının yanlışlığına dikkat çeken 33. Ahzâb, 53. ayetteki "Peygamber hanımlarından bir şey isteyeceğiniz zaman perde arkasından isteyin" ifadesidir.

Bu ayet, bir rivayete göre, Hz. Ömer'in, "Ey Allah'ın Resulü! Senin eşlerinin yanına her cinsten adam girip çıkıyor. Onlara örtünmelerini emretsen (iyi olmaz mı?)" demesi üzerine veya Hz. Peygamber'in bazı sahabileriyle birlikte yemek yediği sırada bir sahabinin elinin Hz. Âişe'nin eline değmesi ve bundan Hz. Peygamber'in rahatsız olması üzerine inmiştir.[77]

Doğrudan Hz. Peygamber'in eşlerinin özel durumlarıyla ilgili bir olgusal bağlam içerisinde vahyedilen bu ayetteki "perde arkasından talepte bulunmak" ifadesi, mahrem olmayan tüm kadınlara teşmil edilmek suretiyle, malum haremlik-selamlık uygulaması Kur'anileştirilmiştir(!)

Negatif dürtülenme yoluyla zihinde mevhum cinsellik objelerinin oluşması gibi mahzurları da içeren bu uygulamanın günümüzdeki tezahürleri son derece ilginçtir. Sözgelimi, dostlukları uzun yıllara dayanan veya aynı sokakta ya da aynı apartmanda yıllarca komşuluk yapan iki ailenin tüm fertleri, sokakta, çarşıda, pazarda, dolmuşta rahatlıkla görüşüp konuşabilmekte; ancak, ziyaretleştiklerinde aynı fertlerin birlikte sohbet etmeleri bir ânda harama dönüşmektedir. Kuşkusuz, bu patolojik anlayışın, ev sohbetlerinde erkeklerin oturduğu odanın kapısının –ihtiyaca binaen– meçhul bir el tarafından tıklatılması ve yine görünmeyen bir el tarafından çay tepsisinin sunulması gibi daha tuhaf tezahürleri de vardır; ancak, bunları tek tek sayıp dökmenin yeri burası değildir.

Burada, yeri gelmişken, 24. Nûr, 61. ayetle ilgili bazı tespit ve değerlendirmelerde bulunmakta da fayda görüyoruz. Bu ayette mealen şöyle denilmektedir:

> (...) Sizin için, evlerinizde [ya da çocuklarınızın evlerinde], babalarınızın evlerinde, analarınızın evlerinde (...) yahut arkadaşlarınızın evlerinde yiyip içmenizde bir beis yoktur. Birlikte yahut ayrı ayrı yemenizde de bir sakınca yoktur.

Klasik tefsirlerde, "Birlikte veya ayrı ayrı yemenizde bir sakınca yoktur." cümlesinin inişiyle ilgili olarak, birbirinden farklı rivayetler nakledilmiştir. Bu rivayetlerde, nüzûl dönemi Arap toplumunda veya bazı Arap kabilelerinde tek başına veya birlikte yemek yememe gibi âdetlerin mevcudiyetinden söz edilmektedir.

Birlikte yemek yememe âdetiyle ilgili sebeb-i nüzûllerden birine göre, –güya– el-Leys b. Amr b. Kinâneoğulları, yemeklerini paylaşacak bir misafir olma-

[77] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXII. 39.

dıkça sofraya oturmaz; hatta günlerce bekler ve evine misafir gelinceye kadar ağzına tek lokma dahi koymazmış. Bu ayet, Hz. İbrahim'den tevarüs edildiği ileri sürülen bu âdetin bir zorunluluk olmadığını ve tek başına da pekala yemek yenebileceğini bildirmek için nazil olmuş... Bir başka rivayete göre ise, ensardan bazıları, ağırladıkları misafir sofraya oturmadıkça yemek yemezlermiş... Ayet, onlara diledikleri gibi yemek yeme ruhsatı tanımak için inmiş... Diğer taraftan, ayetin hitabına konu olan insanlardan bazıları da topluca yemek yenmesi hâlinde nefreti mucip ya da sıkıntı verici bir şey meydana gelir endişesiyle tek başlarına yemek yiyorlarmış... Ayetin ilgili kısmı da, bu insanlara, birlikte yemek yenebileceğini telkin etmek için inmiş..."[78]

Dönemin Arap toplumunda Hz. İbrahim'in Sünneti'ni ihya etmek adına yemeğini bir misafirle paylaşarak yeme konusunda aşırı duyarlık gösteren erdemli insanlar mevcut olabilir. Ancak bunun, ayette verilmek istenen mesajla bir ilgisi yoktur. Çünkü ayetin sonunda, "bir sakınca/beis yoktur" ifadesi yer almaktadır. Hâlbuki ilgili rivayette, söz konusu insanların, tek başlarına yemek yememe konusundaki ısrarcı tutumlarının, bunda dinî bir sakınca gördüklerinden değil, misafirperverlik ve sahip olduğu bir lokmayı başkasıyla paylaşma konusundaki aşırı duyarlıklarından kaynaklandığı ifade edilmektedir. Sonuç itibarıyla, sebeb-i nüzûl bağlamında nakledilen bütün bu rivayetlerin, kadınla erkeğin bir mecliste bulunmasını düşünmek dahi istemeyen ve bu yüzden ayetin son derece yalın ve açık bir şekilde beyan ettiği bir gerçeği ikrardan istinkaf eden klasik fıkıhçı mentalitesinin ürettiği birer mizansen olması kuvvetle muhtemel gözükmektedir.

Oysa, söz konusu ayette, mahremlerinize ait evlerin yanı sıra, arkadaşlarınızın evlerinde de, pekala bir arada ve ayrı ayrı yemek yiyebilirsiniz, denilmektedir. Derveze'nin de belirttiği gibi, ayetteki hitap mutlak olup, bu hitabın sadece erkeklere mahsus olduğunu ifade eden bir delil mevcut değildir. Kısacası, ayette kadınlı erkekli bir sofrada beraberce yemek yemenin bir sakıncası olmadığı ifade edilmektedir. Burada söz konusu olan erkek ve kadınların, birbirleriyle akraba, mahrem veya arkadaş olmaları arasında herhangi bir fark yoktur.[79]

Ancak, bu yorum geleneksel ve egemen anlayış nezdinde en başından reddedildiği için, ayete makul bir izah getirebilmek gayretiyle oldukça ilginç yorum denemelerinde bulunulmuştur. Sözgelimi, Sâbûnî, "Birlikte yemek yemenin hükmü nedir?" başlığı altında şöyle bir yorum geliştirmiştir:

> Kişinin bir başkasıyla birlikte yemek yemesi caizdir. Nitekim Allah'ın "Birlikte veya ayrı ayrı yemek yemenizde sizin için bir sakınca yoktur." ayeti de buna delalet etmektedir. Bir grup, herhangi bir yemeğe iştirak ettiğinde, bu yemeği hep birlikte yemeleri caizdir. Bazen, olabilir ki, bir kişi, başkasıyla

[78] Bu rivayetlerin değişik versiyonları için bkz. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XVIII. 172; Râzî, *Mefâtîḥu'l-ğayb*, XXIII. 37; Kurtubî, *el-Câmi'*, XII. 208; Âlûsî, *Rûḥu'l-me'ânî*, XVIII. 221.

[79] Derveze, *ed-Dustûru'l-ḳur'ânî*, II. 262; a. mlf., *et-Tefsîru'l-ḥadîs*, VI. 374.

yemek yediği takdirde arkadaşından daha fazla yemek yiyeceğinden endişe eder ve bu yüzden birlikte yemek yemekten imtina eder. İşte Allah, Kur'an-ı Kerim'de onlara ruhsat tanımış ve onlar için birlikte yemek yemeyi mübah kılmıştır; her ne kadar biri diğerinden daha iştahlı ve daha geniş karınlı olsa bile... İşte Allah'ın "Sana yetimler hakkında soruyorlar. De ki: Onları iyi yetiştirmek (yüzüstü bırakmaktan) daha hayırlıdır. Eğer onlarla birlikte yaşarsanız, (unutmayın ki) onlar sizin kardeşlerinizdir." [2. Bakara, 220] ayeti de buna işaret etmektedir. Bu ayette Allah, velilere, yetimlerin yemekleriyle kendi yemeklerini bir araya getirip birlikte yemelerini mübah kılmıştır. Yine Ashâb-ı Kehf hakkındaki şu ayet de bu konuya delalet etmektedir: "Şimdi siz, içinizden birini şu gümüş paranızla şehre gönderin de baksın, şehrin hangi yiyeceği daha temiz ise ondan erzak getirsin" [18. Kehf, 19]. Gümüş para onların tümüne aitti. Dolayısıyla yemekleri de ortaktı. Bu yüzden onu birlikte yediler. İşte bu, fıkıhçıların 'münâhede' dedikleri şeydir. Bunun anlamı, insanların yolculuklarda yapmış oldukları bir ortaklıktır.[80]

Bu yorumun ne kadar zorlama olduğunu izah etmeye gerek yoktur. Asıl izaha muhtaç olan husus, ayetin apaçık bir anlam örgüsüne sahip olmasına rağmen, niçin bu denli zorlama te'villere başvurulduğudur. Kuşkusuz, bunun nedeni, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Kur'an'daki kıssalardan 'hîle-yi şer'iye'ye dayanak bulma becerisini gösteren, mesellerle ilgili nasslardan dahi normatif hükümler çıkarabilen, dinî yaşantıyı helallerden çok haramlarla tanımlamayı tercih eden ve hepsinden öte, üzerinde Şâfi'î damgası taşıyan klasik fıkıhçı mentalitesinin, nassları anlama ve yorumlama konusunda tesis ettiği mutlak egemenliktir. İşte, Sâbûnî'nin ayete getirdiği yorumun fıkıhtaki 'münâhede' bahsiyle noktalanmış olması da, bu egemenliğin bir tezahürüdür. Aynı tezahürü, cilbâb ve başörtüsüyle ilgili yorumlarda da çok açık bir şekilde gözlemlemek mümkündür.

[80] Sâbûnî, *Tefsîru âyâti'l-aḥkâm*, II. 218.

islâmiyât IV (2001), sayı 2[3], s. 89-98

Klasik Fıkıh Literatüründe Örtünme

YUNUS APAYDIN
PROF.DR., ERCİYES Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
yunusa@erciyes.edu.tr

Amaç

Bu yazıda, örtünme konusunun klasik fıkıh literatüründe nasıl ele alındığı ve bu bağlamda hangi problemlere değinildiği ortaya konulmaya ve yer yer mevcut anlayışların dayandığı temel mantığa ilişkin ipuçları verilmeye çalışılacaktır. Klasik literatürde yer alan görüş ve anlayışların günümüz açısından değerinin ne olduğu ve bunların değerlendirilmesinde nasıl bir yol izleneceği konusunda ilim çevrelerinde farklı anlayışlar bulunmaktadır. Ancak, bu anlayışlar henüz bilimsel çerçevede yeterince tartışılmış ve genel geçer ölçüler belirlenmiş olmadığı için, bu ve benzeri konular hakkında bir yargıda bulunmak, sanıldığından daha problemli ve karmaşıktır. Çok genel hatlarıyla söylemek gerekirse bir konuda bir yargıya varmak için iki aşamalı bir yol izlenmesi, inandırıcılık ve süreklilik açısından, uygun gözükmektedir. Bunlardan birincisi ve öncelikli olanı, tek tek problemleri ele alıp bir yargıya varmadan önce, tarihsel tecrübenin anlamına ve değerine ilişkin tartışmaların yapılmasıdır. Bu yazının konusu açısından basitçe ifade etmek gerekirse, örtünmeyle ilgili ayet ve hadislerin, klasik fıkıh doktrininde hangi ilke ve kurallar bağlamında ve hangi teorik çerçeve içerisinde ele alındığını tespit etmek gerekmektedir. Örtünme konusunun fıtri, ahlaki, dinî ve şer'î boyutu olduğu gibi, örfi, sosyal ve siyasal, hatta estetik boyutu dahi bulunmaktadır. Klasik literatürde yer alan görüşlerin günümüz açısından değerlendirmesini yapabilmek için, bütün bu noktaları, öncelikle, geçmiş durum ve telakkiler açısından ele almak gerekecektir. Ancak, bu, meselenin sadece bir yönüdür ve örtünme konusunda sağlıklı değerlendirme yapabilmek için tek başına yeterli değildir. Mesele hakkında bir yargıda

bulunabilmek için, ayrıca, çağdaş anlayış ve telakkilerin de dikkate alınması kaçınılmazdır. Bunun için ikinci aşamanın devreye girmesi gerekecektir; ki bu aşama, bu ve benzeri konuların günümüzde nasıl bir teorik çerçeve içerisinde değerlendirileceğinin ortaya konulmasıdır. Böyle bir teorik çerçeve olmadan, ne bu konuda ne de başka konularda tek tek ayet ve hadislerden sağlıklı bir anlam ve hükme ulaşmak mümkündür. Nitekim klasik dönemde özellikle reye ağırlık veren fakihler, tek tek ayet ve hadislerden hüküm çıkarmadan önce, bunların toplamından hareketle birtakım genel amaç ve ilkelere ulaşmışlar; bu ilkeleri, genel anlamda, anlamanın kriteri olarak değerlendirdikleri gibi, hadislerin kullanımında da bir kriter olarak kullanmışlardır. Yaygın olarak *kıyāsu'ş-şer'* deyimiyle ifade edilen, temel amaç ve ilkelere aykırılık gerekçesiyle bir ayet ve hadise zahir anlamının dışında bir anlam atfedildiği sıklıkla vakidir ve bu durum, fakihlerin, temel amaç ve ilkeler temelinde oluşturdukları perspektiflere göre yorum yaptıklarını göstermektedir. Fakihlerin bu yaklaşımları, sosyal bilimlerde yaygın olarak kabul edilen bir anlayışı uyarlayarak söyleyecek olursak, "Teori yoksa ayet ve hadis de yoktur." anlayışının sonucu olarak görülebilir.

Bu iki aşamaya riayet edildiği takdirde, dinin zamanın üstünde olan yönü ile zamanın içinde olan yönünün birbirinden koparılmadan, ama birbirine karıştırılmadan anlaşılabileceği söylenebilir. Bu iki aşamaya riayet edilmeksizin öne sürülecek görüşlerin, yüzeysel, etkisiz ve spekülatif olmaktan kurtulması zor gözükmektedir.

Bu yazıda, sadece konunun klasik fıkıh literatüründe nasıl ele alındığının tespitiyle yetinilecek, mevcut anlayışların günümüz açısından değerlendirilmesine, zorunlu birkaç ima dışında, girişilmeyecek ve bir yargıda bulunulmayacaktır. Yine bu yazıda, 'giyinme' değil, özellikle 'örtünme' konusu ele alınacağından, erkeklerin ipekli elbise giymesi, elbisenin rengi, elbisenin üzerinde resim bulunması, elbisenin temizlik durumu ve giyim tarzları gibi konulara, örtünmeyle irtibatlı olması durumu dışında değinilmeyecektir.

Klasik Fıkıh Literatüründe Konunun Ele Alındığı Bölümler

Klasik fıkıh literatüründe örtünme, daha çok, birisi "Namaz", diğeri "Kerâhiye" olmak üzere, iki ayrı bölümde söz konusu edilir. Bunlardan birincisinde, konu, genellikle 'setr-i avret' başlığı altında, namazda örtünmenin hükmü, örtünmenin asgari sınırları ve bu hükme riayetsizliğin namazın sıhhatine etkisi gibi problemler çerçevesinde ele alınır. İkincisinde ise, erkeklerin ve kadınların kendi hemcinsleri arasında ve karşı cins nezdinde örtmesi gereken yerler ve örtülmesi gereken yerlere bakmanın hükmü gibi hususlara yer verilir. Ağırlıklı olarak, işaret edilen bu iki bölümde ele alınmakla birlikte, örtünme konusuna "Hacc" ve diğer bazı konularda da, sınırlı bir ölçüde de olsa, yer verilir.

Örtünme konusunun iki ayrı bölümde ele alınması ve ele alınış biçimi, klasik doktrinde örtünmeye biri dinî/taabbudi, diğeri toplumsal/örfi olmak üzere

iki boyut atfedildiği şeklinde yorumlanabilir. Nitekim son dönem bilginlerden Dihlevî'nin, örtünme işini Hz. Peygamber'in Arapların o dönemdeki örflerine göre düzenlediği yönündeki ifadesi, bu yorumu teyit etmektedir.[1]

Örtünme meselesinin fıkıh kitaplarında yer alması, onun usûl değil, fürû konularından olduğunu söylemeyi mümkün kılar. Usûl kavramıyla, yaygın olarak temel inanç esasları ve bunlara ilişkin konular; fürû kavramıyla da, pratikler, yani birey davranışlarını ilgilendiren hususlar kastedilir. Ancak, belirtmek gerekir ki, pratikler, usûl olarak isimlendirilen inanç esaslarına nispetle fürû sayılır. Bu bakımdan, bir konunun fürû kapsamında değerlendirilmesinin, teknik bir durum olup, fürû konularının önemsizliğini göstermeyeceği göz önünde tutulmalıdır. Bireyin eylemlerine ilişkin olması bakımından, namaz ve oruç gibi temel ibadetler de fürû kapsamında yer alır. Öte yandan, fürû kapsamında yer alan konuların tamamı da, aynı önem derecesinde olmayıp; gerek zaruriyat, haciyat ve tahsiniyat gruplandırmasındaki yeri, gerekse amaç hüküm-vesile hüküm ayırımındaki yeri bakımından, aralarında fark bulunduğu izahtan varestedir. Örtünmenin farz olduğu konusunda görüş birliği bulunmakla birlikte, örtünmenin, tıpkı namaz veya oruç gibi bir farz olduğunu söylemek, en azından bunlar arasındaki, mahiyetlerinden kaynaklanan derece farkını gözetmediği için, dakik bir ifade sayılmaz. Klasik anlayışta vurgulandığı gibi, örtünme emriyle sağlanmak istenen yarar, daha çok toplumsal olduğu hâlde; ibadetlerle sağlanmak istenen yarar, daha çok bireyseldir. Bu itibarla, bir şer'î hüküm kategorisinde yer alan pratiklerin tamamının değer ve derece bakımından aynı tutulmaları, açıkça lafızcı-zahirî bir perspektifin ürünüdür.

Örtünme (Setr-i Avret)

1. Deyim: Örtünme, insanı hayvanlardan ayıran hususlardan biri olarak değerlendirilir. Klasik fıkıh literatüründe örtünme anlamını ifade etmek için kullanılan deyim 'setr-i avret'tir (*setru'l-ʿavre*). Bu deyimdeki 'setr' sözcüğü, örtmek, gizlemek anlamına gelmektedir. Buna göre, setr-i avret deyimi, avretin örtülüp gizlenmesi olmaktadır. Meselenin özünü, örtülmesi istenen 'avret'in mahiyeti ve sınırları teşkil ettiğinden, avretin nasıl tanımlandığı ve sınırının neye göre çizildiği konusu önem kazanmaktadır.

2. Avretin tanımı ve sınırları: Avretin her ne kadar etimolojisi, yani hangi kök isimden türediği konusunda farklı görüşler varsa da, tanımı konusunda ciddi görüş ayrılıkları yoktur.

Dilciler arasındaki yaygın kabule göre, *ʿavret* sözcüğü, eksiklik, kusur, ayıp ve çirkin şey anlamındaki *ʿavār* kökünden türemiştir ve insanın görünmesi hoş olmayan cinsel organı ve dübürü/gerisi anlamına gelmektedir.[2] Görünmelerinin hoş olmaması sebebiyle, bu iki organ *sev'etān* olarak adlandırılmış ve

[1] Şâh Veliyyullâh ed-Dihlevî, *Ḥuccetu'llâhi'l-bâliġa*, Kahire, t.y., I. 195.

[2] el-Ba'lî, Muhammed b. Ebî'l-Feth el-Hanbelî, *el-Muṭli' ʿalā ebvābi'l-muḳni'*, Beyrut 1965, s. 61.

Kur'an'da birkaç ayette bu anlamda kullanılmıştır (7. A'râf, 20, 22, 26, 27; 20. Tâhâ, 131). Bu izaha göre, başkalarına karşı örtülmesi, gösterilmemesi gereken yerlerin 'avret' şeklinde isimlendirilmesi, bu yerlerin görünmesinin veya gösterilmesinin çirkinliği esprisine dayanmaktadır.[3] Avret kelimesi, zikredilen bu anlamına ilaveten, hadislerde daha geniş bir içerikle, haya duyulan, görülmesinden veya duyulmasından utanılan ve bu sebeple örtülen şey anlamında da kullanılmıştır.[4] İbnu'l-Cevzî, avreti, her iki anlamı büyük ölçüde içine alacak şekilde, "ortaya çıkması, görünmesi âdeten hoş karşılanmayan ve şer'an haram kılınmış olan şey" olarak tanımlamıştır.[5]

Kimileri ise, avret kelimesinin, surda açılan ve bir zarara yol açmasından endişe duyulan gedik anlamından hareketle, kadınların avret olarak nitelendirilmesinin, onların çirkin olmalarına değil, görünmelerinin ve seslerinin işitilmesinin fesada yol açması ihtimaline dayandığını öne sürmüşlerdir. Hz. Peygamber'in "Kadınlar avrettir."[6] sözü de, bu bağlamda yorumlanmıştır.

Yaygın kabule göre, avret, esas itibarıyla, *sev'etān* denilen yerlerden ibaret olup, bu iki yer dışında kalan ve yine avret kapsamına dahil edilen yerler ise –erkekler için baldır, etek vs.; kadınlar içinse el ve yüz dışında bütün vücut olmak üzere– bu ikisinin harîmi, yani çevresidir. Bu görüşü, Karafî, *İstiẕkār* yazarı İbn Abdilberr'den de nakletmiştir.[7] Fakihler, ihtiyat esprisinden hareketle, her haramın bir harîmi olduğu kanaatini, birçok hususta olduğu gibi burada da tatbik etmişlerdir.

Avret kelimesi, fakihler tarafından da, belirtilen anlamlara uygun olarak kullanılmıştır. Buna göre avret, dar anlamda, namazda örtülmesi gereken yerler; geniş anlamda ise, açılması ve başkalarının bakması haram olan yerler anlamında kullanılmaktadır. Avretin, esasında *sev'etān* olduğu ve avret sayılan diğer yerlerin buna ilhak edildiği şeklindeki anlayışın bir sonucu olarak, özellikle Maliki ve Hanefi mezhebine mensup fakihler, insanın ön ve arkasını (*sev'etān*) 'galîz/muğallaza avret', bunlar dışında kalan ve yine gösterilmemesi istenen diğer yerleri ise, 'hafif avret' olarak nitelendirmişler ve kimi durumlarda bu ayırımı esas alarak farklı hükümler vermişlerdir.

Fakihler arasındaki bu yaklaşım farklılığını da dikkate alan Dihlevî, giyinmenin asli farz olup, anlamını tamamlaması itibarıyla namazın şartı sayıldığını

[3] el-Ba'lî, *el-Muṭli'*, s. 61; el-Feyyûmî, *el-Miṣbāḥu'l-munīr*, Beyrut 1987, "Ā-V-R" mad.; *Merāḳı'l-felāḥ*, s. 42.

[4] Ahmed, II. 374, 524; Ebû Dâvûd, "Edeb", 37; İbn Mâce, "Hudûd", 5.

[5] İbnu'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahmân, *Nuzhetu'l-a'yuni'n-nevāẓır*, tahk. Muhammed Abdulkerhim Kâzım er-Râdî, Beyrut 1985, s. 433.

[6] Tirmizî, "Radâ'"; İbnu'l-Arabî, *'Ārıḍatu'l-aḥveẕî*, V. 122; İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed el-Makdisî, *el-Muğnî*, tahk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Turkî ve Abdulfettâh Muhammed el-Huluv, Kahire 1986, II. 328.

[7] Bkz. el-Karafî, ez-*Zahîra*, tahk. Sa'îd İ'râb, Muhammed Bû Hubze ve Muhammed Hâccî, Beyrut 1994, II. 103.

belirttikten sonra, Şâri'in örtünme hususunda iki ölçü getirdiğinden bahseder. Birincisi, zorunlu olan ölçüdür; ki bu, *sev'etān*'ın örtülmesidir ve ittifakla namazın sıhhat şartıdır. İkincisi ise, mendub olan ölçü olup, *sev'etān* dışında kalan yerlerin örtülmesidir. Ona göre, *sev'etān* dışındaki yerlerin örtülmesi, esasta mendub/ihtiyâri olmakla birlikte, *sev'etān*'a ilhak edilerek hükmü bu yerlere taşınmıştır.[8]

Yine galîz avret (ön ve arka) konusunda hür ve kölenin müsavi olduğunun; fakat hafif avret konusunda aralarında fark olabileceğinin kabul edilmesi,[9] ön ve arkanın örtülmesinin fıtri ve asli, bunun dışında kalan yerlerin örtülmesinin ise statüyle ilgili olup, şeriatlara ve örflere göre değişebilir olduğu yorumunu teyit etmektedir.

2.1. Erkek açısından avret, fakihlerin çoğunluğuna göre, göbekle diz kapağı arasıdır. Hanefiler, diz kapağını da avret kapsamına dahil ederken, kimi (Maliki) fakihler, baldırları avret saymamışlardır. Bu konudaki farklı yaklaşımlar, Hz. Peygamber'in nispeten farklılık arz eden sözleri ve fiillerinin farklı anlaşılmasından kaynaklanmaktadır.

2.2. Fakihlerin çoğunluğuna göre, kadın açısından avret, yabancılara, yani mahremi olmayan kimselere nispetle, el ve yüz hariç bütün bedendir. Söz konusu "Kadın avrettir." mealindeki hadisten hareketle, kadının bütün bedeninin avret olduğunu savunanlar da bulunmaktadır. Kimi Malikiler ise, el ve yüzün açılmasının caizliği hükmünü, fitne endişesi bulunmayışına bağlarken, Maliki fakih Kâdı Iyâz, el ve yüzü örtmenin farz olmadığını, başkalarının gözlerini kısıp bakmamasının farz olduğunu belirtmektedir.

Kimileri de, kadının namaz açısından avreti ile başkalarının bakmasına nispetle avretini ayrı değerlendirmiş ve birincisinde yüzü avret kapsamına almazken, ikincisinde almışlardır.

Özellikle Hanefi fakihler tarafından dile getirilen yaygın kanaate göre, bakılması helal olan yerlere dokunmak da helaldir. Ancak, bunun sadece mahremler için mi geçerli olduğu, yoksa genel mi olduğu yeterince açık değildir. Her ne kadar avret harici yerlere bakmak mübah olsa da, korunun etrafında gezinen kişinin oraya girme riski bulunduğu dikkate alınarak, ihtiyat gerekçesiyle, mümkün oldukça gözünü helal olanlardan da çevirmek tavsiye edilmiştir.

Yabancı kadının avret sayılan yerine bakmanın yasaklığı hükmüne, çeşitli sebeplerle bazı istisnalar getirilmiştir. Hastalık, şahitlik vb. gibi durumlar bu konuda bir mazeret teşkil ettiği gibi, evlenme niyeti de bir mazeret teşkil etmektedir. Bir kimsenin evlenmek istediği kadının yüzüne bakmasının caizliği konusunda fakihler arasında görüş ayrılığı yoktur. İbn Kudâme, bu görüşü gerekçelendirme sadedinde, yüzün avret olmadığını ve kadının güzelliklerinin toplandığı yer olduğunu dile getirmektedir,[10] Fakihler arasında, evleneceği kı-

[8] Dihlevî, I. 194.
[9] İbn Kudâme, *Muğnî*, II. 286.
[10] *Muğnî*, IX. 489.

za-kadına bakma meselesinde, avret sınırını epeyce zorlayan ve yüz dışında kadının başka yerlerine bakmayı da caiz gören –daha ziyade zahirî eğilimli– fakihler de bulunmaktadır.

2.3. Mahremlerine nispetle kadının avreti konusunda, çeşitli sebeplerle, genel olarak müsamahalı davranılmıştır. Bu sebeplerin en önemlilerinden birisi, çoğunlukla beraber olunan ve sık sık görüşülen mahremlere karşı örtünmede bir meşakkat ve sıkıntı olması; ikincisi ise, mahremler arasında fitne riskinin bulunmayışıdır. Klasik doktrinde, sıkıntı ve fitne endişesi, örtünme konusunda iki anahtar kavram olup, zaruret, örf ve âdet de bunlara ilave edilerek, birçok duruma ilişkin hükümler bu eksende verilmektedir.

Erkeğin kendine mahrem olan kadınların ziynet yerlerine (yüz, eller, dize kadar ayaklar, dirseklere kadar kollar, göğüs ve boyun) bakması caiz görülmüştür. Evinde mahremleriyle birlikte bulunuyorken kadının başını açmasında sakınca bulunmadığı ifade edilmiştir. Bu yerlere –şehvetsiz olarak– bakılması zaruret sebebiyle mübah görülmüştür.

Bu konuda en ihtiyatlı ve katı davranan mezhepler Maliki ve Hanbeli mezhepleridir. Bunlara göre, mahremleri karşısında kadının avreti yüz ve etraf (baş, boyun, dirseklere kadar kollar, dizlere kadar ayaklar) dışında kalan yerlerdir. Hanbelilerin bu konuda hareket noktası, belirtilen uzuvların dışında kalan yerlerin âdeten örtülü bulunmasıdır. Hanefiler, mahremlere karşı açılabilecek yerler arasına, sayılanların yanı sıra, göğsü de ilave etmişlerdir.

Kadının mahremleri karşısında avreti konusunda en müsamahalı davranan mezhep ise, Şafii mezhebidir. Şafii mezhebinde genel kabul gören anlayışa göre, kadının mahremleri karşısında avreti, sadece göbekle diz kapağı arasıdır. Şafiiler bu ölçüyü kadının başka kadınlar karşısındaki avretini tanımlarken de aynen kullanırlar.

Kadının saçı, avret kapsamında değerlendirilmekle birlikte, kulaklardan aşağı sarkan saçın avret kapsamında olup olmadığı Hanefi fakihler arasında tartışma konusu olmuştur. Kimi Hanefiler bunun avret olduğunu savunurken; Kadıhan ve Sadru'ş-Şehîd gibi kimi fakihler, sarkan saçın avret olmadığını, ancak, bakmamak gerektiğini öne sürmüşlerdir.[11]

Kimi fakihlerin, kadının sahip olduğu köleyi mahrem statüsünde tutmalarını, Dihlevî, kadının konumca üstün ve yüksek oluşu sebebiyle kölesinin ona, konumca düşük olması sebebiyle de kadının kölesine arzu ve rağbetinin söz konusu olmayacağı gerekçesiyle açıklayarak, bu açıklamayı, köle ile efendi kadın arasında tesettüre riayetin zorluğu gerekçesiyle teyit etmiş ve bütün bu hususiyetlerin mahremler için de söz konusu olduğunu belirtmiştir.[12]

2.4. Kadınların birbirlerine karşı avretleri, erkekler arasında birbirlerine karşı avret sayılan yerler, yani göbek ile diz kapağı arasıdır. Normal olarak ka-

[11] İbn Âbidîn, *Ḥâşiyetu reddi'l-muḫtâr*, İstanbul 1984, I. 405.
[12] *Ḥuccetu'llâhi'l-bâliğa*, II. 127.

dınların birbirlerine şehvet duyma riski olmadığı hâlde, yine de böyle bir ölçünün getirilmesi, kadınların, gördüklerini (erkeklere) anlatabilmeleri ve bunun da fitneye yol açması ihtimaliyle açıklanmıştır.

2.5. Cariyenin avreti, büyük ölçüde erkeğin avreti esas alınarak belirlenmiştir. Buna göre, cariyenin avreti göbekle diz arasıdır. Hanefiler buna ayrıca şehvet uyandıracağı gerekçesiyle karın ve sırt kısmını da dahil etmişlerdir. Cariyenin belirlenen avret yerleri haricine bakmak mübah kabul edilmiştir. Bu konudaki izahlardan birisi, cariyenin avretinin erkeğin avreti ölçü alınarak belirlenmiş olması ve erkeğin göbekle diz kapağı haricindeki yerlerine bakmanın mübah olmasıdır. Cariyeye bakmanın mübahlığı konusundaki diğer bir izah ise, kişinin kendi mahremi ölçü alınarak yapılmaktadır. Buna göre, bir kimse kendi mahremi olan bir kadının nerelerine bakabiliyorsa, cariyenin de oralarına bakabilir. Cariyelerin diğer kadınlardan fazla açılmasının meşruluğu, alım-satıma konu olmalarının getirdiği zaruret ve hizmet zarureti ile gerekçelendirilir. Zahiriler dışındaki ekoller, cariyenin avretinin, hür kadından farklı olduğu konusunda hem fikirdirler.

Setr-i Avretin Hükmü

1. Genel olarak örtünme: Setr-i avretin genel bir farz olduğu konusunda, bilinen bir görüş ayrılığı yoktur. Avret olarak nitelenen yerlerin, gerek namazda gerek namaz dışında, derinin (*cild, beşere*) rengini belli etmeyecek şekilde örtülerek, bakışlara karşı korunmasının farz olduğu konusunda da bütün fıkıh ekolleri aynı görüştedir.

Setr-i avretin genel olarak farz olduğunu ispat sadedinde kullanılan gerekçelerden birisi, "Ey âdemoğulları, avret yerlerinizi (*sev'āt*) örtmek üzere size giyecek indirdik." (7. A'râf, 26) ayetidir. Ebû Bekr er-Râzî, Alî b. Mûsâ el-Kummî gibi kimi bilginler, bu ayetin, setr-i avretin farzlığına delalet ettiğini öne sürerken; kimileri (el-Kiyâ) ise, bunun, nimetin hatırlatılması kabilinden olduğunu dile getirmişlerdir.[13] Söz konusu ayetin konuya delaleti tartışmalı olduğu için, bu hükmün dayanağının icmâ olduğu öne sürülmüştür.[14]

Örtünme, genel bir farz olarak kabul edilmekle birlikte, konunun çeşitli durumlar açısından farklı şekillerde değerlendirildiği de gözlenmektedir. Konu, klasik literatürde, genel olarak, birisi namaz dışında, diğeri namazda olmak üzere iki kısımda değerlendirilmektedir. Namaz dışındaki örtünme de, kendi içinde, başkalarına karşı örtünme ve kimsenin bulunmadığı yerde (*ḫalvet*) örtünme olmak üzere iki alt başlıkta incelenmektedir.

Fakihlerin çoğunluğu, geçerli bir mazeret ve amaç (yıkanma, ihtiyaç giderme vs.) olmadıkça, avret yerlerini örtmenin genel bir farz olduğunu ifade et-

[13] el-Kiyâ'l-Herrâsî, İmâduddîn b. Muhammed et-Taberî (ö. 504), *Aḥkāmu'l-ḳur'ān*, Beyrut 1983, II. 134.

[14] İbn Cuzey, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed, *el-Ḳavānînu'l-fıḳhiyye*, Beyrut, t.y., s. 40.

mişlerdir. Bu hükmün, kişinin tek başına kaldığı durumlar için de geçerli olup olmadığı tartışma konusu olmuştur. Her mezhep içinde aksi görüşü savunanlar bulunmakla birlikte, çoğunluk, örtünme hükmünün halvet anları için de geçerli olduğunu kabul etmektedir. Hatta giyecek elbisesi bulunduğu hâlde başka kimsenin olmadığı bir odada çıplak olarak kılınan namazın, oda karanlık bile olsa, geçersiz olacağı konusunda icmâ bulunduğu da söylenmektedir. Halvet durumunda örtünmenin gerekliliği gerekçelendirilirken, "her ne kadar Allah açığı da kapalıyı da görmekte ise de, O'nun, açığı edebi terketmiş olarak, örtülüyü de edebe riayet etmiş olarak gördüğü" noktasına dikkat çekilmiş ve mümkün mertebe edebe riayetin gerekli olduğu belirtilmiştir.[15] Kimileri de, halvette örtünmeyi 'murûet' gerekçesiyle temellendirmiştir.[16]

Hanefi mezhebinde, kadının yalnızken göbekle diz kapak arası haricinde kalan yerleri açmasının caizliği tartışılmış ve uygun olan davranışın, buraların da örtülmesi olduğu ifade edilmiştir.

2. Namazda setr-i avret: Namazla ilgili olarak tartışılan husus, namaz esnasında örtünmenin farz olup olmadığı değil, örtünme şartına riayetsizlik durumunda namazın sahih olup olmayacağıdır.

Setr-i avretin namazın sahihlik şartı olup olmadığı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Hanefi, Şafii ve Hanbeli ekolleri, setr-i avretin namazın sahihlik şartı olduğunu kabul etmişlerdir. Hanefi fakihlerin ifadesine göre, setr-i avret, tıpkı abdest ve kıble gibi, devam şartıdır; yani namazın bir ânında gerçekleşmesi yeterli olmayıp, namazın tamamında bulunması gereken bir şarttır.

Maliki mezhebinde, setr-i avretin namazın sıhhat şartı olup olmadığı konusunda farklı iki görüş bulunmaktadır. Bazı Malikiler, setr-i avretin farzlığı hükmünün namaza özgü olmayıp genel olduğu noktasından hareketle, setr-i avretin namazın sahihlik şartı olmadığını öne sürmüşlerdir.[17] Bu görüş doğrudan İmam Mâlik'e de nispet edilmektedir.[18] Buna göre, bir kimse, gücü yettiği hâlde setr-i avrete riayet etmeden namaz kılacak olursa, –tıpkı gasbedilmiş evde kılınan namaz örneğinde, kişi gasp günahını işlemiş olmakla birlikte kıldığı namaz geçerli olduğu gibi– kıldığı bu namaz sahih olur; fakat genel bir farz olan setr-i avrete riayet etmediği için günah işlemiş olur. Bu şekilde kılınmış olan namazın yeniden kılınmasının (*i'āde*) gerekli olup olmadığı konusunda da Maliki mezhebinde farklı görüşler bulunmaktadır. Maliki mezhebinde yaygın kabul gören görüş, galîz avret açık olarak kılınan namazın vakit içinde veya dışında mutlaka yeniden kılınması gerektiği; hafif avret açık olarak kılınan namazın ise, vakit içinde iade edilmesinin uygun olacağı yönündedir.[19] Kimi Ma-

[15] İbn Âbidîn, *Ḥāşiye*, I. 404.

[16] el-Beyzâvî, Abdullâh b. Ömer, *el-Ğāyetu'l-ḳuṣvā*, tahk. M. Alî Karadâğî, Bağdad, t.y., I. 283.

[17] Sâlih Abdussemî' el-Abî, *Cevâhiru'l-iklîl şerḥu muḫtaṣarı'l-Ḫalîl*, Beyrut, t.y., I. 41; İbn Kudâme, *Muğnî*, II. 283.

[18] el-Kiya, II. 135-137.

[19] İbnu'l-Arabî, *'Ārıḍatu'l-aḥveẕī*, I. 136-137.

likiler ise, evinde kimsenin görmediği bir yerde namaz kılan kişiye setr-i avretin farz olmadığını öne sürmüşlerdir.[20]

Setr-i avretin farzlığı ve namazın sıhhat şartı olduğu hükmü, yaygın olarak *yā benī ādem ḫuẕū zīnetekum 'inde kulli mescid* ayetine dayandırılır.[21] Ayette geçen *zīnet* kelimesi, avreti gizleyen şey olarak, *mescid* kelimesi de namaz olarak yorumlanmıştır. Ancak, gerek mescidde gerekse mescid dışında kılınacak namazlarda setr-i avretin farzlığı hükmünün, bu ayetin zahirine dayandırılamayacağını düşünenler de vardır.[22]

Hz. Peygamber'in *lā yaḳbelu'llāhu ṣalāte ḥā'iḍın illā bi-ḫımār* (Ebû Dâvûd, Tirmizî) şeklindeki sözü de, birçok fakih tarafından, namazda setr-i avretin farzlığı anlamını veren müstakil bir gerekçe olarak kullanılmıştır.[23]

Setr-i avret hükmünün, söz konusu ayetle gerekçelendirilmesine yöneltilen itirazları yerinde bulan ve bu gerekçelendirmenin geçersiz olduğunu düşünen birçok fakih, bu konuda icmâa dayanmayı tercih etmişler; fakat, bu kez de, özellikle Maliki fakih Kâdı İsmâ'îl gibi muhalif görüş sahipleri varken icmâın nasıl gerçekleşmiş sayılabileceğini izah etme durumunda kalmışlardır.

Kâsânî, söz konusu naklî deliller (ayet, hadis ve icmâ) yanında, bu konuda bir de akli delile başvurarak, Allah Teala'nın huzurunda kıyam hâlindeyken avreti örtmenin tazim kabilinden olduğunu belirtir. Kâsânî, bu gerekçeden hareketle, örtünmenin aklen ve şer'an farz olduğunu; dolayısıyla da, avretin açılmasının zorunlu olarak namazın geçerliliğine engel olacağını öne sürer.[24] Dihlevî de, örtünmede bir tür temizlik (*ṭahāret*) anlamı bulunduğunu; ayrıca, onun namazı önemseme anlamına geldiğini ve Âlemlerin Rabbının huzurunda münacat edebini içerdiğini belirtmektedir.[25]

Avret sayılan bir yerin namaz esnasında açılmasının namazın geçerliliğine etkisi de tartışma konusu edilmiştir. Hanbeli mezhebinde, namazın butlanı bakımından, avretin bizzat kişinin kendisine açılması ile başkasına açılması arasında fark gözetilmez ve her iki durumda da namazın bâtıl olacağı belirtilir.[26] Hanefi mezhebinde ise, bu iki durum arasında fark gözetilir.

Namaz esnasında avretin açılmasında azlık-çokluk kriterinin ne olduğu konusunda da farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Hanbeliler, ne kadarlık bir yerin açılmasının namazın geçerliliğine mani olacağını belirleme sadedinde, çok açılmanın namazın sahihliğine mani olacağını, az açılmanın ise mani olmayacağını belirtmişler; azlık-çokluk kriteri olarak da âdeti esas almışlardır. Buna göre,

[20] İbnu'l-Arabî, *'Ārıḍa*, II. 136.

[21] Kâsânî, Alâ'uddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd (ö. 587), *Bedā'i'u'ṣ-ṣanā'i' fī tertībi'ş-şerā'i'*, Beyrut 1910, I. 116; Mavsılî, *İḫtiyār*, I. 45.

[22] el-Kiya, II. 135.

[23] Kâsânî, I. 116; İbnu'l-Arabî, *'Ārıḍatu'l-aḥveẕī*, II. 169.

[24] Kâsânî, I. 116-117.

[25] *Ḥuccetu'llāh*, I. 194.

[26] İbn Kudâme, II. 297.

bakıldığında fahiş geliyorsa 'çok', gelmiyorsa 'az' hükmündedir. Ancak, galîz avret dışında kalan yerlerde fahiş olmayan şey, galîz avret hususunda fahiş olabilir. Bu da, namaza mani olma noktasında dikkate alınır.[27]

Ebû Hanîfe'ye göre, galîz avret, dirhem miktarı açılırsa, hafif avret ise dörttebirden az açılırsa, namaz bâtıl olmaz. Bu sınırlar geçilirse, namaz bâtıl olur. İbn Kudâme, Ebû Hanîfe'nin bu görüşünün dikkate alınmasının caiz olmadığını iddia etmiştir. İbn Kudâme'ye göre, Ebû Hanîfe'nin yaptığı bu belirleme, hakkında nass bulunmayan bir olay hakkında yapılmış bir belirlemedir; Şeriat'ın belirlemediği hususlarda ise, örfe müracaat etmek gerekir. Nitekim amel-i kesîr konusunda örf dikkate alınmıştır. Delile dayanmaksızın keyfî olarak bir belirleme yapmak caiz değildir.[28]

Örtünme Fitne İlişkisi

Klasik fıkıh literatüründe, kadının örtünmesi ile fitne endişesi arasında ilişki kurulduğu açıkça gözlenmektedir. Hatta fitne endişesinin bulunduğu ortamlarda, esasında avret olmadığı hâlde, kadının yüzünü açmasına dahi engel olunabileceği öne sürülmüştür. Kadınlar erkeklerin bakışlarına karşı korunurken, bunun tersinin pek söz konusu edilmemesi, yani kadınlara, erkeklere bakma konusunda göbekle diz kapağı dışında bir sınır getirilmemesi, erkeklerin kadınlara bakmasının, kadınların erkeklere bakmasından daha ağır olduğu şeklinde bir anlayışla temellendirilmiştir.[29]

Bu tür görüşlerden hareketle, tarihsel tecrübede kadının fitne unsuru olarak algılandığı; fitne algısının, kadının denetlenmesi fikrini doğurduğu ve örtünün kadın denetiminin bir aracına ve somut göstergesine dönüştüğü; dolayısıyla, örtünün meşruiyet gerekçesinin, söz konusu fitne algısı olduğu iddia edilmiştir. Bu iddianın haklılık payı inkar olunmamakla birlikte, kanaatimizce, bu durumun başka şekillerde açıklanıp değerlendirilmesi de mümkündür.

[27] İbn Kudâme, II. 283-289.
[28] İbn Kudâme, II. 283-289.
[29] İbn Ruşd, *Bidâyetu'l-muctehid*, I. 181.

islâmiyât IV (2001), sayı 2[3], s. 99-110

Endülüs Tarihinden Kadın Kıyafetine Dair Bazı Tespitler

MEHMET ÖZDEMİR
PROF.DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

E. Levi-Provençal, *Histoire de l'Espagne Musulmane*[1] isimli ünlü eserinin 1932'de gerçekleşen ilk baskısında, Endülüs'teki giyim-kuşam (kıyafet) konusunda hiçbir müstakil çalışmanın yapılmamış olmasından yakınmakta, dolayısıyla da, bu alandaki boşluğa dikkat çekmekteydi. O günden bugüne aradan yaklaşık altmış yıl geçmesine rağmen, işaret edilen boşluğun tam olarak doldurulabildiğini söylemek mümkün değildir. Yirminci yüzyılın ikinci yarısında, Endülüs tarihinin değişik yönleriyle ilgili çok sayıda araştırma yapılmış olmakla birlikte, bunlardan yalnızca giyim-kuşam konusuna ait olanların sayısı, bilebildiğimiz kadarıyla iki makaleyle sınırlı kalmıştır. Bu makalelerin ikisi de Fransız araştırmacı Rachel Arié'ye aittir. Arié, söz konusu iki makalesinden ilkinde[2] Nasriler (Benû Nasr, Benû Ahmer/Ahmeriler) dönemindeki müslüman kıyafetlerini ele almasına karşılık; ikincisinde[3] ise, Nasriler devletinin yıkıldığı 1492 yılından 1609 Sürgünü'ne kadar İspanya'da kalan Endülüs Müslümanlarının giyim-kuşam tarzlarını ortaya koymaya çalışmaktadır.

Arié'nin sözü edilen çalışmaları, XIII-XVI. yüzyıllarda Endülüs'teki müslüman kıyafetleri konusunda genel bir tasavvura sahip olmamızı mümkün kılmaktadır. Buna mukabil, XI-XII. yüzyıllar, üzerinde durulan konu açısından ta-

[1] Makalemizde bu eserin İspanyolca tercümesini kullandık: "España musulmana 711-1031: Instituciones y arte", İspanyolcaya çev. E. Garcia Gómez, *Historia de España* serisi içinde, V, Madrid 1987.

[2] "Quelques remarques sur le costume des musulmans d'Espagne au temps des Nasrides", *Arabica* XII (1965), sayı: 3, s. 244, 265.

[3] "Acerca del traje musulman en España desde la caida de Granada hasta la expulsión de los moriscos", *Reviste Del Instituto de Estudios Islamicos en Madrid* XIII (Madrid 1965-66) s. 103-117.

mamıyla bakir bir alan olma özelliğini korumaktadır. Gerçi H. Pérès, XI. yüzyıl Endülüs şiirini incelediği ciddi çalışmasında,[4] yer yer kıyafetler hususunda da önemli bilgiler vermektedir. Ancak, bu bilgilerin şiire aksedenlerle sınırlı olduğu; dolayısıyla, daha görülmesi gereken başka birçok kaynak türünün bulunduğu gerçeği göz ardı edilmemelidir. VIII-X. yüzyıllardaki giyim-kuşam tarzına ait bilgilerimiz ise, hâlâ Levi-Provençal'ın anılan eserinde ulaştığı tespitlerle sınırlı bulunmakta olup, daha sonra yapılan çalışmalarda, maalesef, bu tespitlere yenilerinin eklendiği müşahede edilememektedir.

Kıyafet konusunun incelenmesinde sergilenen bu isteksizlik, bir yönüyle kaynak sorunuyla ilgilidir. Bir taraftan resim ve heykel yasağının mevcudiyeti, diğer taraftan Endülüs'te minyatür sanatının gelişmemiş olması veya var olanların değişik nedenlerle günümüze kadar ulaşamaması, araştırmacının önüne görsel malzeme noktasında ciddi bir boşluk çıkarmaktadır. Ayrıca, konu hakkında aydınlatıcı bir çerçeve sunabilmek için, Endülüs ve Kuzey Afrika'da ortaya konan tarih, tabakât, coğrafya, seyahat, edebiyat, hukuk (fetvalar, fıkıh mecmuaları, hisbe metinleri) hatta tefsir türünden yazılı kaynakların neredeyse tamamını gözden geçirmek gerektiği ortadadır. Bütün bunların yanında, M. Cruz Hernandez'in de isabetle dikkat çektiği üzere,[5] kıyafetlerin isimleriyle ilgili olarak da ciddi sorunlar ortaya çıkabilmektedir. Sözgelimi, bazı rivayetlerden hareketle tespit edilebilen giysi türleri ve isimlerinin ülke geneli için geçerli olamayabileceği ihtimali her zaman mevcuttur. Bu durumda, bir giysi türü için kullanılan bir ismin, gerçekte mahallî, yani bir tek bölgeyle sınırlı olabileceği; dolayısıyla da, Endülüs'ün tamamı ve bütün tarihi için geçerli olmayabileceği akıldan çıkarılmamalıdır. Keza, özellikle saray ve zengin çevreler için geçerli olmak üzere, modanın hızla değiştiği, bir başka vakıadır. Buna bağlı olarak, giysilerin şekilleri kadar isimlerinin de değişme ihtimali mevcuttur. Dikkate alınması gereken bir diğer husus ise, toplumun yönetici ve zengin kesimlerinin (*ḫāṣṣa*) kıyafetleri ile avamın (*ʿāmme*), özellikle de köylerde yaşayanların kıyafetleri arasında belirli farkların olabileceğidir.

İşte, sayılan bu güçlükler nedeniyledir ki, araştırmacılar, özellikle VIII-XII. yüzyıllar arasına şamil olmak üzere Endülüs'te kıyafet konusunu inceleme hususunda kendilerinde yeterli cesareti bulamamışlardır. Bu tespitin en bariz göstergelerinden biri, 1985 yılında Madrid'de tertip edilen ve Ortaçağ İspanya'sında, özellikle de Endülüs toplumunda bütün yönleriyle kadının durumunu ortaya koymayı amaçlayan bir kongrede,[6] Endülüs uzmanı çok sayıda bilim ada-

[4] H. Pérès, *La poésie andalouse en arabe classique au XI siècle. Ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire*, Paris 1937. Biz çalışmamızda bu eserin İspanyolca çevirisinden yararlandık: *Esplendor de al-Andalus*, İspanyolca çev. Mercedes Garcia Arenal, Madrid 1983.

[5] Miguel Cruz Hernandez, *El Islam de Al-Andalus*, Madrid 1992, s. 212.

[6] *Actas de las quintas jornadas de investigación interdisciplinaria*, Madrid 1985. Bu kongrenin Endülüs'le ilgili kısmı, daha sonra müstakil bir kitap halinde neşredildi: *La mujer en al-Andalus: Ref-*

mının iştirakine rağmen, kadın kıyafeti konusunda bir tebliğin sunulmamış olmasıdır. Endülüs'te kadının statüsü ve faaliyetleri konusunda bu kongreden önce ve sonra da birçok çalışma ortaya konmuş olmakla birlikte, genelde kıyafet konusunda sergilenen çekingenlik, özelde kadın kıyafeti konusunda da aynen tekrarlanmıştır. Binaenaleyh genel kıyafet konusunun bir parçası olarak Endülüs'te kadın kıyafeti meselesinde de bir boşluk bulunduğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

Endülüs'te kadın kıyafeti konusuna tahsis ettiğimiz bu makalenin, ilk ânda adına bakarak mevcut boşluğu doldurmak üzere yapılmış bir çalışma olduğu düşünülebilir. Fakat, hemen ifade edilmelidir ki, diğer araştırmacılar tarafından bugüne kadar sergilenen çekingen tavır, bu satırların yazarı için de geçerlidir. Dolayısıyla, bu makaleyi kaleme alırken öncelikli hedefimiz, mevcut boşluğu doldurmaktan ziyade, bazı çalışmalarda ulaşılan sonuçlarla bazı kaynaklarda konuyla ilgili olarak rastlanan bilgilerden okuyucuları haberdar etmekten ibarettir.

Levi-Provençal'ın tespitlerine göre, XI. yüzyıla kadar Endülüs'te kadınlar tarafından, ilk olarak, *ḳamīṣ* denilen, pamuk ya da ketenden mamul bir kısa entari ile *tubbān* veya *sirvāl* (İspanyolcaya *zaragüelles* şeklinde geçmiştir) denilen, bedenin belden dizlere kadar olan kısmını örten bir don/tuman kullanılmakta ve bu ikisinin üzerinden bele bir kuşak bağlanmaktaydı. Bazen bu iki giysinin yerini, tek parça olup vücudun boyundan diz altına kadar olan kısmını örten ve *ẓihāre* adı verilen beyaz renkli geniş bir fistan alırdı. Sonra gerek *ḳamīṣ* gerekse *ẓihāre*'nin üzerine kumaş yelek/gömlek veya bluz (*mulḥam, ğilāle*) giyilirdi. Kış mevsiminde sırta ayrıca tavşan veya kuzu derisinden mamul montlar (*ferv*) giyilirdi. Yünden dokunan çoraplar (*cevrab*), dizlere kadar uzanırdı. Çorapları, deri ayakkabılar (*mevḳ*) veya keçe astarlı botlar (*ḫuff*) tamamlardı; yazları bunların yerini nispeten daha hafif tahta tabanlı yemeniler alırdı.[7]

M. Cruz Hernandez, Levi-Provençal'ın verdiği bu bilgileri, ev içi kıyafet çerçevesinde değerlendirmekte, ayrıca dış kıyafet olarak, şehirlerde dışarı çıkılırken genelde vücudun tamamını örten çarşafa benzer geniş bir giysi ya da kumaş şal kullanıldığını belirtmektedir.[8] Cruz Hernandez'i, XI. yüzyıl öncesine ait

lejos históricos de su actividad y categorías sociales, ed. M. J. Viguera, Madrid 1989. Kitapta yer alan konulardan bazıları: "Kur'an ve Hadis'de Kadın ve Çalışma", "Şehir Hayatı İçerisinde Kadın", "Murabıtlar ve Muvahhidler Dönemlerinde Kadın", "Fetihten Emevi Halifeliğinin Yıkılışına Kadar Endülüs'te Üst Sosyal Tabakalara Mensup Kadınlar", "Endülüs"de Alim Kadınlar", "Endülüslü Şair Kadınlar Üzerine"...

[7] Levi-Provençal, V. 276-77. Endülüs'te yetişip bilahare Mağrib'e yerleşmiş bir Malikî fakihi olan Yahya b. Ömer el-Endelusî'ye (ö. 289/901) kadınların yürürken ses çıkartan bir ayakkabı çeşidi olan *ḫuff*'u özellikle tercih ettikleri ve bunlarla pazar yerlerinde ve erkeklerin toplandıkları mahallerde yürüyerek dikkat çektikleri dile getirilmiş; ardından da, kadınların bu ayakkabıları giymekten, ayakkabıcının ise bu tür ayakkabı yapmaktan menedilip edilemeyeceği sorulmuştur. Fakih cevap olarak, hem kadınların hem de ayakkabıcının menedilmesi gerektiği görüşünde olduğunu ifade etmiştir. Bkz. *Kitābu aḥkāmi's-sūḳ*, neşr. M.A. Mekkî, s. 126.

[8] Cruz Hernandez, s. 214.

herhangi bir rivayete dayandıramadığı bu kanaate, XIII. yüzyıl sonrasına ait bazı minyatür ve resimlerde rastlanan kıyafet örneklerinin sevk etmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Yine Levi-Provençal'ın tespitine göre, saraya ve üst tabakaya mensup kadınlar, dış kıyafet olarak bilhassa ata binerken bornoz (*burnus*) giymekteydiler. Kuzey Afrika'da, daha çok Berberi erkekleri tarafından kullanılan bu giysi, X. yüzyıl sonlarından itibaren Endülüs'e göçen Berberi kabileleri sayesinde Endülüslü erkekler arasında da yaygınlaşmaya başladı.[9]

Öyle anlaşılıyor ki, Endülüs'te IX. yüzyıl ortalarına kadar, ister kadınlar olsun isterse erkekler olsun, giysilerinin renklerini mevsimlere göre seçme gibi bir anlayışa sahip değillerdi. el-Makkarî'nin İbn Hayyân'dan naklettiği bilgiler, Endülüs'te giysilerin renklerini mevsimlere göre seçme anlayışını ve bu çerçevede yaz mevsimini oluşturan üç ay boyunca beyaz, diğer mevsimlerde ise farklı kumaşlardan ve farklı renklerden giysiler kullanma modasını, ilk defa, 207/822 yılında Kurtuba'ya göç eden Bağdadlı musikişinas Ziryab'ın başlattığını ortaya koymaktadır. Kurtuba'da üst tabakaya mensup kadın ve erkekler, ilkbaharda ham ipek, ibrişim ya da ipek yün karışımı astarsız hafif renkli cübbeler (*cubâbu'l-ḫazz, mulḥame, durrā'a*), sonbaharda deriden mamul hafif giysiler (*meḥāşî*), kışın ise zebra derisinden mamul kürkler kullanmayı da Ziryab'dan öğrendiler.[10]

H. Pérès, XI. yüzyıl Endülüs şiirindeki verilerden hareketle, kadınlara has yeni bazı kıyafet isimleri tespit etmiştir. Bunlar: *dır'* (gömlek), *miṭraf* (ceket veya yelek), *ḫulle* (manto), *burd* (pardösü), *muşmele* (vücudun tamamını kaplayan bir pardösü türü), *şidâr* (bluz) ve *burḳū'* (başörtüsü) şeklinde sıralanabilir.[11]

Üzerinde durulan dönemin giyim-kuşam anlayışı dikkate alındığında, buraya kadar kadın kıyafeti konusunda söylenenler, büyük ölçüde erkekler için de geçerli kabul edilebilir. Fakat, başın örtülmesi için kullanılan unsurlar açısından aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Bir başka ifadeyle, giyim-kuşam konusunda kadınlarla erkekler, birbirinden daha belirgin olarak, başı örtüş biçimleriyle ayrılmaktaydılar. Endülüs Emevilerinin sonlarına kadar erkeklerin bir kısmının başlarını açık bulundurmalarına, diğer bir kısmının ise ketenden bir külah (*kūfiyye*) veya keçeden bir başlık (*şâşiyye*) ile örtmelerine mukabil; kadınların, başlarını, bilhassa ulemanın ve muhtesiplerin sosyal hayat üzerindeki denetimlerinin etkili olduğu şehir merkezlerinde, "genel ve yaygın bir teamül" olarak, ya uçları göğüs hizasına kadar inen bir başörtüsüyle (*miḳna'a*) ya da dışarı çıkarken üzerlerine aldıkları şalın bir parçasıyla örttükleri anlaşılmaktadır.[12]

Levi-Provençal, başörtüsünü tamamlayan bir unsur olarak *ḫımār* adı verilen ve yüzün gözden aşağı kısmını örtmek için kullanılan bir tül örtünün, ya-

[9] Levi-Provençal, V. 277.
[10] el-Makkarî, *Nefḥu'ṭ-ṭîb*, neşr. İhsan Abbâs, Beyrut 1988, III. 128.
[11] Pérès, s. 321.
[12] Levi-PRovençal, V. 276; Cruz Hernandez, s. 215.

ni 'peçe'nin varlığından söz etmektedir.[13] H. Pérès ise, peçenin XI.yüzyıl şiirine *lisām* adıyla yansıdığı tespitinde bulunmaktadır.[14] Ancak her iki araştırmacı da, yüzün peçeyle örtülmesinin, başın örtülmesi gibi yaygın ve yerleşik bir uygulama olduğu kanaatinde değildir. Gerçekten de, kaynaklarda bu kanaati destekleyen bazı bilgiler mevcuttur. Kaynaklar iyice tarandığında, bu görüşü kuvvetlendirecek daha fazla verinin ortaya çıkması kuvvetle muhtemeldir. İbn Hazm'ın *Ṭavḳu'l-ḥamāme*'de bizzat kendisiyle ilgili olarak aktardığı şu anekdot, üzerinde durulan konu açısından son derece önemlidir:

> Bir defasında, erdemliliğiyle, iyiliğiyle, kararlılığı ve soğukkanlılığıyla ün yapmış tanıdık bir kadının evinde geceledim. Evde bu kadının bir yakınının çocukluk günlerini birlikte geçirdiğimiz kızı da vardı. Bülûğ çağına erdiğim günlerde ayrılmıştım bu kızdan ve yıllardır da hiç görmemiştim. Ancak şimdi gördüm ki, gençlik suyu yüzünün her tarafını kaplamış, güzellik kaynakları alabildiğince fışkırıyordu. Bir ân duraksadım ve orada öylece şaşakaldım. Yüzünde güzellik yıldızları doğmuş, parlıyor ve ışık saçıyordu. Sanki yanaklarında güller açmış, her yanı buram buram çiçekti. Gözüme öyle güzel gözüktü ki... Güzelliğin vazgeçilmez bir kural olduğu bir ailedendi o. Gören gözlere öyle güzel bir manzara sunuyordu ki, tasvir etmek imkansızdır. Güzelliği Kurtuba'da dillere destan olmuştu. Evde onunla birlikte üç gece kaldım. Cari terbiye kurallarımız çerçevesinde kendisini benden saklamadı. Yeminle söylüyorum, az kalsın kalbim ona tutulacaktı... Ondan sonra kalbim bu güzele çarpılır korkusuyla o eve bir daha adımımı atmadım.[15]

Bu anekdottan açıkça anlaşılmaktadır ki, muhtemelen o sırada yirmisini aşmış olan İbn Hazm, mahremi olmayan (kendisine nikahı düşen) tanıdık bir kadının evinde kalmış; daha da önemlisi, bu evde bulunan çocukluk arkadaşı, ancak yine mahremi olmayan bir genç kızın yüzünü hayranlıkla seyretmiştir. Genç kız, "cari terbiye kuralları çerçevesinde" tabii bir şekilde hareket ederek, ne İbn Hazm'a görünmekten kaçınmış ne de birlikte bulundukları mekan içerisinde peçe takma ihtiyacını hissetmiştir.

Benzer bir durumu Vellâde örneğinde de görmekteyiz. Endülüs Emevilerinin son hükümdarlarından el-Mustekfî Billâh'ın (414-416/1024-1026) kızı olan Vellâde, Endülüs'ün yetiştirdiği en büyük şairlerden biridir. Babasının vefatının ardından evini âdeta bir "şairler kulübü"ne çevirmiştir. Endülüsün o günkü en meşhur şairleri, onun evinde bir araya gelmiş ve şiir meclisleri oluşturulmuştur. Burada konumuz açısından dikkat çekmek istediğimiz husus, Vellâde'nin evine gelen şairlerden kendisini saklamaması ve yüzünü peçeyle örtme gibi bir kaygı taşımamış olmasıdır.[16]

[13] Levi-PRovençal, V. 276.

[14] Pérès, s. 321, 404.

[15] İbn Hazm, *Ṭavḳu'l-ḥamāme*, neşr. T. Ahmed Mekkî, Kahire 1980, s. 166 (*Güvercin Gerdanlığı*, çev. Mahmut Kanık, İstanbul 1995, s. 269-270).

[16] Bkz. İbn Bessâm, *ez-Zeḫīra fī meḥāsini ehli'l-Cezīra*, neşr. İhsan Abbâs, Libya-Tunus 1981, I/1, 429. Vellâde hakkında ayrıca bkz. el-Makkarî, IV. 205-211, 272, 293; Cevdet er-Rekkâbî, *Fī'l-edebi'l-Endelusī*, Kahire t.y., s. 166 vd.

el-Venşerîsî'nin *el-Mi'yār*'ında, peçe ve örtünme konusuyla ilgili ilginç bir fetva metni bulunmaktadır. Gündelik hayatta karşılaşılmış olacak ki, fakihlerden, evine gelen yabancı gençlerden hanımını saklamayan, hanımının onlara gözükmesine aldırış etmeyen bir kişinin namazda imamlığının caiz olup olmadığı ve ona uyan kimselerin bilahare namazlarını iade etmelerinin gerekip gerekmediği hususunun aydınlatılması istenmiştir. Fakih Ebû Alî Nâsıruddîn bu soruya şu cevabı vermektedir:

> Eğer kişinin hanımı, ihtiyaçlarını karşılamak için "badiyelerde yaşayan kadınların yaptığı gibi yüzü ve sağı solu açık vaziyette" dışarı çıkar ve böyle hareket eder ise, bu kişinin imam olması caiz değildir...[17]

Bu cevapta, "badiyelerde yaşayan kadınlar" derken, Kuzey Afrika'da Büyük Sahra'da yaşayan Berberi kabilelelerine mensup kadınların kastedildiği açıktır.[18] Badiyede yaşayan kabilelerden biri de, iki büyük Berberi kabile topluluğundan biri olan Sanhacelilere bağlı Lemtûneniler idi. XI. yüzyılın ortalarında Murabıtlar Devleti'ni kuran bu kabilenin en önemli özelliklerinden biri; kadınlarının yüzlerinin açık, buna karşılık erkeklerinin yüzlerinin peçeli olması idi. Bu nedenledir ki, Murabıtlar için 'peçeliler' anlamında el-mulessimûn adı da kullanılmaktadır. Murabıtların XI. yüzyıl sonlarından itibaren Endülüs'e egemen olmalarına bağlı olarak, buraya gerçekleşen göçler sonucunda Endülüs toplumu da Lemtûne'nin peçesiz kadınları ve peçeli erkekleriyle tanıştı. Hatta peçe kullanma, Endülüslü erkekler arasında bile moda olmaya başladı.[19]

Lemtûnelilerin bu örflerinin, ulemanın değişik nedenlerle Murabıtlara iyi gözle bakmayan bir kesimi arasında hoşnutsuzluk yaratmış olabileceğini tahmin etmek zor değildir. İşte bunlardan biri olan İbn Tûmert'in, Murabıtları yıkmak üzere başlattığı Muvahhidler Hareketi'nin oluşumu safhasında, propaganda faaliyetleri çerçevesinde, şiddetle tenkit ettiği hususlardan biri, Murabıt kadın ve erkeklerin bahsedilen örfleri olmuştur.[20] Buna mukabil, ulemanın belki de çoğunluğu oluşturan bir kesimi tarafından, bu örf, tamamen normal karşılanmıştır. İbn Abdûn'un *Risâle*'sindeki ifadeler buna işaret etmektedir.[21]

[17] el-Venşerîsî, *el-Mi'yāru'l-mu'rib*, Beyrut 1981, I. 131.

[18] el-Bekrî'nin verdiği bilgilere göre, Sahralı bütün kabilelerde erkekler, ağız ve burun dahil olmak üzere, yüzü gözlere kadar kaplayan bir peçe (*lisām*) ile örtüyorlardı. Kişiler ancak peçeleri sayesinde tanınabiliyorlardı. Savaş meydanında öldürülüp peçesi düşen askerler, bu hâlleriyle değil, ancak peçeleri tekrar yüzlerine kapatıldıktan sonra tanınabiliyorlardı. Bkz. *el-Muğrib*, Cezayir 1911, s. 170.

[19] *Selâş resâ'il fî'l-ḥisbe*, neşr. E. Levi-Provençal, Kahire 1955, s. 28.

[20] İbn Tûmert'ın bu konudaki faaliyetleri için bkz. el-Beyzak, *Kitabu aḫbāri'l-Mehdī İbn Tūmert ve İbtida'i devleti'l-muvaḥḥidīn*, neşr. E. Levi-Provençal, Paris 1928; İbnu'l-Esîr, *el-Kāmil fî't-Târîḫ*, Kahire 1348, VI. 294-298; İbnu'l-Kattân, *Naẓmu'l-cum'ān*, neşr. M.A. Mekkî, Beyrut 1990; Abdulvahid el-Merrakuşî, *el-Mu'cib*, Dârulbeydâ 1950; ez-Zehebî, *Siyeru a'lāmi'n-Nubelā*, Beyrut 1984, XIX. 539-552.

[21] *Selâş resâ'il fî'l-ḥisbe*, 28.

Peçe konusunda avamın daha da kayıtsız davrandığı anlaşılmaktadır. İbn Abdurraûf, hisbeyle ilgili risalesinde toplumun bu kesiminde bilhassa düğünlerde gelinin yüzü açık bir biçimde halkın huzuruna çıkarıldığına işaret etmekte ve muhtesibin buna mani olması gerektiğini belirtmektedir.[22]

Nasriler döneminde (1232-1492), kadınlar, dışarı çıkarken *milḥafe* (*almalafa*) denilen büyükçe bir şal kullanmaktaydılar. Keten, yün ya da ipekten mamul olan *milḥafe*, başı örtmenin yanında, sağ elle tutulmak suretiyle aynı zamanda peçe vazifesini de görmekteydi. Bununla birlikte Elhamrâ sarayının El Partal kısmında bulunan ve muhtemelen XIV. yüzyıla ait olan kadın figürlerinde yüzlerin açık olarak tasvir edilmesi, ayrıca Escorial Manastırı'nın Savaşlar Salonu'ndaki (*la Sala de Batallas*) Higueruela savaşını tasvir eden bir tabloda, Elhamrâ'nın kulelerinin gerisinde savaşın sonucunu bekler vaziyette gösterilen Gırnatalı kadınların üzerlerinde *milḥafe* bulunmakla beraber yüzlerinin açık olması[23] dikkat çekicidir. Bu veriler, peçenin önceki dönemlerde olduğu gibi, Nasriler döneminde de, bütün kadınlarca riayet edilen bir kıyafet unsuru olmadığını düşündürmektedir. Öte taraftan, aynı dönemde, muhtemelen hıristiyan kıyafet tarzının etkisiyle diz altına, hatta ayak bileklerine kadar inen *marlota* isimli manto türü giysi de kullanılmaktaydı.[24]

1492 yılında Gırnata'nın teslim olmasıyla İspanya'da müslüman hakimiyeti son buldu. Bununla birlikte, çok sayıda müslümanın 1609 yılındaki Büyük Sürgün'e kadar bu ülkede kaldığı ve varlıklarını muhafaza etmeye çalıştıkları da bilinen bir gerçektir. Bugün, bu Müslümanlardan, özellikle Gırnata'da yaşayanların kadın kıyafetleri hakkında daha aydınlatıcı bilgilere sahip bulunulmaktayız. Bu hususta en temel ve en güvenilir kaynaklar, yabancı seyyahların verdiği detaylı bilgiler ve bu toplulukları bizzat gören bazı ressamların yaptığı tablolardır.

1495-1496'da İspanya ve Portekiz'i dolaşmış olan Alman Münzer, Gırnata'da müslüman kadınların kıyafetinden söz ederken şöyle demektedir:

> Kadınların tümü boğumlu ve büzmeli keten şalvar giyerler. Şalvarın üzerine, tıpkı rahiplerin yaptığı gibi, göbek hizasına yakın bir yerde kemer takarlar. Belden yukarısını örtmek için önce bolca bir iç gömlek, bunun da üzerine, maddi güçlerine göre, ya yünden ya da ipekten mamul bir entari giyerler. Dışarı çıkarken üzerlerine pamuk ya da ketenden mamul parlak beyaz bir örtü alırlar. Bu örtüyle başlarını öyle örterler ki, yalnızca yüzleri görülebilir.[25]

Münzer'in İspanya'da bulunduğu yıllarda, Müslümanlara, belli bir süre kısıtlaması olmaksızın, canlarına, mallarına, dinlerine, gelenek ve göreneklerine dokunulmayacağı garantisi sağlayan 1492 tarihli Gırnata Anlaşması yürürlük-

[22] *Selāṣ resā'il fī'l-ḥisbe*, 83.

[23] Arié, "Acerca del traje musulman...", s. 107-108, 5 no'lu dipnot.

[24] R. Arié, *El Reino Nasrī de Granada*, Madrid 1990, s. 252.

[25] Jeronimo Münzer, *Viaje por España y Portugal*, İspanyolca çev. J.L. Toro, Madrid 1951, s. 51; Arié, "Acerca del traje musulman...", s. 107.

teydi. Ancak, 1501 yılına gelindiğinde İspanya Krallığı, anlaşmayı hiçe sayarak Müslümanları ülkeyi terk etmek ya da hıristiyan olmak şıklarından birini kabule zorladı. Ardından, bir yıl içerisinde ülkeyi terk etmeyenler, hıristiyan olmayı kabullendikleri iddiasıyla zorla vaftiz edildi. Bu şekilde şeklen Hıristiyanlaştırılan, ama gerçekte İslam dinine bağlı kalan bu Müslümanlar, literatürde *Moriskolar* olarak bilinmektedir.[26]

İspanyol yöneticiler, Müslümanların İslam diniyle, gelenek, görenek, örf ve âdetleriyle ilişkilerini tamamen koparabilmek için, bir dizi yasak ve tedbiri devreye soktular. Bunlardan biri de, Doña Juana tarafından 1508'de yayımlanan bir emirname ile Endülüs Müslümanlarından altı yıl içinde kendi kıyafetlerini terk edip Hıristiyanlar gibi giyinmelerinin istenmiş olmasıydı. Ancak, müslüman önderlerin hıristiyan yöneticiler nezdindeki teşebbüsleri ve yalvarmaları sonucu, bu emrin uygulanması, 1526 yılına kadar tehir edildi.[27] V. Karlos, bu yılda özellikle kadın kıyafetlerine ilişkin yasağı yeniden yürürlüğe koydu.[28]

1524'den beri İspanya'da bulunan Venedik elçisi Andrés Navajero'nun 1526'da ziyaret ettiği Gırnata hakkında verdiği bilgiler, müslüman kadınların giyinme ve örtünme biçimlerinde herhangi bir değişikliğin meydana gelmediğini göstermektedir. Gırnatalıların şeklen hıristiyan kabul edilmelerine rağmen, gerçekte İslam'a bağlılıklarının devam ettiğini vurgulayan elçi, kadınların giyim tarzları konusunda şu ilginç betimlemeyi yapmaktadır:

> Kadınların, kendilerine has, oldukça fantastik ve farklı bir giyim tarzı var. İlk giyilenler, göbeğin biraz altına kadar inen bol bir iç gömlek, onun altında ise, gömleğin eteklerini içine alan bir şalvar (*zaragüelles/serāvil*). Çoraplar bez ya da kumaştan olup, öyle boğumlu ve büzmelidirler ki, ayak bileklerini (dize kadar) çok şişman gösterirler. Ayaklara terlik değil de, ipek sırmalı iskarpin giyerler. İç gömleğin üstüne umumiyetle iki renkli, kolları ve yakası ipek işlemeli kısa bir giysi giyerler. Bunların da üstüne yere kadar uzanan beyaz bir pelerin örterler ki, bu örtünün altında kendileri istemedikçe tanınmaları mümkün değildir. Gömleğin yakası genellikle işlemeli olur. Zenginlerinki altın sırmalıdır. Bunların bazen pelerinleri de altın sırmalı olabilmektedir. Diğer giysiler müşterek olup zengin-fakir ayırımını yansıtmamaktadır. Bütün kadınlar, parmaklarını kınalarlar. Başlarında yuvarlak bir fiyonk çeşidi taşırlar. Baş örtüldüğünde bu fiyonkun şeklini alır.[29]

[26] Moriskolar hakkında geniş bilgi için bkz. Charles H. Lea, *The Moriscos of Spain*, London 1901; L. Cardaillac, *el-Mūriskiyyūn el-Endelusiyyūn ve'l-mesīḥiyyūn*, Arapçaya çev. A. et-Temimî, Tunus 1983. Endülüs Müslümanlarının İspanyol Krallığı tarafından Hıristiyanlaştırılması süreci hakkında bkz. M. Özdemir, "İspanya Krallığı'nın XVI. Yüzyılda Endülüs Müslümanlarını Hıristiyanlaştırma Politikası", *AÜİFD*, XXXV (1996), s. 243-284.

[27] L. Marmol Carvajal, *Rebelion y castigo de los Moriscos*, Malaga 1991, s.63-65; Arié, "Acerca del traje musulman...", s. 109.

[28] J. Caro Baroja, *Los Moriscos del Reino de Granada*, Madrid 197, s. 124.

[29] Arié, "Acerca del traje musulman...", s. 110.

1526 yılında uygulamaya konan kıyafet yasağı devam ederken, 1529 yılında Alman asıllı gravür sanatçısı C. Weiditz Gırnata'ya gitmiş, tarihe, bu esnada Moriskoların sahip olduğu kıyafet biçimini bütün açıklığıyla ortaya koyan on bir adet gravür hediye etmiştir. Gravürlere bakıldığında kadın kıyafetinde fazla bir değişikliğin olmamasına mukabil, erkek kıyafetlerinin, büyük ölçüde Hıristiyanlarınkine benzediği görülmektedir.

Yazımızın sonunda yer alan gravürlerden ilki, bir Morisko kadını ev dışındaki kıyafetiyle; ikincisi, genç bir Morisko kızını ev kıyafetiyle; üçüncüsü, yaşlı bir Morisko kadınını ev kıyafetiyle temizlik yaparken; dördüncüsü ise, bir Morisko erkeğini ekmek taşırken göstermektedir.

Gravürlerde de görüldüğü gibi, Morisko kadınının, kendi kıyafetini terk etmemekte gösterdiği direnç, 1566 yılına gelindiğinde hıristiyan yöneticileri bir kez daha harekete geçirdi. Nitekim bu yıl içinde II. Filip tarafından yayımlanan bir fermanla, meseleyi kökünden halletmek için, başka birçok yasakla birlikte müslüman kıyafetlerinin kullanılması da kesin olarak yasaklandı.[30]

Moriskoların o günkü önde gelen isimlerinden biri olan Fransisco Nuñez Muley, başta kıyafetle ilgili olanlar olmak üzere, söz konusu yasakların kaldırılması için İspanyol yönetimine yazılı müracaatta bulundu ve bir rapor sundu. Bu raporunda çeşitli açılardan yasakların haksızlığını dile getirdi. Giyim-kuşamla alâkalı yasağın haksızlığını dile getirirken meseleye tamamen sosyolojik bir perspektifle baktığını ima ederek şöyle diyordu:

> ...Bizim kadınlarımızın kıyafeti, Mağriblilerin kıyafeti değildir. Kastilya ve diğer bölgelerin kendi mahallî kıyafetleri gibi, bu da bizim mahallî kıyafetimizdir. Kadınların baş örtüleri, eteklikleri ya da şalvarlarının şekli bölgeden bölgeye değişir. Onların (Moriskoların) kıyafetlerinin Türklerin ve Mağriblilerin kıyafetlerinden farklı olduğunu kim inkar edebilir? Üstelik bunlar da, kendi aralarında farklılıklar taşımaktadır. Çünkü Fas'ın kıyafeti ne Tlemsan'a ne de Tunus'a benzer. Aynı şey, Türkiye ve diğer ülkeler için de geçerlidir. Eğer Muhammed'in dininin tek bir kıyafet biçimi olsaydı, bütün İslam dünyasında bu kıyafet biçimi egemen olurdu. Mısır ya da Suriyeli din adamlarına, laiklere veya sıradan Hıristiyanlara bakalım. Onlar sarıkları ve kaftanlarıyla baştan aşağı Türk usûlü giyinmekte; Türkçe ve Arapça konuşmakta olup ne Latince ne de Romanse (Latincenin yöresel kelimelerle karışmış avamice şekli) bilmektedirler. Ama bütün bunlara rağmen, onlar hıristiyandır... (İçimizde) tek bir düka altınıyla giyinme ihtiyacını karşılayan, sandığındaki düğün giysilerini sadece bu günlerde giymek için saklayan, sonra da üç dört nesil sonrasına miras bırakan kadınlar var. Niçin bizden, yeni elbiseler için üç milyon altın para harcamamız ve bu suretle elbise ve ziynet eşyası imal ederek geçimini sağlayan çok sayıda terzinin, kuyumcunun ve bunların ürünlerini satan tacirlerin ocaklarını söndürmemiz, ticarethaneleri yıkmamız istenmektedir? Şayet bu bölgede (Gırnata'da) bulunan ikiyüz bi-

[30] Marmol Carvajal, 66; F. Janer, *Condición social de los Moriscos de España*, Barcelona 1987, s. 52.

nin üzerindeki kadın, baştan aşağı yeniden giyinecek olursa, buna ne kadar para gider? Morisko kadınlarının mevcut elbise ve süs eşyalarının kullanılmaz hâle gelmesi, ne kadar büyük maddi kayıp olacaktır, bu biliniyor mu? Bunlar, kısa ve kumaş parçalarının birbirine eklenmesi suretiyle imal edilmişlerdir. Elbise olarak değerli ve kıymetlidir. Bunun dışında başka bir maksatla kullanılmaları veya değerlendirilmeleri mümkün değildir? Yoksul, yaşlı bir kadını gözümüzün önüne getirelim: Etek, manto, şapka ve iskarpin alacak parası yok; bir şalvarı bir de beyaz çarşafı var. Peki bu kadıncağız ne yapacak!? Nereden ve nasıl giyinecek!? İhtiyacı olan parayı kimler nereden bulacaklar!?[31]

Nuñez Muley'in raporu, Kraliyet Meclisi'nde görüşülmekle beraber, nazar-ı itibara alınmadı. Krallığın, baskıları artırarak devam ettirmesi üzerine, 1568 yılında Gırnata Moriskoları büyük çaplı bir isyan başlattılar. İki sene süren isyan çok kanlı bir biçimde bastırıldı. İsyana katılıp da hayatta kalanlar, ya ülke dışına ya ülke içinde hayat şartlarının son derece zor olduğu yerlere sürüldüler.

1571 sürgününden sonra Moriskoların kılık kıyafetleriyle alakalı olarak çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Arşiv belgeleri ve edebiyat kaynaklarına dayalı olarak yapılmakta olan ve yapılacak çalışmalar sayesinde bu hususta önemli bilgilere ulaşılacağı muhakkaktır. W. Hoenerbach tarafından neşredilen Aljamiadoca[32] bazı dokümanlardan, söz konusu dönemde bazı Morisko kadınları arasında hıristiyan kıyafetlerinin yerleşmeye başladığı anlaşılmaktadır. Örneğin, Zaragoza (Sarakusta) bölgesindeki Morisko kadınları, Yukarı Aragon bölgesinde giyilene benzer bir başörtüsü kullanmaktaydılar.[33] A. Duran ve C. Bernis tarafından verilen bazı bilgiler ise, 1609 Sürgünü esnasında, engizisyon mahkemelerinin yoğun gayretleri sonucu Morisko kadınlarının önemlice bir kısmının hıristiyan kıyafetlerini özümseme noktasına geldiğine işaret etmektedir.[34]

Daha önce işaret ettiğimiz gibi, erkek kıyafetleri zaten çok önceden Hıristiyanlarınkine benzemişti. Sürgün esnasında kadın kıyafetlerinin de aşağı yukarı benzer bir seyir takip ettiği az önce belirtildi. Kadın ve erkek kıyafetlerindeki bu Hıristiyanvari görüntü nedeniyledir ki, 1609 Sürgünü sonrasında Mağrib'e göçen Moriskolar, yerleştikleri bölgelerde ilk ânda gerçekten müslüman olup olmadıkları noktasında şüpheyle karşılanmışlar; ancak kelime-i şehadet getirmelerinin ardından müslüman olduklarına kanaat getirilmiştir.[35]

Giyim-kuşam konusunda buraya kadar verilen bilgilerin tamamen hür kadınlarla ilgili olduğu, herhâlde dikkatlerden kaçmamıştır. Ancak, gayet iyi bilinmektedir ki, Endülüs toplumunda, diğer toplumlarda olduğu gibi, kadın nü-

[31] Marmol Carvajal, s. 69-70

[32] Aljamiadoca (*Aljamiado*), ortaçağda Arap alfabesiyle yazılan İspanyolca metinler için kullanılan bir terimdir.

[33] Arié, "Acerca del traje musulman...", s. 116, 3 no'lu dipnot.

[34] Arié, "Acerca del traje musulman...", s. 116, 4 no'lu dipnot.

[35] Mikel de Epalza, *Los Moriscos antes y despues del expulsión*, Madrid 1992, s. 159.

fusun bir bölümünü de 'cariyeler' oluşturmaktaydı. Konunun, önemi ve kaynaklarının genişliği nedeniyle, bu makalenin sınırları içinde incelenmesinin zorluğu ortadır. Ancak, şu kadarı ifade edilmelidir ki, Endülüs'te, çalışma alanında olduğu gibi, giyim-kuşam konusunda da cariyeler, hür kadınlara nispetle daha rahat ve daha serbest idiler. Bununla birlikte, örtünme konusunda, cariyelerin tek bir kalıba uyarak hareket ettiklerini söylemek mümkün değildir. Sözgelimi, bazı bilgiler,[36] cariyelerin yüzlerinin erkekler tarafından rahatça görülebildiğine, bir başka deyişle, onların yüzleri açık olarak sokağa çıkabildiklerine delalet ederken; diğer bazı bilgiler,[37] sokağa peçeli olarak çıkan yahut musiki icrasını dinleyicilerin gözleri önünde değil de, bir perde arkasında gerçekleştiren cariyelerin varlığını ortaya koymaktadır. Hattâ İbn Hazm'ın şair er-Ramâdî'yle ilgili olarak aktardığı anekdot,[38] bazen sokağa çıkan bir cariyenin kıyafetine bakarak, onun cariye mi hür kadın mı olduğu konusunda tereddüde düşüldüğünü göstermektedir.

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse, Endülüs'te kadının örtünmesi, giyim-kuşamı konusu, daha detaylı bir şekilde yeniden incelenmeye muhtaçtır. Bu makale çerçevesinde verilen bilgiler; Endülüs'te, kadının, yüzü dışında bedeninin geri kalan kısmının örtülmesinin genel bir olgu olduğunu göstermektedir. Buna karşılık yüzün peçeyle örtülmesi konusunda aynı genellemeyi yapmak mümkün değildir. Vellâde örneği göstermektedir ki, örtü, kadını sosyal hayattan tecrit eden bir faktör olarak gözükmemektedir. Moda, bugün olduğu gibi o gün de toplumu etkisi altına almış; buna bağlı olarak da, zaman ilerledikçe yeni giysi türleri ve anlayışları ortaya çıkmıştır. XV. yüzyıl sonunda Endülüs Müslümanlarını Hıristiyanlaştırma politikası uygulayan İspanya Krallığı, müslüman kıyafetini bu politikanın gerçekleşmesini engelleyen faktörlerden biri olarak değerlendirmiş ve bu nedenle de, üst üste yasaklayıcı kararlar çıkarmıştır. Kadınların, kıyafetlerini muhafaza konusunda erkeklerden daha kararlı davranmış olmaları dikkat çekicidir. Bunda kadın kıyafetinin, neredeyse tamamının dinin gereği olarak algılanması yanında, İslami kimliğin bir sembolü olarak değerlendirilmesinin de rolü olsa gerektir.

[36] Pérès, s. 388, 392, 406-407.

[37] Pérès, s. 387. İbnu'l-Kûtiyye, Emîr Hişâm'ın (172-180/788-796), cariyesini perde arkasında tutarak, kendisini ziyarete gelen erkek konuğunun onu görmesine fırsat vermediğini belirtmektedir. *Aḫbār mecmū'a*, neşr. İ. el-Ebyarî, Kahire 1981, s. 111.

[38] İbn Hazm, s. 41 (*Güvercin Gerdanlığı*, s. 110-111).



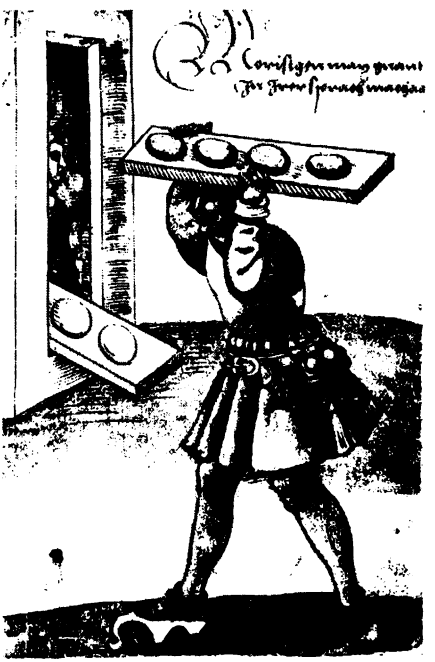
Gravür I



Gravür II



Gravür III



Gravür IV

islâmiyât IV (2001), sayı 2[3], s. 111-115

Osmanlı Dönemi Kadın Kıyafeti

ADİL ŞEN
DR., DİN KÜLTÜRÜ AHLAK BİL. ÖĞRETMENİ

Osmanlı Devleti, kendi tarz ve üslûbunu, beylikler ve Anadolu Selçuklu Devleti'nden devraldığı dinî ve millî unsurları, yeni fethedilen yerlerde yaşayan milletlerle de etkileşim içinde, zamanla oluşturmuştur. Osmanlı sosyal hayatının, kültür ve medeniyet vasfını kazanması, tabii gelişim, terkip ve orijinal ilavelerle vücut bulmuştur. Zaman itibarıyla uzun bir dönemi, mekan itibarıyla geniş bir coğrafyayı içine alan Osmanlı devletinde giyim-kuşam için yeknesak bir kıyafet tarifi mümkün görünmemektedir. Zira her devrin hayata bakışı ve onu algılayışı farklı olduğu gibi, coğrafi şartlar, iklim ve mahallî tavır vb. de giyim-kuşama etki eden faktörler olmuştur. Bu yan faktörlerle birlikte, esas yönlendirici dinamiklerden ilki, Osmanlı'nın kendisinden önceki millî-İslami süreçten de beslenen, zamanla gelişen ve büyülü bir muhtevaya bürünen mahremiyet anlayışıdır. İkincisi, her devrin kendine mahsus sosyal şartları içinde tabii olarak değişen, estetik kaygılardır. Üçüncü ve sonuncusu, saray, başkent ve taşranın, idari, iktisadi ve turistik vasıtalarla birbirinden (hatta hariçten) etkileşim yoluyla mahallî unsurlardan, millî terkibe ulaşabileceği zengin kaynaklardır. Bu ana esaslar dahilinde (erkek kıyafetlerini bir tarafa bırakacak olursak) kadın kıyafeti, ev, sokak, bayram, düğün vb. merasimlerde daha bir çeşitlilik arz etmektedir. Bütün bu giysileri dört ana başlık altında toplayabiliriz:

1. Başa giyilen ve örtülen giysiler:
   a. Giyilenler: Başlık, börk, fes, hotoz, kalpak, külah, kuşbastı, takke, tepelik, üsküf vs.
   b. Örtülenler: Başörtüsü, bürgü (bürük-bürka), çit, çember, çevre, eşarp (şarba), kaçik (gacik), leçek, muslin, nikab, peçe, puşi, yaşmak, yazma, yemeni vs.

2. Vücuda giyilen giysiler:
   a. Elbise nevi: Börümcek, cepken, entari, etek, fistan, futa, gömlek (göynek), peştemal, salta, yeldirme, yelek vs.
   b. Pantolon nevi: Çakşır, don, sirval, şalvar, tuman (toma don) vs.
   c. Ayakkabı nevi: Çedik (edik), çizme, mest, nalin, pabuç, takunya, terlik vs.

3. Sokak giysisi (dış elbise): Abâye, atkı, çar, ceket, çarşaf, ehram (ihram), ferâce, harmaniye, kaftan, kıvrak, kürk, mahreme, meşlah, manto, pelerin, setre vs.

4. Aksesuarlar: Altın, gümüş vb. madeni paralardan yapılan takılar, çeşitli pırlanta ve taşlardan yapılan broş vb. mücevherat, küpe, bilezik, gerdanlıklar, saat, asa (baston), mendil, kuşak, kemer, halhal, çeşitli boy ve ebatta eldiven ve çoraplar, sorguç, şemsiye, tesbih vs.[1]

Bütün devirler ve muhtelif sosyal tabakalara rağmen, ortalama bir Osmanlı kadın giyim kıyafetini şöyle tasvir edebiliriz:

Örgülü saçların üzerine bir başlık geçirilir, bu başlık da yaşmakla gözler ve burnun üst kısmı hariç bütün yüz örtülü olurdu.

Bürümcek veya entari, içe giyilen kıyafeti temsil eder; yerine göre, bu entarinin üzerine cepken vb. bir şey giyilirdi. Entarinin etekleri uzun, bol ve kat kat olurdu.

Kadınlar, muhakkak şalvar giyerler, ayaklarına ise çedik, mest ve çorap giydikten sonra pabuç giyerlerdi.

Sokağa çıkarken yine üzerlerinde bir dış elbisesi bulunurdu. İlk zamanlar kürk giyilirken, XV. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar ferâce giyilmiş, XIX. yüzyıldan sonra, ferâce, yerini çarşafa bırakmıştır.

XIX. yüzyılın son çeyreğine kadar geleneksel formunu koruyan kadın giyim tarzında yalnızca yaka, yen, kol ağzı, yırtmaç, etek boyları ve çeşitli aksesuarlar her devirde pek çok şekle girmiş, ebatlarda değişiklikler yapılmıştır.[2]

Diğer imparatorluklarda olduğu gibi, Osmanlı Devleti'nde de yüksek kültürün bütün şubeleri saray ve çevresinde teşekkül etmiş, buradan imkan nispetinde bütün ülkeye dağılmıştır. Mevzu giyim olduğunda, ilk önce başkent halkı, sarayla tabii etkileşim hâlinde birbirine numune teşkil etmiş; ayrıca, o devirlerde devlet, giyim-kuşamı tanzim etmeyi kendi vazifeleri arasında gördüğü için, padişah kanunname ve fermanlarında zaman zaman bu hususa değinilmiş, çeşitli ölçüler getirilmiştir. Yani kıyafet mevzuu sadece moda-kültür etkileşimi olarak algılanmamış, dinî, siyasi, iktisadi kaygıları da içine alacak şekil-

[1] Elbise isimleri için bkz. M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1946; Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara 1970.

[2] Bkz. Sevgi Gürtuna, *Osmanlı Kadın Giysisi*, Ankara 1999, Albüm Kısmı. AŞA. H. Emel, "Kadın Kıyafetleri" mad. *Osmanlı Ansiklopedisi*, İstanbul 1996, V. 68-71; ayrıca Topkapı Sarayı Müzesi, İstanbul Sadberk Hanım Müzesi, Konya Türk-İslam Eserleri Müzesi, Kayseri Hunat Hatun Medresesi Eski Kıyafetler Müzesi'nde teşhir edilen elbiseler üzerindeki şahsi müşahedelerimiz.

de idari mekanizmanın devamlı yakından ilgilendiği bir konu olmuştur. Mesela III. Ahmed (1703-1730) devrindeki bir uygulamaya bakacak olursak:

> ... Kağıthane mevsimi gelir gelmez herkes servetini ziynet ve ihtişama sarfetmek hissine kapıldı. (Nevşehirli Damat) İbrahim Paşa, bu sefahate mani olmak için her zümreye mahsus kıyafetler tayin ettirdi. Sadrazam tarafından konulan nizam mucibince, ahad-i nâs ve esnâf, havâssa mahsus kukum kürkler giymeyeceklerdi. İbrahim Paşa'nın en ziyade nazar-ı dikkatini celbeden, kadınların kıyafeti idi. Binaenaleyh, hanımların kıyafetini tahdit etmek istedi. Hanımlar, fîmâba'd uzun yakalı ferâce giymeyecekler, üç değirmiden fazla yemeni, muayyen mikdarından fazla ende kurdele bağlamayacaklardı.[3]

III. Osman (1754-1757), çok silik ve mülayim yapısına rağmen, tahta çıktığında, kadınların süslenerek sokağa çıkmalarını yasaklamış, sade giyinmelerini emretmişti.[4]

III. Selim (1789-1807), padişah olduğunda, kendisinden önceki konuları yenilemiş; bu arada, Hind, Frenk ve İngiliz kumaşlarını yasaklamış, lüks ve israfa kaçılmamasını emretmişti.[5] Aynı padişah, bir müddet sonra işlerin tavsadığını görünce, o devrin zihniyetine, kaygılarına ışık tutacak bir emirnâme yayınlamıştır:

> İstanbul kâdısına ve Galata ve Eyyub ve Üsküdar kâdılarına, Yeniçeri Ağasına, Derzi başıya:
>
> Nisâ taifesinin esvâk ve bazarda etvâr-ı müştehiyye ile geşt ü güzarları öteden beru memnu olduğundan ve İngiliz şâlisi çuka be-gâyet rakîk olmak mülâbesesiyle o makule çukadan ferâce iktisa iden nisânın ferâce altına giydiği sair esvâbı haricden gereği gibi farkolunduğundan fîmâba'd nisâ' taifesi İngiliz şâlisi çuka ferâce kesdirmekden men-i şedîd ile men olunmuş idi. Elhâletu hâzihi Engüri şâlisi iktisasının vâkti takarrub idüb ol-dahi ince ve rakik olduğuna binaen Engüri şalisi ferâce ile geşt ü güzarın ferâcesiz gezmekden hiç farkı olmağla bu husus mukaddemlerde bâ-ferman-ı âli kiraren men olunmuş iken aralıkda bazı hayasızlar yine Engüri şalisinden ferâce kesdirüb giydikleri mesmu ve meşhud olmakdan naşi bu maddenin dahi bu defa müceddeden men'i lazım geldiğin fîmâba'd nisâ' taifesinin Engüri şalisinden ferâce kesdirüb giymemeleri ve derziler dahi ba'deizin o makule şaliden bir ferde ferâce kesüb dikmemeleri hususuna irade-i aliyye-i hazret-i cihandâri taalluk idüb ol babda hatt-ı hümayun-ı şevketmakrun şerefbahşi sudur olmağın imdi bu hususa iktiza idenlere şimdiden tenbih ve te'kid ve mahallât imamlarına dahi ifade ve beyan birle, taife-i nisâyı Engüri şalisinden ferâce giymekden ve derziler dahi o misillü şaliden ferâce kesüb dikmekden men u tahzire ihtimam ve dikkat ve bu hususa daima siz dahi nezaret eyleyesiz. Şöyle ki bu tenbihden sonra hangi derzi Engüri şalisinden taife-i nisâya fe-

[3] Ahmed Refik Altınay, Lâle Devri, İstanbul 1932, s. 81.

[4] M. Çağatay Uluçay, *Padişahların Kadınları ve Kızları*, Ankara 1992, s. 97.

[5] Ahmed Vasıf, *Târîh-i Vâsıf*, İ.Ü.T.Y. no: 5980, varak 15 a-b; Mehmet Gâlib, *Selîm-i Sâlisin Bazı Evâmir-i Mühimmesi*, T.D.E.M., sene 2. cüz 9, İstanbul 1327 (1909), s. 501.

râce kesüb dikmeğe cesaret ider ise bila-emânin dükkanı önüne salb olunacağı ve derziler itma' ile kesdirmeğe cesaret idenler dahi ba'de't-tahkîk te'dib ve güşmal kılınacağı ve bu nizam ale'd-devâm düsturu'l-amel tutulub hilafına bir noktada ruhsat virilmeyeceği malumunuz olarak ana göre keyfiyyeti cümleye ifade ve tefhime mubâderet ve hilâfına irâdeti ruhsatdan be-gâyet tevâkki ve mücanebet eyliyesiz deyu. Fi selh-i Ş. 1206.[6]

III. Selim'den sonra gelen padişahların da buna benzer talimatlar yayımladığı görülmektedir. Mesela II. Mahmud (1808-1839), kendisinden önce haremde yaşayan saray kadınlarına ferâceli olmak şartıyla seyir ve temaşa yerlerine çıkmalarına izin vermiştir.[7]

II. Abdulhamid (1876-1909) ise 1889'da ferâceyi, tesettüre tam uyulmadığı gerekçesiyle yasaklayarak, çarşaf giyme mecburiyetini getirmiştir.[8]

Yeri gelmişken zikredilmesi gereken bir diğer husus da şudur: Gayri müslim erkeklere kıyafet konusunda müslüman tebaa ile karışmamaları için konulan yasaklar,[9] gayri müslim kadınlara uygulanmamış, gerek yerli halktan Yahudi, Ermeni, Rum, gerekse Avrupa menşeli ecnebi kadınlardan isteyenlerin, müslüman kadınlara benzer giyinmelerine kimse bir şey dememiştir.[10]

Giyilen elbiselerde iklim şartlarına göre yazın daha ince ve hafif, kışın daha kalın ve yünlü kumaşlar kullanılmış; bu kumaşların ferâce dahil hepsine, günün modasına göre Türk işlemeciliğinin bütün motif ve figürleri nakşedilmiş,[11] başa örtülen yaşmak, yazma vb. örtülere de bu işlemelerin bir nevi olan oya yapma geleneği günümüze kadar devam etmiştir.[12]

III. Selim döneminde İsveç elçiliğinde uzun süre çalışan ve bu arada Türk toplum yapısını müşahit bir nazarla inceleyen D'ohson, Türk kadınının elbisesinin kendisine mahsus bir ahenk, sadelik ve zarafeti bir arada buluşturduğunu, nezih bir hayat yaşamak üzere terbiye edildikleri için koketliğin ne olduğunu bilmeden ve ona yabancı bir hayat sürdürdüklerini; hangi milletten olursa olsun İmparatorluk'ta yaşayan kadınların gerek davranış, gerekse giyim bakımından, sokakta azami derecede edebe uygun hareket etmeye mecbur olduklarını kaydeder.[13] Bu ifadeler, bizim kaynaklarımız ile de uygunluk arz etmektedir.

Kadın giysisi hakkındaki klasik çizgi bir yanda yürürlükte iken, XIX. yüzyılın son çeyreği ve XX. yüzyılın ilk başlarında, Avrupa ile temas, Avrupai hayatın yerli neşriyatta yer alması sonucu, saray, İstanbul halkı ve İstanbul'dan eya-

[6] Ahmed Refik Altınay, *Hicri XIII. Asırda İstanbul Hayatı*, İstanbul 1932, s. 4.

[7] M. Çağatay Uluçay, *age.*, s. 120.

[8] Hülya Tezcan, "Ferâce" mad. *İA.*, İstanbul 1995, XII. 350

[9] Altınay, *Hicri XIII. Asırda İstanbul Hayatı*, s. 11

[10] M. D'ohson, *XVIII. Yüzyıl Türkiye'sinde Örf ve Adetler* (çev. Zehran Yüksel), Tercüman 1001 Temel Eser Serisi, No: 3, İstanbul, t.y., s. 103, 105.

[11] Bkz. H. Örcün Barışta, *Osmanlı İmparatorluğu Dönemi Türk İşlemeciliği*, Ankara 1999; H. Örcün Barışta, *Türk El Sanatları*, Ankara 1998.

[12] Bkz. Taciser Onuk, *Osmanlı'dan Günümüze Oyalar*, Ankara 200.

[13] D'ohson, *age.*, s. 102-103.

letlere gönderilen idareci hanımları vasıtasıyla büyük vilayetlerde kadın kıyafetlerinde Batı etkisi görülmeye başlamıştır. Alafranga, alaturkaya adapte edilerek yeni bir tarz oluşturulmaya çalışılmıştır.

Sözgelimi, Abdülmecid'in en büyük kızı Cemile Sultan alaturka giyimi tercih ederken, Mediha ve Seniha Sultanların alafrangalığa meraklı oldukları, ilk elden haber verilmektedir.[14] O tarihe kadar sultan hanımlar gelinlik için hanedan rengi olan kırmızıyı kullanırken, ilk olarak II. Abdulhamid'in kızı Naile Sultan alafranga beyaz gelinlik giymiştir.[15]

Meşrutiyetle (1909) birlikte, artık Avrupa'da moda olan her giysi kolaylıkla ülkeye ithal edilecek, İstanbul kadınları, bilhassa okumuş zümre, ilk önce dar etekli meşrutiyet çarşafı, sonra mantomsu çarşaflar, gündelik elbisenin üstüne pelerin vb. şeyler alarak bocalama devresine gireceklerdir. Hatta uzantıları günümüze ulaşan medeni-mürteci tartışma ve demagojileri başlayacak; Türk aydını, âdeta kendini şekil tartışmalarına mahkum edecektir. Halk ise, tüm tartışmaların dışında, fakat değişimlerin muhatabı olarak tam ortasında, bir kampa dahil edilmek gibi bir durumla karşı karşıya kalacaktır.

[14] Ayşe Osmanoğlu, *Babam Abdulhamid*, İstanbul 1960, s. 44.
[15] Çağatay Uluçay, *Harem*, Ankara 1992, s. 112.

islâmiyât IV (2001), sayı 2[3], s. 117-138

'Nihai İlgi Olarak İman'ın Belirsizliği
–Paul Tillich'in İman Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım–

TEMEL YEŞİLYURT
YDR.DOÇ.DR., FIRAT Ü. İLAHİYAT FAK.
tyesilyurt@firat.edu.tr

İman, semavi din üzerine kurulu teolojilerin en merkezî kavramlarından biridir. Bugün yeryüzünde varlığı hâlâ devam etmekte olan Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi Tanrı merkezli dinlerin temeli, iman manifestosuna dayanır. Bu nedenle, iman, tarihsel açıdan bu dinlerdeki kavramların ilki ve belki de en önemlisidir. Eğer dinler için belirleyici bir anahtar kavram tespit etmek gerekirse, iman, önemli anahtar sözcüklerden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. İman, adı geçen dinlerin her birisi için, bir anlamda bireyin duygusal-bilişsel öznelliğinin bir dışa vurumunu, tarihsel olayları anlayış ve yorumlayış tarzını ve kısacası bir 'yaşam biçimi'ni anlatmaktadır. Çünkü iman, insanın bütün bireyselliğiyle Aşkın Olan karşısındaki yöneliş, kabulleniş, onunla ilgili kesin karar ve bütün bu içsel/kalbî olayların bir dışa vurumunu/ikrarını içerse veya bir başka anlatımla, kendi doktrinel formülasyonları ve dogmatik formları içinde anlaşılsa da, aynı zamanda, bir kolektif bilinci/toplumsal imanı[1] da yansıtmaktadır.

İmanın tanımı, her dinin kendi kabullerini teorik olarak formüle etme ve rasyonel olarak temellendirme işlevini yerine getirmek üzere tarih içinde oluşmuş teolojileri tarafından farklı biçimlerde yapılagelmiştir. İman, mahiyeti gereği, değişik şekillerde tanımlanabilen çok yönlü ve çok boyutlu bir kavramdır. İmanla ilgili olarak yapılacak bir tanımlama girişimi, farklı teolojilerde farklı anlaşılması bir tarafa, teologdan teoloğa da çeşitlilik arz etmektedir. Zira yapılabilecek her bir tanım, kelamcının veya filozofun kendi öznel düşüncesini, dinî ve felsefi anlayışını ve –bir bakıma da– dünya görüşünü yansıtmaktadır.

[1] İmanın kolektif boyutu için bkz. Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, Harper&Row, Publishers, Newyork 1957, s. 22.

Ancak, bizim burada amacımız, ne imanın tarih boyunca yapılmış farklı tanımlamalarını tespit etmek, ne de imanın kolektif boyutuna dikkat çekmektir. Elbette bu sözlerimiz, imanın tanımıyla ilgilenmeyeceğimiz anlamına gelmiyor. Biz bununla, yapılan tanımlamaları bütün ayrıntılarıyla teorik düzeyde tartışarak, hangisinin daha tutarlı olduğu şeklinde bir tercihe kalkışmayacağımızı ifade etmek istiyoruz. Burada imanla, ancak daha özel bir anlamda, bir teoloğun/Paul Tillich'in[2] imanıyla, daha doğrusu, onun iman anlayışıyla ilgilenecek ve onun imanla ilgili açıklamalarındaki eksiklik ve belirsizliklere dikkat çekmeye çalışacağız.

Paul Tillich (1886-1965), yirminci yüzyılın en etkili ve en yaratıcı filozof-teologlarından biri olarak kabul edilmektedir. Sanat, bilim, teknoloji, psikoterapi, tıp, siyaset ve sosyal tarihi de kapsayan oldukça geniş bir yelpazede kültür üzerine verdiği konferans ve yazdığı yazılarda, insan varlığının bütün alanlarını yeterli ve orijinal bir biçimde yorumlama ve bütünleştirmeyi, filozofun görevi saymaktadır. Onun düşüncesinin derinliklerine inilirse, Tillich'in yaşam soruşturması, hâlen devam etmekte olan bütün kültürlerin dinî bir yorumunu sunmaktadır. Eğitimli, asil ve Lüteriyen bir ailede yetişen Tillich, eğitiminin ilk yıllarında geleneksel Lüteriyen dindarlığıyla, liberal Alman idealist kültürünün bir birleşimini temsil etmiştir. I. Dünya Savaşı'nda Alman ordusunda papaz olan Tillich, hem ölüm ve çekişmenin gerçekliğini ve evrenselliğini, hem de aynı kültürel birliğin yıkıcılığını tecrübe etti. Tillich, Almanya'da dinî sosyalizme kendini adamış bir grubun entelektüel lideri olarak profesör oldu ve 1932'de yazdığı *The Socialist Decision* (Sosyalist Karar) adlı eseri de dahil olmak üzere tarih, toplum ve siyaset üzerine pek çok ürün verdi. 1933'te Nasyonel Sosyalistler/Hitler iktidara geldiğinde, Tillich'in onların ideoloji ve siyasetlerine ve bunun da ötesinde, Yahudi katliamlarına olan açık muhalefeti, Frankfurt Üniversitesi'ndeki profesörlük görevinden atılmasına ve Amerika'ya göç etmesine neden oldu. Önce New York'da İlahiyat Birliği'nde (1933-1955), sonra Harward Üniversitesi'nde (1955-1962) ve son olarak da Chicago İlahiyat Okulu'nda teoloji profesörü olarak ders verdi. Yaşamının ikinci yarısında, Birleşik Devletler'de önde gelen teolojik ve felsefi simalardan biri hâline geldi. En önemli yapıtları arasında, *The Courage to Be* (Olma Cesareti) (1952), *The Theology of Culture* (Kültür Teolojisi) (1959), *The Eternal Now* (Ezelî Ân) (1963), *Dynamics of Faith* (İmanın Dinamikleri) (1957) ve dört ciltlik *Systematic Theology* (Sistematik Teoloji) (1951-63) adlı kitaplarını saymak mümkündür.[3]

[2] Burada 'Paul Tillich'in imanı' sözdizimi, kutsal karşısındaki bireysel tutum ve davranışları anlatan, kesin karar/tasdik ve dışa vurumu/ikrarı ele veren bir kullanım değil, tıpkı 'Tahavî akidesi' gibi anlatımlardaki bir düşünürün 'iman formülasyonunu' açığa vurmaktadır.

[3] Hans Schwarz, "Thoughts on The Americanization of Paul Tillich", *Union Seminary Quarterly Review*, Vol. 49, No: 3-9, http://www.uts.columbia.edu/~uspr/usqrhtm.htm; ayrıca Paul Tillich'in hayatı ve eserleri için şu sitelere de bakılabilir: "*Life and Times of Paul Tillich*", http://www.teknosurf3.com/; "*A Guide to Paul Tillich's 'Dynamics of Faith'*", http://smith2.sewance.edu/rayid/111/111.11/TillichGuide.html.

Tillich, büyük ölçüde kendini toplumun sorunlarına adamış bir halk teoloğuydu. Ancak, halk teolojisi henüz çok yeni bir kavramdır. Bu kavram, dinî-sosyal düşüncenin, etik söylemlerin ve halk sorunları konusunda fikir beyan etmenin bir biçimidir; temelde de, halkın kolektif yaşamındaki siyasal, ekonomik ve sosyal kurumların çalıştırılması ve çağdaş toplum, politika, ekonomi, günlük sosyal hayatın idare edilmesinin sorunlarını anlama ve çözme işiyle ilgilidir. Halk teolojisi, toplumu mânen anlamlandırma veya yeniden anlamlandırılmasına yardım etmek için toplum düzeniyle ilgili din ve teoloji yapmayı hedefler.[4] Bu nedenle, Tillich'i, dinin ve daha özel bağlamda da imanın toplumsal dinamikleri ilgilindirmektedir. Çünkü o, Alman üniversitelerinde felsefe ve teoloji profesörü iken, din ve toplumun Hitler yönetimi altındaki parçalanışını görmüştü. Uzun süren seçkin öğretim kariyerinde, bir filozof olarak toplumun sorunlarını düşünmüş ve bir teolog olarak da Hıristiyanlık ile ilgilenmişti.[5] Çünkü Hıristiyanlığın giderek toplum üzerindeki etkisini yitirişinden rahatsızlık duymaktaydı. Belki de bundan olsa gerek, Tillich'in teolojisi, çok yüksek bir oranda imanın toplumsal boyutuna atıflar içermektedir.

Tillich'in teolojisi üzerinde ciddiyetle durulduğunda, kendi kişiliğiyle ilgili olarak, teolojisinin hem orijinal, hem de bir 'kültür teolojisi' niteliği taşıdığı, kolayca görülecektir. Ancak, burada bizim amacımız, Tillich'in teolojisini tartışmak değildir. Onun iman formülasyonu, teolojisinin bir parçasını ve belki de en önemli parçasını oluşturmaktadır. Her şeyden önce o, imanı "dinamik bir süreç" olarak görmektedir. Ona göre, iman, yalnızca kişisel karar değil, aynı zamanda, toplumsal bir bilinçtir. Bu nedenle, imanın doğru olması ve objenin ne türden bir obje oluşunun tespiti son derece önemlidir. Bunun yanında, imanın değişik spekülasyonlarla çarpıtılışından da kaçınılmalı ve anlatımında doğru bir dil kullanılmalıdır. Ancak imanın 'ne olduğu' veya 'ne olmadığı'nın belirlenmesi veya bir başka deyişle, tanımı, bunların hepsini öncelemektedir. Çünkü onun ne olduğunu bilmeden, doğru bir tanımı yapılmadan, onun ne tür bir dille ifade edilebileceği veya toplumsal boyutu ile ilgili bir şey söylemek mümkün değildir. Bu nedenle, biz de imanın tanımlanmasını öne alacağız. Ancak, şunu da belirtmemiz gerekir ki, Tillich, imanı; toplumsal, tarihsel ve bilimsel açılardan olmak üzere, oldukça geniş bir yelpazede ele almaktadır. Bu nedenle biz, daha çok imanın oluşum süreciyle ilgilenecek ve öbürlerini belki yapılması olası diğer araştırmalara bırakacağız.

1. Nihai İlginin/İmanın Tanımı

Tanımlama, bir nesneyi sınırlandırma, onunla ilgili kavramlar üretme ve üretilen bu kavramlar aracılığıyla, tanımlananın birey için anlamlı hâle getirilmesi

[4] Ausaf Ali, "An Essay On Public Theology", *Islamic Studies* XXIV (Spring 1995), sayı: 1, s. 67.

[5] Moody S. Johnson, *"Toward A Theology of Contemporantiety: Tillich Or Wesley?"*, http://wesley.nnc.edu/theojrnl/05-7.htm.

sürecidir.[6] Bu durumda, imanın tanımlanması, bir anlamda, teorik olarak ona uygun düşecek kavramların tespiti ve uygulanışıyla bizim için anlamlı ve açık hâle gelmesidir. Zira anlam, kavramların uygulanmasından, bir başka deyişle, bazı tipik ilişkilere bağlı olarak varılan yargılardan çıkmaktadır.[7] Ancak iman söz konusu olduğunda, durum biraz daha farklılık arz etmektedir. Çünkü iman, sonlunun Sonsuz'la, koşullunun Koşulsuz'la, beşerî olanın Aşkın Olan'la duygusal, bilişsel, tarihsel ilişkisini ifade etmektedir. Süjenin/müminin iman akdini yönelttiği obje, burada, şimdi ve hazır olan bir obje değil, Aşkın bir objedir. Bu nedenle, bireyin kendi imanından söz edişi, aynı zamanda, bir anlamda Aşkın bir objeden söz etmek anlamına da gelecektir. Bu durumda imanın tanımlanışı, bir bakıma, bizi sonsuz derecede aşan bir objenin[8] tanımlanışını da içerecektir. Kutsal, bir başka deyişle, hemen, şimdi ve burada olmayan hakkında söz söylemek, imkansız değilse de, birtakım sorunlar doğurmaktadır. Bu nedenle, şu veya bu nesneden söz edip onları tanımladığımız gibi, Tanrı'dan söz edemiyoruz. Biz söz söylerken, kullandığımız sözcükleri, günlük tecrübemizde deneyip anlamlandırdığımız sözcüklerden seçmekteyiz. Bu nedenle, kullandığımız sözcükler, olağan tecrübemizde anlam kazanmış, anlamları doğrulanmış, daha açık bir ifadeyle, anlamları bizim için açık hâle gelmiş sözcüklerdir. Ancak, aynı sözcükleri, Tanrı hakkında, beşerî dildeki anlamlarıyla literal olarak kullanmak, Tanrı'nın antropomorfist bir betimlemesine yol açacaktır. Literal bir kullanımın dışına çıkmak ise, sözcüklerde anlam kaybına yol açmaktadır. İmanın pek çok dinî gelenek tarafından sözlük, kitap ve ansiklopedilerde tanımı yapılmış olmasına karşın, onun, somut terimlerle tatmin edici bir tanımını yapmak kolay görünmemektedir. Bu nedenle, imanı tanımlama girişiminde, bireylerin dinsel yaşantılarına veya konumuz bağlamında iman yaşantılarına bakmak ve onların dinî tecrübelerinde coşkusal (vecdî), bilişsel ve belirleyici ögeleri belirlemek, böyle bir tanımlama teşebbüsünde faydalı olabilir.

İmanı kabullenmeden önce, onun kavramlarını anlamak zorunludur. İman, her şeyden önce, oldukça kişisel bir meseledir. Bu nedenle, bazı insanlar, imanı kiliseden, hocadan vs. öğrenirken, diğerleri de bizzat kendilerini, iman soruşturmasında bir kaynak olarak görürler; diğer bir kısmı da, bütün soruşturma çabalarına rağmen, imana doğru bir anlam verememiştir. Tillich, ilk olarak, dinî imanı tanımlar. İmanın bir anlaşımına, ancak birey tarafından erişilebilir; kadın veya erkek, kendi imanını ifade etmenin bir yolunu bulmalıdır. İman, bizim, hem içimizde, hem de dışımızda olan bir şeydir. O, sonsuz ve nihaidir. Bu nedenle Tillich, imanı, "nihai olarak ilgi duyulanın bir ifadesi" olarak tanımlar.[9]

[6] İvan Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çalışlar, İstanbul 1997, s. 455.

[7] H.P. Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, çev. Mehmet Dağ, Ankara 1992, s. 29.

[8] H. Robert King, *The Meaning of God*, Fortress Press, Philedelphia 1973, s. 20; Rc. Sproul, *The Holiness of God*, Tyndale House Publishers, İnc., İllionis 1993, s. 57.

[9] Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 1.

Tillich burada imanın mahiyetini tahlil etmektedir. "Nihai ilgi" terimi, onun iman formülasyonunun anahtar terimidir. Tillich'in bu formülasyonuna dayanarak, iman, hem Tanrı açısından, kişinin nihai olan hakkında duyduğu ilgi; hem de Tanrı'ya iman açısından, hakkında nihai olarak ilgi duyulan varlık olarak tanımlanabilir.[10] Burada 'nihai' sözcüğü, imanın sonlu bir şey olamayacağını varsayar. Zaten o, imanı sonsuz ilgi olarak tanımlamaktadır; yani maddi nesnelerle ilişkili olmayan bir ilgi...

Her canlı varlık, yaşamı boyunca değişik şeylere ilgi duymaktadır. Bütün canlılar gibi, insan da, pek çok şeye, bütün bunların da üstünde, yiyecek ve barınak gibi toplam varlığını etkileyen şeylere ilgi duyar. Ancak diğer canlı varlıkların aksine, insanın kognitif, estetik, sosyal, politik ve manevi ilgileri de vardır.[11] Bu durumda tam bir ilgi durumunun oluşabilmesi, ilgilenilecek objelerin bir değil, birçok olmasını gerektirir. İnsan bunlardan birine veya birkaçına daha fazla ilgi duyar, onu kabullenir ve sonuçta bu ilgisi nihai ilgiye dönüşür. Böylece Tillich, insanın ilgilerini maddi-manevi veya somut-soyut olmak üzere ikiye ayırır. Maddi/somut olanlar, yiyecek, içecek, barınak vs. ihtiyaçlardır; manevi/soyut olanlar da, insanın bilişsel yönüyle ilgili olan nesnelerle, estetik, sosyal ve politik şeylerdir. Bu durumda, duygusal, bilişsel ve kararlı bir unsur olarak iman da, bireyin ilgi duyduğu manevi/soyut nesneler arasında yer almaktadır.

Bireyin ilgi akdini yönelttiği nesneler, çoğu kere 'acil', bazen de 'oldukça acil'dirler. Bunların her biri, insan veya bir sosyal grubun yaşamı için, yaşamsal ilgiler kadar nihailik iddiasında olabilir. Eğer o nihailik iddia ederse, onu kabullenen kişinin tam bir teslim oluşunu ister ve o kişi, bütün diğer ilgiler ona teslim olmak veya onun adına reddedilmek zorunda olsalar bile, tam olarak yerine getirmeyi vaat eder. Eğer bir millî grup, milletin yaşam ve gelişimini nihai ilgi yaparsa, bu, ekonomik zenginlik, sağlık, yaşam, aile, estetik, kognitif doğruluk, adalet ve insancılık gibi bütün nihai ilgilerin kurban edilmesini ister.[12] Diğer bir örnek –bir karşıt örnek, yine de bununla birlikte eşit şekilde açığa vuran– 'başarı', sosyal statü ve ekonomik güce duyulan nihai ilgidir. Bu, yüksek oranda rekabete dayanan Batı kültüründeki pek çok insanın tanrısıdır; ve bu ilgi, her nihai ilginin yapması gereken şeyi yapar: Bedeli, gerçek insani ilişkilerin, kişisel inancın ve yaratıcı aşkın kurban edilmesi olsa bile, kendi kurallarına koşulsuz teslimiyet ister. Onun tehdidi sosyal ve ekonomik yenilgidir.[13]

Yürütülen argümanlara göre, ilginin objesi her zaman nihai olan değildir. Bazen nihai olanın yerini, sosyal statü, başarı, millet veya insanın dünya yaşamında ilgi duyduğu herhangi bir nesne alabilmektedir. Bu durumda, bunlar, o birey için birer nihai ilgiye dönüşmektedir. Yani nihai olarak ilgi duyulan obje,

[10] John Hick, *Philosophy of Religion*, Third Edition, Prentice-Hall, Inc, Englewood Cliffs, New Jersy 1983, s. 68.

[11] Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 1.

[12] Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 1.

[13] Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 3.

sonsuzdan sonluya, koşulsuz olandan koşullu olana, Tanrı'dan sıradan nesnelere doğru kaymaktadır. Paul Tillich'in ifadesiyle iman, gerçek anlamda iman olmaktan çıkıp "putperest bir iman"a[14] dönüşmektedir. Bir iman, ne kadar çok putperest ise, obje ve süje arasındaki uçurumu kapatmaya da o derecede az muktedirdir. Gerçek imanda nihai ilgi, gerçekten nihai olana duyulan ilgidir; halbuki başlangıç olarak putperestlik kabilinden olan imanda, sonlu gerçeklikler nihailik derecesine yükseltilmektedir. Putperestlik kabilinden olan imanın kaçınılmaz sonucu, insanın tam da varlığına işleyen "varoluşsal bir hayal kırıklığı"dır (*existential disappointment*).[15] Bu durumda imanın gerçek bir iman olup olmamasını, ilginin içeriği belirlemektedir. Eğer ilginin içeriği, somut bir içeriğe yönelmişse, –buna da formel anlamda iman denilmektedir; ancak– böyle bir iman, dinî anlamda bir iman olmayıp, putperestçe bir imandır. Gerçek anlamda dinî bir imanın içeriği, Nihai Varlık olmak zorundadır. Nihai ve koşulsuz bir varlığa duyulan ilgi öylesine güçlü ve ciddidir; ki, onunla çelişen bütün sonlu ilgileri kurban etme eğilimi gösterir. Böyle bir ilginin içeriğinin egemen dinsel adı, Tanrı'dır. Bu iki nihai ilgi türü (somut-soyut) bir arada var olamazlar.

Tillich'in teolojisinde merkez kavramlar, bir açıdan 'koşulsuz olan' fikri, diğer açıdan da 'nihai ilgi' terimleri gibi görünmektedir. O, bütün yaşamın gizemli ve nihai temeli olan kutsalın dinsel imanın doğrudan ilgisi olduğunu tartışır; ki, din dilinde nihai olan Tanrı'dır. Dolaylı olarak Tanrı, felsefi araştırmanın da objesi olmaktadır. İmanın bu anlaşımına göre, iman, bir nihai ilgi tarafından anlaşılan şeyin ifadesi anlamına gelmektedir ve Tanrı da, ilginin içeriğinin adı olmaktadır.

Tillich'in imanın açıklanışıyla ilgili bu yorumu, aynı zamanda din ile de ortak bir zemine oturmaktadır; çünkü din de, son tahlilde nihai olarak ciddiye alış anlamına gelmektedir. Bu nedenle, 'nihai bir ciddiye alış' olmaksızın bir dini kabul veya reddetmek mümkün değildir. Nihai olarak ilgilenilenin ifadesi, bizzat dinin de kendisi olmaktadır. Dinin böyle anlaşımının, onun, "Tanrı adı verilen en yüksek varlığın varoluşuna inanç" olarak tanımlanışıyla da ortak bir yönü bulunmaktadır.

İster din alanında olsun, isterse imanla ilgili olsun, objektif bir tanıma ulaşma yolundaki bütün çabalar, çoğunlukla sübjektif bir kesinlikle sonuçlanmaktadır. Çünkü iman, toplumsal bir olgu olmakla birlikte, daha çok, bireysel bir eylemdir; bireyin toplam kişiliğini ilgilendirmektedir, içsel bir hissediştir; bu nedenle de, imanı açıklama girişimleri tam bir başarıyla sonuçlanamamakta ve her zaman gizemini koruyan sübjektif bir yönü var olmaya devam etmektedir. Din veya bir anlamda iman, 'doğaüstü', 'kutsal-profan' ayırımı veya 'nihai ilgi' terimlerinin hangisiyle tanımlanırsa tanımlansın, bu çabaların hepsi dinî ifadenin görünüşlerini açıklayabilmekte; ama tek başına dinin veya imanın anlamını vermekte yetersiz kalmaktadırlar.[16] Biz onu ne kadar kapsamlı terimlerle ifa-

[14] Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 10.
[15] Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 12.
[16] Thomas A. Idinopulos, "Din Nedir?", çev. Temel Yeşilyurt, *H.Ü.İ.F.D.* V (1999), s. 155.

de edersek edelim, yine de, bir bakıma kavramsal olarak ifade edemediğimiz bir boyutu bulunmaktadır. Zira dinin, kişinin bütün bireyselliğiyle birlikte, onun dışında kalan, beşerî zihnin bir kurgusu olmayan, bilakis Tanrı kaynaklı bir başka boyutu daha bulunmaktadır.[17] Bu nedenle, her iki terimin de, tek ve üzerinde uzlaşılmış bir tanımına erişmek imkansız görünmektedir.

İmanın nihai ilgi olarak tanımı, içeriği ister Koşulsuz/Aşkın Varlık, ister ulus, para, başarı, sosyal statü gibi somut nesneler olsun, her ikisinde de, onu 'salt bir ilgi' düzeyine indirgemek söz konusudur. İmanın bir ilgi olarak tanımı, yanlış değilse de, kapsamlı bir tanım vermemektedir. Çünkü ilgi, imanın oluşum sürecinde bir unsur olarak var olmasına karşılık, tek başına iman değildir ve tanım işleminde yalnızca 'ilgi' sözcüğüne referansta bulunularak yapılan tanımlar, imanı tanımlamakta yetersiz kalmakta; bir başka deyişle, tanımın "bütün fer'lerini kapsama ve yabancı unsurları dışlama" şeklindeki kuralına uymamaktadır.[18]

İlgi, dikkati öncelikle belli bir şey üzerinde toplama eğilimi, belirli bir şeye yakınlık duyma, ondan hoşlanma, ona öncelik tanıma ve önem verme gibi anlamlara gelmektedir.[19] Bilgi kuramında mevcut olan süje-obje ilişkisini, ilgi içinde düşünmek mümkündür. Bu durumda ilginin iki temel ögesi bulunmaktadır: Süje/ilgilenen ve obje/ilgilenilen. Ancak bu iki unsurun var olması, bir ilginin oluşumu için yeterli değildir; zira ilgi, bu iki unsurun var olması değil, onlar arasındaki ilişkiye verilen addır.[20] Öyleyse, ilgi kendiliğinden meydana gelen bir şey değildir. Bu, ilginin objesi olan şeyin, diğer şeyler arasından beğenilip seçilen, öncelik tanınan bir nesne olmasıdır. Yukarıda anlatılan Tillich'in ifadelerine dönersek, insanın yeme, içme, barınma vs. somut ilgileri yanında 'inanma' gibi soyut (*spiritual*) ilgileri de bulunmaktadır. İşte 'ilgi', var olan bu birden çok ilgi arasında, birinin diğerlerine öncelenmesi demektir. Bu durumda, bazı insanlar başarı ve sosyal statüyü diğer ilgi duyulacak nesnelere öncelemişken, bazı insanlar da manevi ilgilere yönelmişlerdir.

İmanı tanımlama girişiminde 'ilgi' tek başına imanı vermemektedir. İlgi, ister nihai olsun, isterse olmasın, sonuçta bir ilgidir ve hiçbir zaman tam anlamıyla iman değildir. İmanı tanımlamada ilgi sözcüğünün seçimi, yanlış değilse de yetersiz bir seçimdir; çünkü herhangi bir ilgi durumu, tamamen ilgisiz kalış durumundan üstündür. Bu nedenle, bir ateist/tanrı tanımaz, dine tamamen ilgisiz kalan agnostikten/bilinmezciden[21] dine daha yakındır. Zira ateizm bir anlamda Tanrı'ya karşı bir başkaldırıdır; ilgisiz kalan, inanmayan birisi için başkaldırma diye bir sorun yoktur. Tanrıyla ilgili olarak başkaldırma problemi, var olan bir Tanrı'yı gerektirir.[22] Bu nedenle, din açısından ilgisizlik, din karşı-

[17] Lord Nortbourne, *Modern Dünyada Din*, çev. Şehabeddin Yalçın, İstanbul 1995, s. 11.
[18] Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara 1991, s. 41.
[19] Cihat Tunç, *Sistematik Kelâm*, Kayseri 1997, s. 37.
[20] Hanefi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, İstanbul 1992, s. 38.
[21] Agnostik, dine tamamen ilgisiz kalmakta ve Tanrı'nın varlığını kabul veya reddetmek için hiçbir yeterli nedenin bulunmadığını iddia etmektedir. Bkz. Hick, *Philosophy of Religion*, s. 5.
[22] Albert Camus, *Başkaldırma Felsefesi*, çev. Ali Osman Gündoğan, İstanbul 1997, s. 122.

sında olumsuz bir tavır takınmaktan veya bir başka deyişle, başkaldırıdan daha olumsuz bir tutum olmaktadır. Böylece, denilebilir ki, ilgi, imanda bir aşama olarak bulunmaktadır. Çünkü bir şeye inanma veya inanmama, duyulan ilgi ve ilgisizlikle orantılı olmaktadır. Dinî objelere ilgi duyan biri, diğer ilgi nesneleri arasından bir seçim yaparak ilgisini din konusunda odaklaştırmış ve inanma yolunda gerekli ilk adımı atmış sayılabilir. İlgiyle başlayan bu süreç, daha sonra kişinin iradi kararlılığıyla birleşerek iman objelerine yönelmekte ve sonra da kesinleşerek imana dönüşmektedir. İlgiden sonra bir kararsızlık varsa da, bu, ilgilenilen obje konusunda bir araştırmaya yol açabilecek bir kararsızlık durumudur. O hâlde, diyebiliriz ki, ilgi, imanın oluşum sürecinde başlangıçtaki ilk aşamadır; ancak iman değildir. İlginin, sürecin son basamağı olarak değerlendirilmesi ve imanın yerini alması, tutarlı görünmemektedir.

İman, rastlantı sonucu oluşmuş bir eylem değil, insanın bilinçli ve kasıtlı/iradi bir eylemidir.[23] Bilinçsiz ögeler, yalnızca, her birini aşan kişisel merkeze alınırlarsa, imanın yaratıcılığına katılırlar. Eğer bu olmazsa, bilinçsiz güçler, merkezî bir eylem olmadan zihinsel statüyü belirlerlerse, iman oluşmaz ve onun yerini zorlamalar alır. Çünkü iman bir özgürlük meselesidir.[24] İnsanın bir birey olarak imanının değeri, kendi özgür iradesiyle iman-imansızlık arasındaki yol ayırımında, imanı tercih edişi ve onu eylem hâline dönüştürüşünde yatmaktadır. Ancak, burada imanı seçişteki özgürlük, birçok imkan arasında veya iman ve inkar arasında kalındığı zaman hiçbir tercih sebebi olmadan karar verme anlamına gelen "kayıtsızlık hürriyeti"[25] değildir. Aksine, iman –teorik düzeyde mukallidin imanı konusundaki kabulü bir yana koyarsak– düşünerek karar verme ve akıl yürütmeleri de içerir. Bu nedenle, körü körüne bir tercih özgürlüğü değil, bireyin bilişsel ve rasyonel çabaları sonucunda, kesin karara ulaşma/tasdik özgürlüğüdür. Kur'an birçok noktada, imanı, bir kişisel özgürlük sorunu olarak belirlemektedir:

> Ve de ki: Hak, Rabbinizdendir. Öyle ise, dileyen iman etsin, dileyen inkar etsin (18. Kehf, 29).

Ayet, bireyin iman ve inkardaki bilişsel tutumu ve iradi eylemine dikkat çekmektedir. İman gibi inkar da insanın özgür seçimi sonucunda oluşmuş kesin bir karardır. İmanın geçerliliği konusunda, onun insanın bilgi ve kararına dayandırılması tek ön koşul olarak ortaya konulmaktadır. Hatta imanın oluşumunda insan iradesine yapılan vurgu o kadar güçlüdür ki, iradeyi devre dışı bırakacak hiçbir güç bulunmamaktadır. Peygamber'in isteği bile, birinin iradesini devre dışı bırakıcı bir faktör olarak ele alındığında, imanın gerçeklik kazanmasına yetmemektedir:

[23] Hick, *Philosophy of Religion*, s. 62.
[24] Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 5.
[25] Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, Ankara 1990, s. 9.

(Ya Muhammed!) Onları doğru yola iletmek sana ait değildir. Lakin, Allah dilediğini doğru yola iletir (2. Bakara, 272).

(Resulüm!) Sen, onların hidayete ermelerine çok düşkünlük göstersen de, bil ki, Allah, saptırdığı kimseyi (dilemezse) hidayete erdirmez. Onların yardımcıları da yoktur (16. Nahl, 37).

(Resulüm!) Sen sevdiğini hidayete erdiremezsin; bilakis, Allah dilediğine hidayet verir ve hidayete girecek olanları en iyi O bilir (28. Kasas, 56).

Ancak, Tillich'in, 'iman' ve 'özgürlüğü' bir anlamda özdeş olarak görmesi,[26] iman konusunda yapılmış bir yanlış değerlendirme olarak düşünülebilir. İman, bireyin rasyonel soruşturması sonucunda ulaştığı, duygusal ve bilişsel kesin karar/tasdiktir; bir anlamda, ilahi iradeye ait oluşun/teslimiyetin farkında oluştur. Bu nedenle, peygamberin getirdiği ilahi iradenin bir açılımı olan gerçekliklere ilgi duyma, kabullenme ve kesin bir karara varmadır. İlahi irade ile karşılaştırıldığında, iman, tam bir özgürlük anlamına gelmeyebilir. Oluşumu her ne kadar özgürce bir karara dayalı olsa da, sonuçta bu özgürlük bir teslimiyetle sonuçlanmaktadır. Aynı zamanda, imanın salt özgürlük olarak açıklanması, bir başka açıdan da bizi bir çıkmazla karşı karşıya getirecektir. Çünkü imanın karşıt kavramı olan inkar/küfür de, bireyin özgür seçimi sonucunda ulaştığı bir karardır. Ne diğer ilgileri arasında İlahi olana öncelik verip inanma, ne de başkalarına öncelik tanıyıp onlar adına ilahi olanı inkar etme eyleminde birey açısından bir zorunluluk yoktur. Bu durumda, imanı salt özgürlük ile yorumlama girişimi, sonuçta iman ve inkarı eşitlemek anlamına da gelebilir.

> Kişiliğin merkezî ve kucaklayıcı eylemi olarak iman 'coşkusal'dır (*ecstatic*). O hem rasyonel olmayan bilincin çıkarımlarını, hem de rasyonel bilincin yapılarını aşar. O, onları aşar, ancak tahrip etmez. İmanın coşkusal (vecdî) karakteri, onunla özdeş olmamakla birlikte, onun rasyonel karakterini dışlamaz; ancak onunla özdeşleşmeksizin rasyonel olmayan uğraşıları kapsar. İmanın coşkusallığında, ahlaki değerin, doğruluğun farkında oluş söz konusudur; aynı zamanda, geçmiş aşklar, nefretler, çatışmalar, yeniden birleşmeler, bireysel ve kolektif etkileşimler bulunmaktadır.[27]

İman hem bireysel kişiliğin merkezî ve yekün bir eylemi, hem koşulsuz, sonsuz ve nihai olan ilginin eylemidir. Acaba bu her şeyi kucaklayan ve her şeyi aşan ilginin kaynağı nedir? Daha önce de belirttiğimiz gibi, 'ilgi' sözcüğü bir ilişkinin iki yanına işaret eder: İlgilenen kişi ve onun ilgisi arasındaki ilişki. Bu durumda Tillich, insanda var olan koşulsuz ilginin kaynağını, her iki açıdan da; hem insanın kendi içinde, hem de bu dünya içinde düşünmektedir:

> İnsanın nihai ilgisinin gerçekliği onun varlığı hakkında bir şeyi açığa vurur; yani o, kendi sıradan yaşamının geçici ve göreli tecrübelerinin akışını aşa-

[26] Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 5.
[27] Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 6.

bilmeyi başarabilir. İnsanın tecrübeleri, duyguları ve düşünceleri, koşullu ve sonludurlar. Onlar yalnızca gelip geçici değil, aynı şekilde, onların içerikleri de, –koşulsuz geçerliliğe yükseltilmedikleri sürece– sonlu ve koşulludur. Ancak bu, bunu yapabilmenin genel imkanını da varsaymaktadır; o, insandaki sonsuzluk ögesini varsaymaktadır. İnsan, bir hazır kişisel ve merkez eylem içinde, nihai, mutlak, koşulsuz ve sonsuz olanın anlamını anlayabilir. Bu tek başına, imanı bir beşerî potansiyele dönüştürür.[28]

Beşerî potansiyeller, gerçekleşmeye doğru giden güçlerdir. İnsan, ait olduğu, ancak kendisi böyle bir iyeliğe sahip olmadığı sonsuzun farkında oluşu yoluyla imana doğru gitmektedir.

2. Nihai İlginin/İmanın Bir Elemanı: Kuşku

İmanın tanımında, varoluşsal bir unsur olarak kabul edilen tasdik, tasavvurlar gibi bir belirsizlik durumu değil, aksine olumlu veya olumsuz kesin yargı bildirmektedir.[29] Bu nedenle, süjenin obje konusunda ulaştığı kanaat her türlü kuşku eğilimini dışlamaktadır. Çünkü dinsel açıdan yeterli ve birini her ne olursa olsun güvende tutacak bir iman, bir tanrının olası varlığına olan iman değil, Tanrı'nın kesin olarak varoluşuna olan iman olabilir.[30] İman objelerinin olası varlığı üzerine kurulu bir imanda, süje, objesi konusunda yeterli bir açıklık ve kesinliğe henüz ulaşamamıştır. Objenin varlığı henüz süje için apaçık hâle gelmemiş, dolayısıyla kuşkuludur. Bütün teistik dinler gibi, İslam dini için de, imanın objesi veya bir başka deyişle, Tanrı, varlığı olası olan bir varlık değil, aksine kuşku götürmez bir şekilde kesin olan Zorunlu Varlık'tır. Varlığı, zorunlu ve olurlu diye iki kategoriye ayırma, Tanrı-insan, Yaratan-yaratılan arasındaki önemli ayırımlardan biri olmaktadır.[31] Tanrı'nın beşerî idrake kendini sunduğu, bir nevi ilahi iradenin açılımı olan kitap (Kur'an), hiçbir rasyonel kuşku barındırmayan[32] apaçık[33] bir kitaptır. Peygamber, apaçık bir uyarıcı;[34] bize ulaştırdığı vahiy, apaçık bir tebliğdir.[35] Bir bakıma, Kur'an, iman objelerinin apaçıklığına dikkat çekmekte ve onların kesinliğini vurgulamaktadır.

İman, bir anlamda inanan ile inanılan arasındaki karşılıklı güven ilişkisidir. Bu nedenle, objeyle ilgili bir güveni de içermektedir. Çünkü iman bir güven meselesidir. İman terimi üzerinde yapılacak bir etimolojik tahlil, onun 'güven ve

[28] Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 9.

[29] Fahruddîn er-Râzî, *Me'âlimu uṣûli'd-dîn*, Mısır t.y., s. 19; ayrıca tasdik ve tasavvurlar hakkında geniş bilgi için bkz. Fahruddîn er-Râzî, *Kitâbu'l-muḥaṣṣal*, tahk. Hüseyin Atay, Kahire 1991, s. 71-86.

[30] Colin Lyas, "*The Groundlessness of Religious Belief*", The Reason and Religion, edited by Stuart C. Brown, London 1977, s. 158.

[31] John Hick, *God and Universe of Faiths*, Oneworld, Oxford 1993, s. 75.

[32] 2. Bakara, 21.

[33] 5. Mâ'ide, 15; 6. En'âm, 59.

[34] 71. Nûh, 2.

[35] 5. Mâ'ide, 95; 7. A'râf, 174.

emniyet duyma' ile ilişkisini daha da açık hâle getirecektir. İman, Arapça bir kelime olup *e-m-n* fiilinden türemiştir ve bir kimseyi söylediği sözde doğruluğa nispet etme, güven verme anlamlarına gelmektedir.[36] Eman, emanet, emniyet kelimeleri, Türkçe'mizde kullanıldığı gibi, güven, güvenlik, korkusuzluk, ruhun yakınlığı, kanısı, güvenilen nesne anlamlarındadır.[37] Kimi zaman doktor X'in hastalığı teşhisine veya avukat Y'nin dürüstlüğüne inandığımızı söylediğimizde, her iki durumda da duyduğumuz 'güven'den söz etmekteyizdir. Bu anlamda iman, dinî tecrübemiz içinde hissettiğimiz nihai ait oluşa/teslimiyete ilişkin cesur güvenimizdir. Bir anlamda, güven, bilgiye dayanan bir tanıma sonucunda, güvenilen obje konusundaki bütün kuşku ve endişelerin giderilmesinden sonraki aşamada gerçeklik kazanmaktadır. Zaten süjenin iman manifestosu olan 'şehadet', görmediği hâlde görür gibi, yani bir tanıklığa dayalı olarak, objenin kesinliğini ilan edişi içermektedir. Bu durumda, kuşkudan uzak oluş, imanın belirleyici bir özelliği olarak kabul edilebilir. Bu konuda, Kur'an'a dayalı olarak yürütülebilecek bir argüman, imanda var olduğunu ileri sürdüğümüz bu kesinlik unsurunu doğrulamaktadır. Tanrı'nın imanla yükümlü tuttuğu varlık insandır ve Tanrı 'emaneti'[38] veya bir anlamda imanı ona vermiştir. Varlık kategorileri içinde yalnızca insan böyle bir sorumluluğu kabul etmiştir. Kur'an'ın, "inanınız" emrinin muhatabı her zaman insandır (Ey insanlar!). Bu nedenle, insanlar, Tanrı'ya inanmalı ve bu imanları her çeşit kuşkudan uzak olmalıdır. Çünkü bu, reel süje/gerçek mümin olarak adlandırılmanın bir koşuludur:

> Müminler, ancak Allah'a ve Resulü'ne iman eden, ondan sonra aslâ şüpheye düşmeyen, Allah yolunda mallarıyla ve canlarıyla savaşanlardır. İşte doğrular ancak onlardır (49. Hucurât, 15).

Ayet burada iman eyleminde kuşkudan uzak bulunuşu imanın özü olarak belirlemektedir.[39] Bir önceki ayette ise, formel bir imana sahip olmakla birlikte, henüz 'reel iman'a sahip olmayanların durumları betimlenerek, onların gösterdikleri bu formel ait oluşun gerçek anlamda bir iman olmadığına, ancak yalnızca dışsal bir teslimiyet olarak adlandırılabileceğine dikkat çekilmiştir. Çünkü "iman" der, Kur'an, "henüz onların kalplerine yerleşmemiştir".[40]

Bu durumda, iman eylemi, sonlu varlığın Sonsuz Varlık karşısında takındığı bir tavırdır; bu nedenle, sonlu bir eylemdir. Böylece, iman, kutsalın tecrübesi olabildiği kadarıyla kesindir. Ancak iman, ilişkili olduğu Sonsuz'un sonlu bir varlık tarafından anlaşılması kadarıyla da kesin değildir. İmandaki bu kesin olmayış kolay ortadan kaldırılır bir durum değildir; süje ile obje arasındaki ilişki ne kadar güçlü olursa olsun, ulaşılan kesinlik aslâ objektif bir kesinlik de-

[36] İbn Manzur, *Lisânu'l-'arab*, Beyrut 1995, XIII. 21.
[37] Hüseyin Atay, *Kur'ana Göre Araştırmalar*, Ankara 1993, I. 67.
[38] 33. Ahzâb, 72.
[39] Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî*, İstanbul 1984, IV. 174.
[40] 49. Hucurât, 14.

ğildir ve her zaman bir belirsizlik unsurunu içermektedir.[41] Çünkü ulaşılan her durumda süje ile obje farklı düzlemlerde bulunmaktadır. Bu durumda, iman, bir risk durumunu cesurca göğüsleme girişimidir. Hatta o, bir insanın taşıyabileceği en büyük risktir; son anlamda nihai ilgi/iman, bir nihai risk ve cesarettir.[42] Ancak buradaki risk durumu, imanda var olduğu düşünülen bir ögeden/kuşkudan kaynaklanmaktadır. Nihai ilginin sonluya, somut olana yöneltilmesi sonucu ortaya çıkan, putperest imandaki 'risk' unsurudur. İşte böyle bir objeye iman, bir anlamda riski göğüslemek anlamına gelmektedir. Bir başka anlamda da, objenin aşkın olmayışından ve aslâ rasyonel bir açıklaması yapılamayışından kaynaklanan kuşku durumunun doğurduğu risk unsurudur. Bu anlamda kuşku, imanda var olan ve aslâ giderilemeyen bir unsurdur; bir başka deyişle, varoluşsal veya septik bir öge olmaktadır.

Bu kuşku, cesaret eylemine eşlik eden kuşkudur. Ne bir bilim adamının sürekli kuşkusu, ne septiğin geçici kuşkusudur; aksine o, somut bir içeriğe nihai olarak ilgi duyan birinin kuşkusudur. Biri buna, metodolojik ve septik kuşkuyla karşılaştırarak, 'varoluşsal kuşku' diyebilir. O, belli bir önermenin doğru ya da yanlış olup olmadığını sorgulamaz. O, her somut gerçekliği reddetmez; aksine, her varoluşsal gerçeklik konusundaki güvensizlik unsurunun farkında olmaktır.[43] O, bilimsel araştırmanın hayat kaynağı olan kuşkuyla aynı değildir.[44]

Tillich'in imandaki kuşkuyu bir 'risk' olarak nitelendirmesi ve bu bağlamda bu riski cesurca göğüslemeyi de 'iman' olarak nitelemesi, biraz abartılı gibi görünmektedir. İmanda bir aşama olarak kuşkunun varlığı bir realite olarak kabul edilebilir; ancak bu anlamda imanda var olan kuşku, imanın varoluşsal, kalıcı ve septik bir ögesi değil, geçici bir durumdur. Aksine, imana götüren yolda aşılması gereken bir aşamadır. Bir aşama olarak görülen kuşku, bir şey konusunda karara varmadan önceki tereddüt hâlidir; yani varoluşsal bir unsur değil, iki zıt şey arasında gidip gelen bir zihin durumudur.[45] Bu anlamda kuşku, bir fiil ve hareketin varlığını göstermekle birlikte, 'kabul' veya 'ret' konusunda herhangi bir 'hazır oluş'un bulunmadığını ifade etmektedir.[46] Yoksa karanlık, kapalılık, meçhul, belirsiz, müphem, muğlak, seçilemez olma anlamında[47] bir kuşku değildir. İmandaki kuşku, hedefe ulaşma yolunda sürdürülen bir araştırmaya rasyonel bir dayanak arama, bulunulan bir zihin durumundan daha iyi bir zihin durumuna geçme amacıyla var olan 'metodolojik kuşku'dur. Yani bu rasyonel bir araştırmanın koşulu olan kuşkudur. Böylece kuşku, imanın başlangıcında bir aşama olarak kabul edilerek, onun bir varoluşsal ve septik kuşku oluşu da dışlanmış olmaktadır.

[41] Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 16.
[42] Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 18.
[43] Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 20.
[44] Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 18.
[45] Curcânî, *et-Ta'rifât*, s. 167.
[46] Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, s. 40.
[47] Hüseyin Atay, "Müslümanlarda Şüphecilik", *A.Ü.İ.F.D.*, XXVIII (1986), s. 9.

Ayrıca Tillich'in imanda var olduğunu iddia ettiği biçimde, varoluşsal veya septik anlamda bir kuşku, İslam teologlarınca iman bir yana, hiçbir bilişsel süreçte kabul edilmemiştir. Çünkü böyle bir kuşku durumunu aşmadan hiçbir bilgiye ulaşmak mümkün değildir. Bunlar duyu algısından, şeylere ilişkin bilgimizden ve hatta bir anlamda kendilerinden bile kuşku edecek bir aşamaya ulaşmışlardı.[48] İslam teologları, bu anlamda kuşkuyu birtakım kuruntulardan ibaret görmüş, onların görüşlerinin pek de önemli olmadığını ifade etmişlerdir.[49]

Ancak, Tillich'in imanda var olduğunu iddia ettiği kuşku, geçici bir durum, bir aşama değil; aksine, kalıcı olan ve giderilmesi pek de kolay olmayan varoluşsal bir unsurdur. Tillich bunu şöyle ifade eder:

> Aynı tarzda, kuşku, iman eylemi içindeki kalıcı tecrübe değildir. Ancak, o, imanın yapısındaki bir öge olarak her zaman hazırdır. Bu, mantıksal veya kavramsal karakterin (*perceptual*) doğrudan delili ile iman arasındaki farklılıktır. Nihai ilgi durumunda cesur bir kendi kendini doğrulayış ve özsel bir '...e rağmen' olmaksızın hiçbir iman bulunmamaktadır. Kuşkunun bu özsel unsuru, belli sosyal ve bireysel koşullar altında zorla açığa çıkar. Eğer kuşku açığa çıkarsa, o, imanın olumsuzlanması olarak değil, iman eyleminde her zaman var olan ve var olacak olan bir öge olarak değerlendirilmelidir. Varoluşsal kuşku ve iman aynı gerçekliğin, nihai ilgi ifadesinin kutuplarıdır.[50]

> Giderilemediği ve kalıcı olduğu için de, iman açısından bir risk oluşturmaktadır ve cesaretle göğüslenmesi gerekir. İşte bu kuşku, metodolojik bir kuşku değil, septik ve varoluşsal bir kuşkudur; imanın bir ögesidir. Bu nedenle, iman hem bu kesinliğin, hem de kuşkunun farkında oluş ögesini içerir. İşte imana dinamik karakterini kazandıran da bu kuşkudur. İmandaki bu kuşku ögesini kabul eden unsur cesarettir. Ancak bu şekilde cesaretle göğüslenen kuşku varoluşsal veya septik kuşkudur. Bu anlamda iman, bir riski cesurca göğüsleme girişimi olmaktadır veya irrasyonel olanı, doğrulanamayanı kabul etme riskini göze alıştır. Birinin iman etmesi için var olan risk, gerçekte insanın taşıyabileceği en büyük risktir.[51]

Bu yorumuyla Tillich, imanın dinamik karakterini, ondaki kuşku unsuruyla ilişkilendirmektedir. İmandaki kuşku hiçbir zaman bertaraf edilemediğine göre, insan bu kuşku konusunda her zaman bilinçli olmalı ve ona cesurca karşı koyabilmelidir. Yani bir anlamda iman, onda var olan kuşkunun bir farkında oluşunu da içermelidir. İşte Tillich'e göre, imanın dinamik karakteri bu olmak-

[48] Bkz. Betrand Russel, *History of Western Philosophy*, London 1954, s. 98; İ. Agah Çubukçu, *Gazzâlî ve Şüphecilik*, Ankara 1989, s. 16-30.

[49] Bkz. Ebû Mansûr el-Matûrîdî, *Kitâbu't-tevḥîd*, tahk. Fethullâh Huleyf, İstanbul 1979, s. 153; Ebû'l-Mu'în en-Nesefî, *Tabṣiratu'l-edille*, tahk. Claude Salame, Dımaşk 1993, I. 2; Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *el-Umde*, Vr. 2a; Saduddîn Taftâzânî, *Şerḥu'l-'aḳâ'id*, tahk. Ahmet Hicazî es-Sekkâ, Kahire 1988, s. 12-13.

[50] Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 21.

[51] Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 16.

tadır. İmanın dinamizmi, süjenin imanın varoluşsal kuşkusu karşısındaki cesur mücadelesinde görülmektedir.

İmanın dinamik bir süreç oluşunu, geleneksel iman anlayışımız açısından da doğrulamak mümkündür veya imanın dinamik bir süreç oluşunu kabul etmek, klasik kelamın iman formülasyonuyla da bir çelişki oluşturmaz. İman, bütün oluşum süreçlerini aşarak kesinleşmiş bir yargı/tasdik olması yönüyle yarı statik bir yönü bulunsa da, aslında mahiyeti itibarıyla dinamik bir süreçtir. Zira süjenin objeyle olan ilişkisi ve bu ilişkinin gücü, dinî tecrübedeki yoğunluğun gücüyle doğru orantılı bir konum arz etmektedir. Karşılaşılan her harikulade durum ve yaşanılan her dinî tecrübe, kişiye bir ferahlık, bir huzur, bir genişlik vermekte, objenin süjeyle olan ilişkisine yeni bir güç katmaktadır.[52] Ayrıca, bireyin iman sürecinde aktif hâlde bulunuşunun bir başka anlamı da, imanını sürdürmedeki kararlılığında aranmalıdır. İnsanın yaşamı boyunca imanını sürdürüp sürdüremeyeceği konusunda kimsenin elinde bir garanti yoktur. Kişinin imanını yitirip onu küfürle değiştirmesi veya küfrü terk edip onun yerine imanda karar kılması mümkündür. Kanaatimizce, süjenin imana dinamizm kazandırışı, varoluşunda patolojik bir unsur olarak bulunan kuşkuyu göğüslemesinden değil, aksine, imandaki kararlılığını sürdürmesi ve tekrar küfre dönmekten kaçınmasından doğar. İşte bu, sürekli olan, hiç bitmeyen bir süreçtir. Ancak bu dinamizm, bir tereddüt ve kuşku durumu değil, süjenin imanı sürdürmesindeki kararlılık göstergesidir.

Kuşku, imanda ister varoluşsal bir unsur olarak, isterse bir aşama olarak bulunsun, aslâ –Tillich'in dediği gibi– imanın kalıcı bir ögesi değildir ve son tahlilde iman, bir kuşku durumu değildir. İman, bireyin ilgi, kuşku ve bilgi gibi süreçlerden geçerek ulaştığı sübjektif kesinliktir ve her çeşit kuşkuyu aşmaktadır. Aynı zamanda, kuşku durumunu aşamamış, sürekli tereddüt hâlinde olan bir zihin durumu, müminin sübjektif kesinliğe ulaşmış zihin durumunu yansıtmamaktadır. Bu, ilahi dinlerin, imanda müminlere vaat ettiği güven verici durum değildir. Bu huzur verici güvene ulaşmak, her çeşit kuşkuyu aşmış ve sübjektif de olsa, bir kesinlik durumuna ulaşmış zihin durumunda olabilir. Çünkü sürekli kuşku durumunda olan bir zihin durumu, tatmin olmamış, bocalama içindeki bir zihin durumunu göstermektedir.

3. Nihai İlginin Anlatımı: İmanın Dili

Tanrı, zaman içerisinde, burada, hemen ve şimdi olan bir nesne değildir. Bu nedenle, dünyevi meseleleri bile tam olarak anlatamayan, zamanla kayıtlı sözcükler, oran kabul etmeyecek derecede farklı bir boyuta ait olanın asli mahiyetini ve bizim O'nunla olan ilişkilerimizi anlatmada yetersiz kalacaktır. Sonlunun Sonsuz ile, beşerî olanın Aşkın Olan'la ilişkisini ifade eden nihai ilginin/imanın beşerî dille, günlük tecrübedeki anlamlarıyla anlatımı imkansız de-

[52] Bkz. 8. Enfâl, 2.

ğilse de, oldukça yetersizdir ve sorunlar barındırmaktadır. Bu nedenle, imanın salt kavramsal olarak ele alınışı, tam olarak imanı vermeyebilir; zira son tahlilde iman, bireysel bir eylem ve tutumdur ve her türlü kavramsal ilişkiyi aşmaktadır. Başka bir deyişle, kavramlaştırılamayan, kavramlarla ifade edilemeyen/vecdî bir boyuta da sahiptir. Bu, insanların birtakım deyimleri mütalaa ederek veya onaylayarak –veya iman bağlamında imanı kavramsal olarak tanımlayarak– kurtuluşa erebileceklerini düşünmek, herhangi bir kişinin Timocto'ya bir Afrika haritasına bakarak varabileceğini düşünmek gibi bir şeydir. Ancak, belli bir noktaya ulaşmayı hedefleyen biri için harita, yolcunun gitmesi gereken yönü ve geçmesi gereken yolları göstermesi açısından vazgeçilemeyecek derecede faydalıdır.[53] Zira, iman eyleminde süje, objeden farklı bir varlık düzleminde bulunmaktadır ve kullandığı dil, Aşkın bir Obje'yi anlatmada yetersiz olan sonlu bir dildir.

Nesnelerle onları temsil eden sözcükler arasında harfi harfine bir uyumdan söz edemiyoruz. Ne kadar yerinde ve uygun sözcük seçilirse seçilsin, yine de sözcükler nesnelerin bire bir/literal karşılığı değildir. Sözcükler, nesnelerin kendisi değil, birer eksik temsilidir. Bu nedenle, aslâ onlar, gerçekliğin kendisi, hele Ezelî Gerçeklik hiç değildirler. Örneğin, 'yatak' sözcüğünde uyuyamaz, 'kadın' sözcüğüyle sevişemez ve 'balık' sözcüğünü yiyemezsiniz.[54] Çünkü ne yatak, ne balık ve ne de kadın sözcüğü temsil ettikleri gerçeklikle özdeştir; ancak, yalnızca o nesneyi çağrıştırmakta ve bu sözcükleri işittiğimizde, temsil ettikleri nesneler zihnimizde canlanmaktadır. Bu nedenle, hangi sözcük ele alınırsa alınsın, temsil ettiği şeyden tamamen farklı olduğu görülecektir.[55]

Eğer betimlemeye çalıştığımız iman, Tillich'in putperestlik kabilinden gördüğü iman türü değilse, bu durumda bütün iman eylemlerinin objesi, Aşkın Varlık olacaktır. Çünkü onun teolojisinde, imanın gerçekliğini, onun içeriği belirlemekteydi. Bu durumda gerçek iman eyleminin objesi, Sonsuz, Aşkın ve Koşulsuz bir Varlık olmalıdır. Bu durumda bizim her imandan söz edişimiz, dolaylı olarak böylesine Aşkın bir Obje'den de söz ediş anlamına gelebilir. Bir insan olarak, imanı ve bir anlamda da Aşkın Obje'yi anlatırken kullandığımız dil, beşerî dil olmak durumundadır ve bunun başka bir alternatifi de yoktur. Somut bir içeriğe sahip dinler bir tarafa konulursa, Aşkın bir uluhiyet inanışına sahip olanlarda, Tanrı, insana 'niteliksel' düzeyde tanıtılmaktadır. Örneğin, Kur'an, Allah'ın ilim, kudret, irade sahibi oluşundan söz ettiği gibi; el, yüz, göz vs. niteliklere sahip oluşuna da dikkat çekmektedir.[56] Yani bir taraftan sonsuz

[53] Aldous Huxley, *Kalıcı Felsefe*, çev. Latif Boyacı, İstanbul 1996, s. 137.

[54] Graham Dunston Martin, *Mağaradaki Gölgeler*, (çevireni belli değil), İstanbul 1998, s. 32; ayrıca kelimeler ile şeyler arasındaki ilişkiler için bkz. Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara 1994.

[55] John C. Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, çev. Murat Çiftkaya, İstanbul 1995, s. 25.

[56] 2. Bakara, 255-270; 3. Âlu İmrân, 29; 4. Nisâ', 166-27-28; 11. Hûd, 37; 23. Mü'minûn, 28; 35. Fâtır, 11; 40. Gâfir, 31; 48. Fetih, 10; 52. Tûr, 48; 54. Kamer, 14; 55. Rahmân, 28; 60. Mümtehine, 7; 65. Talâk, 12.

derecede aşkın bir Tanrı, diğer taraftan insan-biçimci ögeleri barındıran bir uluhiyet kavramı. Bu durumun paradoksal bir görünüm arz edişi bir yana, aynı zamanda günlük dilden alınan sözcüklerin literal (harfi harfine) anlamlarıyla Tanrı'ya atfedilmesini de güçleştirmektedir. "Böyle bir literalizmin varsayılması" der, Paul Tillich, "Tanrı'nın uzay ve zaman içinde eylemde bulunan, belli yerlerde ikamet eden, evrendeki başka herhangi bir varlık gibi olayların akışını etkileyen ve onlardan etkilenen bir varlık oluşunun kabul edilmesi"[57] demektir. Yani beşerî dilden alınan sözcüklerin, günlük tecrübedeki kaba anlamlarıyla Tanrı'ya atfedilmesi, katı bir antropomorfizmle sonuçlanacaktır. Böylesine bir literalizm, Tanrı'yı nihailiğinden, dinsel açıdan söz etmek gerekirse, azametinden mahrum bırakır. Bu, Tanrı'yı, nihai olmayan, sonlu ve koşullu olanlar düzeyine indirir.

İmanın anlatımında beşerî dilin literal kullanımından kaynaklanan sorunlar ve böyle bir kullanımın çoğu kere teşbih veya tecsimle sonuçlanması, alanın uzmanlarında, imanın içeriğinden/Tanrı'dan söz ederlerken, ancak negatif veya sembolik bir dil kullanmanın uygun düşeceği kanaatini doğurmuştur. Çünkü Tanrı'nın kavranılamaz oluşu iddiası, her teistin geleneksel söyleminde yerini almıştır. Biz Tanrı'nın ne olduğunu bilemeyiz ve O'nun hakkında konuşurken, ancak ne olduğunu değil, ne olmadığını söyleyebiliriz. Bu nedenle, klasik teistlerin yapıtlarında tanrısal basitlik doktriniyle karşılaşmaktayız.[58] İmanın içeriğinden söz ederken, sembolik dil kullanımını kaçınılmaz gören düşünürlerden biri de hiç şüphesiz Paul Tillich'tir. Biz de burada onun imanın sembolik olarak anlatılabileceğiyle ilgili iddialarını ele alacak ve beşerî dille anlatımı uygun düşmeyen Aşkın Obje'nin bir başka açıdan sembolik olarak anlatılıp anlatılamayacağını irdeleyeceğiz.

Tillich'in düşüncesinde gerçek anlamda imanın objesi, Aşkın Obje olmak zorundadır; çünkü objesi aşkın olmayan bir iman, formel açıdan bir iman olmasına karşılık, ancak imanın putperest bir çeşidi olabilir. Bu durumda süje, nihai ilginin Aşkın Obje'sini nasıl anlatabilecektir? Veya imanın içeriğinden söz ederken nasıl bir dil kullanacaktır? Tillich'e göre, imanın dili, sembolik olmak zorundadır. Ancak sembolik bir dil kullanılarak, Aşkın bir Obje'den söz edilebilir. Çünkü 'aşkın', 'nihai' ve 'koşulsuz' olandan söz ediş, ancak böyle bir dil kullanılarak mümkün olabilir.[59] Soyut kavramlar ve karmaşık kalıplar söz konusu edildiğinde, sembolik dilden kaçış yolu yoktur.[60] Bu nedenle, Tillich'e göre, asıl soru, imanın anlatımında sembolik dilin kullanılıp kullanılamayacağı değil, sayısız iman sembollerinden hangisinin, imanın anlamına daha yeterli olacağı, sorusudur. Başka bir anlatımla, hangi nihailik sembolü putperest ögeler

[57] Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 52.

[58] Bkz. Brian Davies, "Classical Theism and the Doctrine of Divine Simplicity", *Language, Meaning and God*, edited by Brian Davies, London 1987, s. 52.

[59] Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 41.

[60] Montgomery Watt, *İslam ve Hıristiyanlık*, çev. Turan Koç, İstanbul 1991, s. 48.

içermeden nihai olanı ifade edebilir?[61] Yani asıl soru, hangi sembolün nihai ilgiyi doğru anlatabileceğini tespit etme sorusudur.

İşaretler ve semboller "kendilerinin ötesinde başka bir şeye işaret etme" işlevleriyle ortak bir özelliğe sahiptirler. Sokak köşesindeki 'kırmızı işaret', belli geçişlerde arabaların hareketlerinin durdurulması isteğini gösterir. Kırmızı lamba ve arabaların durması esasen birbiriyle ilişkili değildir; ancak onlar anlaşma sürdüğü sürece, anlaşmaya dayalı olarak (veya geleneksel olarak) birleşmektedirler.[62] Veya bir etiketin üzerine bir kafatası ve iki kemik çizmek, potasyum siyanürün yaşamı yok ettiğinin karmaşık sürecini açıklamaktan daha hızlıdır. Dolayısıyla, her sembol, kendinden öte anlam ve imalara sahiptir. Aslında, temel olarak semboller de işaretler kategorisine aittirler.[63] Ancak, işaretlerle semboller arasındaki ayırım, her şeyden önce, işaretlerin zihinsel işlemleri hafifletmeye yarayan araçlardan biri oluşu ve keyfî oluşlarının önüne geçilemeyişidir. İşaretler, işaret ettikleri gerçekliğe katılmazlarken, semboller katılırlar;[64] işaret, işaret ettiği şeyi gösterirken, sembol temsil eder.[65]

Sembollerin, sembolize ettikleri gerçekliğe katılışı, belki de Tillich'in sembolizminin en yapıcı taraflarından birini oluşturmasına rağmen, yine de bazı belirsizlikler taşımaktadır. Örneğin, Tillich'e göre, bütün dünyada geçerli sembollerden biri olan bayrak, temsil ettiği ulusun hakimiyet ve gücüne katılır. Bu sebeple, "sembolize ettiği milletin gerçekliğini değiştiren tarihî bir felaket sonrası durumlar hariç, hiçbir şey onun yerini tutamaz. Hatta bayrağa karşı bir saldırı, temsil ettiği ulusa karşı bir saldırı olarak değerlendirilir."[66] Ancak, onun sembolizminin bu katılımcı özelliği, maalesef imanın içeriğinin veya bir başka deyişle, nihai ilginin objesinin anlatımı açısından pek fazla açık değildir. Çünkü o bir bayrağın, temsil ettiği ulusun gücüne katılışı gibi, "Tanrı vardır", "Tanrı kâdirdir." veya "Tanrı iyidir." önermelerindeki sembolik anlamların, aynı şekilde, temsil ettikleri objeye katılıp katılamayacağı konusu belirsizliğini korumaktadır.[67]

Onun sembolizminin bir başka özelliği de, sembolün, başka şekilde kapalı olan gerçeklik düzeylerini bize açmasıdır. Bütün sanatlar, sembolleri, başka herhangi bir biçimde ulaşılamayan bir gerçeklik düzeyi için oluştururlar. Bir resim ve bir şiir, bilimsel olarak ulaşılamayan gerçekliğin ögelerini açığa vurur. Yaratıcı sanat çalışmasında, gerçeklikle, bu çalışmalar olmadan bize kapalı olan bir boyut içinde karşılaşırız. Ancak, semboller, yalnızca başka bir şekilde erişilemez kalacak olan gerçekliğin unsurlarını ve boyutlarını açmakla kalmaz; aynı zamanda, gerçekliğin öge ve boyutlarına karşılık gelen ruhumuzun öge

[61] Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 47.
[62] Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 41.
[63] Gilbert Durand, *Sembolik İmgelem*, çev. Ayşe Meral, İstanbul 1998, s. 8.
[64] Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 42.
[65] Gedde Macgrager, *Introduction to Religious Philosophy*, Boston 1959, s. 300.
[66] Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 42.
[67] Hick, *Philosophy of Religion*, s. 81.

ve boyutlarını da aralar. Bir büyük oyun, yalnızca insan manzarasının yeni bir vizyonunu vermez; aynı zamanda, kendi varlığımızın gizli derinliklerini de aralar. Bu nedenle, biz, oyunun gerçeklik içinde bize ifşâ ettiklerini alabiliriz. İçimizde, müzikteki ritim ve melodiler gibi, ancak semboller vasıtasıyla farkında olabileceğimiz boyutlar vardır.[68] Bu durumda, sembollerin, amacımız veya imanın soyut içeriğinin anlatımı konusunda bize yardımcı olacak bir özelliğinin, onların kendileri ötesinde bir anlama işaret etmeleri, onu temsil etmeleri, çağrıştırmaları ve diğer sanatlarda olduğu gibi, insan ruhunun veya Aşkın Obje'nin gizemli boyutlarını, başka şekilde bize kapalı olan yönlerini bize birazcık da olsa aralamalarıdır. Bu açıdan sembol, "rölatif olarak bilinmeyen ve daha açık ve karakteristik biçimde isimlendiremediğimiz bir şeyin en iyi figürü" olarak da tanımlanabilir.[69]

Semboller, kasıtlı olarak üretilemezler. Onlar, bireysel veya kolektif bilinçsizliğin dışında gelişirler ve varlığımızın bilinçsiz boyutu tarafından kabul görmedikçe işlev görmezler. Siyasal ve dinsel semboller gibi, özellikle sosyal bir işleve sahip semboller, ortaya çıktıkları grubun kolektif bilinçsizliği tarafından oluşturulmakta veya en azından kabul edilmektedir. Kasıtlı olarak üretilemeyişleri yanında, diğer canlı varlıklar gibi, onlar da büyür ve ölürler. Durum kendileri için uygun olduğu zaman gelişip büyürler ve durum değiştiğinde de ölürler. Kral sembolü, tarihin belli bir döneminde gelişmiştir ve günümüzde dünyanın pek çok yerinde ölmüştür. Semboller, insanların onları arzu etmeleri nedeniyle büyüyüp gelişmezler; bilimsel ve pratik eleştiriler nedeniyle de ölmezler. Onlar, köken olarak ifade buldukları grup içinde artık cevap bulamamaları nedeniyle ölürler.[70] Bu özellikleriyle semboller, bilimsel doğrulamaya ve yanlışlamaya açık değildirler. Bu nedenle, birey ve kolektif bilinç içinde anlam kazanır veya anlamlarını yitirirler. Bu özellikleriyle onlar, hiçbir bilimsel eleştirinin yok edemeyeceği bir anlam boyutu sağlayabilirler.

Sembolize ettiği nesneye katılma, kendilerinin dışında bir anlam boyutuna işaret etme, istençli olarak üretilememe ve bilimsel eleştirilerle çürütülememe gibi nitelikler, sembollerin diline zaman ve mekan kabına sığmayan bir güç katmaktadır.[71] Ancak şu da unutulmamalı ki, Tillich'in ısrarlı iddialarına rağmen, sembol ile sembolize edilen arasında da bire bir örtüşmenin olduğundan söz etmek oldukça zordur. Bu nedenle, her zaman bir kapalılık ve belirsizlik bulunmaktadır. Her sembolün bir hakikati vardır; ancak, sembolü, temsil ettiği hakikat ile karıştırmak yanlıştır; çünkü bu durumda sembol olma özelliğini de yitirmektedir.[72] Yani Tillich'in teolojisinde, imanın sembolik anlatımı olduk-

[68] Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 42-43.
[69] Durand, *Sembolik İmgelem*, s. 9.
[70] Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 43.
[71] Sadık Kılıç, *İslam'da Sembolik Dil*, İstanbul, (t.y.), s. 57.
[72] Annemaria Schimmel, "Dinde Sembolün Fonksiyonu Nedir", *A.Ü.İ.F.D.*, (1964), 3-4, s. 68.

ça iddialı bir tez olsa da, sonuçta imanın somut bir tanımını vermemekte, yalnız takribî veya çağrıştırıcı bir anlam boyutuna ulaştırmaktadır.

Şu ana kadar belirtilen özellikler, sembollerin genel özellikleridir. Bu aşamadan sonra Tillich aynı sembollerin bu niteliklerinin dinî anlatımlara uygulanıp uygulanamayacağını tartışır. Tillich'e göre, semboller, dinî ifadelerin veya onun deyimiyle, nihai ilginin anlatımı için de uygulanabilir ve hatta sembolik dil kullanmaktan başka bir seçenek de yoktur. Ancak, sıradan sembolleri nihai ilginin sembolleriyle özdeşleştirmek pek doğru olmayacaktır. Çünkü imanın sembolleri başka sembollerle değiştirilemeyeceği gibi, onları bilimsel eleştirilerle ortadan kaldırmak da mümkün değildir.[73]

Tillich, nihai ilginin anlatımında, sembolik dile başvurmak dışında uygun bir anlatım biçimi görmemektedir. Acaba neden doğrudan bir anlatım yerine, dolaylı bir anlatım tercih edilmektedir? İmanın içeriğini, sembolik dilin dışında anlatan doğrudan/somut bir dil bulunamaz mı? Tillich, nihai ilginin içeriğini somut ve soyut olarak ikiye ayırdığına göre, acaba böyle bir anlatım problemiyle yalnızca içeriği soyut/Tanrı olan bir nihai ilgi durumunda mı karşılaşılmaktadır? Veya somut içeriğin/putperest imanın doğrudan ve somut bir dille anlatımı neden mümkün olmasın? Tillich'e göre, içerik ister somut, isterse soyut olsun, ancak sembolik olarak anlatılabilir. Çünkü ilginin soyut olduğu durumlarda bile, objeye nihai bir ilgi duyulmakta, bu ilgi putperest bir imana dönüştürülmektedir. Birinin nihai ilgisi para, sosyal statü, başarı vs. somut bir içerik de olsa, son aşamada bunlar tanrılaştırılmaktadır. Bu nedenle, bunlar da sembolik bir biçimde anlatılabilir; ancak bunları anlatan kavramlar da putperest sembollere dönüşür.[74] Yani, putperest imanın içeriğinin anlatımı, semboller tarafından, ama putperest bir biçimde olabilir. Bu durumda Tillich'in teolojisinde imanın dili, yalnızca semboller olmaktadır. İmanın anlatımında kullanılan kavramların sembollere dönüşüm nedeni, imanın doğası ve nihailik özelliğidir. Gerçek olan da, gerçek nihai olanın bütün sonlu gerçeklik alanlarını aşmasıdır. Bundan dolayı, hiçbir sonlu gerçeklik, onu doğrudan ve uygun biçimde ifade edemez ve Tanrı bizim nihai ilgimizin başta gelen sembolü olmaktadır.

Din açısından imanın objesi aşkın bir Tanrı'dır. Hatta böylesine bir Tanrı son tahlilde kendi ismini bile aşmaktadır. İstersek ona *Tanrı* diyelim, istersek İngilizce *God* diyelim veya bir başka şekilde *Raḥmān*, *Raḥīm* vs. olarak ifade edelim, sonuçta Tanrı her çeşit kavramsal nitelendirmeyi aşmaktadır. Bundan dolayı, ister biz ona Tanrı diyelim, istersek demeyelim, bizi nihai olarak ilgilendiren konusunda söylediğimiz her şey, sembolik anlama sahiptir. O, işaret ettiği şeye katılırken, kendi ötesinde olana işaret eder. Başka hiçbir şekilde iman kendini yeterli bir biçimde ifade edemez. İmanın dili, sembollerin dilidir.[75]

[73] Tillich, "Symbols of Faith", *Religious Language and The Problem of Religious Knowledge*, Indıana University Press, Bloomington, London, 1968, s. 138.

[74] Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 44.

[75] Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 45.

Nihai ilginin bir ifadesi olarak anlaşılan imanın, sembollerden başka dili yoktur. Ancak, bu söylenirken, "yalnızca semboller mi?" sorusu her zaman sorulabilir. Ancak Tillich'e göre, böyle bir sorunun soruluşu, sembollerle işaretler arasındaki farkın, herhangi bir dilin gücünü nitelik ve güç olarak aşan sembolik dilin gücünü anlamamış olmaktan dolayıdır.[76]

Tillich'e göre, Tanrı, imanın ana sembolü, ancak tek sembolü değildir. Bizim Tanrı'ya atfedebildiğimiz kudret, aşk, adalet gibi bütün nitelikler sonlu tecrübelerden alınmıştır; sonlu ve sonsuzun ötesinde olana sembolik olarak uygulanmıştır. Eğer iman, Tanrı'ya, Kâdir-i Mutlak diyorsa, o, beşerî 'kudret' tecrübesini kendi nihai ilgisinin içeriğini sembolize etmek için kullanıyor, demektir. Oysa 'kudret', dilediğini yapabilen en yüksek bir varlığı betimlememektedir. Bu yüzden o, geçmiş, şimdi ve gelecekte insanların Tanrı'ya atfettikleri bütün diğer nitelik ve eylemlerle birlikte olmaktadır. Bunlar, bizim günlük tecrübemizden alınan sembollerdir; geçmişte bir zamanda Tanrı'nın ne yaptığı ve gelecekte bir zamanda ne yapacağı konusunda bir bilgi değildir. İman, bu tür anlatımlara/hikayelere inanmak değildir; aksine o, bizim nihai ilgimizi ilahi aksiyonların diliyle ifade eden sembollerin kabulüdür.[77]

İmanın sembolleri, sanatsal alanlar gibi başka sembollerle yerleri doldurulamaz mahiyettedirler ve onlar, bilimsel eleştirilerle sökülüp atılamazlar. Onlar, tıpkı bilim ve sanatın sahip olduğu gibi, insan zihninde gerçek bir konuma sahiptir. Onların sembolik karakteri, güç ve gerçeklikleridir. Sembol ve mitlerden aşağı olan hiçbir şey bizim nihai ilgimizi ifade edemez.[78]

Ancak, her sembol kullanımı, bir anlamda kapalılığı, açık olmayışı, belirsizliği ve birazcık da gerçek olmayışı dile getirir. Tillich'in sembolizm anlayışında birazcık ekstremist bir tutum göze çarpmaktadır. O, sembolleri, imanın anlatımının tek alternatifi olarak görmektedir. Hatta buna kendisini öylesine kaptırır ki, Tanrı'nın pek çok anlamının tamamen yok olduğunu ve birisi din dilini kesin olarak (literal anlamda) kabul ederse, burada inancın putperestlik kabilinden olduğunu hisseder. O, ısrarla şunu belirtir: Sembolik olanla olmayan söylem arasındaki fark, şu temel önemden kaynaklanır: eğer biz sembolik olarak konuşarak yaptığımız yorumlarımızı anlaşılır kılamıyorsak, bu dili kullandığımız zaman, onlar haklı olarak, hurafeler ve saçmalıklar içinde yaşayan insanlardan kaçtıkları gibi bizden kaçacaklardır.[79] Bu teziyle o, iman ve dolayısıyla da, Tanrı hakkındaki söz edişlerimizi gerçek dışı bir alana doğru itmektedir. Yani onlar, hiçbir doğrudan söz ediş kategorisiyle ifade edilemeyen ve tamamen soyut bir dil kullanımını gerektiren soyut alanlardır. Bu bakımdan da bir anlamda birazcık gerçek dışıdırlar.

[76] Tillich, *Symbols of Faith*, s. 139.
[77] Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 47.
[78] Tillich, *Symbols of Faith*, s. 144.
[79] Ronald E. Santoni, "Introduction", *Religious Language and The Problem of Religious Knowledge*, Indıana University Press, Bloomington, London 1968, s. 11.

Bu kadar katı bir sembolizm, Tanrı'dan 'yaşam' sözcüğünün 'sembolik olmayan' anlamında 'yaşıyor' veya 'kudret' sözcüğünün gerçek anlamında 'kâdir' olarak söz edebilmemiz imkanını da vermemektedir. Kendiliğinden Varlık günlük yaşamın tecrübelerinden alınmış terimlerle literal olarak anlaşılamaz. Bu terimler literal değil, ancak kıyas yoluyla anlaşılabilir. Bununla birlikte, bu, onların keyfî olarak uydurulmuş olduğu ve birbirlerinin yerine kullanılabileceği anlamına gelmez. Onların seçimi bir tecrübe ve düşünce meselesidir ve onların her birinin yeterliliği ve yetersizliğini belirleyen kritere uygundur.[80] Tillich'in bu radikal sembolizmi, inanç tartışmasının sembolik mahiyeti konusundaki temel içerikleri de yok etmektedir. Bu durumda Tanrı, yalnızca bir sembol olmakta ve harfi harfine anlatım konusunda kayıtsız kalmaktadır.[81] Çünkü biz, "sembolik olarak" ifadesinden neyi kastettiğimizi bile, ancak literal olarak bilebiliriz. Şöyle ki, "O yaşar" çünkü o, yaşamın temelidir.[82] Bu durumda literal bir anlatımın imkanı kabul edilmediği takdirde, Tillich'in, imanın sembolik karakteri konusundaki tartışması da anlamsız olmaktadır. Çünkü sembolle neyi kastettiğimizi ancak literal olarak bilebiliriz.

Nihai ilgi ve bir anlamda da Aşkın Varlık hakkında konuşmak söz konusu olduğunda, bir bakıma sembolik dilden kaçınmak mümkün görünmemektedir. Çünkü beşerî yeteneklerimiz ne kadar güçlü olursa olsun ve ne kadar özenle seçilmiş sözcükler kullanırsak kullanalım, yine de Tanrı'dan literal anlamda somut terimlerle söz ederken, birtakım sorunlarla karşı karşıya geliyoruz. Aşkın Varlığı anlatırken kullandığımız sözcükler bir bakıma çağrışımsal ve sembolik anlam taşımaktadır; bu nedenle, ancak takribî bilgi vermektedirler. Öyleyse, sembolik anlatım, ölçülü ve yerinde kullanılacak olursa, şiir, resim ve müzikte olduğu gibi, bize yeni ve başka türlü erişilemeyen anlatım imkanları sağlayabilir ve Aşkın Olan'la ilişkimizi/imanı ve O'na ilişkin kavrayışımızı açabilir; O'nunla ilişkili olarak başka şekilde erişilemeyen bir anlayış düzeyini sağlayabilir.

Son Birkaç Söz

Tillich imanı oldukça kapsamlı bir perspektife oturtarak inceler. Bu nedenle, o, bir anlamda sonlu olanın Sonsuz'la ilişkisini ifade eden imanın, derin bir soruşturmasını, kavramsal analizini verir ve hatta onun bilimsel, tarihsel ve sosyolojik olgular karşısında imanın pozisyonunu belirlemede önemli bir boşluğu doldurduğu da söylenebilir. Onun, özellikle, bizim bu araştırmamızda değinmediğimiz 'imanın doğruluğu' ile ilgili tahlilleri de dikkate şayandır.

Bir halk teoloğu olarak, özellikle komüniteryen bir yaklaşım sergilemesi ve imanın kolektif boyutuna yaptığı özel vurgu, onun iman formülasyonunun en dikkat çekici boyutu olarak gösterilebilir. Çünkü iman, her şeyden önce, bireyin toplam varlığını etkileyen merkezî bir eylemi olmasına rağmen, aynı za-

[80] Paul Edward, "Being-Itself and Irreducible Metaphor", *Religious Language and The Problem of Religious Knowledge*, edited by Ronal E. Santoni, Bloomington 1968, s. 146.

[81] Santoni, "Intorduction", s. 21.

[82] Eward, "Being-Itself", s. 153.

manda bir kolektif bilinci/toplumsal imanı da dışa vurmakta; birey ve toplumun olgu ve olaylara bakışını da büyük ölçüde etkilemektedir.

İmanın, bireyin Aşkın Olan karşısında takındığı bir tavır olması nedeniyle, dışa vuran yönü kadar yalnızca bireyin deruni yaşamını ilgilendiren ve bu nedenle, her çeşit kavramsal nitelendirmenin ötesinde kalan bir sübjektif boyutu da bulunmaktadır. Tillich'in, imanın oluşum süreciyle ilgili yaptığı kavramsal tahliller, bir açıdan kendi sistematiği açısından doyurucu olmasına karşılık, kanaatimizce, büyük ölçüde, imanın bu içe dönük boyutunu ihmal etmekte ve imanı yalnızca tek boyuta indirgemektedir. Bu nedenle, onun iman formülasyonu birkaç açıdan indirgemecidir:

1. İman; ilgi, kuşku, zan ve bilgi gibi aşamalardan geçerek oluşan sübjektif bir kesinliğe sahiptir. Bu noktadan ilgi, imanın başlangıcında geçilip aşılması gereken bir ilk basamak, 'start yeri' olup, bir 'bitiş noktası' değildir. Bu ilginin içeriği ister somut bir nesne, isterse Aşkın bir Obje olsun, imanın "bir nihai ilgi" olarak tanımlanması, son analizde bir indirgemeciliktir. Çünkü iman tek başına ne ilgi, ne kuşku, ne zan ve ne de bilgidir; aksine, o, bunların toplamını geçici olarak barındıran ve son olarak da hepsini aşan bir süreçtir.

2. İman, süjenin obje konusunda ulaştığı kesin yargı/tasdiktir. Bu nedenle, obje-süje arasındaki karşılıklı güven durumunu da içerir. Yani ilgi, kuşku, zan ve bilgi aşamalarını geçerek ulaşılan sübjektif bir kesinliktir. Bu nedenle, oluşumuyla ilgili her çeşit kuşku durumunu dışladığı gibi, objesiyle ilgili herhangi bir şüphe unsurunu da dışlamaktadır. Tillich'in, kuşkuyu, imanın varoluşsal bir ögesi olarak değerlendirmesi ve bu nedenle, imanı, cesurca göğüslenmesi gereken 'bir risk' olarak tanımlaması, onu, kesinlik hâlinden, tereddüt durumuna; tatmin olmuş bir zihin hâlinden, bocalama içinde olan ve henüz bir karara varamamış bir zihin durumuna indirgemek demektir.

3. Aşkın Varlığın zatı ve sıfatları gibi, bireyin O'nunla olan ilişkisini/imanı da somut ve herkes için anlaşılabilir olan bir dille anlatmak imkansız değil ise de oldukça zordur. Bu nedenle, Tanrı ve bizim O'nunla ilişkimizi betimleyen sözcükler, ancak bir dereceye kadar bizi aydınlatmaktadır. Aşkın Olan'la ilişkimizi anlatırken harfi harfine bir yaklaşım, çoğu kere insan biçimci tasvirlerle sonuçlanmaktadır. Bu durumda, belli ölçüde sembolik bir dil kullanmak kaçınılmaz olmaktadır. Ancak, Tillich, inanç önermelerinin anlatımında katışıksız ve bir bakıma da abartılı bir sembolizm taraftarı gibi görünür. Halbuki katışıksız bir sembolizm, ifade ettiği gerçeklik bir yana, gizli bir agnostizmi de barındırır. Özellikle Tanrı, Tanrı hakkında konuşurken sembolik dille ne kastedildiği, verilen ince yorum ve açıklamalara rağmen, kapalı kalmaktan kurtulamamaktadır. Bu noktada dile düşen görev, Aşkın Olan konusundaki anlayışımızı yükseltmeye yardımcı olmaktadır. İşte semboller bunun bir aracı olabilirler. Ancak, Tanrı ile olan ilişkimizin tek anlatımı, Tillich'in dediği gibi, yalnızca semboller değildir. Bazen kısmen somut terimlere, bazen de analojik, alegorik vs. başka anlatım biçimlerine pekala başvurabiliriz. Tillich'in sembolik anlatımı, inanç önermelerinin anlatımında tek alternatif olarak görmesi, diğer anlatım biçimlerinin imkanını dışlayan indirgemeci bir tutumdur.

islâmiyât IV (2001), sayı 2[3], s. 139-147

Berîd Teşkilatının Menşeine Dair Bazı Yeni Bulgular

M. MAHFUZ SÖYLEMEZ
YRD.DOÇ.DR., GAZİ Ü. ÇORUM İLAHİYAT FAKÜLTESİ
mahfuzs@yahoo.com

Haberleşme ihtiyacı insanlık tarihi kadar eskidir. Bu ihtiyaç, insanları ilk çağlardan beri, bu konuda bir organizasyon yapmaya yöneltmiştir. Günümüzde yapılan birçok araştırma eski çağlardan itibaren birçok devlet veya imparatorluğun kendi posta ve haber alma teşkilatını kurduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim İslam kurumları arasında da haberleşmeyi sağlayan ve postacılık faaliyetini sürdüren bir teşkilat vardır ve bu da 'Berîd' adıyla bilinmektedir.

Ülkemizde Berîd kurumu hakkında şimdiye kadar birçok bilimsel araştırma yayımlanmış bulunmaktadır. Bunlar arasında M. Fuad Köprülü[1] ve Nesimi Yazıcı'nın[2] çalışmalarını özellikle zikretmemiz gerekir. Bu iki çalışmanın yanı sıra, İslam kurumlarını ele alan birçok yayında da berîd teşkilatından söz edilmiştir.[3] Bu yayımlarda berîd kurumunun kökeni ve işleyişi hakkında geniş bilgilere ve görüşlere yer verilmiş ve sonuç olarak söz konusu teşkilatın Bizans medeniyetinden yoğun bir biçimde etkilenmesi noktasından hareketle Emeviler tarafından kurulduğu ileri sürülmüştür.

Bu çalışmamızda, özetle berîd kavramının Pehlevice ve söz konusu kurumun da Sasani menşeli olduğunu, Kuzey Arabistan'da hüküm süren ve Sasani nüfuzu altında bulunan Hire Arapları vasıtasıyla Hicaz'a geçtiğini, Hz. Peygamber zamanında da berîd kavramının kullanılmakta olduğunu ve nihayet bu kurumun

[1] M. Fuat Köprülü, "Berîd" maddesi, *İA*, I. 541-549.

[2] Nesimi Yazıcı, "Klasik İslam Döneminde Haberleşme Kurumu ile İlgili Bazı Mülahazalar", *AÜİFD* XXIX (Ankara 1987), s. 377-386.

[3] Bkz. İsmet Kayaoğlu, *İslam Kurumları Tarihi* (2 cilt), Konya 1994; Ziya Kazıcı, *İslam Müesseseleri Tarihi*, İstanbul 1991, s. 271-293.

Hz. Ömer zamanında Irak'ın fethinden sonra daha yakından tanındığını ve İslam kurumları arasındaki yerini almaya başladığını ortaya koymaya çalışacağız.

Berîd teşkilatının kökeni Persler'e kadar uzanmaktadır. Yapılan son araştırmalar, tarihte ilk posta teşkilatının Persler tarafından kurulduğunu ortaya koymaktadır. Bilindiği gibi, Pers idari sistemi, bir tür eyalet sistemi olan satrablıklar şeklindeydi. Devlet yirmi satrablığa ayrılmıştı. Her eyaletin başındaki satrab o yörenin halkından seçilirdi. Yönettiği eyaletin idaresinden sorumlu olan satrabın icraatlarından merkezi hükümeti haberdar etmek üzere de posta teşkilatı kurulmuştu. Her eyalet merkezinde satrabların icraatlarından başkenti haberdar etmekle görevli şahıslar bulunurdu. Bu şahıslara *çeşm-ı şāh* denilirdi.

Bu görevlinin yanı sıra, iletişim ağı da bulunmaktaydı. Nitekim Mezopotamya'daki başkent Şuş (Sus) ile bağlı eyaletler arasındaki iletişimi sağlamanın yanı sıra, devlete dışarıdan gelebilecek saldırılardan merkezi zamanında haberdar etmek için de hızlı bir haberleşme teşkilatı meydana getirilmişti. Büyük güzergahların tamamında menzilhaneler kurulmuştu ve bu menzilhanelerde, bineği ile gelen tatarın, yani postacının ihtiyaç duyabileceği her şey bulundurulurdu.[4] Bu dönemde söz konusu menzilhanelerin yanı sıra, posta yolları da inşâ edilmişti.[5] Kuşkusuz, bu yolların en uzun ve önemlisi, Yunanlı tarihçi Herodot'un 'kral yolu' dediği, İran'ın merkezinden Akdeniz'e kadar uzanan *şāhrah*tır. Kervanların bu yolu 111 günde, tatarların ise 90 günde aldıkları kaydedilmektedir. İkinci büyük yol ise, imparatorluk merkezi olan Sus'tan Mısır'a giderdi. İran'ın içlerinde de eyaletleri birbirine bağlayan önemli ticaret yolları bulunmaktaydı. Örneğin devletin önemli kentlerinden biri olan Taht-ı Cemşit'ten başkent Sus'a, İsfahan'a, Kirman'a ve Basra körfezi kıyısındaki Hürmüz'e beş ayrı yol uzanmaktaydı.[6]

Bütün bu yollarda birkaç milde bir *stathmos,* yani konak yeri, başka bir ifadeyle menzilhane yer alırdı. Bu çaparhânelerde harekete hazır atlar ve tatarlar bulunurdu. Bir önceki menzilhaneden hareket eden tatarlar, taşımakta oldukları mesaj veya eşyayı bir sonraki menzilhanede harekete hazır beklemekte olan tatara teslim eder ve orada dinlenirdi. Bu tatar da aldığı mesajı veya eşyayı bir sonraki menzilhaneye taşırdı. Böylece kralın (şehinşahın) emri, süratle imparatorluğun her tarafına kısa sürede ulaşırdı. Bu yollar sadece haberleşme amacıyla da kullanılmamaktaydı. Herodot, milattan 500 yıl önce Pers İmparatoru Keyhüsrev'in İskitlere karşı savaşa giderken bu yollardan birini kullandığını kaydetmektedir. Bu da, yukarıda zikrettiğimiz bu yolların askerî amaçlı olarak da kullanıldığını göstermektedir.

[4] Bkz. E. Benveniste, "Berkârâr-i Şehinşâhiye Ḫamenişî", *Temeddun-ı Îrân,* ed. Rene Grousset, Farsçaya çev. İsâ Behnâm, Tahran 1958, s. 64-65.

[5] Bkz. Şemsettin Günaltay, *İran Tarihi, -En Eski Çağlardan İskender'in Asya Seferine Kadar-,* Ankara 1987, s. 383.

[6] Bu yollar ile ilgili geniş bilgi için bkz. Nasrullâh Felsefî, "Dâryûş-ı Kebîr, Bozorgterîn-ı Merd-ı Donyâ-ı Ḳadîm", *Çend Maḳāle-i Tārīhī ve Edebī,* Tahran 1342, s. 231-232; Günaltay, *İran Tarihi,* s. 283-285.

Büyük İskender'in Doğu seferi ile beraber posta kurumunu Yunanlılar da, tanımış ve bundan sonra Batı'da da kullanılmaya başlamıştır. Nitekim bu duruma işaret eden Benveniste, "Persler tarafından kurulmuş olan bu teşkilat daha sonra Mısırlılar ve Yunanlılar tarafından da kullanıldı." demektedir.[7]

Son dönemlerde yapılan araştırmalar, gerçekte Büyük İskender döneminin devamı olan Selçukilerden hemen sonra iktidara gelen Sasaniler döneminde de, Doğu'da çok güçlü bir posta (berîd) teşkilatının bulunduğunu ortaya koymaktadır.[8] Sasaniler öncesinde berîd teşkilatı düzenli bir gelirden yoksundu. Teşkilat, varlığını sürekli devletçe sağlanan bütçe ile idame ettirmekteydi. Doğal olarak devletin karşı karşıya bulunduğu sosyal ve siyasal sorunlar, teşkilatı da ciddi bir şekilde etkiler, kurumun düzenli bir şekilde işlemesini sekteye uğratırdı. Sasaniler döneminde ise teşkilata düzenli gelir sağlandı. İmparatorluk merkezi Ctesiphon'un (Medain) da bulunduğu Mezopotamya'da, bu teşkilatın giderlerini karşılamak amacıyla, geniş araziler kamulaştırıldı. İleride değineceğimiz üzere, Mezopotamya, müslüman Araplar tarafından fethedilince, kamulaştırılmış olan bu arazilere devletçe el konuldu ve *savafî* arazisi içerisinde değerlendirildi.

İslam devleti kuruluncaya kadar posta teşkilatının bir kurum olarak geçirdiği evreleri kısaca bu şekilde özetledikten sonra, bu kuruma verilmiş teknik bir ifade olan 'berîd' kavramının kökeni konusunda ulaştığımız yeni birtakım bilgileri aktarmak istiyoruz.

Bilindiği gibi, berîd kelimesi, haberleşme teşkilatı, bu teşkilatta kullanılan hayvan, bu hayvanın binicisi, menzilhane veya iki menzilhane arasındaki mesafe anlamında kullanılmıştır.[9] Berîd kelimesinin kökeni hakkında esas olarak iki görüş mevcuttur. Birçok yazar ve araştırmacı berîdin Pehlevice bir kelime olduğunu ve Sasaniler zamanında, diğer hayvanlardan ayırt edilebilmeleri için kuyrukları kesilen posta hayvanları anlamına gelen *buride dum* (kesik kuyruklu) kelimesinden türediğini ifade ederken;[10] diğer bir grup araştırmacı ise, Bi-

[7] Bkz. E. Benveniste, s. 64-65.

[8] Bkz. Huseyn Alî Dakûkî, "Niẓāmu'l-berîd fî'l-ḥeḍāreti'l-'arabiyye", *el-Mevrid* XVIII (Bağdat 1989), s. 87.

[9] Bkz. Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Harizmî (387/997), *Mefātiḥu'l-'ulūm,* tahk. İbrâhîm el-Ebyârî, Beyrut 1989, s. 89; İbn Manzûr, *Lisānu'l-'arab,* Beyrut 1990, III. 86; M. Fuat Köprülü, "Berîd" maddesi, *İA,* II. 541; Nesimi Yazıcı, *Osmanlı Devletinde Posta Teşkilatı Tanzimat Devri* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1981, s. 1 vd. Kalkaşandî berîd kelimesinin bir mesafeyi ifade ettiğini ve bu mesafenin 12 mil olduğunu söylerken, [bkz. Ahmed b. Alî el-Kalkaşandî (821/1418), *Subḥu'l-A'şā fî ṣına'ati'l-inşā'* (15 cilt), şerh. Muhammed Huseyn Şemsuddîn, Beyrut 1987, XIV. 414] el-Mesalik ve'l-Memâlik türü eserlerin yazarları ise, bu mesafenin dört fersah, her fersahın üç mil, her milin de üç bin Abbasi zira'ı olduğunu söylemektedirler. [bkz. Huseyn Alî ed-Dakûkî, "Nizamu'l-Berîd fî'l-ḥeḍāreti'l-'arabiyye", *el-Mevrid,* XVIII (Bağdat 1989), s. 86]. Taberî ve Cevherî berîdi postacı anlamında kullanırlarken [bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîḫu'l-umem ve'l-mulûk* (8 cilt), Beyrut 1987, VI. 391; VII. 546] Kudame b. Ca'fer teşkilat anlamında kullanmaktadır [bkz. Kudame b. Ca'fer, *Kitābu'l-ḫarāc,* neşr. De Geoje, Brill 1881, s. 184].

[10] Harizmî, s. 87; Kalkaşendî, XIV. 412; Muhammed Pâdişâh, *Ferheng-ı Cāmi'-i Fārsī* (7 cilt), neşr. Debîr Siyâkî, Tahran 1363, I. 697; Muhammed Alî İmâm Şuşterî, *Vājehā-i Fārsī der Zebān-ı Arabī,* Tahran 1347, s. 77.

zans'ın Emeviler üzerindeki etkisinden hareketle, posta hayvanı anlamına gelen Latince *veredus* kelimesinden türediğini iddia etmiştir.[11] Berîd kavramının Emeviler döneminde ortaya çıktığı ve *veredus* kelimesinden türemiş olduğu şeklindeki görüş yaygınlık kazanmışsa da, son yapılan bazı araştırmalar, bu kavramın köklerinin çok daha eski zamanlara uzandığını göstermiştir. Buna göre, posta hayvanına Akkadça *buridu* veya *puridu*, Babilcede ise *buridu* denilmekteydi.[12] Sasaniler de posta teşkilatına berîd adını vermişlerdi.[13]

Buna ilave olarak, İslam kurumlarını ele alan klasik kaynakların hemen hiçbirinde berîd kavramının Latince kökenli olduğuna dair bir kayıt bulunmamaktadır. Berîd kavramının kökenini Arapçaya dayandıran birkaç eseri istisna tutarsak, kaynaklarımızın tamamına yakını, berîd'in Farsça menşeli olduğu ve 'kesik kuyruklu posta hayvanı' demek olan *buride dum* kelimesinden türediği konusunda hemfikirdirler. Ancak, bizim kanaatimize göre, berîd, *buride dum* kelimesinden türemeyip, büyük bir ihtimalle, Pehlevice başka bir kelime olan ve "getiren, götüren, kaldıran, binen, taşıyan, taşınan, anne, anne rahmi, hamile kadın" anlamlarına gelen ve mastarı *burtan* olan *burd* kelimesinden türetilmiş;[14] tatara da bu kelimeden türetilerek, 'götüren' anlamında *berīd* denilmiştir. Üçüncü tekil şahıs için kullanılan bu kavram, daha sonra teşkilatın genel adı hâline gelmiştir. Berîd kavramının neden *buride dum* kelimesinden türediğinin iddia edildiğine gelince; Sasaniler döneminde posta hayvanlarına verilen 'kesik kuyruklu posta hayvanı' (*buride dum*) kelimesi ile arasındaki benzerliğin, Arap tarihçileri, berîd'in *buride dum* kelimesinden türediği sonucuna götürmüş olması kuvvetle muhtemeldir. Zaten bu kurumun adının yukarıda zikredilen kavramdan türediğini iddia edenler de berîd kelimesinin ne şekilde form değiştirip tatar için de kullanıldığını izahta güçlük çekmektedirler.

Öte yandan, berîdle ilgili terimlerin tamamına yakınının Pehlevice veya Farsça olması da bu kurumun kaynağının Sasaniler olduğu tezini kuvvetlendirmektedir. Örneğin *ḫām* (haritaları taşıyan şahıs), *ezkūdār* (gelen mesaj ve mektupların kayıtlarının tutulduğu defter),[15] *furvāneḳī* (mesaj taşıyıcı),[16] *bervāne*,[17] *peyk* (postacı, mektup), *çapār* (postacı), *çapārḫāne* [*dāru'l-berīd*], *şākerī* (menzilhanelerde çalışan kişi, hizmetli, hizmetçi), *bārnāme* (gönderilen mesajlar) terimleri Pehlevicedir. Kanaatimize göre, eğer berîd kelimesi Latince kökenli olmuş ol-

[11] Bkz. Köprülü, "Berîd", *İA*, II. 541; Yazıcı, *Osmanlı*.., s. 6; İbrahim Harekat, "Berîd" maddesi, *TDİA*, V. 498; Muhammed Âbâdî, "Bahs̱î Pîrâmûn-ı Berîd", *Neşriyât-ı dānişgede-i edebiyāt ve 'ulūm-ı insānī* 29 (Tebriz 1977), sayı 122, s. 208, 209; Behmen Serkarâtî, "Berîd", *Dānişname-i Cihān-ı İslām*, Tahran 1376, III. 319; S.D. Goitein, "The Commercial Mail Service in Mediveal Islam", *JAOS* 84 (New Haven 1964), sayı: 2, s. 118.

[12] Bkz. Muhammed Mu'ayyen, *Ferheng-ı Fārsī* (6 cilt), Tahran 1375, I. 518.

[13] Bkz. Abâdî, s. 210-2; Serkarâtî, III. 319; Şuşterî, s. 77.

[14] Bu kelime için bkz. Behrâm Ferehveşî, *Ferheng-i Pehlevī*, Tahran 1352, s. 84.

[15] Bkz. Harizmî, s. 89.

[16] Bkz. Kudame b. Ca'fer, s. 184.

[17] Bkz. Harizmî, s. 89.

saydı, kurumda kullanılan diğer terimlerin de, en azından bir kısmının, bu dilden alınması gerekirdi. Oysa berîd teşkilatında kullanılan kavramların hiçbiri Latince değildir. Teşkilatın genel adının Latinceden, diğer teknik ifadelerin ise Pehlevice ve Farsçadan alındığını iddia etmek ise, makul görünmemektedir.

Bazısı tartışmalı dahi olsa, berîd teşkilatının Peygamber döneminde Kuzey Araplarınca bilindiğini gösteren rivayetler de mevcuttur. Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Şeybe'nin naklettiği bir rivayete göre, Resulullah, valilerine gönderdiği mektuplarda "Bana berîd (postacı, elçi) gönderdiğiniz zaman, güzel yüzlü ve güzel isimli olanını seçiniz."[18] buyurmuştur. İbn Manzûr, Resulullah'ın "Dört berîdden daha kısa mesafede namaz kısaltılmaz."[19] dediğini kaydetmiştir. Ebû Dâvûd'un *Sunen*'inde yer alan rivayetlerde de, Resulullah'ın "Antlaşmayı bozmam ve berîdi (elçiyi) hapsetmem"[20], "Allah'a ve ahiret gününe iman eden bir kadının, bir berîdlik mesafeyi [yalnız başına] alması helal değildir."[21] dediği belirtilmektedir. Başka bir hadiste de, Hz. Peygamber'in "Müslüman bir kadın, beraberinde eşi veya mahremi olmaksızın bir berîdlik mesafeyi yalnız başına alamaz."[22] buyurduğu kaydedilmiştir. Bunlardan başka, Resulullah'ın Medine'nin bir bölümünü sit alanı hâline getirdiğini belirten ve Abdurezzâk, Taberânî, İbn Abdilberr, Zurkânî ve Zehebî'nin eserlerine almış oldukları hadislerin tamamında da *berîd* kavramı kullanılmaktadır.[23] Tüm bu rivayetler, berîd kavramının daha İslam'ın ilk yıllarında bilindiğine ışık tutmaktadır.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, berîd kavramı aynı formu ile Sasanilerce de posta teşkilatı için kullanılmaktaydı. Bu kavramın Sasaniler'den Hicaz Araplarına nasıl geçtiğine gelince, bu muhtemelen Benû Lahm kabilesine mensup Araplar tarafından kurulmuş olan Hire devleti aracılığıyla olmuştur. Yani Pehlevice olan berîd kelimesinin Sasanilere bağlı bir tampon devlet olan Hire vasıtasıyla Kuzey Araplarına geçtiğini düşünüyoruz. Çünkü bu kavram, erken dönemden itibaren Hireliler tarafından bilinmekte ve kullanılmaktaydı. Nitekim Muallakat-ı Seb'a şairlerinden Hireli İmri'u'l-Kays'ın da şiirlerinde berîd kelimesini kullandığını görüyor olmamız da, bunu ortaya koymaktadır.[24]

[18] Bkz. Ebû Bekr Muhammed Ebî Şeybe el-Kûfî, *Muṣannef İbn Ebī Şeybe* (7 cilt), tahk. Kemâl Yûsuf, Riyad 1409, VI. 470 (hadis no: 33.009).

[19] Bkz. İbn Manzûr, III. 86.

[20] Ebû Dâvûd, *Sunen*, neşr. Dâru'l-İhyai's-Sunneti'n-Nebeviyye, Beyrut y.y., "Cihâd" hadis no: 151

[21] Ebû Dâvûd, "Kitâbu'l-menâsik", hadis no: 1725.

[22] İbn Abdilberr, *et-Temhīd*, tahk. Mustafâ b. Ahmed Alevî, Muhammed Abdulkebîr el-Bekr, Magrib 1387, V. 21.

[23] Bu hadislere örnek olarak bkz. Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Muṣannef*, Beyrut 1403, IX. 267; Ebû'l-Kâsım Suleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsaṭ*, tahk. Târık b. Abdullâh b. Muhammed, Abdulmuhsin b. İbrâhîm el-Heysemî, Kahire 1415, IX. 68; İbn Abdilberr, *et-Temhīd*, VI. 311; VI. 312; Muhammed b. Abdulbâkî b. Yûsuf ez-Zurkânî, *Şerḥu'z-Zurḳānī 'alā Muvaṭṭa'i'l-İmām Mālik*, Beyrut 1411, IV. 282; IV, 283; Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Miẓānu'l-i'tidāl fī naḳdi'r-ricāl*, tahk. Alî Muhammed, Adîl Ahmed Abdulmecîd, Beyrut 1995, III. 412.

[24] Bkz. İsmâ'îl b. Hammâd el-Cevherî (ö. 393), *eṣ-Ṣıḥāḥ tācu'l-luġa ve'ṣ-ṣıḥāḥu'l-'arabiyye* (6 cilt), tahk. Ahmed Abdulğafûr Attâr, Mısır 1956, I. 444.

Berîd teşkilatının Hirelilerce bilindiğini gösteren bir başka veri ise, berîd arazileridir. Hz Ömer döneminde Sasanilerden savaş neticesinde alınan Mezopotamya'daki berîd arazileri, savafi statüsüne dahil edilmiştir. Ebû Yûsuf, Hz. Ömer tarafından savafi hâline getirilen arazileri sınıflandırırken şunları söylemektedir: "Savaşta öldürülenlerin arazileri, savaş esnasında kaçan düşmanın arazileri, Kisrâ'ya ait olan araziler, Kisrâ'nın yakınlarına ait olan araziler, su çıkan yerlerin kenarında bulunan araziler ve 'berîd arazileri', Ömer tarafında savafi hâline getirildi."[25] Beyhakî'nin naklettiğine göre, Abdullâh b. el-Mubârek şunu söylemiştir: "Ömer (r.a.), on çeşit araziyi savafi arazisi hâline getirdi. Bunlar: Savaşta öldürülenlerin, Müslümanlardan kaçanların, Kisrâ'nın veya yakınlarının arazileri, suyun ulaşmadığı araziler ve 'berîd arazileri'dir; diğer dört çeşit arazinin hangileri olduğunu ise unuttum ..."[26] Berîd arazileri ile ilgili bu rivayet Ebû Ubeyd ve İbn Receb tarafından da aktarılmıştır.[27]

Hire'nin Hicaz Arapları üzerinde önemli bir kültürel etkiye sahip olduğu, bugün artık kabul edilmektedir. Hicaz Araplarının Hire'den aldığı birçok kavram da, bu kültürel etkinin en önemli kanıtlarıdır. Bu ilişkinin altında ise, ticari bağlantı bulunmaktadır. Bilindiği gibi, Hicaz Arapları, özellikle de Mekkeli tacirler, İslam öncesi dönemde Hire ile sıkı bir ticari ilişki içerisinde idiler ve bu ilişkinin bir sonucu olarak yazıyı Hirelilerden öğrenmişlerdi.[28] Yine Maniheist fikirleri de onlardan almışlardı. İbn Habîb, *Muḥabber* adlı eserinde, Arapların sahip olduğu dinleri anlatırken, Kureyş kabilesinin içerisinde zındık olan birtakım insanların bulunduğundan bahsetmekte ve bu insanların Sufyân b. Harb, Utbe b. Ebî Mu'ayt, Ubey b. Halef el-Cumahî, Nadr b. Hâris el-Kelede, Munebbih b. Haccâc es-Sehmî, el-Âs b. Vâil es-Sehmî ve Velîd b. el-Muğîre el-Mahzumî gibi Mekke'nin ileri gelenleri olduklarını söylemektedir. Zındık oldukları söylenen bu insanların zındıklığı Hire'den aldıkları belirtilmektedir.[29] İbn

[25] Bkz. Ebû Yûsuf, *Kitabu'l-ḫarac*, tahk. Kusay Muhyiddîn el-Hatib, Kahire 1397, s. 62.

[26] Beyhakî, IX, 134 hadis no: 18155. Bu rivayetin başka bir versiyonu için bkz. Yahyâ b. Âdem, *Kitâbu'l-ḫarâc*, neşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire y.y., s. 61.

[27] Geniş bilgi için bkz. Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, 283; İbn Receb, *el-İstiḫrâc fî aḥkâmi'l-ḫarâc*, 103. Belâzurî'de ise *kullu deyri berîd* yerine *kullu deyri Yezîd* yazılmaktadır. Metinde geçen berîd kelimesi müstensih tarafından noktaların yanlış konulmasıyla yezid'e dönüştürülmüş olmalıdır. Zaten metinde geçen *kull* kelimesi, bunun Yezid manastırı veya Yezid'in evi şeklinde anlaşılması olasılığını ortadan kaldırmaktadır. Belâzurî dışında Mezopotamya'daki sevafî araziler ile ilgili bilgi verenlerin hiçbiri de bunu *Yezîd* şeklinde aktarmamaktadır. Belazûrî'nin bu nadide eserinin ciddi bir tahkikinin yapılmamış olması da bu hatanın böylece kalmasına neden olmuştur. Bkz. Belâzurî, *Futûḥu'l-buldân*, tahk. Abdullâh Uneys et-Tabbâ', Ömer Uneys et-Tabbâ', Beyrut 1987, s. 381.

[28] Hicaz Araplarının yazıyı Hirelilerden öğrendiklerine dair bkz. Ahmed b. Yahyâ b. Câbir Belâzurî (279/892), *Futûḥu'l-buldân*, çev. Mustafa Fayda, Ankara 1987, s. 690; Ebû Hilâl b. el-Hasan b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî (395/1005), *Kitâbu'l-evâ'il*, Beyrut 1987, s. 57; Muhammed b. Abdillâh ed-Dımeşkî eş-Şiblî (796/1393), *Meḥâsinu'l-vesâ'il fî ma'rifeti'l-evâ'il*, tahk. Muhammed Altuncu, Beyrut 1992, s. 324; Yûsuf Ğuneyme, "el-'İlm fi'l-Hîre 1.", *Maşrik* XXX (Beyrut 1932), s. 577; Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, çev. Ahmed Serdaroğlu, Ankara 1976, s. 48; Cevâd Alî, *el-Mufaṣṣal fî târîḫi'l-'arab ḳable'l-islâm* (9 cilt), Bağdat 1993, VIII. 155.

[29] Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb, *Kitâbu'l-muhabber*, tahk. Eliza Lichtenstater, Haydarabad 1942, s. 161.

Kuteybe de, İslam öncesi Arap dinlerine değinirken "Zındıklık, Kureyş kabilesinin içerisinde bulunmakta idi ve bunu Hire'den almışlardı." demektedir.[30] Bilindiği gibi, Arap kaynakları, Maniheizm ve Mazdekizmi zındıklık olarak değerlendirmektedirler.[31] Dolayısıyla, bu hâdise, Hire ile Mekke, yani Hicaz arasında kültürel ilişkilerin varlığını gözler önüne sermektedir.

Kur'an'da, cehennem[32] gibi birçok Farsça kelime ve kavram bulunmaktadır.[33] Kur'an'da var olan Farsça kelime ve kavramlar da bu etkileşimin kanıtlarıdır. Yine vahyin ilk nüzûlü esnasında, Kur'an'ın halk üzerindeki etkisini kırmak için Mekkeli Nadr b. Hâris'in insanları toplayarak onlara İran mitolojisinden bazı pasajlar aktardığına dair verilen bilgiler de, İran'ın Hicaz Arapları üzerindeki kültürel etkisinin bir işareti olarak değerlendirilebilir. Konu ile ilgili olarak Taberî şunları söylemektedir:

> İbn Abbâs aktarıyor: "Nadr b. Hârise b. Kelede b. Alkame b. Abdimenâf, Kureyş kabilesinin ileri gelenlerinden biri olup Peygamber'e en çok eziyet edenlerdendi. Hire'ye gider gelirdi. Orada Fars Kralları, Rüstem ve İsfendiyâr'a ait hikayeler öğrenmişti. Peygamber insanlara İslam'ı anlatıp onlara geçmiş milletler ile ilgili örnekler verdiğinde, onlara gider ve kendisinin daha iyi hikayeler bildiğini söylerek, kendilerine İran Kisrâları ve mitolojik kahramanlar olan Rüstem ile İsfendiyar hikayelerini anlatırdı. Nadr b. Harise'nin bu tavrından sonra Furkân suresinin 5 ve 6. ayetleri nazil oldu."[34]

Taberî'nin söz konusu ettiği ayetler mealen şöyledir:

> "Kur'an öncekilerin masallarıdır; başkalarına yazdırıp sabah akşam kendisine okunmaktadır" dediler. Ey Muhammed! deki: "Onu, göklerin ve yerin sırrını bilen indirmiştir. Şüphesiz, O, bağışlayandır, merhamet edendir."

Hz. Ömer döneminden önce bu kavram ve kurumun Kuzey Araplarınca bilindiği kesin olmakla birlikte, ondan önceki İslami dönemde böyle bir kurumun mevcut olduğunu gösteren yeterli veri bulunmamaktadır. Ancak, İslam tarihinde berîdin bir kurum hâline gelmesi için onun devrini beklemek gerekecektir.

Hz. Ömer döneminde *dâru'l-berîd* (postahane) bulunduğuna dair kayıtlara rastlamaktayız. Şimdi bu kayıtlara bakalım:

İslam tarihinin temel kaynaklarından biri konumunda olan *Ensâbu'l-eşrâf*'ın yazarı Belâzurî, Hz. Ömer döneminde berîd teşkilatının ve berîd görevlisinin bulunduğunu kaydetmektedir. Onun bize verdiği bilgilere göre Hz. Ömer bu

[30] Bkz. Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *el-Ma'ârif*, tahk. Servet Ukâşe, Kahire 1992, s. 621.

[31] Konu ile ilgili detaylı bilgi için Mehmet Özdemir, "IX. Yüzyılın Endülüsü'nde Zındıklık Suçlamaları", *AUİFD* XXXVIII (Ankara 1998), s. 196.

[32] Abdulkadîr er-Râzî bu kelimenin Farsça olma olasılığından bahsetmektedir. Bkz. Zeynuddîn Ebî Abdullâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulkadîr er-Razî (ö.h.666), *Tefsîru ğarîbi'l-ḳur'âni'l-'aẓîm* tahk. Hüseyin Elmalı, Ankara 1997, s. 438.

[33] Kur'an-ı Kerim'de bulunan Pehlevice veya Farsça kökenli kelimelere örnek olarak bkz. Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Ku'ran*, Barado 1938, s. 44, 46, 52, 56, 58.

[34] Bkz. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-ḳur'ân* (15 cilt), Beyrut 1988, X. 182.

görevliyi gideceği yere göndermeden önce bir münadi aracılığıyla halkı durumdan haberdar eder ve ihtiyacı bulunanların bu görevli aracılığıyla ihtiyaçlarını giderebileceklerini ilan ederdi.[35] Bu rivayet, bize, onun döneminde bulunan berîd teşkilatının salt askerî haberler getirip götürmekle görevli olmadıklarını; aynı zamanda, sivil vatandaşların da ihtiyaçlarını tedarik etmeye çalıştıklarını göstermesi açısından büyük bir öneme sahiptir.

Mecdelavî ise, onun döneminde *berîd el-'âmm* denilen ve İslam savaşçıları ile ilgili bilgileri eşlerine ulaştıran veya eşleri ile ilgili bilgileri savaşçılara ulaştıran bir başka görevlinin daha bulunduğunu kaydetmektedir. Onun yaptığı araştırmaya göre, Hz. Ömer, zaman zaman bizzat kendisi okuma yazma bilmeyenlerin katipliğini yapmak suretiyle, onların cephede bulunan yakınlarına mektuplar yazardı. Savaş alanlarından berîd görevlileri tarafından getirilen mektupları da bizzat kendisi Medine'de sahiplerine dağıtır, okuma yazma bilmeyenlerin mektuplarını da yine bizzat kendilerine okurdu.[36]

Hz. Ömer döneminde berîd teşkilatının kurulduğunu gösteren bir başka rivayet ise, İbn Sa'd tarafından aktarılmaktadır. İbn Sa'd, onun tarafından Medine ile Mekke arasında konakların kurulduğunu ve bu konaklarda yolcuların ihtiyaç duydukları başta su olmak üzere kimi maddelerin bulundurulduğunu söylemektedir.[37] Bu rivayet, Hz. Ömer döneminde menzilhanelerin kurulmuş olduğunu göstermesi açısından büyük bir öneme sahiptir. Hz. Ömer tarafından kurulan bu menzilhanelerin bir yetkili olmadan işletilemeyeceği gerçeğini göz önüne aldığımızda, onun döneminde, bu menzilhanelerde görev yapanlardan oluşan bir teşkilatın da varlığı ortaya çıkmaktadır. Yine, başta Mezopotamya olmak üzere, Hz. Ömer döneminde fethedilen yerler ile Medine arasında habercilerin sürekli gidiş gelişleri, Medine ile sonradan fethedilen bu bölgeler arasında da menzilhanelerin kurulmuş olabileceği ihtimalini kuvvetli hâle getirmektedir. Zaten Hz. Ömer döneminde fethedilen bölgeler ile Medine arasındaki haber akışının düzenliliği ve sürati göz önüne alındığında, böyle bir kurumun mevcudiyeti kaçınılmaz gibi görünmektedir. Taberî'nin verdiği bilgilerden anladığımız kadarıyla, başta Kadisiye ve Nihavend savaşları olmak üzere, birçok savaşı bizzat Hz. Ömer'in kendisi Medine'den idare etmekteydi.[38] Eğer süratli bir teşkilat mevcut değilse, bu savaşların Medine'den nasıl idare edildiği izah edilemez. Dolayısıyla, bu bilgiler de süratli bir berîd teşkilatının mevcudiyetini göstermesi açısından önem arzetmektedir.

Sonra, elimizdeki bilgiler, Irak'ın Müslümanlar tarafından fethi esnasında Mezopotamya'da dâru'l-berîdlerin bulunduğunu göstermektedir. Örneğin, İbn

[35] Bkz. Belazûrî, *Ensâbu'l-eşrâf* (8 cilt), tahk. Suheyl Zekkar, Riyad Zirikli, Beyrut 1996, X. 338.

[36] Farûk Sa'îd Mecdelavî, *el-İdâretu'l-islâmiyye fî 'ahdi 'Umer b. el-Ḫaṭṭâb*, Amman 1991, s. 229.

[37] Bkz. Muhammed b. Sa'd, *Kit~bu'ṭ-ṭabaḳâṭu'l-kubrâ* (9 cilt), Beyrut 1985, III. 283, 306.

[38] Hz. Ömer'in Medine'den bizzat kendisinin yönettiği savaşlar ile ilgili olarak bkz. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîḫu'l-umem ve'l-mulûk* (8 cilt), Beyrut 1987, V. 61, 62, 64, 69, 72, 73, 75, 76, 80, 81, 85, 86, 95, 97, 103, 105, 106, 108, 109, 110, 111, 122, 123, 124, 127, 133, 138, 140, 176.

Ebî Şeybe, Hz. Ömer döneminde Aynu't-Temr'de bir dâru'l-berîd olduğunu bildirirken,[39] Buhârî de aynı dönemde Kûfe'de böyle bir kurumun bulunduğunu söylemektedir.[40] Yine Hz. Ömer'in emriyle kurulan Kûfe şehrinin en büyük caddesi, Berîd adını taşımaktaydı.[41] Ebû Dâvûd, Hz. Ömer'in berîd görevlisinin bulunduğunu ve bu görevlinin Hz. Ömer ile Bizans İmparatoru arasında haberleşmeyi sağladığını aktarmaktadır.[42] İbn Ebî Şeybe ise, Yemenlilerin, Ömer b. el-Hattâb'a berîd gönderdiklerini kaydetmektedir.[43] Tüm bu rivayetler de, onun döneminde böyle bir kurumun bulunduğunu göstermektedir.

Hz. Ömer döneminde berîd teşkilatının var olduğunu gösteren bir başka veri ise, ateş kuleleridir. Nitekim, Halife Hz. Ömer, Bizans'ın Suriye'ye saldırabileceğinden korktuğu için, Suriye Valisi Mu'âviye b. Ebî Sufyân'a yazdığı bir mektupta, bu ateş kulelerinde, kuleyi kontrol edecek ve gerektiğinde ateş yakacak görevlinin bulundurmasını emretmiştir.[44] Bu emir de böyle bir teşkilatın onun döneminde var olduğunu göstermektedir. Ancak, Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerinde devletin karşı karşıya kaldığı iç çekişmeler, kurumun gelişmesini engellemiştir. Hz. Ali'nin şehit edilip yerine Mu'âviye'nin halife olmasından sonra, devletin iç barışı sağlanmıştır. Daha sonra da berîd teşkilatı gözden geçirilerek yeniden yapılandırılmıştır. Bu yeniden yapılanma olgusu, birçok kaynağın, yanılarak, berîd teşkilatının Mu'âviye tarafından kurulduğunu söylemesine neden olmuştur.

Sonuç olarak, bütün bu verilerden hareketle, *berîd* kavramının Pehlevice olup, berîd kurumunun da Sasani kökenli olduğunu kesin olarak söyleyebiliriz. Yine İslam tarihi için, söz konusu teşkilatın kuruluşunu da ikinci Halife Hz. Ömer dönemine kadar götürebiliriz. Ancak, bu dönemde berîd kurumunda görev yapan memurların kimler oldukları, bunların geçici mi, yoksa sürekli olarak mı görev yaptıkları ve yapmış oldukları bu görevlere karşılık maaş alıp almadıkları, derinlikli yeni araştırma ve incelemeleri gerektirmektedir.

[39] Bkz. İbn Ebî Şeybe, I. 197.

[40] Bkz. Ebû Abdullâh İsmâ'îl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, (256/869), *et-Târîḫu'l-kebîr* (9cilt), Beyrut VII. 307.

[41] Bkz. Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. İshâk el-Hemedânî İbnu'l-Fakîh (289/902), *Kitâbu'l-buldân*, tahk. Yûsuf el-Havî, Beyrut 1996, 183; Söylemez, *age.*, s. 67.

[42] Bkz. Ebû Dâvûd, II. 222.

[43] İbn Ebî Şeybe, II. 147.

[44] Farûk Sa'îd Mecdelavî, *el-İdâretu'l-islâmiyye fî 'aḥdi 'Umer b. Ḫaṭṭâb*, s. 229.

islâmiyât IV (2001), sayı 2[3], s. 149-154

Musâhabe-i İctihâd*

Musâhabemizde Sû-i Tefehhüme Meydân Vermeyelim

RIZÂ TEVFÎK [1869-1949]**
YAYINA HAZIRLAYAN: MEHMET ŞAHİN
mehmetsahin@ankarauniversiteli.com

Bundan evvel bu mecmû'ada bir iki mes'eleyi mevzû'-i musâhabe edinmiş-dim. Gazetenin mu'ayyen ve mahdûd sütûnlarına sığdırılmak şartıyla idâre olunan musâhabe ne kadar olabilir?!.. Tabi'î tafsîlât götürmez. Onun için bu bir musâhabe olmakdan ziyâde, musâhabe edilmeye değer bazı mühim mes'eleler hakkında bir işâret gibi telakkî olunmalıdır ve birtakım noktalar hakkında lüzûmu kadar tafsîlât verilememiş ise, bunu ihmâle, yahud bir tarz-ı beyân ile halkı iğfâle veyahud başka bir his ve fikre atf etmemelidir. Vâkı'â, eden olmadı. Lâkin o ğâmiz mes'elelere samîmiyyen ta'alluku olan bazı nukâtın meskût-ı anh bırakılmış olması, bana bir mes'ûliyyet-i fikriyye tevcîh etmiş oldu ve ciddî şeylerde lüzûmu kadar îzâhât vermenin fâ'idesini bir kere daha nazarımda isbât eyledi.

Robert Kolej talebe-i müslimesinden bir efendiden bir mektûb aldım; tesettür mes'elesine dâ'ir bir istîzâhı hâvî idi. Bir de mu'teber 'talebe defteri'nin son nüshasında bana hitâben açık bir mektûb gördüm. Her hâlde bu iki mektûb

* *İctihâd*'ın, 96. sayısından (6 Mart 1330) alınmıştır.

** Edirne'de 1869'da doğdu. Tıbbiyeyi bitirdi. Ma'ârif Nâzırı ve Şûrây-ı Devlet Reisliği görevlerinde bulundu. Sevr anlaşmasını imzalayan delegeler arasında yer aldı. Yüz ellilikler arasında yurt dışına çıkarıldı, yirmi yıllık sürgün hayatının çoğunu Ürdün'de geçirdi. 1943'te çıkan af kanunundan birkaç yıl sonra yurda döndü. Felsefe konularındaki çalışmaları dolayısıyla "Feylesof Rıza Tevfik" diye anılırdı. Edindiği felsefe bilgisinin etkisini taşıyan şiirler kaleme aldı. Batılı felsefecilerin konu edindiği felsefe sorunlarını ansiklopedik bilgiler çerçevesinde ele alırken, birçok kavramın Türkçe'de adlandırılması yolunda öneriler getirdi. Gerçek kişiliğini saz ve tekke şiiri geleneğine dayanan samimi ve lirik; koşma, nefes ve divanlarda gösterdi. 1949'da İstanbul'da vefat etti. Başlıca eserleri: *Felsefe Dersleri, Mufassal Kāmus-ı Felsefe, Abdülhak Hāmid ve Mülāhazāt-ı Felsefiyyesi, Ömer Hayyām'ın Felsefesi, Ömer Hayyām ve Rubā'ileri, Serāb-ı Ömrüm, Tevfik Fikret, Rıza Tevfik'in Tekke ve Halk Edebiyatı ile İlgili Makaleleri.*

sâhibleri efendilere arz-ı teşekkür ederim ki nâzikâne bir lisân ile beni bazı îzâhâta da'vet etmiş oldular. Ben de anladım ki îzâhât lâzımdır. Madem ki konuşmak ve efkâr ve hissiyâtımızı karşılaşdırmak gayretindeyiz ve bundan her vechile bir fâ'ide me'mûl ediyoruz, kendi siyâk-ı nazarıma göre bu mes'eleleri, ben, nasıl telakkî edebildiğimi ma'almemnûniyye arz edeceğim; ve –âdetim vechile– açık söyleyeceğim.

Ben, kadınların hukûkundan bahs etdiğim zamân, İslâmiyet'in, hukûk-ı nisvâna ne kadar ri'âyet etdiğini göstermişdim. Bunda da kendi fikir ve hissimden bir zerre yokdu. Hatta Londra'da bir büyük ve beynelmilel konferansda resmen söylemiş olduğum nutku telhîsan tekrâr etmişdim. Bu sözler, riyâkârlık için söylenmemişdi. Mahz-ı hakîkatdı. Bu hakîkat bilinmeli: Bilinmedikce hukûk, mahfûz olsun olmasın kimse ondan haberdâr olamaz; binâenaleyh bizde eksik olan hakk değil, terbiyedir, demek istedim. Sonra bu hukûka, bu hukûk-ı mühmeleye nisbetle çarşaflı çarşafsız gezmek hakkı, "ciddî bir da'vâyı, bir hakk-ı hayâtı bırakıb da tuvalet takımı istemek kabîlinden bir hoppalıkdır. Maksad bahtiyarlık ve terakkî ise mutlaka çarşafsızlık onu te'mîn etmez." demişdim. Daha sonra: "Bu mes'ele âdâta ta'alluk eder bir şeydir; onu o zemînde tetebbu' etmeli ve âdâtın her yerde muhakkem olduğunu unutmamalı." diye bir tenbîhde bulunmuşdum.

Bana mektebden mektûb yazan muhterem efendi bilhassa bu noktayı soruyor; ve: "Ben de öyle zan ederdim. Hâlbuki şu âyeti nazar-ı dikkatime arz etdiler. Tesettür mansûs imiş ve bidâyetde varmış!... Buna dâ'ir mülâhazâtınızı bildirirseniz memnûn olurum." diyor.

Ben o âyâtı bilirdim; hem çoktan beri!.. Lâkin, "Adam akıllı giyininiz!" Gözlerinizle şeytanet etmeyiniz; gizli kalması lâzım gelen tezyînâtı ve huliyyâtınızı yabancıya göstermeyiniz. Sokakda yürürken topuklarınızı yekdiğerine çarpıb da halhâllarınızı şakırdatmayınız. Erkeklerle görüşdüğünüz zamân kavl-i ma'rûf üzere söz söyleyiniz. Yani îhâmlı ve çapkınca şeyler söyleyip de erkeklerin kalbinde gizli duran şeytân-ı şehveti uyandırmayınız. Hulâsa kurtizanlık,* âşüftelik etmeyiniz.!" demek, bugünkü ma'nâsıyla Osmânlı çarşafı giyiniz demek değildir. Yalnız her müslümân değil, her terbiyeli adam Hıristiyân olsun, Çinli olsun kızına, karısına aynı nasîhatı verir ve bu kadarla da müslümân olması lâzım gelmez. Nitekim sokakda serbest gezen ve fakat eldivensiz çıkmayı bile ayıb gören terbiyeli Hıristiyân kadınları açık gezmiyorlar. Buna açık denmez. Sımsıkı giyinmişlerdir. Yalnız yüzleri ve saçları açıkdır. "Hâricî ziynetlerinizi gösterebilirsiniz!" müsâ'adesini nazar-ı dikkate alıb da küpelerini ızhâr ve ifşâ edecek sûretde sokakda gezen bir müslümân kadını, yanlış bir hareketde bulunmuş olurmu olmazmı?.. Bu bir mes'eledir!... Halli de bana düşmez.

Ondan sonra "Mü'minâta söyle... en gizli yerlerini muhâfaza etsinler!" emri de var ki setr-i avret içindir. Bundan bin üç yüz bu kadar sene evvel o diyâ-

* *Courtisane:* Kibar fahişe

rın vahşî kavmini temdîn için birinci derecede lâzım ve vâcib olan bu tenbîh bugün bizlere müvecceh olamaz. Çünkü, bugün hiç kendini bilen bir kimse bu kadar ki yamyamlar gibi yalnız bir karış bir deri parçasıyla setr-i avret etsin, ve dâ'ima çömelib oturduğu zamân o vâsıta-i tesettürün kifâyetsizliğini çirkin bir vaz'iyyetle meydâna koysun! O vakitler, ma'lûmdur ki elbise yokdu. Yalnız bir büyücek bez parçasıyla sarınırlardı. Hemen o sıralarda ve mahzâ İslâmiyet'in te'siriyle, kadınlar için uzunca bir gömlek düşünülebildi ki 'cellâbiye' dedikleri budur. Çamaşır ve iç elbisesine gelince, beş yüz senelik bir keşifdir.

Kur'an-ı Kerim'de âdâba da'ir birçok tenbîhât-ı nezîhe var ki kadınlarla erkeklerin ayrı yaşamasını emr etmek değil, beraber yaşadıkları hâlde terbiyeli ve insânca görüşebilmeleri için îcâb eden kavâ'id-i mahsûsayı ta'yîn eder. Meselâ, "Hücre-i Peygamberî'ye girmek istediğiniz zamân, kapıyı vurun, müsâ'ade alın, ondan sonra girin ve zevcât-ı tâhirâtı ile görüşdüğünüz zamân terbiyeli görüşün, edeble oturun!.. Peygamber bunu sizin yüzünüze karşı söylemekden belki çekinir. Lâkin Allah hakîkatı söylemekden hayâ etmez!" [33. Ahzâb, 53] me'âlinde bir âyet-i celîle var ki mühimdir. Hem söylediklerimi isbât eder; hem de Hazret-i Peygamber'in odasına girib kendisi ve haremi ile beraber oturub konuşmak o zamânlar bir âdet-i câriye idiğini isbât eder. Yalnız terbiyeli ve edeb dâ'iresinde hareket etmek üzere tenbîh ve emir var. Bir de, Hazret-i Peygamber'in gıyâbında, zevcât-ı tâhirâtdan birisi ile görüşmek isteyen bir müslümânın, perde arkasından görüşmesi ve 'terk-i edeb edib hayvân gibi' sellemehu's-selâm içeri dalmaması tenbîh olunmuşdur. Yoksa kadınlar, büsbütün ayrı, erkekler büsbütün ayrı yaşayacaklardır, diye bir emir yokdur. Hatta Kitâbullâh'ın hiçbir yerinde bir işâret, bir îmâ görmedim. Böyle olduğunu isbât eder birçok rivâyet de vardır. Ez ân cümle Buhârî'de Hazret-i Â'işe'ye isnâden nakil olunuyor ki: Sefere gidecekleri zamân Cenâb-ı Peygamber zevcât-ı tâhirâtından birisini bi'l-istishâb beraber götürür ve herhangi birini iltizâmen tercîh buyurduklarına zihâb hâsıl olmasın diye, tesâdüfün hükmüne işi bırakır, çöp atarmış[1] hanginin ismini tâli' ta'yin ederse kendilerine refâkat eden o olurmuş. Ma'amâfih yine bizzat Hazret-i Â'işe –vak'a-yi ma'lûme münâsebetiyle– uzun uzadıya o sebeb-i kîl u kâli rivâyet etdikden sonra: "Yüz örtüsü emri olunmazdan evvel idi." diyor, Kur'ân-ı Azîm'in bir yerinde de 'yüz örtüsü' sarâhaten geçiyor. O nasıl şeydi? Onu lâyıkıyla bilmiyoruz. Fakat şu keyfiyeti mühimmeden emîniz ki 'âdâb-ı mu'âşeret' kâ'idelerine ri'âyet için evâmir ve tenbîhât-ı ekîde vârid olmuş ve ma'amâfih yine herkes, kadın erkek, konuşurlar, görüşürlermiş. Bugünkü manasıyla, bugünkü tarzda 'kaç-göç' yokmuş. Ondan sonra tesettür ve ona dâ'ir ta'yîn olunan şurût, ne İslâm'ın şurûtu mu'ayyenesindendir; ne de îmânın şartlarında dâhildir. Olsaydı dâhil olurdu ve o şartlara ri'âyet etmeyenler kâfir olurdu. Hâlbuki bugün kime sorsanız îmân ve İslâm'ın şartları arasında tesettürü zikretmez. Binâenaleyh nice âdâbı ictimâ'iy-

[1] Ya'nî bir nevi' piyango [kura] çekermiş.

yeye (*convenence sociale*) â'id olan bu mes'eleyi erkân-ı dîn ve akâ'id-i îmândan add etmek doğru değildir. Benim kitablardan anladığım budur. Lâkin böyle anladığım için ehemmiyetsiz bir mes'ele gibi telakkî ediyorum, demek değildir. Bilakis, nazarımda pek büyük bir ehemmiyeti hâ'izdir. Evvelâ el-ân âdât-ı muhakkemenin taht-ı nüfûzunda bulunan bir şart-ı ma'îşetdir. Bir ânda tebdîli mümkün değildir. Azîm münâsebetsizliklere sebeb-i mahz olabilir. Hatta dîn ve îmânın şerâ'it-i sarîhasına ri'âyet etmeyen pek çok kişiler vardır ki bu hareket-i ihmâlkârâneleri cem'iyyetde mûceb kîl u kâl ve sebeb-i ihtilâl olmaz. Meselâ namaz kılmak, oruç tutmak İslâm'ın şartlarındandır. Fakat tutmayanlar tutanlardan bugün yüz kere iki yüz kere fazladır. Ma'amâfih sokakda riyâkârâne bir vakâr ile giden bir adamın oruclu olub olmadığı yakînen ve bir anda anlaşılamaz. Bir kıyâfet-i milliyenin timsâli olmak haysiyetini kazanmış olan bir nev'i kadın elbisesinde, şekle â'id bazı tebeddülât herkesin nazar-ı dikkatini celb eder. Çünkü herkesin gözü önündedir. Hem her yerde böyledir. Avrupa'da bir müslümân kadını çarşafla gezerse tesettüre ri'âyet etmiş olmaz; herkes başına üşer ve çırçıplak sokağa çıkmış olan bir kimse ne mu'âmele görür ve ne kadar sıkılırsa o da o mu'âmeleyi görür ve o kadar sıkılır. Âdât, münâsebât beyne'l-beşeriyyede kavâ'id-i mu'âşeretin düstûrları demek olduğu içindir ki eşhâsın keyfine tâbi' olamıyor. Dîn ile münâsebeti olsun olmasın!... Yine zerre kadar hükmü yokdur. Bugün tarz-ı ma'îşetimizin şurûtuna nazaran, herkesle her yerde te'mîn-i münâsebet etmekde nâ'il olageldiğimiz suhûlete nazaran, pâre gibi her türlü vesâ'iti temsîl eden bir kuvvetin hükmüne nazaran, iffeti bir paçavra parçasıyla muhâfaza ve sıyânet edebiliriz zan ediyorsak; şüphesiz bu zan, budalalığın, sâfderûnluğun en aşağı derecesidir. Fazla olarak çarşafla ka'im olabilen yani onsuz zabt olunamayan iffet, benim his ve i'tikâdımca tam ma'nâsıyla iffet değildir. Riyâ ile tev'em bir rezîletdir ki taşkınlığına karşı pamuk ipliği ile kem vurulmuşdur. Binâenaleyh tesettür bahsinde nusûs-ı dîniyyeyi bertaraf etmek luzûmunu arz eylediğim gibi, iffet ve ahlâk mes'elesini de bertaraf ederek, zât-ı mes'eleyi bir 'âdet-i muhakkeme' mu'âdelesi gibi telakkî ve o haysiyetiyle tetebbu' etmek muvâfık olacağına dâ'ir bir işâretle iktifâ etmişdim.

Bu dâ'ireye hasr etdikden sonra da mes'eleyi herkes gibi görmüyorum. Birinci derecede bir hak mes'elesi olmak üzere telakkî edemiyorum. İslâmiyet'in kadınlarımıza te'mîn etdiği hukûk-ı insâniye terbiyesizlik ve sefâlet-i ma'neviye yüzünden külliyen pâymâl ve ihmâl olmuş bulunduğu hâlde, â'ile hissinin, â'ile ma'îşetinin kudsiyeti anlaşılmaz, his olunmaz derecede, hayât-ı ma'neviyemiz tereddî etmiş bulunduğu hâlde, her yerde kolay kolay nikâh ve talâk vukû'undan nâşi zavallı İslâm çocuklarının pek büyük bir kısmı hiss-i şefkatden bînasîb, himâyetden mahrûm sefîl ve zelîl yaşamağa mahkûm kaldığı hâlde; nafaka da'vâsı ile kapı kapı sürünen bîhadd ve bîhisâb vâlideler mahkeme koridorlarında ifnây-ı ömür etdikleri hâlde, kimse, bu sefâlet-i ma'neviyye ve maddiyye-

nin ahlâkımıza, â'ilemizin temeline, nüfûsumuza, kuvvetimize ne kadar büyük [bir zarar] îrâs etmekde olduğunu nazar-ı dikkate almıyor da en mühim bir hak da'vâsı imiş gibi çarşafın şekliyle, uğraşıyor. Maksad ma'îşet-i müşterekeden hissemend olmak ise, â'ileler arasında beraber oturmak, görüşmek ve konuşmak bugün tamâmıyla mümkündür ve vâki'dir. Demin arz etdiğim vechile âdâb dâ'iresinde mu'âmele-i mutekâbileye ri'âyet etmek şartıyla İslâmiyet'in kavâ'idi mu'âşeretine muğâyir bir hareket de değildir. Çünkü Cenâb-ı Peygamberî kendi hânesine herkesi kabûl edermiş, hatta yemeğe kabûl edermiş; misâfir olan zât dahi zevce-i Peygamberî huzûriyle sofrada bulunurmuş.

Evet, bu tarz-ı mu'âşeret İstanbul'da pek çok â'ileler arasında vâki'dir, yani bu ma'nâ ile bir sınıf halkımızca kaç-göç mes'elesi kendiliğinden hall olunmuş bitmiştir. Firenkler de her önüne geleni alıb da evine götürmez. Ona çoluğunu çocuğunu tanıtmaz. Bilakis pek iyi tanıdığınız bir adamın â'ilesini de tanımak için birçok şartlar daha lâzımdır. Hem kânûnen bir kayd yoksa da kânûnun mütemmimi olan ve âdâtâ tâbi' bulunan birtakım kûyûd-i ictimâ'iyye vardır ki terbiyeli â'ileler efrâdının istedikleri gibi keyfî hareketine kat'iyyen mâni'dir. 'Hürriyet' ma'nâsını yanlış anlamamalı. Değil mu'âmelât-ı ictimâ'iyyede, elbisenin, şabkanın şekli, el çantasının kordonu gibi en emniyetsiz görünen âdî şeylerde bile sıkı sıkıya ri'âyeti vâcib şartlar vardır. Bazı şâbkalar, bazı çantalar, bazı torlar bile vardır ki onları 'â'ile kadınları' taklîd edemezler, memnû'dur. Heves ederlerse, öyle bir kıyâfet takınırlarsa rezâlet olur. Hâlbuki haddi zâtında her ne şekilde olursa olsun bir elbise giymek bir çanta taşımak hiç rezâleti mûcib bir şey değildir. Fakat iş i'tibârdadır. Bir *demie-mondaine*'nin [kibar fahişe] tavrını â'ile kızı takınamaz. Bir sokak kızına benzemeyi de bir *demie-mondaine* muhill-i haysiyyet görür. İş oradadır.

Kadınlar Avrupa'da hürdür. Fakat terbiyeli bir kadın, bir â'ile kızı yalnız başına tiyatroya gidemez. Her kıyâfetle, her zamân, herkesi kabul edemez. Bu mecbûriyetler kânûnda yazılı değildir; fakat milletin elvâh-ı âdâtında, hatta dimağında kazılıdır. Dînine karşı ri'âyetsizlik etmek, bu kâ'ideleri ihmâl etmekden çok ehvendir.

İşte bu noktaları da hesâba katmalıyız.

Eğer iddi'â olunduğu üzere da'vâ beraber yaşayabilmek, dost â'ilelerle bir cem'iyyet teşkil edib oturub görüşmek ve konuşmak ise buna hiçbir mâni' yok ve böyle yaşayan müslümân â'ileleri Rusya'da vesâ'ir yerlerde milyonlarca var. Burada da artmakdadır. Zamân-ı sa'âdetde dahi hayât-ı ictimâ'iyye başka türlü değil imiş. Fakat ilk makâlemde dediğim gibi sokakdan başlamamalı. Ve maksad-ı hakîki, *café chantant*'lara gitmek, her istediğini yapmak değilse, bu ma'îşet, edeb dâ'iresinde â'ileden başlar ve tevessu' ederek gider. Sokakdan â'ileye girmez. Ondan sonra unutmamalı ki â'ile hayâtı, her vechile mukayyed, hukûk-ı mutekâbileye ri'âyet ve bazı âdâba ve vezâ'ifin îcâbına mutâva'at ile mukayyeddir. Firenkler kadınlarına çarşaf giydirmiyorlar diye zan etmemelidir

ki her Frenk kadını *café chantant*'a ve her tiyatroya gidebilir!.. Her oyunu, her istediği adamla oynayabilir. Gecelik kıyâfeti ile bir doktoru kabûl edebilir. Hayır!.. Hayır!.. 'Tango' dedikleri dansın ta'ammumu üzerine bütün Avrupa'da â'ile hissinin protestoları isbât ediyor ki, hayır!..

Binâenaleyh benim anladığım hakîkat şudur ki İslâmiyet erkekler ile kadınların büsbütün ayrı yaşamalarını emr etmiyor. Kadın erkek beraber bulunduğu zamân, âdâba hakkıyla ri'âyet edilmesini ve kavl-i ma'rûf üzere konuşulmasını emr ediyor. 'Flirt' [flört] yani kurtizanlığı katiyyen men' ediyor. Gizli kalması îcâb eden huliyyâta dâ'ir vâki' olan evâmir ve nevâhiye bakılırsa 'dekolte' bulunmağı da sarâhaten men' eyliyor demekdir. Bütün bu mes'elenin esbâb-ı zuhûru tahkîk edilirse İslâmiyet'in hayâya (*pudeur*) büyük bir kıymet-i ictimâ'iyye verdiği anlaşılıyor ki bu da pek haklıdır.

Fakat bu tesettür mes'elesi îmânın şartından değil, İslâm'ın şartından değil!.. Ondan sonra adam akıllı telebbüs ediniz emri çarşaf giyiniz demek değil!.. Başınızı örtün, göğsünüzü göstermeyin demek; kadınlar ayrı otursun, hiç erkeklerle beraber bulunmasın demek değil!..

Ve bütün şu mâhiyetine nazaran bunu bir âdet ve isterseniz 'bir âdet-i İslâmiyye' mes'elesi olarak telakkî etmek ve çarşafın şekli ve rengi ile uğraşmazdan evvel, ihmâl olunan, cehâlet ve fıkdân-ı terbiye sebebiyle pâymâl olan hukûk-i nisvânî, kadınların insânî olan hukukunu da'vâ etmek ve te'sis eylemek daha mühim, daha doğru ve daha hamiyetperverâne bir hareket olurdu, demek istedim. Bizim cem'iyetimizi muzmahil eden birçok emrâz-ı ma'neviyye vardır ki onların yanında, çarşafın olub olmaması, yahud şu şekilde olub olmaması zerre kadar ehemmiyeti hâ'iz bir mes'ele değildir. O sefâlet-i ma'neviyyeye çâresâz olmadıkca çarşafın lağv edilmesi veya başka şekle girmesi cem'iyyetimizin hâlini hiç değiştiremez. Bunu iddiâ ediyorum!..

Ben İslâmiyet'in bu mes'eleye ta'alluk eden kavâ'idini böyle telakkî etdim. Belki yanılıyorum. İctimâ'i olan zât-ı mes'eleye gelince, yani kadın mes'elesine gelince, kendi fikr-i mahsûsumu henüz beyân etmedim. Bu mes'ele, her milletin kendi ma'neviyyetine, derece-i terbiyesine göre şekl-i husûsîde tecelli eder. Kadın mes'elesi bir değil, birçokdur. Hepsini ayrı ayrı telakkî etmeli ve cümlesini hukûk-ı insâniye zemîn-i metîninde tetebbu' eylemelidir.

islâmiyât IV (2001), sayı 2[3], s. 155-164

Nisâ'iyât*

Feylesof Rızâ Tevfîk Bey Efendi'ye

AHMED NA'ÎM [1872-1934]**

Hayrânı olduğum selâset-i beyânınız, en ğâmız ve muğlak mesâ'ili her türlü efkâra takrîb eden vuzûh-i uslûbunuz beni fırsat buldukca öteye beriye yazdığınız makâlâta cezb edib duruyor ve onları okudukca sîmâ-yı ma'rifetpenâhiniz gözümün önünde tecessüm ederek âdetâ sesiniz bile kulağımda mün'akis oluyor. Bundan duyduğum lezzet-i azîme (hazz değil) dâ'imâ beni cüst-i cûy-i âsârınıza [eserlerinizi aramaya] sâ'ikdir. İşte böyle bir sâ'ik-i mübrem ile *İctihâd*'ın 95 [doğrusu 94'dür] ve 96'ncı numaralarındaki makâlelerinizi okudum. Her ikisinde de yenilik perestişkârı olan mütefekkirimizin en büyük mes'ele-yi yevmiyye hâline koydukları "mes'ele-yi tesettür"ü mevzû'-ı bahs etmişsiniz. Bu makâlelerinizde aşağı yukarı:

> İslâm'ın kadınlara bahşetdiği birtakım hukûk vardır. Onları biz ihmâl etmişiz. Bu hukûk-i mühimmeye nisbetle çarşaflı-çarşafsız gezmek hakkı, ciddi bir da'vâyı, bir hakk-ı hayâtı bırakıb da tuvâlet takımı istemek kabîlinden bir hoppalıkdır. Maksad bahtiyârlık ve terakkî ise, mutlaka çarşafsızlık onu te'mîn etmez.

* *Sebîlu'r-Reşâd*'ın XII. cild (2 Nisân 1914), 290. sayısından alınmıştır.

** Bağdat'ta 1872'de doğdu. Mustafâ Zihnî Paşa'nın oğludur. Galatasaray Sultânisi ve Mülkiye Mektebi'nde okudu. Bir ara Hâriciye Nezâreti Tercüme Kalemi'nde çalıştıkdan sonra Maârif Nezâreti Yüksek Tedrisât Müdürlüğü'ne getirildi. Galatasaray Sultânisi'nde Arapça okuttu ve Maârif Nezâreti Telif ve Tercüme Odası üyeliğinde bulundu. Daha sonra Dâru'l-Fünûn Edebiyat Fakültesi'nde felsefe, mantık, ruhiyat ve ahlâk dersleri müderrisliğine başladı. Bu görevini Dâru'l-Fünûn'un 1 Temmuz 1933'te lağvedilmesine kadar aralıksız sürdürdü. Bu tarihte üniversite yeniden kurulurken açıkta bırakıldı. 13 Ağustos 1934'de İstanbul'da vefat etti. Başlıca eserleri: *İlm-i Mantık, Tefvik Fikret'e Dâ'ir,* G. Fonsegrive'den tercüme ettiği *Mebâdi-i Felsefeden İlmü'n-Nefs, Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları, İslâm'da Da'vâ-yı Kavmiyyet, Kırk Hadîs, Sahîh-i Buhârî Muhtasârı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi* (ilk üç cilt).

diyorsunuz; ki, fikrinizin, bu hoppalığı "Tuvâlet takımı istemek kabîlinden" add etmeği istilzâm eden noktasından mâ'adâsına tamâmıyla iştirâk ederim. Hele:

> Bizde eksik olan hak değil, terbiyedir.

cümlesi, bu da'vâ-yı azîmin tâ cân evine basan, mes'elenin etrâfındaki yaygaraların ilel ve esbâbını bütün üryânlığıyla meydâna çıkaran, nüfûz-i nazar-ı hakîmânenizi tamâmıyla isbât eder bir sözdür. Buraya kadar sizinle beraberim. Lâkin, siz tedkîkâtınızı dîn sâhasına da nakl ediyorsunuz da bu mes'elenin dîne hiçbir ta'alluku olmadığını iddiâ ediyorsunuz ki orada sizden bizzarûre ayrılıyorum ve darılmayacağınızı bildiğim için o vâdîde vâki' olan sehvlerinizi, zuhûllerinizi söylemeyi hakîkat nâmına bir vazîfe add ederim.

Tesesettürün kalkmasına tarafdâr olarak bunun kitâbda yeri olmadığını en evvel öne süren Mısırlı Kâsım Emîn Bey'dir. Adamcağız kendi memleketinde da'vâyı kazanamadı. Bunun Kitâb ve Sünnet'de pek geniş bir yeri olduğunu her tarafdan bağıra bağıra isbât etdilerdi. Mes'ele bize intikâl etdiği vakitde bizdeki feministlerin (bilmem ki bunlara şekl-i da'vâya göre bu nâmı vermek câizmi?) imâmı, rehberi, alemdârı, Kâsım Bey'in *Taḥrîru'l-mer'e*'si oldu. Bizimkiler mes'eleyi yalnız veche-yi ictimâ'iyye ve felsefiyyesinden tedkîk ile iktifâ edeydiler, belki de biraz hoş görülebilirdi. Zira herkesin kendine göre efkârı, mutâla'âtı, felsefesi olabilir. Bunlar vicdâniyyâtdır. Hattâ bunlar dînde, beğenmedikleri, zevk-i tefelsüflerine uyduramayacakları ahkâm da bulabilirler. Lâkin böyle yapmadılar. Sâha-yı tasavvurlarında kalmak lâzım gelen bir mes'ele-yi ictimâ'iyyenin hallini ta'cîle çalışarak fi'iliyyât vâdisine bir an evvel dökmek için dîne mürâca'atı en kesdirme bir yol add etdiler. Ve hâzır ellerinde Kâsım Bey'in kitâbı varken, dîn ve âdât bâbında başka türlü tetebbu'âta girişmek zahmetini ihtiyâr etmediler. Hâlbuki *Taḥrîru'l-mer'e* ile *el-Mer'etu'l-cedîde*'yi okudukdan sonra onlara karşı yazılmış âsârı da araşdırmak; lisân-ı Kur'ân'ın asıl sâhibleri olan sadr-ı evvel ulemâ ve fukahâsı ile ilk ulemâ-yı lüğatın gerek âyet-i kerîmeyi gerek ahâdîs-i nebeviyyeyi nasıl anladıklarını tahkîk etmek vazîfeleri idi. Bunların en haksız oldukları cihet işte bu noksân tetebbu' olmuşdur. Zira taleb etdikleri teceddüd için dînden isti'âne etdiler. Te'essüs ve temekkün etmiş bir âdete karşı dîni silâh olarak isti'mâl etmek istediler. O hâlde kullandıkları âlet-i harbin azm u irâdetlerine ne dereceye kadar râm olabileceğini tartmak iktizâ ederdi.

Sizin makâlelerinizi okumaya başladığım vakit –ne yalan söyleyeyim– en ziyâde bu noktalara temâs edeceğinizi tahmîn ediyordum. Fakat gördüm ki, siz bu mes'eleyi sırf âdâta ta'alluk eder bir şey olarak telakkî ediyorsunuz ve:

> Onu o zemînde tetebbu' etmeli. Ve âdâtın her yerde muhakkem olduğunu unutmamalı.

diye bizi tenbîh ediyorsunuz. Vâkı'a:

> Kadın mes'elesi hakkında kendi fikr-i mahsûsumu henüz beyân etmedim. Bu mes'ele her milletin kendi ma'neviyyetine, derece-i terbiyesine göre bir

> şekl-i husûsîde tecellî eder. Kadın mes'elesi bir değil, birçokdur. Hepsini ayrı ayrı telakkî etmeli ve cümlesini hukûk-i insâniye zemîn-i metîninde tetebbu' eylemelidir.

dediğiniz, ben de da'vânızı daha nâtamâm olarak dinlediğim için sizi mu'âheze edişim haksızdır. Fakat işte veche-i dîniyyesi hakkındaki fikrinizi ızhâr etdiğiniz cihetle dîn-i İslâm ile fikriniz ne derceye kadar tetâbuk etdiğini araşdırmakda be'is görmem.

Lüzûmsuz yere mes'eleyi karışdıranlar, pek büyük bir nüfûz-i nazarla tevbîh ve mu'âhaze buyurduğunuz hâlde sizin de tesettürün dîn-i İslâm ile alâkadâr olmadığına kâ'il olduğunuza hükm edecekleri gibi, bu bid'atı sırf kıskanclık ve yahud müteğallib kıskanclara mümâşât sâ'ikâsıyla çıkardılar diye eslâf ve ahlâf-ı ulemâya tahkîrler yağdıran taşkınlara hak vereceklerdir. Hevâ-yı nefse mutâba'atdan başka düşüncesi olmayan bu gibi tecrübesizleri kalem-i üstâdâneniz Allah vere de şımartmasa. Mekteb talebesinden olan sâ'il-i müsteftîye verdiğiniz cevâbda:

> Ben o âyâtı bilirdim; hem çokdan beri!.. Lâkin, "'Adam akıllı giyininiz!' Gözlerinizle şeytanet etmeyiniz; gizli kalması lâzım gelen tezyînât ve huliyyâtınızı yabancıya göstermeyiniz. Sokakda yürürken topuklarınızı yekdiğerine çarpıb da halhâllarınızı şıkırdatmayınız. Erkeklerle görüşdüğünüz zamân kavl-i ma'rûf üzere söz söyleyiniz, ya'nî îhâmlı ve çapkınca şeyler söyleyib de erkeklerin kalbinde gizli duran şeytân-ı şehveti uyandırmayınız. Hulâsa kurtizânlık, âşüftelik etmeyiniz!" demek, bugünkü ma'nâsıyla Osmanlı çarşafı giyiniz demek değildir.

demekle bu mevzû'a ta'alluk eden âyât-ı kerîmenin me'âllerini birbirine karışdırıyorsunuz. Bununla beraber –son moda olan o edây-ı beyân ile– mevzû'un biraz ötesine geçerek bu husûsda vârid olan emr ve nehyin "Bugünkü ma'nâsıyla Osmanlı çarşafı giymeği" istilzâm etmediğini ifhâm etmek istiyorsunuz.

Dînimizin –ekseriyyeti i'tibârıyla tezeyyün ve teberrüc maksadıyla isti'mâl edilen– bugünkü Osmanlı çarşafını tavsiye etdiğini iddiâ edecek her hâlde biz olmayacağız. Gûyâ dîne, rûh-i Şerî'at'a istinâd etmek isteyen zamâne beylerinin arzusu eğer tesettürü hakîkaten asr-ı Ashâb ile Tâbi'îndeki hâle ircâ' ve i'âde ise, halkı sırf dîn dâ'iresinde îkâz ve irşâd ise, mes'eleyi tâ menba'ında arayıb hall etmekde hiçbir güclük yokdur. Müte'ahhirîn fukâhâdan hiçbir nakle istinâd etmeksizin yalnız Kur'ân ile hadîs ve bunları telakkî eden akvâl-i ashâb ile istişhâd etmek kâfîdir.

Evvel be evvel şunu arz edeyim ki "tesettür mes'elesi" nâmıyla muharrirîn-i Osmâniyye piyasasında revâc bulan mes'ele bir değil ikidir. Biri asıl tesettüre ya'nî giyinmeye örtünmeye ta'alluk eden mes'ele; diğeri ise hicâba ya'nî haremselâmlık ittihâzına, ecnebî ya'nî mehârimin mâ'adâsıyla ihtilâtın, suvâreler vermenin memnû'iyyetine â'id olan mes'ele. Bu mes'elelerden her birinin müslümanca halli hakkında sözümüzü söylemeden evvel cumhûr-i müslimînin bilittifâk istinâd etdikleri kâ'ide-i külliyeyi, bu bâbdaki âyât ve ahâdîsin kâffesine hâ-

kim ve cümlesini âdeta müfessir olan mi'yâr-ı İslâmî'yi araşdıralım. Bu mi'yâr elimize veren "*İnne'l-mer'ete 'avratun.*" hadîs-i şerîfidir. Bu hadîs-i şerîf İbn Mes'ûd tarîkiyle Hazret-i Peygamber'den (sav.) merfû'an (ya'nî râvînin "Hazret-i Resûl'den işitdim böyle söylüyordu." gibi bir lafz ile rivâyet etmesiyle) rivâyet edilmekdedir. Mahrecleri *Sunen* sahibi Tirmizî ile İbn Hibbân ve Bezzâr'dır. Demek usûl-i İslâmiyye'ce bir kere kadının bütünü avret imiş. Türkçe'de 'avrat' kelimesinin kadın ma'nâsında şuyu'-i isti'mâli de bundan ileri gelmişdir. Mekşûf olması tecvîz olunan eczâ-yı bedenin avret olmaması ise teysîr ve teshîl içindir. Ref-i harac hikmetine müsteniddir. Kitâb ve Sünnet'in kadında yüz ile ellerin mekşûf olmasını, ara sıra evinden dışarıya çıkmasını tecvîz etmesi; çalışmasına, ticâretine, havâic-i zarûriyyesini tedârik etmesine mâni' olmamak içindir. Hattâ hür olmayan kadınların ta'yîn-i mikdâr-ı avretinde daha ziyâde teysîr vardır. Çünkü çalışmak mecbûriyet ve ihtiyâcları daha ziyâdedir.

Şer'in bu müsâhelesi de gerek kadınların gerek erkeklerin edeb ve terbiyelerini fevkal'âde sıkı bir nezâhet dâ'iresinde takınmaları, maraz-ı kalbe revâc ve isâre-i fitneye meydân vermemeleri, ednâ mertebe celb-i töhmet etmemeleri şartıyla meşrûtdur. Bu şartlara ri'âyet etmemek, yalnız bir zevk-i bedî'î uğruna kadınlar, erkeklerle ihtilât etmek, zarûret ve ihtiyâc mess etmeksizin mehârimin ğayrıyla görüşmek, mehârimin ğayrıyla ihtilâ etmek (yalnız kalmak), hiç tanınmayan bir genc ile semâlarda dolaşmak –hiçbir sû-i niyyete makrûn olmasa dahi yine– şer'an haramdır. Tesettürün ve ihticâbın –buyurduğunuz gibi– müemmenun bih olan usûl-i sitteye dâhil olmaması yâhud İslâm'ın beş şartlarından birini teşkîl etmemesi hürmetine mâni' değildir. Îmânın şartları, İslâm'ın şartları, mü'min ve müslim olmanın şartlarıdır. Hâlbuki mü'min deyince mü'min-i sâlih de anlaşılır, müslim-i tâlih de... Görmüyormusunuz? Şurb-i hamr ile kumar da muharremâtdandır. Fakat bunları îmân ve İslam'ın şartları meyânında sayan varmıdır? Bir mahremi irtikâb etmekle insân hemen dâ'ire-i îmân ve İslâm'dan hârice çıkarmı?

Gelelim âyât-ı kerîmeye: Evvelâ Sûre-i Nûr'u açalım. Orada

> *Ḳul li'l-mu'minīne yeğuḍḍū min ebṣārihim ve yaḥfeẓū furūcehum. Ẕālike ezkā lehum. İnna'llāhe ḫabīrun bi-mā yaṣne'ūn. Ve ḳul li'l-mu'mināti yeğḍuḍne min ebṣārihinne ve yaḥfeẓne furūcehunne ve lā yubdīne zīnetehunne illā mā ẓahera minhā ve'l-yaḍribne bi-ḫumurihinne 'alā cuyūbihinne. Velā yubdīne zīnetehunne illā li-bu'ūletihinne ev ābā'ihinne... el-āye* [24. Nûr, 30-31]

âyet-i kerîmelerini okuruz. Bir kere me'âl-i şerîfini söyleyelim:

> Mü'minlere söyle! (Bakılması kendilerine helâl olmayan şeye bakmakdan edeb ederek) gözlerini yere indirsinler, ferclerini de (kendilerine helâl olmayan şeyden ya'nî zinâdan[1]) hıfz etsinler. Bu (iki şey) kendileri için daha zi-

[1] Kavs içine aldığımız zevâ'id –İbn Abbâs, Katâde, Sa'îd b. Cubeyr gibi–, Kur'ân-ı Kerîm'in muhâtabîn-i evvelîni olan Ashâb ve Tâbi'înin ya siyâk-ı hitâbdan veya tefsîr-i Resûl'den istihrâc etdikleri ma'nâ olduğundan buna i'tirâz edilmeyeceğini ümîd ederim.

yâde mûcib-i salâh ve tahâretdir. Şübhesiz Allah Te'âlâ onların her yapdıklarına habîrdir. Mü'minâta da söyle (bakması kendilerine helâl olmayan şeye bakmakdan edeb ederek) gözlerini yere indirsinler, ferclerini de (kendilerine helâl olmayan şeyden ya'nî zinâdan) hıfz etsinler. Zînetlerini de meydâna çıkarmasınlar. Meğer ki (saklanamayıb) zâhirde kalan zînet ola. Bir de hımârlarını[2] ya'nî baş örtülerini yaka mahalline kadar indirsinler (ki göğüsleri ve boyunları görünmesin). Zînetlerini zevclerinden, babalarından ...ilh başkalarına göstermesinler.

Bunlardan ikinci âyet-i kerîmenin sonuna doğru da: *velâ yaḍribne bi-erculihinne li-yu'leme mâ yuḫfîne min zînetihinne* [24. Nûr, 31] nazm-ı celîli vardır ki, ayaklarındaki halhâl[3] kabîlinden zînetlerin vücûdunu yabancıya bildirmek için ayaklarını yere vurmakdan ve bu zînetlerin şıkırdısını duyurmakdan kadınları nehy etmekdedir.

Sıhâhdan olan *Sunen-i Ebî Dâvûd*'da İbn Abbâs'dan (ra.) rivâyet olunduğuna göre tesettüre dâ'ir ilk nâzil olan bu âyetlerdir. Bilmem siyâk-ı nazm-ı Kur'ânî'ye dikkat buyruldumu? Evvelâ kadınlara ızhâr-ı zîneti Hak Teâlâ sûreti mutlakada tahrîm ediyor. Sonra zînetin ihfâsı müte'assir olanını istisnâ ediyor. Daha sonra zîneti ihfâ için hımârı nerelere kadar sarkıtmak îcâb edeceğini ve en nihâyet zînetin kimlere ibdâ edilebileceğini beyân ediyor.

Yine bu âyet-i kerîmeden anlaşılıyor ki zînet iki türlüdür: Biri zînet-i hafiyye ki nâmahreme, ecnebiye gösterilemez. Diğeri zînet-i zâhire ki yabancı da –havf-i fitne olmadığı zamân– hîn-i hâcetde görebilir.

Zînet, lisân-ı Şerî'at'da evvelen göze çekilen sürme, veşme (döğün [döğme]), allık, kına gibi boyalara; sâniyen yüzük, bilezik, halhâl, gerdanlık, küpe, tâc gibi huliyyâta; sâlisen elbiseye; râbi'an mehâsin-i bedeniyyeye, hâsılı fıtrî ve ârızî her türlü zînete ıtlâk olunur. Bundan dolayıdır ki Ashâb ile Tâbi'în bu zîneti ta'rîf ederlerken lafızları tehâlüf etmiştir. Lâkin cümlesi yüz ile avuçların içi, ızhârı mübah olan zînet olduğunda ittifâk etmişlerdir. Bu da kadınların bey' ve şirâ esnâsında yüzlerini göstermeye, ahz ve i'tâ esnâsında ellerini çıkarmaya muhtâc olduklarından dolayıdır. Hür olmayan kadınların esnâ-yı hizmetde ızhârına muhtâc oldukları eczâ-yı bedenleri daha çok olduğu için onlar hakkında setr-i avret bâbında Şerî'at daha ziyâde tevessu' etmişdir.

Ancak, âyet-i kerîmenin başında ğadd-ı basar emrinin vücûdundan da sarâhaten istidlâl ediliyor ki, hiçbir ğaraz-ı sahîh olmaksızın nâmahrem bir kadının yüzüne bakmak harâmdır. Şâyed bir erkeğin gözü bağteten bir kadına ilişirse derhâl gözünü indirmekle mükellefdir. Hazret-i Resûl-i Ekrem (sav.) İmâm-ı Alî'ye (kv.) "*Yâ Alî, lâ tutbi' en-naẓrate'n-naẓrate fe inne leke'l-ûlâ ve leyset leke'l-âḫira* = Yâ Alî! ilk nazradan sonra bir daha nazar etme. Zîrâ ilk

[2] *el-Ḫımâr*, hâtûn kısmının tesettür için başlarını örtdükleri yaşmak makûlesine denir. *Naşîf* ma'nâsına. Ve mutlaka bir şeyi setr eden nesneye denir. (*Kâmûs Tercemesi*)

[3] Halhâl ayak bileziğidir ki nisvân-ı Arab'da isti'mâli hâlen şâyi'dir.

bakışdan mes'ûl değilsin. İkincisinden ise mes'ûlsün." buyuruyor. Bu tenbîh nazar-ı müfâce'e hakkındadır. Gerek erkek ve gerek kadın için ğadd-ı basarın ne kadar sıkı emir olduğu şundan belli ki, bir gün a'mâ olan İbn-i Ümm-i Mektûm hücre-i risâletpenâhiye giriyor. Nezd-i sa'âdetlerinde olan ümmühât-ı mü'minînden Ümm-i Seleme ile Meymûne'ye (r.anhumâ) derhal ihticâb etmek üzere emr ediyorlar. Hazret-i Meymûne: "Kör değilmidir?" diye i'tirâz eder gibi oluyor. Derhal: "*E-fe 'umyāvāni entumā e-lestumā tubṣırānihī?* = Siz de körmüsünüz? Onu siz görmüyormusunuz?" tarzında bir tevbîh-i şedîdde bulunuyorlar. el-Hâsıl nazar-ı müfâce'eden ve bey' ve şirâ, tahammül-i şehâdet, kasd-ı nikâh... ilh gibi bir garaz-ı sahîh-i meşrû'dan başka bir sebeble bir kadına nazar-ı şehvetle bakmak ve bu saydığımız makâsıd-ı meşrû'anın husûlünden sonra da mikdâr-ı zarûreti tecâvüz ederek mehâsinine gözünü dikmek kat'iyyen harâmdır. Binâenaleyh kulakları, gerdanları, göğüsleri, kolları açık olarak gezmeleri ve mehârimin ğayrıyla tatlı tatlı musâhabâta koyulmaları şer'an câ'iz değildir. Bu dâ'vâmızı müsbit nusûs pek çoktur. Hilâfını isbât edecek şeyler ise nakl-i sahîh ile bize vâsıl olmuş değildir.

Keyfiyet-i tesettüre gelince bunun, bu âyet-i kerîmedeki *ḫımār* ile Sûre-i Ahzâb'daki *cilbāb*'dan nasıl olacağını anlıyoruz.

Ḫımār, kudemâ-yı ehl-i tefsîr ile kudemâ-yı ulemâ-yı lüğatın ta'rîfine göre bizim bugün 'başörtüsü', 'namaz bezi' dediğimiz şeydir. *Ḫımār*'ı *–buḫnuḳ, ğifāra, naṣīf, mikna'a, mi'cer, rīdā*[4] gibi muhtelif namlarla yâd olunub farkları yalnız enlerinde boylarında olan diğer başörtüleri gibi– nisâ-i câhiliyet zâten isti'mâl edib dururlarmış. Kadınlar bunları başlarına örterken uclarını arkaya doğru atıb saçlarını, yüzlerini tamâmen açık gösterirlermiş. Bu kadınları *dir'*lerinin ya'nî gömleklerinin de yaka yırtmacını pek büyük yapdıklarını düşünürsek nasıl açık saçık gezdiklerini tasavvur edebiliriz. Tasavvura ne hâcet. Tıpkı bugün binlercesini gördüğümüz Osmanlı kadınları gibi. Hak Teâlâ mü'minâta işte bu himârlarını öne doğru sarıb gerdanlarını, göğüslerini de sımsıkı örtsünler diye emr ediyor. Elbise yine o elbise. Yalnız nisvân-ı müslimâtı –nisvân-ı câhiliyyet gibi– teberrücden ya'nî açık saçık gezmekden, süslerini yabancıya göstermekden nehy ediyor. Yoksa zann etdiğiniz gibi "O asırda elbise olmadığından İslâmiyyet te'sîriyle kadınlara mahsûs bir libâs düşünülmüş" değildir. O hâlde ğadd-ı basar hakkındaki âyet-i kerîmeyi: "En gizli yerlerini muhâfaza etsinler." tarzında tercüme etmeniz yanlış olduğu kadar tevcîh için îrâd etdiğiniz:

> Bundan bin üç yüz bu kadar sene evvel o diyârın vahşi kavmini temdîn için birinci derecede lâzım ve vâcib olan bu tenbîh bugün bizlere müvecceh olamaz. Çünkü bugün hiç kendini bilen bir kimse yokdur ki yamyamlar gibi bir karış bir deri parçasıyla setr-i avret etsin ve dâ'ima çömelib oturduğu zamân o vâsıta-i tesettürün kifâyetsizliğini çirkin bir vaziyetle meydâna koysun! O vakitler. ma'lûmdur ki elbise yokdu. Yalnız büyücek bez parça-

[4] Lüğatlerin garâbeti sizi güldürmesin. O zamanki adamların dillerinden bahs ediyoruz.

sıyla sarınırlardı. Hemen o sıralarda ve mahzâ İslâmiyyet'in te'sîriyle, kadınlar için uzunca bir gömlek düşünülebildi ki 'cellâbiye'[5] dedikleri budur. Çamaşır ve iç elbisesine gelince beş yüz senelik bir keşifdir.

tarzındaki delil de ihticâca o kadar sâlih olmaz. Zira o diyârın kavmi öyle zann etdiğiniz gibi vahşi değil idi. Yamyamlar gibi çırıl çıplak gezmezlerdi. İslâm da hiçbir kisve ihdâs etmiş değildir. Her kavim kendi kisvesini muhâfaza ederek dâ'ire-i İslâm'a dâhil oldu. Arab'ın vâkı'a bugünkü son modaya muvâfık iç çamaşırı yok idiyse de her hâlde *şi'ār* ve *dişār* gibi dışarıdan gözükmeyen iç elbiseleri var idi. Hattâ eş'âr-ı câhiliyyeyi tetebbu' ederseniz peçeden başka olmayan *niḳāb* ile *burḳu'*un kadınlar tarafından isti'mâl edildiğini görürsünüz. Ğâyeti o zamânın kadınları hiçbir teklîfe tâbi' olmadıkları için gâh tesettür –gâh ta'bîr-i Kur'ânî vechi ile– teberrüc ederlermiş. Şerî'at-ı İslâmiyye'nin men' etdiği işte bu teberrücdür.

Sâlifu'z-zikr âyât-ı kerîmenin hükmünü mütemmim olan âyet-i kerîme Sûre-i Ahzâb'daki *Yā eyyuhe'n-nebiyyu ḳul li-ezvācike ve benātike ve nisā'i'l-mu'minīne yudnīne 'aleyhinne min celābībihinne* [33. Ahzâb, 59] âyet-i kerîmesidir ki, müslüman kadınların ev hâricindeki kıyâfetlerini mu'arrifdir. Bunda kadınların cilbâblarını ya'nî çarşaflarını idnâ etmeleri ya'nî çarşaflarına bürünüb şer'an ızhârı harâm olan zîneti meydanda bırakmamak için onu alınları üzerinden bağlamaları emr olunuyor. Cilbâb elbise üzerine giyilir ve bedenin şekl-i hakîkîsini enzâr-ı nâsdan setr eder; geniş, bol bir libâsdır. Bu âyet-i kerîmenin müfâdından, kadının elbisesini ızhârı muharrem olan zînetden add edenlerin haklı olduğu anlaşılıyor. Tâbi'înden Sa'îd b. Cübeyr, bu âyetin tefsîrinde: "Cilbâb, hımâr üzerindeki örtüdür. Hımârın üstüne bir de örtü örtünmedikçe bu dış örtü ile başını ve boynunu bağlamadıkca bir müslimeye bir yabancının bakması helâl olmaz." diyor. Ashâbdan Muhammed b. Ka'b el-Kurazî (ra.) bu âyetin tefsîrinde "Bir tek gözü açık kalmak üzere yüzünü örter." diyor. Hibru'l-Ümme lakabıyla mazhar-ı iltifât-ı nebevî olan İbn-i Abbâs (ra.) da bu makâmda: "Allâh Azîmu'ş-Şân nisâ-i mü'minâta bir iş zımnında evlerinden çıkdıkları zamân yüzlerini cilbâblarıyla başlarının üstünden bağlayarak örtmeyi ve yalnız bir gözlerini göstermeyi emr etdi." diyor. Tâbi'înden İbn-i Sîrîn de Ashâbdan Ubeyde'ye (ra.) bu âyetin ma'nâsını soruyor. O da üzerinde duran bir *milḥafe*'yi (yorgan çarşafını) kaldırıb ona bürünüyor ve başını tâ iki kaşlarına kadar örtdükten sonra yüzünü de örterek yüzünün sol tarafından ve gözün hizasından bir açıklık bırakarak sol gözünü meydânda bırakıyor.

Ma'lûm-i âlîleridir ki, âyetler, hadîsler yekdiğerini müfessirdir. Bir taraftaki icmâli diğer taraf tafsîl eder. Bu ta'rîflere göre ise asr-ı sa'âdetde Muhâcirîn ile Ensâr kadınlarının örtündükleri cilbâbın ne şekilde olduğu tebeyyün ediyor. Anlıyoruz ki sokakda ibdâ-yı zînet, yüz ile ellerin açık bulunması hakkındaki

[5] *Cilbāb*'dan muharref olan 'cellâbî' olsa gerek. *Cilbâb* herhangi şekilde olursa olsun câr, çârşaf dediğimiz şeydir.

ruhsat, mikdâr-ı hâcetin tecâvüz edilmemesiyle meşrûtdur. Binâenaleyh kadınlar sokağa çarşaflı, yüzü örtülü olarak çıkmak ve ancak hâcet zamânlarında yüzlerini yabancıya göstermek lâzım gelir. Yabancılara zînet-i hafiyyeyi ibdâ etmemek hakkındaki âyet-i sâbıka da harem-selâmlık tertîb-i şarkîsini müslümanlara vâcib kılıyor. Elde bulunan bu hüccetlerin kâffesi:

> ... Me'âlinde bir âyet-i celîle vardır ki mühimdir. Hem söylediklerimi isbât eder; hem de Hazret-i Peygamber'in odasına girip kendisi ve haremi ile beraber oturub konuşmak o zamânlar bir âdet-i câriye idiğini isbât eder.

ve:

> Şu keyfiyet-i mühimmeden emîniz ki 'âdâb-ı mu'âşeret' kâ'idelerine ri'âyet için evâmir ve tenbîhât-ı ekîde vârid olmuş ve ma'amâfîh yine herkes, kadın erkek, konuşurlar, görüşürlermiş. Bugünkü ma'nâsıyla bugünkü tarzda 'kaç-göç' yokmuş.

da'vânızı ibtâl eder. Bir kere şu tercümesini rivâyet etdiğiniz âyetin nerede ve kime nâzil olduğunu bilemedim. Siz gâliba:

> *Yā eyyuhe'l-leẕīne āmenū lā tedḫulū buyūte'n-nebiyyi illā en yu'ẕene lekum ilā ṭa'āmin ğayra nāẓirīne ināhu velākin iẕā du'iytum fe'dḫulū fe-iẕā ṭa'imtum fenteşirū velā muste'nisīne li-ḥadīṯin. İnne ẕālikum kāne yu'ẕī'n-nebiyye fe-yestaḥyī minkum. Va'llāhu lā yestaḥyī mine'l-ḥaḳḳ. Ve iẕā se'eltumūhunne metā'an fes'elūhunne min verā'i ḥicābin. Ẕālikum aṭharu li-ḳulūbikum ve ḳulūbihinne.* [33. Ahzâb, 53]

âyet-i kerîmesini kasd ediyorsunuz. Bunun me'âl-i şerîfi şudur:

> Ey îmân edenler! Nebînin hücrelerine size izin verilmedikce ta'âm için girmeyiniz, lâkin da'vet olunduğunuz vakitde giriniz. Ta'âmı•edince de hemen dağılınız. Oturub sohbet etmekle vakit geçirmeyiniz. Zira bu, Nebî'ye ezâ verir de yine sizden utanarak bir şey söylemez. Allâh ise hakkı beyân etmekden çekinmez. Bir de zevcât-ı tâhirâtdan bir şey istediğiniz vakit hicâb ya'nî perde arkasından isteyiniz. Zîrâ bu mu'âmeleniz gerek sizin kalbinizin, gerek onların kalblerinin tahâreti için daha yakışık alır.

Artık bilmem bundan anlatmak istediğiniz tarzda bir âdetin câri olduğu ve kaç-göç olmadığı ma'nâsımı çıkar? Yoksa hilâfımı sâbit olur?

Vakit müsâ'id olsa bu bahse ta'alluk eden diğer âyât-i kerîme hakkında da söz söylerdim. Fakat sizi daha ziyâde işgâl etmemek için bu kadarla iktifâ ederim. Daha mufassal îzâhâtı daha geniş zamânlara bırakıyorum.

Asıl maksad tesettür mes'elesinin dîn-i İslâm ile alâkadâr olduğunu göstermek ve –dînlerine hizmetden başka bir cürümleri olmayan– ulemâ-yı selef ve halefi bu noktada tebriye etmek idi. Sizin rufekâ-yı tahrîriniz pek müfrit adamlardır. Ulemâ sınıfına sebb etmekde bir zevk-i mahsûs duyuyorlar. Ulemâmızın bize çok fenâlık etdiğini biz de biliyoruz. Fakat bizimle rufekânız arasındaki fark-ı nazar, bu'du'l-meşrıkayndır. Biz ahkâm-ı dîniyyeyi husn-i muhâfa-

za etdiremediklerinden, emr-i bi'l-ma'rûf ile nehy-i ani'l-munkeri ihmâl etdiklerinden dolayı kendilerini mu'âteb tutuyoruz. Sizinkiler ise ahkâm-ı dîniyeye temessük etdiklerini nâhoş görerek pek insâfsızca hücûm ediyorlar. Bilmem ki dînini sevmek, bilmeyenlere ta'lîm etmek bir cinâyetmidir? Hürriyet-i vicdânı tavsiye edenler neden menfî olmak üzere bu kadar çirkin bir ta'assubla ma'lûl oluyorlar? Ulemânın rufekânızca en nâzikâne ünvânı 'kara kuvvet'dir. Pek velûd ve her dem tevlîdinde bir fitne koparan bir muharririniz 'cehele-i ulemâ' ve 'hazele-i ulemâ' (!) ta'bîrlerini kullanıyor. Ne kadar ayıb şey! Hem de bu nezâketi yalnız mu'âsırlar hakkında değil, –nübüvvete kâ'il olmak cürmünden dolayı– bütün eslâf ve ahlâfa revâ görüyor. Bu hücûmlar –benim anladığıma göre– sûret-i zâhirede dînin mümessili ve nâşiri olan ulemâya ise de hakîkat-i hâlde dînin sâhibine, mübelliğ-i evveline, dînin kendisine râci' oluyor. Eğer hakîkat maksadları bu ise: "Biz dîn-i İslâm'ı bid'atlardan kurtarmak istiyoruz. Dînin safvet-i asliyesini muhâfaza edeceğiz. Dîne hizmetden başka bir ğarazımız yok." demeye müncer olan sözlerle halkı aldatmasınlar. Yok eğer bu da'vâları samîmi ise her şeyden evvel merâk edib de ıslâh etmek istedikleri şeyi ya'nî dîni öğrensinler. Hiddetinden sağını, solunu görmeğe vakit bulamayan bu şovalyelerin –Don Quichotte gibi– kendilerini değirmenlere, kayalara çapdırarak ziyâna uğramamaları için bir mürşide cidden ihtiyâcları vardır. Bu mürşid de benim takdîrime göre siz olabilirsiniz. Bunların biraz olsun yola yatmaları için her hâlde zât-ı âlîleri gibi felsefeşinâs bir zâtın nasîhat ederek mu'addil vazîfesini görmesini elzem görüyorum.

Artık kelâl efzûd olmaya başlayan bu satırlara hitâm vermeden evvel yukarıda bilmünâsebe zikr etdiğim bir destûrunuzda da biraz ta'dîlât icrâ etmekliğime müsâ'ade etmenizi ricâ ederim. Siz makâlenizin bir yerinde:

> Âdâtın her yerde muhakkem olduğunu unutmamalıdır.

Diğer bir yerinde de:

> ...Lâkin böyle anladığım için ehemmiyetsiz bir mes'ele gibi[6] telakkî ediyorum, demek değildir. Bilâkis nazarımda pek büyük bir ehemmiyeti hâ'izdir. Evvelâ el-ân âdât-ı muhakkemenin taht-ı nüfûzunda bulunan bir şart-ı ma'îşetdir. Bir ânda tebdîli mümkin değildir. Azîm münâsebetsizliklere sebeb-i mahz olabilir.

diyorsunuz. Benim fikrimce dîne istinâd eden bu âdetin tebdîli şübhesiz mümkin değildir. Tebdîline teşebbüs hâlinde de azîm münâsebetsizlikler olacağı muhakkakdır. Âdâtın muhakkem olduğunu da teslîm ederim. Zâten Şerî'at da bu tahkîmi tanımışdır. Lâkin bu da birtakım kuyûd ve şurûta tâbi'dir. Geçenlerde diğer bir mecmû'ada "Fıkıh ve İctimâ'iyyât" ünvânıyla bir makâle okumuşdum.* Ne söylediğini bilir ve emti'a-i ecnebiyye dellâllığı ile iktifâ etmez

[6] Ya'nî tesettür mes'elesi.

* Bu makâle Ziya Gökalp'indir ve *İslâm Mecmû'ası*'nın 1914'de çıkmış 2. sayısının 40-44. sahîfelerinde yer almaktadır.

bir sâhib-i fikir olan muharrir-i muhtereminin zımnen şöyle demek istediğini tahmîn etmişdim: "İmâm Ebû Yûsuf âdete müstenid olan nusûsu terk ile tebeddül etmiş âdâta göre ictihâd edilebiliyor diyor. Hemen hemen bütün nusûs da âdete müsteniddir. Binâenaleyh bu günkü âdâta göre nusûsu te'vîl ve tahvîl etmekde de be's yokdur." Yine tekrâr ederim ki, muharrir-i muhterem bu kıyâsı böyle sarâhaten tertîb etmiyor. Makâlenin hey'et-i mecmûasından benim istinbât etdiğim ma'nâ budur. Bu bâbda zühûl ve hatâya giriftâr olmuş isem daha ziyâde memnûn olurum. Zât-ı âlîlerinin bâlâya aldığım sözleri ise bu kıyâsa daha ziyâde takarrub ediyor. Bu münâsebetle şunu demek istiyorum ki, âdâta müstenid nusûs olduğu gibi âdâtı icâd eden nusûs da çokdur. Hattâ diyebilirim ki bilâd-ı İslâmiyye'de ekser âdâtı tevlîd eden nusûsdur. Bunun için emsile îrâdına hâcet yok. Biraz düşünürseniz benden fazlasını siz de bulabilirsiniz. Binâenaleyh tesettürü de, ihticâbı da îcâb eden nusûs-i şer'iyyedir. İşte burada da muhakkem olan âdet değil, nassdır. Asran ba'de asr bilâ istisnâ bütün bilâd-ı İslâmiyye'de nassa istinâden şâyi' olan bir âdeti değiştirmek dîni değiştirmek kadar icrâ-yı te'sîr eder. O hâlde:

> Â'ileler arasında beraber oturmak, görüşmek ve konuşmak bugün tamâmıyla mümkündür ve vâki'dir...

olsa da,

> Bu tarz-ı mu'âşeret İstanbul'da pek çok â'ileler arasında vâki'dir, ya'nî bu ma'nâ ile bir sınıf halkımızca kaç-göç mes'elesi kendiliğinden hall olunmuş bitmiş...

olsa da, yine o korkduğunuz azîm münâsebetsizlikler mürtefi' olmaz. Hele ekalliyeti teşkîl eden ve müslümanlıkla derece-i alâkaları mechûlümüz olan bu sınıf halkı örnek ittihâz ederek diğerlerine de, siz de böyle yapmalısınız, demek rufekâ-yı tahrîrinizin pek ma'nâsız bir tahakkümüdür.

Rusya'da milyonlarca Müslüman â'ilelerin böyle yaşamakda oldukları da'vâsına gelince; bu da o kadar müsellem değildir. An-asl Rusyalı olan Abdurreşîd Efendi birâderimiz bu â'ilelerin pek mahdûd olduğunu ve bu â'ilelere müslümanlarca pek de hoşa gitmeyecek bir nazarla bakıldığını bir makâlesinde söylemişdi. Rusya matbû'atında bu husûsa dâ'ir görülen münâkaşât-ı şedîdeyi de bu husûsda işhâd edebilirim. Mes'elenin mehd-i zuhûru olan Mısır'da da bu serbest usûlün te'essüs etdiğine ve hattâ karîben edeceğine delâlet eder bir şey yokdur.

Hülâsa demek isterim ki böyle nusûsa istinâd etmiş, İslâmiyyet'in en bâriz şi'ârı olmuş bir âdeti müslümanlık dâ'iresinde ref' etmek mümkin değildir. Ve buna çalışmak da abesdir. Arkadaşlarınızdan biri: "Bu mes'ele tamâmen hall olunmadıkca bitmez." diyordu. Evet, pek doğru söylüyor. Fakat ben de şunu ilâve ederim ki: "Bu mes'ele, dîn-i İslâm yeryüzünden kaldırılmadıkca matlûbları vechile halledilmez."

islâmiyât IV (2001), sayı 2[3], s. 165-168

Bir Değerlendirme Yazısı Üzerine Mülahazalar

ADNAN ASLAN
adaslan@hotmail.com

Lancester Üniversitesi'nde hazırladığımız doktora tezimize dayalı yayımlanan kitabımız hakkında Mehmet Sait Reçber tarafından kaleme alınan değerlendirme yazısının[1] daha önce yapılan değerlendirmeler göz önüne alındığında,[2] ciddi bir vukufiyeti içermekle birlikte, bazı yanlış anlamalara da sahip olduğu görülmektedir. Yurt dışında yapılan değerlendirmeler, ilk ilmî teşebbüsümüz olan bu eseri genel olarak dinî çoğulculuk literatüründeki yeri ve taşıdığı potansiyel bakımından ele almış ve özellikle dinlerarası diyalog konusunda ortaya koymaya çalıştığı yapısal çerçeveninin önemine dikkat çekmişlerdir. Türk okuyucusuna kitabı takdim bakımından önemli olduğuna inandığım söz

[1] Mehmet Sait Reçber, "*Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy: The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr*, Adnan Aslan (Curzon Press, 1998. XIV-290 s. (ISBN 07007 1025 6)", *İslâmiyât* III (2000), sayı 4, s. 223-233.

[2] Bkz. T.M. Pucelik, "Review of *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy: The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr*, by Adnan Aslan", *Choice Magazine*, May 1999, s. 72; Hugh Goddard, "Review of *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy: The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr*, by Adnan Aslan", *BSOAS* LXII (1999), sayı: 2, s. 347-348; Suha Taji-Farouki, Review of *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy: The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr*, by Adnan Aslan", *BRISMES Newsletter* XII (1999), sayı: 3, s. 2; Gavin D'costa, "Review of *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy : The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr*, by Adnan Aslan", *Islam and Christian-Muslim Relations* XI (2000), sayı: 2, s. 256; Chris Partridge, "Review of *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy: The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr*, by Adnan Aslan", *Themelios* XXV (1999), sayı: 1, s. 149-150; Oliviér Carré, "Review of *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy: The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr*, by Adnan Aslan", *JUSTIFICATIF de compte rendu publie dans Archives De Science Sociales Des Religions* (1999), sayı: 106, s. 33-34.

konusu değerlendirme, bazı hususların yeterince açık olmadığı veya maksadın tam anlaşılamadığı/anlatılamadığı şeklindeki tespiti itibarıyla tashihe muhtaçtır. Bu tashihi yapmama vesile olduğu için sayın Reçber'e burada teşekkür ederim. Söz konusu hususları şöyle sıralamak mümkündür:

1. Kitap, iki çağdaş düşünürün önerdiği dinî çoğulculuk modellerini değerlendirmekte, bunların olumlu ve olumsuz gördüğü yönlerine işaret etmektedir. Bu bakımdan, özellikle dinî çoğulculuk kuramı ve bir arada yaşama hoşgörüsü açısından İslam düşüncesinin zenginliğine işaret etmek ve bu konuda geliştirilecek muhtemel tezlere ışık tutmak için esere eklenen altıncı bölümün müstakil bir çoğulculuk modeli gibi değerlendirilmesi yanlıştır. Bununla birlikte, gerek bu iki düşünürün fikirlerini tahlilimiz, gerekse kendi fikirlerimiz esas alındığında, diğer dinlere karşı bir tavır geliştirdiğimiz de dikkatli okuyucuların gözlerinden kaçmamaktadır. Yapılan değerlendirmeler ışığında[3] bu tavrı yeniden gözden geçirdiğimde, dinî çoğulculuktan çok dinî kapsayıcılığa (*inclusivism*) yakın olduğunu söyleyebilirim. Dolayısıyla, kitabın bu paradigma perspektifinden değerlendirilmesi daha yerinde olacaktır. İster dinî çoğulculuk isterse dinî kapsayıcılık bağlamında değerlendirilsin, kitap o zamanki düşüncelerimizi yansıtmakta ve bu konuda ulaştığımız en son neticeleri temsil etmemektedir. Daha sonraki çalışmalarımızda dinî çoğulculukla ilgili fikirlerimiz kısmen geliştirilmiştir.[4] Bu sebeple, sonradan yapılan çalışmalar da dikkate alındığında, sadece kitap, yazarın konuyla ilgili mevcut fikirlerini temsil etmeyecektir.

2. Kitapta ileri sürülen iddia ve tezlerin, kendi bağlamında ve yazarın genel tavrı çerçevesinde ele alınması yerinde bir davranış olurdu. Mesela, dinî dışlayıcılık paradigmasını biz mutlak anlamda değil, dinî kimliğin aile ile ilişkisi bağlamında tenkit etmekteyiz. Dolayısıyla, bir kimsenin Yahudi bir ailede dünyaya gelmesinin neticesi olarak, sadece kendi dininin hak, Hıristiyanlık dahil diğer bütün dinlerin bâtıl olduğu iddiasını ortaya atmasıyla, başka bir kimsenin Hıristiyan bir ailede doğduğu için Hıristiyanlığın hak, diğerlerinin bâtıl olduğu iddiasını savunması arasında bir fark görmemekteyiz. Öte yandan, dinî dışlayıcılığı savunan birisinin, doğruluk iddia etme hakkını, 'dinî dışlayıcılığa inandığı için', kendisiyle aynı konumda olan başka birine verememesini de bir çelişki olarak nitelemekteyiz. Dinî dışlayıcılık paradigmasının bu cihetten çelişkili görünmesine rağmen, mutlak anlamda, yani kendi içinde ve kendi tezi bağlamında çelişkili olmadığını biz de kabul etmekteyiz.

3. Tezi hazırlarken, Hıristiyan dünyasına hitap ettiğimiz düşüncesiyle, zımnen veya açıkça İslam'ın diğer dinlere nazaran konumunun daha üstün olduğu ima edilmektedir. Mesela, eserde İslam'ın İbrahimî geleneğin son halkası ol-

[3] Gavin D'Costa ve Chris Partridge tavrımızın dinî çoğulculuktan daha çok dinî kapsayıcılığa (inclusivist) yakın olduğunu söylemektedirler.

[4] Bkz. Adnan Aslan, "Batı Perspektifinde Dinî Çoğulculuk Meselesi", *İslam Araştırmaları Dergisi* (1998), sayı: 2, s. 141-163; "Dinî Çoğulculuk Problemine Yeni Bir Yaklaşım", *İslam Araştırmaları Dergisi* (2000), sayı: 4, s. 17-30.

ması bakımından, hem Yahudilik hem de Hıristiyanlığa karşı kapsayıcılık tavrının diğer iki dinde görülemeyeceğine işaretle, Müslümanların, Hıristiyanların ve Yahudilerin aynı Tanrı'ya ibadet ettiği hususu ifade edilmiştir. Burada epistemolojik anlamda var olan tek Tanrı'yı aynı şekilde tanımaları değil; farklı tanısalar da, ontolojik anlamda aynı Tanrı'ya ibadet ettikleri söylenmektedir. Meseleye İslami açıdan bakılacak olursa, bir müslüman olarak ben, Yahudi ve Hıristiyanların farklı tanrılara ibadet ettiğini iddia etme yerine, "aynı Tanrı'ya ve fakat gereği (yani Kur'an'ın bildirdiği) gibi ibadet etmediklerini" ifade ederim. Aksi hâlde, İbrahimî ailenin bir üyesi olan Yahudilik ve Hıristiyanlığı, Hinduizm veya Budizm'den ayrı değerlendirmek mümkün olmayacaktır.

4. Eleştirilere muhatap olan bir başka konu ise, Nasr ve Hick'e karşı takındığım tavırdır. Hick'i Nasr'dan daha fazla tenkit etmemin en önemli sebeplerinden biri, bir müslüman olarak Nasr'ı kendime Hick'ten daha yakın bulmamdır. Fakat bu Hick'e karşı önyargılı hareket ettiğim tarzında algılanmamalıdır. Nitekim bu şekilde de algılanmamıştır.[5] Diğer taraftan, Hick'in dinî çoğulculuk hipotezini ideolojik olarak nitelememiz yadırganmaktadır. Bizce Hick'in kendi zihnî çabasıyla oluşturduğu dinî çoğulculuk hipotezini Hıristiyanlık dahil bütün dinleri tanzim eden bir meta-sistem olarak takdim etmesi ve kelami anlamda vahye, epistemolojisinde önemli bir yer vermemesi, onun çoğulculuk anlayışını ideolojik olarak nitelememiz için yeterlidir. Nasr'ın Kur'an'ı bütünüyle hakikat olarak kabul etmesi ve dinlerin mutlak hakikat iddialarını kutsal sayarak muhafaza etme isteği, diğer sebeplerle birlikte onun çoğulculuk modelini 'dinî' saymamız için yeterlidir.

5. Değerlendirmelerde bazen satır aralarını okuyabilmek satırları okumaktan daha önemli olabilir. Yazarın ne dediği elbette önemlidir; ama bazen ne demek istediğine nüfuz, kitabı anlama ve değerlendirmede daha hayati olabilmektedir. Hıristiyanların Teslis akidesini değerlendiren ifadelerimizden, Allah'ın isimlerini İslami saymadığımız sonucuna ulaşılması, bu nevi bir yanlış anlamanın ya da maksadın doğru ifade edilememesinin bir neticesi olsa gerektir. Meseleye burada kısaca tekrar değinmek gerekirse, Müslümanlara gayrı makul gelen Teslis doktrinini savunmak için, Hıristiyanlar, Teslis'i Müslümanların Allah'ı doksan dokuz isimle nitelemesine benzetirler. Biz, genelde Hıristiyanların özelde ise Hick'in bu tavrını eleştirdikten sonra; Teslis, Hıristiyan ilahiyatının bir parçası olduğu hâlde, Allah'ı doksan dokuz isimle nitelemenin İslam akidesinin bir parçası olmadığı görüşünü ifade ettik. Burada kastımız, Allah'ı sayısal olarak (üç, doksan dokuz) nitelemenin İslam akidesinin bir parçası olmadığını vurgulamaktı. Bir başka ifadeyle, bir kimse doksan dokuz değil de, Allah'ın yüz bir veya bin bir ismi olduğuna inansa, o kimse İslam akidesinin bir kısmını inkar etmiş olmaz, demek istedik. Fakat mesele bu şekilde an-

[5] H. Goddard, S. Taji-Faruoukî ve I.R. Netton yazdıkları değerlendirmelerde önyargılı olmadığıma dikkat çekmişlerdir.

6. Bu eserin sınırlarını, o zamanki bakış açımız ve entelektüel birikimimiz tayin etmiştir. Genel karakteri itibarıyla Nasr'ın geleneksel ekol bağlamında ifade ettiği çoğulculuk anlayışını dinî bulmakla birlikte, İslami olarak nitelemiyor ve onun, dinlerin birbiriyle çelişen hakikat iddialarını telif etme teşebbüsünü yersiz ve başarısız buluyoruz (s. 205-206). Bununla birlikte, geleneksel ekolün modernite eleştirisini ve dinî çoğulculuk anlayışını da kısmen benimsiyoruz. Bu bağlamda bizi Hick'in dinî çoğulculuk anlayışını tenkit etmeye sevk eden sebeplerden en önemlisi, onun dinlerin mutlak hakikat iddialarını izafileştirmesidir. Nasr'ın dinî çoğulculuk anlayışı ise, bizce, dinlerin mutlak hakikat iddialarını izafileştirmemektedir ve bu sebeple dinî bakımdan Hick'inkine nazaran daha başarılıdır. Kitapta gerek Nasr'a karşı tavırda, gerekse altıncı bölümde, dinî çoğulculuk açısından gözlemlenen müphemlik, iki sebeple ve farkında olarak tercih edilmiştir. Birincisi, o zamanlar bu hususlardaki görüşlerimizin henüz netlik kazanmamış olmasıdır. İkincisi ise, müphemliği, konuyu düşünmeye devam etmemi sağlayan ve başkalarını da bu konuda düşünmeye sevk eden bir dinamik olarak algılayışımızdır.

7. Eserimizde yeni bir çoğulculuk modeli önermekten ziyade, Hick ve Nasr'ın çoğulculuk modelini esas alarak probleme bir cevap önermeye gayret ettik. Dolayısıyla da, kitabın İslami bir 'çoğulculuk' modeli önerme bağlamında eksikleri bulunabilir. Fakat İslam ve dinî çoğulculuk meselesi söz konusu olduğunda, bence müslüman entelektüeller düşünsel ve olgusal anlamda var olanla kendilerini sınırlamamalı ve olması gereken hususunda fikir beyan edebilme cesaretini göstermelidirler. Nihai planda sorulması gereken şudur: Kur'an'ın diğer dinlere ve peygamberlere bakışı, Müslümanların tarihteki diğer din mensuplarına gösterdiği hoşgörü uygulamaları, teorik planda bizi diğer dinleri de hesaba katan global bir sistem arayışına götürmeli midir? Benim bu soruya cevabım, müspettir. İster dinî çoğulculuk isterse dinî kapsayıcılık bağlamında olsun globalleşen dünyada varlık kazanmak zorunda olan Müslümanların "kendi dinlerini izafileştirmeden" diğer dinleri kuşatıcı bir sistem arayışına girmeleri gerekmektedir. Hızla globalleşen dünyada İslam düşüncesinin yeniden bir varlık gösterebilmesi, bizce Müslümanların bu tarz sistemler üretebilmelerine bağlıdır.

Şinasi Gündüz'ün "Kur'an'da Hz. İsa" Başlıklı Yazımıza Eleştirisi Üzerine

NİYAZİ ÖKTEM
PROF.DR., GALATASARAY Ü. İKTİSAT BÖLÜMÜ

Geçtiğimiz yıl, Abant Toplantısı'nda, konu danışmanlarınızdan Prof.Dr. Mehmet Paçacı, benden "Hz. İsa Anısı"na çıkarılacak sayı için yazı istediğinde çok mutlu olup, büyük onur duymuştum. Zira, derginizin dinimizdeki akılcı yorumlara büyük katkı sağladığını bilmekteydim.

Lütfettiniz, "Kur'an'da Hz. İsa" başlıklı makalemi Ekim-Aralık 2000 sayısında yayımladınız. Teşekkür ederim. Aynı sayıda, sayın Lütfullah Göktaş'ın "II. Vatikan Konsili Belgelerinde Müslümanlara İlişkin İbarelerin Çevirisi Üzerine" başlıklı yazı da yer almaktaydı. Sayın Göktaş, benim on beş yıl kadar önce Maurice Borrmans'tan çevirdiğim *Müslümanlarla Hıristiyanlar Arasında Diyaloga Yönelişler* kitabımı yerden yere vurmaktaydı. Yazar, kısmen haklıydı. Ancak eleştirinin dozunu kaçırmıştı. Cevap vermeyi düşünmemiştim.

Verilecek bir cevap yoktu zaten. O yıllarda, dostum Borrmans'ın isteği üzerine, çevirinin bir ân önce çıkmasını hedeflemiştim. Dinlerarası diyalog heyecanı, belki de aceleye gelmesinde ana etmendi. Bu konuda kimseye diyecek bir sözüm yok. Nazik bir eleştiri yapmasını bilen, Fransız din adamı Xavier Jacop'a göre, kitap, çeviriden ziyade bir yorumdur. Kendisi tamamıyla haklıdır.

Size bu yazıyı göndermemin nedeni, derginizin "Diyanet"le ilgili Ocak-Mart 2001 sayısında, Sayın Şinasi Gündüz'ün kaleme aldığı "İsalardan İsa Beğen: İsa Çeşitlemeleri –*islâmiyât* 'İsa (as.) Anısına' Özel Sayısı Üzerine–" başlıklı yazısında, Sayın Göktaş'ın bana yönelttiği eleştirilerden destek alarak, "Kur'an'da Hz. İsa" makalemle ilgili görüşlerinin irdelenmesidir.

Her şeyden önce, bir yazım hatası istismar edilmiştir. Hz. Yusuf ve Hz. Yahya isimlerinin birbiriyle karışmış olması, Şinasi Gündüz için mutluluk ve

hücum vesilesi hâline gelmiş. Bendenizin makalesi basıma girerken, derginizin yayın müdürü telefon ederek, söz konusu yanlışlığın düzeltilmesi hususunda benimle görüşme yapmıştı. Tapaj hatası görerek, hemen düzeltilmesini kendisinden rica etmiştim. Anladığım kadarıyla, baskı sırasında düzeltme cihetine gidilmemiş. Edindiğim bilgiye göre, bu durum Şinasi Gündüz'e söylenmiş. Eğer söylenmesine rağmen, kendisi yazının o bölümünün çıkarılması talebinde bulunmamışsa, ahlaki açıdan sorumluluğunun takdirini Allah Teâlâ'ya havale ederim. "Kur'an'da Hz. İsa" başlıklı makalem *Diyalog Yazıları* adlı kitabımda da mevcuttur (Timaş Yayınları 2001). Bu dizgi hatası kitapta yoktur.

"Kur'an'da Hz. İsa" başlıklı makalemizin bir bölümünde, Yahudilerin ve Hıristiyanların İncil denince ne anladıklarını açıklamaya çalıştık. Yahudi için 'Bible', tüm bölümleriyle Eski Ahit'tir. Oysa Hıristiyanlar açısından durum farklıdır. Başka bir anlatımla 'Bible' her iki dinin mensupları açısından farklı farklı şeyleri ifade etmektedir. Sadece bir fikir vermek istemiş, ayrıntıya girmemiştik. Hıristiyan inancında, "en geniş anlamıyla Yeni Ahit'i (yani 4 İncil'e ilaveten Pavlus, Petrus, Yuhanna ve Yakub'un mektuplarıyla Vahiy kitabını kapsayan metni), dar anlamıyla ise Yeni Ahit'in ilk bölümünü oluşturan Matta, Markus, Yuhanna ve Luka İncillerini ifade eder."

Tırnak işaretiyle yazdığımız yukarıdaki cümle bizzat sayın Gündüz'e aittir. Aynen katılıyorum. Kendisi de Yeni Ahit'in 'dar anlamıyla' ne olduğunu çok güzel açıklamış. Okuyucuya bir fikir vermek için, bizim Yeni Ahit'i dar anlamıyla ele almamız, kendini neden bu denli tedirgin etmiş? Biz kendinin yüksek düzeyine değil, karşılaştırma bağlamında diyaloga yönelen bizim gibi sıradan insanlara hitap etmeyi yeğleyen bir tutumu benimsemiş bulunmaktadır.

Muhterem Gündüz rahatsız olmuş olabilir; ancak, arkasından alaycı ve aşağılayıcı bir üslûp kullanması da bizi rahatsız etti. Bir akademisyene yakıştıramadık. Bu akademisyen, özellikle İslam dini üzerine çalışmalar yapıyorsa, bir İslam alimi ise, dinimizin gereği olan 'alçakgönüllü' sıfatına bendenizden daha fazla dikkat buyurması gerekmez mi? Özellikle muhatabı kendisinden yaşlı ise... Bildiğimiz kadarıyla, dinimizde büyüklere saygı, temel bir ahlak, örf ve âdet kuralıdır.

Diyebilir ki, (demiş zaten) "O kendine dikkat etsin, hoşgörüden bahsedip birileri için fanatik, yobaz dindar, dini siyasete alet edenler sıfatlarını kullanmakla çelişkiye düşmüyor mu?" İtiraf edeyim ki, bu sıfatları zaman zaman kullanmaktayım. Amacım kimseye hakaret etmek veya onları aşağılamak değildir. Bazılarını bu sıfatlarla tanımlayabilirim. Sadece bir durum saptaması... Ama onların da demokratik bir toplum yapısı içerisinde, özgürce düşünsel ve siyasal faaliyette bulunabilmeleri için, otuz yıla yaklaşan akademik yaşamımda çaba gösterdim. Belki bu nedenledir ki, Sayın Gündüz'ün ifadesiyle "Ne İsa'ya, ne de Musa'ya yaranabildim." Zaten kimseye yaranma kaygım yok, kimi solcu, kimi komünist, kimi İslamcı, kimi Mutezili, kimi Hıristiyan, kimi Yahudi, kimi inançsız sıfatlarını bize yakıştırdı. Kesin jakobenler "İslamcılar başa geldiğin-

de, önce senin başını kesecekler. Sen hâlâ onların toplantılarına git, onlar için özgürlüğü savunmaya devam et..." demektedirler. Böyle sert yazıları okuyunca "acaba jakobenler haklı mı?" diye düşünüp, kendi kendime gülüyorum.

Kim ne derse desin. Ben herkesle, komünisti, solcusu, sağcısı, İslamcısı'nın her türü, Hıristiyanı, Yahudisi, inançsızı, paganı ile barış içerisinde, hoşgörü ve diyalog ortamında bir arada yaşamaktan mutlu olmaktayım. Yeter ki, savaşçı olmasınlar, hakaret etmesinler, nefret ve kinle değil, sevgiyle yaklaşabilsinler.

Kendilerini dev aynalarında görenlere, "Bu tür yazıları hakemli derginiz nasıl yayımlıyor." diyenlere, müslüman olup da alçakgönüllü olma esasını unutanlara, kuşkusuz birkaç sözümüz olacaktır.

Sayın Gündüz, "Eski Ahit ve Yeni Ahit'te tahrifat var." görüşüme katılmıyor. Bunu da alaycı bir ifadeyle açıklıyor. Bu konuya değinen müslüman bilim adamları herhâlde aymazlık içerisinde; neden o hâlde mevcut İncil, Tevrat, Zebur kitapları İslam dini ile ilgili eğitimde müslümanlara okutulmuyor? "Kitabımızdır." anlayışı içerisinde, durum insanlara anlatılmıyor? Bunların asılları, kuşkusuz Allah kelamıdır. Ancak, mevcut olanlarda Kur'an'la çelişkili yerler vardır. Bu da tahrifat anlamına gelir. Örneğin, Yeni Ahit'te (dar anlamıyla), Hz. İsa'ya Allah'ın "Oğlum!" demesini bir müslümanın kabul etmesi mümkün müdür? Bu durum tahrifat değil de nedir?

Sayın Gündüz'ün İncil yazarlarıyla ilgili bilgiler vermesine bir diyeceğimiz yok. Ancak, din alimlerinin bazılarının farklı görüşleri mevcuttur. Hz. İsa'daki vahyin bizdeki Sünnet'le karşılaştırılması yaygın bir yaklaşımdır. Bu konulara girmenin gerekliliğini duymuyorum. Sadece şunu sormak isterim: Hz. İsa'ya vahiy geldiğinde, etrafında Hz. Muhammed'de olduğu gibi vahiy katiplerine rastlamıyorsak, gelen vahiyleri 'unutmadan' daha sonra yazanlar neyi yazdılar? Bu konuda çelişkiler olduğu içindir ki, İznik Konsili, tüm yazıları dört ayrı metin içinde kabul etmiştir. Tahrifat görüşümüzü, bu durum dahi destekler mahiyettedir. İnsan hafızası, aradan uzun zaman geçtikten sonra, olanları, söylenenleri harfiyen hatırlayamaz. Hemen kaleme alınması nedeniyledir ki, Kur'an-ı Kerim'le ilgili olarak tahrifattan söz etmek olanaksızdır.

Barış sürecine katkı açısından, Hıristiyanlarla Müslümanlar arasındaki sürtüşme konularının, sıkça, herkes önünde gündeme getirilmesinin doğru olmadığını söylüyoruz. Başka bir anlatımla, 'Teslis', "Hz. İsa'nın Allah'ın Oğlu olması inancı'nın, biz Müslümanlar tarafından fazla üzerine gidilmemesini salık vermekteyiz. Yoğun tartışmalar, yanlış anlamalara yol açıp, kavgalara neden oluşturur. Kuşkusuz, bilimsel platformda bu konular ele alınmalıdır. Müslüman olarak hiçbir şekilde ödün vermek de söz konusu değildir. Makalemizde de belirttiğimiz gibi, Hıristiyanlar içerisinde de bu tür dogmalara inanmayanlar mevcuttur. Onlar sorunu felsefi bir yaklaşım içerisinde ele almaktadırlar. Hep birlikte felsefe yapalım; ancak, felsefeden anlayanlarla bu işe girelim.

Geniş halk kitleleri önünde onları ve bizi rencide edebilecek konuların gündeme getirilmesinde yarar görmemekteyiz. Bu tür tutumlar, cahil kitleleri harekete geçirebilir. Tarih boyunca, bu insanlar din adamlarının birbirlerini karalamalarıyla tahrik edilmişlerdir. Bosna-Hersek, Hindistan, Pakistan ve Endonezya'daki müslüman-hindu-hıristiyan-yahudi sürtüşme, kavga ve savaşlarında, kurumsal konulara bağlı tahrikler önemli rol oynamıştır. Bizde de Alevi-Sünni tarşıtmasında farklı teoloji anlayışlarının etkisi yok mudur?

İslam, Allah'a teslim olma anlamına geldiği kadar, barışı da ifade eder. Evrensel barışa, her müslümanın, karınca kadrince katkıda bulunması gerekmektedir. Bu katkıyı, müslüman din adamı, bilim adamı, alçakgönüllülükle, diyalog ve hoşgörüyle yerine getirirse, daha tutarlı bir konumda olur. Sanırım, hataları kabullenmek de bunun gereğidir.

Saygılarımla.

İslâmiyât

üç aylık araştırma dergisi cilt 4 sayı 3 temmuz-eylül 2001

DÜNYEVİLEŞME

MEHMED SAİD HATİBOĞLU
İslâm'ın Dünyevîleşmesimi Dünyevî Hayâtımızın İslâmîleşmesimi?
•
MEHMET S. AYDIN
Dünyevileşme
MEHMET SAİT REÇBER
Realizm, Din ve Dünyevileşme
İLHAMİ GÜLER
Dünyanın Başına Gelen "Derin Sapkınlık": Dünyevileşme
VEHBİ BAŞER
Modernizm ve Postmodernizm Arasında Kutsalın Yitirilişi
YUSUF KAPLAN
Seküler Aklın Ötesi
BİLAL SAMBUR
Paul Tillich'in Seküler Kültüre Yaklaşımı
TEMEL YEŞİLYURT
Seküler Dünyada İman Toplulukları –Modern İnsan İçin İmanın Anlamı–
RAMAZAN ALTINTAŞ
İslam'a Göre Sekülerleşmenin İmkanı
RECEP ALPYAĞIL
'Bir Kuralı Takip Etme' Kavramının İmaları
YASİN CEYLAN
Etik Değerlerin İnsan Yaşamındaki Yeri
•
A. ZEKÎ VELÎDÎ [TOGAN] (1890-1970)
İbn Haldûn Nazarında İslâm Hükûmetlerinin İstikbâli
MUALLİM CEVDET [İNANÇALP] (1883-1935)
Şimâl Müverrihi Zekî Velîdî ve Yarınki Hars
•
Kitap, Tez, Sempozyum Değerlendirmeleri

islâmiyât

üç aylık araştırma dergisi

islâmiyât

IV (2001), sayı: 3
DÜNYEVİLEŞME

EDİTÖR
Mehmed Said HATİBOĞLU

SAHİBİ
© AVRASYA YAY. REK. MAT. EĞT. ve TUR. TİC. LTD. ŞTİ. Adına
Süleyman BAYRAKTAR

SORUMLU GENEL YAYIN YÖNETMENİ
Ömer ÖZSOY

YAYIN KURULU
Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU
Alparslan AÇIKGENÇ Süleyman BAYRAKTAR Ali DERE
Muammer ESEN Mehmet GÖRMEZ İlhami GÜLER Sönmez KUTLU
Mehmet Emin ÖZAFŞAR İbrahim ÖZDEMİR Ömer ÖZSOY
Mehmet PAÇACI Lütfi SEVER Osman TAŞTAN
Mevlüt UYANIK İsmail Hakkı ÜNAL

İŞLETME MÜDÜRÜ
Sema YAVUZ

YAYIN MÜDÜRÜ
Veli AKNAR

BÜRO
Kasım GEZEN (Son Okuma)
Osman ÖZBAĞÇE (Redaksiyon)

YÖNETİM YERİ
Dr. Mediha Eldem Sok. 41/12 06420-Kızılay ANKARA
Tel: 0 (312) 433 24 65 Tel&Faks: 0 (312) 433 66 68

YAZIŞMA ADRESLERİ
P.K. 775 06455 Kızılay ANKARA
e-posta: islamiyat@hotmail.com

ISSN: 1301-840X

FİYATI: 5.000.000.- TL

ABONE BEDELLERİ
Kurum: 45.000.000 Normal: 20.000.000 Öğrenci-Öğretmen: 16.000.000
Yurtdışı: 50 $, DM 100

Posta Çeki: Avrasya Yayıncılık 1900 321
Banka TL. Hesabı 0012227/01-5 Akbank Meşrutiyet Şb. Ankara
Döviz Hesabı: 100-4036799 Vakıflar Bank. Meşrutiyet Şb. Ankara

İÇİNDEKİLER

Yayıncının Notu 5

Editörden

MEHMED SAİD HATİBOĞLU
İslâm'ın Dünyevîleşmesimi Dünyevî Hayâtımızın İslâmîleşmesimi? 7

Makaleler

MEHMET S. AYDIN
Dünyevileşme 13

MEHMET SAİT REÇBER
Realizm, Din ve Dünyevileşme 19

İLHAMİ GÜLER
Dünyanın Başına Gelen "Derin Sapkınlık": Dünyevileşme 35

VEHBİ BAŞER
Modernizm ve Postmodernizm Arasında Kutsalın Yitirilişi 59

YUSUF KAPLAN
Seküler Aklın Ötesi 81

BİLAL SAMBUR
Paul Tillich'in Seküler Kültüre Yaklaşımı 103

TEMEL YEŞİLYURT
Seküler Dünyada İman Toplulukları
–Modern İnsan İçin İmanın Anlamı– 119

RAMAZAN ALTINTAŞ
İslam'a Göre Sekülerleşmenin İmkanı 133

RECEP ALPYAĞIL
'Bir Kuralı Takip Etme' Kavramının İmaları 143

YASİN CEYLAN
Etik Değerlerin İnsan Yaşamındaki Yeri 155

Klasik Metin

A. ZEKÎ VELÎDÎ [TOGAN] (1890-1970)
İbn Haldûn Nazarında İslâm Hükûmetlerinin İstikbâli 159

MUALLİM CEVDET [İNANÇALP] (1883-1935)
Şimâl Müverrihi Zekî Velîdî ve Yarınki Hars 167

Kitap, Tez, Sempozyum Değerlendirmeleri 179

Yayıncının Notu

Saygıdeğer *islâmiyât* okurları

Daha önce de ilan ettiğimiz üzere, ağırlıklı olarak dünyevileşme konusunu ele alan sayımızla karşınızdayız. Türkiye'de neredeyse insani/toplumsal boyutu olan her tartışmanın merkezine laiklik sorunu yerleştirildiği hâlde, dünyevileşmenin (sekülerizm) gerek İslami açıdan gerekse salt felsefi bakımdan ciddi bir şekilde sorgulanmadığını düşünüyoruz. Oysa laikliğin seküler alan ile dinsel alan arasındaki ilişkinin tanzim edilmesi için devlet tarafından kullanılmak üzere geliştirilmiş özel bir teknik olması, siyasal rejim olarak laiklikten yana tercihte bulunmuş bir ülkede, bu iki alanın doğasının ve aralarındaki geçişken bölgenin hem bir ideoloji olarak sekülerizm bağlamında, hem de İslam dininin özgünlüğü çerçevesinde yeterince ve yetkince tartışılmasını kaçınılmaz kılmaktadır. Bu çerçevede bir sorgulama, şu soruları tekrar tekrar sormak durumundadır: Dünyevileşmeyi kaçınılmaz bir süreç olarak gören ve modernleşme ile birlikte dinin önce toplumsal hayattan sonra da bireysel bilinçten tecrit edileceğini söyleyen sosyolojinin bu öngörüsü ne derece doğru çıkmıştır? Son yıllarda yapılan hemen hemen bütün araştırmaların, bilimsel bir öngörüden çok metafiziksel bir kehanet niteliği taşıdığını ve dönemsel olduğunu ortaya koyduğu bu sürecin, dinlerin tabiatına, anlaşılmasına ve yorumlanmasına ne gibi etkileri olmuştur? Dünyevileşmeyi aşmak için Batılı teologların öne sürdükleri "sekülerleşme telojisi", "postmodern teoloji" ve "sınır (*boundry*) teolojisi" gibi teorilerin geçerliliği nedir? Bir din (Kilise)-bilim çatışması yaşamayan; Darwin'in evrimci teorilerini, Marx'ın ekonomik yorumlarını, Freud'un psikolojik açıklamalarını ve Durkheim'in sosyolojik izahlarını tartışmayan bir dünyanın, suni bir şekilde bu sürece dahil edilmesi doğru olmuş mudur? Büyüsel, mitolojik ve animistik düşüncelere kapalı olan, siyasetin bir ruhban sınıfı eliyle icrasına karşı çıkan ve en önemlisi, insanı köleleştirici bir kutsallık anlayışıyla barışık olmayan bir dinin salikleri açısından, sekülerleşme projesi ne anlam ifade etmekte ve hakikatte hangi insani hedeflere hizmet vaat etmektedir?

Takdir edersiniz ki, dünyevileşme konusunun yalnızca belli bir ağırlıkta ele alınacağı bir sayıda, ne bu soruların tamamını hakkını vererek tüketmeyi ne de sekülerizm ideolojisinin siyasal boyutunu oluşturan laiklikle ilgili sorunları gündeme getirmeyi amaçlayabilirdik. Bu nedenle, amacımızı, tarihte ve büyük dinlerin geleneklerinde insanları sekülerizme icbar eden ne gibi etkenler olabileceğini ve müteal, semavi bir referansa sahip olmadan yaşamaya çalışan bir insanlık kültürünün, dinin ve metafiziğin denetiminden çıkarılmış bir yeryüzü-

nün, kısacası Tanrı'nın ve dinin olmadığı bir dünya tasarımının insanlığı getirdiği noktanın İslami perspektiften tartışılmasının imkan ve gereğine işaret etmekle sınırlı tuttuk. Öyle sanıyoruz ki, elinizdeki sayıda yer alan yazıların oluşturduğu çerçeve, bu görevi büyük ölçüde yerine getirmiş bulunmaktadır. Bu sayının periyodu dışına sarkmasının en önemli nedeni, öngörülen çerçevenin temin edilebilmesi için bazı yazıların tekemmül etmesini bekleme konusundaki ısrarımız olmuştur. Bizi mahcup edecek dereceye varan bu gecikmeden dolayı siz değerli okurlarımızdan özür dilerken, katkılarından dolayı bütün saygıdeğer yazarlarımıza da şükranlarımızı ifade etmek isteriz.

Mehmed S. Hatiboğlu Hocamız, sunuş yazılarında, "İslam'ın dünyevileşmesi"nin, ancak temel prensiplerinin yeniden hayata sokulması suretiyle "İslam'ın bir dünya dini hâline gelmesi" anlamında mümkün olabileceğini, on beş asırlık mirastan süzülen bir vukuf ve duyarlılıkla ortaya koyuyorlar. Katkıları bizim için özel bir değer taşıyan saygıdeğer Hocamız Mehmet S. Aydın ise, sekülerizmin, ortaya çıkış şartları icabı sahip olduğu tabiatı tahlil ettikten sonra, yaşanmakta olan seküler tecrübenin özellikle Batı'da yol açtığı felsefi ve pratik sorunlara ve bu sorunları aşma çabalarına işaretle, çağdaşlaşma sürecini tamamlamamış bulunan İslam dünyası açısından dünyevileşmenin ne anlama geldiğine/gelebileceğine ışık tutuyorlar. Hocalarımızın yazıları, bir bakıma diğer yazıların oturduğu çerçeveyi de çizmiş oluyor. Bu sayıya kapak konusuyla ilgili katkı sunan yazarlarımızdan bir kısmı, dünyevileşme olgusunu İslam'ın değer dünyası ve yeryüzü sakinlerinden beklentileri perspektifinden ele alırken (İlhami Güler, Ramazan Altıntaş), diğer bir kısmı da, dünyevileşmenin fikrî kökenlerini ve mantıksal sonuçlarını analiz eden (M. Sait Reçber, Vehbi Başer) ve Batı'da seküler kültürün egemenliğinin yol açtığı arayışları betimleyen (Bilal Sambur, Yusuf Kaplan, Temel Yeşilyurt) görüşlere yer veriyorlar. Klasik Metin bölümünde, merhum müelliflerin yaşadıkları dönemin toplumsal-siyasal sorunlarına ve fikrî düzeyine tanıklık ettiği kadar, bugünkü türtışmalara da iştirak edecek bir güncelliği haiz olduğu mülahazasıyla, Zeki Velidi ve Muallim Cevdet'in, İbn Haldûn'un Müslüman devletlerin/hükümetlerin yönetim biçimlerine dair görüşleri üzerinden yürüttükleri 'İslam toplumunda yönetimin dünyevileşmesi' tartışmasını yayımlamayı uygun bulduk. Bu sayıda, ağırlıklı konu dışında yalnızca iki değerli felsefecinin (Yasin Ceylan, Recep Alpyağıl) yazılarına yer verebildik. Bu sayıda yayımlanmaları kararlaştırıldığı hâlde, sayfa tahdidi nedeniyle yayımlayamadığımız yazıların yazarlarının bizi hoşgöreceklerini umuyoruz.

"Türkiye'de Din Söylemleri" konusunun ele alınacağı özel sayımızda yeniden ve daha iyi şartlar altında buluşabilmek ümidiyle...

Selam ve saygılarımızla

islâmiyât IV (2001), sayı 3, s. 7-11

Editörden

İslâm'ın Dünyevîleşmesimi Dünyevî Hayâtımızın İslâmîleşmesimi?

İslâm dünyâsına yöneltilen en mühim ithâm, herhâlde onun dünyâya ayak uyduramamış olmasıdır. Gerçekden de, vaktiyle dünyâya nizâmât vermiş bir dînin mensûbları, bugün, gayr-ı müslim dünyânın âdetâ mahkûmu olmuş; bu durumlarından çıkabilme arayışı içindedirler. Çözüm acabâ gayr-ı müslim dünyâ içinde eriyerek dînî değerlerden vazgeçmekdemidir, yoksa onlara da hâkim olacak yeni bir İslâmî hüviyet ortaya koymakdamı? Birinci yolu tutmayı kabûl edilemez bulanlar, bugün gerçekleşdirmek mecbûriyetinde oldukları son derece zahmetli bir işle karşı karşıyadırlar: On dört asırlık İslâm kültürünü teşrîh masasına yatırmak... Gerçekden de bu kolay bir iş değildir. İslâm hukûkunun şümûlünü çizmeye çalışan yerli, yabancı mütehassısların beyânları, bu dediğimiz şeyin azâmetini belirtmeye yeterlidir. Bernard Lewis (d: 1916), *İslam'ın Siyasal Dili* isimli eserinde:

> Kutsal İslam Hukuku olarak adlandırabileceğimiz şerî'at, insan hayatıyla ilgili bütün konuları kapsar ve bu sebeple de, tabii olarak devlet idaresinin işleyişini bütün yönleriyle ele alır...

derken, Ankara Hukûk ve İlâhiyat Fakülteleri'nin eski hocalarından Ord.Prof. Sabri Şâkir Ansay, aşağıdaki satırlarında işin vüs'atini gözler önüne sermekdedir:

> Fıkıh, meselâ bir kuyunun kaç kova su çıkarmakla temiz olacağı, suların hangi hayvânların hangi ifrâzatiyle pis olacağı, nelerin yenib yenmiyeceği, nelerin giyilib giyilmeyeceği hakkında birçok hükümlerden bahsetmişdir ki, bugün bizim, hele bir Garblı'nın hukûk telakkîsine tamâmiyle yabancıdır...
>
> Görülüyor ki, İslâm'da dîn, hukûkun da kaynağı olmakdadır. Dînî ve hukûkî işler, dağılmaksızın ayrılmayacak sûretde birbiri içine sokulmuşdur. Hu-

kûk ve dîn hükümleri birlikde, hüküm hâlinde İslâm şerî'atının muhtevâsını teşkîl etmişdir. İslâm hukûkçuları, dînî, siyâsî, ahlâkî, iktisâdî ve zekât gibi mâlî meseleleri, hattâ mu'âşeret âdâbı münâsebetlerini, dînî bir damga ile dîn çerçevesi içine almış, bunlara aynı dînî değer ve takdîri vermiş, hepsini dînî gerekçe altında bir tutmuşdur.

Ansay merhûmun bu doğru tesbîtleri geçmiş asırlarla sınırlı kalacak da değildir. Kur'ân ve Sünnet'in prensip mâhiyetindeki beyânları, günümüzdekiler de dâhil dünyânın bütün işlerini İslâm'ın kanatları altına almakdadır. İslâm hukûkunun klasik metinlerinde meselâ hava, trafik, basın... gibi sâhalarda herhangi bir hukûkî düzenleme yoksa da, bunları İslâmî çerçevenin dışında tutmak mümkin değildir. Kur'ân ve Sünnet, hakkı, hukûku, adâleti, ehliyeti, dürüstlüğü, iyiliği, güzelliği, faydalıyı... dünyevî hayâtda hâkim kılmayı emretdiğine göre, bu ölçülere uyan her hareketi, her düşünceyi ve düzenlemeyi İslâmî saymak ve bu yolda hareket etmek zarûrîdir. Ama günümüzde Kur'ân ve Sünnet prensipleriyle uyumlu bir dünyevî hayât nasıl kurulacakdır? İşte bütün mesele buradadır ve 21. asır İslâm dünyâsı bu meselede önce geçmişini değerlendirmek vazîfesiyle karşı karşıyadır.

Bu değerlendirmenin en mühim mâddesini Kur'ân ve Sünnet hükümlerinin zamânî, mevzi'î olanlarının, yâni furû'âtdan sayılanlarının ve dolayısiyle değişime açık olanlarının sınırını çizebilmek teşkîl etmekdedir. Günümüz İslâm dünyâsının baş meselesi bence budur ve bunun çözümü de, diğer yazılarımda defâ'atle belirtdiğim üzere, on dört asırlık İslâm kültürünün ilmî tahlîl ve tenkîdini gerekli kılmakdadır. 2/8. asırda usûl âlimlerince, bilhassa İmâm-ı Şâfi'î (ö. 204/820) ile kuvvetlenen, nassların değişmezliği düşüncesi, Osmanlı son dönemi fakîhlerinin *Mecelle*'sine bile girmiş, "Mevrid-i nassda ictihâda mesâğ yokdur" hükmü, pek çok sâhada hukûkî gelişmeye engel teşkîl etmişdir. Hâlbuki bugün İslâm kültürü sâhasında yapabildiğimiz kısıtlı araştırmalarla bile ortaya çıkmakdadır ki, daha İslâm'ın ilk asrında, Kur'ân-ı Kerîm'in hukûkî âyetlerini, değişen şartlara göre yorumlayan âlimler bulunmakda, bizim *Mecelle*'mizin adı geçen hükmü, onlar tarafından hükümsüzlüğe mahkûm edilebilmekdedir. Bundan on beş sene kadar önce, editörlüğünü yapdığım *İslâmî Araştırmalar* dergisinin ilk sayısında yer almış olan yazımın sonunda bir misâl vermişdim. Sonradan anladım ki, İstanbul'da basılmış bir tefsîrden nakletdiğim bu misâle daha önce işaretde bulunmuş hemen hemen tanıdığım hiç kimse yokdu. Bu misâl son derece çarpıcıydı.

Kur'ân-ı Kerîm'in 5. Mâ'ide sûresinin 5. âyetinde Allâh'ın helâl kıldığını söylediği Ehl-i Kitâb hanımıyla evlenebilme hakkı, daha ilk asrın son yarısında, otorite bir İslâm âlimi tarafından ortadan kaldırılabilmekdedir. Bu âlim Mekkeli Atâ' ibn Ebî Rabâh Eslem'dir.

İmâm-ı Atâ' 26-114/647-732 senelerinde Mekke'de yaşamış, pek çok sahâbîden rivâyette bulunmuş, Zuhrî, Ebû Hanîfe, Evzâ'î, Şâfi'î, Ebû Ca'fer Muhammed Bâkır gibi en büyük tâbi'î âlimlere ilmî kaynaklık etmiş bir tefsîr, hadîs, fıkıh otoritesidir.

İmâm-ı Ebû Hanîfe, Atâ' hakkında şöyle diyor:

Mâ ra'eytu fî-men laḳiytu afḍale min 'Aṭā'...

Tanıdığım [âlimler] arasında Atâ'dan daha fazîletlisini görmedim...

İmâm-ı Şâfi'î, *Kitābu'l-umm*'ünde, bir görüş nakletdikden sonra şu takdîrde bulunuyor:

... Haẕā ḳavlu men huve ḫayrun minnī ya'nī 'Aṭā' ibn Ebī Rabāḥ.

... Bu görüş, benden daha hayırlı olan Atâ' ibn Ebî Rabâh'ındır.

Herevî *Ẕemmu'l-kelām*'ında, Beyhakî *Menāḳıb*'ında, Şâfi'î'den şu tesbîti nakletmekdedir:

Leyse mine't-tābi'īn aḥadun ekṯera ittibā'an li'l-ḥadīṯi min 'Aṭā'.

Atâ'dan daha fazla hadîslere uyan bir tâbi'î yokdur.

Atâ'nın İslâm kültüründeki yerini belirtmekde bu beyânları yeterli görerek, onun yukarıda bahsetdiğim *Mecelle* hükmünü yıkan görüşünü tekrâr hâtırlatacağım: Atâ', 5. Mâ'ide sûresinin mezkûr âyetiyle ilgili olarak, Râzî tefsîrindeki şekliyle şöyle söylemekdedir:

İnnemā raḫḫaṣa'llāhu te'ālā fî't-tezevvuci bi'l-kitābiyyeti fî ẕālike'l-vaḳt, li-ennehū kāne fi'l-muslimāti ḳılletun. Ve emmā'l-'āne fe fihinne'l-keṯratu'l-'aẓīmetu fe zāleti'l-ḥācetu fe lā cerame zāleti'r-ruḫṣatu.

Allâh Te'âlâ kitâbî [Tevrât, İncil gibi ilâhi kitâb mensûbu] hanımlarla evlenmeye [bu âyetin nâzil olduğu] o vakitler ruhsat verdi. Çünkü müslümân hanımlar az idi [erkek nüfûsuna yeterli değildi]. Fakat şimdi hanımlar pek çoğaldı, [başkalarına] ihtiyâc ortadan kalkdı, dolayısiyle de [Allâh'ın verdiği] bu ruhsata lüzûm kalmadı.

Fahruddîn-i Râzî'nin (ö. 606/1210) reddetmeden nakletdiği bu ibâreye, Nizâmuddîn-i Neysâbûrî'nin (ö. 728/1328) *Ġarā'ibu'l-ḳur'ān*'ında da kısaca işaret edilmekdedir.

Dikkatden kaçmamışdır ki, adı geçen âyet, *el-yevme uḥille lekum* [Bugün size helâl kılındı] diye başlamakda, Ehl-i Kitâb hanımı almayı ruhsat değil helâl saymakdadır. Nitekim pek çok sahâbînin Ehl-i Kitâb hanımı aldığı da bilinmekdedir.

Atâ'dan daha önce, bu helâli bazı zarûretlere binâen kaldırtanlar da olmuşdur. Meselâ Hz. Ömer'in, hicri 14. senede (milâdî 635) Medâin'e vâli olarak gönderdiği Huzeyfe'den, Medâin'de aldığı Ehl-i Kitâb menşeli hanımını helâl saydığı hâlde boşanmasını taleb etdiği, Taberî'nin târîhinde yazılıdır.

İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *Muṣannef*'inde yazdığına göre, Emevî halîfesi Abdulmelik, muhtemelen 75/695 senesindeki haccı esnâsında Mekke'de buluşduğu Atâ'ya aynı konuyu açdığında ondan benzer cevâbı almakdadır:

Kāne ẕālike ve'l-muslimātu ḳalīlun.

O zaman öyleydi, zirâ müslümân hanımların sayısı azdı.

Her ne kadar İmâm-ı Atâ'nın görüşüne katılmayacaklar bulunabilecek ise de, kimsenin inkâr edemeyeceği vâkı'a, Kur'ân-ı Kerîm'in helâl saydığı bir fiilin, yani bir muâmelât âyetinin, illetdeki değişme sonucu değişdirilebileceğini kabûl eden İslâm idâreci ve âlimlerinin daha ilk asırda mevcûd olduğu keyfiyyetidir.

Hadîs kaynaklarımızda, Hz. Peygamber'in bazı söz veya uygulamalarıyla ilgili olarak da benzer görüş ve uygulamalara rastlamak mümkündür. Bütün bunlardan anlaşılıyor ki, *Mecelle*'mizin ve ona kaynaklık edenlerin dediği gibi, muâmelât, bir donmuş hükümler yığını değildir. İslâm; Kur'ân ve Sünnet'in prensipleri ışığında kıyâmete kadar beşeriyyetin dîni olma imtiyâzına sâhib bulunmakdadır; yeter ki, onun prensipleri, asırların bırakdığı tortulardan arındırılarak ortaya konulabilsin. İşbu vazgeçilmez vazîfe, tekrârlayalım: İslâm'ın on dört asırlık muazzam kültür birikimini değerlendirecek ilim erbâbının himmetini beklemekdedir. Devirlerin değişimine cevâb veremez hâle gelmiş bir fıkıh müdevvenâtını kaldırıb, terceme kânûnlara başvurulmuş olmasını bir çözümmüş gibi görenler, ma'alesef Kur'ân ahkâmının güzel tarafını da göremez olmuşlardır.

"İslâm Hukûkunun Ana Hatları" başlıklı değerli makâlesinde Medenî Hukûk profesörlerimizden merhûm Şâkir Berkî, İslâm mîras sistemiyle bugünkü mîras sistemi arasındaki farklardan bahsederken, bakınız İsviçre Medenî Kânûnu'nun ve de ondan terceme bizdekinin, ana-babaya ne derece ahlakî (!) bir yaklaşım sergilediklerini ne güzel tesbît etmekdedir:

> İslâm hukukunda ana baba da birinci derecede mirascıdırlar; yani bunlar mûrisin çocukları ile terekeyi birlikde paylaşırlar. Modern beşerî miras sisteminde ana baba ancak mûrisin çocukları veya torunları bulunmadığı takdirde kanunî mirascıdır. Bu hukuk sistemlerine göre miras bırakanın çocuğu veya bunların füruu, yani mûrisin torunları varken, ana baba fakru zaruretde olsalar bile terekeden hiç bir şey almazlar. İslâm hukuku, ana babanın çocukları için (mûris) ömür boyunca katlandıkları fedakârlığın karşılığı olarak onları evlâtlarının ölümünde torunları ile birlikde mirascı kabul etmiştir. Kayda şâyandır ki, modern beşerî miras sistemlerinde ana baba, ölenin evlâtlığı ile bile içtima edemez. Yani bir ana baba, ölen çocukları evlâtlık bırakmış ise, bütün miras evlâtlığa gider, ana babaya terekeden hiçbir şey verilmez. Meselâ bir kimse, ölmeden bir gün evvel bir şahsı evlâd edinse, tereke olarak bir milyon lira bıraksa, ana babası hayatda olub, fakru zaruret ummanında yüzse, bir milyonluk tereke evlâtlığa âit olur, ana baba hiçbir şey alamaz. Keyfiyet İsviçre ve onu bu hususda da aynen takib etmiş olan Türk Medenî Kanunu'nda da aynıdır. Şurada açıkça ifade gerekir ki, her iki kanunun izâfî, yani hükmen, sözde, bir evlâdı kanunen mirascı addetmesine karşılık hakikî ana babayı bununla birlikde bile evlâdının mirascısı addetmemesi tam manasiyle tenkide şâyan hususlardandır. Kaldı ki evlâtlık, hakikî ana babasındaki mirascılık hakkını da zâyi etmez. Bu kadar imtiyazlı evlâdlıkla evlâd edinenin ana babasını mirasda içtima ettirmemek hakikaten kolaylıkla kabul edilebilecek hususlardan değildir.

Bunları okudukdan sonra, İsviçre Medenî Kânûnu aşkına ana babasının hakkını yok eden bir kimsenin ne derece medenî olabileceğini bendeniz gibi siz-

lerin de takdîrden âciz kalacağınızdan emînim. Medenî Hukûk ordinaryüs profesörlerimizin bu endîşemizi nasıl giderebildiklerini doğrusu merâk ediyorum.

Türkiye'mizde İslâm'ı sadece Allâh'la kul arasında bir mesele olarak kabûl edenler, akılları sıra meseleyi hâlletdik zannetdiler. Meselâ Ord.Prof.Dr. Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, "İslâm Hukûku ve Arap Memleketleri" başlığı altında 19.07.1967 târîhli *Cumhuriyet Gazetesi*'nde yayımlanan makâlesinin sonuç bölümünde:

> Dîni yalnız ibâdete hasretmek, dünyâ işlerini düzenleyen hukûk kurallarını dînden ayırıp lâikleştirmek, bugünkü toplumlar arasında taassuptan uzak, sömürgelikten uzak, bağımsız ve medenî yaşayabilmenin çok önemli bir şartıdır. Bütün Türkler bunu böyle bilmeli, taassup ve gericiliğe heves etmemelidir.

tavsiyesinde bulunurken, kendilerinden öncekilerin zihniyetini devam etdiriyordu. Türkiye'de, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'ni ancak 1950 arifesinde açabilenler de bu zihniyetde idiler. Fâlih Rıfkı Atay'ın 26 Kasım 1967 târihli *Dünyâ Gazetesi*'nde yer alan bir "Pazar Konuşması"nda söyledikleri de bunu doğrulamakdadır:

> Rahmetli Şemseddîn Günaltay bana demişdi ki: –İlâhiyat Fakültesine fıkıh dersi koymadım: Çünkü fıkıh dünyâ işleri ile ilgili mensûh hükümlere dayanmakdadır.

Şemseddîn Günaltay (1883-1961), bilindiği gibi 1949'da Ankara İlâhiyat Fakültesi'nin açılmasına karar veren hükûmetin ordinaryus profesör başbakanı idi. Vaktiyle *Sırât-ı Müstakîm* ve *Sebîlu'r-Reşâd*'daki yazıları ve İslâm târihi, felsefesi sâhasında yayımladığı kitâblariyle meşhûr olmuş bir İslâm yenilikcisi idi.

Ondan beklenen hizmet, İlâhiyat Fakültesi'ne fıkıh dersini sokmamak değil; bilâkis, bu fıkhın, İslâm ülkelerinin hukûkî ihtiyâclarını niçin karşılayamadığını ve ne olması gerekdiğini ortaya koyabilmek gâyesiyle, her ilimden daha fazla incelenmesine imkân sağlamak olmalıydı. Medresemiz çürümüş, yetersiz kalmış, hukûku geliştirememiş...

"Peki bunlar doğru da, bu netîcenin sebebi ne, tedâvisi nasıl?" derseniz, bendeniz bütün bunların cevâbının, hızlandırılacak İslâm kültürü araştırmalarında yatdığını söylemekle yetineceğim. Zira, bu meselenin çözümü, bazılarının zannetdiği gibi, kıravat takmak ve başları açmak değil; İslâm'ın temel prensiplerini bütün dünyâ umûrunda ve hayât sâhalarında işler hâle getirmekdir. Hâlen milyarları bulan bir nüfûsa sâhib İslâm âleminin, arz etdiği perîşânlıkdan kurtulub dünyâya kendisini kabûl etdirebilmesi, ilimden başka bir yolla mümkin değildir. Günü kurtarmakdan başka endîşeleri olmayan müslümân idârecilerden bu yolda bir himmet beklenemiyeceği inancında olanlar, İslâm'ın ilk asrının fî sebîlillâh çalışmış âlimlerini örnek almak durumundadırlar. Allâh yardımcıları olsun.

MEHMED S. HATİBOĞLU

islâmiyât IV (2001), sayı 3, s. 13-17

Dünyevileşme

MEHMET S. AYDIN
PROF.DR., DOKUZ EYLÜL Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Merkezî Batı dillerinin ortak terimi olan 'sekülerleşme'nin (*secularisation*), aslında, İslam dünyasının konuşulan dillerinin hiçbirinde tam bir karşılığı yok. Latincede *saeculum* sözü 'şimdi-burada'ya gönderme yapıyor. Sekülerleşmenin 'dünyevileşme' ile ilişkisi buradan kaynaklanıyor.

Sekülerleşme, genellikle, bilim, teknoloji, rasyonel düşünce, modernleşme ve nihayet terakki gibi kelimelerle âdeta bir akrabalık içinde. Pek çok insana göre, bunlardan biri olmadan öteki olmaz. Bu düşünceden, adına 'sekülerleşme tezi' denen ve yirminci yüzyıl boyunca çok sayıda savunucu bulan –hâlâ da savunulmakta olan– bir genel görüş formüle edildi. Hepimiz, ders kitaplarına kadar uzanan Auguste Comte'un o ünlü "üç hâl kanunu"nu hatırlarız: İnsanlık artık teolojik ve metafizik merhaleleri geride bırakarak pozitivizm merhalesine ulaştı. İşte sekülerleşme tezi, bu görüşün âdeta bir açılımı durumundadır. Bu teze göre, modernlik, daha doğrusu 'yüksek modernlik' zaten sükelerleşmeyi içeren evrensel bir süreçtir. Modernleşme sayesinde insanla ilgili her faaliyet alanında dinî düşünce ve pratiklerden, hatta metafizik anlayışlardan bir uzaklaşma olur. Evvela insan zihni böyle bir süreçten geçer ve sonra din, sosyal sistem üzerinde belirleyici ve inşa edici bir 'ilke' olmaktan çıkar.

Birçokları, bu tezin 'tasvir edici' (deskriptif) nitelikte olduğunu, başka bir deyişle, onun ilmî müşahedeye dayandığını öne sürmektedir. Ne var ki, konuyla ilgili literatür gözden geçirildiğinde, söz konusu tezin oldukça güçlü 'kural koyucu' (normatif) unsurlar taşıdığı görülür. Bu durumda sekülerleşme 'şimdi-burada' olup biten bir şey olmaktan çıkıp, olması gereken bir şey oluyor. Bundan dolayıdır ki, biraz sonra temas edeceğim gibi, özellikle iktisadi ve siyasi bakımdan geri kalmış ülkelerde modernleşme konusunda acelesi olan yöneticilerin

önemli bir kısmı, sekülerleşmeyi tabii mecrasında akıp giden bir süreç olmaktan çıkarıp, zorla uygulanan siyasal bir program hâline sokuyor. Sekülerleşme tezinin en katı savunucuları da onlar oluyor. Onlara göre, din, sadece ve sadece bireyin özel hayatında kalmalı ve kamu alanı bütünüyle sekülerleşmelidir; hem de çok kısa zamanda çok mesafe almak suretiyle...

Ilımlı bir çerçevede ifade edilen sekülerleşme tezine göre ise, aslında bu süreç, dine karşı bir konum almıyor. "Tarihî-kültürel-ictimai bir vakıa olarak din", sekülerleşme süreci içinde kendi öz dünyasına (alanına) çekiliyor. Acaba bu 'öz alan'ın sınırları nereye kadar uzanıyor? İşte hararetli tartışmaların odak noktasında bu soru var. Sorunun cevabı ise, sekülerleşme tezinin militan savunucularının iddialarının aksine, tarihî-kültürel konumla doğrudan ilgilidir. Batı'da sekülerleşme macerası, daha sonra temas edeceğim gibi, ilmî, iktisadi ve özellikle siyasi faaliyetleri Kilise'nin 'ruhani despotluğu'ndan kurtarma çabası olarak yolunda devam etmiştir. Batı'da dinin kendi 'öz alanı'na doğru itilmesi, din ve vicdan özgürlüğünü, siviliteyi ve sonunda ictimai terakkiyi getirmiştir. Bunu başarabilmek için de, Rönesans'la başlayan, dinî reformlarla devam eden Aydınlanma çağını doğuran çetin bir mücadele verilmiştir. İnsanlık tarihinin oldukça iyi bilinen bu köşesi üzerinde burada fazla zaman harcamaya gerek yoktur.

Öyle görünüyor ki, Batı, ciddiye alınması gereken bir dizi yakınmalara rağmen, sükelerleşme sürecinin 'olumlu' meyvelerini artık bünyesine sindirmiş durumdadır. Bu gelişmeden memnun olan bazı Hıristiyan ilahiyatçılar, bir adım daha atarak bir 'sükelerleşme teolojisi' geliştirmeye koyulmuşlardır. Çarpıcı bir örnek oluşturduğu için, burada birkaç cümleyle, ünlü Harvard teoloğu Harvey Cox'un görüşüne temas etmek istiyorum. Cox, 1960'ların başlarında *The Secular City* (Laik Şehir) adında bir kitap yayımlamış ve teologlar arasında bir fırtınanın kopmasına sebep olmuştu. Cox'a göre, sekülerlik, Hıristiyanlığın beklediği, arzu ettiği bir şeydir. Aşkın Olan, zaten İsa olarak 'şimdi-buraya' gelmemiş miydi? Yaratma ve enkarnasyon gibi temel ilahiyat inançları, sekülerleşmenin teolojik arka planını oluşturmaktadır. Hıristiyanlık, yani 'Kudüslü İsa'nın öğrettiği din, sadece sekülerleşme sürecine katkıda bulunmamış, bizzat kendisi de sekülerleşmiştir.

Acaba sekülerleşme süreci gerçekten beklenen başarıya ulaşabildi mi? Sürecin tavizsiz savunucularına göre "evet". Bugün Batı'da büyük iktisadi, siyasi hatta ilmî kurumlar, genelde bakıldığında, Hıristiyanlıktan önemli sayılabilecek bir etki almamaktadır. Batı artık bir 'Hıristiyanlık sonrası' (post-hıristiyan) dönem yaşamaktadır. Ya dünyanın geri kalan kısmı? Oralarda da, biraz ağır ve sancılı olmakla birlikte, süreç işlemekte ve aynı istikamette yol almaktadır. Sekülerleşme, geri döndürülmesi mümkün olmayan bir gidiştir.

Bu, şüphesiz, madalyonun sadece bir yüzü. Diğer yüzü ise epeyce farklı görünüyor. Sekülerleşmenin, ne gücünü, ne de başarısını inkar etmek mümkündür. Din, hakikaten, daha önce var olduğu –hasbelkader bulunduğu– pek çok bölgeden çekilmiştir (Tıpkı modern felsefenin fizik, astronomi, tıp vs. alanlarından çekildiği gibi). Bu çekilme, dinin etkisiz kaldığı anlamında yorumlanmamalıdır. Sekülerleşme tezinin sıkı savunucuları, görüşlerini kanıtlamak için

bir sürü istatistiklere başvuruyorlar. İlahiyat fakültelerinin az sayıda öğrenci bulmalarını, kiliseye devam edenlerin sayısındaki kesin düşüşü, hatta çok sayıda kilisenin kapanışını ve dinî hizmetlere rağbetin azalışını, kendi tezlerini doğrulayan değişmeler olarak görüyorlar.

Fakat aynı Batı'da başka şeyler de olmaktadır. Her şeyden önce, Batı tek sesli, tek boyutlu değil; oldukça heterojen bir yapı sergiliyor. Dinin etkisi Hollanda'da azalıyor; ama İrlanda, Polonya, hatta İngiltere aynı durumda değil. Amerika Birleşik Devletleri hiç değil. Müesses dinlerden uzaklaşanların bir kısmı, yeni ruhani-manevi kaynaklar arayışına koyuluyor. Yeni dinî anlayış ve yorumlar, geniş bir taraftar kitlesi bulabiliyor. Hatta hâlâ bazı yeni dinler ortaya çıkıp etkili olabiliyor.

Batı'nın dışında kalan dünyada da, durum, sekülerleşmecilerin iddia ettikleri gibi seyretmiyor. Uzakdoğu'nun hem Budist hem de İslami kanadında gözle görülür bir canlanma var. Ana İslam dünyasında dinin 'solgunluğu' değil, 'canlılığı' problemler çıkarıyor. Kısacası, din öteki insani kurumlar gibi, zamanın seyri içinde yeniden-yapılanmalara gidebilmekte, içeriğini zenginleştirmekte ve hayatiyetini devam ettirmektedir.

Din, bugün dünyanın pek çok bölgesinde çok önemli 'sivil' (seküler) hizmetlere de el atmış durumda. Dinî kurumlar, özellikle vakıflar, anaokulundan yüksek öğretime kadar eğitim alanında, kültür alanında, sağlık alanında, hatta uluslararası ilişkilerde ve siyasette küçümsenmeyecek ağırlıkta bir etkiye sahiptir. Bunların hepsi artık "tamamen sekülerleştiği" iddia edilen kamu alanında olup bitmektedir. Bu tespitin ne kadar doğru olduğunu görmek için, sadece Amerika'daki dinî faaliyetlere, dinî kurum ve kuruluşların işlettiği seküler kuruluşlara bir göz atmak yeterli olsa gerektir.

Dinin siyasi hayat üzerindeki etkisini de görmezlikten gelemeyiz. Sekülerleşme tezinin mutaassıplarına göre, "din burada hiç olmamalı"; ama var. Başarılı olup olmadıkları bir yana, Hıristiyan Demokrat Partililer kendi dokümanlarında "İsa'nın öğrettiği değerlerin ışığında siyaset (hizmet) üretmek istediklerini" öne sürüyorlar. Batılı ülkelerden bazılarının anayasalarında Tanrı'ya doğrudan atıflar var. Farz edelim ki, bunların bir kısmı sadece sembolik bir anlam taşıyor. Fakat bu bile dinin siyasette hâlâ etkili olduğunun bir göstergesi sayılmaz mı?

Bütün bu olanlardan yola çıkan bazıları, –kimileri umut kimileri de korku içinde– Batı'da bir 'yeni din çağı'nın doğmakta olduğunu öne sürüyorlar. Ben şahsen bunun henüz tartışılabilecek durumda bir görüş olmadığını düşünüyorum. O yüzden de burada ele alınmasında yarar görmüyorum.

Şüphe yok ki, Batı'da bile dinin hâlâ ayakta kalmasının, insanın varoluş şartlarıyla ilgili olan çok önemli sebepleri var. Bunların bir kısmı tarihî ve kültürel, bir kısmı derin anlamda psikolojik, bir kısmı sosyolojik ve şüphesiz önemli bir kısmı da 'eskatolojik' (uhrevi) çerçevede ele alınabilecek sebeplerdir. Sekülerleşmenin en güçlü tavsiyesi "dünyayı dünya olarak görmek" ile ilgili... Bu, evvela "tabiatı tabiat olarak görmek" ile başlıyor. Sekülerleşme, tabiattan perilerin, 'ilahların', başka esrarengiz güçlerin kovulması; tabiata rasyo-

nel ve bilimsel bir gözle bakılması, Max Weber'in ünlü deyimiyle "tabiatın büyüden arındırılması" anlamına geliyor. Rasyonelliğin anlamlarından biri de bu zaten... Fakat şu soru burada bütün ağırlığıyla ortada duruyor: Acaba "tabiatı tabiat olarak görmek", tabiatta manevi bir boyut görmeye yahut tabiat ile aşkınlık arasında bir bağ kurmaya engel mi? Dolu dizgin bir pozitivist veya materyalist ve sekülerleşmeyi aynı çizgide tanımlayan sekülerist bu sorunun sorulmasını dahi bir 'geri kalmışlık' olarak görüyor. Ne söylenirse söylensin, onların verdikleri cevabın insanlığın kahir ekseriyetinin anlam ve değer arayışını tatmin etmediği ise ortada.

Ben bu son noktadan başlamak üzere, buraya kadar öne sürülen temel iddialara bir İslami yorum getirmeye çalışarak konuyu bağlamak istiyorum.

Eğer bilimden veya rasyonellikten yola çıkarak konuşacak olursak, bilimin tabiatla ilgili önümüze koyduğu resmin sürekli olarak değiştiğini, dolayısıyla, onun sadece bir 'parça-resim' olduğunu kabul etmek durumundayız. Henüz elimizde yeteri kadar bilimsel bilgi olmasa da, tabiatla ilgili daha tam resimlerin, hatta daha farklı resimlerin var olabileceğini düşünmenin irrasyonel olduğunu söylemenin rasyonel olduğunu iddia edemeyiz. Başka bir ifadeyle, insanın verilenden tatmin olmayarak, daha derin, daha yüksek bir anlam –hatta değer– peşinde koşması kadar insani bir şey olamaz.

Şunu da unutmamak gerekiyor: İslam gibi bir din, kendi vizyonunu zihin dünyamıza yerleştirirken, bilimin ürettiği resmin oradan çıkarılmasını istemiyor. Tam tersine, onun varlığını tasdik, teyit ve teşvik ediyor. Bu konuda, aşırı sekülerleşmenin problemi var. Ona göre, zihinde bilim varsa, 'esatir' (!) olmaz; olmamalı... Aslında bu, hem imanın hem de bilimin mahiyetini anlamamaktan doğan bir problemi dile getiriyor. Bilim, tabii varlıkları ve olayları, incelenecek 'nesneler' (şeyler) olarak görüyor. Kur'an, bu yaklaşımı teşvik ediyor; ama o, o şeyleri, aynı zamanda, 'işaretler' (*āyāt*) olarak değerlendiriyor ve bu yolla âlem ile Aşkın Olan arasında bir münasebet kuruyor. Bilimin, Aşkın Olan'ı (veya kurulan münasebeti) bulmak gibi bir görevi yoktur. Öyleyse, bilim ve iman arayışı içinde olan insanın dünyasında bir zıtlaşma, bir parçalanma, bir "ya biri-ya öteki" tutumu da yoktur. Bu, en azından, prensip düzeyinde böyle anlaşılmak durumundadır. Öyleyse, sekülerist sekülerleşmeyi "dinin zihin üzerindeki etkisinin kalkması" biçiminde tanımlaması, İslam gibi bir din söz konusu olduğunda herhangi bir ihtiyaçtan doğmaz. Belki de sekülerleşmenin böyle bir tarifinden dolayı, bazı Müslüman aydınların öne sürdükleri 'bilginin İslamlaştırılması' programı gündeme gelmektedir. Ben, burada kognitif açıdan ciddi problemleri olan bu konuya temas etmeyeceğim. Kur'an'ın ısrarla üzerinde durduğu *tefekkur, te'emmul, ta'aḳḳul,* ve *tedebbur* faaliyeti bihakkın yerine getirildiği takdirde 'nesneleri-olayları' yorumlamak suretiyle 'işaretler'e ulaşmanın mümkün olduğunu, insanlığın tarihî tecrübesinin bir ana çizgisi olarak görüyorum.

Toplum hayatının dünyevileşmesine gelince, sekülerleşme tezi burada çok daha ciddi problemler ortaya çıkarıyor. İslam söz konusu olduğunda, bunun sebeplerini anlamak zor görünmüyor. Eğer Kur'an'ın temel hedefi bir 'iman ve ah-

lak toplumu' var kılmaksa –ki öyledir– dini kamu alanından uzak tutmaya çalışmak kadar anlaşılması zor, kabulü imkansız bir şey olamaz. Böyle bir toplum; hak, hakkaniyet, adalet ve eşitlik üzerine kurulacağına ve bu değerler de evrensel özellikler taşıdığına göre, problem nereden kaynaklanıyor? Katı dünyevileşmeci, bu değerlerin dine bağlanmasını sakıncalı görüyor. Gözden uzak tutulmaması gereken bir husus var: Değerler, dinden bağımsız olarak da, onu benimseyenlerin nazarında anlamlıdır. Fakat dinin değerlere aşkın bir boyut eklemesi, verilen o anlamı ortadan kaldırmıyor ki! (Aynen tabiat örneğinde olduğu gibi) Sözgelimi, laik ahlak, hırsızlığa 'kötü' diyor, adalete 'iyi' diyor. Din o kötüye 'günah' ve o iyiye 'sevap' boyutunu ekliyor ve sistemi aşkın iradeye ve rızaya bağlıyor. Elbette bu aşkınlığa inanmaya kimse mecbur tutulamaz. Fakat inanmayanların da, sevaba ve günaha inananlarla birlikte bulunmalarından rahatsız olma hakları olamaz. Günah, sevap vs. kavramlarıyla ifade edilen fiiller, en azından bunların büyük bir kısmı, öyle "halvette işlenecek" fiiller değildir. Bunlar kamu alanında nasıl iseler öylece görünmek durumunda olan fiillerdir. Günümüzde oldukça faal olan, mesela, "Sınır Tanımayan Doktorlar" grubu var. Bunların epeycesi koyu Hıristiyan; ama dine inanmayanlar da var. Hepsi yaptıkları sağlık hizmetinin, insanlığın 'iyiliğine' olduğuna inanıyor; ama Hıristiyan olanlar, o işi, aynı zamanda Hz. İsa'nın emri olduğuna inandıkları için yapıyorlar. Böyle bir inanışın rasyonelleşmeye, özgürleşmeye, demokratikleşmeye mâni bir hâli mi var? Yok ise, onu kamu alanında görmek istememe keyfiyetinin sebebi ne?

İslam dünyasının pek çok köşesinde modernleşme projeleri katı ictimai ve kültürel laikleşme projelerine bağlandığı için, ne modernleşme, ne sekülerleşme, ne de demokratikleşme kök salabildi. Kamu alanına sokulmayan insanlarda ve onlara bunu reva görenlerde, sivil bilinç –buna bağlı olarak, sivil özgürleşme ve sivil toplum– güçlü olamadı. Katılıklar karşı katılıkları doğurdu ve sonunda bugünlere gelindi. Sıkıntıdan kurtulmanın yollarından biri, sükelerleşme sürecini tabii mecrasından çıkarmamak ve meseleye ideolojik bir katılık içinde bakmamaktır. İctimai hayat dünyasında akıp giden her süreç, her kültürde kendisine özgü kanallar keşfeder. Batı'da, Kilise, daha önce işaret ettiğim gibi, ilmî ve fikrî faaliyetler üzerine yüz yıllar boyu baskılar kurdu. İslam dünyasında buna benzer bir baskı hiç olmadı; Batı'da uzun boylu din savaşları oldu, İslam dünyasında olmadı. Batı'da ruhbanlık vardı, İslam dünyasında hiç olmadı. Bu sınıfın ictimai hayat üzerinde dinen bağlayıcı bir otoritesi oldu; kısmen de olsa hâlâ var. İslam'da kimse Allah adına söz söyleme, hakimiyet kurma hakkına sahip olduğu iddiasıyla ortaya çıkmadı. Bu yüzden, dinle devlet arasında sıkı bir bağ kurulmuş olmasına rağmen, İslam dünyasında Batı'daki anlamıyla teokrasi hiçbir zaman olmadı.

İmdi, bütün bu olmaların ve olmamaların içinden geçip gelen süreçler aynı olur mu? Bunlar, insani süreçler olduğu için, elbette aynılıklar, benzerliklere sahip olacaklardır. Fakat farklılıklar çok daha önemli –dolayısıyla belirleyici– olabilmektedir. Bu türden oluşumların, süreçlerin, hiçbir zaman bütün kültürlerce kabul edilmesi gereken evrensel (global) modelleri olamaz.

islâmiyât IV (2001), sayı 3, s. 19-33

Realizm, Din ve Dünyevileşme

MEHMET SAİT REÇBER
YRD.DOÇ.DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
msrecber@hotmail.com

Kutsal, yani değişmez ve bozulmaz, dolayısıyla sonsuz yüce, ruhumuzun ve varoluşumuzun özünde vardır. Dünya mutsuzdur, çünkü insanlar kendi seviyelerinin çok altında yaşamaktadır. Modernlerin içine düştükleri en büyük yanlış, dünyayı yeniden kurmak istemeleridir. Bunu isterken de insanı yeniden kurmak istemiyorlar, ona güçleri de yetmiyor. İşte bu açık çelişki, yani daha kötü bir insanlığın temeli üzerinde daha iyi bir dünya kurma girişimi, bizzat insanın bile ortadan kalkmasına ve dolayısıyla mutluluğun yok olmasına yol açmaktadır. İnsanı yeniden kurmak demek onu yeniden Tanrı'ya bağlamak, insanla Tanrı arasındaki kopuk bağı yeniden kurmak demektir. İnsanı yeniden kurmak demek, onu ihtirasın hakimiyetinden, niceliğin, hilenin, düzenbazlığın esaretinden kurtarmak; ruh dünyası içinde, huzur aleminde, hatta şöyle diyebiliriz, kendinin yeterli akli dünyasında onu yeniden bütünleştirmek demektir.[1]

I

Dünyevileşmenin tam olarak ne anlama geldiğini, hangi sorunsala delalet ettiğini anlayabilmek için, evvela ona imkan sağlayan metafiziksel arka plan üzerinde durmak gerekir. 'Dünyevileşme' diye bir sorunun ortaya çıkmasına neden olan nedir? Hangi şartlar altında meşru veya en azından anlamlı bir şekilde böyle bir sorundan söz edebiliriz? Bu soruları yanıtlamaya başlayabilmek için bile bizzat bu kavrama ilişkin bir çözümleme kaçınılmaz görünmektedir. 'Dünyevileşme'den söz ederken bir şekilde 'dünyevi olmayan bir şey'i ve bu bağlamda 'dünyevi olan'la 'dünyevi olmayan'ı birbirinden ayıran temel birtakım nitelikleri varsaydığımız veya varsaymak durumunda olduğumuz yeterince açıktır. Ancak, burada dünyevileşmeye konu olan varlık insan olduğundan, onun dünyevi olmayan bir boyutunun olup olmadığı üzerinde durulmalıdır. İnsan zaten dünyevi bir varlık değil midir?

İnsan bedeninin, tanımı gereği fiziksel ve bu bağlamda sınırlı olan dünyanın bir parçası olduğu genel geçer bir kabul görse de, insanı insan yapan temel niteliklerin fiziksel olana (bedene) indirgenebileceği oldukça tartışmalı olup, böyle düşünmenin dinî olduğu kadar felsefi gerekçelerinden bahsedilebilir. Dinî bir-

[1] Frithjof Schuon, *İslamı Anlamak*, çev. M. Kanık, (İstanbul: Nehir Yayınları, 1988), s. 48-49.

takım metinlerde insanın gerek dünya hayatı öncesi ve gerekse ölüm-ötesi hayatından söz edilirken, felsefi metinlerde özellikle insan ruhunun doğası, kaynağı ve ölümsüzlüğü konularında benzer iddialara rastlamak mümkündür. İnsan doğasının veya özünün fiziksel olan birtakım niteliklere indirgenemeyeceğini ve ancak 'ruh' gibi maddi olmayan bir varlığa referansla anlaşılabileceğini savunan filozofların metafiziksel iddialarının da, zımnen veya açıkça dünyalı olmadığı hâlde dünyevileşen, dünyevileşmeye maruz kalan veya dünyaya tutsak düşen bir varlığı içerdiği düşünülebilir. Nitekim ruhun bedenden ontolojik olarak bağımsız olduğunu savunan Eflatun, ruhu, daha çok ilahi kaynaklı olmak noktasında yalın, değişmez ve ölümsüz bir varlık olarak; bedeni ise, tam tersine, dünyevi olmak bakımından bileşik, değişken ve ölümlü bir varlık olarak görmüştür.[2]

İlk bakışta bütünüyle dinî gibi görünen dünyevileşme sorununun felsefi/metafiziksel boyutuna değinmemizin nedeni, geleneksel ruh-beden düalizminin böyle bir sorunun yegane kaynağı olduğunu düşünmekten çok, böyle bir ayırımın 'dünyevileşme' sorununu anlamada/açıklamada sağladığı işlevdir. Çünkü insan gerçekliğinde ruh, zamana karşı aşınmayan, kalıcı ve değişmez nitelikler sergilerken, beden daha ziyade zamansal değişime konu olabilen, geçici, değişken niteliklere sahiptir. Bu model çerçevesinde 'dünyevileşme', ruhu bedenin, zamansal olmayanı zamansal olanın veya değişmez olanı değişenin boyunduruğuna almayı ifade edecektir. Bir başka ifadeyle, dünveyileşme, ruhun zamansal, değişken ve maddi bir düzlemde kayboluşudur. Buna paralel olarak, epistemolojik açıdan akıl-duygu (duyum) ayırımında, aklın daha çok ruhun tabiatını, duygunun ise daha çok bedensel olanı yansıttığı düşünülebilir.

Bedenden çok ruhun ilahi olanla ilişkilendirilmesi, böylece önemli ölçüde ruhun geçici olanı değil, kalıcı olanı; değişeni değil, değişmezi; maddi olanı değil, maddi olmayanı temsil etmek noktasında ilahi olana benzemesidir. Doğrusu, insani düzlemde ruh yoluyla aksettirilen bu kalıcı, değişmez ve zamansız niteliklerin/doğruların/değerlerin nihai kaynağı Tanrı'dır; dolayısıyla da, ruh/akıl (*intellect*) Tanrı-insan ilişkisine imkan sağlayan asli bir unsurdur. Bu şekilde anlaşılan bir dünyevileşmeye maruz kalmamak, ancak özünde ilahi değerler taşıyan ruh/aklın egemenliğiyle mümkündür. Fakat, bu şekilde tasarlanmış bir dünyevileşme olgusunun kendisinin temelde bir ruh-beden düalizmine dayanmak noktasında, insan varlığında ilahi olana benzeyen-benzemeyen şeklindeki bir ayırıma giderek bir yerde dünyevileşmiş (seküler) bir düşünce yapısını yansıttığı ve bunun teistik bir anlayışta zorluklar doğuracağı, bir anlam-

[2] *Phaidon*, çev. S.K. Yetkin, H.R. Atademir, (İstanbul: MEB Yayınları, 1989), s. 52-53. 80b. Nitekim Eflatun'a göre, "Ten bizi her neviden istekler, tutkular, korkular, kuruntularla, bin türlü saçmalıklarla doldurur; öyle ki, haklı olarak denildiği gibi bir an olsun onunla gerçekten düşünmek olmaz. Kavgalar, geçimsizlikler, çabalamalar yalnız tenden ve onun isteklerinden değil de nereden geliyor? Bütün bunlar mal ve para hırsından çıkıyor. Bizi mal ve para biriktirmeğe zorlayan sebep ise, ihtiyaçlarının kölesi olduğumuz tendir. İşte bunun için felsefeye ayıracak boş zaman kalmıyor. Fakat işin asıl kötüsü, ten bize biraz zaman bıraksa da bir şeyi incelemeğe koyulsak, araştırmamıza durmadan karışır, bizi yanıltır, şaşırtır ve hakikati görmemize engel olacak bir şekilde bizi felce uğratır." *Age.*, s. 19-20, 66c-d.

da haklı olarak düşünülebilir. Çünkü, denilecektir ki, teistik anlayışa göre, Tanrı sadece maddi olmayan varlıkların değil, her şeyin nihai kaynağıdır. Bu doğrudur. Ancak, ruh-beden ayırımının vurgulamayı amaçladığı en temel nokta, görünürde fizyolojik açıdan birtakım hayvanlarla önemli benzerlikleri olan insanın bedeninden ziyade ruhundan/aklından dolayı bir dünyevileşme sorunuyla karşı karşıya geldiğidir. Dolayısıyla ruhun/aklın böyle bir ayrıcalığa sahip olduğunu düşünmek, insanın bedeni gibi diğer bütün maddi varlıkların da Tanrı'nın ilim ve kudretinin bir eseri olduğunu düşünmeye engel olmadığı gibi; tam tersine, ruhun/aklın bu ayrıcalıklı niteliği, bizzat maddi varlıkların ilahi bir faaliyetin eseri olduğu şeklindeki epistemolojik bir sezginin ontolojik koşuludur. Yani insanın algısal bilgisinde bu sıçramaya neden olan ve belki de onu sıradan bir hayvansal algıdan ayıran da yine ruh/akıldır, denilebilir.

İnsanın ruh-bedenden meydana geldiği ve bu iki varlığın yukarıda değinilen biçimde özsel birtakım nitelikler açısından ontolojik bir farklılığa sahip oldukları kabul edilse de, insanın mevcut varlığının bu iki bileşenden birine indirgenemeyeceği yeterince açık olsa gerektir. Kaldı ki, bir insanın bütünüyle dünyevileşmesi mümkün olmakla birlikte, bu, onun, düalizmin gerekli gördüğü ruhu bir şekilde yitirmesi anlamına da gelmemelidir. O hâlde, bir 'ben' olma bilincini (öz-bilinç) koruduğu sürece, her insanın zihinsel bir özne olma bağlamında ruhundan bahsedilebiliyorsa, yani ruhunu yitirmesi söz konusu değilse, ruhun dünyevileşmesinin tam olarak ne anlama geldiği merak konusu olabilir. İşte bu noktada, dünyevileşme olgusunu anlamanın ruh gibi temel unsurlarından birisi de, ruhun Tanrı'yla olan ilişkisi ve bu ilişkinin doğru bir şekilde algılanıp her ân farkında olunmasıdır, denilebilir. Böylece, insanın ya da ruhun dünyevileşmesi veya yabancılaşması Tanrı'yla olan bu temel ilişkinin bir şekilde insandan yana epistemolojik bir kopukluğa uğraması ve dolayısıyla kendi özüne yabancılaşmasıdır. Diğer bir deyişle, dünyevileşme, insanın kendini Tanrı'dan bağımsız bir şekilde algılaması sonucunda kendi öz-benliğine yabancılaşması hâlidir; ki, bu epistemolojik kopuşun İslami anlayıştaki karşılığı 'gaflet'tir. Ve böyle görüldüğünde dünyevileşme, insanın öz-bilgi ve öz-algısına ilişkin temel bir olumsuzluğu ifade eder.

Dünyevileşmiş epistemolojinin belki de en kaba formu, insan bilgisini bütünüyle duyumsal bir çerçeveyle sınırlayan ve böylece metafiziksel-dinsel bütün doğruluk iddialarını daha baştan yanlışlığa mahkum eden ampirist/pozitivist eğilimdir. Bugün kaba pozitivizm ile onun öğütülmüş bir formu olan mantıksal pozitivizmin, doğrulamacı anlam ve doğruluk anlayışının etkilerinin zayıflamış olduğunu kabul etsek de, (kaldı ki, sanılanın aksine, bugün hâlâ "bilim her şeyin ölçüsüdür" diyen büyük kitlelerin varlığı böyle düşünmeye engel olabilir), bu anlayış, hayatiyetini birçok sahadaki derin etkileriyle sürdürmektedir.[3] Bu-

[3] Stephen R.L. Clark'ın işaret ettiği gibi seküler epistemolojik yaklaşımlardan biri olan ve 'bilimcilik' olarak adlandırılabilecek bu zihniyetin 'hakikat' anlayışı temelde sorgulanmamış bilimsel yöntemin onayladığı bir dogmadan başka bir şey değildir. Bkz. *God's World and the Great Awake-*

nun belki de en çarpıcı biçimde gözlemlenebildiği alanlardan birisi, bugünkü zihin felsefesidir. Öyle ki, geleneksel realist ruh anlayışına alternatif olarak gelişen davranışçılık, bilinçsel olguları davranışlara; işlevselcilik, onları birtakım işlevsel kalıplara; diğer birtakım materyalist anlayışlar ise, ruhu doğrudan 'beyin' gibi maddi olan bir unsura indirgeme çabasındadır. Bu şekilde insan benliğinin (özünün) mekanik-materyalist yollarla anlaşılmaya çalışılması, bilinçsel ve özbilinçsel birçok olguyu gerçek anlamda açıklamasız bıraktığı gibi, geleneksel realist anlayışta insanın metafiziğe kapı aralamasını sağlayan ruhun/aklın bütün içerik ve edimlerini de anlamsızlaştırmaktadır. Kuşkusuz, ruhun tamamen maddi unsurlara referansla açıklanmaya çalışıldığı bir düzlemde, dünyevileşmekten anlamlı bir şekilde söz etmek bile mümkün değildir. Fenomenal niteliklere sahip olsa da, bilinçsel olguların nihai bir çözümlemede beyne indirgenemeyeceğini ve ancak maddi olmayan bir varlık olan ruhla açıklanabileceğini öngören realist anlayışa göre ise, bu durum, ancak "ruhun kendi kendisini yadsıması" olarak görülebilir. Veya bu, metaforik bir deyişle, "ruhun intihar teşebbüsü"dür.

II

Dünyevileşmenin metafiziksel arka planına ilişkin bu kısa girişten sonra, asıl konumuz olan bu epistemolojik kopuşun temel karakterini ve değişik düzlemlerdeki yansımalarını daha geniş bir şekilde irdelemeye geçebiliriz. Dünyevileşmenin temel niteliği, insanın varlığını Tanrı'dan bağımsız bir biçimde algılaması ve böylece varlığa ve hatta kendi özüne nüfuz edememesi/yabancılaşması ise de, ruhun metafiziksel-realist anlayışının kayboluşu sadece insanın varoluşunu anlamlandırmada Tanrı'dan kopuşuna değil, beraberinde ruhun geleneksel realist-rasyonalist çerçevede kaynaklık ettiği metafiziksel ögelerin de elenmesine kaynaklık etmiştir. Yani, bu eksende gelişen dünyevileşme zihniyetinin sadece epistemolojik değil, buna bağlı olarak ontolojik ve hatta semantik etkilerinden söz edilebilir. Bu zihniyetin kanaatimce en önemli vasfı ise, metafiziksel doğruluk iddialarına karşı sergilediği kuşkucu tutuma paralel olarak varlık, bilgi, anlam metafiziğinde farklı biçimlerde tezahür eden 'anti-realist' bir temellendirmeye gitmesidir.

Dünyevileşme olgusunun anti-realist karakterinden söz ederken kastımız dış dünyanın varlığı ve nasıllığına ilişkin bilgimizin imkanını sorgulayan bir anti-realizm değildir; çünkü natüralist bir varlık anlayışı, pozitivist epistemolojilerin bir önkoşulu olmak durumundadır. Dünyevileşme zihniyeti zaman zaman dış dünyaya ilişkin bir anti-realizm ile uyumlu olsa da, bu zihniyet gerçek ifadesini daha çok metafiziksel anti-realizmde bulur. Metafiziksel realizmin reddi, her zaman Tanrı, ruh gibi teolojik metafizikteki temel ögelerin doğrudan reddini gerektirmese de, hemen hemen her alanda varlığın, anlamın ve doğrulu-

ning: Limits and Renewals 3, (Oxford: Clarendon Press, 1991), s. 2. Bilindiği gibi metafizik ve teolojik önermelerinin anlamsızlığı daha çok mantıksal pozitivizmin "doğrulamacılık" anlayışının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştı. Mantıksal pozitivizmin temel tezleri için bkz. A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, (Harmonsworth: Penguin Books, 1936).

ğun ölçüsünü insana ve özellikle de insanın belirli (pozitivist) bir epistemik faaliyetine indirgediğinden, doğrudan reddetmediği bu ögelerin bir şekilde buharlaşmasına neden olmuştur.[4] Realist felsefe geleneğinde Eflatun'un[5] gerçekliğin kavranmasında on bin gözden daha önemli saydığı ve 'ruhun gözü' [kalp gözü!] olarak adlandırdığı bilgi kaynağının yitirilmesinin neticesinde, insan bilgisini aşan, varlık, anlam ve doğruluğa ilişkin metafiziksel düzlem yadsınırken, nesnel bir doğruluk imkanı da kuşkucu, konvansiyanlist, yapısalcı, tarihselci, çoğulcu ve pragmatist temellerdeki indirgemecilikle inkar yoluna gidilmiştir.[6]

Metafiziksel realizme göre, her şeyin ölçüsü insan değil, 'hakikat'tir ve hakikat insandan bağımsız olduğundan, insan hakikatı yaratmaz, keşfeder. Dolayısıyla, insan bilgisiyle hakikat arasında bir örtüşüm zorunlu olmadığından, hakikat, insan bilgisini aşabilir. İnsan bilgisinin ölçüsü hakikattir, hakikatin ölçüsü insan bilgisi değildir. Ancak, bu hiçbir şekilde insanın bir şeyin hakikatini bilemeyeceği anlamına gelmeyip, insanın bilgisinin hakikatten pay almasına rağmen, hakikatin bunu aştığını/aşabileceğini, insan bilgisinin bir şeyin hakikatini bilmekle sınırlı kalıp, yanılabildiğini ve bu yüzden de insan bilgisiyle hakikat veya bilinebilecek tüm doğruların kümesi arasında bir örtüşüm olmadığı anlamına gelir. Çünkü hakikatin, insan bilgisini bütünüyle aştığı şeklindeki bir iddianın da, anti-realist bir tutumu gerektirdiği düşünülebilir. Metafiziksel realizmin teolojik yorumunda ise, hakikatin Tanrı'dan (*el-Ḥaḳḳ*) bağımsız olamayacağı bir yana, "Tanrı her şeyin ölçüsü"dür. Tanrı'yla hakikat arasında kurulan bu bağın belki de en önemli nedeni, hakikatin değişmezliği düşüncesidir. Çünkü hakikat ölçü olduğu için, değişen bir şey ölçü olamaz. Hakikat ölümlü değildir.

Hakikat veya Tanrı merkezli bir düşünce yapısına açık bir şekilde "Her şeyin ölçüsü insandır," diyerek karşı çıkan Protagoras olsa da, felsefe tarihinde metafiziğin bilgisel bir etkinlik olarak imkansızlığını savunan ve bütün bilgiyi kaçınılmaz olarak duyumsal bilgiyle sınırlayarak realizmin ve özellikle de metafiziksel realizmin birçok temel ögesinin içini boşaltanın Kant olduğu rahatlıkla iddia edilebilir. Onun varlıktan ziyade insanın varlığı algısını esas alan düşünce sistemi, realizmden anti-realizme geçme noktasında felsefe tarihinde paradigmal bir kopuşu temsil eder.[7] Buna paralel olarak, geleneksel realist metafiziğin temel ögeleri olan ruh ve Tanrı gibi varlıklara bilgisel bir temel bulamayan Kant, ahlak metafiziğini temellendirmede bu unsurları ve özellikle Tanrı'yı birer postulat

[4] S.R.L. Clark da anti-realizmin seküler karakterinin altını çizmektedir. Bkz. *age.*, s. 1-18. Böyle bir anlam ve doğruluk anti-realizminin günümüz analitik felsefesindeki iki önemli savunucusu Micheal Dummett ile Crispin Wright'tir. Bkz. Dummett, *The Logical Basis of Metaphysics*, (London: Duckwoith, 1991); Wright, *Truth and Objectivity*, (Cam. Mass.: Harvard University Press, 1992).

[5] Bkz. Plato, *Republic*, (VII, 527e) İng. çev. P. Shorey, *Plato: The Collected Dialogues*, der. E. Hamilton, H. Cairns, (Princeton: Princeton University Press, 1989), s. 760.

[6] Huston Smith'in yerinde işaret ettiği gibi, Kant, Kierkegaard, Nietzche, Heidegger, Wittgenstein ve Derrida'nın felsefeleri Eflatun'un bu 'ruhun göz'ünün reddi olarak görülebilir. Bkz. "The View From Everywhere: Ontotheology and Post-Nietzschean Deconstruction of Metaphysics", *Religion, Ontotheology and Deconstruction*, der. Henry Ruf, (New York: Paragon House, 1989), s. 48.

[7] Yine bkz. H. Smith, agm., s. 50-51.

olarak kullanmayı zorunlu görerek, bir anlamda günümüz din felsefesinde "boşlukların Tanrı'sı" (*the God of the gaps*) olarak bilenen bir düşünce eğilimine ve yine pragmatist bir Tanrı anlayışına da bir yerde ön ayak olmuştur, denilebilir. Burada amacımız Kantçı ahlakın temel ilkelerini bir şekilde hafife almak olmayıp, onun felsefesinin ana çerçevesini oluşturan anti-realist bakış açısının doğurduğu neticelere ve özellikle teolojik realizme olan etkilerine dikkat çekmektir.[8]

Nitekim Kant, günümüz Batı düşüncesinde "Tanrı'sız teolojiler"[9] olarak adlandırılabilen kesimin önde gelen temsilcilerinden birisi olan Don Cupitt'e önemli ölçüde kaynaklık etmiştir. Kant'ın Tanrı anlayışı, Feuerbach'ın Tanrı'nın insan zihninin bir ürünü olduğu iddiasıyla eşitlenemese de, bu iki anlayış arasında kurulan benzerlik, Cupitt gibi düşünenlere ortak bir ilham kaynağı olmuştur. Cupitt'e göre, Kant ve Feuerbach'tan sonra Tanrı'nın insan düşüncesinden bağımsız varlığını esas alan teolojik bir realizmi savunmanın imkanı kalmamış, Tanrı, tamamen insani gerçekliğin sınırları içinde ele alınması gereken, insanın manevi-ahlaki değer ve idealini temsil eden bir varlık olmuştur. Yani geleneksel teizmin öngördüğü, insan düşüncesinden bağımsız bir şekilde gerçekten var olan bir Tanrı'dan söz edilemez artık. Bu durumda, Cupitt'e göre, çağdaş bir Hıristiyan teolojisi, geleneksel teizmin Tanrı'nın varlığına ilişkin bu gerçekçi iddialarını bir kenara bırakarak, O'nu insan düşüncesinde manevi ve ahlaki değerleri temsil eden bir ideal olarak gören bir teolojiyi savunmak durumundadır.[10]

Heidegger'in ön ayak olduğu geleneksel (Batı) metafiziğinin 'ontoteolojik' yapısının bir tür "antropolojik indirgemecilik" yoluyla ortadan kaldırılması düşüncesinin de teolojik realizm üzerindeki önemli olumsuz etkisine değinmek gerekir.[11] Geleneksel teizme göre, Tanrı kendinden başka bütün varlıkların nihai kaynağı ve varlık nedenidir. Heidegger, bu ontoteolojik düşünce yapısının Eflatun'dan Hegel'e kadar Batı metafiziğine egemen olduğunu belirtir.[12] Ona göre, varlığı veya varlıkları nihai, yüce bir varlığa referansla açıklayan her metafiziksel sistem, onto-teo-lojik karakterdedir ve metafiziğin özde teolojik olan bu anlayıştan kurtarılması gerekir. Yani Tanrı-merkezli bir varlık anlayışının yıkılması gerekir.

[8] Realizm, anti-realizm, teolojik realizm ve anti-realizm kavramlarına ilişkin genel bir giriş için bkz. Roger Trigg, "Theological realism and antirealism" *A Companion to Philosophy of Religion*, der. Philip L. Quinn, Charles Taliaferro, (Malden, Mass.: Blackwell, 1997), s. 213-215.

[9] Bkz. Shabbir Akhtar, *The Light in the Enlightenment: Christianity and the Secular Heritage*, (London: Grey Seal Books, 1990), s. 63 vd. Cupitt'in tipik örneklerinden birini temsil ettiği bu realist-olmayan (non-realist) teolojileri değişik felsefi noktalardan hareketle bugünkü Batı düşüncesinde savunan birçok düşünüre rastlamak mümkündür. Bkz. *age.*, s. 63-91.

[10] Bkz. Anthony C. Thiselton, *Interpreting God and the Postmodern Self: On Meaning, Manipulation and Promise*, (Edinburg: T&T Clark, 1995), s. 81-86. Yine bkz. R. Trigg, agm., s. 216.

[11] Aslında böyle bir anlayış Hegel'in felsefesinde/teolojisinde gözlemlenen antropomorfik yapının ve özellikle de Tanrı-Evren koşutluğunun süreç içerisinde ortaya çıkardığı doğal bir sonuç olarak görülebilir.

[12] Heidegger'in görüşleri için bkz. Henry Ruf, "The Origin of the Debate over Ontotheology and Deconstruction in the Texts of Wittgenstein and Derrida", *Religion, Ontotheology and Deconstruction*, der. Henry Ruf, (New York: Paragon House, 1989), s. 4-5.

Heidegger'in metafiziğindeki en temel kavram olan "'Varlık' –(bu) Tanrı değildir ve kozmik bir temel [de] değildir. Varlık bütün varlıklardan uzaktır ve fakat her varlıktan çok, insana daha yakındır, bu ister bir kaya, bir hayvan, bir sanat eseri, bir makine olsun, ister bir melek veya Tanrı olsun."[13] Böyle bir anlayışın, teizmin Tanrı anlayışıyla çeliştiği yeterince açık olmakla birlikte, ateizmi gerektirip gerektirmediği ayrıca tartışma konusu edilebilir. Kovacs'a göre, Heidegger'in "Dünya-daki-Varlık" (*In-der-Welt-sein*) olarak formüle ettiği insanın varlığını (*Dasein*) merkeze alan varlık düşüncesinin ateizmi gerektirdiğini düşünmek yanlıştır. Çünkü Heidegger, Tanrı sorununu da, bu bağlamda (Dünya ve Hakikat bağlamında) dile getirerek ateizmden çok, Tanrı'yı değişik bir açıdan düşünmeyi yeğlemiştir.[14] Dolayısıyla, Kovacs'a göre, Heidegger'in ontolojisinde Tanrı sorunu, teizm, ateizm ve agnostizm gibi geleneksel kategorilerin ötesinde yeni bir Tanrı anlayışı olarak değerlendirilmelidir. Böyle bir sonuca Heidegger'in en azından Tanrı kavramını anlamlı bulduğu, doğrudan inkar etmediği ve hatta Dünya ve Varlık sırrı gibi, Tanrı sırrına da açık olmamız gerektiğinden[15] hareketle hak verilse de, bu anlayışın teolojik realizmin bütün varlığın kaynağı (yaratıcısı) ve nihai anlamı olarak gördüğü bilfiil bir varlık olan Tanrı'dan ayrıldığı yeterince açıktır.

Heidegger'in teolojik anti-realizminin geleneksel teizmin Tanrı-merkezli bir varlık anlayışından ne kadar koptuğunun belki de en çarpıcı ifadesi, onun, (düşüncesinin ilk evrelerinde daha açık bir şekilde yer alan) Tanrı'nın, varlıkların kaynağı (yaratıcısı) olduğu şeklindeki teistik iddianın mitolojik olduğu ve bu mitolojik ögelerden de arındırılması (*demythologization*) gerektiği noktasındaki düşünceleridir.[16] Böylece Heidegger, teizmin en yüce varlık olarak diğer bütün varlıkların nedeni gördüğü Tanrı'yı, Varlığı açıklamak için yeterli görmemiş ve böyle bir anlayış yerine insanın varlık modunu ve dünyadaki varlığıyla yola koyulan bir ontolojik analizi varlık anlayışının merkezine koymuştur.

Nitekim, böyle bir bakış açsısının etkisinde gelişen bazı teolojik yaklaşımlar, kutsal kitaplarda yer alan önemli birtakım öğretileri mitolojik anlatımlar olarak görmüştür. Heidegger'in varlık felsefesine ilişkin sezgilerinin önemli ölçüde etkisinde olan teologlardan R. Bultmann için İncil'in tasavvur ettiği ve daha çok antik dönemlerdeki kozmolojik anlayışı yansıtan dünya görüşü ile modern zamanlardaki dünya görüşü arasındaki gerginliğin en temel nedeni, birincisinin mitolojik, ikincisinin ise bilimsel olmasıdır.[17] Kutsal kitabın antik kozmolojik anlayışa paralel olarak yer verdiği birçok iddiayı bilimin egemen olduğu modern zamanlar-

[13] Heidegger, "Letter on Humanism", *Basic Writings*, der. David Krell, (London: Roultedge and Kegan Paul, 1978), s. 210 (Ruf, agm.'den naklen, s. 18).

[14] George Kovacs, *The Question of God in Heidegger's Phenomenology*, (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1990), s. 24-25.

[15] *Age.*, s. 187-188.

[16] Heidegger'in konudaki görüşlerine ilişkin bkz. *age.*, s. 41-45.

[17] Bkz. Rudolf Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*, (New York: Charles Scribner's Son, 1958), s. 38.

da mitsel olarak düşünmekten başka bir yol kalmamıştır. "Mitin gerçek amacı nesnel bir dünya tasavvuru vermek değildir; tersine, onda ifade edilen şey biz insan varlıklarının kendimizi dünyamızda nasıl anladığımızdır. Böylece mit, kozmolojik terimlerle yorumlanmak istemez; ancak antropolojik terimlerle –veya daha doğrusu varoluşçu terimlerle yorumlanmak ister."[18] Dolayısıyla, Tanrı hakkında konuşurken sadece Tanrı-insan bağlamında dile getirilen iddialar meşru olup, böyle bir bağlamın dışında yer alan Tanrı'nın evrene ilişkin fiillerini dile getiren ifadeler meşru değildir. Sözgelimi, Tanrı'nın evrenin yaratıcısı (*creator mundi*) olduğu, teorik bir ifade değil, bir kimsenin varoluşsal bağlamda kendisinin yaratılan bir varlık olduğuna olan inancının kişisel bir itirafıyla eşdeğer bir ifadedir.[19] Bu durumda İncil'deki bu ifadeleri mitolojik olmaktan çıkarmak yoluyla (*demythologization*) arkalarındaki gerçek maksada ulaşmak gerekir; ki, buna göre, insanın varoluşu sadece öznel düşüncede müşahede edilebilen aşkın bir varlığa dayanmaktadır.[20] Bultmann, yine de Tanrı'nın sadece iman dairesi içinde görülebilir olmasının, O'nun iman dışında var olmadığı anlamına gelmemesi gerektiğini belirtir.[21]

Dünyevileşme zihniyetinin önemli bir göstergesi olarak düşündüğümüz antirealist bakış açısının kendisini gösterdiği bir diğer alan da, semantikte 'anlam'ın nesnelliğine ve hatta zaman zaman varlığına karşı duyulan radikal kuşkucu tavırdır; ki, bunu hem analitik felsefede hem de hermeneutikte gözlemlemek mümkündür. Hermeneutik gelenekte önemli ölçüde Heidegger'in etkisinde gelişen Gadamer ve Derrida'nın düşünceleri, özde, realist bir anlam kuramının olanağını yadsımaktadırlar.[22] Anlamın/anlamanın her zaman tarihsel ve toplumsal koşullar tarafından etkin bir şekilde belirlendiğini veya sözcüklerin delaletinin biteviye bir farklılık/değişim içinde olduğunu savunan bu tür yaklaşımların teolojik realizme olan etkisini, kutsal metinlerin nesnel (realist) bir anlamından (anlaşılmasından ve yorumlanmasından) söz etmenin neredeyse imkansızlığına paralel olarak, bu metinlerde yer alan birtakım doğruluk iddialarının referansını belirlemeyi içinden çıkılmaz bir hâle getiren anlayışlarında gözlemlemek mümkündür.

Analitik felsefe geleneğindeki anlam kuşkuculuğu/göreceliği daha çok Wittgenstein'ın geç dönem felsefesinde sloganlaşan "anlam, kullanımdır" (yani sözcüklerin nesnel bir anlamı yerine, kullanıma bağlı olarak bu anlamın değiştiği ve böylece toplumsal uzlaşım bağlamının ötesinde 'bizatihi' bir anlamın olma-

[18] Bultmann, *New Testament and Mythology and Other Basic Writings*, der. ve İng. çev. S. M. Ogden, (Philadelphia: Fortress Press, 1989), s. 9.

[19] *Jesus Christ and Mythology*, s. 69.

[20] *New Testament and Mythology*, s. 99.

[21] *New Testament and Mythology*, s. 114.

[22] Bilindiği gibi Derrida, Heidegger'in Batı metafiziksel düşüncesini ontoteolojik olmak noktasında eleştirilerine katılmakla birlikte bunu yeterli görmemekte, Heidegger'in bu yaklaşımının, Batı metafiziğinde egemen yaklaşım olarak kabul ettiği, söz-merkezcilik (*logocentrism*) veya daha doğrusu anlam-merkezcilikten yeterince arınmadığı noktasında eleştirmektedir. Derrida'ya göre, bu tür bir anlam-merkezciliğinin temel belirtisi mevcudiyet (*presence*) metafiziği çerçevesinde sözcüklerin aşkın delaletlerinin (anlamlarının) zihinde hazır bulundukları iddiasıdır. Daha geniş bilgi için bkz. Ruf, agm., s. 20-38.

dığı) şeklinde bir anlayışla, anlamı belli bir dille veya daha doğrusu "dil oyunları"yla (*language games*) sınırlayan anlam anlayışında somutlaşmıştır.[23] Wittgenstein'in söz konusu düşüncelerini kabul edip daha çok din felsefesine uyarlayan D.Z. Phillips gibi felsefeciler için, artık teolojik realizmin iddia ettiği gibi belli bir dil oyunu/yaşam biçiminden bağımsız olarak varlığı iddia edilebilecek bir Tanrı anlayışı söz konusu olmaktan çıkmıştır.[24]

Semantik realizmin anlam ve doğruluk anlayışından, görece, tarihselci ve çoğulcu bir yolla ayrılma çabasını, bir yerde metafiziksel realist geleneğin (Eflatuncu bir varlık anlayışıyla) 'anlamlar'a, olanaklı somut varlık düzlemlerinin ötesinde verdiği zorunlu, soyut bir varlık düzleminin natüralist anlayış tarafından katı bir şekilde reddiyle ilişkilendirmek mümkündür. Pozitivizmin epistemolojik sezgilerine dayanan natüralist anlayış, varlıkları bütünüyle fiziksel bir alanla sınırlayan düzlemsel (kaplamsal) bir varlık anlayışına (*ontological extensionalism*)[25] sahip olduğu için, dikey bir varlık alanına sahip olan anlam (içlemsel) ontolojisine (*intensional ontology*) yer bırakmamıştır. Natüralist-pozitivist anlayışın, doğruluğu bir yana, anlamsızlığa mahkum ettiği metafiziksel-teolojik doğruluk iddialarının meşruiyetlerini, izafi dil oyunlarında veya sembolik-mitolojik düzlemlerde aramak durumunda kaldığı düşünülebilir. Böylece, anlamsız olarak görülen bir dizi doğruluk iddiaları, izafi çerçevelerde anlam kazanırken, doğruluk da belli bir çerçeveyle sınırlandırılmıştır.[26] Kısacası, natüralist-pozitivist anlayışın reddettiği anlam ontolojisi, tarihsel, toplumsal ve dilsel uzlaşımcılıklar yoluyla temellendirilirken, realist anlam ve doğruluk anlayışı da aynı yolla reddedilmiştir.

III

Batı düşüncesinde metafiziksel realizmin reddine paralel olarak gelişen teolojik realizmin aşınmaya/erozyona uğramasının önemli bir nedeninin, Hıristiyanlıktaki teslis ve hulûl gibi birtakım öğretilerin akıl yoluyla değil de, sadece imancı bir şekilde (*fideistik*) kabulünden/savunulmasından kaynaklandığı düşünülebilir. Hatta buna Nietzche'nin "Tanrı öldü" iddiasının da nihai bir çözümlemede insanileştirilmiş bir Tanrı'nın kaderine ilişkin bir vecize olduğu ve bunun kendisinden daha sonra gelişen felsefi/teolojik düşünce tarafından da kayda değer

[23] Bkz. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, İng. çev. G.E.M. Anscombe, (Oxford: Basil Blackwell, 1953), özellikle Ā 7, Ā 43. H. Smith'in işaret ettiği gibi Wittgenstein'in bu anlam ve doğruluk anlayışı R. Rorty gibi pragmatist felsefecilerin doğruluk anlayışıyla bir yerde örtüşmektedir. Bkz. agm., s. 57.

[24] Bkz. R. Trigg, agm., s. 214-215. Aslında bu anlayış dinsel doğrular gibi, bilimsel doğruluk iddialarını da tamamen uzlaşımsal bir alanla sınırlamaktadır. Wittgestein'ın geç dönem felsefesini izleyerek geliştirilen din felsefelerine ilişkin daha geniş bilgi ve eleştirel bir değerlendirme için bkz. Kai Nielsen, "Wittgensteinian Fideism", *Contemporary Philosophy of Religion*, der. S.M. Cahn, D. Shatz, (New York: Oxford University Press, 1982), s. 237-254.

[25] Bu tür bir varlık anlayışının günümüzdeki en önemli temsilcisi W.V. Quine'dır. Bkz. *From a Logical Point of View*, (Cam. Massachusetts: Harvard University Press, 1953).

[26] Yine bkz. S.R.L. Clark, *age.*, s. 2-7.

bir ölçüde doğrulandığı eklenebilir. Peki ama, teolojik realizmin bu durumunu tamamen Batı düşüncesi ve Hıristiyanlıkla sınırlamak gerçekten doğru mudur? Diğer teistik gelenekler ve özellikle İslam'ın böyle bir riskle karşı karşıya olduğu veya olabileceği düşünülebilir mi? Yukarıda andığımız, günümüz Hıristiyan düşüncesinde teolojik anti-realizmin önde gelen isimlerinden biri olan Don Cupitt'e göre, bunun olamayacağına dair bir garanti yok gibi görünüyor:

> Sekülerleşmenin yavaş süreci, bilimin ve daha sonra da kutsal kitap ve tarihsel eleştiriciliğin etkisi, gittikçe artan insan-merkezli bir bakış açısına kayma, diğer inançlarla (*faiths*) karşı karşıya gelme ve son olarak da korku uyandıran ve hâlâ tamamlanmamış modernliğe geçiş –bütün bunlar Hıristiyanlar için üç veya dört asrı aşmış bulunan bir hikayeyi oluşturur. Başka geleneklerde, en kayda değer bir şekilde İslam'da, bu hikayenin sadece Hıristiyanlığın kendi kültüründeki gelişmeleri kontrol etmedeki zayıflığını ve kuşkuculuğun aşındırıcı etkilerine karşı koymadaki başarısızlığını yansıtan tamamen Hıristiyani bir hikaye olduğunu söyleyen insanlar var. Onlar, Hıristiyanlığı teslim almış bulunan kaderden kurtulabileceklerini, hatta bazı Müslümanlar Batı bilimini imleyen kuşkuculuğun gizli akıntısından azade bir İslami bilim yaratabileceklerini de ekleyerek kendi kendilerini övüyorlar. Korkarım yanılıyorlar.[27]

Batı düşüncesinde teolojik realizmden kopuşu hedefleyen girişimlerden bir kısmının nedeninin önemli ölçüde Hıristiyanlık metafiziğinin içerdiği birtakım sorunlar ile buna karşı gelişen seküler bilim ve felsefe zihniyetinin meydan okuyuşunun ürettiği anlayışlar olduğu savunulabilir. Dahası, bizzat Hıristiyan düşüncesinin temelinde yer alan hulûl inancının, bir anlamda, insanileştirilmiş (dünyevileştirilmiş) Tanrı anlayışına metafiziksel bir imkan vermesi noktasında küçümsenmeyecek derecede 'dünyevileşme'ye kaynaklık ettiği de düşünülebilir. Buna karşın, gerek İslam metafiziğinde bu unsurların bulunmayışı ve gerekse Müslüman toplulukların, Hıristiyan Batı topluluklarının geçirdiği seküler bilim ve felsefe süreçlerini tam olarak yaşamamış olmaları doğru olmakla birlikte, bu sorunların bütünüyle Hıristiyanlıkla sınırlı olduğunu düşünmek, doğru değildir. Her şeyden önce, teolojik realizme yönelen eleştiriler her ne kadar Hıristiyan Batı kültürü bağlamında ortaya çıkmışsa da, bu eleştirilerin hedeflediği sorunlar sadece Hıristiyanlıkla sınırlı olmayıp, bir ölçüde bütün teistik gelenekleri ve bu bağlamda İslam'ı da ilgilendirmektedir. Kaldı ki, Hıristiyan Batı dünyasındaki kadar yaygın olmasa da, İslam dünyasında da teolojik realizme karşı yönelen bir akımın (veya bazı çıkışların) varlığını gözlemlemek zor değildir.

İslam dünyasında teolojik realizmi birçok açıdan katı bir şekilde (ideolojik ve hatta militanca) eleştirenlerin belki de en iyi örneği Hasan Hanafi'dir. Hanafi, geleneksel İslam kelam düşüncesini bütünüyle Tanrı-merkezli olmak noktasında eleştirirken, böyle bir anlayışın çağın gereksinimlerine yanıt veremediğini vurgu-

[27] Cupitt, *The Sea of Faith: Christianity in Change*, (London: BBC, 1984), s. 7; S. Akhtar, *A Faith for All Seasons*, (Chicago: Ivan R. Dee, Inc. Pub., 1990), s. 11'den naklen.

lamak bir yana, 'teoloji'nin bir ilim dahi olamayacağını düşünmektedir. Çünkü, ona göre, Tanrı bir obje olmadığından, teolojinin bir araştırma alanından, yöntem ve amacından söz edilemez. Tanrı'dan bahsetmenin en iyi yolunun susmak olduğunu savunan Hanafi'ye göre, geleneksel teolojik çerçevede Tanrı'ya atfedilen nitelik ve yüklemlemelerin en doğru yorumu, onları antropolojik bir gözle okumaktır.[28] Hanafi, antropolojik indirgemeciliğini, Allah'a atfedilen zati sıfatların dahi ilahi gerçeklik hakkında bilgi veren nitelikler değil, beşerî arzuları yansıtan ifadeler olduğunu söyleyecek kadar ileriye götürmekten çekinmemiştir:

> Allah vardır, Allah âlimdir, Allah kâdirdir gibi pozitif hayat tarafından formüle edilen bu tür önermeler, gerçekleri gösteren değil arzuları bildiren ifadelerdir. İnsan kâmil (olgun), âlim, güçlü (kâdir), merhametli, şefkatli vs. olmak ister. Sonra bunlar gibi kendisinde en sevgili olan sıfatları taptığı varlığa izafe eder. O ânda Allah kâmil, âlim, kâdir, merhametli ve şefkat sahibi olmuştur. Böylece sıfatlar kaynaklarında sonsuzluğa itilmiş sonra da Allah üzerine gönderilmiş insani değerler olmuş oluyorlar. İnsanın Allah için yaptığı bu imaj, bir insan yaratığıdır. Kendisinde var olmasını istediği şeyleri Allah'a atfetme işlemi iki temel hata üzerine bina edilmiştir. Birincisi, insan bir dereceye kadar güçlü, bilgili ve merhametlidir; fakat o bu dereceyi sonsuzluğa kadar uzatarak Allah'a isnat ediyor. İkinci olarak, her ne kadar bu değerlerin gerçekleşmesi Allah'a isnat etmekle değil, insan hayatında olmasına rağmen, insan bunların ânında (*ipso facto*) gerçekleşeceklerine inanıyor.[29]

Teolojik realizm açısından son derece vahim olan Hanafi'nin bu düşünceleri, aslında yeni olmayıp, XIX. yüzyıl Batı düşüncesinin önde gelen ateist filozoflarından Feuerbach'ın, Tanrı'nın, insan zihninin bir yansıtması olduğu düşüncesiyle hemen hemen özdeştir. Tıpkı Hanafi'nin "Ontolojik bütün delillere rağmen zihni saha ile (*in intellectu*) gerçek (*in rei*) arasında bir farklılık olduğu içindir ki, akılla kavranabilen bir obje hiçbir zaman gerçek bir obje değildir."[30] ve yine "Aynı zamanda Allah gerçek bir obje de değildir. Dış dünyada Allah adı ile isimlendirilen bir obje yoktur."[31] ifadeleri gibi, Feuerbach da, dinin objesi olan Tanrı'nın insan bilincinin duyumsal objelerinden farklı olarak dışarıda varlığı bulunmadığından, gerçek bir obje olmadığını söyleyerek "duyuların objesi insanın dışındadır, dinî obje onun içindedir"[32] demektedir. Yine Hanafi'nin fikirleriyle örtüşür bir şekilde Feuerbach'a göre, "ilahi varlık insani varlıktan veya daha doğrusu, arındırılmış, bireysel insanın sınırlarından kurtarılmış, nesnel kılınmış –yani ayrı bir varlık olarak düşünülmüş ve yüceltilmiş insan tabiatından başka bir şey değildir. İlahi tabiatın bütün sıfatları böylece insan tabiatının sıfatlarıdır."[33]

[28] Hasan Hanafi, "Teoloji mi Antropoloji mi?", çev. M.S. Yazıcıoğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIII (1978), s. 506-512.

[29] Hanafi, agm., s. 511.

[30] Hanafi, agm., s. 507.

[31] Hanafi, agm., s. 508.

[32] L. Feuerbach, "God as a Projection of the Human Mind", İng. çev. G. Eliot, *The Existence of God*, der. J. Hick, (New York: Macmillan Pub. Co., 1964), s. 191.

[33] Feuerbach, agm., s. 193.

Ancak, Feuerbach'tan farklı olarak Hanafi, Tanrı'nın varlığını inkar etmeyip, "Allah, henüz vicdanlarımızda yüce bir değere sahiptir;" dedikten sonra "fakat insanın kendisi de bir değerdir. Allah'ın varlığı zaten içimizde yer etmiştir; fakat insan, toprak, hürriyet, demokrasi, esaretten kurtuluş, kalkınma, ilerleyiş, ulaşılacak hedefler ve arzular karşılanması gereken ihtiyaçlardır."[34] diye eklemektedir. Allah'ı insanın varlığından bağımsız bir şekilde düşünmenin imkansızlığına da değinen ve "Allah, insanların bir gayreti olmadan gerçekleşemez."[35] diyen Hanafi'ye göre, Allah, zihinsel veya ontolojik bir ihtiyaç değil, Kant ve Fichte'nin düşündüğü gibi insani (antropolojik) bir ihtiyaçtır.[36]

Allah'ın âlim, kâdir, rahmân, rahîm vs. olduğu, temelde geleneksel İslam kelamının Allah'a teolojik bir çerçevede atfettiği şeyler değil, bizzat Kur'an'da yer alan ve Allah'ın kendisini insanlara tanıtırken kullandığı isim veya sıfatlar olduğuna göre, bunların antropolojik bir yorumu nasıl düşünülebilir? Hanafi'ye göre, bu, temelde bir yorum hatasından kaynaklanan bir sorun olup, aslında, "Allah insana sadece, onun varlığına ve hayatına nispeten kendinden bahsediyor. Allah'ın bizzat kendi şahsını, tabiatını veya zatını ilgilendiren hiçbir teorik değeri yoktur, fakat O'nun sadece insanı ilgilendiren pratik bir değeri vardır."[37]

Teoloji'nin bir bilim olma şansının ve dolayısıyla kurtuluşunun ancak antropolojiden geçtiğini düşünen Hanafi'nin idealinde, dikey bütün boyutlarından soyutlanmış ve tamamen yatay düzlemdeki değerlere indirgenmiş (sol veya Marksist) bir teoloji bütünüyle içkin olup, böyle bir teoloji "Allah'ı dünyanın dünyayı da Allah'ın içine koyan devrimci bir teolojidir."[38] Böyle bir teolojik düzlemde "Allah, tarih, din bir ideoloji, vahiy gerçeğin bir analizi, ibadet devrimci bir davranış oluyor."[39] ve hatta bir ideolojiye dönüşen dinî inanç için artık "Allah topraktır, halktır, demokrasidir, hürriyettir, kalkınmadır vs..."[40]

Tanrı-merkezli bir anlayıştan insan-merkezli bir anlayışa dönüşümü ifade etmeyi hedefleyen böyle bir yaklaşımın yanında, İslam dünyasında semantik anti-realizmin etkilerini de gözlemlemek mümkündür. Realist bir semantiğe göre sözcüklerin (lafızların) ideal bağlamda delalet ettiği 'anlamlar' vardır ve bu anlamlar bir tür ideal (soyut) varlık düzlemine sahiptir. Buna bağlı olarak, doğruluk da temelde insan zihninden veya bilişsel süreçlerinden bağımsız nesnel bir varlığa sahiptir. Yorumsal bağlamda realist bir semantiğin belki de en temel vasfı, bir metnin anlamının (bu ister yazarın niyeti, isterse metnin bağımsız olarak taşıdığı bir anlam olsun) anlayandan bağımsız ve insan anlığının bu anlamlara erişimi mümkün olduğudur. Bu iki unsur olmaksızın doğru bir anlama/yorumlamadan söz edilemez. Bir başka ifadeyle, lafızların bir mânâya delaleti, be-

[34] Hanafi, agm., s. 506.
[35] Hanafi, agm., s. 513.
[36] Hanafi, agm., s. 511-512.
[37] Hanafi, agm., s. 514.
[38] Hanafi, agm., s. 521.
[39] Hanafi, agm., s. 528.
[40] Hanafi, agm., s. 529.

lirlenebilir bir mahiyette olduğundan, nesnel bir anlamadan, doğru veya yanlış bir yorumdan söz etmek gerekir. Geleneksel İslam düşüncesinde Kur'an'ı anlamanın ve yorumlamanın genellikle böyle bir realist paradigmaya dayandığı bilinen bir şeydir. Buna göre, Allah'ın kelamı olarak Kur'an'ın kelime ve ayetlerinin ilahi maksatlara referansla anlaşılabilecek belirli anlamları ve bu anlamların belirlediği birtakım doğruluk koşulları vardır; ki, insan zihni önemli ölçüde bunlara nüfuz edebilir. Bugün İslam dünyasında bu tür bir realist anlam ve doğruluk anlayışını değişik açılardan eleştiren yaklaşımlara rastlamak mümkündür. Örneğin, vahiy (metin)/yorum ayırımını muhafaza etmek gerektiğini düşünmesine rağmen, Abdulkerîm Suruş'a göre, doğru yorumu yakalama şansı yoktur:

> Hiçbir beşerî bilim kutsal değildir ve din bilimi buna istisna teşkil etmez. Fakat bizatihi vahiy farklıdır. Dolayısıyla, vahiy/yorum ayırımı olduğu gibi bırakılmalıdır. Hepimiz bir yorum okyanusu içerisine dalmış durumdayız ve ne zaman biri metnin 'doğru' yorumunu sunmaya çalışsa, kendini daha da derinlere iter. Vahyedenin gerçek kasdını yakalama, hepimizin birlikte ona doğru ilerlediği bir idealdir, fakat sonunda Vahyedenin gerçek kasdının insanlığın ortak çabalarından başka bir şey olmadığını keşfedebiliriz. Burada fiil ve onun nihai hedefi çakışabilir. Bu kutsalı kudsiyetinden arındırmak veya dini sekülerleştirmek değil, doğaüstünü basit fakat aynı zamanda ince bir şekilde tabiileştirme hâdisesidir veya eğer dilersen, doğaüstünün tabii olanda tezahürüdür de denilebilir.[41]

Kuşkusuz, yorumdan bağımsız yorumlanan bir şeyin (vahiy/metin) varlığı bizatihi yoruma bir anlam verebilmenin, deyim yerindeyse, *a priori* bir koşuludur; ancak, yorumlanan şeyin anlam(lar)ına realist çerçevede epistemolojik bir erişimin imkanı yadsındığında, böyle bir ayırımı korumanın kendi başına bir önemi yok gibi görünüyor. Yine vahyin gerçek anlamını (doğru yorumunu) keşfetmenin nihai olarak bütün insanlığın buna yönelik ortak bir çabasıyla örtüşebileceği, felsefi bir tarzda düşünebilir; ancak, böyle bir düşüncenin, vahyin gerçek anlamına/doğru yorumuna sahip olabilme imkanını biteviye erişilmeyecek bir ideale dönüştürmesi ve bütün anlama girişimlerini yorum dairesine mahkum etmesi, vahyin/metnin dikey olarak sahip olduğu anlama referansla, doğru anlamayı/yorumlamayı olanaklı görecek realist bir semantiğin temel sezgileriyle çelişmektedir. Realist açıdan bakıldığında gözden kaçırılmaması gereken belki de en önemli nokta, vahyin/metnin lafızlarının içlemsel bir özdeşlik (sözcüklerin anlamsal hüviyeti) bağlamında sahip olduğu değişmez semantik nitelikler (anlam) ile onların delalet ettiği (belirlediği) değişmesi mümkün olan 'bazı' varlık ve olguları (referansı) birbirinden ayırmaktır.[42] Buna göre, bir metni doğru anlamanın/yorumlamanın gerekli ve yeterli koşulu, önemli ölçüde laf-

[41] Abdülkerim Suruş, "Dinî Bilginin Evrimi ve Gerilemesi", çev. A.H. Adanalı, *İslâmî Araştırmalar* IX (1996), sayı: 1-2-3-4, s. 76.

[42] Burada Frege'nin "anlam referansı belirler" tezi hatırlanmalıdır.

Ancak, Feuerbach'tan farklı olarak Hanafi, Tanrı'nın varlığını inkar etmeyip, "Allah, henüz vicdanlarımızda yüce bir değere sahiptir;" dedikten sonra "fakat insanın kendisi de bir değerdir. Allah'ın varlığı zaten içimizde yer etmiştir; fakat insan, toprak, hürriyet, demokrasi, esaretten kurtuluş, kalkınma, ilerleyiş, ulaşılacak hedefler ve arzular karşılanması gereken ihtiyaçlardır."[34] diye eklemektedir. Allah'ı insanın varlığından bağımsız bir şekilde düşünmenin imkansızlığına da değinen ve "Allah, insanların bir gayreti olmadan gerçekleşemez."[35] diyen Hanafi'ye göre, Allah, zihinsel veya ontolojik bir ihtiyaç değil, Kant ve Fichte'nin düşündüğü gibi insani (antropolojik) bir ihtiyaçtır.[36]

Allah'ın âlim, kâdir, rahmân, rahîm vs. olduğu, temelde geleneksel İslam kelamının Allah'a teolojik bir çerçevede atfettiği şeyler değil, bizzat Kur'an'da yer alan ve Allah'ın kendisini insanlara tanıtırken kullandığı isim veya sıfatlar olduğuna göre, bunların antropolojik bir yorumu nasıl düşünülebilir? Hanafi'ye göre, bu, temelde bir yorum hatasından kaynaklanan bir sorun olup, aslında, "Allah insana sadece, onun varlığına ve hayatına nispeten kendinden bahsediyor. Allah'ın bizzat kendi şahsını, tabiatını veya zatını ilgilendiren hiçbir teorik değeri yoktur, fakat O'nun sadece insanı ilgilendiren pratik bir değeri vardır."[37]

Teoloji'nin bir bilim olma şansının ve dolayısıyla kurtuluşunun ancak antropolojiden geçtiğini düşünen Hanafi'nin idealinde, dikey bütün boyutlarından soyutlanmış ve tamamen yatay düzlemdeki değerlere indirgenmiş (sol veya Marksist) bir teoloji bütünüyle içkin olup, böyle bir teoloji "Allah'ı dünyanın dünyayı da Allah'ın içine koyan devrimci bir teolojidir."[38] Böyle bir teolojik düzlemde "Allah, tarih, din bir ideoloji, vahiy gerçeğin bir analizi, ibadet devrimci bir davranış oluyor."[39] ve hatta bir ideolojiye dönüşen dinî inanç için artık "Allah topraktır, halktır, demokrasidir, hürriyettir, kalkınmadır vs..."[40]

Tanrı-merkezli bir anlayıştan insan-merkezli bir anlayışa dönüşümü ifade etmeyi hedefleyen böyle bir yaklaşımın yanında, İslam dünyasında semantik anti-realizmin etkilerini de gözlemlemek mümkündür. Realist bir semantiğe göre sözcüklerin (lafızların) ideal bağlamda delalet ettiği 'anlamlar' vardır ve bu anlamlar bir tür ideal (soyut) varlık düzlemine sahiptir. Buna bağlı olarak, doğruluk da temelde insan zihninden veya bilişsel süreçlerinden bağımsız nesnel bir varlığa sahiptir. Yorumsal bağlamda realist bir semantiğin belki de en temel vasfı, bir metnin anlamının (bu ister yazarın niyeti, isterse metnin bağımsız olarak taşıdığı bir anlam olsun) anlayandan bağımsız ve insan anlığının bu anlamlara erişimi mümkün olduğudur. Bu iki unsur olmaksızın doğru bir anlama/yorumlamadan söz edilemez. Bir başka ifadeyle, lafızların bir mânâya delaleti, be-

[34] Hanafi, agm., s. 506.
[35] Hanafi, agm., s. 513.
[36] Hanafi, agm., s. 511-512.
[37] Hanafi, agm., s. 514.
[38] Hanafi, agm., s. 521.
[39] Hanafi, agm., s. 528.
[40] Hanafi, agm., s. 529.

lirlenebilir bir mahiyette olduğundan, nesnel bir anlamadan, doğru veya yanlış bir yorumdan söz etmek gerekir. Geleneksel İslam düşüncesinde Kur'an'ı anlamanın ve yorumlamanın genellikle böyle bir realist paradigmaya dayandığı bilinen bir şeydir. Buna göre, Allah'ın kelamı olarak Kur'an'ın kelime ve ayetlerinin ilahi maksatlara referansla anlaşılabilecek belirli anlamları ve bu anlamların belirlediği birtakım doğruluk koşulları vardır; ki, insan zihni önemli ölçüde bunlara nüfuz edebilir. Bugün İslam dünyasında bu tür bir realist anlam ve doğruluk anlayışını değişik açılardan eleştiren yaklaşımlara rastlamak mümkündür. Örneğin, vahiy (metin)/yorum ayırımını muhafaza etmek gerektiğini düşünmesine rağmen, Abdulkerîm Suruş'a göre, doğru yorumu yakalama şansı yoktur:

> Hiçbir beşerî bilim kutsal değildir ve din bilimi buna istisna teşkil etmez. Fakat bizatihi vahiy farklıdır. Dolayısıyla, vahiy/yorum ayırımı olduğu gibi bırakılmalıdır. Hepimiz bir yorum okyanusu içerisine dalmış durumdayız ve ne zaman biri metnin 'doğru' yorumunu sunmaya çalışsa, kendini daha da derinlere iter. Vahyedenin gerçek kasdını yakalama, hepimizin birlikte ona doğru ilerlediği bir idealdir, fakat sonunda Vahyedenin gerçek kasdının insanlığın ortak çabalarından başka bir şey olmadığını keşfedebiliriz. Burada fiil ve onun nihai hedefi çakışabilir. Bu kutsalı kudsiyetinden arındırmak veya dini sekülerleştirmek değil, doğaüstünü basit fakat aynı zamanda ince bir şekilde tabiileştirme hâdisesidir veya eğer dilersen, doğaüstünün tabii olanda tezahürüdür de denilebilir.[41]

Kuşkusuz, yorumdan bağımsız yorumlanan bir şeyin (vahiy/metin) varlığı bizatihi yoruma bir anlam verebilmenin, deyim yerindeyse, *a priori* bir koşuludur; ancak, yorumlanan şeyin anlam(lar)ına realist çerçevede epistemolojik bir erişimin imkanı yadsındığında, böyle bir ayırımı korumanın kendi başına bir önemi yok gibi görünüyor. Yine vahyin gerçek anlamını (doğru yorumunu) keşfetmenin nihai olarak bütün insanlığın buna yönelik ortak bir çabasıyla örtüşebileceği, felsefi bir tarzda düşünebilir; ancak, böyle bir düşüncenin, vahyin gerçek anlamına/doğru yorumuna sahip olabilme imkanını biteviye erişilmeyecek bir ideale dönüştürmesi ve bütün anlama girişimlerini yorum dairesine mahkum etmesi, vahyin/metnin dikey olarak sahip olduğu anlama referansla, doğru anlamayı/yorumlamayı olanaklı görecek realist bir semantiğin temel sezgileriyle çelişmektedir. Realist açıdan bakıldığında gözden kaçırılmaması gereken belki de en önemli nokta, vahyin/metnin lafızlarının içlemsel bir özdeşlik (sözcüklerin anlamsal hüviyeti) bağlamında sahip olduğu değişmez semantik nitelikler (anlam) ile onların delalet ettiği (belirlediği) değişmesi mümkün olan 'bazı' varlık ve olguları (referansı) birbirinden ayırmaktır.[42] Buna göre, bir metni doğru anlamanın/yorumlamanın gerekli ve yeterli koşulu, önemli ölçüde laf-

[41] Abdülkerim Suruş, "Dinî Bilginin Evrimi ve Gerilemesi", çev. A.H. Adanalı, *İslâmî Araştırmalar* IX (1996), sayı: 1-2-3-4, s. 76.

[42] Burada Frege'nin "anlam referansı belirler" tezi hatırlanmalıdır.

zın delalet ettiği anlamsal içeriğe (içleme) nüfuz etmektir; ya değilse, 'bazı' lafızların anlamının delalet ettiği varlıkların (kaplamın) değişeceği açıktır.

N. Hâmid Ebû Zeyd de realist bir Kur'an yorumunu sorgular görünmektedir:

> Kur'an –ki şu âna kadar olan tartışmamızın eksenidir– lafzı (*manṭūḳihî*) bakımından değişmez bir dinî metindir; ancak, o insan aklıyla ilişkiye girip 'anlaşılan' olduğunda değişmezlik niteliğini kaybeder; o artık değişmekte ve delaleti de çoğalmaktadır. Muhakkak ki, değişmezlik mutlak ve kutsalın niteliklerindendir; insani olan ise, görece ve değişkendir. Kur'an lafzı açısından kutsal bir metindir; ancak o görece ve değişken olanla, yani insan tarafından anlaşılır ve böylece insani bir metne dönüşür, 'insanileşir'. İşlenmemiş (*ḫam*) kutsal metnin durumunun, hakkında metnin kendisinin ifade ettiğinden başka bir şey bilmediğimiz metafiziksel bir durum olduğunu ve zorunlu olarak onu değişken ve görece insan açısından anladığımızı burada vurgulamamız zorunludur. Metin nazil olduğu ilk ândan –yani Hz. Peygamber'in vahiy ânındaki okuyuşuyla birlikte– itibaren (ilahi metin) olmaktan çıkmış ve anlaşılan (insani bir metin) olmuştur. Çünkü o, tenzilden te'vile dönüşmüştür. Hz. Peygamber'in metni anlaması, metnin hareketinin beşer aklıyla etkileşiminin ilk merhalesini oluşturur; dinî söylemin Hz. Peygamber'in anlamasıyla metnin özsel delaletinin örtüştüğü yönündeki iddialarına da –böyle bir özsel delaletin olduğun varsayılsa bile– iltifat edilmemelidir. Kuşkusuz böylesi bir iddia, ilahi kasıtla insani anlayışın bu kastı anlaması –bu Hz. Peygamber'in anlaması da olsa– arasında bir örtüştüme, gittiğinde mutlak ile görece, değişmez ile değişken arasında bir örtüştürme yaptığından bir tür şirke götürür. Bu, Peygamber'i ilahlaştırmaya veya onun beşer olma gerçekliğini gizlemek yoluyla kutsallaştırmaya ve sadece peygamberliğine odaklanarak bir peygamber oluşu gerçekliğini ortaya çıkarmaya yol açan bir iddiadır.[43]

Kur'an'ın Hz. Peygamber'e nazil oluşuyla birlikte insani bir metne dönüştüğü İslam'ın geleneksel Kur'an tasavvuruna oldukça yabancı bir düşüncedir. Geleneksel İslam anlayışına göre, Kur'an, bizzat Allah tarafından bir beşer diliyle insanların anlaması için gönderilen bir vahiy/kitaptır; ancak, bu hiçbir zaman onun ilahiliğini ortadan kaldırmaz, onu insanileştirmez. Yine, Kur'an lafızlarından 'bazıları'nın delalet ettiği anlamların delalet ettiği varlık ve olguların tarihsel-toplumsal koşulların değişimiyle değişebileceğini kabul etmek, bu lafızların delalet ettiği anlamların değiştiği/değişeceği anlamına gelmez. Çünkü böyle bir anlam anlayışı temelde lafzın bir anlama delaletiyle, bir anlamın değişken olabilen bazı varlık ve olgu alanlarına delaletini birbirine karıştırmaya yol açabilir. Hâlbuki ikincisinin değişkenliği birincisinin değişkenliğini gerektirmez. İlahi maksada referansla değişmezliği iddia edilebilecek lafızların belirli/değişmez anlamlarına nüfuz, aslında onu anlamanın zorunlu koşuludur; ama bu anlamların delalet ettiği varlık ve olguları tanımak, her zaman onları anlamanın bir koşulu olmayabilir. Teknik bir ifadeyle, burada anlama işleminde, anlam realizmi

[43] Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Nakd'ul-ḫitab ed-dînî* (Kahire 1992), s. 93-94.

bağlamında, kaplamsal (*extensional*) değil, içlemsel (*intensional*) veya niyetsel (*intentional*) bir anlam anlayışının esas ve kaçınılmaz olduğu vurgulanmalıdır. Ancak, bu, insanın söz konusu lafızların delalet ettiği anlamı (içlemini) bilmekte başarısız olamayacağını (bir lafza değişen ve yanlış şeyler atfetmeyeceğini) ifade etmediği gibi, onların epistemik olarak erişilmez olduğu anlamına da gelmez. Bu bağlamda, Hz. Peygamber'in vahyi/Kur'an'ı anlamadaki ayrıcalığı, onun lafızlarının delalet ettiği anlamlara nüfuz etmede sahip olduğu bir tür epistemik ayrıcalık olarak düşünülebilir; ki, ancak bu, onun kendisine vahyedileni en doğru şekilde anladığının garantisi olabilir.

Öyleyse, realist bir Kur'an semantiğin en ayrıcı niteliklerinden birisi, onun ilahi maksatlar ile beşerî anlık arasında bilişsel (kognitif) bir bağın imkanını kabul etmesi ve bunu doğru anlamanın zorunlu bir koşulu olarak görmesidir. Bu bağlamda Allah ile insan arasındaki bu ilişkide bir örtüşüm olduğu düşünülse bile, bu, temelde ontolojik değil, epistemolojik/semantik bir olgu olduğundan, semantik realizmin, Ebû Zeyd'in öngördüğü mutlak ile görece, değişen ile değişmeyen arasındaki bir örtüşümün şirk gibi sonuçları doğurduğu da düşünülemez. Keza, Allah'ın vahiy yoluyla ne dediğini anlamak için, O'nun beşer diliyle gönderdiği mesajın ilahi ilimde nasıl olduğunu bilmek gerekmediği gibi, bu, O'nun bilgisinin nasıllığına da delalet etmez.[44]

Sonuç olarak, dünveyileşme olgusu, ancak metafiziksel-teolojik realizmin öngördüğü birtakım temel unsurlar çerçevesinde bir anlam ifade edebilir. Tanrı-insan ilişkisi bağlamına yerleştirilmiş bir dünyevileşme anlayışında insanın özünü oluşturan ruh/aklın varlığı ve mahiyeti hayati bir yer tutmaktadır. Çünkü Tanrı-insan arasındaki gerçekçi bir iletişimin yegane imkanı, ancak realist bir ruh/akıl anlayışıyla sağlanabilir. Felsefede metafiziksel realist paradigmanın temel dayanağını teşkil eden ruhun/aklın *a priori* yetilerinin inkarına paralel olarak gelişen anti-realist yaklaşımlar, Tanrı-ilişkisine dair tasavvuru da derinden etkilemiş ve dünyevileşme olgusuna önemli ölçüde kaynaklık etmiştir. Bu anlayışın etkisiyle yeniden şekillenmek durumunda olan teolojik düşüncenin realist olmayan eğilimlerini ve örneklerini, başta Hıristiyanlık olmak üzere İslam gibi teistik geleneklerde gözlemlemek mümkündür. Metafiziksel/teolojik realist paradigmanın zihinlerden kayboluşu olarak ifade edebileceğimiz dünyevileşme, Tanrı-insan ilişkisinde hayati sayılabilecek ontolojik, epistemolojik ve semantik değişimlerle sonuçlanmıştır. Dolayısıyla, dünyevileşmemenin yolu, önemli ölçüde bu paradigmanın korunmasına bağlıdır.

[44] Ebû Zeyd'in bu konudaki düşünceleri daha geniş bir irdeleme ve eleştiriye muhtaç görünüyor, ancak burada bu konuya daha fazla girmeyeceğiz.

islâmiyât IV (2001), sayı 3, s. 35-58

Dünyanın Başına Gelen "Derin Sapkınlık":* Dünyevileşme

İLHAMİ GÜLER
DOÇ.DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
ilhamiguler@hotmail.com

1. Dünyevileşme

Hıristiyanlığın (Kilise), hayatın bütün alanlarına egemen olduğu kıta Avrupa'sında ortaçağın sonlarında Aydınlanma, Rönesans ve Reform ile birlikte meydana gelen büyük dönüşümün (modernite) dinsel açıdan nitelenmesi, 'sekülerleşme'dir. Bunun anlamı, "Hıristiyanlığın altın çağının son bulması, toplumun dinden uzaklaşması, inanç ve eylemlerin ilahi yerine dünyevi hedeflere yönelmesi, dinin işlevlerinin seküler toplumsal işlevlere dönüşmesi ve son olarak da kutsalın yerini dünyevileşmenin alması"dır.[1] Sekülerleşme, dinin toplumda otoritesini yitirme sürecidir. Bu süreç, "Bir zamanlar Batı toplumunun ve aslında tüm toplumların yaşamının odak noktası olan dinî kurumların, dinî pratiklerin, dinî düşüncelerin çöküşe geçmesidir. Peter Berger'in terimiyle üzerimizdeki 'kutsal kubbenin' kalkmasıdır."[2] Bu dönüşüm, modernleşme çerçevesinde dinsel dünya görüşünün toplumsal olarak otoritesini yitirmesi şeklinde gerçekleşmiştir. Sekülerleşme dönüşümünün sonucu olarak, toplumsal otoritenin belirleyici unsurları olan, bireysel ve toplumsal ideal ve değerleri belirlemek, siyasal meşruiyet zemininin teşkil etmek ve gerçekliği tanımlamak yoluyla bilgi referansı olarak tanınmak inisiyatifi dinsel çerçevenin dışına çıkmış; buna paralel olarak, toplumsal ve siyasal örgütlenme dinsellikten tamamen bağımsız hâle gelmiştir.[3]

* Kur'an, 14. İbrâhîm, 3.

[1] Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, İstanbul 1994, s. 24.

[2] Mert, *age.*, s. 18.

[3] Mert, *age.*, s. 37.

Harvey Cox'un tanımlamasıyla, sekülarizasyon, "İnsanların en temel ilgi ve yöneliminin bu dünyanın dışından-ötesinden ve üstünden, sadece ve sadece bu dünyaya yönelmesi hareketidir. Bu, bu dünyanın bağlı olduğu mitik, metafizik ve dinî her çeşit düalizmden (iki dünya) arındılmasını içermektedir. Bunun nihai anlamı ise, bütün hastalıkları ve günahlarıyla, bütün sağlık ve umutlarıyla sadece yeryüzü alanını kemaliyle ciddiye almaktır."[4]

Din sosyoloğu Peter Berger ise, sekülerleşmeyi, toplum ve kültür alanlarının dinî kurumlar ve sembollerin etkisinden çıkarıldığı süreç olarak tanımlamaktadır.

> Mamafih kültür ve sembollerden bahsettiğimizde sekülarizasyonun toplumsal-yapısal bir süreçten daha fazla bir şey olduğunu kastediyoruz. Sanat, felsefe ve edebiyatta dinî içeriklerin kayboluşu ve hepsinden önemlisi bilimin dünyada özerk ve tamamen seküler bir yöntem olarak yükselişinde gözlendiği gibi o, kültürel ve düşünsel hayatın tamamını etkisi altına alır. Bununla kalsa iyi, burada sekülarizasyonun aynı zamanda öznel bir yanının da bulunduğu ima edilmektedir. Nasıl ki, toplum ve kültürün sekülarizasyonundan bahsediyorsak, aynı şekilde bilincin sekülarizasyonundan da bahsedebiliriz. Yalın bir şekilde ifade edecek olursak, bu, modern Batı'nın dini açıklamalarından yararlanmaksızın dünyayı ve kendi öz yaşamlarını yorumlayan gittikçe artan sayıda bireyler ürettiği anlamına gelir.[5]

Burada sorunun iki boyutunu birbirinden tefrik etmek gerekir: Birincisi, dinin toplumsal hayatta ve bireysel bilinçte değerini yitirmesi; yani kültür, sanat, felsefe, eğitim, bilim, dil ve günlük hayatın dinî sembol, kurum, düşünce ve değerlerden arındırılması; ikincisi ise, devletin siyasi, hukuki ve ekonomik örgütlenmesinin Kilise kontrolünden çıkarılmasıdır. Kaynağı Fransız siyasal örgütlenmesi olan ve dinin (Kilise'nin) devletten resmen ayrılması olarak bilinen laiklik, aslında, birinci boyutu içermekle birlikte, Türkiye'de bu ikinci boyutun ifadesidir. Türkiye, Fransız tecrübesini taklit ettiği için, Türkçede 'laiklik' kelimesi egemendir. Bu ikinci süreç Fransa'da devrimle gerçekleşirken; Anglosakson ülkelerde evrimle gerçekleşmiştir. İngilizce konuşan ülkelerde ve Kuzey Avrupa'da 'sekülerlik' kavramı Fransızca 'laiklik' kavramı ile aynı anlam ve süreci ifade eder. Avrupa'nın sekülerleşmesinde Fransız burjuva devrimi ve Aydınlanma'nın payı olduğu kadar, reformasyonun da hayli büyük katkısı olmuştur:

> Katolik dünyasının (dini) doluluğu ile mukayese edildiğinde Protestanlık, köklü bir güdüklük ve dinî muhtevanın hayli geniş zenginliği pahasına 'ilkelere' sıkışıp kalmış bir görünüm arz eder. Bu husus, özellikle Protestanlığın değişik bir biçimi olan Kalvinizm hakkında daha doğrudur. Belki aynı şey hatın sayılır bir ölçüde Luteryanlar ve Anglikan reformasyonları hakkında da söylenebilir.[6]

[4] Jocab Neusner, *Judaizm in the Secular Age*, London 1970, s. 55.

[5] Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Coşkun, İstanbul 1996, s. 162.

[6] Berger, *age.*, s. 166. Ayrıca bkz. Max Weber, *Protestanlık ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Aruoba, İstanbul 1985, s. 75 vd.

Sekürleşme, bütünüyle bir dünya görüşü ve paradigma değişimidir ve ikinci boyut birinci boyutun bir uzanımı ve ifadesidir.

2. Dünyevileşmenin Tarihi

2.1. Yahudilik ve Dünyevileşme

Weber, Protestanlıkla birlikte Hıristiyanlıktaki dünya algısına ilişkin perspektiflerin farklılaştığını ve artık böylece "dünyanın büyüsünün bozulduğunu" iddia etmektedir. Çünkü Protestanlık, Hıristiyan kutsallık anlayışının üç bileşeni olan sır, mucize ve büyüden kendini alabildiğine tecrit etmişti. Berger ise, dünyanın büyüsünün bozulmasının Ahd-i Atik (Tevrat) ile başladığını iddia etmektedir. Ona göre, Yahudilik, bu büyü bozumu işini Tanrı'yı aşkınlaştırma, tarihselleştirme ve ahlakı rasyonelleştirme ile başarmıştır.[7]

Sır, mucize, büyü ve yeniden mitolojileştirmenin Hıristiyanlıkla başladığını göz önünde tutarak, Yahudiliğin başardığı şeylerin İbrahimi monoteist din açısından yanlış şeyler olmadığını belirtmemiz gerekir. Tevrat'ta Tanrı kozmik bir yaratıcı olmaktan çok, tarihsel olarak eylemde bulunan ve köklü ahlaki talepleri olan bir Tanrı'dır. Spinoza'nın belirttiği gibi, O'nun İbranileri kurtarmasının ve onları tercih edişinin şartı, onların 'ahd'e bağlı kalmaları ve mesajı diğer halklara taşımalarıdır.[8]

Burada bir yahudiye kulak verelim: Eğer sekülarizm "dünyanın dinden ve dinî düşüncenin dünyayı anlamlandırmasından arındırılması; kapalı bütün dünya görüşlerinin dağıtılması ve bütün tabiatüstü mitlerin ve kutsal sembollerin kaldırıp atılması ise, Yahudiliğin sekülarizmi kabul etmesi aslâ mümkün değildir."[9] Yahudiliğin bir dinin en temel kavram ve değeri olan Tanrı (Yahve) ve onun insanlara buyruklarını (şeriat) ta baştan beri içerdiği bilinmektedir. Yahudiliğin en ayırt edici özelliği, İbrahimî monoteist dinin en temel unsurlarından biri olan 'ahiret' inancının Tevrat'ın Hz. Musa'ya atfedilen beş temel kitabında (Tekvin, Çıkış, Levililer, Sayılar, Tesniye) yer almaması; bu inancın sürgün sonrası geç dönem peygamberlerinde cılız bir şekilde ortaya çıkmış olmasıdır.[10] Yahudilik, dünyevi bir dindir. Tanrı'nın Yahudileri seçmesi, tarihî süreç içinde ırkçılığa dönüştürülmüştür. Yahudilikte tek Tanrı inancı ve dinî ritüeller korunmuş olsa bile, Yahudilerin Tanrı'nın ahlaki buyruklarına tarih boyu hep baş kaldırdıklarını Ahd-i Atik'in bölümlerinden takip etmek mümkündür. Örneğin, Yeremya Peygamberi dinleyelim:

> Ey Yakub evi, ve İsrail evinin bütün aşiretleri, Rabbin sözünü dinleyin; Rab şöyle diyor: Atalarınız bende ne haksızlık buldular da benden uzaklaştılar, ve boşluk ardınca gittiler, ve boş oldular? Ve demediler: Mısır diyarından bizi çıkaran, çölde bozkırlar ve çukurlar diyarında, kuraklık ve ölüm gölgesi diya-

[7] Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, s. 169.
[8] Benedict Spinoza, *A Theologico-Political Treatise*, İng. çev. R.H.M. Elwes, Newyork 1951, s. 54 vd.
[9] Neusner, *Judaism in the Seculer Age*, s. 66.
[10] Mehmet Paçacı, *Kur'an'da ve Kitab-ı Mukaddeste Ahiret İnancı*, İstanbul 1994, s. 151 vd.

rında, içinden kimsenin geçmediği, ve insanın içinde oturmadığı diyarda bizi yürüten Rab nerede? Ve meyvesini ve iyi şeyi yiyesiniz diye sizi semereli diyara getirdim; fakat oraya girince diyarımı murdar ettiniz, ve mirasımı mekruh bir şey ettiniz. Kâhinler: Rab nerede? demediler; ve şeriatı ellerinde tutanlar beni tanımadılar; ve çobanlar bana karşı günah işlediler, ve peygamberler Baal ile peygamberlik ettiler, ve faide vermeyen şeyler ardınca yürüdüler.

Bundan ötürü sizinle daha çekişeceğim, Rab diyor, ve oğullarınızın oğulları ile çekişeceğim. Çünkü Kittim adalarına geçip görün; ve Kedara gönderip iyi anlayın; ve böyle bir şey oldu mu, bakın. Hiçbir millet ilâhlarını değiştirdi mi? Onlar ise ilâhlar değildir; fakat benim kavmim kendi izzetini faide vermeyen şeyle değişti. Ey gökler, buna siz şaşın da korkudan titreyin, gerçekten şaşkınlığa düşün, Rab diyor. Çünkü kavmim iki kötülük işledi; beni, diri suların kaynağını, bıraktılar da, kendilerine sarnıçlar, su tutmayan çatlak sarnıçlar kazdılar" (Yeremya 2: 4-13).

Hz. İsa'nın kendi dönemindeki Yahudilere yönelttiği sert eleştiriler de bunu göstermektedir. Hz. İsa, 'Yazıcılar' ve 'Ferisiler' olarak bilinen mezheplerin sâliklerine yönelttiği uzun eleştirisinin (Matta 24: 3-39) sonunda şöyle diyor:

Ey Kudüs! Peygamberleri öldüren, kendisine gönderilenleri taşlayan Kudüs! Bir tavuk civcivlerini nasıl kanatları altına toplarsa, ben de kaç kez senin çocuklarını öylece toplamak istedim. Ama siz istemediniz. Bakın eviniz ıssız bırakılacak. Size şunu söyleyeyim: "Rabbin adıyla gelene övgüler olsun" diyeceğiniz zamana dek beni bir daha göremeyeceksiniz.

Bu sözü, on iki havariden başka hiçbir yahudinin söylemediğini biliyoruz.

Yahudilerin ölümden korkmalarını ve dünyaya kapanmalarını Kur'an şöyle yorumlar:

Yapıp ettiklerinden dolayı ölümü aslâ istemezler. Allah zalimleri bilir. Ve sen onları başkalarından daha ihtirasla hayata sarılmış göreceksin, hatta Allah'tan başkasına ilahlık yakıştırmaya şartlanmış olandan (müşrikler) bile daha çok: Onların her biri binlerce yıl yaşamak ister; hâlbuki uzun yaşaması böyle birini azaptan kurtaramaz (2. Bakara, 95-96).

Özetle, Hz. Musa'nın ve diğer yahudi peygamberlerin bütün çabalarına rağmen, Yahudiler 'ahiret'e iltifat etmedikleri gibi, peygamberleri de dinlememişlerdir. Dolayısıyla, Yahudiler Tanrı'yı ve dini kendi dünyevi haz ve hedefleri için kurgulamışlardır.

2.2. Hz. İsa'nın Uhrevi-Ruhani-Semavi Dünyası

Eğer İncil'deki sözler ona ait ise, Hz. İsa'nın –beni affetsin– Yahudilerin dünyeviliğini eleştirirken, kantarın topuzunu kaçırarak dünya-ahiret dengesini tersinden tekrar bozduğu kanaatindeyim. Belki bu içerik, dünyevileşmeye karşı ilk ve radikal bir tepki olduğu için sert ve yoğun olması gerekiyordu; dolayısıyla, Hz. İsa yaşasaydı ilerideki yıllarda dengeyi kurardı, denebilir. Ancak, bu genç insanın üç yıllık tebliğinde yeryüzü, iç güdüler ve siyaset (dinin temel di-

namikleri) hemen hemen yok gibidir. İncil'in bütün satırlarına sinmiş olan, semavilik, uhrevilik ve ruhaniliktir. Bir örnek verelim:

> Yeryüzünde kendinize hazineler biriktirmeyin. Burada güve ve pas onları yiyip bitirir, hırsızlar da girip çalarlar. Bunun yerine kendinize gökte hazineler biriktirin. Orada ne güve ne pas onları yiyip bitirir, ne de hırsızlar girip çalar. Hazineniz neredeyse, yüreğiniz orada olacak.
>
> Bedenin ışığı gözdür. Gözünüz sağlamsa, tüm bedeniniz aydınlık olur. Gözünüz bozuksa tüm bedeniniz karanlık olur. Buna göre, içinizdeki ışık karanlıksa, ne korkunçtur o karanlık!
>
> Hiç kimse iki efendiye kulluk edemez. Ya birinden nefret edip öbürünü sever, ya da birine bağlanıp öbürünü hor görür. Siz hem Tanrı'ya hem de paraya kulluk edemezsiniz.
>
> Bu nedenle size şunu söylüyorum: 'Ne yiyip ne içeceğiz?' diye canınız için, ya da 'Ne giyeceğiz?' diye bedeniniz için kaygılanmayın. Can yiyecekten, beden de giyecekten daha önemli değil mi? Gökte uçan kuşlara bakın! Ne eker, ne biçer, ne de ambarlarda yiyecek biriktirirler. Göksel Babanız yine de onları doyurur. Siz onlardan çok daha değerli değil misiniz? Hangi biriniz kaygılanmakla ömrünü bir anlık uzatabilir? Giyecek konusunda neden kaygılanıyorsunuz? Kır zambaklarının nasıl büyüdüğüne bakın! Ne çalışırlar, ne de iplik eğirirler. Ama size şunu söyleyeyim, tüm görkemine rağmen Süleyman bile bunlardan biri gibi giyinmiş değildi. Bugün var olup yarın ocağa atılacak olan kır otunu böyle giydiren Tanrı'nın sizi de giydireceği çok daha kesin değil mi, ey imanı kıt olanlar?
>
> Öyleyse, 'Ne yiyeceğiz?' 'Ne içeceğiz?' ya da 'Ne giyeceğiz?' diyerek kaygılanmayın: Uluslar hep bu şeylerin peşinden giderler. Oysa Göksel Babanız tüm bunları gereksindiğinizi bilir. Siz önce O'nun egemenliğinin ve O'ndaki doğruluğun ardından gidin, o zaman size tüm bunlar da verilecektir. O hâlde yarın için kaygılanmayın, yarının kaygısı yarının olsun. Her günün derdi kendine yeter (Matta 6: 19-34; ayrıca bkz. Luka 12: 22-36).

Friedrich Nietzsche, Hıristiyanlığı tahlil ettiği *Deccal* isimli eserinde, mevcut İncillerdeki Hz. İsa ve mesajının 'dünya' karşısındaki tutumunu şöyle niteler:

> Bu gerçekçi-karşıtı [Hz. İsa] için, hiçbir sözün sözcük anlamında alınmaması, konuşabilmenin tam da önkoşuludur. Hintliler arasında olsaydı Sakhyam'ın kavramlarını, Çinliler arasında da Lao-Tse'ninkileri kullanırdı –hiçbir fark da duymazdı. –İsa'ya, biraz ifade hoşgörüsüyle, bir 'özgür tinli' denebilir– her türlü sağlam belirginliği hiçe çevirir: söz öldürür, her ne ki belirgindir, öldürür. Yalnızca kendi bildiği biçimiyle 'yaşam' kavramı, deneyimi, her türlü söze, formüle, yasaya, inanca dogmaya karşı direniyordu. Ancak en içten, en içinden konuşabiliyordu: en iç olanın sözleri, 'yaşam' ya da 'hakikat' ya da 'ışık'tı, –bütün geri kalanlar, bütün gerçeklik, bütün doğa, hatta dilin kendisi, onun için ancak bir imge, bir benzetme değeri taşıyordu. –Bu noktada, Hıristiyan, yani Kilise önyargılarında yatan ayartmaya, ne denli güçlü de olsa, kapılarak, yanlış anlamaya düşmemek gerek: Böylesine bir par excellence simgeci her türlü dinin dışında durur; her türlü tapınma kavramının, her türlü tarihin, her tür-

> lü doğabiliminin, her türlü dünya-deneyiminin, her türlü bilginin, her türlü siyasetin, her türlü psikolojinin, her türlü kitabın, her türlü sanatın dışında. (...) Kültür ona dedikodu yoluyla bile tanıdık değildir, ona karşı savaş vermesi gerekmez hiç de, –onu değillemez... Aynı şey devlet için de geçerli, bütün vatandaşlık düzeni ve toplum için de, çalışma için de, savaş için de.[11]

Ortaçağ boyunca Kilise'nin İncillerden inşâ ettiği kültür-zihniyet ve insan tipi, medeniyet tarihçisi Papaz Walter Scubar'ın, Homeros'un Yunanlılarında, Konfiçyüs'ün Çinlilerinde ve XI-XVI. yüzyıl arasındaki Batı'nın Gotik Hıristiyanlarında gördüğü gibi 'uyumlu'; Hinduizm-Budizmin Hintlilerinde ve Yeni Platoncular ve mistik tarikatlarda gördüğü gibi 'zahit' prototiplere[12] uygundur. Protestanlığın ürettiği 'asketik' ahlak, Latin Amerika'da üretilen liberasyon (kurtuluş) teolojisi ve daha birçok yeni teolojiler, XVI. yüzyıldan sonra üretilmiştir.

3. Kur'an ve Dünyevileşme

Buraya kadar söylediklerimiz 'giriş' mahiyetindeydi. Tevrat'ın ve İncil'in veya Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın 'dünyevileşme'nin içeriğine ilişkin durumlarını ortaya koymak, müstakil çalışmalar gerektirmektedir. Peter Berger'in çalışması bunun iyi bir örneğidir.

Bir metnin, oluştuğu tarih dışında okunması, iki süreci barındırır. Birincisi, öze ait olmayan tarihsel alanın atlanması, es geçilmesi; ikincisi ise, öze ait olanın te'vil yoluyla keşfedilmesi, ortaya konmasıdır. Dünyevileşme, İbrahimî monoteist evrensel din (Kur'an'ın deyimiyle *el-islâm;* 22. Hacc, 78) açısından insanlık tarihi kadar eski ahlaki bir sorundur. XVI. yüzyıldan sonra bu ahlaki hastalığın Avrupa'dan başlayarak ve giderek bütün dünyaya bulaşması –bunda, başta Hıristiyan düşüncesi olmak üzere, İslam düşüncesinin kusurlarını da unutmamak gerekir– bizi şaşırtmamalıdır: "Ahlaki kötünün yeryüzünde yaygınlığı insanın hoşuna gitse de, bu, iyi olanla eşit değildir" (5. Mâ'ide, 100). Biz, müteakip sayfalarda Kur'an'ın bu evrensel ahlaki sorunun özüne ilişkin söylediklerini ortaya koymaya ve son dört asır boyunca yoğunlaşmış pratiği bu öz açısından kritik etmeye çalışacağız.

3.1. Din: Dünya-Ahiret Dengesinin Kurulması

Kur'ana göre, Allah "herşeyi yaratıp düzene koymuş, bütün mevcudatın tabiatını belirleyip hedefini göstermiştir" (87. A'lâ, 2-3). "Göklerde ve yerde her ne varsa Allah'ındır" (2. Bakara, 116-284). "İnsanların hangisinin daha doğru, ahlaki, güzel davranışlarda bulunacağını ortaya çıkarmak/denemek için hayatı (dünyayı) ve ölümü (ahireti) yaratmıştır" (67. Mülk, 2). "İnsanlar Allah'a aittirler ve O'na döndürüleceklerdir" (2. Bakara, 156). Ahiret, insanın dünyadaki (olumlu ve olumsuz) ahlaki davranışlarının ahlaki (10. Yûnus, 28; 18. Kehf, 98) sonucudur (cennet, cehennem). Kur'an'a göre, din, en genel anlamda Allah'a ve ahirete iman temelinde dünya ha-

[11] Friedrich Neitzsche, *Deccal*, çev. Oruç Aruoba, Ankara 1995, s. 48-49.

[12] P. Aleksandrovic Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, çev. Mete Tuncay, Ankara 1972. s. 116-117.

yatını Allah'ın ahlaki buyrukları doğrultusunda yaşamaktır. Temeli insanın özgür iradesine dayanan bu ağır ahlaki sorumluluğu, bir Kur'an ayeti, teşbihle şöyle anlatır:

> Biz emaneti (sorumluluğu) göklere, yere ve dağlara teklif ettik de, onlar bunu yüklenmekten kaçındılar ve korktular. Onu insan yüklendi... (33. Ahzâb, 72)

Walter Schubart'ın ilk Hıristiyanların nitelikleri olarak saydığı ve adına 'Mesihci' kültür-zihniyeti ve insan tipi dediği özellikler, daha ziyade Kur'an'ın 'müminler'i için geçerlidir. Schubart bu tipi şöyle tanımlıyor:

> Kendilerini, tasarısını anlatılmayacak bir biçimde içlerinde taşıdıkları üstün tanrısal düzeni, yeryüzünde gerçekleştirme görevine çağrılmış hissederler. Mesihçi insan, kendi içinde hissettiği uyumu çevresinde de yeniden kurmak ister. Dünyayı olduğu gibi kabul etmez. Kahramanlık insanı gibi o da bu dünyayı değiştirmek ister, ama kendi benlik-iradesi ya da benlik-doyumu için değil, ona Tanrı tarafından verilen ödevi yerine getirmek için değiştirmek ister. Uyumlu insan gibi o da dünyayı sever, fakat olduğu gibi değil, olması gerektiği gibi dünyayı sever. Uyumlu insanın ereğine erişilmiştir, Mesihçi insanın ereği ise çok uzakta gelecektir. Ancak, zahit insanın tersine, o bu ereğe ulaşılabileceğine kesinlikle inanmaktadır. Mesihçi insan, erk tutkusu ile değil, uzlaşma duygusu ve sevgisiyle esinlenir. Yönetmek için bölmez, bölünenleri bir bütün içinde birleştirmek amacıyla onları arar. Kuşku ve nefretle değil, kardeş diye görür. Dünyaya yağmalanacak bir ganimet diye bakmaz, aydınlatılması, soylulaştırılması ve kutsallaştırılması gereken kaba malzeme olarak bakar. Ayrılmış olanı birleştirmek, uyumsuz düşene uyum kazandırmak, bu gezegende Tanrı Krallığı'nı ya da kendisinin en yüksek ülküsünü gözle görünür kılmak yolunda bir çeşit evrensel tutku, benliğini sarmıştır. Mesihçi insan, bu en yüksek ülkünün, burada, yeryüzünde gerçekleştirilmesi için çalışır.[13]

Kur'an'a göre, dünya hayatından bağımsız salt uhrevi bir amel ve ibadet yoktur. İslam, insanın yeryüzündeki anlamı (kökeni, hayat süresi ve ölüm sonrası) ve ilişkileri (insanlar ile, tabiat ile, Allah ile) üzerinde alternatif bir sözü olan bir dünya görüşü, medeniyet çerçevesi ve bir kök paradigmadır. İnsanın bütün yaşam etkinliklerini (kültür, sanat, mimari, müzik, bilim, felsefe, eğitim, ekonomi, siyaset, hukuk vs.) etkileyen, belirleyen, şekillendiren bir dinamiktir. Tıpkı güneş ve oksijenin yeryüzündeki hayat faaliyetlerini belirlediği gibi...

Dünyada ahlaka konu olan her şey, zorunlu olarak dinîdir. Ahlaki sorunlar, Allah'ın tarih boyu kutsal kitaplarda ortaya konmuş ahlaki iradesi göz önünde tutularak, akli ve eleştirel olarak çözümlenmelidir: "Bilmediğin şeyin ardından gitme. Çünkü işitme duyusu, görme duyusu ve düşünme kabiliyeti, bunların hepsi bundan sorumlu tutulacaktır" (17. İsrâ', 36). Bir şeyi dinî kılan husus, zorunlu olarak o hususa nasslarda (Kur'an ve Sünnet) aleni bir atfın ve çözümün bulunması değildir. Bu selefî bakış açısı, dinî düşünceyi ve dinî hayatı donduran dogmatik bir bakış açısıdır ve dinin hayatiyeti açısından son derece yanlış ve zararlıdır. Bu yanlışlık ve zarar, İslam düşüncesinde ve tarihinde de ortaya

[13] Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, s. 117-118.

çıkmıştır. Esasında bu, bir insan tipidir ve bütün büyük öğretilerin tarihsel gövdelerinde ortaya çıkar; egemen olmasıyla da, din veya öğreti çöker.

İnsan, denenme misyonunu, yeryüzünü imar (11. Hûd, 61) ve ahlaki anlamda ıslah ederek (*emr bi'l-ma'ruf ve nehy 'ani'l-munker;* 3. Âlu İmrân, 104, 110, 114) yerine getirir. "Allah'ın sana verdiği şeyler içinde ahiret yurdunu ara ve dünyadan nasibini unutma" (28. Kasas, 77); "Rabbimiz, bize dünyada da ahirette de iyilik ver." (2. Bakara, 201) ayetleri ile, "Dünya, ahiretin tarlasıdır."[14] şeklinde hadis formunda aktarılan söz, İslam'ın dünya-ahiret dengesini ifade eder.

3.2. Müşrik Araplar: Dünyevileşmiş Bir Halk

Kur'an'a göre, dünyevileşme, insanın yaratıcı bir kozmik Tanrı'nın varlığına inandığı hâlde onun rububiyetine (insanın hayatına karışabileceğine) inanmaması veya inansa bile bunu iplememesi (onun ipine sarılmaması; 3. Âlu İmrân, 112), Tanrı'yı ve öğütlerini unutması ve bir de ahireti inkar etmesidir. Müşriklerde bunların her ikisi de mevcuttur:

> Kendilerini "kim yarattı" diye sorsan; "Allah" derler. O hâlde nasıl doğru yoldan çevriliyorlar? (43. Zuhruf, 87).
>
> "Gökleri ve yeri kim yarattı?" diye sorsan, mutlaka, "Allah" derler. Hamd Allah'a layıktır de. Hayır, onların çoğu bilmiyorlar" (31. Lokmân, 25; 39. Zümer, 38)
>
> Onlar bu dünya hayatının yalnız görünen yüzünü tanırlar, ahiretten ise tamamen habersizdirler (30. Rûm, 7).
>
> Dediler ki: "Ne varsa dünya hayatımızdır, başka bir şey yoktur. Yaşarız, ölürüz, bizi zamandan başkası yok etmiyor." Fakat onların bu hususta hiçbir bilgileri yoktur! Onlar sadece zannediyorlar (45. Câsiye, 24).
>
> Dediler ki: "Biz yerde kaybolduktan sonra, yeniden mi yaratılacağız? Onlar Rablerine kavuşmayı inkâr edenlerdendir" (32-Secde, 10).

Dünyevileşmiş zihnin bir diğer göstergesi, yeryüzünde ve gökyüzünde bulunan ve her biri Allah'ın bir inayetini, rahmetini ve işaretini (*âyet*) taşıyan varlıkların 'doğal şeyler' olarak algılanmasıdır:

> Göklerde ve yerde nice ayetler var ki, onların yanından yüzlerini çevirerek geçerler (12. Yûsuf, 105).
>
> Göğü korunmuş bir tavan yaptık (atmosfer), onlarsa O'nun ayetlerinin yanından düşünmeden geçip gitmektedirler (21. Enbiyâ', 32).
>
> Develere bakmıyorlar mı nasıl yaratıldı? Gök nasıl yükseltildi? Dağlar nasıl dikildi? Yer nasıl yayılıp döşendi? Sen öğüt ver; çünkü sen sadece öğüt vericisin (88. Ğâşiye, 17-20).

Dünyevileşmiş müşrik zihin yapısını değiştirmek için, Kur'an, yoğun olarak (iki yüzden fazla yerde) dünyadaki fiziksel olay ve nesnelerin Allah'ın bir nimeti, rahmeti ve ayeti olduğunu vurgular.

[14] Aclûnî, *Keşfu'l-ḫafâ*, Beyrut 1351. I. 412.

3.3. Dünyevileşmenin Ahlaki Saiki ve Tipolojiler

İnsanın Tanrı'yı, onun vaat ettiği ahireti ve bu iki ilkeden anlamını alan Tanrı'nın emirlerini (dini) dikkate almamasının, önemsememesinin ve unutmasının; diğer bir deyimle bunlara boş vererek dünyaya dalmasının arkasında yatan ahlaki saikler nelerdir? Bir sonuç ve bir suç olarak dünyevileşme neyin ürünüdür? Kur'an'a göre bunun arkasında, şeytanın (İblis) da işlediği ilk ahlaksızlık olan Tanrı'ya karşı istiğna, istikbar ve nankörlük vardır (2. Bakara, 24; 28. Kasas, 39; 38. Sâd, 74). Şeytanda olduğu gibi, insanlar arasında da, haksız yere kendini yeterli gören ve Allah'a boyun eğmekten kaçınanlar vardır. O'nun saymakla bitmeyecek (14. İbrâhîm, 34) nimetlerini görmezlikten gelenler vardır (*kufr*). Dolayısıyla, dünyevileşme en genel anlamda şeytan işi bir şeydir; çünkü şeytan, kendi yaptıklarına insanları teşvik etmektedir (4. Nisâ', 120; 17. İsrâ', 64). Dinî, ilahi ve uhrevi sorumluluğu 'unutturma' onun en önemli işlerinden biridir:

> Şeytan onları istila etmiş, onlara Allah'ı anmayı unutturmuştur. Onlar şeytanın taraftarlarıdır. İyi bilin ki, şeytanın taraftarları kaybedeceklerdir (58. Mücâdele, 19; ayrıca bkz. 12. Yûsuf, 42; 59. Haşr, 19).
>
> Şuayb şöyle dedi: "Ey halkım! Kabilem sizin gözünüz de Allah'tan daha mı güçlü? O'nu arkanıza atıp unuttunuz?" (11. Hûd, 92).

Sonuç itibarıyla, dünyevileşme, bizatihi Allah'ı tanımama, ona karşı istiğna, tekebbür, onu unutma, nimetlerini ve ayetlerini görmezlikten gelme, yani nankörlük olarak, ahlaksızlıktır. Bu, birçok ahlaksızlığın da nedenidir.

Şimdi, şeytana uymuş ve dünyevileşmiş üç insan tipi üzerinde duracağız. Bunlar Firavun (iktidar), Karun (servet) ve Bel'am'dır (bilgi). Kur'an bunları evrensel prototipler olarak anlatmaktadır.

3.3.1. Firavun

Bu ismin, eski Mısır krallarının genel unvanı olduğu bilinmektedir. Kur'an'ın anlattığı, Hz. Musa ve kardeşi Harun'un kendisiyle mücadele ettiği şahıs, bu krallardan biridir. Firavun'un dünyevileşmiş siyasetini Kur'an şöyle anlatıyor:

> Firavun yer yüzünde kendini büyüklük duygusuna kaptırmış (*'alā*) ve ülke halkını kastlara, sınıflara (*şiye'an*) ayırmıştı. Onlardan bir kısmını horluyor, güçsüzleştiriyor, erkek çocuklarını öldürüp yalnız kadınlarını sağ bırakıyordu. Çünkü o gerçekten (yeryüzünde) bozgunculuk çıkaranlardan biriydi (28. Kasas, 4)

Firavun, yönetme işini; kamu düzenini, kamu menfaatini sağlamak ve adaleti ikame etmek için yapmıyordu. Tersine, kendi egosunu tatmin etmek, yaşamını zevk içinde geçirmek için yapıyordu. Ülkeyi mutlak mülkü olarak görüyordu: "Ey kavmim, Mısır mülkü ve şu altımdan akıp giden ırmaklar benim değil mi? Görmüyor musunuz?" (43. Zuhruf, 51). O ve adamları, Hz. Musa ve kardeşinin ilahi-dinî çağrısını, kendi dünyevileşmiş mantıklarıyla değerlendiriyorlardı; Hz. Musa'ya dediler ki: "Sen bizi babalarımızı üzerinde bulduğumuz şey-

den çeviresin de yeryüzünde büyüklük yalnız ikinize kalsın diye mi bize geldin? Biz size inanacak değiliz" (10. Yûnus, 78).

Mısır'da binlerce yıldan beri ayakta duran 'piramitler', sanırım dünyevileşmiş bir insanın güç kullanmasının sınırsızlığını ve tanrılaşma arzusunu (*istiğnā, istikbār*) gözler önüne sermektedir. ABD'nin uzaya egemen olmak için gönderdiği –ve bir arıza yüzünden patlayıp parçalanan– uzay mekiğinin adını *challenger* (meydan okuyan) koyması tesadüf mü? Firavun da yardımcısı Haman'a: "Bana bir kule yap; üzerine çıkıp belki Musa'nın Tanrı'sına muttali olurum" (28. Kasas, 38) demişti.

3.3.2. Karun

Karun, Hz. Musa döneminde yaşamış, muhtemelen yahudi (28. Kasas, 76) ve tamamen dünyevileşmiş bir zengin tipidir. Aşağıdaki pasajda zenginliğe, mala, mülke, dünyevileşmiş bir insanın bakışı ile; dine, yani Allah'a, ahirete ve Allah'ın buyruklarına inanan insanların bakışı birlikte verilmektedir.

> Karun, kendini büyük görüp insanlara zulmediyordu. Kendine öyle hazineler vermiştik ki, anahtarlarını taşımak güçlü bir topluluğa ağır geliyordu. Kavmi ona dedi ki: "Şımarma, Allah şımaranları sevmez... Allah'ın sana verdiği bu servet vesilesiyle (onu infak ederek) ahiret yurdunu ara. Dünyadan da nasibini unutma. Allah sana nasıl iyilik ettiyse (bu malı verdiyse), sen de öyle iyilik et, yeryüzünde bozgunluk arama, Allah bozguncuları sevmez." Karun ise: "Bu servet bende bulunan bir bilgi sayesinde bana verildi." dedi (28. Kasas, 76-78).

Bu son ifade ile Karun, Allah'ı unutarak 'mutlak mülkiyet'e sahip olduğunu müstağni bir şekilde ifade ediyor. Kavminin kendine söylediği ise, zenginliğe biri dinî, diğeri dünyevi iki bakış açısını dile getiriyor. Karun, süsleri ve debdebesi içinde halkın karşısına çıkınca:

> Dünya hayatını isteyenler: "Keşke Karun'a verilenin bir benzeri de bize verilseydi. Hakikaten o büyük bir pay (mal) sahibidir." dediler. Kendilerine bilgi verilmiş (dindarlar) ise: "İnanan ve salih amel işleyen kimse için Allah'ın ahirette vereceği karşılık (sevap) daha hayırlıdır. Buna ancak sabredenler kavuşur." dediler (28-Kasas, 79-80).

Dinî bakış açısı, zenginliği, serveti, malı olumsuzlamıyor. Onunla olan ilişki biçimini, mesafe bilincini sorguluyor. Dinî, ahlaki ve uhrevi kaygılar taşımadan mal biriktirmeyi ve ona mutlak sahip olabilme vehmini, onu israf ederek harcamayı eleştiriyor. Zira meşhur bir sözde dendiği gibi, Tanrı (din), insanın ellerinin 'dolu' olup olmadığına bakmaz; ellerin 'temiz' olup-olmadığına bakar.

3.3.3. Bel'am

Hakikatin bilgisine sahip iken dünyevileşmiş bir kişiye örnek olarak, Kur'an'da ismi zikredilmeyen, ancak müfessirlerin çoğunlukla benimsedikleri[15] görüşe göre Yahudi alimlerinden 'Bel'am'ın durumu anlatılır.

[15] Zemahşerî, *Keşşâf*, Kahire 1987, II. 178; Ebû'l-Fida İsmâ'îl İbn Kesr, *Muḫtaṣaru Tesfir-i İbn Kesîr*, Beyrut 19821, II. 65; Ebû Abdullâh Kurtubî, *el-Câmi'u'l aḥkâm*, Kahire 1938, VII. 319; Ebû Ca'fer

> Onlara, kendisine işaret/ayetlerimizi verdiğimiz hâlde, onlardan sıyrılıp şeytanın peşine taktığı ve böylece azgınlardan olan kişinin haberini anlat. Eğer dileseydik, ayetlerle onu yükseltirdik; fakat o, 'dünyaya saplandı' ve içgüdülerinin peşine düştü. Onun durumu, üstüne varsan da varmasan da dilini sarkıtıp soluyan köpeğin durumuna benzer. İşte ayetlerimizi yalanlayanların durumu budur. Bu kıssayı anlat, belki düşünüp ibret alırlar (7. A'râf, 175-176).

Burada anlatılan tip aracılığıyla, hayatın 'niçin'ine ilişkin cevabı bildiği hâlde bu bilgiye göre amel etmeyip, zihinsel ve ruhsal olarak dünyevileşmiş bir bilgi sahibinin durumu anlatılmaktadır.

> Tutum ve davranışları yalnız dünyaya bağlı/dünyaya bağlayıcı arzularının ona günübirlik 'fayda' ya da 'yarar' olarak gösterdiği şeyler tarafından belirlendiği için, burada anlatılan insan tipi, haricî şartlar ne olursa olsun, daima aklıyla bedensel güdüleri arasındaki çatışmanın ve dolayısıyla içsel huzursuzluğun hayalî korku ve kuruntuların kurbanı durumundadır. Bunun için de inanmış bir kişi inanç yoluyla eriştiği zihni berraklıktan, ruhi dengeden yoksundur.[16]

Bu üç tipin ortak vasfı Kur'anda *mutref* olarak tipleştirilir. *Etrefe* fiili, kolay ve müreffeh bir hayata düşkün hâle getirmek anlamına gelmektedir.[17] *Mutref* sözcüğü ise, kolay, müreffeh bir hayat yaşayan/hayatın tadını çıkaran, yani ahlaki-dinî endişelere hayatında pek yer vermeyen demektir.[18] İnsanlık tarihini dinî açıdan değerlendiren bir ayette şöyle deniyor:

> .... ve zulme eğilim gösteren çoğunluk yalnızca kendilerini yozlaştıran hazların peşine düşüp (*mā utrifū fīhi*) günaha gömülüp gittiler" (11. Hûd, 116).
>
> Hangi ülkeye bir uyarıcı gönderdiysek oranın mütrefleri: "Biz gönderildiğiniz şeyi inkar ediyoruz. Biz malca, evlatça daha çoğuz, biz azaba uğratılacak değiliz." dediler (34. Sebe', 34; ayrıca bkz. 43. Zuhruf, 23; 55. Vâkı'a, 45; 17. İsrâ', 16; 23. Mü'minûn, 64).

3.4. Dünya Hayatının Öz Niteliği

Temelinde, Allah ve ahiret inancı bulunan bir 'dünya görüşü'ne dayanan Kur'an, insanların dünyevileşmelerini engellemek için, dünya hayatının insan içgüdüleri açısından çekiciliğini bu çekiciliğin insanın ölümlülüğü karşısındaki değerini ve ahiret ile mukayesesi durumunda değerinin düşüklüğünü, benzetmelerle (*meṯel*) ortaya koyar:

> Bilin ki, dünya hayatı bir oyun, eğlence, süs, kendi aranızda öğünme, mal ve evlat çoğaltma yarışıdır. Bu, tıpkı bir yağmura benzer ki, bitirdiği ot ve ekinler çiftçilerin hoşuna gider. Daha sonra o ot ve ekin kurur. Onu sapsa-

Muhammed et-Taberî, *Cāmi'u'l-beyān*, Kahire 1954, IX. 119; Fahruddîn er-Râzî, *et-Tefsīru'l-kebir*, Tahran, t.y., XV. 53; Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979, IV. 2335.

[16] Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı* (Meal-Tefsir), çev. C. Kaytalı. A. Ertürk, İstanbul 1997, s. 31.

[17] İbn Manzûr, *Lisānu'l-'arab*, Beyrut 1956, IX. 17.

[18] Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 449.

rı görürsün, sonunda da çer-çöp olur. Bu dünya hayatının karşılığı ahirette ya Allah'tan bir mağfiret ve rıza, ya da çetin bir azaptır. (Dikkat edin) dünya hayatı aldatıcı bir zevkten başka bir şey değildir (57. Hadîd, 20; ayrıca benzer bir örnek için de bkz. 10. Yûnus, 24).

Dünya hayatı ahiret ile mukayese edildiğinde kısa (*ḳalīl*), geçici (*ʿaraḍ*), aldatıcı bir zevk ve geçinmedir (*metāʿ*). (4. Nisâ', 77; 3. Âlu İmrân, 185; 13. Ra'd, 26).

> Kadınlara, çocuklara, altın ve gümüşten birikmiş hazinelere, soylu atlara, sığırlara ve arazilere yönelik dünyevi zevkler insanoğlu için çekici kılınmıştır. Bütün bu zevkler bu dünya hayatında tadılabilir. Ama hedeflerin en güzeli Allah katında olandır (ahiret)" (3. Âlu İmrân, 14).

Ayette dünya hayatının nimetleri olarak sayılan unsurlardan bazılarının ortaçağ tarım toplumu insanının çekici hedefleri olması doğaldır. Onları bugünkü araçlarla kolayca değiştirebilir. Örneğin, Soylu atların yerini, pahalı marka otomobiller; sığırlara olan ilgiyin yerini ticaret emtialarına düşkünlük alarken; tarım arazileri hâlâ değerini korumakla birlikte, yanına arsanın eklendiğini; altın hâlâ gözde olmakla birlikte, yanına paranın eklendiğini görüyoruz. Sonuç itibarıyla, dünya hayatının, Kur'an'da, ilkbahar, yaz ve sonbahar bitki örtüsünün geçirdiği aşamalara benzetilmesi, insanın fani, yani ölümlü oluşuyla ilgilidir. "Fani dünya", "yalan dünya" tabirleri de bu durumu ifade eder. Çünkü "kefenin cebi yoktur." Bir daha hatırlatalım. Dünyanın ölümlü insan için ahiret karşısındaki bu değeri, onu önemsememeyi değil; tersine, son derece ciddiye almayı, ancak yegane yermiş gibi buraya kapaklanmamayı, zevklerine başıboş dalmamayı gerektirir.

3.5. Dünyevileşmenin İfadelendirilmesi

Allah'ı ve ahireti unutarak, dinî ve ahlaki kaygılar taşımayan insanlar, dünyevileşmiş, yani şeytana uymuş kişilerdir. Bunlar, dünya hayatını ahiret karşılığında "satın almışlardır" (4. Nisâ', 74); dünya hayatıyla "sevinmişler" (13. Ra'd, 26), ahirete karşı dünya hayatına "razı olmuşlar" (9. Tevbe, 38), onu ahirete karşı "tercih" etmişler (87. A'lâ, 16) ve onu ahirete nispetle "sevmişlerdir" (14. İbrâhîm, 3). Şeytan onlara dünya hayatını "süslemiş" (2. Bakara, 212) ve nihayet dünya hayatı bu kişileri "aldatmıştır" (6. En'âm, 70; 45. Câsiye, 35). Bunlar, sadece "yerler, içerler ve eğlenirler. Arzu onları oyalar" (15. Hicr, 3). Bu kişiler, insanları "Allah'ın yolundan çevirirler ve o yolun eğrilmesini isterler. Bundan dolayı bunlar derin bir sapkınlık içindedirler" (*ḍalāl baʿīd*; 14. İbrâhîm, 3).

Allah'ı unutma ile dünyevileşme arasındaki ilişkiyi bir ayet şöyle ortaya koyuyor: "... Bizi anmaktan yüz çevirip dünya hayatından başka bir şey istemeyen kimseden yüz çevir" (53. Necm, 29). Yine ahlaki anlamda azgınlık ile dünya hayatını tercih etme arasında kopmaz bir neden-sonuç ilişkisi söz konusudur: "Artık kim azarsa (*ṭağā*) ve dünya hayatını tercih ederse, gideceği yer cehennemdir" (79. Nâzi'ât, 37-39).

Sonuç olarak, İbrahimî monoteist evrensel din (İslam) açısından, dünyevileşme, insanın tarihi boyunca her zaman maruz kalabileceği derin bir sapık-

lıktır. Kur'an oluşum süresi boyunca dünyevileşmiş Yahudi ve müşriklerle polemiğe girmiş, onları nankörler (*kâfir*) olarak nitelemiş ve ahiret azabı ile sürekli tehdit etmiştir.

4. İslam Toplumları ve Dünyevileşme

Hz. Muhammed'in peygamberliği ile başlayan İslam toplumunun, ilk dört halife döneminde dünya-ahiret dengesini kurmuş dinsel bir toplum olduğu söylenebilir. Emevilerin iktidara gelmesiyle, başta yönetici sülale olmak üzere, kültürel ve kurumsal hegemonya dinsel olmasına rağmen, zihinsel dünyevileşme emareleri başlamıştır.

Dört halife döneminde, Câbirî'nin dediği gibi, "Din, siyaseti kuruyor ve yönetiyordu. Siyaset, dinin bir uygulaması ve hizmetçisiydi."[19] Emevilerle birlikte siyasetin belirleyicisi ve dinamiği 'ganimet' ve 'kabile' asabiyetine dönüşmüştür.[20] Mu'âviye, siyasetinin muhtevasını ve amacını "güzel yeme, güzel içme" olarak belirlemiştir.[21] Emeviler döneminde İslam'ın doğduğu Hicaz (Mekke ve Medine) musiki ve eğlence merkezi hâline gelmişti. "Hicaz'da yetişen müzisyenlerin pek çoğu aşk şarkıları söylüyordu. Yani daha önce söylenen şarkıların temaları ile bu dönemde söylenen şarkıların temaları değişiyordu."[22] Cahiliye döneminde müşrik Arapların bütün faaliyetlerini motive eden, kabile asabiyeti, ganimet tutkusu, şarap, şiir, eğlence, saz-söz ve kadın, Emevi sarayına tekrar geri dönmüştü: "Habbâbe şarkı söylediğinde Yezîd b. Abdulmelik: 'Uçuyorum' diyordu. Kendisi dans etmede müzisyenlerle rekabet ediyordu. Kendine eşlik eden kimselere pek çok ödüller veriyordu."[23]

Bu yaşam tarzının toplumdaki yaygınlık derecesini tespit etmek ayrı bir çalışma konusudur. Emevilerden sonra gelen Abbasilerin dinî sembol, değer ve kavramları daha yoğun olarak vurgulayan bir siyaset yaptıkları bilinmektedir.[24] Ancak, orada da halkın ve yöneticilerin zihinsel sekülerleşmelerini tespit etmek, ayrı bilimsel çalışmalar yapmayı gerektirmektedir. Emevi, Abbasi, Fatımi, Selçuklu, Endülüs ve Osmanlı toplumları kurumsal ve kültürel anlamda dinin egemen olduğu toplumlardır. Nietzsche'nin Endülüs medeniyeti hakkındaki şu değerlendirmesini, bizim peşinde olduğumuz denge açısından mı, yoksa Nietzche'nin peşinde olduğu dünyevileşme açısından mı değerlendirmek gerektiği konusunda tereddütlüyüm:

> Hıristiyanlık bizi antik kültürün mirasından etti, daha sonra da, bir kez daha Müslüman kültürün mirasından etti. İspanya'nın harika Mağribi kültür dünyası, bizim için, temelde, Roma ve Yunanistan'dan daha akraba, bizim

[19] Muhammed Âbid el-Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, çev. V. Akyüz, İstanbul 1997, s. 462.
[20] Câbirî, *age.*, 488 vd.
[21] Câbirî, *age.* 464.
[22] İrfan Aycan, "İslâm Toplumunda Eğlence Sektörünün Ortaya Çıkışı", *AÜİFD* XXXVIII, s. 166.
[23] Aycan, agm. 182.
[24] Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, s. 689.

> duyum ve beğenimize daha yakın olan bu dünya ayaklar altında ezildi (...), niye? Çünkü soylu, erkekçe içgüdülerden kaynaklanıyordu, çünkü yaşama Evet diyordu; hem de Mağrib yaşamının nadide ve rafine hoşluklarıyla!...[25]

Emevilerin dinî (dünya-ahiret dengesi) bakış açısından dereceli olarak dünyevi bakış açısına kaymalarına tepki olarak, erken dönemlerde bazı toplumsal kesimlerde bir 'zühd' hayatının gelişmeye başladığı ve giderek 'tasavvuf' şeklinde hem fikrî hem de kurumsal olarak olgunlaştığı bilinmektedir. Daha önceki Yahudilik (dünyevileşme) ve Hıristiyanlık (uhrevi) şeklindeki denge bozukluğu, İslam toplumlarında da nisbî olarak ortaya çıkmıştır. Ancak, ideal olmasa da, bu dengenin ortaçağ boyunca İslam toplumlarında kurulmaya çalışıldığı söylenebilir.

5. Ortaçağda Kilise ve Batı Toplumlarının Cendereye Sokulması

Tanrı'nın bedenlenmiş hâli olarak İsa ve onun bedenlenmiş hâli olarak Kilise'nin doktrinleri üzerine kurulmuş olan Hıristiyanlık, bütün ortaçağlar boyunca Batı toplumlarının 'kutsal şemsiyesi'ni ve dinsel atmosferini oluşturmuştur. Hıristiyanlığın teolojik oluşumunu Hıristiyan bir din sosyoloğu olan Berger şöyle niteliyor:

> Tanrı'nın (Yahudilikteki) aşkınlığı değişikliğe uğradığı ölçüde dünya da "yeniden büyüselleştiriliyor" veya isterseniz "yeniden-mitolojileştiriliyordu" denebilir. Biz, katolikliğin, gerçekten Kitab-ı Mukaddes dini ile Kitab-ı Mukaddes dışı dinlerin kozmolojik anlayışlarını muazzam bir terkip hâlinde bir araya getirmek suretiyle yeni bir kainat düzeni kurmakta başarılı olduğunu öne sürebiliriz. Buna göre, Tanrı ile insan ve gök ile yer arasında varoluş benzerliği olduğuna dair çok önemli Katolik doktrin arkaik ve pre-Bible (Kutsal Kitap öncesi) dinin tekrar eden bir taklidi mahiyetindedir.[26]

Nietzsche'nin bir ateist olarak Hıristiyanlığa duyduğu kin ve nefrete rağmen, bir filolog, bir psikolog ve bir filozof olarak bu tarihî-teolojik gövde üzerinde derin ve sağlam tahliller yaptığına inanıyorum. Birkaç aforizma sıralayalım:

> Hıristiyanlığın tarihi –hem de, daha çarmıhtaki ölümden başlayarak– kaynaktan bir simgelemin adım adım kabalaşan bir biçimde yanlış anlaşılmasının tarihidir. (...) Kilise, bu, ruhun her dürüstlüğüne, her yüceliğine, tinin her yitirilişine, her özgür yürekli, iyi yürekli insancalığa karşı ölümüne düşmanlığın biçimi.[27]

> Binlerce yılın tımarhane dünyalarını gezerim de, hüzünlü bir dikkatle bunlara 'Hıristiyanlık', 'Hıristiyan inancı', 'Hıristiyan Kilisesi', derim. –İnsanlığı bunların ruh hastalıklarından dolayı sorumlu tutmaktan kaçınırım.[28]

> Hıristiyanlık, insan ile insan arasındaki her türlü derin saygı ve mesafe duygusuna karşı, yani kültürün her türlü yükselme ve büyümesinin önkoşuluna karşı, kötü içgüdülerin en gizli köşe-bucağından çıkarak ölümüne bir savaş vermiştir.[29]

[25] Neitzsche, *Deccal*, s. 96.
[26] Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, s. 180.
[27] Nietzsche, *Deccal*, s. 54.
[28] Nietzsche, *age.*, *s.* 55.
[29] Nietzsche, *age.*, s. 63.

> Aldanmayalı: 'yargılamayın' derler, ama yollarında duran her şeyi cehenneme gönderirler. Tanrı'nın yargılamasını sağlayarak kendileri yargılarlar; Tanrı'yı yüceltmekle kendilerini yüceltirler...[30]
>
> Yansız olalım en azından! Haçlı Seferleri –yüksek bir korsanlıktan başka bir şey değil!–[31]
>
> Tahmin edildiği gibi şehitlerin kanı, Kilise'nin gülüne hayat verdi. Kilise fatih ve muzaffer olduğu gün, şeytan bu kez de onu, dünyayı teklif ile ayartmaya çalıştı ve imanın kılıç gücüyle tesis olunabileceğine inandırmayı denedi. Ve nihayet Kilise'yi dünyevi güçlere şah olmaya ikna etti: Yalnız Allah'a kulluk edileceğine ve bu meyanda şirkin kökü kazınacağına göre, siyasi eylemin kendi gayesi diye bir keyfiyet olamaz, türeyemez. Gaye, ancak Kilise'den türer, oradan ithal edilir ve dünya uhrevi olana baş eğecektir.[32]

Asli günah ve teslisin çıkardığı teolojik sorunlarla birlikte, Kilise'nin aforozu, engizisyonu, endülijansı ve giyotini, Aydınlanmacıların dediği gibi, ortaçağı 'karanlığa' gömmüştür. Bir yay ne kadar gerilirse o kadar uzağa fırlar. Bu anlamda, Batı toplumlarının XVI. yüzyıldan itibaren giderek sekülerleşmesinin sorumlularından biri Hıristiyanlık ve Kilise'dir. Yahudiliğin dünyeviliğine tepki olarak ortaya çıkan Hıristiyanlık, bu sefer sekülarizmin doğmasına, istemeyerek de olsa, zorunlu olarak zemin hazırlamıştır. Özetle, ifrat bir kere daha tefriti doğurmuştur.

6. XVI. Yüzyıldan Sonra Avrupa'nın Başına Gelen: 'Tanrının Ölümü' veya 'Tanrı Tutulması'

Schubart, XVI. yüzyıldan sonra Rönesans, Reform, Aydınlanma, pozitivizm veya modernite olarak Batı'da gerçekleşen süreçleri 'kahraman' kültür-zihniyeti ve insanı alarak tipleştirir. Aşağıda görüleceği gibi, bu tip, Kur'an'ın Firavun, Karun ve Bel'am'ın şahıslarında ortaya koyduğu, istiğna ve tekebbür yüzünden dünyevileşmiş tipolojiye hayli benzemektedir. Schubart, şöyle diyor:

> Kahraman kültür-zihniyeti ve insanı, dünyayı örgütçü çabasıyla düzene sokması gereken bir kargaşa diye görür. Kahraman insan dünyayla barışçıl olarak geçinmez, varolan biçimi altında ona karşı çıkar. Benlik güvenciyle, benlik gururuyla ve erk tutkusuyla doludur. Dünyaya, bir köleye bakar gibi bakar; ona efendilik etmek (egemen olmak) ve onu kendi planlarına göre kalıplamak ister. Dünyaya, kahraman insanın belirlediği amaçlar verilir. Bu insan gözlerini yukarıya kaldırıp gökyüzüne saygıyla bakmaz; tersine erk tutkusu ve gururla dolu olduğu için, aşağıya doğru, düşman ve kıskanç gözlerle yeryüzüne bakar. Tanrı'dan gitgide daha çok uzaklaşır ve deneysel şeylerin dünyasına gitgide daha çok gömülür. Laikleşme onun, kaderidir, kahramanlık başlıca yaşam duygusu, tragedya da sonu.
>
> Böyle bir dünyada, özellikle böyle bir kültür ve insanda her şey dinamiktir. Kahraman evrende hiçbir şey statik değildir. Prometheus gibi, kahraman in-

[30] Nietzsche, *age.*, s. 65.
[31] Nietzsche, *age.*, s. 96
[32] Lezek Kolakowski, *Modernliğin Sonsuz Duruşması*, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul 1999, s. 262.

san her güce ve her Tanrıya meydan okur. Etkindir, gergindir ve alabildiğine enerjiktir. Buna uygun olarak kahramanlık ya da Prometheusculuk çağları özellikle dinamik, hareketli ve etkindir. Roma erkinin doruğunda Roma dünyası kendisini böyle hissetmiştir. XVI. yüzyıldan sonraki Germen-Roma batısında da bu prototip egemen olmuştur. Son dört yüzyılın Prometheuscu Batı kültürü ve insanı bu prototipin iyi bir örneğidir.[33]

Erich Fromm ise şu itiraflarda bulunuyor:

İçimize dikkatlice bakacak, çevremizdeki insanların ve liderlerimizin davranışlarını inceleyecek olursak iyi, güzel ve değerlerin neler olduğu konusundaki görüşlerimizin, o eski Yunan ve Germen kahramanlarıyla tıpatıp benzediğini görebiliriz. Avrupa ve Kuzey Amerika'nın tarihi, Hıristiyanlık dininin kabul edilmiş olmasına rağmen, zorbalıkların, fetihlerin ve açgözlülüklerin tarihidir. En yüce değerlerimizi, diğerlerinden güçlü olmak, başkalarını boyunduruk altına almak ve onları sömürmek olarak sıralamak mümkündür... Bundan arınık bir dönem ya da bir ırk veya sınıfı bulmak mümkün değildir. Hatta iş çoğu kez bir ırkın (kızılderililer) tümden ortadan kaldırılmasına dek vardırılmıştır.[34]

Sorokin ise, XVI. yüzyıldan sonra Avrupa'da gerçekleşen büyük dönüşümü, "Doğru, nihai gerçeklik-değerlerinin niteliği nedir?" sorusuna verdiği (epistemik) cevap açısından değerlendirerek, onu "duyumcul üst-kültür sistemi" olarak niteler. Yani hakikat, nihai doğru, sadece duyumsaldır. Beş duyunun algılamasının ötesinde herhangi bir gerçeklik (örneğin, Tanrı, ahiret) veya duyumsal olmayan değer yoktur. Bu bakış açısı veya 'dünya görüşü', Kur'an'ın müşrik Araplara izafe ettiği görüş ile tamamen aynıdır "hayat, sırf bizim dünya hayatımızdan ibarettir. Yaşarız ve ölürüz..." (45. Câsiye, 24), "Onlar, sadece bu dünya hayatının görünen yüzünü tanırlar." (30. Rûm, 7). Sorokin şöyle diyor:

XVI. yüzyıldan sonra XX. yüzyıla kadar toptan Avrupa kültürü, bize tamamıyla farklı bir tablo sunmaktadır. O dönemde, yıkılmış düşünsel üst-sistemden çok, duyumsal üst-sistem Avrupa kültürüne egemen olmuştur. Son dört yüzyıldır, Avrupa kültürünün bütün kesimlerinin büyük bölümleri, "sonul gerçeklik ve değer, duyumcul niteliktedir" diyen sonul önermeyi işlemişlerdir. Din ve teolojinin etki ve sayınmaları (nüfuz ve itibarları) azalmıştır. Dinle ilgisiz, hatta bazen dinsiz, duyumsal bilim en üstün, nesnel (objektif) doğru olmuştur. Artık, gerçek doğru ampirik olarak algılanan ve sınanan duyumların doğrusudur. Duyumcul felsefe (materyalizm, ampirizm, skeptisizm 'kuşkuculuk', pragmatizm vb.), duyumcul edebiyat, müzik, resim, heykel, mimarlık ve tiyatro (drama), dinsel ortaçağ güzel sanatlarının geniş ölçüde yerlerini almışlardır. Duyumcul, faydacı, hazcı, göreli, insan-yapısı, hukuk ve ahlak, ortaçağların düşünsel, koşulsuz (kayıt ve şarta bağlı olmayan), Tanrının vahiyle açıkladığı hukuk ve ahlakın yerini almıştır. Maddi değer, servet, fizik rahatlık, zevk, erk, ün ve tanınmışlık (popülerlik), modern duyumcul insanın uğrunda dövüştüğü ve

[33] Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, s. 117.
[34] Erich Fromm, *Sahip Olmak ya da Olmak*, çev. A. Arıtan, İstanbul 1990, s. 201-202.

mücadele ettiği esas değerler olmuşlardır. Tanrı ve din büsbütün elden çıkmışlardır. Tanrı Krallığı'nın değerleriyle birlikte bunlara da dudakta kalan (yüzeyde) bir bağlılık gösterilmeye devam edilmiş, fakat gerçekte önemli olmaktan çıkmışlardır. Kişilerin, yaşam yollarının ve kurumların ağır basan tipi de egemen bir biçimde duyumcul nitelikli olmuştur. Kısacası, modern Batı kültürünün büyük bölümü gerçekten duyumcul üst-sistemin egemenliği altına girmiştir.[35]

XVI. yüzyıldan sonra gerçekleşen sekülerleşmeyi ortaçağda Batı'ya egemen olan Kilise ve onun inşâ ettiği din ve teolojinin çürümesine bağlayan Nietzsche, yeni çağı selamlar. Nietzsche "Kaçkın adam"a görüşlerini şöyle söyletir:

> "Tanrı nerede?" diye sorar, "şunu da söyleyeceğim, onu biz öldürdük -sizlerle ben! Onun katiliyiz hepimiz. Ama bunu nasıl yaptık? Denizi kim içebilir? Bütün çevreni silmemiz için bize bu süngeri kim verdi? Onu güneşinin zincirlerinden kurtarır iken ne yaptık biz yeryüzünde? Nerede gidiyor şimdi dünya, biz nereye gidiyoruz? Bütün güneşlerden uzağa mı? Sürekli, boş yere geriye, öne, yana, bütün yönlere atılıp durmuyor muyuz? Üst alt kaldı mı? Sanki sonsuz bir hiçte yolumuzu yitirmiyor muyuz? Boş uzayın soluğunu hissetmiyor muyuz? Hava giderek soğumuyor mu? Giderek daha çok, daha çok gece gelmiyor mu? Tanrıyı gömen mezar kazıcılarının yaygarasından başka bir ses duyuyor muyuz? Tanrısal çürümeden-Tanrının çürümesinden başka koku duyuyor muyuz? Tanrı çok çürüdü. Tanrı öldü! Tanrı öldü! Tanrı öldü! Tanrı öldü gitti! Onu öldüren de biziz! Bütün katillerin katili olan biz nasıl avunacağız? Dünyayı şimdiye dek elinde tutan, en kutsal, en güçlü olan bizim bıçaklarımızla kana bulandı. Kim temizleyecek bu kanı bizden? Hangi suyla arıtabiliriz kendimizi? Nasıl bir kefalet törenini düzenlesek, hangi kutsal oyunu oynasak? Bu eylemin büyüklüğü bizim için fazla büyük değil mi? Bu ancak eylemi gerçekleştirene yaraşır sayıldığı için bizim tanrı olmamız gerekmiyor mu? Hiçbir zaman daha büyük bir eylem olmadı, şu da var ki, bizden sonra doğacak olan, bu eylem uğruna şimdiye kadarki tarihlerden daha yüksek bir tarihin bir parçası olacak![36]

Heidegger, Nietzsche'nin bu metnini yorumlarken şöyle der:

> Güneşi yeryüzünden koparırken insanların yaptığı, Avrupa düşüncesinin son üç yüzyılda yaptığını dile getirir. (...) İnsanın yerleştiği yeryüzü güneşinden (Tanrıdan) koparılmıştır. Duyuüstünü kuran, bu niteliği ile de kendinde olan, artık bir zamanlar insan üzerine yetkili ışıklarını saçtığı yerde değildir. Bütün görüş alanı silinmiştir. Varolan olarak varolanların bütünü, deniz insan tarafından içilip boşaltılmıştır. Çünkü insan, *ego cogito*'nun ben-liğinde başkaldırmıştır. Bu ayaklanmada bütün varolan nesneye dönüşmüştür. Varolan, nesnel olması bakımından öznelliğin içkinliğinde yutulmuştur. Çevren, artık, kendi ışığını saçmamaktadır. Şimdi çevren [ufuk], yalnızca güç isteminin değer koymasında koyulmuş bir görüş noktasıdır. (...) Öldürmek, burada kendi başına varolan duyuüstü dünyanın [Kur'an'ın deyimiyle, göklerin ve yerin

[35] Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, s. 175-176.

[36] Martin Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, çev. Levent Özşar, Bursa 2001, s. 16-17.

> gaybı. İ.G.] insan eliyle yok edilmesidir. Öldürme bir süreci adlandırır: Bu süreçte, varolan, varolan olarak yok olmaz; Varlığında [anlamında] farklılaşır. Oysa, [şimdi] durum varolanın Varlığı bakımından bütün bütün başkadır. Şu da var, bu süreçte, her şeyden önce, insan da başka türlü olur, dönüşür. İnsan kendinde varolan anlamında *olanı* [Tanrı'yı] kaldırıp atan olur. Öznellik içinde bu başkaldırmayla, bütün varolan [her şey] nesneye dönüşmüştür. (...) Kendinde varolanın giderilmesi, açıkçası, Tanrının öldürülmesi, insanın servetini güvenli kılmasında yerine getirilmiştir.[37] [Özetle] koşulsuz güç isteminin egemenliğinin başladığı çağda, varlık değere dönüştürülmüştür.[38]

Kur'an'ın önerdiği koşullu (ahlaki değerlere bağlı) güç isteme, Firavun ve Karun örneklerinde olduğu gibi, burada da koşulsuz güç istemine dönüşmüştür. Ortaçağda, Kur'an'ın dediği gibi "yerde ve gökte her ne varsa Allah'a ait" (5. Mâ'ide, 40, 120) olduğu hâlde; şimdi artık her şey insanın olmuştur. İnsan da İblis, Firavun, Karun ve Bel'am gibi, istiğna ve tekebbür ile Tanrı'nın yerine geçmiştir. Gelinen son noktayı, bir Yahudi filozofu olan Martin Buber, dinin özü olan "ben-sen (Tanrı) ilişkisi"nin kaybolması ve "ben-o ilişkisi"nin hakim olması olarak yorumlar:

> Çağımızda muazzam derecede artmış olan 'ben-o' ilişkisi, pratikte tartışılmaz bir biçimde hakimiyeti ve yönetimi ele geçirmiştir. Her şeye sahip olan, her şeyi yapan, her şeyi başaran bir Ben olan bu ilişkinin Ben'i, Sen (Tanrı) diyemeyen, esasında bir varlıkla buluşamayan bu Ben, bu zamanın efendisidir. Etrafındaki bütün O'larlar beraber her şeye kâdir olmuş olan bu benlik, doğal olarak ne Tanrıyı ne de kendisini insanlara gösteren herhangi bir mutlağı insan dışı kökenli olarak tanıyabilir. O (ben) araya girer ve bize gelen göğün ışığını keser (Tanrı Tutulması).[39]

Bu durum, Kur'an'ın tasviri ile, insanın Tanrı'ya karşı "sağır, dilsiz ve kör" (2. Bakara, 18) olması; kalbinin "katılaşması" (6. En'âm, 43), "körelmesi" (22. Hacc, 46), "paslanması" (83. Mutaffifîn, 14) ve gözlerinin "perdelenmesi"dir (45. Câsiye, 23). Sonuç olarak, insanlar; "Allah'ı unuttuklarından dolayı, Allah da onlara kendi kendilerini unutturmuştur" (59. Haşr, 19). "Bununla birlikte, insan bugün artık hiçbir yerde kendisiyle, yani kendi özüyle karşılaşamaz. İnsan (tekniğin) çerçeveleşmesinin meydan okumasına öyle kesin bir şekilde eşlik eder ki, o çerçeveleşmeyi bir iddia olarak kavramaz; kendisini kendisine söz yöneltilen biri olarak göremez ve bu yüzden de kendi özünden hareketle bir tembihleme veya hitap etme alanı içerisinde hangi bakımdan dışarı çıktığını hiçbir şekilde işitemez ve böylelikle aslâ yalnızca kendisiyle karşılaşma imkanı bulamaz."[40] Belki, şu ayet de bu tipi tasvir ediyordur: "Onları gördüğün zaman bedenleri hoşuna gider. Söz söyleseler, sözlerini dinlersin. Ancak, onlar sanki elbise giydirilmiş kütüklerdir" (63. Münafikûn, 4). Batı insanının kahir ekseriyeti, modernleşme sürecinde, bir Al-

[37] Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü*, s. 56-57.
[38] Heidegger, *age.*, s. 53.
[39] Martin Buber, *Tanrı Tutulması*, çev. Abdullatif Tüzer, Ankara 2000, s. 149.
[40] Heidegger, *Tekniğe Yönelik Soru*, çev. Doğan Özlem, İstanbul 1997, s. 86.

man atasözünde ifade edildiği gibi, çocuğunu yıkadığı leğendeki kirli suyu (Kilise ve onun öğretisi) atarken, çocuğunu da (Tanrı, din) birlikte atmıştır.

7. Dünyevileşmenin Sonuçları

Dünyevileşme, bugün Avrupa'yı aşıp, Avrupalının gasp ve temellük ettiği (kendi deyimleriyle keşfettikleri) Amerika ve Avustralya'ya giderken götürülmüş; dünyanın diğer ülkelerine, kültürlerine de hayli sirayet etmiştir. Hıristiyan Avrupa'nın 'karanlık' ortaçağına karşılık, Aydınlanma'nın bu yeni çağı insanlığa neler vermiştir?

Bilgi anlayışında Kur'an'ın tipleştirdiği 'Bel'am' tipi egemen olmuştur. Yani yaşamın gayesini ortaya koyan "niçin?" sorusu ıskalanmıştır. Artık metafizik ve ahlaki sorulara cevap arayan ve bulan 'akletme' ortadan kalkmıştır. Yaşamın teleolojisi (erekselliği) bitmiştir. Akıl, artık dünyevi amaçlara ulaşmak için en etkili vasıtaları bulan ve "nasıl?" sorusunun cevabını arayan 'zeka'ya indirgenmiştir (araçsal akılcılık, pozitivizm). "Bir hedefe ulaşmada araç olarak kullanılan değiştirici ve etkileyici bir araç olan zeka, insan ile hayvanın ortak özelliğidir. Aklın denetleyiciliği ise, sadece insanda bulunur."[41] Fromm'un bu izahından hareketle baktığımızda, Kur'an'ın Bel'am'ı köpeğe benzetmesi daha bir anlam kazanmaktadır. Fromm'un bir 'zeka'nın mutsuzluğuna –kendi itiraflarına dayanarak– Charles Darwin'i örnek vermesini, biz de çağdaş bir 'Bel'am' örneği olarak kabul edebiliriz:

> Salt bilimsel ve yabancılaşmış bir zekanın insanın kişiliği üzerine yaptığı etkileri, en yoğun biçimiyle Charles Darwin'in yaşamında bulabiliriz. Kendi biyografisinde, otuz yaşına dek müzik, şiir ve sanattan büyük zevk aldığını, ama sonraki yıllarda bu yeteneğinden yoksun kaldığını anlatır ve şöyle yazar: "Aklım, büyük bir bilgi birikimi arasında habire yeni yasalar filtre eden, koca bir makineye dönüşmüştü sanki... Sevdiğim şeylerin artık bana tat vermez oluşları ve onlardan uzaklaşmam, mutluluğu yitirmeme yol açmıştı. Bu durum, zihnim açısından tehlikeli olduğu kadar, karakterimin ahlaki özünün de zayıflaması sonucunu doğurmuştu. Çünkü doğal yapımızın en önemli yanını ve bize özgü olan duygularımı yitirmiştim.[42]

Ekonomik alanda 'Karun' tipi egemen hâle geldi. Artık dünyaya iktisat dini (sınırsız büyüme ve sınırsız tüketim) egemen... Dünyayı bu dinin rahip ve papazları (iktisatçılar) yönetiyor. Pazarın 'gizli el'i görünmez Tanrı'nın yerini aldı. 350 kişi, dünyadaki iki buçuk milyar insanınkine denk bir gelire sahip.[43] En zengin üç insanın sahip olduğu servet, kırk sekiz ülkenin gayri safi millî hasılalarına eşit. Bir şarkıcı, şovmen veya futbolcunun bir saatte kazandığını, bir hakim, bir doktor, bir müftü bir yılda kazanamıyor. Batı, son üç yüzyılda dünyanın büyük bir bölümünü kolonileştirdi. İliklerine kadar sömürdü. Bugünkü Kuzey-Güney dengesizliği, bu sömürünün bir sonucudur. BM rakamlarına göre, dünyada 600 milyon çocuk günde bir dolarla yaşarken; yılda 780 milyar dolar askerî harcamalara, 400

[41] Fromm, *Sahip Olmak ya da Olmak*, s. 212.
[42] Fromm, *age.*, s. 213.
[43] Roger Garaudy, *Çöküşün Öncüsü ABD*, çev. Cemal Aydın, İstanbul 1997, s. 154.

milyar dolar uyuşturucuya, sadece Avrupa'da 105 milyar dolar aklollü içkilere ayrılıyor. Müstağni Avrupa ve Amerika'nın geliştirmiş olduğu silah teknolojisi ve silah endüstrisi, dünyayı birkaç kez yok edebilecek güçtedir. Dünyanın ekolojik dengesi bozulmuştur. Dünyaca ünlü fizikçi Stephan Hawking'in uyardığı gibi, bilinçli ya da bilinçsiz olarak kendi kendimizi yok edecek bir virüs yaratma tehlikesiyle karşı karşıyayız. Dünyanın geri döndürülemez ekonomik kaynakları israf edilerek hayli azaltılmıştır. Yetersiz beslenme ve açlıktan her yıl milyonlarca insan ölmektedir. Fromm'un dediği gibi, artık dünyamıza sömürücü, istifçi ve pazarlayıcı karakter tipleri egemen olmuştur.[44] Yukarıda Kur'an'a dayanarak yaptığımız tipleştirmelerin çağdaş bir bileşkesi olarak Amerika'yı örnek vermek mümkündür. "ABD sadece teknolojik veya ticari 'rasyonalite' tarafından düzenlenen bir üretim örgütüdür. Bu örgüte, sırf kendi refah düzeyini artırmak amacıyla üretici veya tüketici olarak müdahale etmeyen, tamamıyla ferdî, özel bir mesele olarak kabul edilir."[45] Tocquevielle 1840'da Amerikalılar için şöyle demişti: "Ben, para aşkının insanların kalplerinde böylesine çok büyük bir yer tuttuğu başka bir halk tanımıyorum. Bir maceracılar ve spekülatörler yığınıdır bu halk."[46] "En kanlı şiddet ve bunun riyakâr bir dindarlıkla desteklenmesi, en başından beri ABD tarihinin değişmez özelliğidir."[47] Dolayısıyla, Dolar'ın üzerinde yazan *In God We trust* cümlesindeki *God*'ın, bu kelimenin son harfiyle başlayan 'Dolar' olduğunu tahmin etmek zor değildir. Kur'an "Nefsini ilah edineni gördün mü?" (25. Furkân, 43) diye sorar. Amerika, menfaatlerini din edinmiştir (pragmatizm). Dinler, dünyevi menfaat temin ediyorsa değerlidir; yoksa hak veya bâtıl olduğu için değil. Tabii, bütün bunları söylerken, ABD'nin Avrupa'nın 'taşra'sı olduğunu unutmamak gerekir. Avrupa'da bu işler biraz daha rafine yapılıyor, hepsi o kadar...

Siyasal düzlemde, demokrasi, insan hakları ve hukuk devleti gibi olumlu değerler geliştirilmiş olmasına rağmen, Avrupa ve Amerika'nın dış politikalarında bu değerler hususunda bir 'çifte standart' geliştirdikleri bilinen bir gerçektir. Son yüzyılda iki dünya savaşı çıkarıldı ve milyonlarca insan öldürüldü. Faşizm ve komünizm sistemleri insanlığa büyük acılara mal oldu.

> Bu yeni dindışı imanı (sekülarizm) siyasal alanda uygulama girişimleri başarısızlığa uğradı. Hem de iki kez. Bu, aydınlanma felsefesini uygulama, muazzam bir siyasal pratik mantık yürütme işleminin 'büyük önermesi' gibi kullanmaya yönelik iki büyük girişimin, Fransa ve Rusya devrimleri sonrasının öyküsüdür. Bolşevikler, ayrıca Marksizmden ustalıklı bir 'küçük önerme' de almışlardı. Bu, bir dünya tarihi sosyolojisi mahiyetindeydi; hem ilk dönemin niçin suya düştüğünü hem de kendi önderliklerinin de niçin başarılabileceğini açıklıyordu. Aydınlanmanın siyasal dile aktarılmasına yönelik

[44] Fromm, *Kendini Savunan İnsan*, çev. N. Arat, İstanbul 1991, s. 75 vd.
[45] Garaudy, *Çöküşün Öncüsü ABD*, s. 44.
[46] Garaudy, *age.*, s. 45.
[47] Garaudy, *age.*, s. 46.

ilk denemenin ardından tam iki yüzyıl sonra bu deneme de felaketle sonuçlandı. Üstelik ilk denemeden daha hüzünlü bir şekilde...[48]

Nazizm, aydınlanmanın insancıl ve eşitlikçi ögelerini [ki bunları Marksizm ön plana çıkartmıştı: İ.G.] yatsımıştı; ama başka bir anlamda aydınlanma öğretisinin devamı ve tamamlanmasıydı: İnsanın 'doğa'ya çekilip onunla bütünleştirilmesini ve toplumsal meşruiyet sürecinden aşkın ögelerin ayıklanıp atılması görevini alabildiğine ciddiye almıştı. İnsan kendini dayatarak ve topluluk içinde yaşayarak mutlu olur. Önemli olan bizim topluluğumuzdur. Naziler, bunun biyolojik bir toplum olduğunu öne sürdüler. Kendini öne süren, dayatan ve topluluk içinde yaşayan bir hayvan olarak insan, yeni bir etik bilgisinin anahtar öncülüğünü sağlıyordu. Nasıl Marksizm iktisadi büyüme karşısında sınanarak çürütüldüyse; nazizm de kavgada sınanarak çürütülmüştür. Her iki seküler dinin de kendilerinin son yargı ölçütü diye seçtikleri bir zeminde yenilgiye uğramış olmaları ironiktir.[49]

Hitler ve Stalin, Firavun tipinin iki iyi örneğidir. Yine Birleşmiş Milletler cemiyetinde beş güçlü ülkenin veto hakkı, daha doğrusu 'haksızlığı' bulunması, Firavun tipinin bir göstergesidir. Firavun da: "Ben en büyük terbiyecinizim (*rabb*)" (79. Nâzi'ât, 24) demişti.

8. Türkiye'de Dünyevileşme

İslam medeniyetinin kurmuş olduğu dünya-ahiret dengesinin ortaçağdaki Osmanlı versiyonu, taklit ve katı muhafazakârlık sonucu 'kendi modernitesi'ni yaratamayıp çökünce; ondan yeni bir devlet çıkarmayı başaran kadrolar, egemen olan medeniyetin evrensel doğruluğuna inanıp, İslam'ın medeniyet kurucu totalliğine olan inançlarını yitirmişlerdir. Bu kadrolar, dünyadaki sekülerleşme ivmesine uyarak ve Fransız versiyonunu tercih ederek yeni bir sistem kurdular. Türkiye Cumhuriyeti'nin mimarı ve ilk cumhurbaşkanı M. Kemal Atatürk 1920-1930 arasında bir dizi reformlarla laiklik ilkesini Türk Anayasa teorisinin ve siyasi hayatının temel taşı olarak yerleştirdi.[50] Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran kadroların devlete bağlı 'Diyanet' ismiyle bir teşkilat kurmaları ve bu teşkilata Kur'an'ın ve Sünnet'in (*Sahîh-i Buhârî*) Türkçe yorumlarını hazırlama emri vermeleri, bu kadroların devleti laikleştirmek istemelerine rağmen, toplumu bütünüyle zorla dünyevileştirmek istemediklerinin bir göstergesidir; birinci hedefleri toplumu rasyonelleştirmekti. Onları buna iten tarihsel amil ise, ortaçağ boyunca Osmanlı'da egemen olmuş dinî kurum, sembol, düşünce ve değerlerin devleti koruyamamış ve kendilerini yenileyememiş olmasıdır. 1950'lere kadar toplum devlet eliyle nisbî olarak sekülerleştirilmeye çalışıldı. İsmet İnönü'nün halkın huzurunda "Allah'a ısmarladık" demekten bile sakınırken, kızının beş vakit namazını terketmemesi, 1930-1950 arasındaki dünyevleşmiş yönetici elit ile

[48] Ernest Gellner, *Post Modernizim, İslâm ve Us*, çev. Bülent Peker, Ankara 1994, s. 130.
[49] Gellner, *age.*, s. 128.
[50] Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İstanbul 1992, s. 38-39.

dinî değer, sembol ve kavramlara bağlı halk arasındaki kopukluğu ifade eder. 50'lerden sonraki demokratik gelişmelere paralel olarak bu durum görece gevşetildi. Yönetici elitlerin 60'lı yıllarda Avrupa Birliği'ne giriş kararı almış olması, iktisadi motivasyonlar kadar, Batılı anlamda seküler bir toplum oluşturulma politikasının pekiştirilmesine yöneliktir. Burada dünyevileşmeyi (sekülarizm), devletin herhangi bir dinî mezhep ve sınıfa dayandırılmaması ve hukuki çatısını oluştururken veya reel politika yaparken dinî değer, sembol ve kavramlara 'aleni' atıf yapılmaması olarak anlamıyorum.[51] Aynı şekilde, dogmatik dinî düşüncenin yerine eleştirel aklı kaim kılma ve rasyonelleşme, –her ne kadar bu iki husus Batı'da sekülerleşme süreci ile aynı süreç olsa da– esas itibarıyla dünyevileşme olarak anlaşılamaz. Dünyevileşme, dinin; siyasetin, ekonominin, bilimin, sanatın, kültürün vs. ruhu ve şekillendiricisi olmaktan çıkarılması, yani toplumsal evrenin hem 'form' hem de 'içerik' olarak dinden arındırılması demektir.

Dünyevileşme, dinsizleşmeyi içermesine rağmen, zorunlu olarak bu anlama gelmez. Dine 'kayıtsızlaşma', başta da söylediğimiz gibi, dünyevileşmenin anlam sahası içindedir. Kamusal alanda dinî değer, sembol ve kavramlara atıf yapmadığı hâlde, kişisel olarak 'dindar' olan insanlar, zihinsel-kültürel anlamda dünyevileşmiş (seküler) olamazlar. Tersine, Tanrı'ya, ahirete ve dinin emirlerine inandığını diliyle söylemesine rağmen, yaşamında, ruhunda, bilincinde bunları 'unutmuş' kişiler dünyevileşmiş demektir. Buna Emeviler döneminden örnekler vermiştik.

Diyanet kurumunun devlet çatısının dışına atılamamış olması, bazı yönetici elitlerin bunu arzulamalarına rağmen, toplumun dine bağlılığı yüzünden devlet örgütünün bile tam olarak laikleştirilemediğinin bir göstergesidir. Bu istisna dışında, kamusal alan ve kurumsal düzeyde devletin örgütlenmesi, dinden bağımsızlaştırılmıştır (laiklik). Ancak, halk bireysel-kültürel düzlemde dinî değer, sembol ve kavramlara bağlılığını çeşitli düzeylerde sürdürmektedir.

Örneğin, yapılan bir kamuoyu araştırmasına göre "Kendinizi öncelikle hangi kimlikle tanımlarsınız?" sorusuna %35 "Müslüman", %34 "T.C. Vatandaşı", %20 "Türk" cevabını vermiştir.[52] "Sünni Müslüman mısınız?" sorusuna % 81 "Evet" cevabını vermiştir.[53] %91 Ramazan ayında oruç tutuyor; %45 beş vakit namazını kılıyor; % 84 Cuma namazına gidiyor ve %70 fırsat bulursa hacca gitmeyi düşünüyor.[54]

Dinin 'inanç' ve 'ibadet' değerlerine bu yüksek bağlılık oranına rağmen onun en temel unsurunu oluşturan Tanrı'nın ahlaki düzlemdeki emir ve yasaklarına bağlılığın derecesi hayli düşüktür. Toplumumuzun şu ân içinde bulunduğu siyasi-ekonomik durum, İslam'ın ahlak (salih amel) düzeyinde Türkiye'de fazla etkili olmadığı anlamına gelir. Siyasi ve ekonomik hayatımızdaki hortum, çete, maf-

[51] İlhami Güler, "Reel Politikada Dinî Değer Sembol ve Kavramlara Aleni Atıf Yapmanın Doğurduğu Sorunlar", *İslâmiyât* III (2000), sayı: 3, s. 51 vd.

[52] Ali Çarkoğlu ve Binnaz Toprak, *Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, İstanbul 2000, s. 27.

[53] Çarkoğlu ve Toprak, *age.*, s. 41.

[54] Çarkoğlu ve Toprak. *age.*, s. 45.

ya, rüşvet, fuhuş, yolsuzluk vs. olayların yaygınlığı bunun kanıtıdır. Bu ahlaksızlıkların İslami anlamda 'dindarlık' ile bir arada bulunamayacağı müsellemdir.[55]

9. Sonuç

Sorokin'in dediği gibi, bir 'bunalım çağı'nda yaşıyoruz. XX. yüzyılın başında, bir düzine filozof-medeniyet tarihçisi, XVI. yüzyıldan itibaren Batı'ya, daha sonra da dünyaya egemen olan 'Prometeoscu-seküler', 'kahraman' veya 'duyumcul' medeniyetin krize girdiğini haber verdiler.[56] 60'lı yıllarda Frankfurt Okulu, şimdilerde de 'post-modernistler' modernitenin çıkmazlarına, krizlerine işaret ettikleri hâlde, alternatif bir çıkış yolu öneremediler. Frankfurt Okulu'nun 'dinsiz' manevi tinselliği insanlığın ahlaki sorunlarını çözememiştir. Çünkü onlar da eleştirdikleri pozitivistler gibi, 'Bel'am'ın yolundan giderek "yeryüzüne saplanmış(lar)dır" (7. A'râf, 175). Post-modernizmin "herkes kendi totemlerine geri dönsün" (şirk)[57] önerisi de bir çıkış yolu değildir. Heidegger'in "Varlık"ı da 'Tanrı' olmadığı için bir şey yapamaz.

Bir daha tekrar edelim; yaşadığımız bu bunalımın Kur'an açısından anlamı nedir? Çok basit. Bazı insanlar (modernitenin entelektüel öncüleri) istiğna ve istikbar sonucu "yeryüzünde başıboş bırakıldıklarını sanmışlardır" (75. Kıyâmet, 36). Bir kısmı da (kitleler) acil olan dünya hayatını tercih ederek Allah'ı ve ahireti "unutmuştur" (59. Haşr, 19; 75. Kıyâmet, 20-21; 79-Nâzi'ât, 38). Dünya hayatı onları "aldatmıştır" (6. En'âm, 70; 45. Câsiye, 35). İnsanların kalpleri "katılaştığı" (6. En'âm, 43); gözleri "kör"leştiği ve kulakları "sağır"laştığı için (2. Bakara, 18, 171; 11. Hûd, 24) Tanrı'nın işaretlerini, nimetlerini ve rahmetini göremiyorlar. Yoksa Tanrı 'ölmüş' veya 'tutulmuş' değil. Bu tutum, Tanrı'ya karşı nankörlüktür (küfür). Yeryüzündeki bunalım: "insanların bizzat işledikleri günahlar yüzünden karada ve denizde meydana gelen fesad"ın (30. Rûm, 41) sonucudur: "Allah bir kısmını tattırıyor ki, belki dönerler." Dünyevileşmiş müminler "bir ticaret ve eğlence görünce, ona koşarak, Hz. Muhammed'i tek başına bırakmışlardı" (62. Cum'a, 11). Bugün de insanların çoğu sınırsız büyümeye, sınırsız tüketime (ekonomi), spor turnuvalarına, olimpiyatlara, müzik konserlerine, show programlarına vs. dalarak, dini yalnız bırakmışlardır. Stadyumlar dolarken, camiler, kiliseler ve sinagoglar boşalmıştır.

Bütün bunlara rağmen, Tanrı "insanlara şah damarından daha yakın" (50. Kâf, 16) bir mesafede onlara yardıma ve yol göstermeye hazırdır (45. Muham-

[55] Tanzimattan itibaren başlayan dünyevileşme süreci için, Gotthord Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslâmlık*, çev. H. Örs, Ankara 1972; Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İstanbul 1992, Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış* (Cumhuriyet Kurulurken Laiklik), İstanbul 1994, Murtaza Korlaelçi, *Pozitivist Düşüncenin Türkiyeye Girişi*, İstanbul 1985 adlı eserlere; 1980'lere kadar direnen muhafazakâr kesimin bu tarihlerden itibaren dinî kavram ve sembolleri muhafaza ederek dünyevileşme sürecine girişi için ise, Nilüfer Göle'nin *İslâm'ın Yeni Kamusal Yüzleri*, İstanbul 2000; Abdurrahman Aslan, "Seküler Dünyada Müslümanlar", *Birikim* (1997), sayı: 99; Ümit Kıvanç, "İslâmcılar ve Para-Pul (Bir dönüşüm hikayesi)", *Birikim* (1997), sayı: 99 adlı makalelerine bakılabilir.

[56] Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, s. 15 vd.

[57] Gellner, *Post Modernizm, İslâm ve Us*, s. 131.

med, 7). Kurtuluş "Allah'ın ipine (hak dine) sarılmaktadır" (3. Âlu İmrân, 103). Şeytanın taraftarlığından çıkıp Allah'ın tarafına geçmektedir (58. Mücâdele, 19-22). Ancak, bu süreçte "Kör Allah'a nasıl bakarsa, Allah da köre öyle bakar." everensel kuralı geçerlidir.

Dindarlara düşen ise, teolojilerinin ortaçağdaki formlarına dogmatik olarak saplanıp kalmadan, Tanrı'nın tarih boyunca hiç değiştirmeden hep tekrar ettiği 'evrensel din'i (*ed-dīn, el-islām*); geleneğin külünü değil, korunu insanlığa örnek olarak her düzeyde göstermektir. Soljenitsin bu çağrıyı şöyle yapmıştı: "Tanrı'yı politikaya geri getirin".[58] Sadece politikaya değil; yaşamın her düzeyine, yeni bir yüzle... Nihilizme karşı yaşamın nihai anlamlılığı; tekebbür ve istiğnaya karşı tevazu ve haddini bilme; sömürü ve emperyalizme (zulm) karşı adalet, dayanışma; sınırsız büyüme ve sınırsız tüketime (israf) karşı tutumlu olma ve paylaşım; cinsel aşırılığa ve sapkınlığa karşı aile ve sadakat vb. evrensel dinin ölümsüz değerleri olarak iltifat edilmeyi bekliyorlar. Çoban (Hz. Musa) Yahudileri, marangoz (Hz. İsa) Hıristiyanları, kervan taciri (Hz. Muhammed) Müslümanları merhametle bekliyor. Türk entlijensiyası, büyük oranda toplumuna yabancılaşmış bir şekilde yönünü bütünüyle Batı'ya çevirmiş olmasına rağmen, halk, sorunu ve çözümünü hâlâ basiretle görüyor ve dinliyor. Sonuç olarak, popüler kültürün dolaşımına sokulan ve gerçeği ritimsel bir formda sunan bir hit şarkının nakaratıyla, bir ezgiden bir kesiti, söylemi yeniden kurma amacıyla sunmak arzusundayım:

Onun arabası var güzel mi güzel
Bastı mı gaza gider mi gider
Şoförü de var özel mi özel
Ama maalesef ruhu yok
Onun için de hiçbir şansı yok
...
İnsanı insandan ayırıyorlar
Bu sizden bu bizden kayırıyorlar
Dört kitap ne diyor anlamıyorlar
Ortalık karıştı düzen bozuldu
Yetiş ya Muhammed, yetiş ya Ali.

Ancak, şimdi bu şarkı ve türküyü halkımız 'oynayarak' dinliyor. Oynamadan –çünkü oynanacak çok türküsü var– söyleyip dinlediği zaman sorun çözülecek.

[58] Aleksandra Soljenitsin, "Tanrıyı Politikaya Geri Getirin", çev. Özden Arıkan, *New Pespektives quaterly* III (1996), sayı: 9, s. 6 vd.

islâmiyât IV (2001), sayı 3, s. 59-79

Modernizm ve Postmodernizm Arasında Kutsalın Yitirilişi*

VEHBİ BAŞER
DOÇ.DR., KIRIKKALE Ü. FEN-EDEBİYAT FAK. SOSYOLOJİ BÖLÜMÜ
vehbibaser@yahoo.com

Bu yazı, Türkiye'de kendilerini 'Müslüman' olarak niteleyen entelektüellerin, modernist ve postmodernist söylemlerden etkilenme biçimlerinin 'kutsal'a ilişkin sonuçlarını konu edinmektedir. Bu çerçevede, İslam modernizmi olarak adlandırılan düşünüşte ve postmodernist argümanların kullanılışında kritik duyarlılık biçimlerinin içerim ve imaları ele alınacak ve her iki kanalda uç veren gelişmeler sekülerleşme kavramsalı açısından irdelenecektir.

Kutsal ve Sekülerleşme

Bilindiği gibi, kutsal (*sacred*) kavramını, dinsel fenomenlerin 'alamet-i farikası' sayarak, bu fenomenlerin çözümlenmesinde merkezî bir konuma yerleştiren Durkheim olmuştur. Daha önceki bir yazımızda, terim ve kavram olarak 'kutsal' üzerinde durmuş ve terimin özel kategorilere –örneğin metinlere– uygulanmasında karşılaşılan güçlüklere değinmiştik (Başer 1996: 14-16). Durkheim'ın kutsal-profan ayırımı, beşerî bir fenomen olarak dinin asli önemini vurgulamakta; yani rasyonalistik pozitivizmin ileri sürdüğü gibi, dinin, insanlığın –henüz yetkinlikten uzak olduğu– önceki tarihsel dönemlerine ait bir bakiye olmadığına, insan toplumunun yapısal unsurlarından biri olduğuna dikkat çekmektedir (Parsons 1967). Bununla Durkheim, geleneksel dinlerin vazgeçilmez olduğu gibi 'tutucu' bir öncülü desteklemeye çalışmamakta; aksine, Aydınlanma'nın akılcı yönelimlerini paylaşan bir düşünür olarak, geleneksel dinin çö-

* Bu yazı, Liberal Düşünce Topluluğu ve Friedrich Naumann Vakfı tarafından düzenlenen "Postmodernizm, Postkomünizm ve Liberalizmin Geleceği Sempozyumu"nun (17-18 Mayıs 1997 Sabancı Kültür Sarayı - İzmir) "Postmodernizm, İslam ve Türkiye" başlıklı üçüncü oturumuna sunulan aynı başlıklı tebliğe dayanmaktadır.

küşü karşısında, insan toplumu için 'kutsal'ın yeni biçimlenmelerinin kaçınılmazlığını vurgulamakta ve örneğin Fransız Devrimi'nin coşkulu törenselliklerini yeni çağın dinsel biçimleri olarak değerlendirmektedir (Aron 1985).

Modern Avrupa'da geleneksel dinin gerilemesi karşısında dinselliğin yeni biçimlenmeleri konusunda, Durkheim'ın bu yaklaşımını –sivil din kavramıyla– izleyen R.N. Bellah gibi sosyologlar bulunmakla birlikte; çağdaş toplumda dinsel fenomenlerin dönüşümüne ilişkin daha geniş bir olgular dünyası, sekülerleşme kavramı çerçevesinde ele alınmıştır. Weber tarafından geliştirilen sekülerleşme kavramı, öncelikle dinsel duyarlılıkların gitgide ortadan kalkmasını ve bu duyarlılıklar çerçevesinde dinsel olarak yaratılmış değer, davranış ve kurumların dünyevileşmesini dile getirmektedir. Buna bağlı olarak, dinin kültür üzerindeki belirleyici etkisi çözülmekte, kurumlar farklılaşarak dinden bağımsızlaşmakta ve bunun sonucunda din toplumsal başatlığını yitirerek bireysel ve 'mahrem' bir fenomene dönüşmektedir (Berger ve diğerleri 1985). Sekülerleşme, bir ilerleme olarak kurgulanan geleneksel toplumdan modern topluma geçişi çözümlemede kullanılan en genel kavramlardan biridir.

Sekülerleşme kavramı her ne kadar dinsel fenomenlerin dönüşümünü açıklamak için geliştirilmiş olsa da, daha sonra tüm kültürün dönüşümüne uyarlanmıştır. Örneğin O'Dea, 'kültürün sekülerleşmesi' kavramını kullanmakta ve sekülerleşmenin insan düşüncesinde esasen birbiriyle ilişkili iki dönüşümü kapsadığını ileri sürmektedir. İlk dönüşüm, kişilere ve eşyaya yönelik tutumun 'kutsallıktan arınması'dır (*desacralization*) ki, bu, dinsel mukabelede, yani kutsala mukabele edişte bulunması gereken 'duygusal bağlılık' türündeki gerilemeyi ifade eder. İkinci dönüşüm ise, 'düşüncenin aklileşmesi' (*rationalization*), yani dünya üzerine düşünmede 'duyguların işe karışmasından sakınma'dır. Aklileşme, hem göreli olarak 'duygudan bağımsız bir bilişsel tutum'u hem de düşünceyi örgütlemede 'duygusal sembolizm'den çok, mantığın kullanımını dile getirir (O'Dea 1966: 81).

Oldukça özet bir biçimde aktardığımız O'Dea'nın bu sekülerleşme yaklaşımından yola çıkararak, kutsala mukabelenin iki biçimini birbirinden ayırmak mümkündür. Bunlardan ilki, "kutsala mukabele edişte bulunması gereken *duygusal bağlılık*" ifadesiyle dile getirilen mukabele biçimidir. Burada 'duygusal bağlılık' ile, kişilere ve eşyaya yönelik dinsel tutumun, salt rasyonel/mantıksal bir operasyon temelinde organize olmadığı; kişiler ve eşyaya belirli bir 'duygusal bağlılık' temelinde tutum takınıldığı vurgulanmalıdır. Din söz konusu olduğunda, 'duygusal' nitelemesinin, bir yandan bir hafiflik öbür yandan da bir belirsizlik doğurduğu söylenebilir; ancak, burada duygusal nitelemesi sıradan bir duygusallığı (*feeling, sensation, sentiment*) değil, bir heyecan ve teessür (*emotion*) hâlini dile getirmektedir. Dinsel açıdan bu heyecan ve teessür, insan macerasının pratik ve kısmi ögelerine yönelik tekil duygulanımları değil, 'dünya yaşamı'nın anlamına, bu yaşamın paradoks ve çelişkileri ile faniliğini anlamlı kılacak bir aydınlanmaya (*contemplation*, istiğrak), doğaüstü bir elin kurtarıcılığına ve nihayet, 'öte'de 'saf-ahlaksal' bir kurtulmuşluk deneyiminin imkanına yöneliktir ve kutsa-

la bu mukabele ediş biçiminde, düşünce, duygusal sembolizme başvurularak örgütlendirilmektedir (bkz. O'Dea 1966: 39-41, özellikle 41-47 ve 81).

Kutsala mukabelenin ikinci biçimi, insan-Tanrı diyaloğunun daha ziyade antropolojik bir sferde kurgulanışı aracılığıyla, teorik ifadesini rasyonel teolojilerde bulur.

Bu ikinci mukabele biçiminde, kritik duyarlılık, saf-Tanrısal çağrının içeriğinden insanın aktüel imkanlarına, tarih-ötesi kurtuluştan tarihsel sürecin sorunlarıyla başa çıkmaya, nihai Tanrısal vaade adanan saf ahlaksallıktan mümkün dünyevi ahlaka, kurtuluşa erdirilecekler-kaybedecekler düalitesinden çoğul tarihsel moralitelere intikal etmektedir. Kutsala mukabelenin birinci biçiminde doğa-üstü, doğa-ötesi, tarih-üstü, tarih-ötesi, saf-Tanrısal ögeler önde iken; bu ikinci biçimde aktüel, tarihsel, beşerî ögelerin kritik bir önem kazandığı söylenebilir. Rasyonel teolojinin, esasen kutsallıktan 'bütünüyle arınmış' olduğu ileri sürülemez. O, daha ziyade –mantıksal kategoriler ve rasyonel formlar içinde kutsalın bir yeniden inşâsı olarak– kritik duyarlılıklarda 'Tanrısal'dan 'beşerî'ye doğru bir vurgu kaymasını beraberinde getirir. O'Dea'nın (1966: 81) belirttiği gibi, dinsel düşünüşün bu rasyonalizasyonu, insan düşünüşünün ve giderek kültürün 'kutsallıktan arınması'nda bir moment oluşturmaktadır. Sekülerleşme, düşüncenin mantıksal olarak örgütlendirildiği rasyonel bir teolojinin inşâsı aracılığıyla, ilkin özel olarak dinde ve bunun ardından da kişilere ve eşyaya yönelik tutumda duygusal bağlılığın gerilemesi suretiyle daha sonra kültürde gerçekleşen bir dönüşümü ifade etmektedir. Bununla birlikte, rasyonel teoloji, sekülerleşmeyi yaratan bir nedensel etken olmayıp, bu sürece katkıda bulunan bir bileşen olarak ele alınmalıdır.

Burada hemen belirtilmelidir ki, İslam söz konusu olduğunda, dinsel dogmanın aradan geçen ondört yüzyıl boyunca rasyonalize edilmeyi beklediğini ve modernleşme sürecinde Batı ile etkileşimin bir sonucu olarak ilk defa rasyonalizasyon sürecine girdiğini düşünmek, bütün çeşitlilik ve zenginliği ile İslam entelektüel mirasını göz ardı etmek olurdu. Nitekim İslam ilahiyatının uzun tarihsel macerası, Mutezile gibi rasyonel teoloji girişimleri yanında, Maturidilik gibi akla belirli bir rol veren diğer girişimler de kayda değerdir. Bununla birlikte, Batı ile karşılaşma sonrasında gündeme gelen akılcı eğilimlerin, bu ekollerin bir ihyasından ibaret olmadığında kuşku yoktur.

Öte yandan, sosyolojik açıdan, bir inanç biçiminin sadece kendi içsel gerilim ve çelişkileri ve bunların aşılmasına yönelik dinsel-entelektüel çabaların içerdiği tutarlılaştırılma eğilimlerini çözümlemek yeterli olmayacaktır. Sosyolojik çözümleme bir adım daha atarak bir inanç biçiminin hangi toplumsal zeminde yer aldığını da ele almak durumundadır. İnanç biçimleri ile bunları benimseyen toplumsal tabakalar arasındaki ilişkileri çözümlemede, Weber'in geliştirdiği 'seçmeci yakınlıklar' kavramına başvurulabilir.

Schroeder'in de belirttiği gibi (1996: 39), Weber, bu kavramı hiçbir yerde tanımlamamıştır. Çok genel hatlarıyla belirtilecek olursa, bu kavram, Weber metodolojisinde iki sosyal olgu (örneğin Protestan etiği ile kapitalist ruh) arasındaki 'keskin, nedensel artzamanlı' olmayan bir ilişkiyi ifade etmektedir (Çiğ-

dem 1997: 132). 'Seçmeci yakınlık'ta bir 'birlikte bulunma', bir 'yanyana gitme' ilişkisi, dolaysız bir ilişki biçimi, belirli şartlar altında gerçekleşen bir ilişki söz konusudur (bkz. Çiğdem 1997: 130, 133,136).

"'Seçmeci yakınlıklar' düşüncesi... inançların çeşitli tabakalar arasında alımlanmasının bu tabakaların eğilimlerine bağlı olduğunu anlatır" (Schroeder 1996: 39). Ancak burada belirli, olmuş bitmiş, Weber'in terimiyle söylendiğinde, 'tamamlanmış' bir inançla, sabit toplumsal konumların donmuş bir bileşimi olduğu düşünülen bir toplumsal tabaka arasında bir buluşma; iki tamamlanmış şeyin birbiriyle denk düşmesi, birbirini seçmesi kadar basit bir mekanizma söz konusu değildir. Nitekim Weber, –burada ayrıntıları üzerinde duramayacağımız– 'karizmanın rutinleşmesi' sürecinin iki ögeden oluştuğunu ileri sürmüştür: "İnanç sisteminin önde gelen dinsel (ya da aslında herhangi bir entelektüel) tabaka tarafından sistemleştirilmesi ve inanç sisteminin belli mümin tabakalarının eğilimleriyle uzlaştırılması" (Schroeder 1996: 39). Demek ki, bir dinsel ya da entelektüel tabaka tarafından geliştirilen bir inanç sistemi, mümin tabakalar tarafından olduğu gibi alınıp taşınmamakta, bu tabakaların eğilimleriyle uzlaştırılmaktadır. "'Seçmeci yakınlıklar' nosyonu, belli dinsel ve başka öğretilerin –ve daha başkalarının değil– çeşitli tabakalarca niçin benimsenme eğiliminde olduğunu ve bu öğretilerin içeriklerinin bu tabakaların ihtiyaçları ve çıkarlarıyla nasıl uzlaştırıldığını açıklama doğrultusundaki bir girişim olarak görülebilir" (Schroeder 1996: 43-44).

Şu hâlde, sekülerleşme kavramsalı çerçevesinde yapılacak bir çözümleme, sadece dinsel öğreti düzeyinde bir rasyonalizasyonun bulunup bulunmadığı ile sınırlı tutulmamalı; bu rasyonel teolojinin, onu benimseyebilecek toplumsal tabakaların ihtiyaç ve çıkarlarıyla uzlaştırılma biçimlerini de irdelemelidir. Dolayısıyla, rayonalizasyonu söz konusu olan bir dinsel dogmanın muhtemel taşıyıcıları kadar, onların hangi ihtiyaç ve çıkarlarının bu öğreti ile uzlaştırılmasının gündeme gelebileceği ve bu aklileştirme-uzlaştırma çabalarının sekülerleşme kavramsalı açısından muhtemel sonuçları da dikkate alınmalıdır. Bu ise bizi, dinsel öğretilerin taşıyıcısı olan toplumsal tabakaların ve hatta çeşitli toplumsal grup ve kesimlerin söylemlerinde, kendi kimliklerinin, kendi yerel-tarihsel miraslarının, kendi yaşam biçimlerinin ve nihayet kendi cemaatlerinin –yani esasen beşerî bir nitelik taşıyan bu ögelerin– ne ölçüde kritik bir duyarlılıkla vurgulandığını ele almaya götürecektir. Bir söylemin, dinsel değer ve idealleri, dinin 'öte'ye ilişkin vaat ve çağrısını vurgulamaktan çok, dinselliğin kimlik, yerel-tarihsel miras, yaşam biçimi ve nihayet cemaat gibi beşerî ögeleri vurgulamaya yöneldiği ölçüde, dünyevi bir niteliğe büründüğü söylenebilir.

Sekülerleşme kavramının içerdiği varsayımlara ve 'doğasındaki belirsizliklere' yönelik çeşitli eleştiriler ve sosyolojik kuram açısından yararlı bir amaca hizmet edip etmediği konusunda da çeşitli tereddütler ileri sürülmüştür (Thompson 1990: 161). Ancak sekülerleşme kavramı bir yandan modernleşme kuramının temel kavramsal araçlarından biridir; öbür yandan da, modernizmin ilerleme projesinde kaçınılmaz bir süreç olarak tanımlanmıştır. En genel hatlarıyla

modernleşme, önce 15-16. yüzyıllardan başlayarak Orta ve Batı Avrupa toplumlarında modernliği ortaya çıkaran; daha sonra da Batılı olmayan toplumlarda, Batı dünyasında ortaya çıkan yapıların oluşumunu sağlayan süreçtir. Modernizm ise, hem modernliği tanımlayan hem de modernleşme sürecini yöneten bir sosyo-tarihsel projenin, bir akım veya bir ideolojinin adıdır. Ancak modernizm terimi ile bir tek ideoloji veya akım dile getirilmemekte; birbirinden köken ve öncülleri, alan ve hedefleri bakımından farklı en az dört akım veya ideoloji –ve bunların çeşitli türevleri– bulunmaktadır. Bunları felsefi, sanatsal, dinsel ve siyasal modernizmler olarak isimlendirebiliriz. Bu yazıya ayrılan yerin sınırlılığı dikkate alınarak burada daha ziyade dinsel modernizm üzerinde durulacaktır.

Modernizm ve Dinsel Modernizm

Modernizm, kökleri Rönesans'a kadar giden Aydınlanma çığırının esas felsefi eğilimlerini ve ana izleğini adlandırmaktadır. Bu anlamda modernizm, evrenin, kültürün ve insan eyleminin akılcılaştırılmasına yönelik kapsamlı bir proje olarak karşımıza çıkar. Felsefi anlamda modernizmin ortaçağ kültür ve düşünce mirasından radikal bir kopuşu temsil ettiği düşüncesi yanında, onun bu mirasın radikal bir sekülarizasyonunu ifade ettiği görüşü de vardır. Nasıl yorumlanırsa yorumlansın, 'modern çağ' olarak adlandırılan tarihsel dönemin hakim fenomenlerinin altında yatan felsefi yönelimler bütünü, modernizm olarak teşhis edilebilir.

Modernizm, doğanın biçimlenişinde ve insanın doğa ile ilişkisinde doğaüstü güç ve süreç tasarımlarının yerine, doğal güç ve süreç tasarımlarını, doğa yasalarını ve insan eylemlerini ikame etmektedir. Bu çerçevede, siyasal modernizm, siyasal erkin her türlü doğaüstü ve doğuştan otorite iddialarının insan adına bir reddi ve siyaset alanının beşerî-dünyevi mutluluk arayışlarının bir arenası biçiminde yeniden inşâsı olarak karşımıza çıkar. Monarkın, aristokrasinin ve Kilise'nin otoritesi alaşağı edilip yerine, eşit bireylerden kurulu bir yurttaşlar toplumu olarak ulusun egemenliği ikame edilir. Siyasal modernizm bireyci-liberal kanat ile komünitaryen kanat arasında derin bir parçalanma yaşamışsa da, her iki kanat da, siyasal alanın, kurucu-rasyonalist bir tutumla, insan özne tarafından seküler bir inşâsını talep etmektedir.

Kurucu-rasyonalizmin evrenselci temalarına, romantik ve idealist yazarlar (tarihsel-organizma ve volksgeist tasarımları hatırlanmalıdır), toplumların ve kültürlerin tarihsel biricikliğini vurgulayarak karşı çıkmışlardır (bkz. Freyer 1977: 28-31). İskoç ekonomi/toplum kuramcılarının yaklaşımları, modernizmin toplumun yeniden-inşâsı projesine topyekun bir karşı çıkış değil; onun, özellikle, ekonomik anlamda kamu otoritesini vurgulamaya yönelik totaliter içerimlerine bir karşı çıkıştır. Bu yaklaşımlar, liberal siyasal kuramla buluştuğunda, kısmi ancak etkin bir cevap üretildiği söylenebilir. İskoç düşünürler 'gizli el' metaforunu kullanarak piyasa güçlerinin kendiliğinden dengesini vurguladılar (Swingewood 1998: 35, 43). Ancak, liberal kuramcılar, devletin güç ve etkinliğine karşı, sivil toplumun etkinliğini ileri sürseler de, toplumun beşerî inşâsını değil, aktörün kim olacağını problematik görmektedirler.

İnsan toplumunun bu yeniden-inşâsı, modernizmin evrenselci, ilerlemeci eğilimleriyle birlikte ele alındığında, sadece belirli toplumlarla, hatta uygar Batı toplumlarıyla sınırlı değildir. Bütün insan toplumları için geçerli bir uygarlaşma projesi olarak modernizm, dünyanın uygarlaşmamış halklarını da kuşatan evrensel bir yeniden-inşâ girişimidir. Şu hâlde, siyasal modernizm, bir yandan Batı'da sivil toplumun oluşumuna tutarlı bir açıklama temeli sağlayan felsefi bir yaklaşımı ve buna bağlı olarak insan toplumunun özgürleşimi projesini, öbür yandan da, bütün toplumların bu özgürleşim yolunda izleyecekleri gelişme çizgisini ifade eder.

Dinsel modernizm ise, felsefi ve siyasal modernizmden oldukça farklı bakış açılarını içerir. Ancak Batı'da modernleşmenin bir hayli yol aldığı ve modernizmin felsefi ve siyasal anlamda egemen olduğu bir ortamda gündeme gelmiş olması, bu modernizmlerle, organik olmasa da, bir etkileşim içinde olduğunu gösterir. 19. yüzyılın son on yılı ile 20. yüzyılın başlarında, Katolik Kilisesi içinde, Fransa'da A.F. Loisy, İngiltere'de G. Tyrrell ve Baron von Hügel tarafından başlatılmış bir hareket olarak dinsel modernizmin ana amaçlarından biri, 19. yüzyılın felsefi, tarihsel ve psikolojik teorileri ışığında, geleneksel Katolik öğretisini yeniden yorumlamaktır. Modernistler, Katolik olmayan İncil bilginlerinin etkisiyle, Eski ve Yeni Ahit yazarlarının, yaşadıkları dönemler tarafından koşullandırıldıklarını ve Kutsal Kitap dininin tarihinde bir evrimin söz konusu olduğunu öne sürdüler. Kilise otoritesinin gitgide Papa ve Papalık bürokrasisinde (*Roman Curia*) merkezileşmesine de tepki gösterdiler (*Encyclopædia Britannica Online*, 16 Aug. 1999a).

Dinsel modernizm, kuşkusuz, katolisizmle sınırlı bir hareket değildir. Kökleri Descartes'ın rasyonalizmi ile Rousseau ve Kant'ın romantik liberalizmine kadar geri götürülebilecek teolojik liberalizmin üçüncü evresini oluşturur. Dinsel modernizmin hazırlayıcıları arasında, modern Protestan ilahiyatının kurucusu sayılan Schleiermacher ile Ritschl ve izleyicileri Herrmann ve Harnack gibi figürler yer almaktadır. Teolojik liberalizmin bir biçimi olarak modernizm, tarihsel zamanın anlamının keşfi ve ilerleme nosyonu üzerindeki vurgu ile karakterize olur (*Encyclopædia Britannica Online*, 16 Aug. 1999c).

Tarihsel zamanın anlamının keşfi, Hıristiyanlığın ortaya çıkışından sonra dünyanın fazlasıyla değiştiğini ve geleneksel dinsel öğretinin günümüz toplumuna artık hitap etmediğini belirtmektedir. Ancak bu, sadece empirik bir tespit olarak kalmamakta, modernizm bu noktadan kalkarak geleneğin otorite iddiasını da reddetmekte ve inancın, akıl ve deneyimin sınamasından geçmesi gerektiği üzerinde ısrar etmektedir. Geleneğin otorite iddiasına karşı çıkış, onun dogmatik içerimlerini sorgulamayı da beraberinde getirmektedir. Bu dünyadan ayrı, aşkın bir yüce Tanrı imgesi yerine, insanın tarihsel zamanı içinde yer alan bir eylemlilik olarak Tanrı imgesi geliştirilir. Kilise'nin dogmatik formülasyonları çerçevesinde oluşturulan geleneksel-mitik Hz. İsa imgesi yerine, tarihsel-beşerî kişilik olarak İsa'nın yaşamı ortaya çıkarılmaya çalışılır. İncil'in doğaüstüne ait ve ilahi vahyin hatasız bir kaydı olduğu geleneksel iddiasına

karşılık, liberaller, onu, kendi zamanları tarafından sınırlandırılmış beşerî varlıklar olan İncil yazarlarının eseri olarak görürler.

İlerleme nosyonunun ikili bir açılımı vardır. İlk olarak insanlık tarihine pozitif bir değer atfedilmesi söz konusudur; yani tarihsel zaman, insanın zorunlu olarak dinle sınırlı olmayan kazanımlarının alanıdır. Şu hâlde, dinden kaynaklanmasa da, insanın tarihsel olgunlaşma sürecinde elde ettiği kazanımların değeri tanınmalıdır. Bu çerçevede teolojik liberalizm, bilimin vargılarını selamlar ve evrim kuramı gibi teorilerin uzlaştırıcı bir yorumunu benimser. Bunun da ötesinde, liberaller, Hıristiyanlığın ayrıcalıklı din statüsünü ve hakikat tekelini de sorgulamışlar ve Hıristiyanlığın bir nihailik iddiasına sahip olamayacağını ilan etmişlerdir. İkinci olarak, ilerleme nosyonu, teolojik liberalizmin insancıl iyimserliğinin bir anlatımıdır. İnsanın tarihsel kazanımları, sadece felsefi anlamda bir değer taşımakla kalmaz, aynı zamanda toplumun, insani mükemmelleşmenin bir alanı olarak Tanrı'nın Krallığının gerçekleştirilmesine doğru bir ilerleme içinde olduğunu gösterir. Böylelikle, gerek din karşıtlığının gerekse dogmatik gelenekçiliğin Tanrı'ya bir başkaldırı olarak algıladıkları 'ilerleme', dinsel ideallere hizmet eden bir süreç olarak uzlaştırıcı bir yoruma kavuşturulmuş olur.

Modernizm bir yandan Protestan ilahiyatçılar tarafından desteklenmiş, öbür yandan, daha çok ABD'de yaygın bir hareket olan Reform Yahudiliği üzerinde etkili olmuştur. Ancak hareketin 1920'lerden itibaren hızını kaybettiği söylenebilir. Bunda, Katolik Kilisesi içinde karşılaştığı sert tepkiler kadar, I. Dünya Savaşı'nın, ilerlemeci umutları bir hayal kırıklığına dönüştüren ağır etkileri de önemli rol oynamıştır. Kilise içindeki sert tepkiler Papa X. Pius'un 1907'de yayımladığı 'Pascendi' tamiminde, modernizmi "bütün sapıklıkların sentezi" olarak mahkum etmesiyle zirveye ulaşmış ve Katolik Kilisesi içinde, modernist hareketin sonunu getirmiştir (*The Columbia Electronic Encyclopedia*, 16 Aug. 1999). I. Dünya Savaşı ise, ilerlemeci söylemin dünya barışı vaadini, tarihin o döneme kadar tanıklık ettiği en kanlı savaşı olarak öylesine köklü bir hayal kırıklığına dönüştürdü ki, sadece ilahiyatçılar arasında ve entelektüel dinsel kamuoyunda tanınan bir iç-söylem olarak dinsel modernizm değil, felsefi ve siyasal modernist söylemler de derin bir bunalıma sürüklendi. Söz konusu bunalım, dinsel modernistler arasında bazı liberallerin sola ve seküler hümanizme kaymalarını –ki, seküler hümanizmin 1933 manifestosunun ana temaları, Tanrı'nın varlığını, ölümsüzlüğünü ve genel olarak doğaüstünü tanımama ve insana ve onun yeteneklerine imandı– Protestanlar arasında ise neo-ortodoksi, 'sosyal müjde (*gospel*)' gibi hareketleri gündeme getirdi (*Encyclopædia Britannica Online*, 16 Aug. 1999b).

İslam Modernizmi

Modernizmin tek bir ideoloji olmadığını, birçok modernizmin bulunduğunu ve dinsel modernizmin de sadece Katolik Kilisesi ile sınırlı kalmadığını yukarıda belirtmiş bulunuyoruz. İslam modernizmi, bu farklı dinsel modernizmlerden biridir. Son dönemin en önde gelen modernist siması olan Fazlur Rahman'a göre, modernizmin, önde gelen temsilcisi İbn Teymiyye sayılan ilk ihya hareketlerine ka-

dar geri götürülebilecek bir geçmişi bulunmaktadır (bkz. Aydın 1990: 274). Ancak modernizm adlandırması bu ihya hareketleri için değil, onun "19. yüzyılın klasik modernizmi" olarak nitelediği yaklaşım (Rahman 1970: 317) için daha uygun görünüyor. Biri Ortadoğu'da –Afğânî ve Abdûh– öbürü Hindistan'da –Seyyid Ahmed Han– olmak üzere iki büyük kolu bulunan klasik modernizm, ilk ihya hareketlerinden farklı olarak, İslam dünyasının Batı ile karşılaşmasından sonra ve Batı'daki gelişmeleri dikkate alan bir çabayla başlar. Batı'daki bu gelişmelerin akılcı bir ruh temelinde ortaya çıktığını klasik modernizmin her iki kolu da isabetli bir biçimde teşhis etmişti. Buna bağlı olarak, klasik modernizmin her iki kolunun da İslam tarihindeki 'akılcı' düşünce ekollerinin –biri Mutezilenin öbürü İslam filozoflarının– geleneğini ihya çabası (Aydın 1990: 275), Batı'daki akılcı ruha İslam'ın tarihsel mirasından bir temel arama girişimi olarak anlaşılabilir.

Klasik İslam modernizminin akılcı gelenekleri ihya girişimini, kendi geleneğinin akılcı kökenlerini harekete geçirme çabası hâlinde Batı'dan dolaylı bir etkilenme biçimi olarak nitelemek mümkün görünmüyor. Bu etkilenmeyi daha ziyade doğrudan bir etkilenme saymak için birçok neden vardır. Bunlar arasında konumuz açısından daha önemli görüneni, bilim konusundaki tutumdur. Her iki kolda da "Batı'daki ilim ve hikmet hemen alınmalıydı, çünkü onlar zaten bizim mirasımızdı. Bundan çekinmeye gerek yoktu, çünkü İslam, ilim ve hikmet öğrenmeyi şart koşuyordu" (Aydın 1990: 276). Klasik modernizm bu retorik araçlara başvursa da, Batı'da gelişen bilimin vahye dayanan bir gelenekle 'kâbil-i te'lif' olmadığını bir biçimde görüyor; Şark'ın bu yakasında bilime yer açmak için, ya bilim ile dini birbirlerine müdahale etmeyecek şekilde ayırmaya (Abdûh'un çözümü) ya da mucizeleri inkar ederek dini, doğa yasasını selamlayan bir çeşit deizme dönüştürmeye (Ahmed Han'ın çözümü) yöneliyordu (Aydın 1990: 276).

Klasik modernizm, daha çok İslam bilimi alanını ilgilendiren "modern zamanlarda İslam düşüncesinin harekete geçirilmesi"ne katkıları bir yana, bizim sosyolojik ilgimiz açısından bir kültürel iktibas (*barrowing*) politikası geliştirmiştir. Bu iktibas politikası, alınacak Batılı unsurlar ile İslam geleneğinin unsurları arasında eklektik bir 'bir araya getirme' modeline dayanıyordu. İslam geleneğinde Batı'dan alınacak unsurlarla uyum sağlamaya elverişli unsurlar yanında elverişsiz unsurlar da bulunuyordu. Geleneğin Batı'dan alınacak unsurlarla uzlaştırılmaya elverişsiz unsurları, "zaten dinimize aykırı", ama her nasılsa geleneğe karışmış unsurlar sayılıyor; geleneğin bu unsurları, Batılı unsurlarla ters düştükleri için değil de, İslam'la ters düştükleri için ayıklanmış oluyordu. Öte yandan, klasik modernizm, Batı'dan alınacak unsurları, geleneğin elverişli unsurlarıyla örtüştürürek, bunların İslam'a yabancı olmadığı duygusunu geliştirdi; bunlar "zaten bizim yitiğimiz"di. Bu suretle, ne İslam geleneğinin ne de modern Batı kültürünün kendine özgü hususiyetleri kavranabilmiş; Batılı modernizmin derinlikten yoksun bir 'yerlileştirilmesi'nden öteye gidemeyen bir anlayış geliştirilmiştir. Bu tür bir yerlileştirme girişimi, Batılı modernizmin 'kutsal'a ve 'geleneksel'e bir 'öz' olarak 'total' meydan okumasını ciddiye almak yerine, Renan'ın oryantalistik meydan okumalarını muhatap seçmektedir.

Renan, 'terakki'nin Hıristiyanlığa mahsus bir fenomen, İslamiyet'in ise "terakkiye mani bir din" olduğunu ileri sürüyordu. Batı uygarlığının Yunan-Roma ve Yahudi-Hıristiyan mirası üzerinde yükseldiği bilinmektedir. Ancak Hıristiyanlığın 'terakki' ile ilişkisi, Renan'ın sandığı ya da varsaymak istediği kadar sıcak bir dostluk ilişkisi olmamıştır. Klasik modernizm ise böyle bir sıcak ilişkiyi verili saymış, bu ilişkinin İslamiyet için de mümkün olduğunu kanıtlama çabası içinde modernizmin asli içeriğini gözden kaçırmıştır. Bu, İslam modernizminin "ne kadar İslam" olduğu gibi tartışmalara yol açmış; bu dogmatik toz-duman arasında onun "ne ölçüde modernizm olabildiği" sorusu dikkat çekmemiştir. Bununla birlikte, tüm içerimleri itibarıyla seküler olmasa da, klasik modernizm; akla, doğa yasalarına, bilime, 'fünun'a (teknoloji), ilerlemeye, Batı'nın bütün coğrafyalarda yayılan egemenliğine... vurguda bulunuyordu. Onun sırrını aradığı şey, örneğin ilahi hakikat gibi kutsala atıfta bulunan bir şey olmaktan ziyade, Batı'nın göz kamaştırıcı üstünlüğü idi. Bu ise kritik duyarlılığın kutsala değil, tarihsel, beşerî-dünyevi bir sürece odaklanması anlamına gelmektedir.

'Klasik modernizm'in bir ard-evresi olan ve yönelttiği eleştirilerle ondan farklılaşmayı temsil eden Fazlur Rahman'ın modernizmini, 'İslam neo-modernizmi' olarak adlandırabiliriz. O, klasik modernizmin, 'İslami yenilenme'yi (reform) kapsamlı bir girişim olarak tasarlamasını ve konum ve anlamını esasen 'entelektüel atılım'dan (*élan*) almasını, naiflik ima eden bir tutumla, fakat takdirle karşılamıştır (Rahman 1970: 317). Klasik modernizm, ilerlemeyi, 19. yüzyılın moda anlayışıyla uygunluk içinde, bir yandan 'beşerî ilerleme' olarak ve insan zihninde olup biten bir şey gibi ele almakta, öte yandan, davranışsal ve ekonomik determinizm ideolojilerinin etkisi altında ekonomik ilerleme olarak kavramaktaydı. Bu nedenle, klasik modernizm, sığ ve eklektik bir nitelik taşıyor, bu da modernizmin Kur'an yorumunda, sakınılması gereken bir aşırılık ve yapaylık (Rahman 1970: 329) doğuruyordu. Rahman, kendi modernist çabasını, klasik modernizmde gördüğü yöntem eksikliğini ortadan kadırmaya adadı (Aydın 1990: 276).

Rahman'a göre, Kur'an metninin anlamı tarihsel bir yaklaşımla keşfedilebilir. Bu yaklaşımı uygulamak için o, önce Kur'ani öğretinin metafizik veçhesiyle sosyolojik kısmı arasında bir ayırım yapar (Rahman 1970: 329). Metafizik-sosyolojik terim ikiziyle ifade edilen bu ayırım, başka terimlerle de anlatılmıştır. Nitekim, aynı yazının izleyen paragrafında, 'Kur'ani hukuksal emirler'le bunların hizmet etmesi beklenen 'hedefler ve gayeler' arasındaki bir ayırımdan söz edilmekte; birkaç sayfa ilerde bu kez, sosyal düzenlemelere ilişkin sorunlarda 'ilahi emr'in biri 'moral' öbürü 'özgül olarak hukuksal' iki düzlemi birbirinden ayrıştırılmaktadır (Rahman 1970: 331). Başka bir yerde ise vahyin mahiyetiyle ilgili bir tartışma geliştirmiştir. Kendi ifadeleriyle;

> Kur'an der ki: "Melek, Muhammed'in 'kalbine nüzûl eder'. Kur'an yanılmaz olması ve mutlak olarak yanlıştan berî cihetiyle tamamen Allah kelamıdır; ancak, vahiy, Peygamber'in kalbine inmesi ve buradan onun diline intikal etmesi açısından onun şahsiyeti ile derinden ilgilidir... Kur'an'ın ezeliliği fikri ve ilahi oluşu, onun hukuki muhtevasının ezeliliğinden farklı"dır (Rahman 1990b: 309).

Özetle, Fazlur Rahman'a göre, tamamen Allah kelamı olan Kur'an'ın bir 'metafizik veçhesi', 'hedefleri ve gayeleri', 'moral düzlemi', 'ezelî ve ilahi oluş' boyutu vardır; bir de 'sosyolojik kısmı', 'hukuksal emirleri', 'spesifik olarak hukuksal düzlemi' bulunmaktadır. Birinciler konusunda Rahman, "Bu değerler hâlâ, çağdaş insanın muhtaç olduğu değerlerdir" ve "çöken toplumları büyük toplumlar kılan değerleri kazandıran, bu değerlerin kaynağı olan sıçrayış İslam'dır." diyor (Rahman 1990a: 329). Ancak, birleştirilmiş hâliyle bu ayırımın iki tarafındaki terimlerde bir asimetri, bir mütekabiliyet eksikliği bulunduğu görülmektedir. Ayırımın iki tarafındaki bütün bu terimler, kolayca 'evrensel-tarihsel' terim ikizine indirgenemez; zira Fazlur Rahman, "Kur'ani öğretinin metafizik veçhesi kendisini tarihsel ele alış biçimine çok kolayca vermeyebilir..." (1970: 329) diyor. Seçilen retoriğin düşünceden çok, deyim yerindeyse, bir ifade ürkekliğini yansıttığı söylenebilir. O hâlde, 'metafizik veçhe'nin evrensel bir nitelik taşıdığı hâlâ ileri sürülebilir mi? Evet, ancak şu düzeyde:

> Bu sosyolojik yaklaşım, ilahi hukuk ve Tanrı kelamının ezeliliğine ilişkin, doğası itibarıyla teolojik ciddi sorunlar –elbette– doğurur. Fakat teolojik sorunlarla, teolojinin kendine mahsus düzleminde baş edilebilir (*tackle*) ve gerçekten de o düzlemde baş edilmelidir (Rahman 1970: 331).

Rahman'ın önerisi, tarihsel yaklaşımın, Kur'ani öğretinin sosyolojik kısmına, ilahi emrin spesifik olarak hukuksal düzlemine uygulanmasıdır. Bunun temelinde de, bu spesifik olarak hukuksal düzlemin, Kelam'ın ezeliliği ile yedinciyüzyıl Arabistan'ının aktüel çevresel durumu arasında bir geçişim (*transaction*), bir ara-yüzey olarak tanımlanması yatar. "Bu çevresel durum [ise] değişmeye maruzdur" (Rahman 1970: 331).

Fazlur Rahman'ın metodolojisi, bizi değişmenin nelerde, nasıl, hangi faktörlerle ve ne yönde olduğunu anlamaya çağırmıyor. Bir tarihçi, tarih felsefecisi ya da bir sosyolog değil de bir ilahiyatçı, İslam alimi ve İslam-bilimci olarak ondan bunu beklemeye hakkımız olmayabilir. Ancak tam da bu noktada, Rahman'ın tarihsel yaklaşımının ne tür bir tarihselcilik olduğu daha da netleşmektedir. Onun tarihsel yaklaşımı, bir tür değişme kavramına yer veriyor; ama Açıkgenç'in de belirttiği gibi, "metodolojisinin varsaydığı çok önemli bir fikir" olduğu hâlde, Rahman "bir ontolojik sorun olarak değişimin gerçekliği" ile ilgilenmiyor; o değişimin kaçınılmazlığını "sık sık vurgulamasına rağmen maalesef bunu açıklayıcı mahiyette bir değişim metafiziği geliştirdiğine rastlamıyoruz. Bu açıdan onun değişimden tam olarak ne anladığını ortaya koymak biraz zordur" (Açıkgenç 1990: 240).

Saptayabildiğimiz kadarıyla, Fazlur Rahman'ın düşüncesinde, değişimin üç türüyle karşılaşıyoruz. Birincisi, biraz önce anılan türden bir değişme, yani yasama faaliyetinin konusunu oluşturan somut durumun değişmesi; ikincisi, –örneğin İslam tarihinde 'Sünnet' kavramına yaklaşımların değişmesinde olduğu gibi– bir uygarlık çevresindeki yaklaşımların değişmesi; son olarak da, "bir toplumun kendi içinden veya dışından gelen büyük boyutlu sosyo-ekonomik, kültürel-ahlaki veya siyasi birtakım yeni kitlesel güçlerin etkisi" (Açıkgenç 1990: 240) ile değişmesidir. Bu sonuncusu, modernliğin İslam geleneğine meydan okumasıyla örneklenebilir.

Bu durumda Rahman'ın önerdiği şey, kendi ifadesiyle "bütün dinsel geleneklerin sürekli ihya edilmesi ve yenilenmesi"dir (Rahman 1990c: 228). Ezelî kelam ile değişen çevresel durum arasında bir ara-yüzey oluşturan hukuki emirlerin tarihsel yaklaşımla ele alınması da, bu ihya ve yenilemenin aracını oluşturuyor. Dolayısıyla, Rahman'ın tarihselciliği bir "yaklaşım tarihselciliği" olarak kalıyor. Çok basitleştirilerek söylenecek olursa, değişme, hukuki emirlerin konusunu oluşturan çevresel durumun bir hususiyeti, tarihsellik ise, değişen bu şeyler hakkındaki dinsel hükmün ne olması gerektiğini araştırırken izlenecek bir yaklaşımdır. Böylece değişme ile tarihsellik arasındaki felsefi ve sosyolojik açıdan yaşamsal teorik bağ kopuyor. Daha açık ifade etmek gerekirse, ona göre, değişmemek zorunda olan, değişen ve değişmesi gereken şeyler vardır. Fazlur Rahman hukuksal ara-yüzeyin değişmesi gerektiğini, bunun için de yaklaşımın tarihselci bir biçiminin benimsenmesi gerektiğini ileri sürüyor.

Bu amaçla Rahman, Aydın'ın "otoriteye körü körüne bağlanma[ma]... şüpheye, tenkitçi tutuma, tashihe, açıklığa, riski göze almaya açık olup deneyi ön planda tut[ma]" (1990: 278) biçiminde dile getirdiklerinin yanı sıra, akılcılık, bütüncülük, objektiflik gibi felsefi modernist tutumları benimsiyor. Sorulması gerekenler şunlardır: Rahman, bu tutumların ezelî kelamın metafizik veçhesi, hedef, gaye ve değerleri, ilahi emrin moral düzlemi üzerinde operasyonel olmaması gerektiği konusunda felsefi modernizmi nasıl ikna edebilir? İslam modernizminin, kendisinin başlattığı bu aşamasını izleyen bir başka yeni aşamasında, felsefi modernizmi derinlemesine kavrayan ve benimseyen yeni bir kuşağın, Rahman'ın tarihselciliğe biçtiği "yaklaşımla sınırlı" biçimine sadakatini garanti edecek modernist bir iç dayanak var mıdır? Kendisinin başlattığı liberasyon, onun "burada durmak gerekir" dediği yerde, hangi akılcı nedenlerle durmak durumundadır, duracak mıdır? Bir başka açıdan son bir soru daha soralım: Örneğin Hıristiyan modernizminde olduğu gibi, yaşanabilecek bir düş kırıklığında, Müslüman modernistlerin bir tür seküler hümanizm geliştirmelerinin önündeki modernist engel nedir?

Bu sorular, modernizmin seküler bir entelektüel potansiyel içerip içermediğini netleştirmek için gündeme getirilmek durumundadır. Kendi tarihsel yaklaşımını kimi zaman sosyolojik yaklaşım olarak nitelemesine karşılık Fazlur Rahman, Batılı yazarları, "özellikle sosyologlar[ı], Müslüman tutucularla birlikte, Şeriat'ın içeriğine katılan değişmelerin sekülarizmi oluşturacağını düşünme eğiliminde" (1970: 331) olmakla suçlamıştır. Bizim burada araştırdığımız şey, tutucuların siyasal bir küfür olarak kullandıkları sekülarizmden de, Batılı sosyologların "modernizmin, ideolojik bir sekülarizm içerip içermediği" ile ilgili değerlendirmelerinden de farklı olarak, İslam neo-modernizminin entelektüel bir sekülerleşme sürecinde bir uğrak olarak işlevsel olup olamayacağıdır. Sekülarizm bir ideoloji iken, sekülerleşme bir evrilme sürecidir.

Esasen bir hukuksal (şer'î de denebilir) modernizm niteliğinde olan Rahman'ın İslam neo-modernizmi, yaklaşımını, konusunun tümü üzerinde işlevsel olmaktan alıkoyan sınırlamaları felsefi bir tutarlılıkla koymamıştır. Onu daha tutarlı bir yöntem kılma girişiminin yolu açık ve konu içi sınırlamalar yöntemin

kendisinden bağımsızdır. Kritik duyarlılığı, tarihsel momentler, insanın çevresel durumu, insanın bu durumu objektif, tutarlı ve cesur bir düzenleme girişimi üzerinedir. Bu nedenle, ciddi bir entelektüel sekülerleşme potansiyeli barındırmaktadır. Klasik modernizmin –Batı'dan doğrudan ve dolaylı etkilenmelerle– geleneklerin sorgulanmasına yönelik çabaları, Rahman ile, İslami vahyin –metafizik veçhe, hedefler ve gayeler, değerler dışında kalan– hukuksal alanlarının tarihselliğine adım atmıştır. Modernizmin bu noktada duracağını söylemek; onun hem kendi içsel potansiyellerini ve tutarlılaştırılma eğilimlerini, hem de kendisinden bağımsız bir biçimde işleyen modern zihin yapılarının evrilme ve etkinlik süreçlerini görmezden gelmek olur. Nitekim Rahman'ın daha ziyade hukuksal bir nitelik taşıyan modernizmine, kelami bir katkı olarak Güler'in sorusu anlamlıdır:

> Kur'an'da, Allah, klasik kelamın yarattığı güçlü imaj ile hep 'Tanrıca' mı davranmaktadır. Yoksa bir insan kapasitesinin (Hz. Muhammed) toplumsal gerçekleri göz önünde bulundurarak başarabileceği şekilde insan özgürlüğüne müdahale etmeden 'insan gibi' mi davranmaktadır? (1991: 98)

Bu etkileyici soru cevaplandırılırken, Tanrı'nın 'gerektiğinde' insanlara rağmen sonsuz gücünü kullandığı belirtilmiş –bu durumda özgürlüğe müdahale konusunda bir sorun doğmaktadır–; ancak onun "toplumsal alanlarda çoğunlukla tarihsel bir kişi gibi, bir reformcu, önder gibi davranmakta... daha doğrusu böyle birine (Hz. Muhammed) rehberlik etmekte" (Güler 1991: 98) olduğu görüşüne yer verilmiştir.

Kuşkusuz, Rahman'ın neo-modernizmi, İslam modernizminin 'nihayetine varmış' tek yaklaşımı olarak kalamaz; zira İslam toplumlarında modernliğin etkisi ile –her ne kadar artık postmodernlik, yüksek modernlik söz konusu ediliyorsa da– felsefi ve siyasal modernizmin ivmesi sürmektedir.

İslam modernizminin barındırdığı sekülerleşme potansiyeli yanında, buluşacağı toplumsal tabakaların ihtiyaç ve çıkarları ile kuracağı seçmeci yakınlıkların da sekülerleşme açısından ne gibi sonuçlar doğuracağı dikkate alınabilir. Burada öncelikle belirtmek gerekir ki, dinsel bir noktadan hareket eden bir öğreti, muhtemelen ancak düşünce, davranış ve ilişkilerinde dinsel duyarlılıklara vurgu yapan toplumsal kesimlere hitap edebilir. Dolayısıyla, İslam modernizminin, toplumun sekülerleşmiş kesimleriyle değil, kentlileşme, refahtan daha fazla pay alma, eğitim düzeyini yükseltme ve üst toplumsal konumlara mobilize olma sürecinde oluşabilecek bir 'dindar burjuvazi' ve onun ihtiyaç ve çıkarlarıyla bir 'seçmeci yakınlık' içinde olması beklenebilir. İslam dünyasında modernleşmenin bu tür bir burjuvazi oluşturma süreci içerip içermediğini, entelektüel yönelimlerin hangi toplumsal süreçler çerçevesinde hangi toplumsal kesimlerin ne tür ihtiyaç ve çıkarlarıyla uzlaştırılacağını zaman gösterecektir.

Postmodernizm

Postmodernizm teriminin, modernizm gibi nispeten belirgin ve net bir kavramı dile getirmediğini söylemek mümkündür; zira bu terim "en açık tanımlanışıyla bile açıklıktan uzak ve kaynağı belirsizdir" (Ahmed 1995: 19). Gellner de

"postmodernizmin göze çarpan özellikleri arasında açıklığa rastlamak olanaksızdır" (1994: 41) demek suretiyle bu hususu vurgulumuştur.

Postmodernizm, modernizmin geleneğe, metafiziğe, dine ve bunlarla ilişkili her şeye yönelik eleştirel tutumunun kapsamını modernizmi de içerecek şekilde genişletmektedir. Bunu yaparken, modernizmin yaptığı gibi, eleştiri nesneleri icat edip kendisini onların dışına yerleştirerek yeni bir 'üst-anlatı' inşâ etmeye girişmemektedir. Nitekim, Rosenau şöyle diyor:

> Post-modernizm ister siyasi, ister dinsel, ister toplumsal nitelikli olsun bütün küresel, her şeyi-kapsayıcı dünya görüşlerine meydan okur. Marksizmi, Hıristiyanlığı, faşizmi, Stalinizmi, liberal demokrasiyi, laik hümanizmi, feminizmi, İslam'ı ve modern bilimi aynı derekeye indirir ve bunların bütün soruları önceden tahmin edip önceden belirlenmiş cevaplar veren söz-merkezci, aşkın ve totalize edici üst-anlatılar olduklarını söyleyerek hepsini elinin tersiyle iter (1998: 25).

Ahmed'e göre postmodernizm,

> modernlik tasarımının sorgulanışını, modernliğe duyulan inancın yitirilmiş olmasını, bir çoğulculuk ruhunun var olduğunu, geleneksel bağnazlıklara karşı kuşkuculuğun arttığını ve nihayet dünyayı evrensel bir bütünlük (totalite) olarak algılayan ve kesin çözümlerle, sorulara tam yanıtlar bekleyen bakış açısının reddini öngörmektedir (Ahmed 1995: 24).

Bu temel bakış açıları yanında postmodernizm açısından medya, merkezî bir dinamik oluşturmakta; ifade özgürlüğüne, köktenci dürtülerin yayınına izin veren bir işleyiş göstermekte; böylece "postmodernizm ile etnik-dinsel köklere dönüş ya da köktencilik" bir olgu olarak ortaya çıkmaktadır (Ahmed 1995: 25-27). Postmodernizmin ağırlıklı özelliklerinden biri de, "geçmişle bağların koparılmaması, sürdürülmesi" yönelimidir (Ahmed 1995: 30). Geçmişle bağların sürdürülmesi nostaljik bir tutumu ima eder; ancak bir 'geçmişe sığınma' ya da geçmişe kaçış söz konusu değildir. Postmodernizm metropolde sürdürülen bir yaşamla ilgilidir, bu nedenle "metropol postmodernizmin merkezine yerleşmektedir" (Ahmed 1995: 32). Çekirdeğini "mimarlar, sahne sanatçıları, yazarlar, yuppiler, modern kentin dinamiğini sağlayanlar" oluşturduğundan, postmodernizm bir orta sınıf olgusu olarak görülebilir. Bu 'demokrasinin bir önkoşul' olması ile birlikte ele alındığında, postmodernizmin üzerinde var olduğu ortam, halkın güdüleri ile biçimlendirilmektedir. Postmodernizm demokrasi konusunda sınır tanımamakta, bu da, denetimi çok güç olan güdüleri salıvermektedir (Ahmed 1995: 37).

İlerleme Batı-merkezci bir mit olarak postmodernizm tarafından alaşağı edilmiş, bilim tekçi-hakikat anlayışı olmakla suçlanarak gözden düşürülmüştür. Bütün bunlara, Aydınlanma'nın akılcı mirasının içerimlerinden olan, –kendi kendini ve doğayı denetleyen rasyonel özne olarak– evrensel, uygarlaşmış insanın gözden düşürülmesi ve yerine çoğul kimliklerin ikamesi eklenmektedir. Modernizmin orta-boy ideali, eşit bireylerden kurulu ulus toplum olmakla birlikte, bunun ötesine uzanan, bir dünya insanlık toplumu imkanı da sürekli can-

lı tutulmuştu. Postmodernizm ise, her ikisine de, modernist ruhu dışlayıcı bir eleştirellikle yaklaşmaktadır.

Aklın ve bilimin öncülüğünde kurulmuş bir ulus-toplum, yerel kimlikleri görmezden gelmekle, dahası baskı altına almakla vasıflanmıştır. Dünya insanlık toplumu ideali ise, modernizmin Batı-merkezci karakterine atıfla totaliter bir çağrışıma sahiptir. Oysa insanın kurucu-özne olarak böyle bir dünya inşâsından çok farklı, postmodern küresel bir durum yaşanmaktadır. Küreselleşme aynı zamanda yerelleşmeyi beraberinde getirmiş, yerel kimlikleri, alt-kültürleri, çeşit çeşit yaşam-biçimlerini ve cemaatleri, aralarındaki modern hiyerarşileri dağıtarak yanyana getirmiştir. Buna bağlı olarak da postmodernistler;

> ... sorgusuz sualsiz benimsenmiş olan, ihmal edilmiş olan şeyler üzerinde, direniş bölgeleri üzerinde, unutulmuş, akıldışı, önemsiz, bastırılmış, sınır durumdaki, klasik, kutsal, geleneksel, ayrıksı, yüceltilmiş, boyun eğdirilmiş, reddedilmiş, özsel-olmayan, marjinal, çevresel, dışlanmış, yerleşmemiş, susturulmuş, arızi, dağıtılmış, niteliksiz, ertelenmiş, parçalanmış şeyler üzerinde –'modern çağın hiçbir zaman tikel ayrıntılarını, özgüllüklerini anlamaya tenezzül etmediği' her şey... üzerinde yeniden odaklanmayı savunurlar (Rosenau 1998: 28).

Burada bu yeniden odaklanmanın ne anlama geldiğini sorabiliriz. Bu soruya verilecek cevabın 'eklektisizm' ve 'pastiş' terimlerine yer vermesi kaçınılmazdır. Eklektisizmin "nasıl uygun gelirse öyle seçme ve derleme yapılması" anlamına geldiği, yukarıda belirtilmişti. 'Pastiş' (*pastiche*) ise, "fikirlerin ya da görüşlerin gelişigüzel, karmakarışık, darmadağınık, kolajı andırır biçimde bir araya gelerek oluşturdukları kırk-yama (*patchwork*)" (Rosenau 1998: 16) anlamına gelir. Rosenau, aynı yerde, pastişin eski-yeni gibi karşıt unsurları bünyesinde barındırdığını; düzenliliği, mantığı ya da simetriyi yadsıdığını; çelişki ve karışıklıktan hoşlandığını belirtir.

Eklektisizm ve pastiş yukarıda anılan şeylerin bir aradaki görünümünü kısmen dile getirse de, her birinin bu bir aradalıkta nasıl durduğu, tek tek başlarına ne geldiği sorulabilir. Postmodern durumun bizi küresel bir mozayikle karşı karşıya getirdiği sanılabilir. Oysa postmodernizm daha da ileri gider; serbestçe bir araya gelmesine izin verilmesini talep ettiği şeyleri demonte ve fragmente ederek, başka bir anlamda olmak üzere 'dekonstrükte' ederek birbirine karıştırır; bu bir aradalıkta her şey lif-lif ayrılıp birbirine dolaşmıştır; sonuç bir mozayik ya da patchwork olmaktan çok bir bulamaçtır.

Müslüman Entelektüeller ve Postmodernizm

'İslam modernizmi' nitelemesine benzer bir 'İslam postmodernizmi' nitelemesi yapmak oldukça zordur. Bu zorluk, bir yandan postmodernist isimlendirmesini kendileri için uygun bulan bir Müslüman entelektüel çevre bulunmamasından, ama daha da önemlisi, postmodernizmin, doğası gereği, Hıristiyanlığa veya İslamiyet'e özgü biçimlenişlere müsait bir pozitif iddialılık içermemesinden

kaynaklanır. Öyleyse Müslüman entelektüellerin postmodernizmle ilişkileri nasıl anlaşılabilir? Bu ilişkiyi bir 'maruz kalma' ya da 'sirayet' ilişkisi olarak anlamak yeterli midir?

Bu sorulara cevap vermeden önce, bazı önsaptamalarda bulunmakta yarar vardır. Yukarıda üzerinde durduğumuz İslam modernizmi etrafında geliştirilen görüşlerle ilgilenen ya da bu görüşleri bizzat geliştiren Müslüman entelektüellerin toplumsal konumlarını, genellikle din eğitimine bağlı olarak elde ettikleri görülmekteyken, postmodernizme ilgi duyan entelektüeller toplumsal konumlarını daha ziyade seküler eğitim aracılığıyla kazanmışlardır. Bu saptamada, söz konusu entelektüellerin hangi tür eğitim aldıkları değil, toplumsal konumlarını hangi eğitim türüne bağlı olarak kazandıkları dikkate alınmaktadır. Öbür yandan, alınan eğitim türü ile bu tutumlar arasında da nedensel bir ilişki ileri sürülmesi oldukça zordur. Nitekim, ne modernizme ilgi duyanlar arasında seküler eğitim alanların bulunmadığı ne de postmodernizme ilgi duyanların hiç din eğitimi almadıkları söylenebilir. Aksine, postmodernizme ilgi duyan entelektüeller arasında, çeşitli yollarla oldukça yüksek düzeyde geleneksel bir din eğitimi almış bir kategorinin ağırlıklı bir yeri bulunduğu bile söylenebilir.

Aileden ve hâlâ medrese olarak adlandırılmaya devam eden kimi ders halkalarından alınan bu geleneksel din eğitimi, bilindiği üzere, artık, din hizmetleriyle ilgili toplumsal konumların kazanılmasında bile geçerli bir eğitim olmaktan çıkmış bulunmaktadır. Bu durumda, kendilerini köklü bir geleneğin bilgi birikimini en yetkin kaynaklardan almış gören ve daha gelenekçi bir zihinsel formasyona sahip olan bu kimseler için iki yol bulunmaktadır: Birinci yol, aldıkları geleneksel din eğitimini, resmî din eğitimi veren kurumlardan alacakları diplomalarla belgeleyerek din hizmetleriyle ilgili toplumsal bir konuma tahvil etmeleridir; ki, bu yolu seçenler azımsanmayacak bir oran oluşturur. İkinci yol ise, din eğitimi veren resmî kurumlara duydukları tepki, aynı konuların resmî ve prosedürel bir program içinde tekrar edilmesinin doğuracağı sıkıcılık ve daha da önemlisi, itibar gören toplumsal konumlara giden yolun seküler eğitim kurumlarından geçmesi gibi nedenlerle, resmî eğitim kurumları arasında seküler eğitim verenleri seçmektir. İşte biz postmodernist argümanları çekici bulanlar arasında bu ikinci türden bir kesimin ağırlığına dikkat çekmek istiyoruz. Bunların daha ziyade beşerî-sosyal bilim eğitimi veren kurumlardan yetişmeleri ise felsefi-siyasal modernizmin meydan okumalarına maruz kalmalarına ve postmodernizmi tanıma fırsatı bulmalarına daha uygun bir zemin oluşturmaktadır.

Modernizmden etkilenen entelektüellerin, özellikle geleneksel/muhafazakâr kesimlerden geliyorlarsa, resmî kurumlarda yürütülen pozivist/bilimci, ilerlemeci eğitimin meydan okumalarından, başlangıçta, postmodernizmden etkilenen kategori kadar rahatsız oldukları söylenebilir. Siyasetin hâlâ demokratikleşme sancıları çektiği İslam ülkelerinde, her iki kategorinin de siyasal modernizme aynı tarzda maruz kalmaları ve benzer tepkiler vermeleri doğaldır. Ancak, modernizmden etkilenenlerin felsefi modernizmi göreli olarak daha az dikkate aldıkları, modernliği "geri kalmışlığımızın, içinde kendiliğindenlik kazandığı verili bir durum olarak" algıladıkları, bunun dinsel nedenlerine duyar-

lı oldukları ve sorgulamalarını daha ziyade dinsel düşünceye yönelttikleri görülmektedir. Onların ivedi olarak çözülmesi gerektiğini düşündükleri sorun, dinsel kimlik ile modernlik durumu arasında oluşan geniş kırılmadır.

Postmodernizmden etkilenen Müslüman entelektüeller ise, başlangıçta modernizmin meydan okumalarına geleneksel dinsel kimlik ve birikimleriyle belirli bir direnç göstermişler; modernliğin, üzerlerinde hissetikleri yoğun baskısı karşısında bir yandan Batı'yı ve modernizmi daha yakından tanımaya çalışırken, öbür yandan da modernliğe İslami bir alternatif geliştirme girişimi olarak algıladıkları Mevdûdî, Kutub, Şeriati gibi yazarlara derin bir ilgi duymuşlardır. Günümüzde postmodernist argümanları kullanan bu kesim, Batılı-modernist söylemleri, yaşam biçimlerini ve değerleri kuşkuyla karşılayan; bunları Batılı, düşman 'öteki'nin İslam-dışı, saldırgan, büyüklük taslayıcı meydan okumaları olarak algılayan bir perspektif içinde yetişmişlerdir. Modernizm ve modernlik karşısında, kimliklerinin derinlerine nüfuz etmiş evrenselci bir hakikat sistemi olarak İslam'ı merkeze alan bakış açılarını ve dindarlıklarını koruma çabası içinde olmuşlardır.

Bu entelektüellerin Batı'yı ve modernliği daha yakından tanıma girişimleri, klasik modernistlerin "Batı'nın üstün yanlarını kavrama" ve bu üstünlüğü İslam'a taşıma girişiminden ziyade, "düşmana kendi silahlarıyla mukabele" girişimi sayılabilir. Ancak, Batı'yı daha yakından tanıdıkça, modernliği, modernizmi, Batılı yaşam biçimlerini ve Batı yayılmacılığını eleştiren Batılıların bulunduğunu görmek, modenizmden duydukları rahatsızlıkta haksız olmadıklarını göstermektedir. Bunun bir sonucu, ülkelerindeki Batılılaşmış kesimler karşısında, kendi pozisyonlarını pekiştirecek Batılı tutunma noktaları elde etmek; diğer bir sonucu ise, Batı konusunda başlangıçta sahip oldukları yekpare imgenin dağılmış olmasıdır. Bu, onları, Batılı eleştirel yaklaşımları daha da derinlemesine tanıma çabasına sevk etmiş; Batı'da kaleme alınan Aydınlanma, bilim, ilerleme, uygarlaştırma, Batı-merkezcilik ve emperyalizm eleştirileri en fazla rağbet gören literatür hâline gelmiştir. Bir 'ara saptama' olarak denebilir ki, bu eleştirel bakış açılarını tanımak, anılan kesimi, 'Batıcı' ya da 'Batılılaşmış' eğitimli seçkin kesimlerle karşılaştırıldığında, Batı'yı daha yakından tanıyanın kendileri olduğu özgüveni ve bir entelektüel üstünlük algısına götürmüştür. Bu ise, Batı'dan etkilenmenin yeni bir biçiminin geliştiğini, Batılı unsurların taşınmasında yeni bir kanal oluştuğunu, bu arada, anılan kesimin Batı karşısında başlangıçtaki teyakkuz durumunda bir gevşeme ortaya çıktığını göstermektedir.

Postmodernizmden etkilenen Müslüman entelektüellerin postmodernizmle ve eşzamanlı olarak küreselleşme-yerelleşme, medeniyetler çatışması tartışmalarıyla tanışmaları böyle bir süreçte ortaya çıkmaktadır. Postmodernizmin onları en fazla cezbeden yanları, felsefi modernizme, Aydınlanma'nın modernlik projesine, akılcılık, pozitif bilim, dünyanın teknik denetimi, ilerleme gibi ideallere yönelttiği eleştiriler olmuştur. Postmodernizm, bu projenin de, onun sosyalizm, liberalizm gibi görünümlerinin de birer büyük-anlatı oluşturduklarını ve hakikati tekelleştirerek baskı doğurduklarını ilan etmektedir. Modernizmin içerdiği ve ima ettiği her şeyin bir tür hurafe statüsüne indirgenmesi, moder-

nizmin bütün geleneklere olduğu gibi İslam'a yönelttiği bu suçlamanın dönüp dolaşıp kendisini de içermesi, İslam ile modern Batı arasında bir eşitlenme doğurmaktadır. Batılı bir söylemi Batıcı aydınlardan daha önce ya da onlarla eşzamanlı olarak tanımanın getirdiği pratikte eşitlenmeye ilaveten, postmodernizmin kendilerine sağladığı retorik araçlar, Batıcı/modernleşmeci/modernist kesimlerle teorik bir eşitlenme de sağlamaktadır.

Hiyerarşilerin gayrı meşruluğuna, çoğulculuğa, yerelliğe, geleneksel ve aykırı kimliklere, siyasal modernizm tarafından bir tür fosil gibi küçümsenerek algılanan cemaat yapılarına, kutsallara, geleneksele... postmodernizmin gösterdiği sempati, Müslüman entelektüeler tarafından bir tür tanınma, meşrulaşma, iade-i itibar olarak selamlandı. Buna ilaveten, modern bilimin nesnelci yöntemsel yaklaşımına karşı, anlama-yorum gibi Müslüman entelektüellerin kendi geleneklerinde fazlasıyla işlenmiş bir karşılık bulmakta güçlük çekmeyecekleri yaklaşımların sağladığı avantaj söz konusudur.

Müslüman entelektüellerin postmodernizme sundukları bu coşkulu karşılama, onların kendi kendilerine büründükleri bir hâlet-i ruhiye olarak kalmış değildir. Modernist aydınların da bu hâlet-i ruhiyeye mütekabil bir şaşkınlık yaşadıklarını söyleyebiliriz. Ancak onların tutum ve tepkileri, bu yazının kapsamı dışında kalıyor.

Bu görünüm karşısında şimdi sorumuzu yinelebiliriz. Söz konusu Müslüman entelektüeller postmodernizmle nasıl bir ilişki içindedirler? Bütün bu gelişmelere bakarak bir kısım Müslüman entelektüellerin postmodernist olma yoluna girdikleri söylenebilir mi? Bize kalırsa bu soruya olumlu cevap verilmesi zor, hatta imkansızdır. Bu entelektüeller, postmodernizmin sadece modernizme değil bütün büyük-anlatılara, bu arada kendisi de bir büyük-anlatı olan İslam'a karşı aynı meydan okuma içinde olduğunu kavramak durumundadırlar. Kendilerini 'Müslüman' olarak tanımlayan bu insanların İslam'ın hakikat iddiasını geri almaları söz konusu olabilir mi? Burada Müslümanların nihai olarak razı olamayacaklarını düşündükleri bir şey yanında, belki şimdilik göz yumabileceklerini düşündükleri bir şey de bulunmaktadır. Bu ise, herkesin kendisi için bir kutsal belirlemesine, yerel kimliğini ve geleneğini korumasına, kendi geleneğini, kutsalını benimseyenlerle serbestçe iletişim kurmasına ve seçtiği biçimde yaşamasına postmodernizmin anlayışla yaklaşabilmesidir.

Müslüman entelektüellerin postmodernizmle ilişkileri iki yönlü bir nitelik taşımaktadır. Birincisi, postmodernizmin modernizme yönelik eleştirileriyle ilgilidir. Bu çerçevede postmodernizmin Batı'da ortaya çıkmış bir yaklaşımlar dizisi olarak modernizme yönelttiği eleştirilere Müslüman entelektüeller tarafından Türkiye'deki biçimleriyle felsefi ve siyasal modernizme karşı ödünç alınmış argümanlar olarak başvurulmakta; bu argümanlar aracılığıyla modernizm söylemsel olarak bertaraf edilmektedir. Postmodernizmle ilişkinin ikinci yönü ise, modernizmin sözümona bertaraf edildiği bir toplumsal dünyanın yeni durumu, bu dünyanın nasıl bir şekil alacağı konusundaki önerilerde postmodernizmin kimlikleri, yerellikleri, cemaatleri, yaşam biçimlerini ve farklı hakikat rejimlerini bir pastiş olarak yanyana getirmesinden etkilenmedir.

İslamcı kesim 80'lerin sonlarına doğru etkisini daha fazla hissettirmeye başlayan Özal tarzı liberalizmin de etkisiyle, yeni birtakım projeler geliştirdi. Bunlar arasında 'Medine Vesikası' (bkz. Bulaç 1994) ve 'çok-hukukluluk' en çok tartışılan ve en fazla dikkat çeken projeler olarak öne çıkmıştır, denebilir. Biz bu projelerin siyasal içeriğini tartışacak değiliz. Bu projelerde İslam bir kimlik, yerel-tarihsel miras, bir yaşam biçimi, bir cemaat olarak karşımıza çıkar.

Hatırlanacağı üzere, 70'li yıllardaki çevirilerin de etkisiyle, İslam, daha önce bir devlet biçimi, siyasetten ekonomiye, bilimden eğitime, hukuktan sanata kadar tüm temel kurumsal alanlarda kendine özgü düzenlemeler içerdiği ileri sürülen bir tüm-toplum projesi olarak sunuluyordu. Bu projeler bir tür İslam siyasal modernizmi olarak düşünülebilir. 80'lerin sonunda geliştirilen projeler ise, bu açıdan söylemsel bir geri çekilme olarak karşımıza çıkmaktadır. 'İslami' kimliğin, ya da 'İslami' yaşam biçiminin tüm-topluma empoze edilmesi söz konusu değildir. Müslüman entelektüeller bu projelerde artık tüm-toplumun homojen bir 'İslami' yapıya kavuşturulmasını değil, tümü itibarıyla bir tür sözleşme temelinde bir araya gelmiş heterojen bir toplumda, 'öteki'lerle birlikte yaşamayı taahhüt eden bir partner olmayı tasarlamaktadırlar. Bunda ne ölçüde samimi oldukları ya da İslam'ın bu tür bir tasarıma elverişli olup olmadığı, sosyolojik alanın dışındaki siyaset ve teolojik doktrin tartışmaları olarak bizim ilgimiz dışında kalıyor.

Postmodernizmin her türlü meşruiyet yapısını dağıtarak, 'her şeyin mübah' olduğunu varsaydığı bir dünyada, kimliğin, mirasın, yaşam biçimlerinin ve cemaatin kutsalla ilişkisi bu yazı açısından daha kritik bir sorun oluşturmaktadır. 'Müslüman kimliği' terimi bile, 'kimlik', ayrıca 'Müslüman' olarak nitelenmeksizin insana, insanın dünyevi deneyimine, bu deneyim içinde temellük ettiklerine işaret eder. Öte yandan, sosyal bir olgu olarak bir tek 'Müslüman kimliği' değil, birçok Müslüman kimliğinin bulunması da, 'aynı kutsalı' içerme çabalarına karşın, bu kimliklerin farklı beşerî-dünyevi deneyimler ve yönelimler temelinde gerçeklik kazandığı görülür.

Aynı saptama yerellik, yaşam biçimi ya da cemaat için de yapılmalıdır. Modernizmin aynı rasyonalite doğrultusunda örgütlenmiş, tek ve evrensel bir 'dünya insanlık toplumu' (*cosmopolis, civitas maxima*) ideali yerine, bugün, tüketimciliğin öncülük ettiği küreselleşmiş bir dünyada yerelliklerin serbest kaldığı; yaşam biçimlerinin çoğullaştığı; modern, 'sözleşmelere' dayanan homojenleşmiş kolektivete ideali olarak 'toplum' (*society*) yerine, heterojen hatta amalgame bir toplumsallıkta, eskisiyle türedisiyle cemaatlerin boy gösterdiği doğru bile olabilir. Tıpkı kimlikte olduğu gibi burada da, 'bu dünyada' ne olup bittiğine, biz insanlara ait olan biçimlere ve yapılara, –dinsel bir söylemin yargılayıcı-sorgulayıcı, değer biçici, normatifleştirici yaklaşımı askıya alınarak– işlevselliği açısından yaklaşılması kutsala ilişkin bir duyarlılık olmaktan ziyade, beşerî-dünyevi bir duyarlılık oluşturmaktadır.

Modernizmin dinsel hakikati dışlayan tutumuna karşılık postmodernizmin etnik-dinsel köklere dönüş, geçmişle bağların sürdürülmesi, kutsal, geleneksel üzerinde yeniden odaklanma gibi içerimleri, Müslüman entelektüeller açısından ol-

dukça anlamlıdır. Kendi inancına, kimliğine, geleneklerine, yaşam biçimine ve içinde ilişkilerin sürdürüldüğü cemaat yapılarına küçümsemeyle yaklaşan; onları insanlığın modern-öncesi geçmişine öteleyerek devrini tamamlamış şeylere indirgeyen; dahası ortaçağ karanlığına ait şeyler olarak ortadan kaldırmaya ve modern evrensellerle ikame etmeye girişen modernizme kıyasla postmodernizmin sempati dolu görünen yaklaşımı, modernizmin baskısını bertaraf etmektedir. Ancak postmodernizmin, modernizm kadar, evrenselci yönelimler içeren bütün büyük-anlatılara karşı olduğu hatırlanmalıdır. Postmodernizm, modernizm ve İslam dahil bütün büyük-anlatıları bir küçük-anlatı, bir öyküleme (*story telling*) biçimi düzeyine indirgemektedir. Postmodernistler kutsala yakınlık gösterirken, terimin geleneksel anlamında kutsala yaklaşma ya da kutsala erme gibi bir tutum içinde değil, fazlasıyla seküler bir tutum içindedirler. İşte biz bu nedenle, Müslüman entelektüellerin kendilerini postmodernist olarak isimlendiremediklerini, kutsalla temellenen bir geleneğin buna kolayca onay vermediğini düşünüyoruz.

Kendilerini postmodernist olarak isimlendirmeseler de, postmodernizmle kurdukları 'argümanlarını kullanma' ve geliştirdikleri projelerde "pozitif içerimlerini dikkate alma" ilişkisinde, Müslüman entelektüellerin bir sekülerleşme sürecinde yol aldıkları söylenebilir. Bu süreç bir yandan, dinin evrenselci iddialarını –belki terketme değil de– askıya alma ile, öbür yandan kritik duyarlılıkların beşerî-dünyevi alana kayması ile ilgilidir.

Son olarak postmodernizmden etkilenen söylemlerin de, kavram olarak yukarıda değindiğimiz 'seçmeci yakınlıklar'ını irdeleyebiliriz. Bize kalırsa, bu söylemlerin de toplumun modernleşmiş, kentli, seküler kesimlerine hitap etme şansı oldukça düşüktür. Gelişimi süren dindar bir burjuvazi de, yerel olanda, partiküler kimliklerde, cemaatin sınırlı dünyasında cezbedici bir şeyler bulabilir; ama bu cazibe, Weber'in terimleriyle bu kesimin 'eğilimleri', yani –bloke edilmedikleri sürece– toplumsal tabaka konumlarıyla bağlı ihtiyaç ve çıkarları tarafından gölgelenmek durumundadır; zira, burada evrenselci yönelimlerin daha ağır basması kuvvetle muhtemeldir.

Geriye, yerelliği, partiküler kimliği ve cemaatin sıcak dokusuna bağlılığı pekiştirici tecrübelere eşlik eden, eğitim düzeyindeki göreli yükselmeye karşın yetersiz bir önceden-toplumsallaşma, kente göçmüş olmaya karşın metropol kozmopolitizmine asimile olmayan davranış ve ilişki kipleri ile yaşam biçimleri ve göreli olarak yükselen ama sınıf atlamaya imkan vermeyen gelir ya da ekonomik birikim düzeyleri tarafından karakterize edilen kesimler kalıyor. Bu kesimlerin oluşum hâlindeki dindar burjuvaziyle ilişkileri kadar, postmodernizmden etkilenen entelektüellerle iletişimleri henüz oldukça muğlak görünmektedir. Ancak, modernlik tarafından görmezden gelinen ve hatta dışlanan farklılıklarına sağlanacak bir tanınma, onaylanma ya da serbest bırakılma durumuna da duyarsız kalmayacaklardır.

Modernliğin sürmekte olan etkisine karşın eşzamanlı olarak görünürlük kazanan postmodern durum ile aralarındaki bağı kuracak ve durumu tercüme ederek razı olunabilir kılacak söylemsel bir ara-yüzey gerekmektedir. Kimliklerini erite-

rek modernleşmiş kesimler içinde kaybolmaya ya da tüketim alışkanlıkları ve yaşam biçimleri itibarıyla yabancısı oldukları dindar burjuvaziye yetişmeye çağırmayan; "ne iseler o olarak" kabul görecekleri postmodern pastişi onlara anlayacakları bir dille tanıtan postmodernizmden etkilenen Müslüman entelektüellerin söylemleri bu ara-yüzeyi pekala oluşturabilir. Bu ise, kimliklerini, cemaatlerini, dinsel referanslara başvurarak savunmak zorunda kaldıkları modern sıkıştırılmışlık durumunu çözünmeye uğratması muhtemel bir ortam demektir. Kurtarıcı bir ilahi el olmadan ya da kimlik ve cemaati dinsel bir savunmaya zorlanmadan da var olma imkanının sekülerleşmeye aralayacağı geçit fazla dar olmayacaktır.

Bu suretle, postmodernizmden etkilenen Müslüman entelektüellerin söylemlerindeki yerellik, kimlik, yaşam biçimi ve cemaat duyarlılıklarının barındırdığı sekülerleşme potansiyeli yanında, söz konusu toplumsal kesimlerle kurabileceği seçmeci yakınlıkların da sekülerleşmeyi teşvik edici bir rol oynayabileceği söylenebilir. Kuşkusuz, tam anlamıyla oluşmaktan ziyade henüz uç veren bu eğilim ve süreçlerin empirik düzeyde kazanacağı yönelimler, yine zamanın salınımları içinde belirginleşecektir.

Sonuç Yerine

Göstermeye çalıştığımız gibi, kendilerini 'Müslüman' olarak niteleyen entelektüellerin, modernizm-postmodernizm eksenindeki farklılaşması, sekülerleşme yönünde önemi azımsanmayacak yönelimler içermektedir. Dikkat edilecek olursa, modernizm ile postmodernizmden etkilenen entelektüeller, garip bir biçimde birbirleriyle değil, başka muhataplarla tartışmakta, ortak bir sorun alanında değil farklı sorun alanlarında yer almaktadırlar. Bunu, aralarında hiçbir tartışma olmaması ya da ele aldıkları sorunlardan bazılarının ortak olmaması anlamında düşünmemek gerekir. Modernistler verili saydıkları modern dünyada 'Müslüman toplum'un dinsel formasyonu ile ilgili bir sorun alanında tartışırken, postmodernizmden etkilenenler ise, verili toplumdaki hakim felsefi/siyasal yapılanmayla ilgili bir sorun alanında tartışmaktadırlar.

Modernistler akılcı, eleştirel tutumlarıyla geleneksel dinsel tutumları sarsarak kritik duyarlılıkların dünyevileşmeye yöneleceği bir çığırda yol almaktadırlar. Postmodernizmden etkilenenler, öteki küçük-anlatılar arasında bir küçük-anlatı olarak ele almasalarda, başkalarıyla birlikte yaşamanın siyasal projeleri çerçevesinde, kritik duyarlılıkları beşerî-dünyevi bir nitelik taşıyan kimlik, yerellik, yaşam tarzı ve cemaat kavramlarını vurgulamaktadırlar. Eğer, söylenildiği gibi, her şeyin birbiriyle eklektik bir biçimde bir pastiş oluşturacak şekilde yanyana gelip iletişime geçtiği bir dünyada yaşıyorsak ya da bir gün böyle bir dünyada yaşayacaksak, modernizmin de postmodernizmin de, kendi iç yönelimlerinin yanı sıra, kendileriyle "seçmeci bir yakınlık" kuracakları eğilimlerle, bir "yeniden kutsala dönüş" (*resacralization*) değil, sekülerleşme çizgisi içinde evrilmeleri, daha güçlü bir ihtimal olarak belirmektedir.

Kaynakça

AÇIKGENÇ, Alparslan (1990), "İslami Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü: Fazlur Rahman'ın Hayatı ve Eserleri (1919-1988)," *İslami Araştırmalar.* Cilt: 4, Sayı: 4 (Fazlur Rahman Özel Sayısı), ss. 232-252.

AHMED, Akbar S. (1995), *Postmodernizm ve İslam.* çev. O.Ç. Deniztekin, İstanbul: Cep Kitapları A.Ş..

ARON, Raymond (1985), *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri.* çev. K. Alemdar, İş Bankası Yayınları.

AYDIN, Mehmet S. (1990), "Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi," *İslami Araştırmalar.* Cilt: 4, Sayı: 4 (Fazlur Rahman Özel Sayısı), ss. 273-284.

BAŞER, Vehbi (1996), "Sosyal Bilimler Açısından Kutsal Metinlerin Anlaşılması," *2. Kur'an Sempozyumu: Tebliğler-Müzakereler 4-5 Kasım 1995.* (Yayına Hazırlayanlar: M.A. Ersin, İ. Karatay, F. Özkan), Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, ss. 13-50.

BERGER, P.L., B. Berger ve H. Kellner (1985), *Modernleşme ve Bilinç.* çev. C.Cerit, Pınar Yayınları.

BULAÇ, Ali (1994), "Bir Arada Yaşamanın Mümkün Projesi: Medine Vesikası," *Bilgi ve Hikmet,* Sayı: 5 (Kış), ss. 3-15.

ÇİĞDEM, Ahmet (1997), *Bir İmkan Olarak Modernite: Weber ve Habermas.* İstanbul: İletişim Yayıncılık.

ENCYCLOPŚDIA BRITANNICA ONLINE (16 Aug. 1999a), "Modernism," 1994-1999 Encyclopśdia Britannica, Inc., <http://members.eb.com/bol/topic?eu=54475&sctn=1>.

———16 Aug. 1999b), "Neoorthodoxy," Ž 1994-1999 Encyclopśdia Britannica, Inc., <http://members.eb.com/bol/idxref=104144>

——— (16 Aug. 1999c), "Theological Liberalism," Ž 1994-1999 Encyclopśdia Britannica, Inc., <http://members.eb.com/bol/topic?eu=73910&sctn=1>

FREYER, Hans (1977), *İçtimai Nazariyeler Tarihi.* 3.b., çev. ve Yaz. (Ekler): T. Çağatay, Ankara: D.T.C.F. Yayınları.

GELLNER, Ernest (1994), *Postmodernizm İslam ve Us.* çev. B. Peker, Ankara: Ümit Yayıncılık.

GÜLER, İlhami (1991), "Fazlur Rahman'ın Kur'an'ı Yorumlama Metoduna Kur'an Açısından Kelami Bir Katkı," *İslami Araştırmalar.* Cilt: 5, Sayı: 2, ss. 92-99.

LYOTARD, Jean-François (1994), "Postmodern Nedir Sorusuna Cevap," çev. D. Sabuncuoğlu, *Jameson, Lyotard, Habermas: Postmodernizm.* (haz. N. Zeka), İst.: Kıyı Yay., ss. 45-58.

O'DEA, Thomas (1966), *Sociology of Religion.* (A. Inkeles eds.), Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, Inc..

PARSONS, Talcott (1967), "The Theorethical Developement of the Sociology of Religion: A Chapter in the History of Modern Social Science," *Readings in the Sociology of Religion* (der. Joan Brothers). New York: Pergamon Press, pp. 71-88.

RAHMAN, Fazlur (1970), "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives," *International Journal of Middle Eastern Studies.* Vol.: I, ss. 317-333.

——— (1990a), "Amerika Ortamında Müslüman Kimliği: Türk Toplumunun Durumu," çev. M.M. İlhan, *İslami Araştırmalar.* Cilt: 4, Sayı: 4 (Fazlur Rahman Özel Sayısı), ss. 323-326.

——— (1990b), "Eyüb Han Döneminde Bazı İslami Meseleler," çev. M. Uyanık, *İslami Araştırmalar.* Cilt: 4, Sayı: 4 (Fazlur Rahman Özel Sayısı), ss. 301-310.

——— (1990c), "Kısa Otobiyografi," çev. B. Demirkol, *İslami Araştırmalar.* Cilt: 4, Sayı: 4 (Fazlur Rahman Özel Sayısı), ss. 227-231.

ROSENAU, Pauline Marie (1988), *Postmodernizm ve Toplum Bilimleri.* çev. T. Birkan, Ankara: Ark Yayınları.

SCHROEDER, Ralph (1996), *Max Weber ve Kültür Sosyolojisi.* çev. M. Küçük, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

SWINGEWOOD, Alan (1998), *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi.* çev. O. Akınhay, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

THE COLUMBIA ELECTRONIC ENCYCLOPEDIA (16 Aug. 1999), "Modernism," Ž 1994, 2000, on Infoplease.com., <http://www.infoplease.com/ce6/society/A0833541.html>.

THOMPSON, Kenneth (1990), "Secularization and Sacralization," *Rethinking Progress: Movements, Forces, and Ideas at the End of the 20th Century.* J.C. Alexander and P. Sztompka eds., London: Unwin Hyman Ltd., pp. 161-181.

islâmiyât IV (2001), sayı 3, s. 81-102

Seküler Aklın Ötesi

YUSUF KAPLAN
BİLGİ ÜNİVERSİTESİ İLETİŞİM FAKÜLTESİ
ykaplan@kaynet.net.tr

Türkiye'de yaşanan tüm sorunların veya tartışmaların, sonunda dönüp dolaşıp sekülerlik veya laiklik sorununa kilitlendiğini görüyoruz. Türkiye'de bu konuda yapılan tartışmalar, yoğunluklu olarak laiklik kavramı çerçevesinde yürütülüyor. Ancak, bu tartışmalarda dikkat çeken önemli üç temel problem var: Birincisi, laiklik kavramı konusunda, üzerinde az çok uzlaşılabilecek tanımlamaların yapılamaması. İkincisi, bu sorunun, tek bir düzleme indirgenerek, yani siyasallaştırılarak veya ideolojikleştirilerek tartışılıyor olması, dolayısıyla laiklik sorununun kutsallaştırılması veya tabulaştırılması. Üçüncüsü ve en önemlisi de, bizim tarihsel deneyimimizde yaşanmamış, karşılığı olmayan, söz konusu bile olmamış bir sorunun Türkiye'ye de aktarılma veya ithal edilme yanlışına düşülmesi.

1.1. Giriş: Nevzuhur ve İthal Bir Sorunun Zuhuratları ve Vukuatları

Aslında laiklik kavramı konusunda, üzerinde uzlaşılabilecek rasyonel tanımların yapılamaması da, laikliğin kutsallaştırılması veya tabulaştırılması da, böyle bir sorunun bizim entelektüel, kültürel, sosyal ve siyasi tarihimizde yaşanmamasından, karşılığının olmamasından kaynaklanıyor. İthal ve dolayısıyla yapay bir sorunla karşı karşıyayız ve bu ithal/yapay sorun, ülkemizde özellikle Cumhuriyet modernleşmesi projesinin zoraki olarak ihdas ettiği bir sorun olduğu için, hem bu sorunun tanımlanması konusunda problemler zuhur ediyor, hem bu sorun kutsallaştırılarak ve tabulaştırılarak gündeme getiriliyor, hem de bizim tarihsel tecrübemizin ürünü veya sonucu olmayan ama tabulaştırılan bir sorunla karşı karşıya bırakıldığımız için, ortaya nevzuhur ve yapay sorunların çıkmasını önleyebilmemiz mümkün olmuyor. Ve sonuçta bu konu sadece tabulaştırılmakla kalmıyor; konu, hem bu sorunu tabulaştıranlar, hem de laikliğe temelden karşı çıkanlar tarafından fetişleştirildiği için, bu sorunun nerede, ne zaman,

niçin ve nasıl çıktığı gibi sorular üzerinde bir türlü yoğunlaşılamıyor; yani lakiklik sorununun tarihsel, entelektüel, kültürel, siyasal ve toplumsal bağlamları sürekli olarak atlandığı, mercek altına alınarak tartışıl(a)madığı için, bu konuda yapılan tartışmalar, sorunu, iyice içinden çıkılmaz hâle getiriyor.

Toparlamak gerekirse... Laiklik sorununun kutsallaştırılması veya tabulaştırılması, laikliğin Avrupa'da geçirdiği tarihsel serüvenlerin veya bağlamların sürekli atlanmasına yol açmakta ve sonuçta kaçınılmaz olarak laiklik kavramının ve pratiklerinin rasyonel, anlaşılabilir tanımının yapılabilmesini ve anlamlandırılabilmesini zorlaştırmaktadır. Bu durum, hem laiklikle sekülerlik arasındaki ilişkilerin göz ardı edilmesine neden olmakta, hem de bu konuda yapılan tüm tartışmalar, sekülerliğin veya laikliğin anlaşılması ve anlamlandırılmasını imkansız hâle getirmekte ve sonuçta traji-komik sonuçların ve yapay birtakım çatışmaların ve kamplaşmaların zuhur etmesine yol açmaktadır.

Sekülerlik ve/veya laiklik kavramları ve pratikleri çerçevesinde Avrupa'da yüzyıllar süren tartışmalarla ve gelişmelerle hiçbir örtüşen yanı olmayan Türkiye'deki bu anakronik ve yapay laiklik tartışmaları, Türkiye'yi sadece sanal sorunlarla, yapay gerilimlerle ve çatışmalarla meşgul olmak zorunda bırakmakla kalmamakta, aynı zamanda Türkiye'nin enerjisini, dinamizmini, zengin tarihsel birikimini ve deneyimlerini, ülke ve toplumun lehine olacak şekilde harekete geçirebilmesini ve kullanabilmesini de önlemektedir.

Türkiye'de laikliğin kutsallaştırılması ve dolayısıyla toplumun en azından elitler ve aydınlar düzleminde laiklik etrafında kamplara bölünmesi, Türkiye'yi her bakımdan tam bir tıkanmanın ve fasit dairenin eşiğine getirip bırakmış durumdadır. Türkiye'nin bugün travmatik ve handiyse içinden çıkılmaz boyutlar kazanan sorunlar yaşamasına neden olan, yani Türkiye'de demokrasinin, hukukun üstünlüğünün, insan hak ve özgürlüklerinin tüm kurum ve kurallarıyla hayata geçirilmesini engelleyen ve dolayısıyla ülkemizde siyasi, ekonomik ve kültürel olarak tehlikeli boyutlar kazanan bunalımların yaşanmasının en temel nedeni, laikliği büyüselleştirerek kutsallaştıran ve tabulaştıran, dolayısıyla sonuç itibarıyla laikliği dinin yerine ikame etmeye kalkışacak kadar anakronik ve absürd bir tutumla 'dinselleştiren' bu fasit dairedir.

1.2. Önce Sekülerlik Sorunu

Türkiye'nin, yaşadığı hayati sorunları hâl yoluna koyabilmesi için, bu fasit daireden aklı selimle çıkabilmenin yollarını araştırması; bunun için de sekülerliğin tüm yönleriyle açıklığa kavuşturulması gerekiyor. Bu tartışmalarda en azından entelektüel bir mesafe katedilebilmesi için, laiklik sorunundan önce sekülerlik sorununun tüm yönleriyle tartışılması ve açıklığa kavuşturulması gerektiğini düşünüyorum. Bu önerimin, hem teorik hem de pratik gerekçeleri, dayanakları ve nedenleri var. Genelleme yaparak konuşacak olursam, sekülerlik Avrupa tarihinde teorik bir sorun, laiklikse daha çok pratik bir sorun olarak ortaya çıkmıştır. Ya da şöyle de söylemek mümkün: İnsanın, Kilise'nin otoritesi ve baskısı ne-

deniyle özgür iradesini kullanamaması probleminden neşet eden sekülerlik sorunu, zamanla, devrimler çağıyla, özellikle de Fransız Devrimi ile birlikte laiklik sorunu şeklini alarak pratik bir soruna dönüşmüştür. Daha da önemlisi, Rönesans ve Reformasyon dönemlerinde insanın özgür iradesini ve rasyonalitesini kullanabilmesi şeklinde ortaya çıkan ve büyük ölçüde entelektüel ve dolayısıyla teorik bir problem olan sekülerlik sorunu, Fransız Aydınlanması ve Fransız Devrimi ile birlikte kesin olarak Kilise'nin otoritesinin (manevi otoritenin) devlet otoritesinden (siyasi otoriteden) ayrıştırılması biçiminde ortaya çıkan laiklik sorununa dönüşmüştür. Sonuçta laiklik, siyasal otorite sorunu hâlini almıştır.

Burada son olarak altı çizilmesi gereken teorik sorun şudur: Sekülerliğin ve sekülerleşmenin laiklik sorununa dönüşmesi kısmen de olsa kaçınılmazdı. Ya da daha doğru bir ifadeyle, sekülerliğin de sonuç itibarıyla otorite, hegemonya ve meşruiyet kaynağının Kilise'den bağımsızlaştırılması ve dünyevi veya beşerî bir kaynağa devredilmesi kaçınılmazdı. Burada sorunun Türkiye'de büyük ölçüde laiklik sorunu olarak algılanması ve tartışmaların laiklik sorunu etrafında yapılmasının kaçınılmaz olarak çıkmaz bir sokağa girmesini sağlayan tarihsel bir dinamiğe ve gerçekliğe dikkat çekmiş oluyorum. O da şu: Sekülerlik ve sekülerleşme sorununun hem problem alanlarına (örneğin insanın özgür iradesini kullanması ve rasyonalite gibi), hem de sekülerliğin, Avrupalı toplumları getirdiği noktaya (otorite, hegemonya ve meşruiyet kaynağının beşerî alana hasredilmesi, insanın her şeyin merkezine yerleştirilmesi ve fizik veya göreli/izafi gerçekliğin, yani bu dünyanın mutlaklaştırılması gibi pratik sonuçlarına) yakından bakıldığında, sekülerlik ve sekülerleşme sorununun sadece Avrupa toplumlarının karşı karşıya kaldıkları sorunların ürünü olduğunu, İslam dünyasının bu tür sorunlar yaşamadığı, İslam dünyasında uhrevi ve dünyevi alanların birbirinden ayrılmadığı, dolayısıyla İslam'ın doğuşundan itibaren insanın özgür iradesini ve rasyonalitesini kullanamaması gibi bir sorunun yaşanmadığı gerçeğini görecek ve sonuçta sekülerlik veya laiklik sorunu konusunda Türkiye'de yapılan tartışmaların gerçekten afaki ve dolayısıyla karşılığı olmayan, anlamsız, kısacası sahte tartışmalar olduğu gerçeğini kavramış olacağız.

Laiklik sorunun 'sahte bir sorun' olması, sadece Türkiye için söz konusu değildir. Câbirî, bu sorunun bütün İslam dünyası için sahte bir sorun olduğunu belirtir ve Arap dünyasının yaşadığı yaklaşık 150 yıllık deneyimden yola çıkarak bu sorunun sahteliğini ve yapaylığını ve bu yüzden Arap dünyasının büyük bir kafa karışıklığı ve içinden çıkılmaz sorunlarla boğuşmak talihsizliği "tarihsizliği" yaşadığını ayrıntılı bir şekilde gözler önüne serer (bkz. Câbirî, 2001: 101-105).

Her şeye rağmen, laiklik sorununu sekülerlik sorunundan bağımsız olarak tartışmak, aynı zamanda Türkiye'de yaşanan laiklik deneyiminin, toplumu tepeden dönüştürmek için zoraki olarak icat edilmiş resmî bir projenin ürünü olduğu gerçeği ile karşı karşıya kalmamızı sağlamakta, ama tam da bu nedenle, (laiklik tabulaştırıldığı veya kutsallaştırıldığı için) bu konu etrafında özgür entelektüel/bilimsel tartışmaların bile yapılabilmesi neredeyse imkansız hâle gel-

mekte, bu konuyu entelektüel ve akademik düzlemde tartışmak isteyenler bile kolaylıkla aforoz edilebilmektedir.

Bu nedenlerden ötürü, ben laiklik sorununun açıklığa kavuşturulabilmesi için, bu problemi sekülerlik ve sekülerleşme sorunları ekseninde tartışmanın, en azından tartışmaya buradan başlamanın hem daha anlamlı ve verimli, hem de daha sonuç getirici olabileceğini düşünüyorum.

1.3. Çağımıza Damgasını Vuracak Kilit Sorun: Sekülerlik

Burada hatırlatılması gereken önemli bir nokta var: Bugün sadece Türkiye'de değil, başta sekülerliğin anavatanı Batı ülkeleri olmak üzere tüm dünyada tartışılan sorunların başında sekülerlik geliyor. Sekülerlik sorununun, birazdan açıklayacağım nedenlerden ötürü, 21. yüzyılın en kilit sorunlarından biri, belki de birincisi olacağını düşünüyorum.

Sekülerlik sorununun küresel ölçekte bu denli öne çıkmasının (ve zamanla daha da fazla öne çıkacak olmasının) çeşitli nedenleri var: Bunun en temel nedeni, sekülerliğin, insanı her şeyin merkezi ve ölçütü hâline getiren modern paradigmanın veya modern dünya tasavvurunun temel kurucu dinamiği olması ve çağdaş Batı toplumlarının yaşadığı temel sorunların odağında sekülerliğin veya seküler kavram ve kurumların olduğunun fark edilmeye başlanmasıdır. Bu yüzden, Batı'da son 15 yıldan bu yana entelektüel ve akademik çevrelerde sekülerlik yoğun bir şekilde tartışılmaya ve sorgulanmaya başlanmıştır. Yaklaşık olarak İkinci Dünya Savaşı'nın sona ermesinden sonra modernlik etrafında yapılan tartışma ve eleştirilerin, bugün, sekülerlik etrafında yapılmaya başlandığını ve Batı'da "seküler aklın ötesi", "post-seküler felsefe" gibi yeni kavramsal arayışlar içine girildiğini görüyoruz. Bu tartışmaların önümüzdeki on yıllarda ivme kazanarak hızlanacağını ve sekülerlik tartışmalarının 21. yüzyıla damgasını vuracak en kilit tartışma alanı olacağını söyleyebiliriz.

Aslında Batı'da sekülerlik sadece son 15 yıldan bu yana tartışılmaya başlanan bir sorun değil... Sekülerlik konusu üzerinde araştırma yapan Marksist veya muhafazakâr sosyal teorisyenlerin büyük çoğunluğu, sekülerliğin Avrupa'da 16. yüzyıldan itibaren yoğun bir şekilde tartışıldığını söylüyorlar (bkz. Keane, 1998, Nisbet, 1976, Millbank, 1998, Blond, 1998). Robert Nisbet, sekülerliğin 19. yüzyılın sosyal teorisinin en yoğun tartışma alanlarından biri olduğunu belirtir ve sekülerlik tartışmaları nedeniyle Avrupa'da Hıristiyan teolojisinde ve sosyal teorisinde o zamana kadar görülmemiş bir patlamanın ve birikimin gözlendiğine dikkat çeker (Nisbet, 1976).

Sekülerlik tartışmalarının 21. yüzyıla damgasını vuracak en kilit sorunlardan veya tartışma alanlarından biri olacağını söyledim. Bunun birkaç hayati nedeni ve/veya göstergesi var. Bunları şöyle özetlemek mümkün:

Birincisi, klasik sosyal teorinin öncülerinin "modernliğin kök salmasıyla birlikte dinin gerileyeceği, etkisini büyük ölçüde yitireceği" şeklindeki öngörüleri gerçekleşmemiş; tam tersine, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başta Batı

dünyası olmak üzere tüm dünyada ve özellikle de İslam dünyasında din, beklenmedik bir ivme kazanarak daha da güçlenmeye başlamıştır.

İkincisi, sosyal teorisyenlerin, Batı toplumlarında yaşanan temel toplumsal, ekonomik, kültürel ve ahlaki sorunların ve çözülmelerin başlıca nedeninin sekülerleşme fenomeni olduğu konusunda hemfikir olmaları, sekülerleşmenin silbaştan tartışılmasına yol açmıştır (bkz. Weatherhill, 1994; Keane, 1998; Nisbet, 1976; Millbank, 1998; Blond, 1998).

Üçüncüsü, İslam dünyasında sekülerliğe dayalı naif ve eklektik siyasi, toplumsal, ekonomik ve kültürel projelerin Müslüman bireylerin ve toplumların iç ve dış dünyalarında büyük vakumlar oluşmasına, örneğin kimlik ve kişilik parçalanmasının ya da kültürel şizofreninin yaşanmasına yol açtığının görülmesi, Müslüman toplumların yeniden İslam'a, İslami kaynaklara dönme süreçlerini tetiklemiş ve İslam'ın anlam haritalarının ve anlamlandırma pratiklerinin yeniden icat ve inşâ edilebilmesi yönündeki zihinsel, kültürel, toplumsal ve siyasi çaba ve arayışları artırmıştır. Richard Leeker, "İslam dünyası, son yüzyıl boyunca, son bin (1000) yılın en büyük spiritüel ve entelektüel atılımını gerçekleştirdi." (1994: 4-5) derken, İslam dünyasının gelecekte yaşayabileceği entelektüel ve bilimsel sıçramaya şimdiden dikkat çekmektedir. Sadece bu durum bile, sekülerliğe direnen tek din; tek insan, doğa, toplum ve dünya tasavvuru olan İslam'ın entelektüel bir meydan okuma gerçekleştirme potansiyeline sahip olduğunu göstermesi nedeniyle, Batı Avrupa'da yaşanan sekülerleşme ve protestanlaşma projesine benzer bir projenin İslam dünyasında da neden hayata geçirilmeye çalışılmak istendiğini çok iyi açıklar. Câbirî, laikliğin Arap ve İslam dünyasına girişinin tamamıyle dış dinamikler eliyle ve marifetiyle gerçekleştirildiğini, İslam'ın sekülerleşmeye ve protestanlaşmaya müsait bir yapısı veya bunlara ihtiyacı olmadığı için, sekülerleşme-protestanlaştırma projesinin teorik olarak İslam'ın kavramsal sistemini allak bullak edeceği; pratik olaraksa –son yüzyıl boyunca yaşanan tecrübelerden de açıkça anlaşıldığı gibi– Müslüman toplumlarda şiddet ve totaliterliğe dayalı iktidar mücadelelerinin verilmesine neden olacağı konusunda önemli uyarı ve açıklamalarda bulunur (bkz. Câbirî, 2001).

Dördüncü gerekçe veya göstergeyi ise şöyle açımlamak mümkün. Modern Batı kültürü, fizik gerçekliği eksene alan bir kültürdür; dolayısıyla sekülerdir. Şintoizm, Budizm, Hinduizm ve Taoizm gibi Doğu dinleri ise fizikötesi gerçekliği eksene alan dinlerdir; dolayısıyla bu dinler de 'tersinden' seküler dinlerdir. Oysa İslam, hem fizik, hem de fizikötesi gerçekliği aynı anda meczettiği için, seküler olmayan en büyük dindir. İslam dışındaki tüm diğer Batı dinleri ile Doğu dinlerinin seküler dinler olması, yeryüzünde şu ân yalnızca İslam'ın seküler olmayan tek din olması, Batılı ülkelerde akademik, entelektüel ve stratejik düzlemlerde İslam'a ve Müslüman toplumların gelecekte Müslümanlıkla ne tür bir ilişki kurabileceklerine dair araştırma, strateji geliştirme ve projeksiyonların artmasına neden olmuştur. John Keane, son yıllarda Westminister Üniversitesi'nde kurduğu demokrasi araştırmaları kürsüsünde, çalışmalarını sekülerlik, demokrasi ve İslam dünyası ilişkile-

ri üzerinde yoğunlaştırmış ve sekülerliliğin Batı toplumlarında pek çok çözülmenin, siyasi baskının ve hoşgörüsüzlüğün yaygınlaşmasına; İslam dünyasında ise büyük travmaların, yapay gerilimlerin ve ana/kronikleşen sorunların patlak vermesine neden olduğunu çarpıcı bir dille gözler önüne serer (bkz. Keane, 1998).

2.1. Sekülerliğin Kavramsal Hikayesi

Bu yazıda geliştireceğim argümanların anlamlı bir şekilde 'izlenebilmesi' için sekülerlik ve bu kavramın kendisinden türeyen sekülarizm, sekülerleştirme ve sekülerleşme kavramlarının kısaca tanımlarını vermenin ve özlü bir şekilde hikayesini özetlemenin kaçınılmaz olduğunu düşünüyorum. Burada, sekülerliğin, insan yapımı bir hikaye (=bir icat, bir kurgu, bir inşâ çabası) olarak görülmesi gerektiğine özellikle vurgu yapmak isterim. Sekülerlik meselesinin özünün burada gizli olduğunu düşünüyorum ve bu yazıda bunu göstermeye çalışacağım. 'Seküler' sözcüğü ve bu sözcükten türetilen diğer sözcüklerin tanımları verilirken veya yapılırken hemen hemen bütün sözlüklerin, bilim adamlarının ve düşünürlerin başvurdukları kaynak, Samuel Johnson'ın 1755 yılında yayımlanan *Dictionary*'sidir. Samuel Johnson bu kavramları özlü bir şekilde şöyle tanımlıyor:

> Sekülerlik (*secularity*): Dünyevileşme; dikkatleri yalnızca bu dünyaya, bu dünyadaki şeylere yoğunlaştırma.
>
> Sekülerleştirmek (*secularize*): Uhrevi/dinî olanı, gündelik hayattan uzaklaştırma.
>
> Sekülerleşme (*secularization*): Sekülerleştirme eylemi. Dinin gündelik hayattaki etkisini ve yerini azaltma, sınırlama süreci.

Burada vurgulanması gereken hayati bir nokta var: Bu tanımlamalar çerçevesinde ortaya konan veya üretilen pratik, bilebildiğimiz insanlık tarihi boyunca sadece Avrupa'ya özgüdür ve Avrupa'da gerçekleştirilmiştir. Ayrıca, sekülerlik kavramı ve pratiği konusunda Avrupa'da tek bir tavır, tutum ya da pratik de geçerli olmamıştır. Ama ortak olan ve Avrupa'ya özgü olan şey, sekülerliğin hayatın kendisini, zaman algısını; insan, Tanrı ve gerçeklik kavramını parçalayarak, bölümlere ayırarak tanımlamak; insanın kendi özgürlüğünün peşinde koştururken sonuçta Tanrı'yı yeryüzünden kovarak kendisini her şeyin merkezine yerleştirmek gibi bir pratiğin üretilmesi çabasıdır. İnsanlık tarihi boyunca insan teki hiç bu kadar yalnız ve Tanrı'sız kalmamıştı ve Tanrı'ya susamamıştı. İnsanın sekülerleşme paradigmasının gereği olarak Tanrı'yı, insanı ve her şeyi bu kadar karikatürize edebildiği başka dönemler yaşanmamıştır insanlık tarihinde. Her şeyin karikatürize edildiği bu ürkütücü durumu Amerika'nın *femme fatale* Marxist düşünürlerinden Susan Sontag bile itiraf etmekten, hem de silkeleyici ve sarsıcı bir dille itiraf etmekten çekinmemiştir: "İnsanın psikolojik olarak dayanabilmesi en zor ve en çetin cinayet, cinayetlerin en büyüğü olan Tanrı'nın öldürülmesidir" (Sontag, 1987: 249). Burada, bir not olarak Sontag'ın bu yazısının yer aldığı kitabının Türkçeye çevrildiğini, ama bu yazının Türkçe çeviriye alınmadığını hatırlatmak ve burada Türkiye'deki bir Marksistle, Batı'daki bir Marksistin arasındaki zihin farklılığına dikkat çekmek isterim.

2.2. Sekülerliğin Tarihsel-Düşünsel Hikayesi: Anthropocentrism ve Zamanın Mekansallaştırılması ya da Zaman ve Mekan Algısının 'Tarihselleşmesi'

Hıristiyanlığın insan-merkezli din ve Tanrı anlayışı, onun sekülerleşmeye önayak olmasına yol açmıştır. Konuyla ilgilenen tarihçiler ve sosyal bilimciler, Batı'da sekülerleşmenin Kilise'ye dönüşen Hıristiyanlıkla birlikte doğduğunu söylerler. Örneğin Harvey Cox'un yaptığı çalışmalar bu bağlamda oldukça açıklayıcıdır. Harvey Cox, Alman teoloğu Friedrich Gogarten'in çalışmalarından esinle, sekülerleşmenin İncil'in Batılı-Hıristiyan toplumlar üzerindeki etkisinin meşru ve doğal sonucu olarak ortaya çıktığını belirterek, "işte bu nedenle, sekülerleşmenin ilk kez sözde Hıristiyan-Batı'da ortaya çıkmış olması tesadüfi değildir" der ve şöyle bir yorum yapar:

> Bizim normalde Batı kültürü ile ilişkilendirdiğimiz doğal bilimin, demokratik siyasal kurumların ve kültürel çoğulculuğun doğuşunu ve gelişmesini, İncil'in özgün etkisi (=rolü) göz önünde bulundurulmaksızın anlaşılabilmesi son derece zordur (Cox, 1974: 31).

Sekülerleşmenin doğuşunun muharref Hıristiyanlıkla ilişkisini daha iyi anlayabilmek için Hıristiyanlıktaki zaman-mekan-dünya anlayışına/kavrayışına bakmamız gerekiyor.

Yalnız, bu konuya geçmeden önce, burada bir noktaya dikkat çekmekte yarar var: Batı'da dün de, az da olsa bugün de sekülerleşmeye karşı olan Hıristiyanların (özellikle teologların) sayısı pek az sayılmaz. Kanımca bu Hıristiyanların sekülerleşmeye ve sekülarizme karşı çıkmalarının en önemli nedeni, önce Roma İmparatorluğu döneminde, daha sonra da Reformasyon, Rönesans ve Aydınlanma dönemlerinde 'din'in (ya da daha doğru bir ifadeyle Kilise'nin) otoritesinin siyasal otorite karşısında sarsılmış/yenilgiye uğramış olmasıdır.

Konuyu daha net bir şekilde açılığa kavuşturmak için sekülarizm (*secularism*) kavramının etimolojisine bakmak gerekiyor. *Secular* sözcüğü, Latincedeki "şu ânki çağ/zaman" anlamına gelen *saeculum* sözcüğünden geliyor. Cox'un da vurguladığı gibi, *saeculum* sözcüğü, Latincede 'dünya' sözcüğünü çağrıştıran iki sözcükten biridir. Diğer sözcük ise *mundus* sözcüğüdür. *Saeculum* sözcüğü, Yunancadaki *aeon* sözcüğünün Latince tercümesidir ve zamanla ilgili bir sözcüktür. Öte yandan *mundus* sözcüğü ise Yunancada kainat veya yaratılmış düzen anlamına gelen *cosmos* sözcüğünün Latince tercümesidir ve mekan (*space*) ile ilgili bir kelimedir. Cox, Latincedeki bu kavramların Hıristiyan teologlar için köklü teolojik problemlere yol açtığını ve bunun, Yunanlıların gerçekliği mekansal bir gerçeklik, Yahudilerin ise zamansal bir gerçeklik olarak görmelerinden kaynaklandığını belirtir ve konuyla ilgili şöyle bir gözlemde bulunur:

> Yunanlılara göre, dünya bir mekan (*place*), bir mahaldi (*location*). Olan biten her şey bu dünya 'içinde' vuku buluyordu... Dünya tarihi diye bir şey yoktu. Oysa Yahudilere göre, dünya, 'temelde' Yaratılış'la birlikte başlayan

> ve nihai kemale (*consummate*) doğru ilerleyen bir dizi olayların yaşandığı bir tarihti. İşte bu nedenle, Yunanlılar, insanın bu dünyada varoluş serüvenini mekansal; Yahudiler ise zamansal olarak algılıyorlardı.

Cox, bu iki dünya anlayışı/kavrayışı arasındaki gerilimin Hıristiyan teolojisini daha başından –kendi ifadesiyle- "zehirlediğini" belirterek, bu durumu şöyle açımlama yoluna gider:

> İlk dönem Hıristiyanların teşebbüsleri sonucunda Yahudiliğin, Helen dünyası üzerindeki etkisi nedeniyle Hıristiyanlıkta hakim olan gerçeklik anlayışı/kavrayışı 'zamansallaştırılmıştı' (=dünyevileştirilmişti/temporalleştirilmişti) (Cox, 1974: 32-33).

Burada kullanılan 'zamansallık' ifadesi, dünyevileşmeye, yani bu dünyaya vurgu yapan bir sözcüktür: Ben buna zamanın mekansallaştırılması fenomeni diyeceğim. Bu kavramsallaştırmadan anladığım ve anlatmak istediğim şeyi kısaca şöyle ifade edebilirim: Gerçekliğin (dolayısıyla zamanın, bilim ve teknoloji aracılığıyla) görünebilir, kontrol edilebilir, manipüle edilebilir olması nedeniyle, Batı'da doğanın kontrol edilebilmesi, sömürgecilik deneyimi yoluyla insanların kontrol edilebilmesi işte bundan sonra mümkün olabilmiştir.

Vahyî dinin kiliseleşmesi, sekülerleşmeyi sonuç vermiştir. Roma İmparatorluğu'nda Papalık'la İmparatorluğun yollarının (=güçlerinin) ayrılması (=ayrışması) bu süreci hızlandırmıştır.

2.3. Sekülerleşme ve Sekülarizm

Sekülerleşmenin ve sekülarizmin oluşum ve gelişim sürecini inceleyen tarihçiler ve sosyal bilimciler, sekülerleşme (=*secularization*) ile sekülarizm (*secularism*) arasında bir ayırım yaparlar. Buna göre, sekülerleşme özgürleştirici bir güç ve süreçtir; sekülarizm ise bir 'izm'dir ve tıpkı diğer izmler gibi kapalıdır; bu yüzden, iktidar aygıtlarına hakim olan güçler tarafından empoze edilen yeni bir dine dönüşmüştür. Batılı sosyal bilimcilerin ve tarihçilerin sekülerleşme ile sekülarizm arasında yaptıkları bu ayırım, gerçekten anlamlı ve sonuç itibarıyla kesin/mutlak bir ayırım olarak görülebilir mi?

The Secular City (Seküler Kent) adlı ilginç bir çalışması bulunan Harvey Cox, böyle bir ayırımın kaçınılmaz olduğunu belirtiyor ve şöyle gerekçelendiriyor:

> Sekülerleşme, geriye dönülmesi mümkün olmayan tarihsel bir sürece işaret eder; ki bu süreç, toplumu ve kültürü, dinin kontrolünden ve kapalı metafiziksel dünya görüşlerin boyunduruğundan kurtarmıştır... [Bu nedenle] sekülerleşme, özgürleştirici bir gelişmedir (s. 34).

Cox'un, sekülerleşmenin özgürleştirici bir güç ve gelişme olduğu şeklindeki görüşününün ne kadar doğru ve geçerli olduğunu, bizzat Batı toplumlarındaki gelişmelere bakarak birazdan sınamaya ve tartışmaya geçeceğiz. Yalnız, öncelikle konuyla ilgili bir iki ayrıntıya dikkat çekmekte yarar görüyorum. İlkin, Harvey Cox'un bu iddiası, Batı'da konuyla ilgilinen tarihçilerin büyük bir

kısmının paylaştığı bir iddiadır. İkinci olarak ise, bizde kafa karışıklığına yol açan küçük ama önemli bir ayrıntıya dikkat çekmek durumundayız: Sekülerleşmenin özgürleştiriciliği, Batılı toplumlar için geçerli olan bir durumdur. Çünkü sekülerleşme pek çok tarihçinin de tartışmasız kabul ettiği gibi, Batılı toplumlara özgü bir tarihsel fenomen ve süreçtir.

Sekülerleşme ile sekülarizm arasındaki ayırım önemlidir; fakat, yalnızca kısmen bir anlam ifade etmektedir. Sekülarizmi doğuran şey, bizzat sekülerleşmenin kendisidir. Batı toplumlarına özgü tarihsel bir fenomen olan sekülerleşmeyi başka (örneğin Müslüman) toplumlara aktardığımız zaman, sekülerleşme kaçınılmaz olarak sekülarizme dönüşmekte ve baskıcı, otoriter ve zaman zaman totaliter siyasi yapılanmaların oluşmasına zemin hazırlamaktadır (Keane, 1998). Bu saptamanın ne kadar doğru olduğunu, Cox'un sekülarizm konusundaki gözlemleri çok iyi ortaya koymaktadır. Sekülarizmin bir ideoloji olduğunu ve yeni bir din gibi işlev gören kapalı bir dünya görüşü olduğunu kaydeden Cox, bu görüşünü şöyle temellendirme yoluna gidiyor:

> Sekülarizm kapalı bir izmdir. Sekülerleşmenin ürettiği açıklığı ve özgürlüğü tehdit eder. Bu nedenledir ki, sekülarizmin, yeni kurulu düzenin ideolojisi olmaması için dikkatle takip edilmesi zorunludur. Sekülarizm, âdeta bir dünya görüşü değilmiş gibi hareket ettiği –ancak gerçekte devletin organları yoluyla ideolojisini empoze etmenin yollarını araştırdığı– zaman özellikle takip edilmelidir (s. 35).

Sekülerleşmenin Batı toplumlarında bir rahatlama sağladığı, kitleleri Kilise'nin tasallutundan kurtardığı doğrudur. Ancak, sekülerleşmenin insanı gerçekten özgürleştirip özgürleştirmediği konusu, Weber ve Tocqueville gibi klasik sosyal teorisyenlerden, Foucault, Milbank ve Baudrillard gibi çağdaş sosyal teorisyenlere kadar pek çok düşünür tarafından yoğun olarak tartışılmıştır.

İnsan-merkezli ve dünyevileştirilmiş din anlayışı, Hıristiyan dünyada (=Batı/Avrupa), Heidegger'in deyişiyle "insanın, dünyada hayatın merkezine yerleşmesi ve temel ölçütü" (Heidegger, 1982: 28) hâline gelmesine müsait bir zemin hazırlamıştır. Pek çok yazar, bu sürece yol açan şeyin, Hıristiyanlıktaki "ilk günah/düşüş teorisi" (ve tecrübesi) olduğunu ve ilk günah tecrübesinin Hıristiyanlığın dünya anlayışını/kavrayışını belirlediğini belirtir (örneğin bkz. Wulf, 1989: 52). Bu süreç, Batı toplumlarının tarihsel gelişim sürecinde değişik boyutlar kazanmış ve özellikle de ortaçağlardan sonraki süreçte, Batılı insanın, hayata, doğaya, dine müdahale etmesiyle ve son kertede dinin toplumsal/kamusal hayattan çekilerek, bireysel alana mahkum ve mahpus edilmesiyle sonuçlanmıştır.

Wulf, ortaçağlardan sonraki süreçte, zaman anlayışının değişmesinin ve çeşitlenmesinin, insan hayatının anlamsızlığa sürüklenmesine yol açtığını ve artık hakikatin, zamanın (subjektif tarihsel yani sosyo-kültürel gelişmelerin, değişimlerin veya pratiklerin) ürünü olduğu şeklinde izafileştirildiğini belirterek, ilginç bir gözlemde bulunuyor:

> İnsanın kendisine ve dünyaya ilişkin görüşleri, tarihin, insanın doğasından, özellikle de dünyanın insanlık tarihinden ayrılmasıyla birlikte, tarihsel zaman, insanın kısa ömrü ile dünyanın ömrü arasındaki yeni bir boyut hâline gelmiştir... Bu durum, insan hayatının zaman boyutlarının alt üst olmasına yol açmış, insanın sonluluğu kavrayabilmesini imkansız hâle getirmiştir... Böylelikle insanın kimliği, tarihin, insan türünün geçmişi olarak kavranabilmesini son derece zorlaştırmıştır (*age.*, 55).

Rasyonalitenin temelleri üzerine inşâ edilen modern bilimin evrensellik iddiaları, bilim adamlarının bireysel hayatı homojenleştirmelerine yol açmıştır. 18. yüzyılın ortasından itibaren, nedensel yasaların bilginin nesnesi hâline gelmesi, bireyin, hayattaki merkezî yerini kaybetmesini garanti etmiştir.

İşte tam bu noktada, gerçekliğin, fizik gerçeklik/bu dünya merkeze alınarak tanımlanması, belirlenmesi, kontrol edilmeye başlanması, Rönesans ve Reformasyon'la birlikte özgür iradesi elinden alındığı için Kilise'ye isyan eden insanın hayatın merkezine yerleşmesini kolaylaştırmış; ama bu durum zamanla insanın kendi aklının ürünü olan bilim ve teknoloji tarafından kuşatılmasına yol açmakla sonuçlanmıştır. İnsanın özgürlük arayışı, matbaanın 15. yüzyılda icadıyla birlikte yeni bir evreye girecektir: Matbaa, gazete ve romanın zaman mesafesi engelini aşmasını kolaylaştırmış, ilk kez aynı ülkenin farklı köşelerinde yaşayan insanların aynı haberleri, dünyaları, duyarlılıkları 'tahayyül ederek' paylaşmasını ve yeniden üretmesini mümkün kılmıştır. Bu süreç, sekülerleşme tarihi açısından yeni bir dönüm noktasının başlangıcı olacaktır. Gerçeklik, artık gazete ve roman yoluyla kurmaca/sanal olarak icat edilmekte, temsil edilmekte ve kitlesel olarak tüketime sunulabilmektedir. İnsanın tam da her şeyin merkezine yerleştiğini zannettiği bir zaman diliminde, bu durumun, paradoksal olarak insanın nasıl hayattan uzaklaştırılmasına yol açan bir süreci tetiklediğini ve sekülerleşmeyi nasıl sorgulamaya başladığını göstermeye çalışmak, yazının bundan sonraki bölümünün konusunu oluşturuyor.

3.1. Roman Sanatı ve Sekülerliğin Sorunsallaştırılması: İkinci Sekülerleşme Sürecine Doğru

Ernest Gellner, "ikinci sekülerleşme süreci" olarak adlandırdığı bir fenomenden söz eder. Ve "birinci sekülerleşme süreci"nin "aşkın dinî inancın elimine edilmesi, inancın alanının sadece bu dünya ile sınırlandırılması" olduğunu hatırlattıktan sonra, yeni bir sekülerleşme süreci ve fenomeni ile karşı karşıya olduğumuzu vurgular. Gellner, ikinci sekülerleşme süreci olarak adlandırdığı bu durumu, dünyevi olanın anlaşılabilir, tanınabilir, tanımlanabilir, kontrol edilebilir ve manipüle edilerek gayrı insanileştirilebilir hâle getirilerek problemleştirilmesi ve askıya alınması olarak tanımlar (bkz. Gellner, 1974: 195-200).

Gellner'in birinci ve ikinci sekülerleşme süreçleri şeklinde yaptığı ayırım ve geliştirdiği tartışmaların, sekülerleşme sürecinin nihayetinde nereye gidebileceğini anlayabilmemiz ve anlamlandırabilmemiz açısından oldukça zihin ve ufuk açıcı

olduğunu düşünüyorum. Gellner'in sekülerleşme süreçleri konusunda yaptığı ayırım ve tanımları bir adım daha ileriye götürerek açımladığımız zaman, insanlığın neden ve nasıl 'seküler aklın ötesi'ne geçme ihtiyacı hissettiğini ve çağdaş sosyal teorisyenlerin ve düşünürlerin sekülerleşme süreçlerinin niçin aşılması gerektiğini tartışmaya başladıklarını açıklığa kavuşturabilmemiz imkan dahiline girebilir.

O hâlde, burada benim 'seküler aklın ötesi' kavramı çerçevesinde geliştirmeye çalıştığım tartışmayı teorik olarak daha iyi temellendirebilmek ve açımlayabilmek için, birinci sekülerlşme süreci, ikinci sekülerleşme süreci ve son olarak seküler aklın ötesi kavramsallaştırmalarını birbirleriyle ilişkilendirerek ve tabii ayrıştırarak formüle etmem ve dolayısıyla, bu formülasyonlardan yola çıkarak, kendime, üzerinde yürüyebileceğim veya izini süreceğim teorik bir güzergah çizmem gerekiyor.

İlk formülasyonu; birinci sekülerleşme için şöyle yapabileceğimizi zannediyorum: Birinci sekülerleşme süreci, dünyevi olanın dinî olandan ve alandan bağımsızlaştırılması, ayrıştırılması, özerkleştirilerek irtibatının koparılması süreciydi (Milbank, 1999). Buradan kalkarak, ikinci sekülerleşme sürecini, dünyevi olanın ve alanın dinselleştirilmesi, kutsanması, kısacası dindışı kutsallıklar üretilmesi süreci olarak tanımlayabiliriz. Dikkatle bakılacak olursa, burada bir ifrat ve tefrit durumu ile karşı karşıya olduğumuz görülecektir. Burada karşı karşıya kaldığımız ifrat ve tefrit durumu, sekülerleşme sürecinin veya süreçlerinin geleceği açısından üzerinde alışılageldik yaklaşımların ötesinde kafa yormayı gerektiren bir ifrat ve tefrit durumudur.

Tam bu noktada, tartışmamızı zenginleştirecek ve derinleştirecek bir açılım getirme ihtiyacı hissediyorum. Batı Avrupa tarihinde sekülerleşme süreci dolayımında karşı karşıya kaldığımız bu ifrat ve tefrit durumunun, sadece bu alanla sınırlı olmadığını, bu ifrat ve tefrit fenomeninin bütün bir Batı Avrupa kültür, düşünce, sanat, teoloji ve uygarlık tarihine damgasını vuran bir durum olduğunu gözlemliyoruz. Karşılaştırmalı uygarlıklar tarihi alanının en üretken ve yetkin araştırmacılarından William McNeill, Batı'da gözlemlediğimiz bu ifrat ve tefrit durumunun sadece Batı uygarlığı tecrübesine özgü (ve nevzuhur –YK) bir durum olduğunu çok çarpıcı bir şekilde şöyle özetler:

> Roma dünyasının kültürünün Hellenizmin naturalizminden ve rasyonalizminden Avrupa'nın 5. ve 6. yüzyılındaki transandantalizmine ve mistisizmine keskin bir şekilde geçişinin ve dönüşümünün uygarlıklar tarihinde başka bir örneği yoktur.

McNeill, Avrupa uygarlığı tarihinde yaşanan ve "eşi görülmemiş istikrarsızlıklar"ın hem nedeni ve kökenini, hem de zaten var olan istikrarsızlıkların, alt üst oluşların ortadan kaldırılmasının, geçici de olsa istikrarın sağlanmasının kaynağı olan bu gelgit veya ifrat-tefrit durumunun Avrupa uygarlığına özgü yeni, nevzuhur bir durum olduğunu ise şöyle ifade eder:

> Avrupa uygarlığını ve toplumlarını bir aşırı uçtan diğer aşırı uca savuran, şiddetli bölünme, çatışma ve dağılmalara yol açan bu eşi görülmemiş istik-

> rarsızlıklar, aslında, Avrupa tarzı uygarlığın en ayırt edici ve en belirleyici karakteristiğini oluşturmaktadır (McNeill, 1965: 451).

Yetkin bir karşılaştırmalı uygarlıklar tarihçisi ve tarih felsefecisinden yaptığım bu ilginç alıntı, Batı'da neden "birinci sekülerleşme süreci"nden (dinin dünyevi olandan veya dünyevi olanın dinî olandan ayrıştırılmasından) "ikinci sekülerlşme süreci"ne (dünyevi olanın ve alanın dinselleştirilmesine, kutsallaştırılmasına ve dünyevi olanın karmaşık şekillerde problemleştirilmesine) keskin bir şekilde geçildiğini, geçilmek zorunda kalındığını, olabildiğince geniş bir tarihsel spektruma yayarak kanıtlayabileceğimizi çok iyi gösteriyor, diye düşünüyorum.

Yazının bu bölümünde, ikinci sekülerleşme sürecinin izini, matbaanın icadı ve özellikle de roman sanatının kitleselleşmesi fenomenini çeşitli açılardan analiz ederek sürmeye çalışacağım. Matbaanın icadıyla birlikte belirginleşmeye, romanın kitleselleşmesiyle birlikte kesin boyutlar kazanmaya başlayan, gerçekliğin sanal veya kurmaca olarak icat edilmesi sürecinin, "ikinci sekülerleşme süreci" olarak adlandırılan fenomenin Batı Avrupa toplumlarında nasıl neşvü nema bularak kök salmaya, kitleselleşmeye ve 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra başlayan ve elektronik devrim olarak da adlandırılan ikinci sanayi devrimi ile birlikte ise, müzikte sesin, sinemada ise imgenin/görüntünün parçalanması, yapay, sentetik, teknik ve kısacası elektronik aygıtlarla sanal ve kurmaca olarak yeniden üretilmesi olgusunun sekülerleşme fenomeninin nasıl sorgulanmasına ve kaçınılmaz olarak seküler aklın ötesi olarak adlandırdığımız yeni teorik arayışların ve tartışmaların başlamasına zemin hazırladığını göstermeye çalışacağım.

Çağımızın en yetkin Marksist edebiyat eleştirmenlerinden ve teorisyenlerinden Terry Eagleton, romanın icadı ve kitleselleşerek yaygınlaşmasıyla, dinin en geniş anlamıyla hayatın kamusal (siyasal, toplumsal, kültürel ve ekonomik) tüm alanlarından ricati ('geri çekilişi') arasında bir yer veya konum değiştirme ilişkisi yaşandığına dikkat çeker ve şöyle bir saptama yapar: Roman, dinin yerini almış ve gerek sosyo-kültürel, gerekse epistemolojik-fenomenolojik açıdan dinin gördüğü işlevleri görmeye ve (daha da önemlisi) dinin kullandığı 'dil'i kullanmaya başlamıştır. Eagleton'ın bu saptaması, dinin geri-çekilişi ve sekülerliğin başka bir sürece girerek ikinci sekülerleşme sürecine geçişi fenomenini çok çarpıcı bir şekilde gözler önüne seren ve Batı'daki sekülerlik araştırmalarında da göz ardı edilen bir saptama olduğu için, üzerinde kafa yormayı hakeden bir saptama olarak görülmeli. Bu yüzden Eagleton'ın saptamasını biraz açmanın yararlı olacağını düşünüyorum.

Eagleton, ilkin, romanın icadı ve kitleselleşmesi ile dinin geri-çekilişi arasında bir korelasyon kuruyor. Bu korelasyonu, kendisinin de görev yaptığı Oxford Üniversitesi İngiliz Edebiyatı Bölümü'nde kendisinden yaklaşık yarım asır önce İngiliz edebiyatı profesörü olan George Gordon'dan çarpıcı bir alıntı yaparak kurmaya çalışıyor. Profesör Gordon, İngiliz (ve dolayısıyla Avrupa) toplumunun hasta olduğunu ve bu hastalığı romanın tedavi edeceğini şöyle anlatıyor:

> İngiltere, şu ân hasta ve... bu hastayı ancak edebiyat (burada özellikle roman kastediliyor –YK) kurtarabilir. Tüm Kiliseler –benim gözlemlediğim kadarıyla– başarısız oldu ve tükendi; hastalığımızı tedavi edecek sosyal çareler ve reçeteler sunmaktan son derece uzak durumdalar. O hâlde İngiliz edebiyatı, bu noktada kilit bir rol oynayabilir. Edebiyatın oynayacağı bu kilit rolün üç işlevi var: Birincisi, edebiyat, bizi tatmin etmeli ve bilgilendirmeli; ikincisi, devleti tedavi etmeli; üçüncüsü ve en önemlisi de, ruhumuzu kurtarmalıdır (Eagleton, 1983: 24).

Marxist edebiyat teorisyenimiz Eagleton, Profesör Gordon'dan yaptığı bu alıntıyı şöyle yorumlar: Roman, yalnızca dinin yerini almakla kalmamış; aynı zamanda Avrupa toplumlarının hastalıklarının tedavi edilmesinde dinin kullandığı dili de kullanmaya başlamıştır. Eagleton, burada dini, bir ideoloji olarak tanımlar ve dinin, toplumu kontrol eden, ayakta tutan, bireyleri birbirine bağlayan değerler sunan bir toplumsal bağ, temel bir dinamik ve aktör olduğunu söyler. Ve dinin bu işlevleri yerine getirirken başvurduğu dilin özelliklerini de şöyle sıralar:

> Formüle edilmiş doktrinlerden ya da sınırlı kavramsallaştırmalardan çok; imge, sembol, alışkanlık ve davranış biçimleri, ritüeller ve mitolojiler üretmek (aynı yer).

Benim burada "ikinci sekülerleştirme süreci" olarak kavramsallaştırmaya çalıştığım fenomenin, romanın dinin gördüğü işlevleri görmeye ve dinin kullandığı dili kullanmaya başlamasıyla birlikte belirginleştiğini burada Eagleton'ın açıklamalarının son bölümünü de aktararak gösterebileceğimizi düşünüyorum. Eagleton, saptamasını ve saptaması doğrultusunda geliştirdiği argümanı özetle şöyle açıklıyor:

> Roman, artık işlevini yitiren dinin yerine geçmiş ve dinin kullandığı dili kullanmaya başladığı için kitleselleşebilmiştir. Roman da tıpkı din gibi, toplumsal kontrol ideolojisi ve aygıtı hâline gelmiş ve tıpkı din dilinde gözlenen imge, sembol, alışkanlık ve davranış biçimleri, kendine özgü ritüeller ve mitolojiler üreten bir dil geliştirmiştir (aynı yer).

Tam bu noktada vurgulanması gereken hayati mesele şu: Dinin yerine geçen ve din dilini kullanmaya başlayan roman sanatı, dünyevi gerçekliği problematize etmekte ve daha da önemlisi dünyevi gerçekliği dinselleştirmekte, kutsallaştırmakta ve dindışı kutsallıklar üretmektedir.

Bu gözlemlerden sonra, romanla başlayan bu sürecin elektronik müzik, sinema, televizyon ve bilgisayarlarla birlikte nasıl ivme kazanarak devam ettiğini, dolayısıyla sonuçta çağımızda neden seküler aklın ötesi tartışmalarının yapıldığını ve bu tür arayışlar içine girildiğini Eagleton'ın saptama ve tartışmalarından yola çıkarak daha ayrıntılı bir şekilde incelemeye ve araştırmaya başlayabiliriz.

Eagleton'ın yaptığı saptama ve din-roman ilişkisi bağlamında kurduğu korelasyon ve geliştirdiği tartışma, genelde sekülerlik sorununun, özelde ikinci sekülerlik sürecinin ve dolayısıyla çağımızın ruhunun anlaşılması ve anlamlandırılması bakımından pek çok düzlemde zihin açıcıdır.

Burada dikkat çekilmesi gereken ilk düzlem, gazete ve özellikle de roman sanatıyla birlikte, kurmaca ile gerçeklik arasındaki ilişkinin yepyeni bir boyut kazandığını ifşa eden veya ele veren düzlemdir: Artık roman sanatıyla birlikte gerçeklik sorunu yeni bir boyut kazanmıştır. Gerçeklik, yaşanan, tecrübe edilen bir gerçeklik algısı ve pratiğiyle sınırlı olan ve sınırlı kalan bir fenomen olmaktan çıkmış, kurmaca veya sanal olarak icat edilen bir fenomen hâline gelmiştir. Gerçekliğin fiziksel/fenomenolojik olarak yaşanan ve tecrübe edilen tezahürünün dışında, bir de kurmaca olarak icat edilen başka bir formda yeniden-üretilmesi ve yeniden-sunulması, insanoğlunun tahayyül ve tasavvur dünyasını genişletmiştir. Ama insanın tahayyül ve tasavvur dünyasının genişlemesi, beraberinde insanın gerçeklik algısının zenginleşmesini ve derinleşmesini de mümkün kılmış mıdır? Hayır. Gerçekliğin kurmaca veya sanal olarak yeniden icat edilmesi ve üretilmesi, Kartezyen felsefenin gerçekliği salt fizik gerçekliğe indirgeyerek ya da başka bir deyişle, gerçekliği fizik gerçekliği eksene alarak tanımlaması ve konumlandırması 'eylem'inin problemleştirilmesi ve sorgulanması anlamına gelmektedir. Bu 'eylem', ileride postmodern düşünürlerce bir adım daha öteye götürülecektir. Sözgelimi Paul Virilio ve Jean Baudrillard gibi düşünürler, romanın gördüğü işleve benzer bir işlevi bilgisayarların, özellikle de internetin görmeye başladığını söyleyeceklerdir: Artık bizim bildiğimiz ve tecrübe edegeldiğimiz anlamda gerçeklik 'yoktur'; buharlaşmıştır: Hiper-gerçeklik vardır. Simülasyonlar, gerçeklik algımızı, duygumuzu ve pratiğimizi dönüştürmüş; sanal/kurmaca gerçeklikle reel gerçeklik birbirinden ayırt edilemeyecek şekilde iç içe geçmeye başlamıştır: Gazete, sinema, televizyon ve nihayet bilgisayar yoluyla üretilen sanal/kurmaca gerçek(lik)ler, zaman zaman veya çoğu zaman reel gerçekliğin yerine geçebilmekte, gerçeklik kavramını kazaya uğratmaktadır.

Eagleton'ın saptamasının, sekülerlik sorununun ve dolayısıyla çağımızın ruhunun anlaşılması ve anlamlandırılması bakımından zihin açıcı olduğunu söyleyebileceğimiz ikinci düzlem, insan tekinin siyasi, ekonomik ve kültürel iktidar aygıtları ve aktörlerinden bir şekilde bağımsız olarak gerçekliği üretebilme, üretilen gerçekliğe müdahale edebilme ve dönüştürebilme imkanına ve özgürlüğüne kavuşması fenomenidir. İnsanın modern anlamda romanın icadıyla birlikte sanal veya kurmaca olarak karakterler, durumlar, dünya, insan ve toplum tasavvurları üretebilmesi, insanın özgürlüğünü, iradesini herhangi bir güçten, özellikle de Tanrısal bir güçten bağımsız olarak kullanabilmesi, özgürlük sorununa daha önceki dönemlerde rastlanılmayan yeni bir boyut getirmiştir. Burada insanın özgürlüğünü (yeteneklerini) veya iradesini Tanrısal bir güçten bağımsız ve özerk bir şekilde kullanabilmesi, sadece sanatçının (roman yazarının) değil, aynı zamanda roman metnine muhatap olan insanın da, hayata, kendisinin tüm duyu organlarını ve tecrübelerini kullanarak yön ve çeki düzen verebileceği; dolayısıyla, insanın Tanrı'nın rolünü oynayabileceği inancının pekişmesine ve yaygınlaşmasına zemin hazırlamıştır. Böylelikle insanın Tanrı'nın ye-

rini ve rolünü alacağı ve özgür iradesiyle hayata, doğaya ve bu arada dine (dolayısıyla Tanrı'ya) çeki düzen verebileceği inancını merkeze alan bir dünyanın kurulmasının imkan dahiline girdiği kabul edilmiştir. Kısacası, insanın iradesi, Tanrı'nın iradesinin yerine geçmiş; Tanrı-merkezli bir dünyadan insan-merkezli bir dünyaya geçilmiştir. Ama roman sanatı aynı zamanda, bu geçişi problematize ederek sorgulamanın ilk modern adımının atılmasına öncülük etmiştir.

Üçüncü düzlem ise şöyle tezahür etmektedir: Gerçekliğin kurmaca/sanal olarak yeniden-üretilmeye başlanması, zaman-mekan algımızı, kavrayışımızı ve tecrübemizi 'dönüştürmüştür'. Özellikle internetle birlikte geçmiş ve gelecek zaman duygumuz âdeta iptal edilmiş, genişletilmiş tek bir geniş zaman idraki icat edilerek zaman (ve dolayısıyla 'mekan') sadece "bura ve şimdi"ye indirgenmiş; dolayısıyla, zaman ve mekan idrakimiz sadece bura ve şimdiye, yani salt fiziksel olana ve fiziksel alana sabitlenmiştir. Artık ne olacaksa "burada ve şimdi" olacak; her ne şey yapılacaksa yalnızca "burada ve şimdi" yapılacaktır: Burada ve şimdi olmak kaydu şartıyla artık "her şey mübahtır: *anything goes*".

Gerçekliğin kurmaca/sanal olarak icat edilmesini veya yeniden-üretilmesini ve yeniden-sunulmasını mümkün kılan bu üç farklı düzlem, sekülerlik sorununun imaginatif, zihin açıcı ve (*thought-provoking* anlamında) 'provokatif' bir şekilde tartışılmasını kolaylaştırmaktadır: Birinci düzlem, Rönesans'la birlikte başlayan ve Aydınlanma düşüncesiyle birlikte nihayete eren gerçekliğin parçalanması, fizikötesi gerçekliğin bastırılması veya olumsuzlanması fenomenini sorunsallaştırmaktadır. İkinci düzlem, genelde özgürlük, özelde ise insanın özgür iradesini özne olarak kullanabilmesi sorununu sorunsallaştırmakta, yeni bir düzlemde tartışmaya açmaktadır. Üçüncü düzlem ise, zaman-mekan idrakindeki yine Rönesans'la birlikte başlayan ve Aydınlanma düşüncesiyle birlikte belirginleşen zamanı salt temporal (dünyevi) alana indirgeme sorununu tartışmaya açmakta; insana, zamana ve mekana doğaüstü bir gücün ve iradenin müdahalesi olmaksızın kendisinin müdahale edebilme, hükmetme; böylelikle özgürlüğünü, özgür iradesini bura ve şimdiyle kayıtlı olmak koşuluyla istediği şekilde kullanabilme imkanı sunmaktadır.

Romanın gerçekliği kurmaca/sanal olarak yeniden-üretmesi ve yeniden-sunması, üç düzlemde de ortaya çıkan yepyeni bir fenomenle bizi karşı karşıya getirmekte veya bırakmaktadır: Ölümün öldürülmesi fenomeni. Roman sanatıyla başlayan, sinema ve televizyonla ivme kazanan ve nihayet internetle (ve tabii genetik teknolojisiyle) zirveye çıkan ölümün öldürülmesi fenomeni, insanın, yine insan tarafından icat edilmesi, var kılınması; yani insanın Tanrı'nın rolünü oynamaya başlaması anlamına gelmektedir. İnsanın, ölümü öldürmesi, dolayısıyla Tanrı'nın rolünü oynamaya başlaması, insanoğlunu seküler aklı tartışmaya açmaya ve seküler aklın ötesine geçmeye icbar etmektedir. Hatırlayalım; sekülerlik, ortaçağlar boyunca Avrupa'da, insanın özgür iradesini kullanamaması sorunundan neşet etmiş ve Rönesans'la birlikte başlayan insanın ve doğanın keşfi ve modernlikle birlikte bireyin, toplumun ve modern ulus-devletin icadı süreciyle bir-

likte Heidegger'in deyişiyle "insanın her şeyin merkezi ve ölçütü hâline geldiği", otorite (*Authority*; ki *Author* kavramı, büyük A ile yazıldığında, âlemlerin yaratıcısı, yapıcısı Tanrı anlamına gelmektedir), hegemonya ve meşruiyet kaynaklarının ilahi alandan beşerî alana taşındığı bir paradigma dönüşümünün adıdır.

Nietzsche, "Tanrı öldü" derken, insanı her şeyin merkezine yerleştiren (Tanrılaştıran) Aydınlanma düşüncesine başkaldırmaktadır. Nietzsche'nin "Tanrı öldü" diye başkaldırırken söylediği şey, Tanrı'nın öldürüldüğüne/hayattan uzaklaştırıldığına dikkat çekmek olmuştur. Nietzsche'nin "Tanrı öldü! Karşı devrim, sanattır." aforizması ile Terry Eagleton'ın romanın dinin yerini aldığı, insanın kurmaca/sanal gerçekler üretmeye başladığı şeklindeki saptamasını bir başka düzlemde, metaforik olarak da anlamlandırmak gerekirse, karşımıza şöylesi bir tablonun da çıktığını söylemek mümkün: Artık insan yapımı sanal gerçeklikler dünyasında yaşıyoruz ve insan yapımı sanal-gerçeklikler, özellikle Batı-dışı dünyadaki toplumların dünyada olup-bitenleri algılayabilmelerini, anlamlandırabilmelerini zorlaştıracak kadar gerçekliği ve gerçekleri buharlaştırıyor ve zihnimizi allak bullak ediyor. Bu buharlaşma fenomeni, Türkiye gibi sömürgecilik deneyimi yaşamamasına rağmen kendi-kendini sömürgeleştiren; hem İslam kültürüyle hem de hakim Batı kültürüyle ilişkileri sorunlu olan, dolayısıyla çift yönlü teorik ve pratik bir temassızlık yaşayan ve içine kapanan ülkelerdeki aydınların yoğun bir kafa karışıklığı yaşamasına müsait bir zemin hazırlamaktadır.

Kafa karışıklığı, kaçınılmaz olarak beraberinde kavram kargaşasını getirmektedir. Bu kafa karışıklığının ve kavram kargaşasının en yoğun olarak gözlemlendiği sorunlardan biri, hiç kuşkusuz sekülerlik sorunudur. Sekülerliği, naif bir şekilde özgürleşme olarak algılayan Türkiye'deki aydınlar, bu yüzden sekülerliğin ve sekülerleşmenin, anavatanı olan Batı'daki 'hikaye'si konusunda (hem *story*/hikaye, hem de *history*/tarih anlamında) ufuk ve zihin açıcı (ve tabii entelektüel düzlemde özgürleştirici) bir donanıma sahip olamamaktadırlar.

Örneğin sekülerlik, 19. yüzyılın Avrupa'sının sosyal teorisinin veya sosyal biliminin kurulmasının anahtar kavramlarından, fenomenlerinden ve pratiklerinden biridir: Robert Nisbet, sekülerliğin, 19. yüzyıl Avrupa'sının sosyal teorisyenlerinin en temel problem alanlarından biri olması nedeniyle sosyoloji biliminin kurulduğunu ve sekülerliğin yol açtığı siyasi, toplumsal, kültürel ve entelektüel sorunların, Avrupa'da büyük bir Hıristiyan sosyal teorinin kurulmasına imkan tanıdığını söylüyor (Nisbet, 1976).

Sekülerlik dolayımında yapılan tartışmalar ve ortaya konulan teorik birikimler, son 15 yıldan bu yana 'seküler aklın ötesi' kavramıyla özetlenen tartışmaların yapılmasına imkan tanımıştır.

Tanzimat'tan günümüze gelinceye kadar yaşadığımız travmatik deneyim göstermektedir ki, Türkiye'nin aydınları, Batı'da 19. yüzyılda başlayan ve son 15 yılda seküler aklın ötesine nasıl geçilebileceği konusunda sürdürülen tartışmalardan haberdar değiller ve bu durum tesadüfi değildir; ama, oldukça düşündürücüdür.

3.2. Hız, Haz ve Anlam Krizi: İkinci Sekülerleşme Süreci ya da Enformasyon Çağı ve Dindışı Kutsallıklarda Patlama

Saint-Simon, sanayi devriminin mimarları olan mühendisleri, "Batı uygarlığının yeni papazları" olarak isimlendirmişti. Artık, çağımıza rengini (belki de şeklini) veren enformasyon üreticilerini (=işçilerini!), Batı uygarlığının yeni papazları olarak isimlendirmemiz gerekiyor. Ancak bu yeni papazların 'ödevlerini' iyi yapmadıkları veya Baudrillardyen bir edayla söylemek gerekirse, ödevlerini "fazla ciddiye aldıkları" anlaşılıyor. Çağımızın yeni 'papazları'nın ödevlerini iyi yapmadıklarını ya da fazla ciddiye aldıklarını (ki, sonuçta ikisi de aynı kapıya çıkıyor) bir kez daha kanıtlayan bir rapor yayımlandı İngiltere'de. Hem de en kıdemli 'enformasyon papazları' (=*Reuter*'ın enformasyon işçileri!) tarafından. Tabii bunda şaşılacak bir şey yok. Ne de olsa çağımızın öteki adı da 'ironi çağı'. Postmodern nostalji. 'Geri' çekilme veya destursuz ve düstursuz bir cesaret... Sahibini hem 'uçuran', hem de ironik bir şekilde 'göçüren' tuhaf bir cesaret.

Reuter haber ajansının 'enformasyon papazları' tarafından hazırlanan ve "Dying for Information?" başlığını taşıyan raporda, baş döndürücü bir hızla gelişen ve 'eski' (!) medya teknolojilerini de kısa bir süre içinde eskiten enformasyon teknolojilerinin yol açtığı enformasyon patlamasının veya 'artığı'nın Batılı toplumlarda yeni hastalıkların zuhur etmesine yol açtığı belirtiliyor.

Batılı toplumları, "enformasyon yorgunu" toplumlar olarak tanımlayan bu ilginç rapordan bazı alıntılar yapmak istiyorum:

> Enformasyon teknolojilerinin/araçlarının baş döndürücü bir hızla gelişmesi ve hayatımızın her alanına nüfuz etmesi, sadece enformasyon işçilerini değil, tüm toplumu, enformasyon yorgunu hâline getirdi. *The New York Times* gazetesinin bir gün içinde yayımladığı enformasyon, 17. yüzyılda, bir kişinin bir yılda tükettiği enformasyondan bile daha fazla.

Yani tam bir enformasyon bombardımanıyla karşı karşıyayız. Peki bu bombardımanın faturası ne? *Reuter*'in raporu bu konuda da bizi enforme ediyor: "Enformasyon yorgunu hâline gelen bireylerde yoğun bir stres; fiziksel ve zihinsel rahatsızlıklar; karın, baş ve göz ağrıları gözleniyor." Raporda daha başka ilginç bilgiler de sunuluyor. Örneğin şu satırlar bir hayli ilginç (ve de komik):

> Psikologlara ve iş dünyasının önde gelen temsilcilerine göre, rakip bir firmada çalışan bir adamı yenilgiye uğratmak ve perişan etmek için, bu firmaları ve kişileri enformasyon bombardımanına tutmak yeterli.

Ernst Benz, "hız, sekülerleşmenin en önemli unsuru ve nedenidir" der (Wulf, 1989: 57).

Enformasyonla hız ve değişim, dolayısıyla modern kent arasında göz ardı edilemez, symbiyotik bir bağlantı var. Modern kentler, hızın, değişimin, enformasyon üretiminin ve tüketiminin vazgeçilmez merkezleri ve mekanlarıdır.

Sanayi devrimiyle birlikte insanlar, akın akın, oluk oluk, öbek öbek, kitleler hâlinde kentlere aktılar. Kent, artık değişimdi; bilgiydi; sınırsız ve tatmin edileme-

yen ve bitmek tükenmek bilmeyen hazlar diyarıydı; yeni umutlardı; yeni düşlerdi ve yeni geleceklerdi. Ama her şeyden çok da, hız ve değişimdi. Hıza ve değişime ayak uydurabilmek, baş döndürücü bir hızla üretilen ve tüketilen yığınla enformasyona ulaşabilmekle mümkündü. Hıza, değişime ve dolayısıyla enformasyona, dünyayı anlamak için ihtiyaç duyulmuyordu. Dünyayı anlama işini Aydınlanmacılar yapmıştı. Şimdi yaşamak (=hayattan kaçmak) gerekiyordu. Yorulmadan ve bıkmadan 'yaşamak'. Hayattan kaçmak için dindışı kutsallıklar üreten hayata tutunmak; hayata tutunabilmek içinse hayattan kaçmak, yani genelde kültür endüstrisinin, özelde ise sinema, televizyon, müzik ve spor endüstrisinin geçici hazlar, tatminler, avuntular ve kaçışlar sunan dünyasına tutunmak veya sığınmak...

Jean Baudrillard, bu yüzden olsa gerek, "Batılıların maceradan anlamadıklarını" söylüyor. Onun için 'yaşamanın' (=hayattan kaçmanın) teknolojileri ve teknikleri geliştiriliyor. Yepyeni enformasyon teknolojileri ve teknikleri icat ediliyor her geçen gün. Hızın, değişimin ve enformasyon üretiminin ve tüketiminin mekanları olan modern veya postmodern kentler her ân ölüp ölüp 'diriliyorlar'. 'Cins' bir 'hız' filozofu olan Paul Virilio'nun deyişiyle, enformasyon bombardımanının ânlık ve sürgit anlamsızlaşan imgeler yoluyla ürettiği hız, "elektrik megapollere dönüşen modern kentleri yoruyor, nefes bile aldırmıyor. Kentler artık her ân ölüp ölüp diriliyorlar".

Kentler, uygarlıkların atardamarları ve hatta kalpleridir. Atardamarları veya kalpleri durma emareleri (işaretleri) gösteren uygarlıkların 'hâl'leri de, gelecekleri de 'karanlık'tır; melankoliktir, patetiktir, katostrofiktir. Artık Batı'da kentler, âdeta "sessiz bir ölüm" veya Baudrillard'ın deyişiyle "yavaş çekimle ölüm" sürecine girmeye başladılar. Enformasyon, artık üretildiği merkezlerdeki 'papazların' kentlerden kaçtıkları, yaşanmaz, 'kirlenmiş' mekanlar hâline gelmesine imkan tanıyan bir hızda üretiliyor ve her şeyi anlamsızlaştırıyor. Bu yüzden, Batılı kentlerin merkezleri âdeta mezarları andırıyor. Ruhsuz mezarları... Bu mezarlarda sadece dün sömürgeleştirilen Üçüncü dünya ülkelerin çocukları, nefes alıp vermeye çalışıyor, hatta kendilerini "hazine avcılığı" yapma sevdasına kaptırmaktan alıkoyamıyorlar. Batılıların şeytandan kaçarcasına kaçtıkları kentleri bu Üçüncü dünyanın anafora tutulmuş çocukları doldurmaya başladılar. Batı uygarlığının yegane esin ve besin kaynağı olan büyük kentler, sanki mezarlara dönüştürülmüş olmalarına hayıflanıyor ve kendilerini ruhsuz mezarlara dönüştüren 'papazlar'dan öç almak istiyor gibiler. Batılıların, her şeylerini borçlu oldukları mega veya elektronik kentleri boşaltmaları ya da dün köleleştirdikleri ülkelerin çocuklarına terketmeleri çok anlamlı ve de acı olsa gerek. Bir hicretle mi, yoksa bir kaçışla mı karşı karşıyayız? İşte buna karar verebilmek bir hayli zor.

Oysa şehrin ölümü, insanın ölümü demektir.

Aydınlanma çağından itibaren hız ve değişim, temel ölçüt hâline gelmiştir. Şimdiki zaman, her şeyin referans noktası olmuştur. Böylelikle, zaman, insanın kendisinden bir şeyler beklediği bir güç hâline gelmiştir.

Nietzsche, öznenin (insanın) kimliğinin, kısa süren ömrünün ürünü olduğunu ve bu kısa hayatın, insanın, birbirinden farklı kimlikler edinmesine ve kim-

liğinin parçalanmasına izin vermediğini söyler. Wulf, bu durumun insanın gerçeklikleri göstergelere indirgemesine yol açtığını ve dünyada olan bitenleri kolaylıkla kavramasını zorlaştırdığını vurgular (Wulf, 1989: 51).

Baudrillard, çağımızda, büyümenin değil, aşırı-büyümenin, üretim-fazlalığının söz konusu olduğunu söyler (Baudrillard 1989: 27). Sayısız mesajın ve sinyalin üretilmesinin anlamsızlığa yol açtığını ve katastrofu andıran teknolojinin dünyasının hayatımızın her alanına nüfuz etmesinin, zaman, beden ve mekanımızın alt üst olmasına yol açtığını belirtir. Birey olarak bizim hayatımızda doğrudan ilgisi olmayan imajların (görüntülerin), artık tam bir enflasyona yol açtığını ve hiçbir şeyi göremez hâle getirdiğini; bizim, dönüşü olmayacak bir şekilde kendimizden kaçmamıza ve hayatın yörüngesini yitirmesine yol açtığına dikkat çeker ve bu durumu şöyle formüle eder: Bir yandan aşırı-üretim; öte yandansa şaşırtıcı donukluğun atbaşı gittiği bir dünya.

Paul Virilio bu durumu, "kutupsal donukluk" olarak tanımlıyor. Baudrillard ise Virilio'nun gözlemini şöyle tamamlıyor: "Öyle bir durumla karşı karşıyayız ki, sanki hayatımızın kutupları birleşiyor, kaynaşıyor ve bu acımasız kısa devre işlemi, bir yandan aşırı-üretim; öte yandan da potansiyel enerjilerin sıfırlanması/patlama noktasına gelmesi şeklinde tezahür ediyor" (*age.*, 33).

Hız, zamanın anlamını yitirmesine yol açıyor. Sürekli değişim de, Baudrillard'ın deyişiyle "tarihi, aptal konumuna" yerleştiriyor (*age.*, 40). Değişimin "total tutulma" (*age.*, 43) olduğunu söyleyen Baudrillard, çarpıcı bir değişim felsefesi geliştirir:

> Eylemlerimiz, artık ânlık. Zamanın yok olması gibi bir (trajik) duruma mahkumuz. Değişimin bedeli bu işte... Ânlık değişim patlaması, toplumların gelişme yönünü kaybettiriyor. Aynı şey, hız için de geçerli: Hız, yön kaybına yol açıyor. Histerik değişim çabası ve arzusu, değişimin doğal süreçlerini, özellikle de tarihsel süreci tepetaklak ediyor. Burada zamanın yok olmasını da aşan bir durumla karşı karşıyayız: Tam bir donma hâli. Tarihsel sürecin ölçütleri, tedavülden kalkıyor: Doğu Avrupa'da komünizm; Batı'da ise liberal demokrasinin kendi kuyusunu kazan aşırılıkları.

Enformasyon teknolojilerinin "günah çıkarma teknolojileri" olduğunu düşünüyorum. Örneğin gazetenin, sinemanın, televizyonun yaptığı şey ne? Toplumun sıkıntılarını, açmazlarını, kırık aşklarını ve umutlarını teşhir ederek tarif/tamir etmek. Teşhir yoluyla yapılan bu tarifler/tamirler, kaçınılmaz olarak terapi biçimlerine dönüştüğü veya dönüştürüldüğü için, bir türlü anlaşılamıyor, anlamlandırılamıyor ve aşılamıyor. Belki de aşılıyor; ancak, tüm tarifler/tamirler, tam bir günah çıkarma ameliyesine ve teşhir edilerek yapılan tariflere/tamirlere dönüştürüldüğü için, anlaşılamıyor. Yani sözün kısası, biz, arife tarif gerekmediğini biliyoruz; ancak Batılılar, bunun ne anlama geldiğini bilmedikleri ya da böyle bir 'şey'den haberdar olmadıkları için, tarife arif arıyorlar. Enformasyon teknolojilerinin tarif teknolojileri değil de, tatmin/tamir teknolojilerine dönüştürülmesi, yapılan tarifleri süratli bir şekilde tedavülden kaldırıyor. O yüzden arif aranıyor Batı'da, ama Batılılar arifin ne menem bir şey olduğunu bilemedikleri için işleri bir hayli çetrefilli.

Batı kültürü, postmodernlikle birlikte şerhçilik veya narsizm dönemi yaşıyor. Arifi, şerhlerde (bu kez yazılı, sözlü ve görsel metinlerdeki, vasatlardaki ve vasıtalardaki tariflerde) arıyor Batılılar.

Baudrillard, Batılı inteljensiyanın ve elitin "çok kötü şerhçiler" olduğunu söylüyor:

> Kötü birer taklikçiyiz. Yüzyılın başlarında yaşanan olayları, keşifleri aptalca taklit edip duruyoruz. Modernizmin tüm türlerinin (değişimin aracı veya motoru olarak –YK) 'dil'de stile verdikleri önem (ve yükledileri yük –YK) aynıyle, daha da biçimsizleştirilerek sürdürülüyor. Yoğunlukta maksimizasyon artık geride kaldı. Tutku ve entelektüel esinde minimizasyon, önümüzde uzanıyor. Zamanımızın tartışmasız durumu, postmodernizm. Postmodernizm, hiç kuşkusuz, en fazla dejenere olmuş, en fazla yapay ve en seçmeci bir evreyi karakterize ediyor: Tüm önemli eserleri parça buçuk bir şekilde aşıran, tüm idolleri ve önceki saf göstergeleri toplayıp birbirine yamayan bir fetişizm... Postmodernizm, gelecek konusundaki belirsizliği ve geleceğe götürecek olaylardan mahrum olması yoluyla işlev görüyor... Postmodernizm, önceki değerlerin aynı zamanda yıkılması ve yeniden inşâ edilmesi çabasıdır. Oysa bu, çarpıtarak onarma işleminden başka bir şey değildir (*age.*, 40-41).

Artık çarpıtarak onarma işleminin ve eyleminin yegane yeri ve vasıtası olan enformasyon, meta hâline geldi. Pazara sürüldü ve sadece pazara değil, hayata da rengini ve şeklini verebilecek güce ulaştı.

Enformasyonun, dolayısıyla kurmaca/sanal olarak üretilen gerçekliklerin ilk modern vasatı ve vasıtası olan gazetenin ve özellikle de romanın icadının sekülerleşmenin paradokslarını nasıl ifşa ettiğini ve sekülerliğin paradokslarının romanın farklı şekillerde türevleri olan sinema, televizyon ve internetle birlikte nasıl seküler aklın ötesine geçilmesi temrinlerinin yapıldığını göstermeye çalıştım. Vardığım sonuç: İnsanı özgürleştirme çabası, insanın özgürlüğünü yitirmesine; milyonlarca insanın katledilmesiyle sonuçlanan büyük savaşların yaşanmasına, sadece bir düğmeye basarak insanın birbirini yok edebileceği bir paranoyak duyarlığın (duyarsızlığın) zuhur etmesine; doğanın ve ozon tabakasının delinmesine, kıyamet senaryolarının geliştirilmesine yol açmıştır. Artık Tanrı yeryüzünden çekilmiştir, yerini insan almaya niyetlenmiş; ama, sonunda kaçınılmaz olarak insan, Tanrı olamayacağı için, kendisini bile kendi yapıp ettiği aygıtların ve nesnelerin kuşatma altına almasını engelleyememiştir. Tüm bu olup bitenleri tam bir karikatürleştirme fenomeni olarak tanımlayabiliriz. Sekülerlik, seküler akıl; insanı, hayatı, doğayı ve Tanrı'yı karikatürize ettiği için, seküler aklın ötesi çerçevesinde yoğun arayışlar içine girilmeye başlanmıştır.

4. Sonuç: Sekülerleşme... Nereye Kadar?

Amerika'yı Kristof Kolomb'tan sonra "ikinci kez keşfeden" Fransız sosyoloji geleneğinin en çarpıcı isimlerinden Tocqueville, dinin, insanın fiziksel ve sosyal gerçekliği idrak etmesini mümkün kılan en önemli kaynak olduğunu söyler. Dinin, insanın doğasının bir parçası olduğunu ve her ne suretle olursa olsun dinin yok olamayacağını (=yok edilemeyeceğini), inançsızlığın ise tesadüfi/geçi-

ci bir durum olduğunu belirtir. Dinin, bireylere dış dünyanın anlamlandırılması konusunda sağlam bir çerçeve sunduğunu; dinin bu işlevini yitirmesinin topluma ve bireye pahalıya patlayacağını şu çarpıcı cümlelerle resmeder:

> Din, bütünleştiricidir. Dinin bir ânda yok olması, toplumun çözülmesine ve siyasi despotizmin kök salmasına yol açar... Böyle bir durum kaçınılmaz olarak, insanın zihnini şüphenin kaplamasına zemin hazırlar; (...) insanın ruhunu öldürür ve insanın köleleşmesine giden kapıları sonuna kadar açar.

Dinî otoritenin sarsılmasının siyasi otoritenin sarsılmasından çok daha köklü ve vahim sonuçlara yol açacağını öne süren Tocqueville, insanın dinden kopması veya dinin tahrip edilmesi sonucunda elde ettiği bağımsızlığın (=özgürlüğün) insanda süratle ürkütücü bir korkunun kök salmasına yol açtığını şu çarpıcı gözlemlerle özetler:

> Böyle bir ortamda insanın dizginlenmesi gerektiğine karar verilir ve toplumun işleyiş mekanizması sabitleştirilir ve katılaştırılır. Artı, insanlar eski inançlarına yeniden dönemeyecekleri için, kendilerine yeni bir efendi aramaya başlarlar (Tocqueville, 1945: 21 vd.).

Evet, insanoğlu artık yeni efendilerle hayatını idame ettirme kavgası veriyor: Yeni efendimiz: hız, haz ve kaçış. Oysa hız, haz ve kaçış, kurmaca kültürünü ve türlerini her geçen gün artırıyor, pornografikleştiriyor.

Hız, zamanın kontrol edilmesini kolaylaştırmıştır. Zamanın ve mekanın kontrol edilmesi, siyasette otoritenin merkezileşmesini doğurmuş ve nazizm ve sosyalizm gibi diktatörlüklere ve teröre giden kapıları aralamıştır (Nowotny, 1996: 148).

Haz ise, hızla birlikte digital sanal âlemin en tanımlayıcı ve belirleyici unsurudur. Haz ve hız kurmaca kültürünün ve biçimlerinin her geçen ân çoğalmasına imkan tanır.

Ama öte yandan elektronik imgeler veya romanlar yoluyla üretilen tüm kurmaca aygıtları ve biçimleri, kültürü ve hayatı sadece plastik bir malzemeye dönüştürür. Her şeyi görünür, kontrol edilebilir, manipüle edilebilir ve kolaylıkla dönüştürülebilir kılmakla, pornografiye indirger. Kültür, hazza, haz da kültüre dönüşmüştür artık. Hayat haz verdiği ölçüde kültür ve eğlence endüstrisine sığınır; kültür ve eğlence endüstrisi ise kültürü etiketlere ve sloganlara, televizyon bilincinin bilinci öldüren, pasifize eden, insanları duyarsızlaştıran, pasifleştiren kapalı kutusuna kilitler ve indirger (bkz. Rochberg-Halton, 1986: 235).

Elektronik kurmaca kültürünün dünyası, ucuz hazlar, ayartmalar ve avuntular üretirken, aslında, her şeyi atomize eder, parçalar, farklılaştırır: Ve tüm bunlar sonuçta nefret, fragmantasyon, ölüm ve hiçlik duygusu üretir (*age.* 244).

Hız, hayata tutunduruyormuş gibi yapar; ama, hayattan kaçırır insanı. Teknolojinin sürekli olarak yepyeni tüketim maddeleri ve tüketim biçimleri icat etmesi, her şeye ânında ulaşmamızı kolaylaştırır. Helga Nowotny, "Ânlık zaman, sürekli stres üretir ve stresi kompleksleştirir" der (Nowotny, 1996: 109).

Dini, hayatın tüm kamusal/korporatif alanlarının dışına atıp, bireyin bireysel sorunu hâline getirmek, dindışı olarak ayrıştırılan, belirlenen, konumlanan

veya tanımlanan alanların kutsanması sonucunu doğurmuştur. Dindışı alanlar tayin edilmesi, yani dinin, hayattan kovulması, toplumsal bir sorun olmaktan çıkarılıp bireysel bir sorun hâline getirilmesi, dindışı kutsallıkların mantar gibi bitmesine giden yolları ve kapıları sonuna kadar açmıştır: İnsanın, hayatın merkezine yerleştirilerek ve her şeyin ölçütü hâline getirilmesi ve böylelikle kaçınılmaz olarak insan, Tanrı'nın yerini alma komedisine soyunması, insana Tanrı'ya yüklenen özellikler yüklenmesi, sonuç olarak dindışı sahte kutsallar, ikonlar, tanrılar icat edilmesine ve üretilmesine; tüm bunların üretilmesini mümkün kılan spor, müzik, eğlence ve kültür endüstrisinin hayatın vageçilmez tapınakları hâline gelmesine giden kapıları sonuna kadar açmıştır: İstediğiniz kadar yeni tanrılar edinebilirsiniz, yeni tapınaklar kurabilirsiniz! Bu, insanlık tarihinin karikatürize edilmesinden başka bir şey değil tabii ki!

O hâlde, seküler aklın ötesini keşfetmek için yola koyulmak gerekiyor; yeni ve her daim mantar gibi biten sahte efendilerden, özgürlüğümüzü elimizden alarak kendilerine bağımlı hâle getiren sahte ikonlardan, dindışı kutsallardan kurtulmanın yollarını araştırmak...

Kaynakça

BAUDRILLARD, Jean (1989), "The Anorexic Ruins", Dietmar Kamper ve Christoph Wulf (der) içinde, *Looking Back on the End of the World,* New York: Semiotex(e), s. 29-49.

BLOND, Philip (ed). (1998), *Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology*, Londra: Routledge, (Türkçede: *Post-seküler Felsefe*, çev. Yusuf Kaplan, İstanbul: Açılımkitap, 2002, hazırlanıyor).

CÂBİRÎ, Muhammed Âbid (2001), *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, Ankara: Kitabiyat.

COX, Harvey (1974), *The Secular City*, Londra: Penguin.

EAGLETON, Terry (1983), *Literary Theory: An Introduction*, Oxford: Basil Blackwell.

HEIDEGGER, Martin (1982): *Nietzsche*, IV. Cilt: Nihilism, New York: Harper&Row.

KEANE, John (1998), "The Limits of Secularism: Does the Marginalizing of Religion Impose a New Intolerance?", *TLS (The Times Literary Supplement)*, Sayı: 4945, 9 Ocak 1998: 12-14.

LEEKER, Richard (1994), *Islam: The View from the Edge*, Chicago: Chicago UP.

MCNEILL, William (1965), *The Rise of the West: A History of the Human Community*, Londra: Mentor Books.

MILBANK, John (1999), *Between Theology and Sociology: Beyond the Secular Mind*, Londra: Blackwell, 1999, (Türkçede, *Seküler Aklın Ötesi*, çev. Yusuf Kaplan. İstanbul: Açılımkitap, 2002, baskıda).

NISBET, Robert (1976), *The Sociological Tradition*, Londra: Heinemann, 1976.

NOWOTNY, Helga (1996), *Time: The Modern and Postmodern Experience*, Londra: Polity Press, 1996.

ROCHBERG-HALTON, Eugene (1986), *Meaning and Modernity*, Chicago and Londra: University of Chcago Press, 1986.

SONTAG, Susan (1987), *Against Interpretation*, Londra: Andre Deutsch.

TOCQUEVILLE, Alexis (1945), *Democracy in America*, Phillips Bradley (der), II, New York: Alfred Knopf.

WEATHERHILL, Rob (1994), *Cultural Collapse*, Londra: Free Assosiations.

WULF, Christoph (1989), "The Temporality of World-Views and Self-Images", Dietmar Kamper ve Christoph Wulf (der) içinde, *Looking Back on the End of the World.* New York: Semiotex(e), s. 49-64.

islâmiyât IV (2001), sayı 3, s. 103-118

Paul Tillich'in Seküler Kültüre Yaklaşımı

BİLAL SAMBUR
DR., SÜLEYMAN DEMİREL Ü. İLAHİYAT FAK.
bilalsambur@hotmail.com

Giriş

Teolojik çalışmaların bir öğrencisi olarak teolojiyi hep insanın şu ândaki durumu üzerine yapılan dinamik ve yaratıcı cevap denemeleri olarak algıladım. Bu anlayış biçimi, doğal olarak, teolojiyi, insanın, Tanrı'nın anlaşılması için yapmış olduğu her türlü spekülatif, donuk ve statik faaliyetler şeklinde tanımlayan bir anlayıştan köklü bir şekilde ayrılmaktadır. Bu anlayış, insanın şu ândaki durumunu ilgi konusu yapıyor oluşundan dolayı, Tanrı'yı teolojinin konu sahasının dışına itmiyor; bilakis, Tanrı'nın, hayatın ve insanın şu ânıyla nasıl ilişkilendirilmesi ve bütünleştirilmesi sorunsalını teolojinin merkez problemi olarak ele alıyor. Soruyu daha açık olarak soralım: Teoloji 'şimdi' ve 'nasıl' benim insani durumlarımda Tanrı'yı da bu sürece dahil ederek bana yardımcı olabilir? Bu soru temelde şu ândaki insan durumunu merkeze alırken, Slater'in şu ifadesi bunu yeterli görmüyor ve daha kapsamlı olma iddiasında bulunuyor: "Dinin dinamikleri, şu âna referans veren ve geçmiş ve gelecek arasında iletişim kuran düşüncelerin ışığında anlaşılmak zorundadır."[1] Bu iddia her ne kadar benim şu ânı esas alan yaklaşımımdan daha olgun gözükse de, –çünkü geçmişi, şimdiyi ve geleceği göz önünde bulunduruyor– bu zamanın üç temel durumunu yakalayabilmenin nasıl mümkün olacağına dair bir öneri getirmiyor. Aklıma gelen bazı sorular şunlar: Geçmiş benim durumumla ilişkisizse, geçmişe karşı tavrım ne olmalı? Geleceği gündeme getirmek, sanıldığı gibi insani du-

[1] P. Slater, *The Dynamics of Religion: Continuity and Change in Patterns of Faith*, Londra: SCM Press, 1979, s. 3.

rumuma pek verimli ve yapıcı bir katkı sağlamıyorsa o zaman ne yapmalı? Benim ilgimi daha çok çeken soru şu: Ya ben geçmişim ve geleceğim arasında bir yerde isem? Kendimi belirli bir âna ve yere ait kılma ve yerleştirme proplemim varsa? Sanıyorum ki, insani durum böyle bir sorunda olduğu gibi kesin ve standart durumlar arasında gidip gelmiyor, hep birden fazla durumla yüzleşerek hayatı tecrübe etmek zorunda kalıyor. Örneğin, bireyselliğimi toplumsal olana tercih mi etmeliyim, yoksa tersini mi yapmalıyım? Tanrı ile insan arasında benim yerim ne olmalı? Yerel olan ile global olan arasına nasıl yerleşmeli? Seküler tarafımı kutsal tarafımdan ayırmalı mıyım, yoksa bütünleştirmeli miyim? Bu çetin soruların elinde acı çekmeye mahkum gibiyiz; eğer yapay ve hazır cevaplara yapışma dogmatizmine saplanmazsak. Bu soruların ıztırabını gerçekten tecrübe etmiş bir düşünür olan Paul Tillich'in (1886-1965) "sınır teoloğu" (*boundary teologian*) olarak Batı Protestan teolojisinde ayrıcalıklı bir yere sahip olması çok anlamlıdır.[2] Tillich, gerçek ve imajinasyon, teori ve pratik, heteronomy ve otonomi, teoloji ve felsefe, Kilise ve toplum, kültür ve din arasındaki yerini, hep "sınırda olma" (*on the boundary*) diye tanımlıyor. Sınırın "bilginin elde edilebileceği en iyi yer" olduğunu savunan Tillich, hayatı ile sınırda olma pozisyonu arasındaki bağıntıyı şöyle kurmaktadır:

> Hayatımda fikirlerimin nasıl geliştiğinin bir öyküsünü vermem istendiğinde, 'sınır' kavramının, bütün kişisel ve entelektüel gelişimimi simgeleyen en uygun sembol olduğunu düşündüm. Hemen hemen her noktada varlığın alternatif olasılıkları arasında durmak zorundaydım; ne bir görüşü kendimi tamamen evde hissetme rahatlığı içinde kabul ettim ne de bir başka alternatife kesin tavır takındım. Çünkü düşünüş biçimim yeni olasılıklara açık olmayı kabul etti ve bu posizyon, düşünce için çok verimlidir. Fakat bu, hayat içerisinde sürekli yeni kararlar almayı gerektiren ve alternatiflerin dışlanmasını

[2] Paul Tillich yirminci yüzyılın belkide en önemli Protestan düşünürüdür. Tillich 1886 yılında Almanya'nın doğu kesiminin Starzeddel şehrinde bir Lutheran papazın oğlu olarak doğdu. Berlin, Tubingen ve Halle üniversitelerinde teoloji çalıştı. 1911 yılında Schelling (1775-1854) üzerine yaptığı çalışma ile Breslau üniversitesinde doktorasını tamamladı. Bu çalışma için bkz. P. Tillich, *Mysticism and Guilt-Consciousness in Schelling's Philosophical Development*, Londra: Associated University Press, 1974. Evanjelik Lutheran Kilisesi kendisini 1912 yılında papaz olarak kabul etti. Birinci Dünya Savaşı'nın cereyan ettiği 1914 ve 1918 yılları arasında Alman ordusunda gönüllü din görevlisi olarak hizmet yaptı. Berlin Üniversitesi'nde 1920 yılında akademik kariyerine başladı. 1924 ve 25 yıllarını Marburg Üniversitesi'nde teoloji profesörü olarak geçirdi. Dresden ve Leipzig üniversitelerinde kısa çalışma dönemlerinden sonra Frankfurt Üniversitesi'nde 1929 yılında felsefe profesörü olarak göreve başladı. Hitler'in önderliğinde Nazilerin iktidara gelmesinden sonra 1933'te Tillich profesörlük görevinden ayrılmak zorunda kaldı. Kırk yedi yaşında Almanya'yı terk etmek zorunda kalan Tillich ailesiyle birlikte Amerika'ya yerleşti. New York'taki Union Teological Seminary'de felsefik teoloji profesörü olarak 1955 yılına kadar çalıştı. Harvard ve Şikago üniversitelerindede ayrıca görev yaptı. Üç ciltlik büyük eseri *Systematic Theology*'yi bu süre zarfında tamamladı. 1965 yılında bu dünyadan ayrılan Tillich etkisini eserleriyle özellikle *Systematic Theology*'siyle devam ettirmektedir. Tillich hakkında daha detaylı biyografik bilgi edinmek için şu eserlere bakılabilir: Wilhelm ve Marion Pauck, *Paul Tillich: His Life and Thought*, cilt. 1, Londra: Collins, 1977. J.H. Thomas, *Paul Tillich*, Londra: Continuum, 2000.

zorunlu kılan çok zor ve tehlikeli bir tavır alma biçimidir. Böyle bir karakter yapısı ve bunun gerilimi, hem kaderimi hem de çalışmamı belirledi.[3]

Tillich'in hayatı boyunca kendisine problem ettiği hayati konu, günümüzün seküler kültürünün önerdikleri ile dinin, günümüz insanının ihtiyaçlarına, yaratıcı ve pozitif bir şekilde nasıl katkıda bulunabilecekleridir. O bu soru üzerinde hep entelektüel bir çaba sarf etmiştir. Çağımızın bu hayati sorununu kendisine problem etmesinin sonucu olarak, o, ciddi ve derinlikli bir tarzda, sekülerleşme fenomenini dikkate alarak, dinî kavramları ve düşünceleri yeniden yorumlamış ve yeni kavramlar önermeye çalışmıştır. Dini, seküler kültürün ışığında yeniden anlama çabasından ötürü, onun Batı teoloji geleneğindeki pozisyonu "seküler kültürün teoloğu" olarak tanımlanmıştır.[4] O kendi teolojik çalışmasının amacını şu şekilde ifade etmektedir: "Benim bütün teolojik çalışmam, dinî sembollerin seküler insanın –ve hepimiz sekülerizz– anlayacağı ve kendisiyle harekete geçebileceği bir şekilde açıklamasına yönlendirilmiştir."[5] Tillich seküler alanda sekülarite ile yüzleşerek dinin nasıl açıklanabileceğinin ve nasıl Hıristiyan kalınabileceğinin teolojisini sunmak istemiştir. Bu yazı, Tillich'in dünyevileşmeyle ilgili teolojik görüşlerini, onun eserlerini baz alarak çözümleme amacı taşımaktadır.

Dinin Seküler Çağda Misyonu Seküler midir Dinsel midir?

Din olgusu tek boyutlu olmayıp diğer insani faaliyet alanları gibi çok boyutludur. Başka bir deyişle, din homojen olmayıp, birbiriyle uyumlu unsurlardan oluşan bir bütün olabileceği gibi, bir zıtlar bileşkesi de olabilir. Bir tarifin sınırları içerisine sokulamayan din, herkese, kendi zevkine göre tadına bir şekilde bakma fırsatı vermektedir. "İnsanların dinde tadına baktıkları nedir?" sorusu, kolay bir şekilde imal edilmiş birtakım hazır cevapları kaldırma lüksü olmayan zor bir sorudur. Din psikolojisi, din sosyolojisi, din etnolojisi ve din antropolojisi gibi modern insan bilimlerinin, bu soruya cevap bulma ve bulunan cevaplarla yetinmeyip tekrar başa dönerek yeni cevap arayışlarına girme gereksinimi duyması, bu sorunun zorluğunun doğal bir sonucudur.

"İnsanların dinde tadına baktıkları nedir?" sorusunu tamamlayıcı ve bir o kadar da zor olan ikinci soru; dinin, insanlardan kendisinde tadına bakmalarını istediği şeyin ne olduğudur. Din insanlara, inanmaları için inanç prensipleri, uygulamaları için ibadetler ve pratikler, takip etmeleri için mistik ve ahlaki nitelikte yükümlülükler sunar. Dinî hayatın kendisine dayandığı temel metinler, bü-

[3] P. Tillich, "On the Boundary" içinde P. Tillich, *The Boundaries of Our Being: A Collection of His Sermons with His Autobiographical Sketch,* Londra: Collins, 1973, s. 297. Bu eser aslında Tillich'in kendi hayatı üzerine düşüncelerini içeren otobiyografik bir denemedir. İlk olarak Tillich'in şu önemli çalışmasının başında basılmış sonradan bunun ayrı basımları yapılmıştır. P. Tillich, *The Interpretation of History,* New York: Charles Scribner's Sons, 1936, ss. 3-72.

[4] S. Painadath, *Dynamics of Prayer: Towards a Theology of Prayer in the Light of Paul Tillich's Theology of the Spirit,* Bangalore, India: Asian Trading Corporation, 1980, s. xxi.

[5] P. Tillich, *Ultimate Concern,* New York: Harper & Row, 1965, s. 88.

yük dinî kişiliklerin yaşam öyküleri ve tarihsel miras hep referans olarak görülür ve kendilerine gerekli ya da gereksiz olarak atıflarda bulunulur. Dinler, bunlarla da yetinmezler; dinin otoritesini garanti altına almak için, dinî hayatı kontrol eden, onu yönlendiren ve yeniden kurgulayan otoriter dinî sınıflar ve kurumlar ihdas ederler. Birey organik bir güç olarak dini önünde bulur. Bu noktada din, kendisinin bir gereksinim olduğunu iddia ederek, bireyden kendisine ait kural ve uygulamaları benimsemesini ister. Bu benimseme süreci kendilerine inanç, itaat, sadakat, doğru yolu takip, iyiye yönelme, kurtuluşa erme ve manevi hayatın gereği şeklinde ekstrem anlamlar yüklenmiş kavramlarla, bireyler üzerinde dinin bütünüyle empoze edilmesidir. Din, insanlardan, kendisine inanmalarını mı istemektedir? Din, insanları teslim almayı mı amaçlamaktadır? Din insanların kendi kurum ve kuralları içerisinde asimile olmalarını mı talep etmektedir? Kısacası din, kime karşı ve kimin adına insandan ne istemektedir?

Bu sorular, Tillichci teolojinin cevap aramaya çalıştığı en önemli sorulardır. İnsan, varoluşsal nitelikte olan kaygı, rahatsızlık ve umutsuzluk durumlarından kurtulmak için, dinin yasa ve kurumlarına teslim olur. Ama bir müddet sonra insan bu yasalardan kurtulmak ve kaçmak isteyecektir. Bu kaçma ve kurtulma isteği, dini artık kaldırılması zor bir yük hâline getirecektir. Tillich, dinin insandan istediğini "dinin yükü" (*the yoke of religion*) olarak algılamaktadır. Dinin insanlar üzerindeki yükü, bizzat dinin kendisidir. Dinî kanunların ve kendisini bilge sayan din otoritelerinin tekelinde gelişen, insanların mutlak teslimiyet biçiminde kendisine itaat etmelerini isteyen din, insanlar üzerinde ağır bir yüktür. Tillich'e göre, insanlara ağır yük hâline gelen bir din, herkes için bir problemdir; çünkü, kanunlaşmış bir din ve dinleşmiş bir kanun herkesi ilgilendirmektedir. Herkes yasalaşmış dinin yükü altında çalışmaktadır. Bazen insanlar dinî yasalara, kurumlara ve otoritelere karşı kritik ve skeptik bir tavır takınsalar da, bir süre sonra tekrar kendilerini, yük olan bir din altında ezilmiş ve köleleşmiş olarak bulacaklardır.

Mükemmeliyetçilik, ahlakçılık ve doğruculuk şeklinde insanın önüne imkansızı gerçekleştirme sorumluluğu yükleyen dinî yasaların insan üzerindeki yüklerine katlanmak artık mümkün değildir. Tillich, dinin artık ağır yük hâline geldiği günümüzün seküler dünyasında modern insanın bu yükünü hafifletecek ya da onu bu yükten bağımsız hâle getirebilecek yeni bir yaklaşımı, dinin yeni misyonu olarak kabul etmektedir. Dinin yeni görevinin unsurları, artık dinî ritüeller, dua ve meditasyon, dogmalar, teolojik çalışmalar kiliseler ve papazları değil; ama bütün bunların aşılarak dinin din tarafından özgürleştirilmesi, onun insan üzerindeki yükünün kaldırılması ve insana yeni bir realitenin önünün açılmasını öngörmektedir.

Tillich, bu yeni realitenin mesajının, "yeni varlık" (the new being) olarak nitelediği İsa'da somutlaştığını hayal eder. Ona göre, artık Kilise ve din adamları, insanları Hıristiyanlığa çağırmaktan vazgeçmelidirler; çünkü günümüzde

iletilebilecek mesaj, Hıristiyanlık mesajı değil, yeni varlığın temsil ettiği çağrıdır. Bu çağrı söz konusu olduğu zaman, artık bütün Hıristiyan doktrinleri, Hıristiyanlığın başarıları ve başarısızlıkları unutulmalıdır. Çünkü bu yeni varlık, bizden hiçbir şey istememektedir. Hatta herhangi bir Tanrı fikrini kabul etmeyi, iç dünyada arınmış olmayı, ahlaklı ve hikmet sahibi olarak davranmayı ve bırakın Hıristiyan olmayı dindar olmayı bile istememektedir. Tillich'e göre, İsa hiçbir şekilde yeni bir din ve yeni bir yasa koyucu olarak anlaşılmamalıdır. Bilakis o, bir din kurucudan ziyade, dine karşı muzaffer olmuş; bir yasa koyucu olmaktan çok, yasanın fatihi olmuş bir kişidir. Daha net bir ifadeyle, "O, dinin sonudur, dinin üstündedir, dinsizdir; Hıristiyanlığın ve Hıristiyanlık dışı bütün dinlerin üstündedir."[6]

Tillich "Yeni Yaratılış" (*New Creation*) idealinin sadece Hıristiyanlığa ait bir mesaj olmadığını; İslam, Yahudilik, Budizm, Hinduizm vb. bütün büyük dinleri kapsadığı gibi, seküler dinler olarak mütalaa ettiği nasyonalizm, sosyalizm ve hümanizmi de kapsayan bir mesaj olduğunu iddia etmektedir. Artık dinlerin, mitolojilerinden ve ritüellerinden arındıklarını söylemeleri çok önemli olmadığı gibi, seküler dinlerin de ritüelleri ve mitolojileri olmadığı için övünmelerinin bir anlamı yoktur; çünkü Yeni Yaratılış'ta din ya da dinsizlik önemli değildir; önemli olan Yeni Yaratılış'a katılmak, onu benimsemek ve onun seni kucaklamasına izin vermektir.[7]

Tillich'in, dinin dinden arındırılması ve insanın din tarafından kendisine yüklenen ağırlıktan kurtarılarak özgürleştirilmesi görüşü, önemli tartışmaların ve sorunların ortaya konmasına ortam hazırlamıştır. Biz Tillich'in düşünce yapısından çok etkilenen bir tartışmaya dikkat çekmek istiyoruz. 1963'te John Robinson, Tillich'in düşüncelerinden büyük ölçüde esinlenen *Honest to God* isimli bir kitap yayımladı.[8] Çok kısa bir sürede bir buçuk milyonun üzerinde satış yapan bu kitap, Hıristiyanlığın modern ve seküler dünyadaki yeni durumla nasıl yüzleşebileceğine dair sansasyonel ve heyecan verici bir tartışmayı alevlendirdi.[9] Tillich'in düşünsel ağırlığının hissedildiği kitapta, Robinson, bir bakıma onun düşüncelerini ve kavramlarını Kilise ve teolojinin durumuna yeniden uygulamaktaydı. Biblikal ve ortodoks Tanrı anlayışını eleştirel bir tahlile tâbi tutan Robinson, insanın, hayatın ve âlemin üstünde ve dışında olarak kendisine bağlanılan bir Tanrı'nın artık bizimle ilgisiz, hatta önemsiz olduğunu vurgulamaktadır. Bize karşı ilgisiz olan bir Tanrı'ya karşı bizim tavrımız, onu inkar etmek şeklinde olmayacaktır; ama onu ihmal edeceğiz ve onu görmezlikten geleceğiz. Burada eleştirilen Tanrı, "Yetiştirilmemiz esnasında bize empoze edilen Tan-

[6] P. Tillich, *The Shaking of the Foundations*, Middlesex: Penguin Books, 1962, s. 108.

[7] P. Tillich, *The New Being*, Londra: SCM Press, 1963, ss. 15-24.

[8] J.A.T. Robinson, *Honest to God*, Londra: SCM Press, 1963.

[9] Bu kitap hakkında yapılan tartışmalar için bkz. D.L. Edwards (editor), *The Honest to God Debate*, Londra, 1963. E.L. Mascall, *The Secularization of Christianity*, Londra: Darton, Longman & Todd., 1965.

rı'dır. Bu Tanrı, bizim atalarımızın Tanrı'sıdır. Bu Tanrı, dinin Tanrı'sıdır."[10] Yüksek sesle yapılan bu kritik, Tanrı'ya karşı ve Tanrı hakkında dürüst olmanın bir gereğidir. Dürüstlüğün esas alındığı bu teolojik politikada Tanrı hâlâ bir yere sahiptir; ama bu yer dinî bir nitelikte değildir. Tanrı artık din aracılığıyla bizimle yaşamamaktadır; ama "varlığımızın temeli" (*the ground of our being*) şeklinde kendisine dindışı bir yaşama alanı verilmiştir. Tillich'in ifadesiyle, "Tanrı'nın önünde ve onunla birlikte Tanrı'sız yaşıyoruz."[11] Dinsiz Tanrı projesi insanın önüne çok büyük bir görev koymaktadır: "Tanrı hakkında geleneksel olarak öğrendiğin her şeyi unutmalısın, hatta Tanrı kelimesini bile."[12] Tillichci çerçevede Tanrı'nın dinsizleştirilmesi fikrini benimseyen Robinson, Hıristiyanlığa evet demenin, ancak onun yeni formu olan dinsiz Hıristiyanlık (*Christianity without religion* ya da *irreligious Christianity*) yoluyla mümkün olabileceğini söylüyor.[13] Dinsiz Hıristiyanlıkta mitolojiden, ritüelden, ibadetten, kiliseden, teolojiden hâlâ söz ediliyor; ama bir farkla... Söz konusu olan, onların dinî bağlamdaki anlamları değil, dindışı bir bağlamda kazandıkları anlamdır. Bunlar, ancak Yeni Varlık olan İsa'nın temsil ettiği Aşk yasası esas alınarak anlam kazanabilirler. Fakat kesinlikle bu yasa dinsel insan (*homo religosus*) için değildir; fakat bütün insanlar içindir.[14] Tillich ve Robinson, İsa'da somutlaştığını hayal ettikleri Yeni Varlığın, insan için yaratıcı olanakların önünü açacağı şeklindeki romantik beklentiye derin bir inanç duymaktadırlar.

Dinin dinden arındırılması, sekülerleşmenin dinin önüne koyduğu büyük bir meydan okumadır. Bu problemin çok boyutlu olarak derinliğine anlaşılması ve keşfedilmesi için, Batı teologları büyük bir entelektüel ve teolojik enerji sarf etmişlerdir. Bu sorun, 'vahiysiz din' (*religion without revelation*), 'ahlaksız din' (*religion without ethics*), 'Tanrı'sız din' (*religion without God*), 'kurumsuz din' (*religion without institutions*), 'dinsiz din' (*religion without din*) şeklinde, değişik boyutlarıyla formüle edilmeye çalışılmıştır. Dietrich Bonhoeffer, Nisan 1944'te zindandaki hücresinden arkadaşına yazdığı mektupta, dinin dinden arınmasının ve dünyevileşmenin bir gereklilik hâline geldiğini, açık ve net sorularla ifade etmektedir: "Biz dinin hiçbir şekilde olmadığı bir zaman dilimine doğru hızla gidiyoruz... Din olmadan Tanrı'dan nasıl bahsedebiliriz?.. Seküler bir üslûpla Tanrı hakkında nasıl konuşabiliriz?"[15] Dinden arınmış bir din arayışı, dinin nasıl güven kaybına uğradığını, dine karşı duyulan antipatiyi ve din kelimesinin bile nasıl sevimsiz hâle geldiğini göstermesi açısından anlamlıdır. Biraz evvel işaret ettiğimiz, "dinin dinden bağımsızlaştırılması"yla ilgili formüller, her ne kadar

[10] Robinson, *Honest to God*, s. 14.

[11] P. Tillich, *The Courage to Be*, ss. 172-176.

[12] Tillich, *The Shaking of the Foundations*, s. 64.

[13] Dinsiz Hıristiyanlık görüşünü inceleyen bir çalışma için bkz. D. Jenkins, *Beyond Religion; The Truth and Error in 'Religionless Christianity,'* Londra: SCM Press, 1962.

[14] Robinson, *Honest to God*, s. 110.

[15] D. Bonhoeffer, *Prisoner for God* , New York: Macmillan, 1959, s. 123.

dogmatik ve ortodoks bir dindar için şok edici olsa da, bu fikrî çabaların özünü, genelde dinin, özelde Hıristiyanlığın nasıl bütünüyle insanileştirilebileceği ve insana hizmet eder hâle getirilebileceği sorusunun ortaya koyduğu arayışlar olarak algılamak gerekmektedir. Batı'da Kilise ve ortodoks çevrelerden bu fikrî denemelere apolojetik ve polemiksel nitelikte tepkiler verilmiş; fakat bu fikirlerle verimli ve etkili bir diyaloğa girmekte başarısız kalınmıştır.

Tillich, Robinson ve Bonhoeffer'in kurgulamaya çalışkıkları "dinin din için, din tarafından, dine karşı özgürleştirilmesi" düşüncesi, dinin kendi kendini aşması sorusunu modern bağlamda gündeme getirmesi açısından önemli bir katkıdır. Başlarına 'dinî' sıfatı gelen hukuklar, kurallar, ritüeller, kişiler, metinler, efsaneler, teolojiler, kurumlar ve gelenekler aracılığıyla oluşturulmuş özel *status qua*ların bir parçası hâline gelmek, onlara hayatiyet vermek için kendini kurban etmek, bir din için en büyük felakettir; belki de bir dinin insanlığa yapabileceği en büyük kötülüktür. Dinin, durağanlaşarak, bir ölü yatağı hâline gelmiş bir dine teslim olması, kendini böyle bir iklimde çürümeye bırakması, dinin kendi yaratıcılığını ve dinamizmini reddetmesi anlamına geldiğinden, bu, dinin kendini önce mahkum etmesi, sonra da yavaş yavaş tükenmeyi kabullenmesinin ifadesidir. Dinin, kendini aşma yeteneklerini kaybetmesi ve kendini aşmak için yeni olanaklar alanı oluşturmaması, dinin statükocu, kurumsal, kalıpcı ve kuralcı dinin mahkumu mu, yoksa hakimi mi olacağı sorusunu gündeme getirmektedir. Tillich, dünyevileşmenin, dine mahkum olan bir dini anlamsız; fakat dine hakim olan bir din ihtiyacını gerekli kıldığını vurgulamaktadır.

Tillich, dine karşı din savını, İsa'yı "dinin fatihi" (*the conqueror of religion*) şeklinde tahayyül etmekle somut bir temele oturtmak istemiştir. O, İsa'nın doğru tercih oluşunu, Yeni Varlık şeklindeki fantezisiyle meşrulaştırma çabasındadır. Tillich'in İsa'sı, dini kuru kuralcılıktan kurtarmak isteyen, dinî kurum ve sınıfların din adı altındaki çürümüşlüklerine isyan eden ve insanlığa aşkın dışında hiçbir yük yüklemeyen devrimci ve radikal bir kişiliktir. Bizim entelektüel laboratuvarımızda oluşan soru şudur: Tillich kendi arzu ve beklentilerini İsa'ya mı temsil ettirmektedir, yoksa İsa gerçekten dine karşı dini koruyan dinüstü bir özgürlük savaşçısı mıdır? İncil yazarlarının İsa hakkında oluşturdukları mitolojik masallar, İsa hakkında radikal ve devrimci bir portreyi haklı göstermek için elimize hayal ürünü bile olsa pek veri sunmamaktadır. Görülüyor ki, Tillich, İsa'ya İsa'nın kaldıramayacağı bir yük yüklemektedir. Abartmalar ve idealizasyonlarla, İsa yüceltilmiş ve onun bu suretle günümüz dünyasıyla irtibatlandırılabileceği düşünülmüştür. İnsanı dinin yükünden kurtarmak için Tanrı ve dini radikal bir eleştiriye tâbi tutan Tillich, İsa hakkında aynı tavrı göstermemektedir. Bu çerçevede, İsa adına Hıristiyanlığın insanlığa yüklediği İsa yükünden modern insanın nasıl kurtulacağı sorusunun ele alınmayışı, büyük bir eksikliktir.

Seküler Dinlerle Karşılaşma

Günümüz dünyasının belki de önemli olgularından birisi, birey ve toplum fenomenlerini dış dünyadan soyutlayan herhangi bir vaziyet alışın, yaşama devam

etmek için artık anlamlı ve yeterli olmadığının anlaşılmış olmasıdır. Dinler de diğer insani kurumlar gibi bütünden ayrı tek başına bağımsız olma ayrıcalığına sahip değildir. Teolojik anlamdaki en büyük illüzyon, bir dinin kendi geleneksel inanç formülasyonları içerisinde hâlâ modern insan için anlamlı ve yeterli bir şeyler söyleyebileceğini sanmaya devam edilmesidir. Bunun fark edilmesi ve teolojik düşüncenin sorgulanarak, tradisyonel kalıpların ötesinde, bu yeni açılım temel alınarak yeniden ifade edilmesi ve geleceğin teolojisini şekillendirecek yeni soruların ortaya konmasına çaba sarf edilmesi, dinî teolojinin olgunlaşma sürecinin değişik ama birbirini tamamlayan aşamalarıdır. Tillich, dinlerin, kendi partikülaritelerinin yetersizliğinin farkına varıp diğer dinlerin dünyalarıyla karşılaşmalarını, insanlığın evrensel din tarihi içerisinde yeni bir dönem olarak algılamaktadır. Özellikle o kendisinin *magnum opus*'u olan *Sistematik Teoloji*'nin sadece Hıristiyanlık teolojisiyle yetinmeyerek dünya dinleri gerçeği dikkate alınarak yeniden yazılması gerektiği konusunda, özellikle hayatının son dönemlerinde tamamen ikna olmuş vaziyetteydi. Arkadaşı Mircea Eliade, Tillich'in hayatında gözlemlediği bu düşünce değişimini şöyle ifade ediyor:

> O şimdi yeni bir sistematik teolojiye ihtiyaç duyulduğunu hissetti. Bu teoloji öyle bir teoloji olmalıydı ki, sadece varoluşsal krizi ve çağdaş Batı toplumlarının dinî boşluğunu dikkate almakla yetinmemeli, aynı zamanda Asya dinleri ve primitif dünyayı da, onların son krizleri ve travmatik transformasyonlarıyla ele almalıydı.[16]

Dinî partikülarizm artık anakronize olurken, dinlerarası karşılaşma günümüzün gerçeği hâline gelmiştir. Tillich'e göre, bu karşılaşma, sadece klasik anlamda din sınıflaması içerisinde ele alınan İslam, Hıristiyanlık, Budizm ve Hinduizm gibi büyük dinler arasında bir buluşma değil, aynı zamanda büyük dünya dinleri ile seküler dinler arasında bir yüz yüze geliştir. Seküler dinlerin yeni aktörler olarak ortaya çıkması, geleneksel dünya dinlerinin artık tek başlarına insanlığın din tarihini belirleme ayrıcalıklarını yitirmeleri anlamına gelmektedir. Seküler dinleri tamamen İslam, Hıristiyanlık gibi bir din kalıbı içerisine sokmanın, tanımsal, metodolojik, içeriksel, yapısal ve tarihsel zorluklarından dolayı, Tillich seküler amentüleri "kısmi dinler" (*quasi-religions*) olarak sınıflı-

[16] M. Eliade, "Paul Tillich and the History of Religions", içinde P. Tillich, *The Future of Religions*, New York: Harper & Row Publishers, 1966, s. 31. Tillich iki yıl boyunca Şikago Üniversitesi'nde ünlü dinler tarihçisi Mircea Eliade (1907-1986) ile birlikte ortak bir seminerde dersler verdi. Bu arkadaşlık sonucu dünya dinleri hakkında çok şeyi o Eliade'dan öğrenmiştir. Daha sonra Japonya'ya yaptığı gezide Budizmi daha yakından tanıma fırsatı bulmuştur. Tillich'in sistematik teolojinin dinler tarihi ile oluşturulacak diyalogla yeniden yazılması gerektiği şeklinde bir kanaate varmasında bu iki olayın etkili olduğunu düşünüyoruz. Tillich ölümünden on gün önce 12 Ekim 1965'de verdiği konferansda bu konudaki görüşlerini programatik bir tarzda sunmuştur. Maalesef onun beklenmeyen olumlu sistematik teolojinin bu yeni bakış açısı ile yeniden ele alınması şeklindeki projesini hayata geçirmesini imkansız kılmıştır. Tillich'in bu son konferansı için bkz. P. Tillich, "The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian" içinde P. Tillich, *The Future of Religions*, New York: Harper & Row Publishers, 1966, ss. 80-94.

yor ve kısmi dinlerin başlıca seküler formları olarak, sosyalizmi, nasyonalizmi ve liberal hümanizmi sayıyor.

Seküler nitelikli bu kısmi dinleri gerçek anlamda bir din sayabilir miyiz? Tillich'in bu soruya yanıtı kesin bir olumlama ile 'evet'tir. Tillich'in bu seküler dinleri pseudo dinler olarak değil de, otantik dinler olarak görmesinin nedeni, onun din tanımıdır. Ona göre, din, "mutlak bir amaca" (*ultimate concern*) yönelik bir tavır biçimidir.[17] Her ne kadar seküler dinlerde Tanrı mutlak bir amaç değilse de, sınıf, insanlık ve millet onun yerine geçirilmiştir. Diğer bir deyişle, kısmi dinler, geleneksel din sistemlerinin aksine, Tanrı'yı mutlak amaç olma pozisyonundan azletmiş ve onun yerine daha seküler amaçlar ikame etmişlerdir.

Seküler dinlerin insanlık tarihinde kalıcılık açısından önemlerinin belirlenmesi ciddi bir sorundur. Tillich'e göre, seküler dinler, her ne kadar bazı özel durumlarda büyük dünya dinlerine karşı alternatif gibi sunulsa da, onların yerini doldurmada hep başarısız olmuşlardır; çünkü onlar insanlığa kalıcı ahlaki ve manevi değerler sunmada yetersiz kalmışlardır. Bu da onların etki alanlarının hep sınırlı olması sonucunu doğurmuştur. Tillich'in, seküler dinleri, etkileri sınırlı ve kalıcılık yeteneği az olgular olarak görmesi, bu dinlerin dinin evrensel tarihi içerisinde doğal bir yere mi sahip oldukları, yoksa bunlar yapay bir şekilde ortaya çıkan gelişmeler olarak mı değerlendirilmeleri gerektiği sorusunu ortaya çıkarmaktadır.

Faşizm ve komünizm gibi seküler dinlerin en büyük zaafları, mutlakiyetçi, ütopyacı ve eleştiriye tahammül etmeyen bir tavırla, kendi doğruluklarının kaynağının yine kendileri olduğunu iddia etmeleridir. Onların bu zaafları, ancak protestant ilkenin eleştirel ve yaratıcı soluğuyla dengelenebilir. Bu bağlamda Tillich, seküler dinlerin insanileştirilmesi üzerinde durmaktadır. Temeller düzeyinde kutsaldan kesin hatlarla ayrılan seküler dinler, bilinçsel çerçevelerini sadece belirli amaçlara dayandırarak oluştururlarsa, bu, onların insanileşme sürecinden uzak, aşırı şer güçler hâline gelmelerine neden olacaktır. Örneğin, nasyonalizmin nasyonal gücü esas alarak faşizme dönüşmesi ya da sosyalizmin bir proleterya diktatorlüğüne ya da komünizme dönüşmesi gibi... Tillich'e göre, bu seküler dünya görüşleri, yıkıcılık boyutlarına varmadan önce bunların içeriğinde ulus ve sınıf bilincinin yanında bir insan olma ve insanlığa ait olma bilinci de var olmalıdır. İnsansız olma felaketine karşı kendilerini hep insanileşme sürecinde tutacak ve onlara bu süreci hatırlatacak manevi temellerin olması gerekmektedir. Bu bağlamda o, seküler dünya görüşlerinin otoriter ve yıkıcı formlara girmemek ve yaratıcı kalabilmek için, kutsalın ifade biçimleri olan büyük dünya dinleriyle diyalog hâlinde bulunmalarına vurgu yapmaktadır.[18]

[17] P. Tillich, *Dynamics of Faith,* Londra: George Allen & Unwin, 1957, s. 1.

[18] P. Tillich, *Christianity and The Encounter of the World Religions,* New York: Columbia University Press, 1964, ss. 1-51.

Protestant İlke

Dünyevileşme, insan için değişik içerikler ve formlar gösteren dinamik ve sürekli bir prosesdir. Bu çoğulcu ve aktif sürecin dışına itilmek ya da içinde yer almak hayati bir tercihdir. Dünyevileşmeye, değişik nedenler ileri sürerek derinliksiz reddedici tepkiler göstermek ve savunma refleksleri geliştirip içe kapanmak, sağlıklı olmayan bir kolaycılık örneğidir. Önemli olan, bu süreci anlamak, onunla yüzleşmek, onu şekillendirmek ve onun durağanlığa mahpus olmasını engelleyip, kendi doğal yatağında dinamik bir şekilde akmasını sağlamaktır. Dünyevileşmeyle yaşamayı öğrenmek, onu yaşamımızın bütünü olmasa bile bir parçası hâline getirmek, modern insanın önündeki büyük bir meydan okumadır. Çünkü bu süreç kolay ve eğlenceli olmayıp, zorluklar ve acılarla doludur. Bizden, birçok şeyimizle hesaplaşmamızı, hatta bazı şeyleri kurban etmemizi isteyebilen çok zor bir maceradır. Tillich, bu maceraya katılmayı riskler pahasına kaçınılmaz görmekte ve "protestant ilke" şeklinde terimlendirdiği bir zihniyet biçimiyle, dünyevileşmenin mimarları olunması gerektiğini söylemektedir. Sosyolog Peter Berger, teolog Tillich'in "yaşayan, hareketli ve yorulmaz güç" olan protestant ilkesini desteklemektedir.[19] Tillich'e göre, protestant ilke, "Protestanlığı protestant yapan nedir?" sorusuna en uygun cevaptır. Bu ilke yoluyla protestanizm kendi dinsel karakterini aşmakta ve onu herhangi bir tarihsel formla özdeşleştirmeyi imkansız kılmaktadır. Protestant ilke, protestanizmin evrensel ve şartsız olmasının evrensel şartıdır. Bu ilkenin bütün gerçekliklerden aşkın olma özelliğine dikkat çeken Tillich, bu ilkenin niteliklerini şöyle saymaktadır:

> Protestant ilke, bütün protestant gerçekliklerin eleştirel ve dinamik kaynağıdır; ama onlardan hiçbiriyle özdeş değildir. O bir tanımla sınırlanamaz. Hiçbir tarihî din onu bitkin duruma düşürmemiştir; o reformasyonun yapısıyla veya ilk Hıristiyanlıkla, hatta hiçbir dinî formla özdeş değildir. O bütün kültürel formları aşmaktadır. Öte yandan, o, onların hepsinde görünebilir; zira o onlardaki yaşayan, hareketli ve yorulmaz güçtür. Tarihî protestanizmde özel bir yolla var olduğu zannedilen odur. İsmini Katolik çoğunluğun kararlarına karşı oluşan protestodan alan protestant ilke, görece gerçeklik üzerinde tekel kurma amacı güden mutlakiyetçi iddialara karşı –bu iddialar Protestan Kilisesi'nden bile gelse– yapılan insani ve ilahi protestoyu içermektedir. Protestant ilke, kendisini protestant diye niteleyen kültür ve din dahil, bütün kültürel ve dinî gerçekliğin yargılayıcısıdır.[20]

Protestant ilkenin, bütün seküler ve dinî gerçeklikleri absolutist bir tarzda tekeline alma çabası içinde olduğu yanılgısına girilmemelidir. O sadece "şartlı olan ile şartsız olan arasında", diğer bir deyimle, Tanrı ile insan arasındaki iliş-

[19] P.L. Berger, *A Rumour of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, Middlesex: Penguin Books, 1971, s. 106.

[20] P. Tillich, *The Protestant Era*, London: Nisbet & Co., 1951, s. 239.

kiyi teolojik olarak doğru ifade etmek istemektedir. "Zihnimizi büyük bir güçle sarmalayan ve varlığımızın temeli şeklinde tezahür eden şartsız güçle aramızdaki, 'inanç' şeklinde ifade edilen ilişkiyi nasıl doğru anlayabiliriz?" sorusunun yanıtı, protestant ilkedir. Tillich'e göre, varlığımızı saran bu "şartsız güç, diğer varlıklar arasında bir varlık ya da onlardan üstün bir varlık değildir; objeler arasında bir objedir –hatta en büyük obje bile değildir–; fakat bütün varlıkların ve objelerin bir niteliğidir. Bu nitelik onlara, onların ötesini, sınırsızlığı ve onların varlığının ve anlamının yaklaşılmaz ve yorulmaz derinliğini göstermektedir."[21] Protestant ilke, soyut bir kurgu olmaktan öte, fonksiyonel bir tavır biçimidir. Onun sayesinde, şartlı olan –insan–, şartsız olanın –Tanrı– yerine kendini mutlak pozisyonunda ikame etmekten geri durur. Absolutizmi reddeden protestant ilke, dinî gururu, Kilise'nin tepeden bakan kibirli uygulamasını, sekülarizmin kendine yeterlilik şeklindeki yanılgısını ve bunların tahribatlarını önleyebilirse, o zaman bir fonksiyonellik kazanacak ve kendi orijinal amacına hizmet etmiş olacaktır.

Protestant ilkenin en önemli özelliği, onun hiçbir dinî ve kültürel forma teslim olmaması, bütün formlara, normlara ve sistemlere, sürekliliği olan eleştirel bir tavırla yaklaşmasıdır. Hiçbir otoriteye mutlaklık ve doğruluk izafe etmeyen protestant ilke, onlar önünde eğilmeyi reddetmektedir. Çünkü 'protestant' kavramının doğal sonucu "Hiçbir kutsal nitelikli politika ya da kilise sistemi olamaz; mutlak bir otoriteye dayanan bir kutsal hiyerarşi olamaz; insanın zihninde olabilecek bir doğruyu ilahi doğru olarak sunmak onu doğru yapmaz."[22]

Protestant ilke hiçbir şeye kapalı değildir. Her şeyi yargılamaya tâbi tutmasına rağmen, hiçbir şeye kapalı ve antagonistik bir tavır içerisinde değildir. Hayat ve insana dair her şeye açık olmak, protestant ilkenin temel niteliğidir. Protestant ilke seküler ve dinseli, bireysel ve toplumsalı, geçmiş ve geleceği barındırmakta dışlayıcı ve şartlı davranmayan, açıklığında sınır olmayan bir yaşam alanıdır. İnsanın dinsel ya da kültürel olarak yaptıklarını önemsememe, ihmal etme ya da görmezlikten gelme, bu ilkenin özüyle bağdaşmaz. Kültürü veya dini, protestant ilke ne idealize eder ne de değerini düşürür. Kültürün manevi temelini veya teonom doğasını anlamaya gayret ederken, dini de kültürün manevi temeli şeklinde açıklamaya çalışır. Protestant ilkenin hiçbir şey için sadece kültürün malı ya da dinin malı şeklinde bir mülkiyet ayırımına ve paylaşımına gitmez; ama sınırda olma prensibini uygulayarak, kültür ve din arası bir yerde onları anlamaya çalışır.[23]

Protestan ülkelerin birçoğunun seküler olduğu, bir olgudur. Bunu göz önünde tutan Tillich, bir protestant sekülarizminin oluşturulmasını bir ihtiyaç olarak görmektedir. Bu nedenle o, protestant ilkeyi protestant sekülarizmini

[21] Tillich, *The Protestant Era*, ss. 239-240.
[22] Tillich, *The Protestant Era*, s. 226.
[23] Tillich, *The Protestant Era*, s. 203.

şekillendirecek zihniyet biçimi olarak öne sürmektedir. Protestant ilkenin formasyon sürecinde dayandığı ilk ilke olan, her türlü dinî unsuru seküler bir unsurla ilişkilendirme ve bunun tarafından sorgulanmayı gerekli görme tutumu, protestant ilkenin, sekülerleşme sürecinin taşıyıcısı olduğunu göstermektedir.[24] Şekillendirme sürecinde gerek protestant ilke gerekse sekülerleşme, ne herhangi bir kesin prensip çerçevesinde hareket etmektedir ne de standart bir yönle yönelişlerini sınırlamak zorundadır. Onlar bu süreçte ortaya çıkacak sorularla, gerilimlerle ve eğilimlerle eleştirel ve yaratıcı bir tavır içerisinde ilgilenecek ve yön tespitini bu dinamik sürecin ortaya çıkarması için kullanacaklardır. En önemli şey, bunların hiçbirinin, kesin ve son diye bu şekillenme sürecini bitirmemeleri ve kendi kabul ve verilerini diğerine dayatmamalarıdır.

Sekülerleşme: Zaaf, Kazanç ya da Kayıp?

Sekülerleşmenin insanlık tarihinin daha önceki dönemlerinde etkili olup olmadığı ve o dönemlerin en merkezî fenomeni hâline gelip gelmediği hakkında bazı spekülasyonlar ve zihin egzersizleri yapabilmemize rağmen, bundan kesinlikle emin değiliz. Belki de yaşadığımız tarih kesitini diğerlerinden ayıran şey, sekülerliğin, periferiyi değil, fakat merkezi işgal ederek bizim yaşadığımız dönemin en belirgin boyutu hâline gelmesidir. Modern çağın ne kadar seküler olup olmadığı açık bir soru olmasına rağmen, birçok kişinin bu dönemin seküler özelliğine vurgu yaptığını görmekteyiz. İnsanlık tarihinin diğer dönemlerinden farklı olarak, modern çağın sekülerliğine vurgu yapılmasına neden olan bazı özel gelişmeler vardır. Bu özel gelişmelerin başında Aydınlanma hareketini, hümanist düşüncenin sistemleşmesini, bilimsel ve teknolojik gelişmeleri ve toplumların çoğulcu bir yapı kazanmalarını saymak mümkündür. *Sekülarizm* kelimesini ilk defa kullandığı öne sürülen George Jacob Holyoake, sekülerliği "ahlakın, insanın bu dünya hayatındaki iyiliğini sağlamaya dayanmasını öngören ve Tanrı'ya ya da gelecekle ilgili bir duruma olan inançtan kaynaklanan bütün düşüncelerin dışlanmasını esas alan doktrin" olarak anlamaktadır.[25] Fakat herkes bu yaklaşımı benimsememekte, dünyevileşmeye aynı güveni duymamaktadır. Bazı insanlar, sekülerliğin günümüzde var olan manevi krizin esas nedeni olduğunu ve çağımızdaki bütün kötülüklerden dünyevileşmenin sorumlu olduğunu düşünmektedirler. Maneviyatın ve mistisizmin coğrafyası diye şöhret bulan Hindistan'ın çağdaş filozoflarından Radhakrishnan, sekülarizmi "çağımızın en büyük zayıflığı" olarak tanımlamakta ve onu dünyanın mânen yıkımından sorumlu tutarak şu ağır ifadelerle itham etmektedir: "Umutla dolu dünyamızı yıkan şey, yanlış fikirler, inançlar ve değerlere dayanan sahte bir felsefenin dünyamıza hakim olmasıdır."[26] Kutsalı dışlayarak geliştirilen sekülerlik anlayışının

[24] Tillich, *The Protestant Era*, s. 214.

[25] Onun bu ifadesi şu eserden alınmıştır: D.L. Edwards, *Religion and Change*, Londra: Hodder and Stoughton, 1969, s. 15.

[26] S. Radhakrishnan, *Religion and Society*, Londra: George Allen & Unwin, 1948, ss. 20-21.

hümanizm ve özgür düşünceyi geliştirecek zihniyeti keşfetmesinden dolayı modern çağın en büyük kazancı olduğunu iddia eden görüşe karşı, onu modern insanın hayatında ortaya çıkan manevi boşluktan sorumlu ve krize neden olan en temel zaaf olarak değerlendiren karşıt bir görüş de mevcuttur.

Bu görüşler çerçevesinde, Tillich'in sekülarizmi nasıl değerlendirdiğini keşfetmeye çalışacağız. Bunun için şu soruyla başlayabiliriz: Sekülarizm, kutsalı dışlayabilir mi? Tillich'e göre, sekülerin kutsalı dışlaması imkansızdır; çünkü kutsalın doğası böyle bir dışlamaya izin vermemektedir. Ona göre, kutsal kendisini kapsadığı gibi sekülariteyi de kapsamaktadır. Çünkü Tanrı'nın yanı başında alternatif bir alan söz konusu değildir. Dindar olmak, şartsız olarak amaçlı olmak demektir. Bu amacın ifadesinin biçimsel olarak seküler veya dinsel olması, kutsal olan ile seküler olan arasına bir duvar örmemektedir.[27] Kutsalın, hayatın özel bir bölümü olmaması aynı zamanda insan hayatının diğer branşlarını da şekillendirmesi, Tillich'in kutsal ve dünyevi olan arasındaki yapay separatizme karşı kesin bir tavır takınmasına neden olmuştur:

> Din bütün hayatın mutlak amacı, içsel gücü ve kanıdır. Kutsal varlığın bütün özelliklerine ve bütün gerçekliğe hareket kazandırmakta, ona güven ve ilham vermektedir. Profan bir tarih, profan bir doğa, profan bir ego ve profan bir dünya yoktur. Bütün tarih kutsaldır; çünkü tarihte olan her şey dinsel bir karakter taşımaktadır.[28]

Tillich, daha da ileri giderek, evreni Tanrı'nın evi olarak düşünmekte ve hayatın profan alanına ait işlerin kutsalla bağlantısını şöyle kurmaktadır:

> Her çalışma günü Tanrı'nın günüdür (...) tamamlanan her görev ilahi bir görevin tamamlanmasıdır, her sevinç Tanrı'nın sevincidir. Bütün ön amaçlarda mutlak amaç vardır ve onları kutsamaktadır. Temelde dinsel ve seküler olan ayrı alanlar değildir. Bilakis onlar iç içedirler.[29]

Tillich'in kutsal ve seküler arasında kurduğu bu anlayış, kendisini, din ve kültür arasında kurduğu ilişkide de devam ettirmektedir. O, din ve kültür arasındaki korelasyonu "dinin kültürün özü, kültürün de dinin ifadesi"[30] olduğu şeklinde formüle etmektedir. Fakat günümüzde din ve kültür arasındaki bu karşılıklı ilişkinin tahribe uğraması ve dine karşı seküler bir kültürün oluşturulmaya çalışılması, modern çağın en büyük felaketlerinden birini doğurmuştur. Din ve kültür arasındaki entegrasyonun bozulmasının hem din hem de kültür için yıkıcı sonuçlar doğuracağını söyleyen Tillich, Avrupa'nın iki dünya savaşı arasında yaşadığı kaosun büyük ölçüde kültürün seküler ve dinsel bölgeleri arasındaki çatışmadan kaynaklandığını ifade etmektedir. Onun gözlemine göre, temelde

[27] Tillich, *The Protestant Era*, s. xxix.
[28] Tillich, *The Protestant Era*, s. 49.
[29] P. Tillich, *Theology of Culture*, New York: Oxford University Press, 1964, s. 41.
[30] Tillich, *The Protestant Era*, s. xxxii.

dinsel ve seküler arasındaki separatizm, insanları varoluşsal düzeyde mutlak bir amaçtan yoksun kılmakta ve bu durum, onların hayatlarında "kutsal boşluk" diye ifadelendirilebilecek, kaygı verici bir durumu ortaya çıkarmaktadır. Bütün anlamlara anlam veren mutlak amacın kaybolması, insanı anlamsızlık ve boşluk içerisinde derin bir kaygı ve tedirginlik hâli içerisinde bırakmaktadır.[31]

Kutsal ve profan arasındaki entegrasyonun bozulmasının sonuç verdiği bu kutsal boşluk, Tillich'i, bunun nedeninin seküler ve dinsel olanın bizzat kendisinde aranması gerektiğini düşünmeye sevk etmiştir. Tillich'e göre, din ve sekülerlik insana olanaklar sunan açık ve dinamik alanlardır. Fakat din ve dünyevileşme sürekli gelişen açık süreçler olma yerine, kendilerini sınırlı kurum ve ilkelere hapsedip bir ideolojik kısırlığa terk etmişlerdir. Din otoriter ve dar bir relijyonizme dönüşürken, dünyevileşme de katı ve totaliter bir 'izm'e dönüşmüştür.[32] Katı bir doktrine dönüşen dinin ve sekülerleşmenin, birbirine katkı yapmak yerine emperyalist bir iştahla birbirini yutmaya kalkmalarının, bu kapalılaşmanın ve ideolojileşmenin bir sonucu olduğu da unutulmamalıdır.[33] Tillich, modern dünyada din ve dünyevileşmenin kurumsallaşmış biçimlerinin kendi kendilerini aşma yeteneklerini kaybettiğini ve sadece tekrar ve tasdikle yetinmenin mümkün olmadığını söylemektedir. Kendimizin ve dünyanın durumunun yenilenmesi ve değişmesi için, o kesinlikle hiçbir dünyevi veya kutsal çerçeveye konformist bir bağlılık içerisinde olmamayı, bilakis onları eleştirel olarak değerlendirmeyi, onlara karşı direnmeyi ve onları transforme etmeyi önermektedir.[34]

Sonuç

Bize hep ne yapmamız ve nasıl yaşamamız gerektiğini söyleyen dinsel, kültürel ve sosyal normlar ve gelenekler, buyurma ayrıcalığına sahip oldular. Tillich, artık kurumsal otoritelerin hayatımızı kontol etme ayrıcalığını kaybettiklerini, hatta artık onlara ihtiyaç kalınmadığını düşünmektedir. Dünyevileşme süreci, din ve kültüre, kontrol ve gücü elinde bulundurma şeklindeki eski alışkanlıklarından vazgeçerek, insanı, oluşumunda kendilerinin en büyük suçluluk payı olduğu, kaldırılması ağır yükten kurtarma şeklinde yeni bir görev vermektedir. "Din artık gerekli midir?" şeklindeki sorunun cevabı, ona göre "Artık yük hâline gelmiş eski dine, sekülerleşen dünyada ne yer vardır ne de gerek vardır; fakat insanı eski dinin ağırlığından kurtaracak, dinden arınmış bir dine ihtiyaç vardır." şeklindedir.

Sekülerleşme, dinin yükünden insanı kurtarmak için dine yeni olanaklar yaratırken, aynı zamanda kutsalın kendisine yapacağı katkıyı da ihmal etmemeli-

31 P. Tillich, *The Courage to Be,* Londra: Collins, 1963, ss. 54-55.

32 Harvey Cox önemli kitabı *Secular City*'de bir süreç olan sekülarizasyon ile dogmatik ve donuk bir izm olan sekülarizm arasındaki farklılığı tartışmaktadır. Bkz. H.Cox, *The Secular City ; Secularization and Urbanization in Theological Perspective,* New York: Collier Books, 1990, ss. 16-18.

33 Tillich, *Theology of Culture,* s. 42.

34 Tillich, *The Boundaries of Our Being,* ss. 109-117.

dir. Dünyevileşmenin en zayıf noktası, her ân bir anlamsızlaşma ve boşluk içerisine düşüp kuru ve sığ bir materyalizm olma tehlikesiyle yüz yüze bulunmasıdır. Kutsal, dünyevileşmeye, yenilenen bir mutlak amaç sunarak, onun köklü manevi temeller üzerinde kökleşmesini sağlama şeklinde katkıda bulunabilir.

Tanrı anlayışının yeniden gözden geçirilmesi, artık sekülerleşmenin de kendisine aciliyet kazandırdığı bir gereklilik hâlini almıştır. İnsanın 'üstünde' ya da 'dışında' şeklindeki Tanrı imajlarının geçersiz olduğunu düşünen Tillich, sekülerleşen bir dünyada insanın ve hayatın 'derinliklerinde' yer alan bir Tanrı anlayışına ihtiyaç duyulduğunu belirtmektedir. Seküler bir stilde Tanrı'dan bahsedildiği zaman, kesinlikle ayrı ve bağımsız bir varlıktan söz edilmiş olmamaktadır. Tillich'in söz ettiği Tanrı, "varlığımızın esası" (*the ground of our being*) ve "bütün varlığın sınırsız derinliği ve temeli" (*the infinite and inexhaustible depth ve ground of all being*) olan bir gizem veya prensiptir.[35] Tanrı'nın, sekülerleşmenin bir sonucu olarak Tillich tarafından insan derinliğinin bir parçası hâline getirilmesini, Tanrı'nın antropolojizasyonu olduğunu vurgulamak istiyoruz. Tillich'in, Tanrı'yı insanın bir parçası hâline getirmesinin arkasında yatan neden, Bultmann'ın meşhur ifadesiyle, seküler çağda "Tanrı sorunuyla 'ben' sorununun özdeş olarak"[36] algılanmasından kaynaklanmaktadır.

Dünyevileşme, gelenekselleşmiş ve kurumsallaşmış Tanrı formüllerinin artık tatminkâr olmadığını göstermektedir. Tanrı hakkında geçerli olan, artık kurumsal değil, fakat bireysel Tanrı anlayışıdır. Bireysel Tanrı, dışarıdan insanın önüne konulan bir inanç objesi olmaktan çok, kendisini insanın kişisel merkezinde gösteren varlığın derin arka planıdır. Tanrı'nın, bireyin bilincinde bireyselleştirilmesini benimseyen Tillich, ayrıca, bireysel Tanrı anlayışını Einstein'a karşı savunmuştur.[37]

Tanrı hakkındaki geleneksel formülasyonların gerilemesi, kurumsal din anlayışına duyulan güven kaybının bir sonucudur. Tillich'e göre, Kilise gibi dinî kurumlar, artık organize din imal etmekten vazgeçmeli, onun yerine bireyleri yeni anlamlar etrafında bir araya getiren topluluklara dönüşmelidir. Bu, organize olmuş dine karşı olan antipatiyi durdurabilir ve bireylerin içsel tecrübelerinden kaynaklanan doğal bir dinsel yaşantının oluşmasına zemin hazırlayabilir.[38]

Tillich, yazılarında, seküler alanın dinsel olandan daha açık, daha dinamik, daha özgür ve daha yaratıcı olduğunu düşündüğüne dair bir izlenim vermektedir. Her ne kadar o her iki alanın da eşit olarak şekilci, yüzeysel ve donuk olabileceğini söylese de, sanki bunun seküler bölgelerde biraz daha az olduğunu söyler gibidir. Sekülerliğe verilen bu görünmez kredinin arkasındaki nedenin, başta Kilise olmak üzere, kurumsal din organlarının başarısızlıklarının, çürümüş-

[35] P. Tillich, *Systematic Theology*, cilt. 1, Londra: SCM Press, 1978, s. 238.
[36] R. Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*, New York, 1958, s. 53.
[37] Tillich, *Theology of Culture*, ss. 127-132.
[38] Tillich, *Theology of Culture*, s. 212.

lüklerinin ve kendilerini yenileyememelerinin yarattığı hayal kırıklığı olduğunu sanıyoruz. Tillich'in ısrarla sekülerliğin Hıristiyanlığa uydurulmasından çok Hıristiyanlığın seküler şartlara adapte edilmesini gerekli görüyor olması, sekülarizasyon sürecinin kurumsallaşmış dini daha özgürleştireceği, daha insanileştireceği ve daha yaratıcı kılacağı beklentisi içerisinde olmasından kaynaklanmaktadır.

Tillich için hayati olan şey, insan hayatına anlam veren mutlak bir amacın olmasıdır. Mutlak amaçtan yoksun olma, insan hayatını anlamsız hâle sokmaktadır. Anlamsız olan bir hayat, hep kaygı ve gerilim içerisinde olacaktır. Tillich'e göre, insan hayatını anlamlı kılacak kutsal amacı ancak din sunabilir. Her ne kadar seküler dinler kutsalın koyduğu mutlak amacın yerine bazı profan nitelikli amaçlar ikame etmeye teşebbüs etseler de, bunlar hayatın tümünü anlamlandırma yeteneğinden yoksundurlar. İnsan hayatı için nihai gaye kurgulamasında bulunan sosyalizm ve nasyonalizm gibi dünyevi sistemler, kaygıyla boşlukta duran bir insan yaratmışlardır. Tillich her ne kadar sekülerleşmenin dine eleştirel yaklaşmasını desteklese de, insana bütünsel anlam çerçeveleri belirleyen din nitelikli mutlak amaçların tahrip edilmemesi gerektiğini düşünmektedir. Çünkü o, insanın varoluşsal boşluk içerisinde kaygıyla baş başa kalmasını istememektedir.

Yazımızı son olarak, Tillich'in kutsal ve seküler arasındaki ilişkiye dair yaklaşımının özünü ifade ederek bitirmek istiyoruz. Kutsal olan ve dünyevi olan, insan hayatının iki doğal boyutudur. Saf dindar bir insan veya saf seküler bir insan, mitten başka bir şey değildir; çünkü insan dindar bir varlık olduğu kadar seküler bir varlıktır da... İnsanın bu iki boyutunun birbiriyle çatıştırılması, insanı bir insansızlaşma sürecine sokacaktır. Muhtemel bir de-hümanizasyonu önlemek için, seküler ve dinsel olanın birbirlerine açık olmaları, birbirlerini sorgulamaları sağlanmalı, ama aslâ birbirlerinin yerine geçmelerine izin verilmemelidir.

islâmiyât IV (2001), sayı 3, s. 119-132

Seküler Dünyada İman Toplulukları
–Modern İnsan İçin İmanın Anlamı–

TEMEL YEŞİLYURT
YRD.DOÇ.DR., FIRAT Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
tyesilyurt@firat.edu.tr

Sekülerleşme, bulanık sularda yüzen bir balıktır...
İnsanı yaratıcısına bağımlılaştıran düzenden
kesinkes 'özgürleştirmek', varoluşsal kaynağından kurtarmak
ve bu bağımlılıktan hakikat sistemini yaşadığı
factual ve zihnî göreceliğe değiştirmektir.
Bunun kaçınılmaz sonucu ise insanın imajinatif yaşamında
at gözlüklerinden kurtulduğu bir açıklık değil,
tam tersine daha da artan bir kesafettir.
(Tage Lindbom, Başaklar ve Ayrık Otları)

Geleneksel teolojide "akıl ve iradenin vahyedilmiş gerçekliklere uygunluğu"nu anlatmak için kullanılan 'iman' sözcüğü, bireyin vahiy aracılığıyla kendini açığa vuran ilahi hakikatlere ilişkin yöneliş, biliş, kabulleniş ve onayını ifade eder ve bu yönüyle de, o, sonlu ile Sonsuz arasındaki temel ilişki biçimidir. Bireyin toplam kişiliğini ilgilendirmesi yönüyle, onun bütün iç ve dış dünyasını kuşatır ve 'nihai bir ilgi'[1] konusu olur. Bütün dünyevi ilgi türleri içinde aşkın bir objeye yönlendirilen ilgi, ona kendisini ve içinde bulunduğu evreni anlamlandırabilecek kapsamlı bir perspektif sunar. İlahi dinler açısından geçerli sayılan otantik imanın gerçek objesi Tanrı olduğundan, böyle bir imanı kabullenmek, son tahlilde, bireyi, Tanrı'yla ve Tanrı'nın vaat ettiği öteki dünyalarla ilişkiye geçirerek, sonlu bakış ve anlam çerçevesini, sonluluğun verdiği her çeşit kısıtlılık, gerçek-dışılık ve yüzeysellikten arındırır. Bu çerçevede oluşan bütün teolojik bakış açıları teosentriktir ve bilginin nihai amacı, bireyin Tanrı'ya ilişkin bilincini geliştirmeye yöneliktir. Bununla birlikte, bireyi nihai olarak ilgilendiren şey veya dinin nihai temeli, bir dünya görüşüdür ve her dünya görüşü de bir dini/imanı ele verir.[2] Çünkü bütün semavi dinler-

[1] İmanın nihai olarak ilgi duyulan 'şey' olarak tanımlanması, onun bütüncül, kuşatıcı ve onun dışındaki ilgilerin ise ikincil oluşlarını ima eder. William J. Wainwright, *Philosophy of Religion,* Wadsworth Publishing Company, California 1988, s. 2.

[2] David Ray Griffin, *God and Religion In the Postmodern World (Essays In Posmodern Theology)*, State University of New York Press, New York 1989, s.14.

de olduğu gibi İslam'da da Tanrı, evrenin ontolojik ilkesidir. Bu nedenle insanı da kapsayan topyekün evreni O yaratmıştır ve evren de son anlamda O'nu gösterir.[3] Kur'an, evrenin yaratılışındaki amaçlılığa dikkat çekerek,[4] her çeşit keyfilik, anlamsızlık ve nihilizmi dışlar. Diğer dinler arasında, İslam imanı söz konusu olduğunda, dinî olan ile dünyevi olan öylesine birbirine girmiştir ki, birini diğerinden (dinî olanı seküler olandan) ayırt etmek oldukça güçtür.[5] Çünkü hakikatin özünde çelişki yoktur, beşerî gerçekliğin temel ve sürekli öğelerine yönelik tutumlar, genel bir ümit kaybı olmaksızın çelişik olamaz. Problemi daha doğrudan ifade etmek gerekirse, din alanında optimist, dünya konusunda pesimist (veya tersi) olamazsınız. İslam'ın birci (*monistic*) kültürü, aklı vahiy ile, idraki (*intellect*) imanla ve dünyevi olanı ruhanî olanla bütünleştirir. O, insanı, Tanrı'yı ve bütün olarak toplumu tek bir bütün içinde birbirine bağlar. Sezar'ın hakkını Sezar'a ve Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya veren düalistik Batı kültüründe olduğu gibi, onda dünyevi/*profan* olanın Tanrısal/*the sacred* olandan ayırımına yer yoktur; başka bir yerde olmadığı kadar burada hem dünyevi hem de tanrısal olan için Tanrı'ya karşı sorumluyuz.

Bireyin ve evrenin kutsaldan arındırılması süreci olarak gündeme giren dünyevileşme[6] ve onun yol açtığı 'modernite', son yüzyıl insanının kendini içinde bulduğu durumdur. Aslında, büyük ölçüde kültürel eksen[7] üzerine oturtu-

[3] Kur'an açısından evrenin varoluşsal ilkesi Tanrı'dır. İnsan ve evrenin yaratıcısının Tanrı oluşuna ilişkin ayetler burada sayılamayacak kadar çoktur. Bu noktadan yaratılmış evren ve içindekilerinin *ayet* olarak isimlendirilişi önemli bir anlam taşır ve Kur'an'ın her bir ayeti gibi o da ilahi olanın bir göstergesi olarak tanımlanır. Bkz. 2. Bakara, 118, 164, 219, 266; 5. En'âm, 75, 99; 7. A'râf, 58, 133; 10. Yûnus, 6, 24, 67; 13. Ra'd, 2-4; 16. Nahl, 12, 79; 20. Tâhâ, 128; 24. Nûr, 58, 61; 27. Neml, 86; 30. Rûm, 21-24; 32. Secde, 26.

[4] Bkz. 3. Âlu İmrân, 191.

[5] İnsana ve evrene ilişkin oldukça kapsamlı ve aşkın bir perspektif belirleyen İslam'da, madde veya bütün somutluğu içinde evren aşağılanıp ayıplanmamış, aksine öteki dünya ile ilişkilendirilerek metafizik bir anlam yüklenmiştir. Bu nedenle kalıcı mutluluğun temini anlamına gelen 'cennet' yaşamı, dünya yaşamında sürdürülen erdemli davranış ve yaşam biçimine bağlı olmaktadır.

[6] Dünyevileşme, modernliteyi doğuran sürecin başlangıcıdır. Terim, yaşamın Tanrı tarafından değil, belli bir çağın ruhuna uygun entegrasyonunu ifade eder. Warren C. Young, "Secularism", *Baker's Dictionary of Theology*, ed. Everett F. Harrison-Geoffery W. Bromiley, Baker Book House, U.S.A 1988, s. 477.

[7] Batı kültür ve düşüncesinin hakim teması ve ideolojisine dönüşen modernite, kendi kültürel girdilerini evrimleşmiş türün tipik örnekleri olarak sunmuş ve bunu diğer toplumların önüne yavaş yavaş gelişip erişilebilecek bir 'kültürel ideal' olarak koymuştur (bkz. S. Nakib Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, çev. M. Erol Kılıç, İstanbul 1995, s. 52). Ancak bu hızlı sekülerleşme süreci, diğer geleneklerin kendi zamanlarında kendi geleneğinden doğal bir biçimde gelişmediğinden Avrupa'da olumlu ve canlandırıcı olan şey, diğerleri açısından yabancı ve ilişkisiz kalabiliyordu (Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, çev. Oktay Özel-Hamide Koyukan, Ankara 1998, s. 450). Câbirî'nin tespitiyle, içinde bulunduğumuz konum ve kriter olarak belirlediğimiz dünyevileşme nüansı, kendini çağın benliği olarak adapte eden Batı'nın şimdisidir. Çünkü o, 'kendi şimdisini tüm insanlığın, dolayısıyla var olabilecek tüm geleceklerin referans noktası olarak göstermektedir (Muhammed Abid Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. Said Aykut, Kitabevi, İstanbul 2000, s. 16). Bunun doğal sonucu, genelde farklı kültürlerin özelde de İslam kültürünün 'istikbal projesi'nin Avrupa'nın gelecek ve şimdisini kapsama zorunluluğunu doğurmuştur.

lan bu kavramı tanımlamak oldukça güçtür. Dahası, o, ne olduğu noktasından nasıl tanımlanacağı henüz keşfedilemeyen, yalnız hâlihazırda ulaştığı sonuç açısından tanımlanabilen bir dünyadır.[8] Süreç, bilimin entelektüel ve sosyal bir güç olarak yükselişiyle başlamış; geleneğe, her türlü otoriteye, özellikle de dinî olana karşı bir başkaldırıya dönüşmüştür. Bir başka açıdan da, sanki Tanrı yok gibi ve maddi olanın nihai amaç olarak düşünüldüğü bir yaşam biçimini anlatır konuma gelmiştir. Bu anlamıyla, her ne kadar teorik ateizm anlamına gelmese de, onun pratik ateizmi temsil ettiği söylenebilir. Çünkü modern empirik metodolojinin ifşa ettiği dünya, tam anlamıyla doğrulanabilir gerçeklik alanıdır. Gelişen bu düşünce çizgisi, bir anlamda bilim ve teknolojinin bir yüceltilişine –veya tanrılaştırılmasına– yol açarken, diğer yandan da, genel olarak dinî değerlerin, özel anlamda imanın ihmal edilmesi[9], birey ve toplum yaşamından dışlanması[10] ve son anlamda bunların inkarı anlamına gelebilir. Çünkü modernlik söylemi, bir Tanrı'nın mukadder kıldığı tözsel bir 'iyi' ve 'doğru' nosyonunun dayatılmasını reddeder.[11] Sekülerleşmenin, bütünüyle iman yaşamından (veya dinden) arındırma projesi olduğunu söylemek, biraz ekstremist bir yaklaşım olsa bile,[12] en azından, onun öngördüğü dinin 'dünyevileşmiş bir din' olduğunu söylemek mümkün görünüyor. Modern yaşamın öngördüğü sürekli ve sınırsız ilerleme düşüncesi, din ve iman alanındaki geleneksel anlayışların güncelleştirilmesini zorunlu kılmıştır. Bu ise, iman yaşamının daha fazla beşerîleştirilmesi, dünyevileştirilmesi ve modern bilim ve felsefenin öngördüğü gerçeklik standartlarına uydurulması[13] anlamına gelmektedir. İmanı, bilimsel yarışta seküler dünya görüşleriyle aynı kulvarda yarışmaya zorlamak, pek çok müminde kendi kanaatlerinin entelektüel olarak garanti altında olup olmadığı kuşkusunu doğurmuştur. Bu sonuç, imanın bir şekilde doğrulanabilirliğini veya en-

[8] Daniel J. Adams, "Postmodernizmin Teolojik Anlamı", çev. Temel Yeşilyurt, *F.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1999), s. 251.

[9] Young, "Secularism", s. 477.

[10] Antonie Wessels, "The Role of Religion In Present-Day Secular Society", *Studies In Interreligious Dialogue* 8 (1998), sayı: 2, s. 172.

[11] Peter Wagner, *Modernliğin Sosyolojisi (Özgürlük ve Cezalandırma)*, çev. Mehmet Küçük, Sarmal Yayınları, İstanbul 1996, s. 29.

[12] Buna karşılık, yine de onun, bireyin, toplumdan ve yaşamdan dışlanması anlamına geldiği söylenebilir. Çünkü değişik formlar alabilmesine karşılık sekülerleşme, kurumsal düzeyde Kilise'yi toplumun dışına atmış; yaşamın özünden koparmış ve inanan bireylerin dindarlık düzeylerinde önemli bir düşüşe yol açmıştır. Ian Robertson, "Secularization", *The Encyeclopedic Dictionory of Sociology*, ed. Richard Lachmann, USA 1991, s. 261. Çünkü dinî bağlamda 'sekülerleşme,' kurumsal düzeyde, dinî kurumlarda popülarite kaybı ve toplum üzerindeki etkisini yitirmeleri; bireysel düzeyde de dinî inançların veya imanın etkisini yitirişi olarak özetlenebilir. Bkz. Steve Bruce, *Religion in the Modern World,* Oxford University Press, New York 1996, s. 26.

[13] Dini, modernistik anlayışa uydurma girişimleri, her zaman olmasa da çoğunlukla dinin sulandırılmasıyla neticelenir. Bu girişimde Kutsal Kitap'ta yeni anlayışa uymayan her şey reddedilir ya da görmezden gelinir veya bazen onların gelecekte bir yeryüzü cenneti düşleyen ve cehennemi ilga eden anlayış ikame edilir. Lord Nortbourne, *Modern Dünyada Din,* çev. Şahabettin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s.24.

telektüel düzeyde tartışılabilirliğini ele almayı kaçınılmaz kılmakla birlikte,[14] amacımız burada bunu tartışmak değildir. Tartışma evrenimizi, beşerî bilincin ve evrenin imanın öngördüğü ilahi perspektiften arındırılmasının ve değerlere karşı nötr hâle dönüştürülmesinin, modern-seküler insanın düşüncesinde yol açtığı çıkmazlar karşısında, dinî imanın önemli bir alternatif olup olmayacağı sorunu oluşturmaktadır. Seküler çağ, imanı, kof, hiçbir ümit ve geleceğe yönelik bir vaat içermeyen bir anlamsızlığa mahkum etmektedir. Bir bakıma, seküler terminoloji içinde ifade etmek gerekirse, iman, ümitsizlikten kaynaklanan bir reaksiyon olarak düşünülmektedir. Belki bugünün insanı için önemli olan şey de, bunun böyle olmadığını bir şekilde ortaya koyabilmek, her zaman canlı, ileriye dönük dinamik bir iman yaşamının önemli bir alternatif oluşturabileceğini belirlemek ve imanın bireysel ve toplumsal yaşamda rol oynayabileceği alanı sınırlayan modernitenin aksine, onun tam da 'yaşamın kendisi' oluşunun altını kalın çizgilerle bir kez daha çizmektir.

Toplumun iman dolu bir yaşamdan yoksun bırakılması, elbette sekülarizasyon sürecinin ancak bir sonucu olarak görülebilir; nedeni olarak değil... Aslında, bu sürecin sosyolojik açıdan tek bir nedene dayalı olarak açıklanabilmesi de mümkün görünmüyor.[15] Modern toplumda dinin veya imanın kültürel olarak bastırılması, insanın özerkliğine olan vurgunun yoğunluğuyla paralel bir çizgi izler. Aslında rasyonelleşme ve insanın özerkliğine yapılan vurgu, tek bir hareketin (sekülerleşme) farklı açılımları gibi görünüyor. Bu ise, modern düşüncede, insanı da kapsayan topyekün evrenin kutsal kozmosun bir yansıması olarak düşünüldüğü anlam ve birliğin yitirilmesini içeren bir perspektif kaybıdır.[16] Bu kabule göre modern yaşam, değişim, hareket ve oluşumun meydana getirdiği dinamik bir perspektifi kaçınılmaz kılarken, imanın durağan bir noktaya sabitlendiği düşünülmektedir. Bu durumda iman yaşamına yeniden bir yöneliş, bir anlamda 'gericilik'le damgalanarak, iman dolu bir yaşam, çağın dışında kalmaya mahkum edilmektedir.

Gelinen noktada, her alandaki sekülerleşmenin yol açtığı tatminsizlikler, birtakım modernite öncesi (*premodern*) çağa dönme teorileri bir yana, moderniteyi aşmak gerektiği tezini gündeme getirdi. Çünkü, eğer düş kırıklığını kaçınılmaz kılan ve kimliğimizi tehdit eden koşulların tam da rasyonel ahlaki pratiği imkansız kılan koşullar olduğu görülürse, o vakit içinde ahlakın mümkün olacağı bir toplumu arzulamak için nedenlerimiz var demektir. Her şeyin göz-

[14] İmanın doğrulanabilirliği ve entelektüel boyutu konusu bir teist kadar ateisti de ilgilendirir. Çünkü o da teistin inandığını söylediği Aşkın bir Tanrı ile ilgilenmektedir. Pek çok teist günümüze gelinceye kadar 'imanlarının' bir şekilde doğrulanabileceğini, kabul edilebilirlik değerine sahip olduğunu ve en azından entelektüel düzeyde tartışılabileceğini iddia etmektedir. Bkz. Brian Davies, *Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, New York 1993, s. 1.

[15] Robertson, "Secularization", s. 261

[16] Daniele Hervieu Léger, "Present-Day Emotional Renewals", *A Future For Religion* (New Paradigm for Social Analysis), ed. William H. Swatos, Sage Publication, USA 1993, s. 129.

lemlenebilir olanda tüketildiği seküler bakış, pek çok şey vaat etmekle birlikte, erişilen noktada bunları gerçekleştirebilmede başarısızlığa uğramış görünüyor. Bu gelişmeler ve yaşanılan tatminsizlikler karşısında, alternatif modeller aramak kaçınılmazdır. Çünkü, Smith'in dediği gibi,[17] gerçeklik modernitenin (veya bilimin) kaydettiği düzeyi aşıyorsa, onun kaçırdığı frekansları yakalamak için başka antenler aramalıyız. Bu bağlamda, geleneksel dinlerin ve de İslam'ın vaat ettiği iman, tam da böyle bir modeli öneriyor. Modernitenin insanı kuşattığı evrensel yalnızlık içinde, iman, bireyin kendini kaybetmeden yaşayabileceği bir imkan sunuyor. Aşkın gerçeklik bilincini 'nadas'a bırakan sekülarizasyon, buna paralel olarak "Tanrı-evren-insan" üçlüsü arasındaki irtibatı keserek, bireyi uçsuz bucaksız bir evren içinde 'kozmik bir yalnızlığa' itmektedir. Bu, insana evrenle dayanışma hissi veren yaratılış bilincinin veya iman aktının kaybı anlamına gelmektedir. Bu durumda sekülerleşmenin altı kalın çizildikçe, kozmik dayanışma bilincinin azalmasından dolayı, insan kendi varlığını daha çok 'boş bir uzay' olarak tecrübe edecektir. Bir bakıma bu, seküler insanın evrensel düzlemdeki psikolojik görünümünü ele vermektedir. Özetlemek gerekirse, imanın engin düzleminden soyutlanmış bir birey, görünüşte 'yapay bir özgürlük' içinde, ama gerçekte yapayalnızdır.

Burada, tartışma evrenimiz açısından farklı dinî geleneklerin iman anlayışları arasında ayırım yapmak önemlidir; çünkü bizim, anlamlı olduğunu, bireye açılım kazandırabileceğini, ileriye dönük bir perspektif sunduğunu ve yaşama anlam kattığını düşündüğümüz iman, İslam imanıdır. İnanma aktını bireyin aklını kullanma eylemine bağlayarak[18] dogmatizmi dışlayan Kur'an, bir başka açıdan da inanmayanların akıllarını kullanmayışlarına atıf yaparak,[19] daha başlangıçta imanı, rasyonel temeller üzerine inşâ eder. Bu nedenle, İslam'da iman, Hıristiyanlıkta olduğu gibi, Kilise'nin, din adamının veya teologların hayalî veya rasyonel kurgularına koşulsuz teslimiyeti içermez ve imana sahip olmak ne bir risk üstlenmedir ne de delil yetersizliğine dayalı bir sıçrama edimi taşır.

Diğerleri arasında İslam imanı söz konusu olduğunda, onun temelde rasyonel bir kabule dayandığını, sonra bireyin derununda içselleşerek teslimiyete dönüştüğünü söylemek mümkündür. Bu durumda seküler bakış açısından imanı anlamsız kılan unsur, imanın varoluşsal yapısına ilişkin bir nitelik olmadığı gibi, delil zayıflığından ortaya çıkan bir özellik de değildir. Böyle bir sonucu (imanın irrasyonelliğini ve anlamsızlığını) provoke eden güdü, büyük ölçüde, aklın özerkliğini koruma kaygısına dayanıyor. Elbette burada özerklik teriminin anlamı veya tartışma bağlamında ona hangi anlamın yüklendiği önemlidir. Aydınlanma sonrası düşünürleri, özerklik terimine, "aklın, imanın her çeşit etki, ta-

[17] Huston-Griffin Smith ve D. Reyy, *Unutulan Hakikat*, çev. Latif Boyacı, İstanbul 1998, s. 21.

[18] 2. Bakara, 170.

[19] 5. Mâ'ide, 103. Aslında Kur'an'ın bizden 'rasyonel bir iman' istediği tezi fazla iddialı olsa da, onun öngörmüş olduğu iman rasyonel temellere sahiptir ve Kur'an'ın bizden istediği şeylerden birisi de kuşkusuz rasyonalitedir.

mamlayıcılık ve kirletişinden korunmuş olması" anlamını yüklerler. Diğer anlamda ise, özerklik, 'bizatihi kuşatılmış', bundan dolayı da temelde eksik olmamak anlamına gelir. Bundan dolayı aklın özerkliği, 'serbest bir duruş' olmaktan çok hermeneutiktir. Özerkliğin bu hermeneutik anlamını işleterek, kişi, felsefi düşüncenin teolojinin yardımcısı oluşuna doğrulayıcı bir delil elde edebilir.[20]

Bireyin istenci, İslam teolojisi içerisinde de, imanın varoluşsal aşamasında önemli bir belirleyici olsa da, burada iradeye yapılan vurgu, imanda var olan giderilemez bir kuşkuyu alt etme amacına yönelik değildir. Daha da önemlisi, imanın oluşumu için 'irade' vazgeçilmez bir koşul olarak belirlenerek, herhangi bir dayatma unsurunu elimine etme, iman edimini yalnızca bireyin özgür istencine hasretme ve bununla da Tanrı'nın mutlaklığı karşısında bireyselliği ve ferdin özerkliğini (sorumluluğu) garanti altına alma amaçlanmaktadır. Daha açık bir anlatımla, İslam imanı, Tanrı adına bireyi yok sayan otoritanizmi (cebriyeciliği) ve aynı şekilde birey adına Tanrı'yı dışlayan hümanizmi de içermez. Bu nedenle, iman bağlamında, Tanrı'nın insan ile olan ilişkisi, insanı hiçleyen, onu zavallılığa iten despotça bir tavır olarak değil, aksine, bireye hakkını veren, onun bilgi ve yaratıcılığına, kişisel yapıp-etmelerine değer veren 'dostça' bir ilişkiyi öngürür. Bu açıdan Tanrı, insanın karşısında yer alan bir rakip değil, onun yanında yer alan, onu destekleyen, ona yardım eden bir dost/'veli'dir.[21] Bu nedenle, İslam imanı açısından, Nietzsche'nin iddia ettiği gibi,[22] bireyin otantik özgürlüğüne erişmek için Tanrı'nın ölümüne ihtiyaç bulunmamaktadır. Tanrı'yı özgür istenç karşısında önemli bir barikat[23] olarak gören seküler düşünce, birey adına Tanrı'yı yok sayma eğilimindedir. Teolojik açıdan, dinî bir bağlam içindeki her konuşma biçimi, şöyle veya böyle Tanrı'ya atıfta bulunduğundan, sekülarizmin bu meydan okuyuşu, son tahlilde, bütün teolojik konuşma biçimlerinin anlamsızlığına dönüşür.[24] Bu yönüyle, çağdaş seküler düşüncenin önemli bir tanımlayıcı özelliği, düşüncenin 'Mutlak'tan arındırılması olmakla birlikte, o, meydana gelebilecek boşluğu doldurabilecek alternatifler önermek yerine, bu boşluğu her türlü 'sahte mutlaklarla' doldurmayı önermektedir.[25] Tanrı'yı gerçeklik standardının dışına taşımak ve düşünce ufkumuzu her türlü aşkın değerden arındırmak, insanın temelde düşünen bir varlık oluşu ne-

[20] Cyril O'regan, "Ambiguity and Undecidability", *International Journal of Systematic Theology* 2 (2000), sayı: 3, s. 320.

[21] "Allah, inananların dostudur, onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır..." (2. Bakara, 257).

[22] Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. Ayşe Duman, Akış Yayınları, Ankara 1994, s. 9.

[23] Griffin, *God and Religion in the Postmodern World*, s. 53.

[24] Robert H. King, *The Meaning of God*, Fortress Press, Philadelphia 1973, s. 4. Dinî bağlam içinde Tanrı'nın olumsuzlanması, her çeşit söylemin ve ritüelin kendisine yönelmesi nedeniyle müminin her çeşit düşünce ve eylemini anlamsızlığa mahkum edecektir. John Hick, "Seeing-as and Religious Experience", *Faith*, ed. Terence Penelhum, (Philosophical Topics, general ed. Paul Edward), Macmillan Publishing Company, New York 1989, s. 183.

[25] William Stoddart, "Anlamsızın Ardındaki Anlam", *Kutsalın Peşinde*, ed. S. Hüseyin Nasr-Katherina O'brien, çev. Süleyman Erol Gündüz, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 12.

deniyle, O'nu yaşantımızın dışına çıkarmak anlamına da gelecektir. Bu anlamda, Nietzsche'nin Tanrı'nın yerine ikame etmeye çalıştığı "üstün insan", gerçek anlamda özgürlüğün, bireysel otonominin garantörü değil, aksine, kendi üstünlüğü adına 'öteki'ni yok sayan, âdeta despot bir Tanrı'dır. Zira Allah'a imanın seküler karşılığı "beşerî topluluğa ve onun gelişim sürecine olan iman"dır.[26] Bu bağlamda, imanın transandantal ufkundan arındırılan imgelem, boşluğa terk edilmiş ve kendisine hiçbir ciddi şey önermeyen, kendi türünden bir varlık tarafından kuşatılmıştır. Bu ise özgürlük anlamına gelmek yerine, onun bir yitirilişini önermektir. Çünkü, Tanrı'ya intisabını koparan insanın önce bireyciliğe savrulması, ardından da bu bireyciliği sonsuz istekleri karşılayamamaktan dolayı daha üst yapılanmalara taşıması, amaçlananın tam tersine, otonom ve güçlü bir bireyi değil, silik ve bağımlı bir bireyi netice verecektir.

Kişisel otonomiyi önemseyerek onu özgün konumuna yerleştiren iman, 'gerçekliğin' bütüncül[27] bir anlaşımını önerir; gerçekliği ve gerçekliğe ilişkin bilinci engelleyici değil, özgürleştirici bir işlev görür. Gerçeklik anlayışını yalnızca 'gözlemlenebilir' olanla sınırlayan, "gözlemlenebilir olanı da gerçeklik" olarak tanımlayan seküler düşüncenin indirgemeci gerçeklik standardı, iman söz konusu olduğunda yerini, 'gözlemlenebilir olan'ı da içermekle birlikte, son anlamda onu da aşarak metafizik gerçeklikleri de kuşatacak şekilde geniş bir düzleme oturtan kapsamlı bir perspektife bırakır. Bununla birlikte, imanın temel belirleyicileri engin bir anlam taşısa da, gelişen teolojik yaklaşımlar içinde her zaman bu derin anlam evreninin korunabildiği söylenemez. Çoğu kere iman, marjinalize edilmiş, özelleşmiş[28] ve şu veya bu teoloğun ya da teolojik kampın kabulüne indirgenmiştir. Aşkın alan anlamlandırılırken benimsenen aşırı tenzihçi tutum, iman dilini soyutlaştırmış,[29] Tanrı ile insan arasındaki metafizik aralığı azaltmak yerine artırmıştır. Böyle bir tutum, Tanrı'nın ampirik alandan tamamen çekilmesi ve kendi aşkın düzlemi içinde birtakım teologların ve teknokratların anlayışlarına özgü kılınmış bir varlık olarak anlaşılmasına yol açmıştır.[30] Bir başka açıdan da

[26] Annette Baier, "Secular Faith", *Faith*, ed. Terence Penelhum, The Macmillan Publishing Company, New York 1989, s. 227.

[27] Gerçekliğin bütüncül bir anlaşımı, onun olabildiğince geniş bir anlam evrenine oturtulabilmesini ve yalnızca rasyonel-ampirik işlem biçimlerine değil, beşerî kapasitenin bütün alanlarını dikkate alabilecek bir düzlemde ele alınabilmesini kaçınılmaz kılar. Bkz. David Immanuel Singh, "Heart: The Way to Knowing Reality", *The Journal of Henry Merlyn, Institute of Islamic Studies* 15 (1996), sayı: 1-2, s. 20.

[28] Neil Ormerod, *Introducing Contemporary Theologies* (The What ant The Who of Theology Today), E.J. Dwyer, Australia 1990, s. 11.

[29] Teologların İncil –İslam'da da Kur'an bağlamında– takdim edilen uluhiyet anlayışına karşıt bir anlamda, O'nun nihai derecede 'basitliğine' ya da 'aşkınlığına' vurgu yapan teolojik perspektif, uluhiyeti sırf eylemden ibaret ilgisiz bir varlık hâline dönüştürmesi, Batı dünyasında seküler bakış açısının önemli nedenlerinden birisi olarak görülmüştür. Çünkü böyle bir uluhiyet anlayışına karşılık gelen hiçbir duyarlı kişilik bulunmamaktadır. (David B. Burrel, "Distinguishing God from the World", *Language, Meaning and God (Essays in Honour of Herbert McCabe OP)*, ed. Brian Davies, Geoffery Chapman, London 1987, s. 87.)

[30] Martin, *Religious Belief*, s. 4.

sekülarizmin meydan okuyuşu, geleneksel teolojik anlayışımızı yeniden sorgulama, inancımızın rasyonel ve ampirik temellerini belirleme, bu temelde Tanrı'ya ilişkin teolojik ve metafizik dili revize etme yolunda önemli bir fırsat da verebilir. Çünkü Tanrı'yı gerçeklik dünyamızdan silen ve silmediyse bile akılcı ve özgür insanların görevinin bunu gerçekleştirmek olduğunu düşünen[31] seküler tez, Tanrı'yı otantik bireysellik karşısında bir rakip olarak görmeyen, O'nu karşısında değil, her zaman yanında düşünen bir iman anlayışı açısından pek fazla bir önem taşımayacaktır. Diğer bir anlatımla, iman, insanı yalnızca tek yönüyle (akıl) değerlendiren bir hipotezi değil, aksine onun duygu, düşünce ve aksiyondan oluşan diğer boyutlarına da gereken değeri veren bir çizgi izler. Seküler yaklaşımlar, insanı yalnızca akıl ve düşünce açısından ele alarak, diğer iki boyutuna en büyük haksızlığı yapmaktadır. Bu, insanı bir bütün olarak ele almak yerine, onun varlığının sadece bir parçasının anlatımıdır. Bu nedenle, bireyin otantik bütünlüğüne bakış açısında, seküler bakış açısı parçalayıcı ve ayrıştırıcı iken, iman bütünleştiricidir. Temelde imanın kişisel istence dayalı olarak açıklanması, müminin kayıtsızlık ve umursamazlık tavrı geliştirmesini engeller; bu yönüyle, kişisel bütünlük açısından parçalayıcı değil bütünleştirici bir işleve sahiptir. Bu bağlamda Kur'an, bir kişilik parçalanması olarak değerlendirilmesi mümkün olan 'çifte şahsiyetliliği' (*nifâḳ*), imanın sapkın bir biçimi ve kişiliksizlik olarak niteler.[32] Diğer bir anlatımla, kuşkudan arındırılmamış bir iman, bireysel kişilik açısından bütünleştirici değil, parçalayıcı rol oynayabilir. Bu durumdaki insanların temel karakteristiği, iman kaybının neden olduğu endişe, suçluluk ve ümitsizlik içindeki tedirginliktir.[33] Herhangi bir kişiliğin, bu şekilde bir belirsizlikle tanımı, doygun (kâmil) bir kişiliğin karakteristik bir betimlemesi olarak düşünülemez.

İmanın temelde 'kabul' ve 'teslimiyet'i içermesi, bireyin ampirik ve rasyonel yetilerini hiçlemez; aksine, sonluluk, eksiklik ve kuşatılmışlığın verdiği her çeşit kaygı ve tedirginliğin yol açtığı kayganlıktan psikolojik dinginliğe eriştirir. Hz. Peygamber'in yaşamında, kişisel bütünlüğün bu dinginliğini görmek mümkündür. Peygamber, bizim her bir iradi eylemimiz aracılığıyla yaşandığından, her insan için çağdaştır. Kişiliğe derinlik, yön ve birlik verir. Bu niteliklere sahip bir kişisel yaşam bütünleşmiş demektir ve bir kişiliğin bütünleştirme gücü ise, onun imanıdır.[34] Nihai bir yöneliş olarak o, bireyin toplam kişiliğini ilgilendirir; bu nedenle de, yaşamın bütünleştirici merkezi olarak işlev görür. Bu, insanın kişisel yaşamının bütün öğelerini; bedensel, bilinçaltı, bilinç ve tinsel öğelerini birleştirir. İnsan vücudunun her siniri, insan ruhunun her çabası, insan ruhunun her

[31] Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, s. 432.

[32] 2. Bakara, 8-16; 9. Tevbe, 67; 63. Münâfikûn, 1.

[33] "Bunların arasında bocalayıp durmaktalar; ne onlara (bağlanıyorlar) ne bunlara. Allah'ın şaşırttığı kimseye aslâ bir (çıkar) yol bulamazsın." (4. Nisâ', 143). Bu türden bir şahsiyet bozukluğunun temel karakteristikleri konusunda kapsamlı bir tartışma için bkz. Abdullah Yıldız, *Hz. Peygamber ve Gizli Düşmanları Münâfıklar*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 101.

[34] Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, Harper Torchbooks, New York 1957, s. 105.

fonksiyonu, iman eylemine katılır. Onlar, insan varlığının sürekli birbirleri içinde bulunan boyutlarıdır. Dolayısıyla, iman, çevresinden kopuk bir zihin meselesi veya zihne ve bedene zıt olarak bir ruh veya beden meselesi değildir; aksine, bütün kişiliğin, nihai anlam ve öneme sahip bir şeye doğru odaklanmış hareketidir.[35] Bu anlamda imanın kaybedilmesi, insan bünyesindeki bütünleştirici merkezin kaybı anlamına gelir ve içinde bulunduğumuz evrenin sonsuz çeşitliliği yanında, zihnin içsel hareketleri kişilik parçalanmasına neden olabilir. İnsanın zihinsel işlevine, yaratıcılığına, bilgisine, ahlaki oluşumuna yön veren, onları birleştirerek onlara derinlik kazandırıp şevk ve yaratıcı aşk katan şey, imanın bilinçli ya da bilinçsiz anlatımlarından başkası değildir.

İmanın en belirleyici niteliklerinden birisi, 'teslimiyet' olmakla birlikte, o imanın tek niteliği değildir. Bunun yanında imanın bireyin rasyonel çabalarına dayanması nedeniyle rasyonel oluşundan ve beşerî tecrübeyi dikkate alması nedeniyle ampirik temellerinden de eşit şekilde söz edilebilir. Bu durumda imanı 'koşulsuz teslimiyet' ile tanımlamak ve onun olası diğer açılımlarını görmezlikten gelmek, tam anlamıyla dinî imanı ele vermeyebilir. İslam dini bağlamında 'teslimiyet' imanın önemli bir unsuru olmakla birlikte, son anlamda, o birtakım bireysel ve toplumsal eylem biçimleriyle (ikrarlar, ritüeller vs.) nesnelleşir ve somut bir içerik kazanır. Allah ile insan arasındaki kişisel ilişki biçimini tanımlaması nedeniyle öznel kalan iman, temelde ahlaki bir davranışı öngörmesi nedeniyle gözlemlenebilir alana taşınır. Bir başka açıdan da, imanın anlatımında söz konusu edilen 'teslimiyet', beşerî iradeyi hiçleyici olamaz. Beşerin özgür tercihini merkeze almayan, dışsal bir zorlama ve dayatma yoluyla oluşturulan zoraki bir teslim oluş, iman olarak adlandırılamaz. Burada teslimiyet, bilinçli ve istekli bir boyun eğmeyi ifade eder; çünkü, bu eylem eğer bilinçsizce ve isteksizce yapılırsa, şüphesiz bu hakiki bir teslimiyet olmaz. Bizim gösterdiğimiz teslimiyet, ne bir kerelik ve sebatsız bir teslimiyettir (çünkü teslimiyet insanın yaşamı boyunca süren sürekli bir eylemdir) ne de yalnızca iç âlem içerisinde işleyen ve zahirî amellerle kendini dışa vurmayan bir boyun eğiştir.[36] Bu teslimiyet, kozmik bağlamda, Marx'nın tanımladığı şekliyle,[37] kişilerin amansız talihleri karşısında pasif kalmaya teşvik edilmesi değildir ve bireyin kendisine yabancılaşması anlamına gelmez. Aksine, bireyi, iman dolu bir yaşama aktif katılıma çağırarak, bireye kendi talihine katkıda bulunabileceği bir açılım sunar. İslam imanı, beşerî iyiliği erişilemez bir konuma yerleştirmez ve tümüyle onu bu dünyanın dışına çıkarak mitik biz düzlemde açıklamaz. İman, yakın gelecekte de (dünya yaşamında) ahlaklı ve erdemli tutumların merkeze alındığı bir 'insan' ve 'toplum modeli'[38] vaat eder. Diğer bir açıdan da

[35] Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 106.

[36] Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 91.

[37] King, *The Meaning of God*, s. 5.

[38] Kur'an bu modeli şöyle tanımlar: "Siz, insanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz; iyiliği emreder, kötülükten meneder ve Allah'a inanırsınız. Ehl-i Kitap da inansaydı, elbet

Kur'an, öteki yaşamda, imanın karşılığı olarak vaat edilenlerin bir realite olduğunu, dünya yaşamında vaat edilenlerin bir benzeri veya daha güzeli olacağını[39] ifade ederek, onların dünya yaşamında yaşanılan gerçekliğin bir devamı olduğunu vurgular. Bu, imanın, anlamsız, kof ve geleceğe yönelik bir vaat içermeyen bir aldatmaca olarak tanımlanamayacağı anlamına gelir. Çünkü Kur'an'ın açıklama biçimi, bunu, her çeşit mitolojik, kurgusal ve hayalî açıklamanın ötesinde, onları oldukça doğrudan ve somut bir anlatım tekniği içerisinde sunar. Bir bakıma müminin dünya yaşamında elde ettiği güzellik, erdem ve üstünlük, öteki yaşamda elde edeceklerinin modelleri olmaktadır. Mutluluk idealini yalnızca dünya yaşamına özgü kılmayıp, öte dünya içinde istenilen bir hedef olarak belirleyen *'ed-dîn*'i karakterize eden imanın geleceğe ilişkin önerdiği vaat ve anlam, bir kehanet ve aldatmaca değil; aksine, bir hakikattir. Çünkü dinin karizmatik önderi olan Peygamber'in yaşamında böyle bir iman yaşanmış ve realite kazanmıştır.

İnsanı Tanrı'dan arındırılmış bir evrende yücelterek tanrılaştıran çağdaş hümanizm, bir başka açıdan önemli çıkmazlarla karşı karşıya idi. Çünkü böyle bir yaklaşım, insanın anlayış ve anlam evrenini olabildiğince kısıtlıyordu. Çağdaş insan, kendisini bekleyen devasa sorunlara çözüm aramada, aşkın bir referansla bağını kesmiş, her yerde insanın yanında ve yardımında olan bir Tanrı'dan uzaklaşmış; bunun yerine, kendisini, sonluluğun ve zayıflığın dar kıskacına terk etmiştir.[40] Beşerî düşünceden Tanrı'nın elimine edilmesi, insani olan her şeyin mahvına götüren sürecin bir başlangıcı oluyordu. Bir başka deyişle, seküler çözümlemeler, insanın yabancılaşmış özünü 'yeniden özümlemeye' hiçbir katkı sağlamıyordu. Zira beşerî potansiyeller bağlamında önerilen her çözümleme, diğer taraftan yine beşerî oluşun doğurduğu sınırlamalarla karşı karşıya kalıyordu. Bu bağlamda düşünce aktını yüzeysellikten, sınırlılıktan ve sonluluktan kurtararak ona aşkın bir referans kazandırmak, önemli bir ufuk genişliği, perspektif açılımı ve anlam evreni kazandırabilir. İman yaşamının önerdiği bakış açısı, yorum çerçevesi ve anlam evreni, böylesine engin bir perspektif sağlamaktadır. Çünkü iman, dar anlamı içinde, bireyin Aşkın ile olan bireysel, kognitif ve duygusal ilişkisini tanımlasa da, daha geniş bir evren içinde, bir bakış açısını ve anlamlandırma kriterini ele verir. Elbette ki imana bir yorum ve anlamlandırma kriteri olarak işlev yüklemek, onu kapsamlı bir perspektif içinde ele almayı kaçınılmaz kılar. Bu anlamı içinde iman, inancın öncül gücü, vaat ve bütün varlığı şekillendiren sadakat gibi anlamları da içerir.[41] Bu perspektif içinde belirleyici terim, 'güç' (*force*) sözcüğüdür. Bu anlamıyla iman,

bu, kendileri için çok iyi olurdu. (Gerçi) içlerinde iman edenler var; (fakat) çoğu yoldan çıkmışlardır" (3. Âlu İmrân, 110).

39 2. Bakara, 25.

40 Gianni Vattimo, *Modernliğin Sonu*, çev. Şehabettin Yalçın, İz Yayınları, İstanbul 1999, s.86.

41 Paul Lakeland, "Does Faith Have A Future?", *Cross-Current Magazine* 49 (Kış, 1998-99), sayı: 1, http://www.aril.org/index.html

bir ideoloji, düşünceler seti veya bir davranış değil, öncelikli bir güçtür. Bu yönüyle iman, bizi sürekli bir ilerleme ve oluş içinde tutan, yaşamdaki dinamik bir unsur; bir geriye dönüş değil, her zaman ileriye bakış olmaktadır. İmanı, bütün özgün karakterlerinden arındırarak, yalnızca geleneğin bir öğesi olarak belirlemek, onu gerçek tabiatından yoksun bırakır. Çünkü gelenek, ölünün yaşayan imanıdır, gelenekselcilik ise, yaşayanın ölü imanıdır.[42] İmanın otantikliği, dünyanın yeni bir varlık biçimine dönüştürüldüğü, Tanrı'nın kurtarıcı aktivitesi ışığında anlaşılan, geçmişin olasılıklarının, uyarlanarak yeni olasılıklar olarak tasavvur edildiği ve şimdinin kararı içinde düzeltildiği bir şekilde dünyevilik üzerinde kazanılmış bir zaferi gerektirir.[43]

Bir bakış açısı ve yorum evreni olarak iman, en temel değer ve ideallerimiz içinde aşkın bir gerekçe sağlar. Zira, özgürlük ve sevgi, bireysellik ve toplum, doğa ve tarih; bunların hepsine, aşkın bir temel verilmiştir. İman, yaşamın belli bir biçimine eşlik eden bakış açısıdır; ancak, bu yaşam biçimi herhangi bir anlamda sınırlı veya dar değildir. Elbete ki iman, şüphe götürmez biçimde beşerîdir. Zira bir iman eylemi, sonsuz tarafından sımsıkı kavranan ve ona döndürülen sonlu bir varlığın eylemi ve sonlu bir eylemin bütün sınırlamalarına sahip olarak, sonlu bir eylemdir. Bununla birlikte, o, sonsuzun, sonlu bir eylemin sınırları ötesine iştirak ettiği bir eylemdir. İnsanın tecrübeleri, hisleri ve düşünceleri şartlı ve sonludur. Onlar sadece gelip gitmezler, aynı zamanda mutlak doğruluğa yükselmedikçe onların muhtevası, sonlu ve şartlı/izafi kaygı içerir.[44] İslam imanı bu yükselişin imkanını varsayar. İnsan, doğrudan kişisel ve merkezî bir eylem vasıtasıyla, nihai, şartsız, mutlak ve sonsuzun mânâsını anlayacak güçtedir.

İmanın anlam evreni kısmen uhrevi ve kısmen de dünyevi bir karakter taşır. Bu anlamıyla, bu dünyanın dışlanması anlamına gelecek bir öngörüyü salık vermez. Bu nedenle iman, bu dünyayı nihai bir son olarak görmemekte ve onun transandantal bir değer taşıdığında ısrar etmektedir. Bu dünyanın önemi, onun iyi amellerin işlendiği bir yer oluşundan kaynaklanırken, ahiret hayatının önemi de onun iyi veya kötü amellerin karşılığının görüldüğü bir yer oluşunda saklıdır. Bu şekilde formüle edilen imanın can alıcı yönü, Allah'ın emirlerinin burada ve şimdi gerçekleştirilmesine açık oluşudur. Bir insanın "bu dünyadaki davranışlarına" yapılan bu vurguyu bir anlamda pozitivizmin bir çeşidi olarak adlandırmak da mümkündür. Bu anlamda İslam, ahiret dini oluşundan daha çok, bir dünya dinidir. Ancak, bu anlamda bir pozitivizm, aşkınlığı yadsıyan ve ampirik esaslar zemininde temel ahlaki değerler arayan modernitenin telkin ettiği pozitivizmden oldukça farklıdır. Bu yönüyle İslam imanı söz konusu olduğunda, yaşam, imanın bir parçasıdır. Öteki yaşamla oluşturulan sebeplilik bağı nedeniyle

[42] Lakeland, *Does Faith Have A Future?*, s. 1.
[43] Calvin O. Schrag, "Ontology and The Possibility of Religious Knowledge", s. 63.
[44] Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 9.

de, kendi sınırlarını aşan, soyut bir âleme uzanan aşkın bir karakter taşır. Daha açık bir anlatımla da, bizatihi yaşamın kendisi, öte dünyayı kazandırabilmesi ve Tanrı'nın bir lütfu oluşu yönüyle kutsanmıştır. Çünkü iman, yaşanılan gerçekliğin her parçasında, tüm gerçekliğin nihai temelini ve anlamını görür. Hiçbir realite unsuru, kutsalın bu taşıyıcısı olma imkanından hariç tutulamaz.[45] Gerçekliğin nihai temeli veya imanın objesi olan Tanrı ise, bazen ahlaki normların ve dinî tecrübenin kaynağı olarak insanlarca tecrübe edilir, bazen anlam ve ümidin nihai kaynağıdır ve bazen de ibadete layık yegane varlıktır.[46]

İmanın "gerçekliğin nihai temelini arama" ve "sonluda sonsuzu, içkin olanda Aşkın olanı" gören perspektifi, onun özel biçimde olayları görme, değerlendirme ve yorumlamayı içermesi anlamına gelir.[47] Hick bunu, epistemik bir haritada yaşamı tecrübe etmenin dinî yolu olarak ele alır ve "x'in tecrübesi" adını verdiği şeyin dinî açıdan yaşamı tecrübe etme tarzı içinde yorumlayıcı bir öğe olarak, en basit anlamında dinî imanı anlama konusunda yardımcı olabileceğini düşünür.[48] Burada 'görme' teriminin başlıca iki anlama geldiğini belirten Hick, bir tabloya bakıldığında görmenin bu iki anlam içerisinde ele alındığını ifade eder. Birinci anlamda, tablonun mürekkebi, şekli, çizimi vs. ön plana çıkarkan; ikinci anlamda, fiziksel özelliklerin ötesinde soyut anlam daha belirgin bir rol oynamaktadır. Bu durumda, nesnenin fiziksel özelliklerinin ötesindeki anlam merkeze alınmakta ve 'görme', çizgilerin, renklerin ve ahengin anlamını yorumlamaya dönüşmektedir. İmanın zorlayıcı olmayan bir yorum biçimi veya "gibi tecrübe etmek" olarak açıklanması, dinî ve seküler anlayış arasında nötr bir açıklamadır. Hem teist hem de ateist, kendi farklı kognitif seçimlerini yaparlarken, imanın bu epistemolojik analizi konusunda uzlaşabilirler.[49]

İman, temel beşerî girişimdir, insanın tam ve anlamlı yaşam talebidir. Bu bağlamda imanın yaşama dönük yönüne vurgu yapmak, pratik bir değer taşır. Çünkü, seküler düşünce, bireysel yaşam için, pek çok açıdan krizle tanımlandığına göre, bu krizin minimize edilmesinde 'iman yaşamı' ciddi bir rol oynayabilir.[50] Bir başka açıdan da imanın çağdaş toplumların sorunlarına çözüm getirebilmesi ve globalleşen dünyanın krizlerini hafifletebilmesi, onun "yaşama yönelik bir tutum" ve "bir davranış politikası" olarak açıklanması önemlidir.[51] İslam'da iman, Tanrı ile kişisel ilişkiyi tanımlayan anlamı bir yana, aynı zaman-

[45] Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 58.

[46] Griffin, *God and Religion in the Postmodern World*, s. 52.

[47] Swinburne, *"The Nature of Faith"*, Faith, ed. Terence Penelhum, Macmillan Publishing Company, New York 1989, s. 225.

[48] Hick, "Seeing-as and Religious Experience", *Faith*, ed. Terence Penelhum, Macmillan Publishing Company, New York 1989, s. 184. Ayrıca bkz. Hick, *God and the Universe of Faiths*, (Essays in the Philosophy of Religion), Oneworld, Oxford 1973, s. 37.

[49] Hick, "Seeing-as and Religious Experience", s. 191.

[50] Saeid Edalat Nezhad, "The Role of Religions In Minimizing The World's Crises", *Studies In Interreligios Dialogue* 10 (2000), sayı: 1, s. 117.

[51] Martin, *Religious Belief*, s. 8.

da *islâm* terimiyle yer aldığı ortak alan nedeniyle, teslimiyete karşılık veren insanların oluşturduğu topluluğa, kolektif bir bilince ve toplumsal yaşama göndermede bulunur.[52] Bu anlamıyla o, insan ile Allah arasındaki dikey ilişki olarak 'tikel' olanı ifade ettiği gibi, ortak iman ve pratiğe iştirak eden insanların yatay ilişkisi anlamında da toplumsal olanı ifade eder. Bu nedenle iman, beşerî ve yaşanabilir bir potansiyeldir. Bu durumda imanın engin perspektifi içinde birey modern yaşamın doğurduğu belirsizlik, anlamsızlık ve tatminsizliği, böyle bir imana sahip olarak yaşanabilir, belirli, anlamlı ve dinamik bir potansiyele dönüştürebilir. Geleneksel teolojide iman, bu işin teorisyenlerinin dilinde (teolojik dilde) birtakım pratik tanımlamaların (ikrar ve tasdik olarak belirlenmesi gibi) konusu yapılsa da, onu yalnızca teorikten ibaret saymak, en azından Kur'an'ın belirlediği imanı vermeyebilir. İman yaşamının içerdiği ikrarlar, kabuller, ritüeller ve taşıdığı dinamik yapı, her çeşit değerden arındırılmış bir 'rasyonel toplum' içinde türeyen ahlak dışılığın yol açtığı bireysel ve toplumsal çıkmazların aşılmasında, önemli ahlaki davranışlar seti sunabilir.[53] Zira son anlamda iman, 'dünyada oluş'un bir yoludur ve bir yaşam ideali vaat eder. Bazen diğerlerine hizmet etme ve yardımlaşma ideali baskın olurken, bir başka zamanda, doğayı paylaşma, düşünme (tefekkür) veya dikkat çeken başka bir aktivite baskın olmaktadır. Ancak, ideal, ne olursa olsun, (yalnızca ileriye dönük bir çalışmada onlara bir hedef verme anlamında değil, aynı zamanda onlara ümit edebilecekleri bir şey verme anlamında da) insanların yaşamında önemli bir farklılık meydana getirecektir.

İman, kendi dokrinal formülasyonları içinde ifade edilmekle birlikte, kişisel bir eylem oluşu yanında, aynı zamanda sosyolojik bir anlam evrenini de kaçınılmaz kılar. Çünkü iman, ancak belli bir toplumsal form içinde gerçeklik taşır;[54] imanın öngördüğü davranış biçimleri ve ritüeller, ancak toplumsal aktiviteler içinde realite kazanır. Bu, bir anlamda toplum otoritesine teslimiyeti kaçınılmaz kılmakla birlikte, iman, her bireyin kişisel eylem alanını tanır. Çünkü salt toplumsal otoriteyi kabul ve ona boyun eğişe indirgenen bir iman, kendi asli dinamizmini yitirmiş ve statikleşmiş bir imandır. Bu nedenle, iman yaşamının öngürdüğü toplumsal davranış modelleri dogmatik değildir. İmanın özünde sorgulayıcı bir analoji mantığı (imanda tahkiki arama çabası) ve entelektüel bir girişim (rasyonel gerekçelendirmeler) yer aldığından, öngördüğü toplum,

[52] Jane I. Smith, "Iman and Islâm", *The Encyclopedia of Religion*, Macmillan Publishing Company, New York, 1987, VII. 119.

[53] Bu nedenle çağdaş teolojik kurgular, din dilinin anlamsızlığına ilişkin itirazlar karşısına, onların ahlaki kullanımlarına başvurarak çıkarlar. Bu nedenle imanın bir anlamda ahlaki temellerinden söz edebilmek de mümkündür. Ancak ahlak ile iman arasındaki ilişki 'döngüselidir'; bir açıdan iman birtakım ahlaki davranışlar içinden gelerek belirginleşen ve somutlaşan bir içeriğe sahip olabilirken, diğer yandan da o, her çeşit ahlaki davranışın kaynağı olarak görülmektedir. Bu alandaki önemli bir tartışma için bkz. R.B. Braithwaite, " An Empricist View of Religious Belief", *The Philosophy of Religion*, ed. Basil Mitchell, Oxford University Press, Hong Kong 1991.

[54] Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 117.

kapalı ve dinsel baskıcılığa açık bir toplum değildir. Bir başka açıdan da, böyle bir toplumsal model, her çeşit çoğulcu yaklaşımı dışlayan bir görünüm kazanamayacağından dolayı da sınırlayıcı değildir.

İman yaşamının aktüalite kazandığı bir toplum biçiminde bireyler, duygusal ilişkilerle birbirlerine bağlıdırlar. Toplumun temelinden dini soyutlayan, kutsaldan arındırılmış modern toplumun tümüyle mekanik ve anomik ilişkilerle örülmüş 'duygu ötesi toplumu'[55], iman yaşamında, yerini duygusal ve sıcak ilişkiler biçimine bırakmıştır. İman, her bir bireyi toplumun erdemli ve kaliteli bireyi kılma idealini taşır. Bu durumda, toplumun her bir imanlı bireyi, bir başka bireye, imanlarının boşuna olmadığına ilişkin bir güven verir. Böylece, onlar da bu yeni bireyi, daha geniş toplumun kalifiye bir üyesi olarak görürler.[56] Oluşturulan toplumsal evren, yalnızca dünya yaşamıyla da sınırlı değildir. Dünya yaşamı son bulsa da, onun potansiyel imkanı sürer ve ahiret yaşamına dönüşür.

Sonuç olarak, diyebiliriz ki, iman, tarihin her döneminde gerçektir ve bir geçmişi anımsar; geleceği tahmin eder, geçmiş ve geleceğin ışığında şu ânda kararlar verir. Sekülerleşmenin kaçınılmaz sonucu, hakikatin düalist bir yapısının olabilirliğine olan inanç, seküler dünya görüşünü yansıtan silik bir 'varlık' realitesini ve hümanist öğretisini kabul, trajediyi insanın deruni ve müteal âlemindeki yegane evrensel gerçeklik olarak görme, çağdaş insanı mutlu etmemiştir. Aksine, seküler dünyanın eksik bir insan ve toplum tanımlamasına dayandığı ve ferdiyetçilik, hümanizm, akılcılık, insanın kutsaldan kopması, otoriteye baş kaldırma, aşkın fikrinin yitirilmesi, ailenin atomizasyonu, yaşamın niceleşmesi ve toplumun atomize fertlerden oluşan nicel yığınına indirgenmesi gibi birey aleyhine olabilecek sonuçlar doğurmuştur. Bu bağlamda iman, bireyin sınırlanmışlığı, ufuk darlığı ve kendi kendisiyle sınırlanışı karşısında, insanlığın kendi sınırlarını aşıp, kendisinin ve dünyasının ötesindeki nihai olana erişebileceğine dair, dikkate alınmaya değer ciddi bir iddia taşır.

İslam'ın modern dünyaya vereceği cevabın merkezini, elbette insan hayatının dinî, manevi ve fikrî yönleri oluşturur. Bir insanın içinde yaşadığı dünyayı nasıl gördüğünü ve orada nasıl eylemde bulunduğunu bu yönler tayin eder. Bir başka açıdan da, seküler bakış açısı, iman için en temel olan şeyi soruşturmaya çağırdığından, bu alanda önemli bir açılım sağlayabilir ve daha büyük ölçüde bir kendiliğinden anlayışa yol açabilir. Modern düşünce, temelde aşkın bir perspektifin yadsınması anlamına geldiğinden, iman bağlamında sahip olunan aşkın referansların altının daha kalın bir çizgi ile çizilmesi yolunda pozitif katkı da sağlayabilir.

[55] *Duyguötetisi Toplum* şeklindeki bir anlatım, Stjepan G. Metstrovic'e aittir. Mestrovic bu yapıtında moder dünyada giderek sekülerleşen anlayışların, kutsaldan arınmışlığını, yerine birtakım sahte kutsallar üretişini ve böylesine bir yaklaşımın önerdiği kutsaldan arındırılmış toplum artık 'duyguötesi' olarak adlandırılmaktadır. Mestrovic, *Duyguötesi Toplum*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1999.

[56] Baier, "Secular Faith", s. 241.

islâmiyât IV (2001), sayı 3, s. 133-142

İslam'a Göre Sekülerleşmenin İmkanı

RAMAZAN ALTINTAŞ
DOÇ.DR., CUMHURİYET Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
altintas@cumhuriyet.edu.tr

XVI. yüzyılın sona erişiyle birlikte, Batı, bütünüyle modern bir toplum ve yeni bir insanlık ülküsü doğuracak bir teknoloji üretme sürecine girdi. Üretim ilişki biçimlerinin değişime uğramasıyla eşzamanlı olarak, Tanrı'nın rolü ve algılanışı da kaçınılmaz bir biçimde bu değişimden etkilendi. Ayrıca, sanayileşmiş ve etkin Batı'nın kazanımları, dünya tarihinin akışını değiştirdi. Max Weber (1864-1920), klasik tezinde, endüstriyel kapitalizm geliştikçe asketizmin önemini yitireceğini söylüyordu.[1] Weber'in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* isimli eserinden yola çıkarak söylemek gerekirse, kapitalizm, doğal süreci itibarıyla, sonuçta, bir 'üretim ahlakı' geliştirmede dinin manevi gücünden yararlanmak istemiş ve dini bir bütün/total olarak görmek yerine, bireysel bir alana indirgeyerek 'meslek ahlakı' ile sınırlandırmış/öznelleştirmiştir. Neticede kapitalin birikimi gerçekleşmiş ve artık dine ihtiyaç kalmadığı için, bu işin doğal sonucu olarak din kaybetmiş, kazanan vahşi kapitalizm olmuştur. Böyle bir tezi genelleştirip evrenselleştirmek ne derecede sağlıklı olur? Eğer bu düşünce mutlak doğru ise, son yüzyılda bütün dünyada, özelde de protestan ülkelerde (ABD gibi) dinî uyanış hareketleri alanındaki gelişmeleri nereye koymak gerekiyor? Bütün zamanlar için sermaye, dindarları sekülarize eder mi veya bundan evrensel ve değişmez bir ilke çıkarılabilir mi? Bence bu sorunun cevabını dinlerin doğasında aramak gerekmektedir. Yani, felsefi anlamda modernitenin bir doğal çıkarımı olan sekülerleşme, dinlerin muhtevalarıyla yakından ilişkili bir konudur. Örneğin, Hıristiyanlık gibi, vahiy metinleri toplumsal şartların ürünü olan ya da ona indirgenen bir dinin oluşturduğu yapılarda, sekülerleşme, karşısında ciddi bir engel tanımaz. Zaten bu dinde, sekülerleşmenin teolojik da-

[1] Bkz. Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Aruoba, İstanbul 1985.

yanaklarını bulmak mümkündür. Örneğin, aşağılanmış ve lanetlenmiş bir dünya yorumu, vahdaniyeti yara almış bir Tanrı inancı ve kefaret öğretisi gibi durumların, dünyevileşmeye müsait ortamlar hazırladığı, söylenebilir. Ama, toplum üstü bir kaynağa bağlı olan İslam dini, bu süreci yaşayabilir mi? Bu anlamda sekülerleşmenin köklerini Kur'an'da bulmamız mümkün değildir. Seküler hayata Kur'an'daki en yakın ifade *el-ḥayātu'd-dunyā*'dır. Buradaki *dunyā* kelimesinin etimolojisi bile onun ne kadar dinî bir anlamla yüklü olduğunu göstermeye yeter. *Dunyā* kelimesi arkaik Arapçada bir şeyi 'yakınlaştıran' anlamındaki *denā*'dan gelir.[2] Dolayısıyla, *dunyā*, insan zihnini, görüp tecrübe ettiği şeylere yaklaştırır. Aynı zamanda Kur'an'da dünya ve tabiattaki her şeyin Allah'ın birer işareti (*āyet*) olduğu vurgulanır. Bu durumda dünya, yakınlaştıran şey ise ve tabiat ve dünya da Allah'ın ayetlerini taşıyorsa, şu hâlde, dünya, insanı Allah'a yaklaştıran nesne olmaktadır. Görüldüğü gibi, Kur'an açısından dünya gibi en 'seküler' nitelikli bir kelime bile, dinî bir muhteva ile donatılmış olup İslam'ın dünya görüşünün kopmaz bir parçası olarak düzenlenmiştir.[3]

XIX. yüzyıl mantıkçı pozitivizminin etkisinde kalmış olan Kılıçzâde Hakkı (ö. 1959) gibi aydınlar, seküler bir zihniyetle sanayi inkılabını gerçekleştirmiş Batı karşısında geri kalışımızın nedenini 'din olgusu'na bağlılıkta görüyorlardı. Nitekim bu hususta Kılıçzâde şöyle diyordu: "Ahiret için on dört asırdan beri konuşuluyor. Bu artık yeterlidir. Bundan sonra dünya için konuşulmalıdır. Zira Müslümanlar hayallere değil, hakikatlere muhtaçtırlar."[4] Bunun daha ilerisini söyleyen aydınlar vardır. Onlara göre, İslam'ın protestanlaştırılamamasının önünde en büyük engellerden birisi de 'ahiret' tasavvurunun çok güçlü olmasıdır. Çünkü Kilise'ye karşı bireyi özgürleştiren modernite, cenneti dünyada inşâ edeceğini savundu. Ama, 200 yıllık Batı düşüncesi gösteriyor ki, bunu başaramadı. Gerek Hıristiyanlık gerekse Yahudilikte 'ahiret' tasavvuru vardır; ama ilkinde çok zayıf, ikincisinde ise yok gibidir. Bu durum her iki dinin protestanlaşmasına açık bir vize niteliği taşımaktadır. İslam'ın ahiret inancına getirilen eleştirilerin nedenlerini bu noktada aramak gerekmektedir. Hâlbuki burada yapılması gereken şudur: Eğer İslam dininin ahiret inancı Müslüman kitlelere dünyadaki sorumluluklarını unutturuyor ve onların pesimist bir ahlaki yapı kazanmalarını sağlayarak uyuşmalarına sebebiyet veriyorsa, elbette bu, Kur'an'ın otantik yapısından kaynaklanan bir durum değildir. Yapılması gereken, Kur'an'a dönüp toplumun ahiret inancına bakışını sorgulayarak onu yeniden yorumlamak ve olması gereken yere oturtmaktır. Nasıl ki ahirete iman, İslam'ın ilk yıllarında sahabe nesline aksiyoner bir ruh kazandırmışsa, bugün de aynı motivasyon işlevini kazandıracaktır. Bizatihi Kur'an, ahiret âleminin dünya hayatından daha hayırlı ve daha kalıcı olduğunu vurgular.[5] Bu ayetteki vur-

[2] Bkz. Râgıb İsfehânî, *el-Mufredât fî ğarîbi'l-ḳur'ân*, İstanbul 1986, s. 248.

[3] S. Nakıb Attas, *Modern Çağ ve İslamî Düşünüşün Problemleri*, çev. M. Erol Kılınç, İstanbul 1989, s. 68-69; krş. Mustafa Armağan, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, İstanbul 1998, s. 93.

[4] Kılıçzâde Hakkı, *Son Cevap*, İstanbul 1331, s. 9-14.

[5] 87. A'lâ, 16-17.

guyu anlamak için, ayetin geçtiği surenin genel mesaj bütünlüğüne bakmak yeterlidir. Böylesi bir yöntem izlendiğinde, ne Kur'an'da birey ve toplumun salt dünyayı terk etmeye çağırıldığına ne de dünyanın kendisinin küçümsendiğine yönelik bir sonuca ulaşılır. Kur'an, devamlı surette birey ve toplumları dünyanın harikaları üzerinde düşünmeye davet eder. Aslâ ne dünya ne de doğa, alçaltıcı bir vurgu eşliğinde sunulur. Uyarı, sadece dünya hayatının Allah'la olan ilişkiyi saptırıcı mahiyetine yöneliktir. Her ne kadar *el-ḥayātu'd-dunyā* ifadesi 'seküler' kelimesine çok yakın duruyor gibi gözükse de, gerçekte İslam'ın âlem görüşünde kavramın bir karşılığı bulunmamaktadır.[6]

İslam, sosyal ve amelî bir dindir. Kur'an'ın dünyayı kötüleyen ve ona karşı felsefi bireysel bir yaşama biçimi olan zühd tavrını öne çıkaran mesajı, insanı aslâ sosyal hayattan soyutlamaya ve edilgenliğe özendirmeye yönelik bir mesaj değildir. Zira Kur'an, Allah'ı anmaktan alıkoyacak arzulara karşı insanı diriliğe çağırır. Bunun aksi bir sonuç çıkarmak, tamamen insanın zihinsel dünyası ile alâkalı olup, bir algı yanılsamasıdır. Bir başka açıdan, Kur'an'da *el-ḥayātu'd-dunyā* ifadesinin geçtiği ayetlerin ilk defa nazil olduğu Arap toplumunun sosyal ve fikrî hayatına bakarsak, bu ifadenin son derece anlamlı bir kullanım alanı bulduğunu kavrarız. Bu da, Arapların oyun ve eğlenceye, Allah'a yabancılaşabilecek boyutta aşırı derecede düşkün bir yapıya sahip olmalarından kaynaklanmaktadır. İşte dünya vakıası karşısındaki uyarı burada görülmektedir. İslam, insanın eşyayla olan ilişkisini kesmek yerine, insanın eşyaya karşı olan aşırı düşkünlüğünü terbiye ve tezkiye etmek ister. Eğer insanın eşyaya olan meylini kesersek, gerçekten onu benliğine ve hürriyetine kavuşturmuş oluruz. Şayet insan, eşyaya karşı manevi hürriyetini elde ederse, eşyaya olan tutsaklıktan ve eşitlenmişlikten kurtulmuş olur. İslam'da din-dünya ilişkilerini bu zaviyede görmek gerekir. Weber'in aksine, İslam'da dinin dünyevileşmesi düz bir çizgi olarak görülemez ve böyle evrenselci bir bakış tarzı, insanı, İslam söz konusu olduğu zaman yanılgılara düşürür. Yaşadığımız yüzyılda modernitenin en büyük çıkmazlarının özünde, mutlak bir dünyevileşme eğilimi taşıması hasebiyle, insanın öte dünya ile olan ilişkisini keserek, onu şimdi ile sınırlandırmış olması yatmaktadır. Bu sebeple, tarihte dine/kutsala katı muhafazakârlık kadar, katı pozitivist anlayışın verdiği zarar hiç de az olmamıştır.

İslami Sekülerleşme Mümkün müdür?

İslam çağcıl bir dindir; özü/mahiyeti korunduğu sürece yeniliklere açık bir dindir. Her türlü 'varoluşsal' dayanaklarını yok edici etkilere karşı, onun yapısında bulunan refleksler harekete geçer ve hayatiyet fonksiyonlarını yitirmesine engel olur. O hâlde, Batılı mânâda sekülarizm, doğrudan dinin kendisini hedef alıcı bir konumlanmadan ziyade, modernitenin bir gereği olarak 'şimdi'yi, 'hâli hazır'ı tasavvur edici bir dünya görüşüne sahip olduğu için, dolaylı bir dindışılık sergiler. Bu, hiçbir zaman dinî çoğulculuğa karşı radikal bir tutum değildir. Öyle

[6] Attas, *age.*, s. 69.

olsaydı, bugün Protestan Hıristiyanlığın geçerli olduğu ülkelerde dinî çoğulculuk olmaması gerekirdi. O, bireyden ziyade, bir devlet tutumudur. İslam, Protestan Hıristiyanlığın 'sekülerleşme'ye yol açıcı bir çizgi izlemeye meyyal tabiatına sahip değildir. Bunun için de iki açıdan sekülerleşmeye geçit vermez:

Bunlardan ilki, İslam'ın, ahkam boyutu olan bir din olmasıdır.[7] Elbette bizatihi yorumlarıyla güncelleşemeyen bir din sorun çözemez. Sorunları, yorum becerisi ve uzmanlığı kazanan insanlar çözecektir. Bunun adına, İslam düşüncesinde, 'ictihad' deniliyor. Bir dinin evrenselliği, bütün çağlara hitap eden bir yapıya sahip olması ve ilkelerinin koşullara göre yorumlanmasıyla mümkündür. Nerelerde ve nasıl ictihad yapılacağı, hukuk metodolojisiyle ilgili çalışmalarda belirtilmiştir. Fakat ictihadın nerelerde yapılacağı meselesi günümüzde de erbabı arasında derin tartışmalara yol açmaktadır. Sorun, ictihadı kimin yapacağı ve ictihad alanının, nassın bulunduğu yer mi, yoksa bulunmadığı yer mi olduğudur? Diğer taraftan, modern durum dikkate alınırsa, ictihad fürû'da mı yoksa usûlde mi yapılmalıdır? Gelenekselci ve yenilenmeci Müslüman aydınlar arasında bu sorun, tartışmaların odak noktasını oluşturmaktadır. Ama her iki eğilimin birleştiği bir nokta, dinde ictihad anlayışının kabul edilmesidir.

Özellikle toplumumuzda, 'dinde reform' projeleri, tarih boyunca Müslüman halk tarafından kuşkuyla karşılanmıştır. Bunda da Müslüman bilinç haksız değildir. Çünkü, dinde reform yapmak isteyenlerin çoğu, din istismarı yapmışlardır. Ekseriyetle dinî hayatın dışında kalanlar ve dini kendi bireysel çıkarları ve zevkleri doğrultusunda değiştirmek isteyenler olmuştur. Bunlar İslam'a yeni ve verimli yorumlar getirmek yerine, Müslüman kitlelerin duygularını rencide eder bir mahiyette reform önerilerinde bulunmuşlardır. Hatta dinin (namaz, oruç gibi)[8] asli esaslarıyla doğrudan çatışan görüşler ileri süren bu kimseler, halkın gözünde, Müslümanlığı bozmaya memur edilmiş ajanlar olarak görülmüştür.[9]

İşte İslam'ın 'Şeriat/ahkam' boyutu tasfiye edilirse, o zaman İslam modernite ye entegre edilebilir ve bir Protestanlık dönemi yaşayabilir. Acaba kitabı bozulmamış bir dinin buna geçit vermesi mümkün müdür? Günümüzde 'tarihselcilik' alanında yapılan tartışmalar var: "Lafız mı önemlidir, yoksa amaç mı önemlidir?" Kur'an'ı anlamada bütün zamanlar için mutlak anlamda 'amacı' öne çıkaranlar, farkında olmadan İslami bir protestanlığın da yolunu açmış oluyorlar. Elbette 'muamelât' konularında ictihad yapılmalıdır. Ama, nasslarda illetin olduğu yerde ille de 'amacı' genelleştirirseniz ve birileri de bunu 'ibadet' alanına tatbik etmeye kalkarsa –ki nitekim tarihte yapılmıştır–, o taktirde dinin formlarının sekülerleşmesi kaçınılmaz olmayacak mıdır? Bunun için, 'tarihsellik

[7] Ali Bulaç, "Kutsala, Hayata ve Tarihe Dönüş", *Bilgi ve Hikmet* (Bahar-1993), sayı: 2, s. 27

[8] Örneğin, 1958 yılında Osman Nuri Çerman isimli birisi, *Türkiye İçin Dinde Reform* adlı bir kitap yayımlayarak bu eserinde İslam'ın inanç ve ibadet şekillerini tasfiyeye yönelik tekliflerde bulunabilmiştir. Bu yazarın, İslam karşıtlığını 'dinde reform' kavramının arkasına gizlenerek yapmak istediği anlaşılmış ve o dönemde Müslüman kamuoyu tarafından protesto edilmiştir. Bkz. Şaban Sitembölükbaşı, *Türkiye'de İslam'ın Yeniden İnkişafı*, İstanbul 1995, s. 67-69.

[9] Erol Güngör, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, İstanbul 1991, s. 218.

sorunu'nu yöntemsel bazda sağlam zeminler üzerine oturtmadan Kur'an'a uygulamaya kalkmak riskli olsa gerektir.

Protestanlığın manifestosunda en önemli ilkelerden birisi, "İncil'i okumak ve yorumlamak Kilise'nin tekelinde değildir; bunu, akil bâliğ olan ve okuyan herkes yapabilir." görüşüdür. Protestanlık, kitabın yorum hakkını herkese vermekle, modern bireyciliğin ahlaki kökenlerini de atmış olmaktadır. Böyle bir sonuç, dini bireysel alana mahkum etmenin yolunu açmakla kalmadı, sekülerleşmenin yolunu da açtı. Kilise'nin kutsal kitabı tek elden yorumlama hakkı elden çıkarılarak, her bir bireye verilince, ister istemez bir yorumlar anarşisi de kendisini gösterdi. Olaya İslam açısından bakarsak, elbette İslam'da bir din adamı sınıfı yoktur. Her Müslüman bu dinin adamıdır ve herkes de Kur'an'ı okuma ve anlama hakkına sahiptir. Fakat, insanlara Kur'an'ı anlamada bir usûl bilgisi vermeden, her insanın eline bir meal tutuşturmak ve bireysel ictihadın yollarını göstermek nasıl bir sonuç doğurur? Bu, Kur'an okumayı bireyselleştirdiği gibi, aynı zamanda, endüstriyel bir hâle getirerek tüketme girişimidir de... Artık bazı aydınların İslam adına çevresindeki insanlara, "Kur'an'a çok fazla güvenmeyin, onda da fazla bir şey yoktur!" demeye başlamaları, seküler bir zihniyet değil de nedir? Bunun anlamı Allah'a teslimiyetle telifi mümkün olmayan bir şey, dahası Allah'ı denetlemeye kalkışmaktır. Bu çağın mütekellimlerinin iman alanıyla yakından bağlantılı konular üzerine ciddi anlamda eğilmeleri gerektiği kanaatindeyim. Zihinsel anlamda kişisel istidatsızlıkları, eksiklikleri ve yetersizlikleri genele teşmil etmeye hiç kimsenin hakkı yoktur.

Elbette "dünyayı anlama noktasında İslam sekülerdir; çünkü İslam dünyayı kuşatmakta ve bir dizi kurallar getirmektedir." Nitekim bunun örneklerini bizzat Hz. Peygamber'in hayatında bulabiliriz. Hadis bilgini Muslim (ö. 261) *Ṣaḥīḥ*'inde bu durumu yansıtan bir bab/başlık açmıştır: "Resulullah'ın şer'an söylediklerine imtisalin vacip olması, kendi reyi olarak dünya maişetlerine ait imtisalin vacip olmaması". Bu başlık altında, başlıkla müsemma olan ve hurmaların aşılanmasıyla ilgili değişik varyantları bulunan rivayetler nakledilir. Bir defasında Allah Resulü Hz. Muhammed (a.s.), Medine'de hurmalarını aşılayan halkı görünce, onları bundan menetmişti. O yıl aşılanma terkedildiği için hurmalar ürün vermemişti. Bunu kendisine duyuran sahabeye hitaben Resulullah: "Ben ancak bir insanım, size dininizden bir şey emredersem onu hemen alın, kendi reyimden bir şey emredersem ben ancak ve ancak bir beşerim." buyurdular. Rivayetin bir başka varyantında, "Siz dünya işini daha iyi bilirsiniz." ifadesi de geçmektedir.[10] Ayrıca, dünyayı anlama noktasında İslam'ın seküler oluşuna yine tarihten Bedir ve Hendek savaşlarının yerlerinin tespiti ile ilgili sahabenin Hz. Peygamber'le müzakerede bulunması örnek olarak verilebilir. Bütün bu örnekler, bize, Hz. Peygamber'in nebevi yönüyle beşerî yönünü birbirinden tefrik etmemiz gerektiğini hatırlatıyor. Sanırım M. Arkoun, bu mânâda,

[10] Bkz. Muslim, *Ṣaḥīḥ*, "K. el-Fedâ'il" 140, 141.

bugün yeniden İslam'ı sekülerleştirmeyi düşünmemiz gerekir, diyor ve ekliyor: Elbette bu, İslam'ın, sekülerleşmeyi kendine has özümleme tarzını düşünmeyi de gerektirecektir. İslam'daki hukuki temelin eleştirisinden hareketle, sekülerleşmiş bir Müslüman hukukun ve onun Avrupa dünyasına yapabileceği muhtemel katkılar vardır.[11] Bütün zamanlar için 'sekülerleşme'yi, dini meydana getiren her şeye kökten karşı olmak anlamında konumlandırmak yanlıştır. Örneğin, Kur'an'da 'ticaret hukuku' ile ilgili çok fazla malumat bulamazsınız. Bundan dolayı, Osmanlı döneminde Batı hukukuna müracaat edilmiştir. İslami ilimler içerisinde fıkıh, Müslümanlığın dış boyutuyla ilgilenir; bu nedenle, seküler/dünyevi bir ilimdir. Kelam da bu kapsamın dışında değildir. Zira kelamda aklın alanına giren birçok konu vardır. Bunları bilmek için ille de nass gerekmez. İşte bu anlamda kelam ilmi hakkında da dünyevilikten söz edilebilir. Görüldüğü gibi, dinin, insana bıraktığı alanlar yok değil. Belki burada Arkoun gibi özellikle Batı'da yaşayan yeni Müslüman aydınların, vahyi, yayıldığı toplumların somut tarihine bağlama girişiminin genelleştirilmiş olması, bazı sorunlar yaratabilir. Bu aydınların yaptığı, modernite ile İslam'ı uyumlu bir hâle getirme çabasıdır. Böyle bir anlayış, eğer gerekli titizlik gösterilmezse, pek çok inanç sorunları ortaya çıkarabilir. Batı dışı toplumlarda, örneğin Hint-alt kıtasında yaşayan çoğu modernist Müslüman düşünürün yaptığı da budur. Onların tecrübesinden yararlanarak, artı ve eksiler iyi hesap edilmelidir.

İslami sekülerleşmenin önünde ikinci engel ise, İslam'ın iman anlayışıdır. İslam imanı üç ana parametre üzerine oturur. Bunlar; tevhid, ahiret ve risalettir. Tevhid, Allah'ın dışındaki ve O'nun yarattığı bütün varlık âlemini izafileştirir. Ahiret, dünyanın da ara bir yerinde olduğu genel çevrimin tamamlanma noktası, yani son duraktır. Risalet, Allah'ın irade ve arzusu doğrultusunda Peygamber'in bize Şeriat öğretmesi, Kitap'la bize hudûdullâh'ı işaret etmesidir. Bu anlamda sadece Şeriat'ı olan din kendini moderniteye karşı koruyabilir. Allah Kitab'ını koruduğu gibi, 'hudûdullâh' da Müslümanları korumaktadır. Seküler dünya görüşünde varlık ve âlem Allah'tan kopuktur. Hâlbuki parçalanmış bir alanı tevhidle; insanın Allah'a ve kendine yabancılaşmasını risaletle; onun bu dünyaya, buraya ve şimdiye ait olmadığını, ileri hedeflere hazırlanması gerektiğini ahirete imanla dile getiren Allah, her ân hayata müdahale etmektedir. İnsanlık tarihi değişik kırılma dönemleri yaşamıştır. Sekülarizm de nihayetinde bir kırılmadır; ama, son değildir.[12] Nitekim Batı'da da sekülarizasyon teorisine yöneltilen ciddi itirazlar söz konusudur. Bilindiği gibi, Hıristiyanlığın tarihinde iki Hıristiyan vizyonu vardır. Hıristiyanlığın birinci vizyonu Roma öncesi, diğer vizyonu ise Roma dönemidir; yani, Batılılaşmış Hıristiyanlık. İşte, Hıristiyanlıkta Protestanlığın doğuşuyla, doğal ve eşzamanlı olarak sekülarizmin doğuşu, bu Batılılaşmış Hıristiyanlık sayesinde olmuştur. Mevcut Hıristiyanlık da böyle

[11] Muhammed Arkoun, "İslâm'ı ve Laikliği Bugün Yeniden Düşünmek", *Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik* içinde, çev. S. Dolanoğlu-S. Yılmaz, İstanbul 1995, s. 15.

[12] Krş. Bulaç, agm., s. 27-31.

bir sonuca gayet yatkın bir altyapıya sahiptir. Dolayısıyla, sekülarizasyona Kitab-ı Mukaddes'e olan iman değil, onun Batılılarca yorumlanması yol açmıştır. Mantıkçı pozitivist ilerlemeci tarih tezine göre, sekülarizasyon kaçınılmaz bir sonuç olarak görülmüş olsa bile, bu tez bugün geçerliliğini savunamaz bir duruma gelmiştir. Hatta Protestan ülkelerde dinî hareketlerde bir canlanmanın yaşanması buna en güzel örneği teşkil etmektedir.[13]

Sosyal modernleşme bağlamında sekülarizmin, özünde eleştirel bir akıl anlayışını beraberinde getirmesinden dolayı, din anlayışlarını sorgulayıcı bir işlev gördüğü söylenebilir. Ama daha çok sekülarizm, dinde bireyselleşmeyi sağlamıştır. Bu anlamda İslam toplumlarında, 'haramlar' gibi kimi hassasiyet noktalarında buharlaşma ya da gevşeme diyebileceğimiz etkilerden de söz edilebilir. Nihayet Batı'da Protestan söylemin bir sonucu olarak sekülerleşmenin her katıyı eritici özelliği sayesinde, dinde tabiatüstü inancın yıkılması, ilkin toplumsal sisteme yansımış, daha sonra kültür ve değerler alanında birtakım patolojik davranış bozukluklarına sebebiyet vermiştir. Bunun sonucu olarak Batı dünyasında görülen, Bobbysoxer, Mod ve Rocker, Ton-up-Boy, Punk ve Dazlaklar türünden karşıt-kültür sapmaları veya Zen, Yoga, Tantra, Allah'ın Çocukları, İlahi Işık Misyonu, Satanizm, Mooniler, Cennetin Melekleri vb. çok sayıda dinî hareketler ortaya çıkmıştır. Dikkat çekici bir başka husus da, 'agnostikler'in sayısının gün geçtikçe artmasıdır.[14] İnternet sitelerinde küçük bir gezinti bu görüşü kanıtlamaya yetecektir.

Batı'da dinî hareketler, sanayileşme ve teknik ilerlemeler sonucu, sosyal sınıf yapısında olduğu kadar, bireysel mannerizmde de ortak kalıpların oluşumuna yol açmıştır. Ülkemizde de, dinî yaşantının gençler arasındaki dağılımı dikkat çekicidir. Nitekim 1975 yılında İstanbul Üniversitesi'ne mensup 1613 kız ve erkek öğrenci üzerinde gerçekleştirilen kapsamlı bir araştırmada, gençlerin % 15.3'ünün dinî inançları olmadığı görülmektedir. Aynı incelemede öğrencilerin % 48'inin hiç namaz kılmadıkları, aksatmadan namaz kılanların ise % 7.7 olduğu ortaya çıkmıştır. Her ne kadar yeni olmasa da, bu veriler, öğrencilerin dinî kimliğin oluşumunda önemli oranda sekülerleşmenin etkisi altında olduklarını göstermektedir.[15]

Globalleşme ile birlikte bütün dünyayı etki alanına katmak isteyen modern proje, seküler bir temel üzerine inşâ edildiği için insanın gözünü ilahi olandan beşerî olana, yani yeryüzüne çevirir. Eşyanın kendisine sabitleşerek dünyevi merkezli bir kalıcılık (*ḫuld*) düşüncesini hedefler. İnsan, bakışlarını eşyanın arka planına çevirmekten alıkor. Böyle bir zihinsel tasarım ise, insanı daha çok zevk peşine sürükler ve tutkulara yönlendirir. Çünkü, özde dünyevileşmenin öyle bir çekiciliği vardır ki, insan hikmet ve irfandan koptuğu ânda onun yarat-

[13] Bkz. A. Yaşar Sarıbay, "Protestanlık ve Sekülerizasyon", *Bilgi ve Hikmet* (Bahar-1993), sayı: 2, s. 85-90.

[14] Bkz. Jean Bauberot, *Religions et Laicite Dans l'Europe des Douze*, Syros, Paris 1994, s. 259.

[15] Bkz. Orhan Türkdoğan, "Batı ve Türk Toplumunda Yeni Dinî Hareketler", *Türk Yurdu* XVII (Nisan-Mayıs 1997), sayı: 116-117, s. 34-35.

tığı cazibe alanının dışına çıkamaz. 1980'li yıllarda daha bir belirginlik kazanan Müslüman kadının kamusal alanda gövdesiyle birlikte var olmaya başlaması, geleneksel kadın kimliği ve rolünde bir kırılmayı da beraberinde getirdi. Bu durum erkeklerde de dönüştürücü bir etki yarattı. Örneğin, artık basında "tesettürlü metalciler" başlıklı haberler okuyabiliyoruz. Kendisini dindar bir kimlikle tanımlayan bu gençler, Batı müziğinin en uç noktalarından biri olan 'metal' müzikten zevk alıyor. Pop müzik konserlerinde ayin havasına girerek kendinden geçiyor. Genç erkekler ise, yeni bir görünüme bürünerek top sakalı ve hippi tiplemesiyle camide saf tutuyor. Küreselleşmenin, İslamcı kesim üzerinde haramlara bakış gibi, geleneksel duyarlılıkları değiştirici ve yumuşatıcı etkileri de oldu. Bunun en açık örneği, yenilikçi ulema kuşağının verdiği fetvalarla, ithal parfümlerin dayanılmaz cazibesi karşısında yerli alkolsüz esans sektörünün mevzi kaybetmesidir. Musiki alanında daha yumuşak bir tavır sergilenirken, aynı durum 'resim' anlayışı konusunda da geçerlidir. Modern dalga bütün bu alanları yumuşattı. Bu değişim rüzgarı, en muhafazakâr denilen ailelere bile yeni bir eğlence kültürü ve yeni tüketim alışkanlıkları kazandırdı. Dinî ve sosyal yapılarda meydana gelen bu istihalelerin neliği, hangi yönde değerlendirilmelidir?

İslam'ın protestan yorumu; onun bir kalkınma ideolojisi olarak görüldüğü ve Allah'a teslimiyetten ziyade, O'nu denetleyici bir pozisyon geliştirildiği takdirde ortaya çıkar. 1980'li yıllar öncesi Müslüman zihniyette kapitalizm eleştirisi yapılırken, günümüzde bazı tekstil firmaları tarafından kadının gövdesinin ve cinselliğinin obje/nesne hâline getirilerek tüketimi arttırmak adına reklamda kullanılmasını nasıl yorumlamak gerekir? Kentleşme ve küreselleşme dinamiklerinin Müslüman kimlikleri derinden etkilediği bir gerçektir. Bunun göstergeleri olarak tüketim zaafiyetinin artması ve markalara düşkünlük gösterilebilir. 80'li yıllardan sonra kent hayatına katılan gençlerin, markaya, tesettür defilelerine, pop müziğe ve flörte evet demeleri, onların örtülü ve sakallı olmaları, modern zihinlere sahip oldukları gerçeğini hiçbir zaman örtemez. Sanıyorum ki, bu dönüştürülmüş kamusal hayatta yeni görünümler, İslam açısından küreselleşmeye katılmak değil, kelimenin tam anlamıyla homojenleşmek ve modern dünyayı tüketmektir. Hiç şüphesiz, bu örneklemeler, vakıayı tespitten ibarettir. Kitlesel boyutta meydana gelen bu değişim, bireyselleşmeye paralel olarak 'ben' bilincinin gelişiminin önünün açılmasıyla billurlaşan birtakım patolojik davranış bozuklukları mıdır? Din, modernite ve sekülarizm bağlamında yapılacak tartışmaların, bu soruyu anlamlı kılacağını sanıyorum.

Sonuç olarak, insanlığın düşünce tarihine baktığımız zaman, felsefi anlamda dinîlik ve dine rağmenlik hep var olagelmiştir. Kur'an kıssalarında anlatılan toplumların inanç haritaları bunu belgelediği gibi, tarihî araştırmalar ve arkeolojik kazılar neticesinde elde edilen bulgular da bunu kanıtlamaktadır. İslami öğretiye göre, insan çift tabiatlı bir varlıktır. İnsanın doğasında bulunan bu niteliklerden biri ilahi, diğeri de dünyevidir. Ruhunda bulunan ilahi öz, onu aşkın olana bağlamaya çalışırken, dünyevi tabiatında içkin olan nefis de onu buraya, şimdiye bağlamaya çalışır. İnsan, akleden bir kalp sayesinde aşkınla olan ilişkisini

kurabilir. Işığını Allah'tan alan bir akıl, sadece bu dünyaya, şimdiye ait olmadığını, ötelere ait bir varlık olduğunu anlar; dünyevi tabiatında içkin olan nefse ve onun türevlerine karşı kontrol mekanizmasını eline alır. Eğer bunun tersi olur ve akıl, asıl aşkın olan kaynaktan koparılırsa, bir parçalanma süreci yaşar. Artık varlık ve bilgi müteal olandan kopmuş ve kartezyen bir durum ortaya çıkmış olur. Bu, insanın evvela aşkın olana, sonra kendisine ve daha sonra toplumuna yabancılaşmasını beraberinde getirir. İşte, Batılılaşmış Hıristiyanlık böyle bir dönüşüm yaşamıştır. Öyle ki, vahdaniyet inancı bozulmuş, ibadet alanı insan eliyle düzenlenmiş ve böylece modern paradigmalara eklenmiş bir tepkisel çıkış yaşanmıştır: Protestanlık... Böyle bir aşama sonucu ruhaniliğinden tamamen koparılan ve amelî hayatı sadece kitleleri üretime/kalkınmaya motive eden bir dinî söylem, neticede varoluşsal manevi refleksleri felce uğratıldığı için, sekülarizme rahimlik görevi yapmaktan öteye geçememiştir. Modernitenin bir ürünü olan sekülarizm, insanın ilahi ve uhrevi tabiatına sırt çevirmiştir. Bu ilerlemeci doğallığı içerisinde dini öznelleştirmiş, bireyselleştirmiştir.

Bütün ilahi dinlerin felsefi anlamın dışında bir dünyevi yönü vardır. İnsan da bu anlamda dünyevidir. Dünyanın bütün nimetleri insan tarafından yaşanacak ve insan dünyayı imar edecektir. Ama dinlerin dünyası, âlemi, insanı aşkından koparmayan bir özelliğe sahiptir. İnsan atıldığı bu varlık dünyasında şimdiyi yaşarken öteye bakacaktır. Şimdi ve öte arasında epistemolojik bir ilişki içerisinde bulunacaktır. Zira, temelde bütün ilahi dinler peygamberler eliyle ahlaki anlamda dünyevi hayatı düzenlemek için gönderilmişlerdir. İslam'ın dünya ve ahiret dengesine bakışı da budur. Yani, İslam, hayatla bağı koparılmayan bir dindir. Yani, dinli bir hayat, hayatlı bir din...

Hiç şüphesiz 'sekülarizm' ateizm değildir. O, kendine özgü bir zihniyet tavrıdır. Özünde, biraz hümanizm, aşkınla irtibatını koparmış rasyonalizm, bilgiyi formların bilgisiyle sınırlayan pozitivizm gibi felsefi oluşumlarla mayalanmış bir ideoloji biçimidir. Sömürge dönemi yaşamış İslam dünyasının muhtelif köşelerinde yeni bir zihniyet oluşturmak için yeni bir İslam tasavvuru geliştirmek isteyen aydınlar, şemasını sunduğumuz zaviyede, Kur'an'a, Sünnet'e ve topyekün geleneğe yeni bir yaklaşım sergileme gereği duymuşlardır. Doğrudan veya dolaylı olarak modernite ile temasları neticesinde, vahyi aklileştirelim derken, birçok inanç sorunlarının doğmasına da kaynaklık etmişlerdir. Özellikle, Fazlur Rahman'ın (1919-1988) diliyle, İslam modernistleri, imanın temellerini bile zorlamışlardır. Böyle bir bakış açısı, hayatla din gerçeğini dengelemede ölçüyü kaçırarak, dinin dünyevileşmesini doğurucu sonuçlar yaratmıştır. Daha doğrusu, Protestan bir İslami söylem için dil geliştirilmeye çalışılmıştır. Elbette bu durumu sadece ilahiyatçı düşünürlere bağlamak haksızlık olur. Buna siyasi erk ve iletişim teknolojisinin katkısıyla küreselleşmenin tesirlerini de eklemek gerekir.

Yeryüzünde insan var olduğu sürece din de var olacaktır. Eğer sekülarizm Allah'ı unutmak ve O'na rağmen var olmaksa, O'nu yeniden insanlara hatırlatacak olan, kelam ilmi ve kelam yapanlardır. Sürekli acı yiyen insanın, tabiatı gereği, istem dışı, tatlı yemek gibi istekleri harekete geçiyorsa; sekülarizmin

katı bir şekilde etkilediği toplumlarda sekülerleşme karşıtı dinî hareketler de yeşerecektir. Buna insanlık tarihinin geçmişi en güzel örnektir. Sosyolog P. Sorokin, tarih boyunca toplumlar profan, seküler değerler sisteminden, aşkın, ruhani değerler sistemine doğru çevrimsel bir gelişim tarihi izlerler, diyor.[16] Şüphesiz, medeniyetler tarihini incelersek, Sorokin'in vardığı bu sonuca biz de katılırız. Dünya ölçeğinde modernitenin seküler sitelerinde ortaya çıkan krizin, yeniden değerler boyutunda bir kabuk değiştirmeye doğru yol aldığını gözlemliyoruz. Her şey, yani varlık dünyası, Allah'ın ilk yarattığı öze, dine, kutsala doğru bir dönüş yaşıyor. Son yıllarda ortaya çıkan, *Batı Düşüncesinde Büyük Dönüşüm, Tanrı'nın İntikamı, Modern Dünyanın Bunalımı, Postmodern Durum* vb. gibi kitapların sayısındaki artış oranı da bunu gösteriyor. Akılcılığın egemen olduğu modern toplumlarda insanlar yeniden büyüyü, hurafeyi ve gizli ilimler adı verilen alanları keşfe çıkıyor. Özellikle Avrupa'da Doğu dinlerine ve muhtelif tarikatlara gün geçtikçe ilgi daha çok artıyor. Amerika gibi ülkelerde radikal Katoliklik, Siyonizm ve İslami oluşumlarda canlanma hissediliyor. Bazı sosyologlar İslam dünyasında dinin ihyacı yönünü, İslamiyet'in kapitalizmle uyumlu bir çerçevede yorumlanmasına, yükselen beklentilerin gerçekleşememesine ve bunun açtığı düş kırıklarına bağlamaktadırlar. Onlara göre, insanlar, toplumsal sorunlarının çözümünü dine yönelmede bulmaktadırlar. Bunlara, yabancılaşma, kimlik sorunu, anomi gibi toplumsal değişimin çeşitli etkenlerini de katmak gerekir[17], şeklindeki yorumlarda gerçeklik payı varsa da, bu tür yorumlar çok fazla açıklayıcı değildir.

Türkçemizde "tabiat boşluk kabul etmez" şeklinde genel bir kural vardır. İnsanın tabiatında nasıl ki, açlık, susuzluk, sevgi, öfke, cinsellik vb. biyolojik ve psikolojik duygular varsa, inanmak da aynı şekilde insanın tabiatında kaçınılmaz bir şekilde var olan bir ihtiyaçtır. Eğer insan doğru bir din anlayışıyla iç dünyasını doldurmazsa, farklı arayışlar içerisine girecektir. Çünkü insanda inanma duygusu fıtridir. Din duygusunu bireysel veya kolektif bilinçaltına bastırmaya kalkışmak, ileride hem fert hem de cemiyet vicdanında telafisi mümkün olmayacak düzeyde patolojik vakaların doğuşuna neden olabilir. Onun için, toplumumuz ve geleceğimiz açısından, insanımıza gerek yaygın gerekse örgün eğitim yoluyla, uzman eğitimciler kanalıyla ve çağın ihtiyaçları göz önünde tutularak mutlaka din eğitimi verilmelidir; bu konuda aslâ ihmal ve gevşeklik gösterilmemelidir. Yaşadığımız modern çağda; modernite, kutsalı kıyıya itiyor; İslam ise insanı hayata, içe çağırıyor. Bu kendin olmaktır, başkası/yabancılaşma değil.

[16] Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir?* çev. Nilgün Çelebi, Konya 1992, s. 137.
[17] Krş. Gencay Şaylan, *İslâmiyet ve Siyaset*, Ankara 1987, s. 150-152.

islâmiyât IV (2001), sayı 3, s. 143-154

'Bir Kuralı Takip Etme' Kavramının İmaları

RECEP ALPYAĞIL
ARŞ.GÖR., ONDOKUZ MAYIS Ü. SOSYAL BİL. ENSTİTÜSÜ
recepalpyagil@usa.net

"Bir kural seni icbar etmiyorsa, öylece sen hiçbir kurala uymuyorsun.
Ama ben, ona, acaba nasıl uymalıyım;
eğer ben ona nasıl istiyorsam öyle de uyabiliyorsam?
Yol göstericiye nasıl uymalıyım, eğer yaptığım her şey bir uyma ise?"
"Hesap edenin uzlaşımı olmaksızın aritmetik var olabilir miydi?
Bir insan yalnız başına yapabilir miydi?
Biri yalnız başına bir kurala uyabilir miydi?
Bu sorular aşağı yukarı şuna benzerdirler:
'birisi yalnız başına ticaret yapabilir mi?'[1]

Bu çalışmada, ilk aşamada, yanıt arayacağımız temel sorular şunlardır: Bir kuralı (buna kanun ya da hüküm de diyebiliriz) nasıl anlarız? Vazedildikten sonra kural nasıl tatbik edilir? Acaba bu süreç, zihinsel bir etkinliğin sonucu mudur, ya da toplumsal bir hâdise midir? Diğer bir deyişle, kuralı anlamada öznenin ve geleneğin etki alanı nedir? Kuralın yeni bir duruma tatbiki esnasında, bu ikisinden hangisi daha öncelikli olacaktır? vb. Kısaca, bir kuralı takip etme esnasında ne olup biter?

Mantıksal açıdan bakıldığında, bir kuralı takip etmenin kuralı olmadığı gözükmektedir; çünkü onun da başka bir kurala dayanması gerekir, bunun da sonu gelmez. Bu teknik olarak böyle olduğu gibi,

> (söylediğimiz şeyi her zaman olgulardan çıkardığımızı; bunları kurallara uygun olarak sözcüklerle resmettiğimizi düşünmeyin. Zira, böyle olsa bile belirli bir durumda kuralı kılavuzsuz uygulamanız gerekir.)[2]

nedenler açısından da böyledir.

> (o, bir modeli kendi kendisine nasıl sürdürmesi gerektiğini (ona hangi direktifi verdiğinizi) nasıl bilebilir? (...) Eğer bu 'nedenlere sahip miyim' de-

[1] Ludwig Wittgenstein, *Remarks on The Foundation of Mathematics*, revised 3rd edition, Blackwell, Oxford 1978, (vii. ve v. bölüm) 47, 45, (paragraf numarası).

[2] Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigation*, trans. G. E. M. Anscombe, Blackwell, Oxford-Cambridge 1996, s. 292 (Türkçe çev. Deniz Kanıt, *Felsefi Soruşturmalar*, Küyerel Yayınları, İstanbul 2000, –çalışmamızda Türkçe çeviriden faydalanılmıştır.) Bu esere bundan sonra, *P.I.* kısaltmasıyla ve eserin paragraf numarasına referansta bulunulacaktır.

mekse yanıt şudur: yakında nedenlerim kalmayacak. Ve o zaman nedenler olmaksızın edimde bulunacağım.)[3]

Nitekim yukarıdaki tespitlerin büyük oranda kendisine uyduğu ilginç bir örnek, Kur'an'da 2. Bakara suresinde geçmektedir.[4] İlgili hâdise, kısaca, şu şekilde gerçekleşir: Bir cinayet eyleminin aydınlığa kavuşturulması için, İsrailoğullarına bir sığır kesmeleri emredilir. Ancak, onlar açısından öncelikli olarak emrin nasıl uygulanması gerektiği açık değildir. Yani ilgili emirde, 'nasıl' bir sığır kesilmesi emredilmektedir? Ve bu şekilde, ilginç öykü başlamış olur: İlgili ayette bu yönde bir talep karşısında, sığır için "kart ve körpe olmayan, ikisi arasında" şeklinde bir tanımlama getirilir. Ancak, bu tanımlama nasıllığı çözmek için yeterli değildir. Çünkü yukarıdaki örnekte, emre muhatap olanlar açısından bakıldığında, ortada gerçekten bir ibham varmış gibi gözükmektedir; yani sığırın diğer vasıfları belirsizdir. Örnek üzerinde devam edersek, acaba sığırın rengi nasıl olacaktır? Bu da yanıtlanır: "Bakanların gönlünü açan parlak sarı renkli bir sığır"; ancak, emre farklı bir perspektiften bakınca, bu soruların sonunun gelmesi olası değildir. Bir kere sağduyudan çıkıldığında, "nasıllığın tayini noktasında" nasıl bir çıkmaz yola girildiğini hâdisenin devamı gösterir. Çünkü gelinen noktada, ilk baştaki sorunun aynıyla yinelenmesi, çok fazla yol alamadığımıza işaret etmektedir: "Rabb'ine bizim için sor da onun ne olduğunu bize anlatsın." Doğrusu, bu da yanıtlanır; fakat ayetteki "az kalsın emri yerine getirmeyeceklerdi" şeklindeki kayıt, bu sürecin, aynı mantıkla hareket edildiğinde bitmeyeceğini gösterir. Buradan hareketle diyebiliriz ki, bir kuralı takip etmenin kuralı yoktur; bunun aksi söz konusu olsa bile, belirli bir aşamadan sonra kuralı kılavuzsuz uygulamamız gerecektir.

Peki yukarıdaki örneği vermekle başlangıçtaki sorulara bir yanıt bulmuş olduk mu? Diğer bir deyişle, bir kuralı uygulamanın doğası, mantıksal nedenselliğe ya da bir başka kurala dayanmıyorsa, neye dayanmaktadır? Konunun doğası gereği, ilgili soruyu yine somut bir örnek üzerinde tartışmaya devam edelim. Bu anlamda tipik bir örneği, Wittgenstein, matematik kurallarının uygulanması bağlamında verir: Mesela, "Öğrenci doğal sayılar dizisini iyice öğrenmiştir. Sonra biz ona asal sayılardan oluşan başka bir diziyi yazmayı öğretiyoruz ve onu, '+n' biçimli bir düzende –0, n, 2n, 3n vs. biçimindeki diziyi yazma noktasına getiriyoruz; böylece 0, '+1' düzeninde doğal sayılar dizisini yazıyor. –Uygulamalar yaptığımızı ve ona 1000'e kadar tahliller verdiğimizi farzedelim." Wittgenstein burada şu soruya dikkatlerimizi çeker: "Her belirli safhada atılacak doğru adımın ne olduğuna nasıl karar verilir?" Bu sorunun olası bir açıklama biçimi şöyledir: "Doğru adım, buyrukla –'kastedilmiş' olduğu gibi– uygun

[3] Wittgenstein, *P. I.*, 211; Gadamer'in de belirttiği üzere (*Truth and Method*: 1989, s. 31) 'bir kuralı uygulamanın kuralı olmadığı'na dikkatlerimizi ilk çeken Kant olmuştur; bkz. "Yargı Gücünün Eleştirisi", çev. Nejat Bozkurt, *Kant: Seçilmiş Yazılar*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984, s. 108.

[4] 2. Bakara. 68-71.

olan adımdır?" Öyle görünüyor ki, Wittgenstein, bu yanıtın şu sorunu göz ardı ettiğini düşünür: "Öyleyse +2 buyruğunu verirken onun, 1000'den sonra 1002 yazması gerektiğini kast ettiniz –ve siz onun 1866'dan sonra 1868 ve 100034'den sonra 100036 vbg– sonsuz sayıda böyle önerme yazması gerektiğini de kastettiniz mi?"[5] Bizi, aksinin doğru olduğuna yönelten bu soru, kurala uyma ediminin bir diğer yönünü aydınlatmaktadır. Buna göre, bir kurala uyma, zihinsel bir edim de değildir; çünkü yukarıdaki örnekte açıkça görüldüğü üzere, vazedilen bir kural ile, gelecekteki sonsuz sayıdaki durumun zihinsel olarak belirlenmesi mümkün değildir. Burada zihinselliği dışlamak, bizi, toplumsal olanla, daha da özelde gelenek kavramıyla karşı karşıya getirmektedir. Şimdi, gelenek ve kural kavramı arasındaki bağıntıyı inceleyebiliriz.

a) Gelenek Kavramı

> "Bir yasa tam da bu noktada ne yapmam gerektiğini bana nasıl gösterebilir? Yaptığım şeyin hepsi, bir yorum sırasında kurallara uygundur." –Söylememiz gereken şey bu değil daha çok şudur: Her yorum, yorumladığı şeyle beraber hâlâ havada asılı kalır ve ona herhangi bir destek veremez. Yorumlar kendi kendilerine, anlamı belirlemez.
>
> "O zaman, yaptığım her şey yasaya uygun hâle getirilemez mi?" –Şunu soralım: Bir kuralın ifadesi –diyelim ki bir işaret kazığı– eylemlerimle ilişkili olması için neye sahiptir? Burada ne tür bir bağıntı vardır? –İmdi, belki de şu: Ben bu işarete belli bir tarzda karşılık vermek üzere eğitildim ve şimdi ona öyle karşılık veriyorum. (...) Bir kimse, orada işaret kazıklarının düzenli bir kullanımı, bir alışkanlığı (*practice*) olması ölçüsünde bir işaret kazığına göre davranır.[6]

Yukarıdaki alıntıda ilk bölümün sonuç cümlesi ilginçtir; buna göre, kendi başına (teamülden tecrit edilmiş) bir yorum, kuralın anlamını belirleyememektedir. Çünkü 'bizim' bir kuralı takip etme olarak adlandırdığımız bir şey söz konusudur. Bununla birlikte, "elbette [kurala ilişkin] başka birçok edimde bulunma yolları vardır; fakat *biz* onları kuralı takip etme olarak adlandırmayız."[7] (vurgu Malcolm) Peki bu 'biz' kimdir? Malcolm'un katıldığımız yorumuyla 'biz', gerçekte, bir kuralı yeni bir duruma tatbik ederken, 'bu tarzın, onu tatbik etmenin doğru yolu olduğunda anlaşmaya varan' istisnasız herkestir. Diğer yandan, alıntının ikinci bölümünde, bir kurala uyma 'pratik' olarak tanımlanır. Bu ise, bir şeyin kurala uyma olarak görülmesini, onun, "bir kuralı takip edenler topluluğunca" (*communutiy of rule-followers*) doğrulanmasını gerekli kılar.[8]

[5] Wittgenstein, *P. I.*, 186.

[6] Wittgenstein, *P. I.*, 198, Wittgenstein'ın metnini okumanın kimi güçlükleri vardır; bunların başında metindeki atıfların aidiyeti sorunu gelir: yukarıdaki alıntıda ve başka birçok yerde tırnak içindeki ifadeler onun eleştirdiği epistemolojinin varsayımlarını oluşturur.

[7] Norman Malcolm, "Following a Rule", *Wittgenstein: Nothing is Hidden*, Basil Blackwell, Oxford 1989, s. 155

[8] Malcolm, "Following a Rule", s. 156.

Çünkü, MacIntyre'ın gayet yerinde ifadeleriyle, "Günümüzde var olan herhangi bir pratiğin tarihi, genellikle ve karakteristik olarak, pratiğin şu ânki biçimiyle bize ulaşmasını sağlamış olan, daha kapsamlı ve daha uzun bir geleneğin tarihi içinde gömülüdür ve aynı zamanda bu tarihe göre anlaşılır kılınır; aynı şekilde, her birimizin kendi yaşamının tarihi, genellikle ve karakteristik olarak, birtakım daha kapsamlı ve daha uzun gelenekler tarihi içinde gömülüdür ve onlara göre anlaşılır kılınır."[9] Bu açıdan bakıldığında, geleneğe gömülü olan kuralların en önemli aktarım biçiminin eğitim olduğu görülmektedir:

> Bir kuralı izlemek bir buyruğa uymaya benzer. Biz böyle yapmak üzere eğitiliriz; bir buyruğa belli bir tarzda karşılık veririz. Ancak, ya bu buyruğa ve eğitime birimiz bir şekilde, diğerimiz de başka türlü karşılık verirsek? Hangisi doğru olur? Farz edin ki, dili size tamamen yabancı olan bilmediğiniz bir ülkeye bir kaşif olarak geldiniz. Oradaki insanların buyruklar verdiklerini, onları anladıklarını, onları yerine getirdiklerini, onlara karşı geldiklerini vbg. hangi durumlarda söylersiniz? İnsanların ortak tavrı, bilinmeyen bir dili yorumladığımız [değerlendirdiğimiz] referans sistemidir.[10]

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere, insanların, bir kuralın uygulanması noktasında, anlaşmaya varabilecekleri tutarlı kodlar bütününe sahip olmaları, içinde birbirimizi anlayabildiğimiz geleneğin eğitim yoluyla aktarılabilmesine bağlıdır. Bu, aynı zamanda bir başka toplumla karşılaştığımızda onların davranışlarını anlamamıza olanak tanıyan şeydir. Yani onların bir kurala uyduğunu, ancak kişilerin benzer bir buyruk karşısında benzer bir biçimde edimde bulunmaları hâlinde söyleyebiliriz. Bu homojenliği ise, öncelikli olarak gelenek ve onun eğitim yoluyla fertlere kazandırılması sağlar.

Kısaca toparlarsak, bir kural ile kastedilen şey, ilk önce gelenek içinde anlam kazanır; bir kuralın öncelikle bir gelenek içinde tanımlanması ise, o kuralın kişisel ve teamül dışı yorumlarının dışarıda kalması anlamına gelir. Çünkü özel bir şekilde kurala uymak mümkün olmadığı gibi; bir kurala uyma, inanma ya da inanmama meselesi de değildir.[11] Siz gerçekten bir kurala tâbi olduğunuzu düşünebilirsiniz; ancak, bu gerçekte bir kurala uymak olmayabilir. Wittgenstein bizi yine kışkırtıcı bir biçimde düşünmeye sevk eder: "Benim sağ elim sol elime parayı neden veremez? –Benim sağ elim onu sol elime koyabilir. Sağ elim bir hibe senedi yazabilir; sol elim bir reçete.– Ama başka pratik sonuçlar bir hibenin pratik sonuçları olmaz. Sol el, sağ elden parayı aldığında vbg., şunu soracağız: 'Peki, ondan aldığı ne?'"[12] Yani bir şeyin 'hibe/bağış' olarak adlandırılabilmesi, toplumsal bir uylaşımın gösterdiği pratikle mümkün

[9] Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma*, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001, s. 328; krş. Anthony Giddens, *Toplumun Kuruluşu*, çev. Hüseyin Özel, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999, s.60-68.

[10] Wittgenstein, *P. I.*, 206.

[11] Wittgenstein, *P. I.*, 202.

[12] Wittgenstein, *P. I.*, 268.

olur, diğer türlü söylendikte, siz parayı bir elinizden alıp diğer elinize koymakla sadaka vermiş olmazsınız.

Yukarıdaki söylediklerimiz, fıkıhçıların hîle-yi şer'iye olarak adlandırdıkları şeye[13] de açıklık getirmektedir. Buna göre, bir kuralı indî bir yoruma göre uygulamak olası değildir. Bu konuda Kur'an'da Wittgenstein'ın hibe örneğini aratmayacak bir olay söz konusudur. Buna göre, 'Sebt günü'nde balık avlamamakla imtihan edilen Yahudiler, Sebt günü diğer günlerden daha çok gelen balıkları avlamak için kendilerince bu duruma bir çözüm getirirler: Ağı Cumadan kurup, Pazartesi çıkarmak; böylece de yasağı ihlal etmemek.[14] Açıkçası, Kur'an böylesi bir işgüzarlığı onaylamaz ve bunu yapanların sonradan gelenlere bir örnek olmak üzere ağır bir biçimde cezalandırıldığını haber verir. Bizim için burada önemli olan nokta, bir kuralın anlamının kişisel yorumlarla değil, toplumsal teamül tarafından belirlenmesidir. Yani Yahudilerin davranışını yanlış olarak nitelememize imkan tanıyan şey, o kuralın toplum tarafından anlaşılan genel anlamıdır; aksi durumda, bir kurala ilişkin, yorumların ötesinde doğru ya da yanlış deme olanağımız söz konusu değildir. Yeri gelmişken belirtelim ki, benzeri bir durum, örtünme emrinin anlaşılması noktasında da geçerlidir. Örtünmeyi, toplumun bir kuralı anlama noktasındaki otoritesinden bağımsız olarak düşünmek, ilgili hâdiseyi bütünüyle toplumsal bir boyuta hapsederek düşünmek kadar yanlış olacaktır.

Gelinen bu noktada bir başka problemle yüzleşmek durumundayız: Evet, gelenek kavramı bir kuralın uygulanması hakkında bize kuvve hâlinde bir şeyler söylemektedir. Ancak, kural ile amaçlanan şeyin somut bir taayyü nasıl mümkün olacaktır? Acaba gelenek bize, nesnel bir şekilde ya da hiç bir yoruma mahal bırakmaksızın bir kuralın nasıl tatbik edileceğini söyler mi? Bu soruları 'geleceğin olumsallığı' kavramı etrafında, (yine bir kuralı takip etme ile yakından ilgili olan) kısa bir ara incelemeye yer verdikten sonra ele almayı düşüyoruz.

b) Özel Bir Dilin Olanaksızlığı

Özel dilden, bir kimsenin yalnız kendi kullanımı için oluşturduğu, öznelerarası olmayan ve bir dil topluluğunun konuştuğu dile ilişkin olmayan bir dil nosyonunu anlıyoruz.[15] Bir kurala uyma kavramının imaları içinde en önemli yeri, özel bir dilin olmayacağı şeklindeki varsayım oluşturur.[16] Her iki sorunu da yan yana getiren temeldeki düşünce, her iki nosyonun da öz olarak toplumsal bir nitelik taşımasıdır: Nasıl ki, bir kurala gizlice uymanın bir olanağı yoksa, toplumsal anlaşmanın dışında bir kelimeye anlam yüklemenin de olanağı yok-

[13] Saffet Köse, *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile*, Birleşik Yayınları, İstanbul 1996.

[14] 7. A'râf, 162-166; 2. Bakara, 65-66; yukarıdaki ifadeler ayetlere ve onların tefsirlerde anlatılan ardalanlarına dayanmaktadır.

[15] Wittgenstein, *P. I.*, 243.

[16] Crispin Wright, "Rule-Following, Objecivity and Theory of Meaning", *Wittgenstein: to Follow a Rule*, ed. Steven H. Holtzman-Christopher M. Leich, Rautledge-Kegan Paul, London 1981, s. 99..

tur. Bizim burada bir ara incelemeye yer vermemizin sebebi yukarıdaki bağıntı olduğu kadar, daha temelde, nasıl ki bir kurala karşı hîle-yi şer'iye türünden yorumlar varsa, yine aynı şekilde, 'dile karşı' hileli yorumların söz konusu olmasıdır. Bu anlamda, sadece bir yorum türüne değinmeyi düşünüyoruz. Ancak, buna geçmeden önce, dilin toplumsal niteliğini, Wittgenstein ve onun yorumcularının kullandığı ilginç bir örnekle temellendirmek istiyoruz.

Dilde asıl olan iletişimdir. Bu anlamda, oluşturduğumuz seslerin, anlamsız bir fonetik seremoniye dönmeksizin, şeylere göndermede bulunması, her şeyden önce bir anlaşmaya (*convention*) bağlıdır.[17] Wittgenstein, bu anlaşmaya bir kanıt olarak renkleri gösterir:

> 'Kırmızıyı' işittiğinde, o, hangi rengi seçeceğini nasıl bilecektir? –Çok basit: Sözcüğü duyduğu zaman kendisinde imgesinin ortaya çıktığı rengi alacaktır.– Ancak 'kendisinde imgesinin ortaya çıktığı zaman' rengin hangi renk olduğunu nasıl bilecektir? Bunun için başka bir ölçüt gerekli midir? (...) "'Kırmızı'nın 'kırmızı' sözcüğünü işittiğimde bende ortaya çıkan renk anlamına gelmesi" –bir *tanım* olur. Bir sözcüğü bir ad olarak kullanmanın *ne olduğunun* açıklanması değil.[18] (vurgu W.)

Buradan da anlaşılacağı üzere, diğer sözcüklerde olduğu gibi, renklerde de dış dünya ile kavramlar arasındaki ilişki toplumsal uzlaşıma dayanır. Aksi durumda iletişimin imkanı ortadan kalkar. "Göstergeler ancak *bireylerarası alanda* boy gösterebilir. (...) Göstergeler, Homo Sapiens [düşünen insan] türünün herhangi iki mensubu arasında doğmaz. Bu iki bireyin toplumsal olarak örgütlenmiş olması, bir toplumsal grup oluşturmaları zaruridir; göstergeler mecrası ancak bu koşul yerine geldikten sonra bu iki birey arasında biçime bürünür. Bireysel bilinç hiçbir şeyi açıklayamaz..."[19] Türk düşüce dünyasında böyle bir yargıda bulunmak, artık sıradan bir gerçeği dile getirmek kadar insanlara malolmuş bir hakikattir. Ancak, her ne kadar teoride böyle bir yargı kabul edilse bile, pratikteki durum yer yer bunun aksini göstermektedir. Söz konusu olan kutsal kitaplar olunca, onlara karşı, *commun sensus*'u (sağduyuyu) aşan her türden hileye başvurulabilmektedir. Bu durumun, Kur'an özelindeki tipik bir örneği, özellikle 18. yüzyılda Hint alt kıtasında kendini hissettiren ve günümüze değin varlığını korumuş olan bilimsel yorumlardır. Konuyla ilgili kısmen toplu bir derlemeyi Baljon sunar. Basit bir örnekle devam edersek, acaba, 27. Neml, 17-20'deki *ṭayr* ifadesiyle, "savaş maksadıyla kullanılan çok süratli atların (yani süvari bölüğü)"[20] kastedildiği şeklindeki bir yorumun dayanak nokta-

[17] Rush Rhees, "Can There Be A Private Language", *Discussion of Wittgenstein*, Schocken Books, New York 1970, s. 55

[18] Wittgenstein, *P. I.*, 239; krş. P. Baker-M. Hacker, *Scepticism, Rules and Language*, Basil Blacwell, Oxford 1984.

[19] V. N. Voloşinov, *Marksizm ve Dil Felsefesi*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001, s. 52.

[20] J. M. S. Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev. Ş. Ali Düzgün, Fecr Yayınları, Ankara 1994, s. 39; bu konuda kapsamlı bir çalışma için bkz. Abdulhamit Birışık, *Hint Alt Kıtasında Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2001, (özellikle üçüncü bölüm).

sı ne olabilir? Ya da Zü'l-Karneyn kıssasını, son dönem kuantum mekaniği ve izafiyet teorileriyle bulamanın[21] gerekçesi nedir? Wittgenstein bu neviden, psikolojizme dayanan yorumlara biraz da meydan okuyucu bir tarzda bir öneride bulunur: "Şu deneyi yapın: 'Burası soğuk' *deyin* ve 'Burası sıcak'ı kastedin. Bunu yapabilir misiniz? –Ve bunu yaparken ne yapıyorsunuz?"[22] Ya da "Farzedin ki 'a b c d' dedim ve şunu kastettim: The weather is fine [Hava güzel]. Zira bu işaretleri dile getirirken, yalnızca, yıllarca 'a'yı 'the' anlamında 'b'yi 'weather' anlamında vbg. kullanmış olan birisinin doğal olarak sahip olduğu deneyime sahiptim –Şimdi 'a b c d', 'The weather is fine' [hava güzel] anlamına gelir mi? Benim *bu* deneyime sahip olmamın ölçütü olması gereken şey nedir?"[23] Öyle görünüyor ki, bu kışkırtıcı soru bize, konuşucu ve dinleyicinin aynı dil cemaatine –belli birtakım çizgilerde örgütlemiş topluma– ait olması gerektiğini ihsas etmektedir.[24] Eğer bu argümanlar doğruysa, söz ediminin bir ürünü olan sözcelem, sözcüğün kesin anlamıyla bireysel bir fenomen olarak görülemez ve konuşucunun bireysel psikolojik ya da psiko-fizyolojik koşulları çerçevesinde açıklanamaz. Bu anlamda sözcelem toplumsal bir fenomendir.[25] Bildik bir analojiyle söylersek, Robinson Crusoeyen bir şekilde ne kurala uymak mümkündür ne de bir dile sahip olmak.[26]

Son olarak, dilin toplumsal boyutuna yapılan vurgunun hesaplaşmak durumunda olduğu bir sorun daha söz konusudur: Toplumsaldan hareketle, bir tür spekülasyona dayanan bilimsel yorumların reddedilmesi hâlinde önceden var olan anlama problemleri izale olacak mıdır? Daha sonra yine değineceğimiz üzere, eşzamanlı olarak uzlaşıma dayanan dil, artzamanlı olarak değişime açıktır. Diğer taraftan, dil içindeki 'deha' kavramı, olağan anlamanın dışına çıkılabileceğini ima etmektedir. Ancak, bu yeni bir paradoks olarak addedilmemelidir. Çünkü, bizim için burada asıl önemli olan, dehanın ürününün toplum tarafından denetlenebilme imkanıdır. Kanımca, günümüzdeki yorumlarda bu mekanizma görece olarak eksik kalmaktadır. Baştaki soruya dönersek, bu sorunun yanıtı kısmen olumsuzdur; bu sebeple, ilgili meselenin halli, deha kavramı çerçevesinde söylenenler de dikkate alındığında, belirli bir ölçüde bilimsel yoruma olanak tanımaktan geçmektedir. Öyle görünüyor ki, bu şekilde, hem toplumsal uzlaşımı durağan, kendi içine kapalı bir şey olarak görme eğilimine düşmeyeceğiz, hem de toplumsal uzlaşımı tümüyle göz ardı eden uçuk

[21] İskender Türe, *Zülkarneyn: Kur'an'da Uzaya Seyahati Anlatılan İnsan*, Karizma Yayınları, İstanbul 2000.

[22] Wittgenstein, *P. I.*, 510

[23] Wittgenstein, *P. I.*, 509.

[24] Voloşinov, *age.*, s. 95.

[25] Voloşinov, *age.*, s. 142, 164; krş. "Bizatihi sözcelem tamamen toplumsal etkileşimin bir ürünüdür: Hem söylemin koşulları tarafından belirlendiği için dolaysız türde toplumsal etkileşimin hem de herhangi bir konuşucular cemaatinin iş gördüğü koşullar toplamının bütünü tarafından belirlendiği için daha genel türde toplumsal etkileşimin ürünü.", s. 157.

[26] Baker-Hacker, *Scepticism, Rules and Language*, s. 38.

kaçık yorumların önünü almış olacağız. Bunun nasıl gerçekleşeceğini, aşağıdaki son bölümde daha iyi müşahede edeceğiz.

c) Geleceğin Olumsallığı

Öncelikli olarak gelenek kavramıyla ilgili bir noktanın açığa kavuşturulması gerekmektedir. Buna göre, biz, gelenek kavramıyla durağan ve sabit bir mefhumu anlamaktan çok, değişebilen, kendini yenileyebilen, genişleyen bir muhtevaya sahip bir gelenek mefhumunu anlıyoruz. Bu, aynı zamanda geleneğin, salt geçmişe ilişkin bir kavram olmayıp, aksine –bir şimdi içinde– geçmişle gelecek arasında köprü kurabilme vasfına sahip bir kavram olduğu anlamına gelmektedir. Buradan asıl probleme gelirsek, her ne kadar bir kuralın anlaşılması geçmiş teamül anlamında açıksa da, gelecek, sonsuz sayıda duruma tatbik edilmesi anlamında açık değildir. Bu anlamda bir kuralın bütün zamanları kapsayacak şekilde bir uygulama tarzı olamaz. Çünkü kural bize hangi koşullarda tatbik edileceğini söylemez. Burada bir tür öngörülemezlik söz konusudur.[27] "Gelecekteki edimlerim, henüz verilmemiş kararlara –kararı belirleyen alternatifleri karakterize eden betimlemelere– bağlı olduğu sürece, bu edimlerime ilişkin bir öngörüde bulunamam."[28] Bu gerçek, aynı zamanda "bir kuralın ideal bir uygulamasının olup olamayacağı" sorunuyla da bağlantılıdır. Bu noktadan şu sorunun sorulması gerekiyor: "Acaba ideal kesinlik, tamlık ya da doğruluk nedir? Bu ifadelerle fiilî yaşamda ne kastedilir?" Şimdi bu soruları Wittgenstein'ın örnekleri bağlamında yanıtlamaya çalışalım.

> Biz, bir cep saatini doğru zamana kurmanın veya onu kesin olacak şekilde ayarlamanın ne anlama geldiğini anlarız. Ancak ya şöyle sorulduysa: Bu kesinlik ideal kesinlik midir veya o bu ideale ne kadar yaklaşır? (...) Eğer birine şöyle dersem: "Yemeğe tam vaktinde gelmelisin; onun tam olarak 13:00'te başladığını biliyorsun" –Burada gerçekten hiç *kesinlik* meselesi yok mudur? (...) Güneşten en yakın ayağa uzaklığımızı veremezsem veya bir masanın genişliğini bir inçin binde biri ile bir marangoza söyleyemezsem hatalı mı olurum?[29]

Yukarıdaki alıntıda önemle vurgulanan nokta, ideal kavramının esnekliği ve bunun bir sonucu olarak da bütün insanları tatmin edecek ideal kesinliğin pratik açıdan mümkün olmadığıdır. Burada ilginç olan bir başka yön ise, ideale ilişkin bu belirsizliğin insanlar arasındaki iletişime ve anlaşmaya mani olmamasıdır. Buraya kadar olan argümanlar doğru ise, sonuç olarak denebilir ki, bir kuralın, olası koşullardan bağımsız, Arşimedyen bir noktada, ideal bir uygulaması olamaz. İdealin gerçekleşmemesi, kanunun eksikliğinden değil, beşerî gerçekliğin hukukun düzenli dünyasına nispetle zorunlu olarak mükemmel

[27] MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 141-144.
[28] MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 149
[29] Wittgenstein, *P. I.*, 88.

olmamasından kaynaklanır.[30] Burada bir yanlış anlaşılmaya meydan vermemek için bir örnekle devam edelim: "Onlar verdikleri zaman, ne israf ederler ne de cimrilik."[31] Evet bu kural gayet açıktır; fakat ilgili kural, ancak gerekli şartlar oluştuğunda (hangi değerin, kim için, hangi durumlarda israf ya da cömertlik olduğu), tatbik imkanına kavuşur. Yukarıdaki kural ile amaçlanan orta yol, birçok olasılığa imkan tanıyan bir atmosferde gerçekleşebilir; ancak, bizzat bu şartların kendisi olumsal bir nitelik taşıdığından, bu olumsallığı izale edip onun bir yargı altında tanınması, kurala ilişkin yorum faaliyetini zorunlu kılmaktadır.[32] İşte tam da bu yorum yüzünden ideal bir kesinliği yakalamak mümkün değildir. Kaldı ki, bu arzu edilir bir şey de değildir. Wittgenstein'ın belirttiği üzere, buradaki açmaz, biraz da bizim, dilimizdeki ideal sözcüğünün anlamını yanlış anlamamızdan kaynaklanmış görünüyor.[33] 'İdeal'i "hiçbir sürtünmenin olmadığı kaygan buz" olarak düşünürsek, "tam da bu nedenle yürüyemeyiz de. Biz yürümek isteriz: Öyleyse *sürtünme* gerekir. Pürüzlü zemine geri dönün!"[34]

Bir pürüzlü zemin örneği ile tartışmaya devam edelim: "Bir kural orada bir işaret levhası gibi durur. –Bu işaret levhası gitmem gereken yola ilişkin açık hiçbir şüphe bırakmaz mı? Onu geçtiğim zaman hangi yöne gitmem gerektiğini; yol boyunca mı yoksa patikadan mı veya yol dışından mı gitmem gerektiğini gösterir mi? Ama hangi yolu izlemem gerektiğini; onun parmak işareti yönünde mi yoksa zıt yönde mi, bu nerede söylenir? –Ve eğer artık im-levhası değil de bir dizi bitişik levha veya yerde, bir sıra tebeşir işareti olmuş olsaydı– onları yorumlamanın sadece tek *bir* yolu mu vardır?"[35] Bu provakatif ifadeler bize şu gerçeği vurgular: Kurallar bir kişinin gideceği istikameti belirlemekle birlikte, onların tam olarak "hangi koşullar altında uygulanacağı" tahmin dışıdır. Hatta denebilir ki, hiçbir kuralın anlamı kat'î değildir.

Sonuç olarak, "bir kuralın hem anlamı hem de belirli bir durumda nasıl uygulanacağı, bunu izleyenlerin yorumunu gerekli kılar."[36] Peki bu söylediklerimizde bir tür iç çelişki söz konusu mudur? Yani hem bir kuralın, gelenek ve toplumsallık açısından öznel yorumu mümkün değildir, demek, hem de kuralın tatbikini bir yoruma bağlamak...

[30] H. George Gadamer, "Aristo'nun Hermenötik İlgisi", çev. Burhanettin Tatar, *Siyasi Hermenötik*, Etüt Yayınları, Samsun 2000, haz. Burhanettin Tatar, s. 113.

[31] 25. Furkân, 67.

[32] Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Teorisi*, çev. Mustafa Tüzel, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2001, s. 309; "Özel olandan kaçarak," diyor MacIntyre, "tamamen, insan olmasından dolayı insana özgü evrensel düsturlar alanına sığınmak düşüncesi, ki bu ister 18. yüzyıl Kantçı biçimiyle, isterse bazı modern analitikçi filozofların sunduğu yeni biçimiyle olsun, bir yanılsamadan, hem de üzücü sonuçlar doğuran bir yanılsamadan başka bir şey değildir.", MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 326

[33] Wittgenstein, *P. I.*, 100.

[34] Wittgenstein, *P. I.*, 107

[35] Wittgenstein, *P. I.*, 85, bu pasajın güzel bir yorumu için bkz. Andrew Lugg, *Wittgenstein's Investigations 1-133: A Guide and Interpretation*, Routledge, London-New York 2000, s. 144-148.

[36] Brian Fay, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001, s. 84.

Bizi bu çelişkiden kurtaracak iki kavram söz konusudur. Birincileyin, bir yargıda bulunma edimine eşlik eden *fronesis*tir [pratik bilgelik]. Fronesis, bir "ilkenin somut bir forma bürüneceği şekliyle eylemde bulunabilecek basiretli bir adama"[37] göndermede bulunduğu gibi, "tek tek durumlarda nasıl yargıda bulunacağını bilen birisine" de göndermede bulunur. Fronesis, diğer erdemlerin o olmaksızın hayata geçirilemeyeceği bir erdemdir.[38] Örneğin, cömertlik erdemine, savurganlık ve cimrilik gibi iki zaaf düşmektedir. "Zaafa düşmenin ne demek olduğu ise koşullar göz ardı edildiğinde tam olarak belirlenemez: Aynı eylem, bir durumda cömertlik, bir başkasında savurganlık ve bir diğer durumda cimrilik olabilir." Dolaysıyla, muhakeme [*phronesis*], kuralların ya da ahlaki erdemlerin tatbikinde vazgeçilmez bir öneme sahiptir.[39] Kısaca, bir kuralı tatbik etmede hem bilimden hem de teknikten farklı bir yeti gerekir. Bu yeti, bizi, yoruma açık olan kuralın yeni bir duruma tatbiki esnasında, kişisel çıkar, güç istemi, bir ideolojiye angaje olma gibi, kelimenin Habermascı anlamındaki ilgilere karşı tetikte kalmamızı sağlar ya da buna hizmet eder.

Ancak, gerek sağduyu gerekse insanlığın bugüne kadar olan tecrübesi bize, tek başına pratik bilgeliğin yeterli olmadığını göstermektedir. Bu anlamda Wittgenstein'ın bir kuralın toplumsallığına ilişkin savıyla ilgili birçok sorunun rölativizm etrafında kümelenmesi de bir tesadüf değildir.[40] Çünkü yukarıdaki hâliyle, bir kuralın göndergeselliği, insafa kalmış görünmektedir. İşte bu noktada, bu ve buna benzer endişeleri yok edecek diğer bir kavram söz konusudur: Kuralın öznelerarası boyutu. Buna göre, bir kuralın toplumsal olması, aynı zamanda kurala ilişkin yorum ve uygulamaların toplumsal uylaşım tarafından denetlenebileceği anlamına gelir. İşaret örneği üzerinde ilerlesek:

> "→" Bu ok nasıl işaret eder? O içinde, kendisinden başka bir şeyi taşıyor gibi görünmüyor mu?[41] Bir insan "→" işaretiyle sağa "←" işaretiyle sola gider; ancak, "ϕ" [orijinal metinde biraz daha farklı bir işaret vardır] işaretine "→" işareti olarak karşılık veremez.[42]

Yukarıdaki örnek bize açıkça, diğer insanların "kurala sahih bir biçimde uyulup uyulmadığı" noktasında belirleyici olduklarını gösterir. Bu yönüyle bir

[37] Alasdair MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler-S. Zelyut Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2001, s. 85; Akın Ergüden, "Gadamer'in Felsefesinde Aristoteles'in Yeri", *Türkiye 1. Felsefe Mantık Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri*, Haz. Alparslan Açıkgenç, Ülke Yayınları, Ankara, t.y.; Mehmet Paçacı, "Anlama (Fıkıh) Usulüne Dair", *İslami Araştırmalar* VIII (1995), sayı: 1, s. 87-89; Aristotales, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınları, İstanbul 1998, 110b24-26, 114b3-5, 1142a14-20.

[38] MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 231.

[39] MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 230; 270-271.

[40] Bkz. John McDowell, "Non-Cognitivsm and Rule Following", *Wittgenstein: to Follow a Rule*, ed. Steven H. Holtzman-Christopher M. Leich, Rautledge-Kegan Paul, London 1981.

[41] Wittgenstein, *P. I.*, 454.

[42] Wittgenstein, *P. I.*, 495.

kurala uyma, tek boyutlu bir faaliyet olmaktan çok 'diğer insanların tepkilerinin' de hesaba katıldığı sosyal bir edim hâline gelir. Bu yaklaşım, gerekçesini, bir kuralı izleme nosyonu ile 'bir hata yapma' nosyonunun mantıksal olarak birbiriyle bağlantılı olmasından alır. Giderek kuralı sahih bir şekilde izlemenin olanağı da buna bağlanır: "Eğer herhangi birinin bir kuralı izlediğini söylemek mümkünse, o zaman onun yaptığı işi doğru yapıp yapmadığı da sorulabilir demektir."[43] Yukarıdaki örneği düşünürsek, bir işareti sağ ya da sol yön olarak anlama esnasında toplumsal uylaşım söz konusu iken; uzlaşım dışı bir işareti de sağ yön olarak 'anlayamamamızda' kuralın öznelerarası öz-denetim boyutu söz konusudur. Habermas, kuralın öznelerarasılığını (kurallara uyma ile kuralların çiğnendiği durumlara evet/hayır biçiminde tavır alma olanağı) şu şekilde açar: Bir kurala uyma, a) davranışlarını kurallara göre yönlendiren öznelerin bu kurallardan sapmaları ve yine aynı öznelerin, b) kuraldan sapan davranışlarını kuralın çiğnenmesi olarak eleştirilebilmeleri durumuna bağlıdır. Kısaca A, davranışını B tarafından esas olarak görüş birliğine yatkın bir eleştiriye açmadıkça, bir kuralı izleyip izlemediğinden emin olamaz.[44] Giderek "bu *karşılıklı eleştiri* olanağı ve bir anlaşmaya götüren öğretme olanağı olmadan; her iki öznenin de, ona uymakla davranışlarını yönlendirdikleri kural üzerinde anlaşma olanağı olmadan, 'aynı' kuralın sözü bile edilemez; başka özneler de işin içine girmeseydi, aslında hiçbir kural olmazdı."[45]

Kuralın öznelerarasılığı kavramıyla gelmek istediğimiz nokta şudur: Bir kurala uyma esnasında, toplumsalın dışında kişisel bir yoruma gereksinim duyulabilir; ancak, bu kişisellik, toplumsal denetimin dışında bir kişisellik değildir; tabir yerinde olacaksa, kişisel yorumun toplum nezdinde temize çıkması gerekir. Kanımca burada sağlanmak istenen toplumsal öz denetim, M. Paçacı'nın bir başka vesileyle dile getirdiği öznenin rolüne[46] ilişkin vurgunun daha sağlıklı bir zemine oturmasını sağlayacaktır. Çünkü kurala ilişkin olarak, sadece öznenin hareket alanlarını açıcı terimlere vurgu yapmak, en azından kuralın komüniter yönünü ihmal etmek anlamına gelecektir. Oysa ki, H. Arendt'in belirttiği üzere, yargı yetisi,

[43] Peter Winch, *Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe*, çev. Ömer Demir, Vadi Yayınları, Ankara, t.y., s. 36, krş, Wittgenstein, *P. I.*, 143; Winch'in argümanının bir değerlendirmesi için bkz. Karl-Otto Apel, "Universal Principles and Particular Decisions and Form of Life", *Value and Understanding: Essays for Peter Winch*, ed. Raimond Gaita, Routledge, London-New York 1990, s. 81-82.

[44] Habermas, *İletişimsel Eylem Teorisi*, s. 439-442, J. Habermas, *Sosyal Bilimlerin Mantığı*, çev. Mustafa Tüzel, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1998, s. 264-265.

[45] Habermas, *Sosyal Bilimlerin Mantığı*, s. 427; S. Mulhall, Wittgenstein'ın, kurala uyma ya da kuralın öznelerarası boyutu kavramlarının, Heidegger'in *Dasein*'ın Varlık biçimi olan 'dünyada-olma' (*Being-in-the-world*) diğer türlü söylendikte 'ile olma' (*Bing-with*), kavramıyla benzer olduğunu ileri sürer. Yani Heidegger'e göre de, kurallar ve onların uygulamaları 'zorunlu olarak kişiler arasıdır', *Heidegger ve 'Varlık ve Zaman'*, çev. Kaan Öktem, Sarmal Yayınları, İstanbul 1998, s. 104-105.

[46] Paçacı, agm.

ötekilerle bir oydaşma potansiyeline yaslanır ve bir şeylerin yargılanmasında aktif olan düşünce süreci, tıpkı arı akıl yürütmenin sürecinde olduğu gibi, *kendi kendimle girdiğim bir diyalog olmayıp*, kararımı verirken tümüyle yalnız olsam bile, kendisini, daima ve öncelikle en sonunda bir oydaşmaya varmam gerektiğini bildiğim ötekilerle kurulacak *öndelenmiş (anticipated) bir iletişim içersinde bulur.* Yargı olarak kendi bireysel kısıtlanımlarını nasıl aşacağını bilen bu genişletilmiş düşünme tarzı, katı yalıtlanmışlık ya da tek başınalık hâlinde işlev göremez; *ötekilerin mevcudiyetine ihtiyaç duyar, 'onların konumundan' hareketle düşünmek zorundadır, onların perspektifini hesaba katması gerekir ve onlarsız etkinlik gösterme fırsatına asla sahip değildir.*[47] (vurgu R.A.)

Sonuç olarak denebilir ki, bir kuralı takip etme/ona uyma, zihinsel bir etkinlik olmaktan çok, kendisini gelenek içinde ifade eden toplumsal bir edimdir. Bu realite, öncelikli olarak 'hîle-yi şer'iye' türünden yaklaşımların geçersiz olduğunu gösterir (özel olarak bir kurala uyamam). Diğer yandan, geleceğin olumsallığı nosyonu bize, her ne kadar bir kural gelenek içinde kısmî bir açıklığa sahipse de, bir kurala ilişkin yorum faaliyetinin olanaklı olduğunu ima eder; ancak bu yorum indî olmaktan çok, yargıda bulunma (*phronesis*-hakim) formasyonuna sahip bir kişinin, toplumsal denetime açık (öznelerarasılık) bir şekilde yaptığı, diğer türlü söylendikte, yine toplumsala dayanan bir yorumdur. Kanımca, bu yaklaşım "yasa koyucunun düşüşe geçtiği" buna karşın "yorumcunun da itibarının arttığı"[48] bir paradigma içinde gerçeğe daha yakın gözükmektedir.

[47] Hannah Arendt, "The Crisis in Culture", s. 220-221, aktaran Şeyla Benhabib, *Modernizm, Evrensellik ve Birey*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1999 s. 27; diğer bir çeviri için bkz. Hannah Arendt, "Kültürdeki Bunalım", *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. B. Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul 1996 s. 261-262,

[48] Zygmunt Bauman, *Yasa Koyucular İle Yorumcular*, çev. Kemal Atakay, Metis Yayınları, İstanbul 1996.

islâmiyât IV (2001), sayı 3, s. 155-158

Etik Değerlerin İnsan Yaşamındaki Yeri

YASİN CEYLAN
PROF.DR., ODTÜ FELSEFE BÖLÜMÜ

Etik değerler, insanların ortaya koyduğu davranışlarla ilgilidir. Her etik eylemden önce, o eyleme biçim veren öznel bir ilke vardır. Bu ilke, insanın pratik aklının bir işlevidir. İnsan aklının diğer temel işlevlerinden biri de doğa hakkında bilgi elde etmektir. Bilgi edinme sürecinde aklın yapısal fonksiyonları ile doğanın görünen özellikleri etkileşim hâlindedir. Aklın bu işlevi teoriktir; ortaya konan bir eylem de olmadığı için, etik bir yönü yoktur.

Etik davranışlara biçim veren ilkelerin oluşumunda değişik kaynaklar rol oynar. Bu kaynakları iç ve dış kaynaklar diye ikiye ayırabiliriz. Kültürel değerler, töre, hukuk kuralları gibi ölçü belirleyen sistemler, dış kaynağı oluştururlar. Aklın doğası gereği farkında olduğumuz ödev bilinci, kurala uyma zorunluluğu ve sorumluluk duygusu, iç kaynağı oluşturur. Etik sorunsalı, felsefenin temel konularından olduğundan, bu sorunsalla ilgili tartışmalarda dış kaynaklı faktörler alanın dışında bırakılır. Böyle olunca, felsefi etik; eyleme zemin teşkil eden pratik aklın kuralı, bu kuralın yine insan doğasından kaynaklanan irrasyonel dürtüler (haz ve yarar gibi) karşısındaki etkinliği ve bunların insan istencini nasıl etkilediği gibi sorunları inceleyen bir felsefe dalı olmaktadır. İnsanın biyolojik ve genetik doğasından kaynaklanan davranışlar veya doğa şartları ve toplumsal faktörler nedeniyle ortaya koyduğu kolektif eylemler, antropoloji ve sosyoloji konuları olduğundan, felsefenin alanına girmezler.

Etik konuları tartışan gerek felsefe kitapları gerekse dinî kaynaklar, bu konunun gereği olarak özgürlük ve zorunluluk kavramını da uzun uzun tartışırlar. Biz bu yazımızda bu tartışmaları söz konusu yapmayacağız ve insanın etik eylemlerinde özgür olduğunu ilke olarak kabullenmiş olacağız. Çünkü, insanın hem antropolojik hem de iradi davranışlarında zorunlu bir nedensellik içerisin-

de olduğunu kabul edersek, zaten etik değerlerden, sorumluluktan, iyilik ve kötülükten bahsetmek anlamsız olur.

Etik davranışlar, insanın bedensel yapısından kaynaklanan dürtü ve arzulara doğrudan bağlı olmadığından ve bu tür davranışlarda aklın hükümleri de işin içerisine girdiğinden, akıl sahibi olmayan canlıların, doğal olarak, etik sorunları yoktur. Diğer taraftan, irrasyonel dürtülerden arınmış saf akıldan oluşan bir varlığın da etik sorunu olamaz. Etik sorunlar, doğasında hem dürtüleri hem de aklı bulunduran, başka bir deyişle, hem kötülük hem de iyilik unsurları bulunduran bir canlıda ortaya çıkabilir. Bu canlı da insandır.

Doğruluk, dürüstlük, diğergamlık, adalet, cesaret, bilgelik, ihtiyatlı olmak vs. gibi birçok erdemden oluşan etik değerleri, toplumsal yaşamda korumayı ve savunmayı, insanlık tarihinde bazı kurumlar üstlenmişlerdir. Gelenekler, din, hukuk ve eğitim sistemleri gibi...

Bu kurumlardan hukuk sistemi, insan davranışlarının ancak görünen hususlarıyla ilgilenir. Her ne kadar hukuk, davranışların gerisindeki iyi niyet veya kötü niyet durumlarını saptamaya çalışsa da, bu alanda pek başarılı olamaz ve davranışları fenomen olarak kodlamaktan öteye geçemez. Hâlbuki etik değerler, öznenin eylemlerine zemin teşkil eden ilke ve niyetle ilgilidir. Başka bir deyişle, bir davranışın olumlu veya olumsuz bir değer kazanması, o davranışı icra eden kişinin tamamen iç dünyasıyla ilgilidir. Bunun tespiti bir bakıma olanaksız olduğundan, bu yönüyle etik, hukuk sisteminden ayrılır. Bu nedenle, bir insan, eylemlerinde hukuk kurallarına uygun olmakla birlikte etik kurallarına aykırı düşebilir.

Etik kuralları bünyesine alıp bunları sahiplenen diğer bir kurum da dindir. Gerek semavi dinlerin gerekse insan kaynaklı dinlerin hemen hepsi, "ideal dindar insan" modelinin gerçekleşmesi için etik kuralların inanan kişi tarafından benimsenmesini ve davranışlarında uygulanmasını şart koşar. Dinin metafizik dogmaları ile etik kurallar, iç içe geçmiş bir vaziyette bulunabilirler. Öyle ki, dindar kişi, etikle ilgisi olmayan bir dogmayı inkar etmekle ahlaka aykırı hareket etmiş gibi görünebilir. Ayrıca, dinsel dogmaların devamı için gerekli olan bazı ritüeller ve ibadetler, etik davranışlarmış gibi insanlara telkin edilebilir. Mesela bir Müslümanın namaz ve oruç ibadetlerini yerine getirip "ahlaklı insan" kategorisine girmesi ve bunları yerine getirmeyen Müslümanın "ahlaken nakıs" kategorisine sokulması gibi...

Dinler, ahlak kurallarını bünyelerine almakla, insanlık tarihinde birçok mükemmel insan tipleri yetiştirmişlerdir. Bilhassa ahlaki yönden çökmüş toplumlarda ortaya çıkan bu dinler, toplumda egemen olan değerler sisteminde radikal reformlar gerçekleştirerek etik erdemlerin yeniden canlanmasına vesile olmuşlardır. Ancak, zaman içerisinde, bu dinler kurumlaşınca, asıl görevleri olan ruh temizliği işlevini ihmal etmişler; etik değerleri, insan davranışlarının bazı yönlerine ve ritüellere hapsetmişlerdir. Böylece etik eylem için gerekli olan özgürlük sınırlandırılmış ve kendi başlarına 'nihai kıymetler' olan etik değerler, daha alt kategorilerde olan dünyevi faydalara alet edilmişlerdir. Dinler tarihinde, din hiyerarşisi için-

de en yüksek seviyelerde bulunan din otoritelerinin, sıradan bir insanın bile yapmaktan hicap edeceği büyük günahlar işlemeleri, bunun en güzel örneğidir.

Din otoriteleri ve teologlar, ahlakın dinin bir parçası olduğunu ve ahlaki değerlerin kaynağının din olduğunu iddia ederler. Öyle ki, "din olmasaydı ahlak da olmazdı" ve "dini olmayanın ahlakı da olmaz" gibi yargılara bile varmışlardır. Hâlbuki gerçek olan, tam tersidir; yani, asıl, dinler ahlaktan doğmuşlardır. Başka bir deyişle, dinlerin kaynağı, insanın özünde bulunan ahlak kurallarıdır. Nasıl doğayı anlamada elde ettiğimiz teorik bilginin temel kuralları insanın aklının doğasında varsa, insanın etik eylemlerinin de prensipleri, aynı aklın doğasında mevcuttur. Bütün hukuk sistemleri ve dinlerin kaynağı bu prensiplerdir. Ancak, kurumların zaman içerisindeki şekillenmelerinde öyle görüntüler ortaya çıkar ki, asıl kaynak unutulur ve sonraki evrelerde beliren biçimler kaynakmış gibi arz edilir.

Felsefe kitaplarında mevcut olan etik teorilerini ana hatlarıyla ikiye ayırabiliriz: Davranışların sonuçlarına göre şekillenmiş teoriler ve davranışları başladıkları ilkelere bakarak değerlendiren teoriler. Birinci kategoriye giren teoriler, etik eylemleri, ürettikleri yarar ve zarar ölçütüne göre değerlendirirler. Yararın genel olması, kalıcı, hacimli ve yüksek kalitede olması, o eylemin etik eylem olarak nitelenmesinde önemli faktörlerdir.

İkinci kategorideki etik teorilerin en kapsamlı ve gelişmiş olanı, Immanuel Kant'ın geliştirmiş olduğu "ödev ahlakı" teorisidir. Bu teoriye göre, pratik aklın yapısında *a priori* olarak ahlaksal bir kanun mevcuttur. Bu kanun şöyle ifade edilebilir: "Öyle bir ilkeye dayanarak hareket et ki, bu ilke tüm insanlar için geçerli bir prensip olsun."[1] Kant'a göre, her ahlaksal eylemimizde, bu eylemi yönlendirecek subjektif ilkemizi sorgulamalıyız: Acaba bütün insanlar bu ilkeyle hareket edebilirler mi? Bu ilke herkes için geçerli olabilir mi? Yoksa herkes uygularsa bazı sorunlara mı yol açar? Sonunda bu sorun bana kadar gelebiliyor mu? Bu sorulara sağlıklı cevaplar verilebiliyorsa, o ilke ve onun yönlendireceği eylem doğrudur; yoksa, o ilke ve eylemden vazgeçmek gerekir.

Kant'a göre, aklın özündeki bu ilkenin varlığına, her insanın farkında olduğu sorumluluk duygusu sayesinde ulaşabiliriz. Bu sorumluluk duygusu, aynı zamanda eylemlerimizde özgür olduğumuz sonucuna da bizi götürür. Bu sebeple, ahlak kuralları için dışarıdan herhangi bir kaynağa başvurmaya gerek yoktur.[2] Hatta böyle bir olası dış kaynaktan etkilenerek bir ahlaksal eylemde bulunmuşsak, bu eylem, biçim olarak etik bir görüntü verse dahi, prensip olarak, özgür aklımızın 'ahlak kanunu'nu nazarı itibara almadığı için ahlaki sayılmaz. Başka bir deyişle, aklın özünde mevcut olan bu 'ahlak kanunu'nu göz ardı edip herhangi bir vesileyle bir ahlaksal eylemde bulunmuşsak, bu eylemde özgür değil bağımlı davranmışızdır; dolayısıyla, bu eylem ahlaksal vasfını yitirmiştir. Güzel ahlakı emreden dinî emirler de bu dış kaynaklardan biridir. Bu ölçüte göre, inanan bir insan, dinin emirlerini yerine getirmek adına ahlaklı davranırsa, aslında bu davranışında ahlakın şartını yerine getirmiş olmaz.

[1] Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, çev. Lewis White Beck, MacMillian Publishing Company, Third Edition, 1956, New York, s. 30.

[2] *Age.*, s. 77.

Ahlak teorilerinde ortaya çıkan en büyük zorluklardan biri, 'erdem' ile 'mutluluk' arasındaki ilişkidir. Aristoteles'e göre, insanoğlunun en nihai amacı mutluluktur. Tüm davranışlar ona ulaşmak içindir. Mutluluk, amaçların amacıdır.[3] Bu sebeple, ahlaksal eylemin de mutluluğa yol açması gerekir. Aristoteles, bu tezini ispatlamak için, etik üzerine yazdığı üç eserinde, eski Yunan kültüründe mevcut olan erdemlerin, "başarılı ve mutlu" insanın vasıfları olduğunu anlatmaya çalışır.

Kant'a göre ise, mutluluk adına icra edilen etik eylemler ta baştan sakattır. Çünkü pratik aklın temel 'ahlak kanunu' göz ardı edilmiş, irade dışarıdan yönlendirilmiştir. Mutluluk, herhangi bir şekilde eylemi yönlendiren düşünceye (ilke) bulaşmışsa, bu eylem patolojik bir durum arz eder ve saf ahlaksal olma şartını kaybeder.[4] Sonuç olarak, Kant'a göre, ahlaklı insanın, erdemleri gereği mutlu olması gerektiği söylenemez;[5] hatta çoğu zaman mutsuzdur.

Ahlaksal eylemin iradeye hükmeden 'ahlak kanunu'nun ötesinde bazı temel inançlarla ilgisi vardır. Kant'a göre, ahlaksal eylemin insan yaşamında mükemmelliğe doğru bir dinamizm içerisinde olabilmesi için, üç temel olasılığı göz önünde bulundurmak gerekir. Bunlar 'özgürlük', 'ruhun ölümsüzlüğü' ve "Tanrı'nın varlığı" kavramlarıdır. Kant bunlara "teorik aklın ideaları" der. Teorik aklın, bu üç şeyin ispatına gücü yetmez; ancak, yok olduklarını da ispatlayamaz. Bu 'idea'ların, yani akıl mahsulü bu düşüncelerin var olabilecekleri, pratik aklın alanı ile ilgilidir. Ahlaksal eylemin tutarlılık ve mükemmelliğe doğru seyredebilmesi için, başta özgür olmam gerekir; sonra bu mevcut yaşamımda mükemmelliğe erişemeyeceğim için, ruhumun ölümsüz olması gerekir. Daha sonra, 'bütünsel iyiliğe' (hayr-ı mahz) kavuşmam için, Tanrı'nın var olması gerekir. Çünkü 'bütünsel iyiliğin' iki temel unsuru vardır. Bunlar, yüce ahlak ve mutluluktur.[6] Yüce ahlak, mutluluğun sebebidir; yani insan, ahlak ve ulaştığı erdemler mertebesinde mutluluğu hakeder. Bu mutluluğu ona verecek olan da Tanrı'dır. Çünkü dünya hayatında hakedilmiş mutluluklar, çoğu zaman yaşanmadığı gibi, bazen hakedilmemiş mutluluklar yaşanmaktadır. Bu nedenle, Tanrı'nın var olması gerekir.

Kant, bilgimiz ile bir türlü kavrayamayacağımız bu üç kavramı pratik aklın postülatları olarak adlandırır. Yani teorik bilgimizle hiçbir zaman ispat edemeyeceğimiz ve özlerinin ne olduklarını bilemeyeceğimiz bu kavramları, ancak postülat olarak kabullenebilir veya onlara inanabiliriz. Çünkü ahlaksal eylemin tutarlılığı ve anlam kazanması için bu inançlar gereklidir.[7]

Kant'ın ahlak felsefesinden çıkaracağımız sonuç şudur: İnsan, etik bir misyonla yükümlüdür. İnsanın bu dünya yaşamındaki nihai amacı, mutlu olmaya çalışmak değil, ahlaki görevini yerine getirmektir. İnsan, sadece bu yönüyle doğadaki diğer tüm canlılardan ayrılır. Bu, akıl sahibi olmanın gerektirdiği bir yükümlülüktür.

[3] Aristoteles, *The Nicomachean Ethics*, çev. Harris Rackham, Wordsworth Editions, 1996, Hertfordshire, 1097b8.
[4] I. Kant, *age.*, s. 25.
[5] *Age.*, s. 135.
[6] *Age.*, s. 119.
[7] *Age.*, s. 139.

islâmiyât IV (2001), sayı 3, s. 159-166

İbn Haldûn Nazarında İslâm Hükûmetlerinin İstikbâli*

A. ZEKÎ VELÎDÎ [TOGAN] (1890-1970)**
YAYINA HAZIRLAYAN: YILDIRAY KAPLAN

Bu feylosofun hayâtını, altı yüzüncü sene-yi vilâdiyesi münâsebetiyle Kırım'da çıkan *Tercümân Gazetesi,* "Altı Yüz Senelik Bir Jübile" diye muhtasaran neşr etdi. (Numara 275.) İhtimâl ki, muhterem refîkimiz de bize bu mühim yılı hatırlatmasaydı der-hâtıra lâyık olan bu sene-yi devriye de hiçbirimiz tarafından bilinmeksizin geçib gidecekdi. Binâenaleyh ibtidâ *Tercümân*'a ilim ve târîh nâmına pek büyük teşekkür ediyor ve kendisine ıktıfâ ederek yakın vakitde düşünülüb de yazılmadan bırakılmış olan makâlemizi vücûda getirmeğe koyuluyoruz.

İbn Haldûn, İslâm âleminde zuhûr eden hukemânın en yüksek bir sınıfında mevki' sâhibi olduğu gibi müverrihlerimiz arasında da ibdâ' etdiği felsefeyi târîhî ile teferrüd etmişdir. Çünkü ulûm-i Arabiye, hikemiye, felsefiye i'tibâriyle İslâm memleketinde kendisinden daha âlim zâtlar geldikleri hâlde târîhini el-yevm Avrupa'da ma'rûf olan ma'nâsiyle meydâna çıkarmış, evhâm ve hayâlât te'sîrlerinden âzâde olarak vukû'ât ve kânûn-ı tabî'at arasındaki münâsebeti göstermiş, hülâsa Avrupa'nın bugünkü düşüncesini altı asır evvel târîhine yazmış bir adam yetişememişdir.

* *Bilgi Mecmû'ası*'ndan (yıl: 1, cilt: 2, sayı: 7, Haziran 1914, s. 733-743) alınmıştır.

** 1890'da Sterlitamak'ta doğdu. Kazan Üniversitesi'nde öğrenim gördü. 1925'te Türkiye'ye çağrılıncaya kadar çeşitli medreselerde Türk tarihi ve Arap edebiyatı dersleri verdi. 1927-1932 yılları arasında İstanbul Dârul-fünûn'unda genel tarih ve tarihte usul muallimliği yaptı. 1932'de bu görevinden ayrıldı. 1935'te Viyana Üniversitesi'nde *İbn Fadlan's Reiseberichte (İbn Fadlân'ın Seyahatnamesi)* adlı teziyle doktorasını tamamladı. 1939'da İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Profesör daha sonra da Ordinaryüs Profesör oldu. 1948'de Edebiyat Fakültesi'ndeki görevine geri döndü. 1950'de İslamî Tedkikler Enstitüsü'nü kurarak 26 Temmuz 1970'te ölünceye kadar müdürlüğünü yürüttü. Togan, daha çok Rusya ve Orta Asya'daki Türkler üzerine üç yüz dolayında makale ve kitap yazdı. Bazı yapıtları şunlardır: *Bugünkü Türkdili, Umûmî Türk Târîhine Giriş, Târîhte Usûl, Hatıralar.*

İbn Haldûn'un, Türk kavmiyle fikrî münâsebeti, sâde Arablar hakkında yazıb bize yalnız dîn nokta-i nazarından temâs eden eserlerine münhasır değildir. Kendisinin *'Unvânu'l-'iber fî dîvâni'l-mubtedâ ve'l-ḫaber* nâmındaki büyük târîhi, Türkler hakkında birçok ma'lûmâtı ihtivâ eder. İbn Haldûn mezkûr târîhini yazdığı zamân, Türk âleminde büyük hâdiseler zuhûr ediyordu. On dördüncü asr-ı mîlâdî avâhirinde Timur Lenk meydâna çıkarak Türk ilinin her tarafında büyük tahavvülât husûle getirdi. Cengiz neslinden olan hânları sıkışdırdı. Toktamış ve Sultân Bâyezîd ile muhârebeleri devam etdi. Kendisi de bu hâdiseler esnâsında Şam'da bulunarak Timur'un eline düşmüşdü. Onun Türk kavmiyle ilk ve hakîkî temâsı bu sûretle başladı ve târîhinde bu hâtırâtını tesbît etdi. Mercânî, Murâd ve sâ'ir müverrihler Türk-Tatar târîhine Altınordu (*Deşt-i Kıpcâk*) hânlarına â'id eserlerinde İbn Haldûn'un bu yazılarından istifâde etdiler ve Tiesenhansen, pek az nüsha neşr edilen kıymetdâr kitâbında Altınordu târîhi için Arabî me'hazları sayarken bunun da Türk ve Tatarlara âi'd mebâhisini aynen nakl etdi.

Bu kısa îzâhâtdan sonra İbn Haldûn'un İslâm hükûmetlerinin siyâsî hâlleriyle alâkadâr fikirlerinden bahs etmek istiyoruz. Binâenaleyh bu zâtın târîh-i umûmî ve felsefeye etmiş olduğu hizmetleri ve Türk kavminin târîhine â'id sözlerini mevzû'umuza idhâl etmeyeceğiz. Makâlemizin muhteviyâtını sâde bu müslümân feylesofun memâlik-i İslâmiye'nin salâh ve istikbâli hakkında söylemiş olduğu sözler teşkîl edecekdir.

İslâm hükûmetleri hakîkaten devâm edebilirlermi? Onların salâh ve terakkîsi kâbilmi? Münkariz olurlarsa nasıl inkirâz ederler, terakkî ederlerse nasıl terakkî ederler?

Ma'lûmdur ki, bu husûsda pek çok fikirler dermeyân olunuyor:

1. Avrupa'da meşhûr olan bir fikir vardır. O da İslâm hükûmetlerinin 'teokrasi-rûhânîlik' esâsı üzerine binâ edilmiş olması ve bunun cem'iyet için terk edilemez bir hâssa gibi telakkî edilmesidir. Onlara nazaran müslümânların teokrasiden ayrılması mümkin değildir. Binâenaleyh başka memleketler her gün terakkî etdikleri hâlde İslâm memleketleri bilâ-hareket kalmağa mecbûrdurlar. Atâlet bunların müebbed bir sıfatıdır. Bu sebeble onlar her gün terakkî ve tekâmül etmekte olan memleketler karşısında mahv ve munkariz olmağa mahkûmdurlar.

2. El-yevm müslümânlar arasında halâs ve salâhı ancak Avrupa medeniyetine ilticâda bulan adamların fikri galebe etdi. Binâenaleyh müslümânlar şimdi kendi dînlerinin muhâfazası, Avrupa medeniyetine teb'an hareket ile olacağına ve Avrupa gibi terakkî ve tekâmül etmenin imkânına îmân ediyorlar. Rûhânîliğin İslâm hükûmetlerine elzem bir sıfat olmadığını da Türkiye ve Îrân'da meşrûtiyet i'lân etmekle isbât etdiler. Müslümânların kısm-ı a'zamı tarafından iddi'â edilen bu fikre Avrupa'da bî-taraf olan birçok zevât, ale'l-husûs İslâmiyet'i ve Ehl-i İslâm'ı epeyce tedkîk ve tetebbu' eden âlimler iştirâk ediyorlar.

3. Bir kısım müslümânlar, husûsiyle müslümânların rûhânîleri, İslâm memleketlerinin istikbâli parlak olacağını ancak kendilerinin gösterdikleri muharrik-

te yürümek şartiyle tasdîk ediyorlar. Onların fikirlerince İslâm hükûmetleri Hulefâ-yı Râşidîn zamânındaki tarz-ı idâreye ircâ' edilir ve Avrupa'nın ba'z-ı ıslâhâtı yalnız ziynet için kabûl olunursa bütün İslâm hükûmetleri müebbed bir hayâta namzed olur.

4. Bir de mütekaddimîn-i İslâmiye'nin fikirleri vardır ki, bunların arasında en mühimmini İbn Haldûn'un mütâla'âtı teşkîl eder. Bunu biraz sonra tedkîk edeceğiz.

Birinci fikir, meşhûr ve Avrupa'ya bir îmân kudretiyle nüfûz etmiş ise de, yine içlerinden ba'z-ı âlimlerin ictihâdâtı aynı fikri tâ esâsından yıkmışdır. Çünkü İslâm hükûmetleri bin üç yüz senelik hayâtlarını rûhânî bir devlet olarak geçirmediler. Tabî'î Avrupa'da olduğu gibi ba'z-ı devirlere, istihâlelere uğradılar. Zamân-ı sa'âdetden evvel Arablar birtakım müstakil re'îsler ile müstakil kabîleler sûretinde idâre edilerek devâm ediyorlardı. Muhammed aleyhi's-selâm o kabîleleri birleşdirdi. Müslümân Arabları, yahûdî, mecûsî, nasrânî Arablarla ittihâd etdirdi. Hattâ âhir ömürlerinde bu kabîlelere Arab olmayan ba'z-ı ecnebî milletleri de zamm edib pek büyük bir "İbâdullâh" cem'iyeti meydâna getirdi. Müteferrik kabîlelerin dâhilî işlerine aslâ müdâhale etmedi. Onları kendisine bî'at etmiş olan re'îslerine havâle etdi. Ya'nî bu memleket birtakım 'kabîleler ictimâ'ı' yâhûd eski zamân Türklerinin ıstılâhınca bir 'il'den[1] i'bâret idi. Yoksa bu teşekkül Barthold'un dediği gibi dînî bir teşekkül değildir.[2] Hulefâ-yı Râşidîn zamânında bu usûl lağv olunub kabîleler re'îsi yerine dînî işlerde imâmlık, dünyevî işlerde emîrlik yapacak 'halîfeler' intihâb olundular. Memlekete verilen 'beytullâh' nâmı bize bunun sâ'iki ve o zamânın mahviyet ve tasavvufu hakkında birçok şeyler söyler. İslâmiyet bundan sonra Avrupa'nın da vaktiyle geçirmiş olduğu bir 'teokrasi'ye, bir rûhâniyete dâhil oldu. Aradan seneler geçdi. Sûriye'yi, Îrân'ı, Rûm illerini fetheden müslümânlar o yerlerde bulunan pâdişâhlıkları gördüler. Memleketi dîn nâmına idâre eden halîfelere karşı ahâlî arasında zâten memnûniyetsizlik de çoğalmışdı. Mu'âviye bundan istifâde etdi. Dünya işlerinin hocası demek olan 'sultân' nâmını takındı. Mütebâkî rûhâniyet tarafdârları Hulefâ-yı Râşidîn nâmına yâhûd ale'l-ıtlâk kendi ictihâdlarına teb'an birincilere karşı muhârebe i'lân etdiler. Bunların ileri gelenleri Hâricîler ile Şî'îler oldu. Bakiyeleri –bugünkü maskat imâmlığı gibi– hâlâ da mevcûtdur. Bu sonuncular ikinci asr-ı hicrî evâsıtında Bağdâd'da Abbâsîleri, dördüncü asırda Fâtimîleri ayaklandırdılar. Emevîler bitmek derecesine yaklaşmışdı. Kalanları da Endülüs taraflarına hicret etdiler. Fakat hayât, rûhâniyete avdet etmedi. Re'îsler hükûmeti kendi ellerine aldılar. Memleketin hem dînî hem

[1] "il, el" kelimeleri eski Orhun dikili taşlarında kabâil-i müctema'a ma'nâsında isti'mâl edildiği görülmüşdür.

[2] Barthold'un, 1903'ncü senesi Petersburg'da neşr etdiği *Hükûmet-i İslâmiyye'nin Rûhânî Mefkûresi* nâmındaki eserine bakınız.

dünyevî husûsâtı arzularına münhasır kaldı. Bu sırada Îrânîlik ile hiç münâsebetleri olmayan Şî'îlere Îrâniler de karışarak işe bir milliyet süsü verdiler. Arablara karşı harb açarak intikâm almak akîdevî bir şekil aldı. Zâten Abbâsîlerin Emevîlere galebesi, Şî'îlik tuğu altında gelen Îrânîlerin Arablara galebesi demek idi. Bu sırada da Şî'îlerde kat'iyen rûhâniyeti ihyâ arzusu yokdu. Emevî hükümdârlarının idâresi yerine Îrân'ın bürokrasisini, hükûmet kırtâsiyesini te'sîs etdiler. Abbâsîlerin elinde bulunan kuvvet, Türklerin, Selcûkîlerin ve nihâyet Gaznevî ve Îrân'ın Âl-i Büveyhleri eline intikâl etdikten sonra memleketin idâre-yi umûrunda o güne kadar bir parça işe yarayan dîn ile dünyâ işlerinin arasındaki sıkı râbıta da kesildi. Bunlar beşinci asr-ı hicrîde pâdişâhların ulviyeti kâ'idesini vaz' etdiler ve nihâyet 333'de hilâfet-i Abbâsiye, sultânlara intikâl etdi. Evvelce teokrasi vaktinde *eṭî'ullâhe ve eṭî'u'r-rasûlehû ve ulî'l-emri minkum** [4. Nisâ, 59] âyeti imâmların elinde bir silâh idi. Şimdi aynı şeyi sultânlar birer siper yapdılar. Ulû'l-emr'den murâd, sultânlar demekdir diyorlardı. Bu sûretle dîn ve hükûmet yekdiğerinden ayrılıyor, ma'nâları anlaşılmış oluyordu. Fakat 548'inci asr-ı hicrîde Selcûkîlerden Sultân Mahmûd vefât etdiği zamân, Halîfe Muktezî dünyevî kuvveti de kendi eline aldı. Buna birçok müslümânlar râzı olmadılar. Çünkü onların fikrince 'pis olan dünyevî saltanatı' dîn-i mübîn ile karışdırmak doğru değil idi. Onlara nazaran dîn ile dünyâ bütün bütün yekdiğerinden ayrı şeylerden ibâret idi. Sultânlar mevki'lerini müsâdere maksadiyle Halîfe ile muhârebe etdiler. Kat'î bir netîceye müncer olamayan cengi, şarktan doğan Cengîz ordusu bitirdi.

Zâten Türk ve Monğolların idârelerinde dîn ile münâsebeti olan hiçbir şey yokdu. Cengîz'in dehâsı sâyesinde vucûda getirilen fevkal'âde muntazam askerî idâre, Îrân'ın kırtâsiye usûlünü ref' etdi. Bu sûretle Türk ve Monğolların memleket idâresinde müşâhede olunan fevkal'âdelikleri İslâm hükûmetlerinin zihniyetine yeni bir şekil daha ilhâm etmiş oluyordu. Türklerdeki bu nev'-i idâre yalnız Cengîz'in kendi zamânına değil son zamânlara kadar İslâm memleketlerinde işe yaradı. Hattâ Türkiye ve Îrân hükûmetlerinde bu tarz idârenin pek derin izleri, o zamândan kalma birçok ıstılâhları bugüne kadar yaşadı.

659 târîhinde Kâhire'de neseblerini Bağdâd'da bulunan Abbâsîlere kadar imtidâd etdirmeğe muvaffak olan ba'z-ı zevât, dîn ile dünyâyı yekdiğerine karışdırarak rûhâniyet esâsına müstenid bir devlet teşkîl etmek arzûsunda bulunmuşlardı. Fakat 923'de Sultân Selîm onları mahvederek hilâfeti kendi eline aldı ve Türkiye'de bundan sonra 1908 inkılâbına kadar mütemevvic bir istibdâd hükümrân oldu.

Bu, hilâfetin saltanatla mezcedilmiş bir şekli idi. Sonra Türkiye ve Îrân'da karîb fâsılalarla tessüs eden Meşrûtiyet, İslâm eşkâl-i idâriyesini altıya iblâğ etdi. Bütün bunlar târîhimizi etraflıca mütâla'a eden zevâta pek bâriz bir hakî-

* Orijinal metinde bu ayet şu şekilde yazılmıştır: *eṭî'ullâhe ve rasûlehû ve ulî'l-emri minkum.*

kat gibidir. Binâenaleyh târîhe karşı İslâm idâresi rûhânîdir diye iddi'âya kalkışmak kendi cehâletini isbât için uğraşmakdan başka bir şey olmaz.

Sükûnet, hareketsizlik... gibi isnâdlarını ise on üç asırlık gird-bâd, şu'ûnî suratlarına çarpmak için kâfîdir.

Binâenaleyh birinci fikir netîce i'tîbâriyle, bugünkü Avrupa siyâsetinde tutmuş olduğu mevki'ini pek çabuk gâ'ib etmeğe mecbûr olacak, esâssız bir iddi'âdır. İkinci ve üçüncü fikirlerden de ayrı ayrı bahsetmek arzûsunda değiliz. Bizim için lâzım olanı İbn Haldûn'un fikridir. İbn Haldûn yukarıda dediğimiz vechile dünyâda bütün vukû'âtın umûmî bir kânûna tâbi' olduklarını ve her birinin esbâb-ı tabî'îsini araşdırıyor. Târîhinin mukaddimesinde güzel bir üslûb ile, vahşet, bedeviyet ve medeniyet hâlleri nasıl tedrîcen vücûda geldiğini, terakkî ve tekâmülün ne gibi mecrâlar ta'kîb etdiğini ve mahrek-i müstakbelini anlatıyor. Mûmâileyhin fikrince bi'l-umûm hükûmetlerin tâbi' oldukları kânûnlar birdir. Bu kânûnlara teb'iyet husûsunda memleket sâhiblerinin müslümân olmasıyla olmaması arasında hiçbir fark yokdur. İbn Haldûn kendi kitâbında İslâm âlimlerinin âdeti vechile âyet ve hadîsleri pek çok isti'mâl etmesine rağmen dîn ile dünyâyı yekdiğerinden pek güzel tefrîk etmişdir. Her mahalde her şeyin esbâbını beyân ederek mütâla'asını söylüyor. O, ulûm ve fünûnu dünyevî ve dînî kısımlarına tefrîk etdiği gibi insânın hayatında da bu iki farkı pek açık lisânla isbât ediyor.

Onun fikrince: Memleket emirlerini idâre etmek dünyevî bir işdir. Dîn ile aralarında kat'iyen bir münâsebet yokdur. Binâenaleyh dîn ile hükûmeti tamâmen ayrı birer şey telakkî etmeli, Mu'âviye'yi, umûr-i hükûmeti dîn ile karışdıran Hazret-i Alî ve evlâdları elinden aldığı için musîb bir hareketde bulundu diye takdîr etmelidir. Çünkü Muhammed aleyhi's-selâm bile dünyâya yalnız dîn öğretmek için gelmişdi. O umûr-i dünyeviyeyi âdî insânlardan fazla bilmiyordu. Hattâ bu hakîkati kendisi "*entum a'lemu bi-umûri dunyâkum*" diye i'tirâf ediyordu. Bunun için Kur'ân-ı Kerîm'in dünyevî ahkâmını dînî ta'lîmâtından bütün bütün ayrı tutmak lâzımdır. İbn Haldûn bu fikriyle Kur'ân-ı Kerîm'i dünyevî ahkâma muvâfık tarzda ta'dîl etmenin cevâzına zâhib olmuyormu? Dîn ile dünyâyı birbirine karışdırmak en büyük hatâdır. Gerek başka memleketlerin ve gerekse İslâm memleketlerinin terakkîsi, salâhı, başlarında idâre-yi umûr eden zevâtın kendilerini azîm bir kuvvet, emniyetli bir kitle telakkî edebilmeleri, ittifâk ve ittihâd ile iş görmeleri sâyesinde olabilir. Bu ittihâdın millî yâhûd dînî hissiyât etrâfında teşekkül etmesi derece-yi sâniyede bir mes'eledir. Dînî olduğu gibi millî hisler sâyesinde de tanzîm ve tahkîm edilmiş memleketler pek çokdur. Nitekim İslâm hükûmeti Arablarda zuhûr eden dînî ve millî hissiyâtın tenemmüvü sâyesinde te'âlî etdiği gibi hissiyât-ı mezkûrenin inhitâtı ile de münkariz olmuşdur. Hulâsa memleketin salâhında en mühim âmil, idâre-yi umûrda bulunan zevâtın tedbîrleri ve ahâlînin mutlak bir hoşnûdîsi celb edecek sûretde mu'âmelâtın hüsn-i cereyânı oluyor. Emevîler zuhûr etdiği zamân Arablar Hazret-i Alî'nin idâre-yi umûrdaki tedbîrlerinden memnûn değil idiler. Ahâlînin temâyülâtı, za-

mânın ilcâ'âtı daha dûrbîn olan Mu'âviye'yi daha evvel îkâz etdiği için zaferi kazandırdı ve memleket muntazam bir mahrek-i tekâmül ta'kîb ederek yükseldi.

İbn Haldûn'un fikrine nazaran memleketler tıpkı ayrı ayrı şahıslar gibidir. Memleketler arasında cârî olan mesâlih, eşhâs arasında cârî olan mesâlihin aynıdır. Eşhâs, gençlik, ihtiyârlık zamânları geçirdikleri gibi, hükûmetler de bu devirleri geçiriyorlar ve her şahıs gibi az çok emrâr-ı hayât ile dünden sonra bir gün teslîm-i enfâs ediyor, münkariz oluyorlar. Binâenaleyh İslâm hükûmetleri de bu kânûnun mikdârâtına tabî'atiyle mahkûmdurlar. Eğer hükûmetler inkirâza yüz tutarsa müdhiş bir hastalığa dûçâr olmuş, ümîd-i tedâvîsi kalmamış eşhâsta olduğu gibi hiçbir ilâc, hiçbir vâsıtadan şifâ umulamaz.

İşte İbn Haldûn'un *Muḳaddime*'sini okuduktan sonra mûmâileyhin gerek bi'l-umûm memâlik ve gerekse memâlik-i İslâmiye ve onların tarz-ı teşekkülü, salâh ve terakkîleri, hayât ve memâtları hakkında bu fikirlerini edinmek mümkin oluyor. Bunların evvelki nısfı doğru ise de sonuncuları ya'nî bütün hükûmetler nihâyet bir gün vefât etmeğe mecbûrdurlar, diye da'vâ edilmesi elbette doğru olamaz.

Hükûmetlerin îcâbât-ı a'sâra muvâfık bir sûretde ıslâh ve tanzîmi, mümkün olduğu kadar ictimâ'î kusûrlardan uzaklaşdırılması te'mîn edilecek olursa pek çok hattâ sonu gelmeyen senelere kadar pâyidâr olabileceklerini İbn Haldûn'dan sonra gelen vukû'ât-ı târîhiye isbât etmişdir. Binâenaleyh biz İbn Haldûn'un bu fikrinden sarf-ı nazar ederek başka fikirlerine nakl-i kelâm edeceğiz.

İbn Haldûn tabî'atın umûmî kânûnlarına teb'iyet husûsunda İslâm hükûmetleri ile başka hükûmetler arasında kat'iyen bir fark görmüyordu demişdik.

Avrupa âlimlerinin İslâm hükûmetlerini başka hükûmetlerden farklı görmelerine karşı İbn Haldûn'un ne kadar zamân evvel böyle bir fikre sâhib olması hakîkaten nazar-ı dikkati celbediyor. Dünyâda her insânın hayâtı tekâmül kânûnuna tâbi'dir. Tekâmül kâ'inâtın kânûnudur. Ma'amâfîh Avrupa ulemâsı bu kânûnun fevkal'âde umûmî olduğunu bildikleri hâlde yine İslâm memleketlerine tatbîk etmek istemiyorlar.

Gûyâ başka memleketler ve başka halklar her gün tarîk-i terakkî ve tekâmülde yeni ve serî' adımlar ile ilerledikleri hâlde müslümânlar ve müslümân hükûmetleri hâlâ bundan bin üç yüz sene mukaddem bulundukları mevki'i muhâfaza eyliyor, bin üç yüz senenin mürûruna rağmen rûhâniyeti hâlâ omuzlarında taşıyorlarmış. Japonlara, Hindûlara yeni bir hayât nesğini veren Avrupa medeniyeti, müslümânlarla temâs-ı medîdine rağmen bir eser-i hayât bile göstertememiş. Avrupa ulemâsı memâlik-i İslâmiye'nin istikbâlini düşünürken Avrupa medeniyetini kabûl edib edemeyeceklerini ve etdikleri takdîrde bu medeniyetden müstefîd olub olamayacaklarını kesdiremiyorlar. Hattâ Avrupa'da müslümânlara medeniyet-i hâzırayı kabul etmesi imkân hâricinde bulunan bir unsur nazarıyla bakılarak mahvları bile düşünülmemiş değildir.

Memâlik-i İslâmiye'nin umûmî tekâmül kânûnlarına muvâfık olarak devâm eylediğini ve kavânîn-i mücbireye tab'an müte'addid sûret-i idâreler geçirdiği-

ni bâlâda zikretmişdik. Bu husûsda Barthold ile Noveld'in eserlerinden daha mufassal ma'lûmât edinmek mümkindir. İslâm hükûmetleri Avrupa usûl-i idâresini kabul etdikleri takdîrde niçin yine terakkî edemesinler, Yunân ve Îrân medeniyetini millî rûhlarından ilâve etdikleri şeylerle te'yîd etmiş olan müslümânlar niçin Avrupa medeniyetinden feyz-yâb olamasınlar? Bunlar düşünülmek isteyen su'âllerdir. İbn Haldûn dîn ve ferd arasındaki münâsebeti bundan kaç asır evvel îzâh etmişdir. Bir Şarklının insân olmak i'tibâriyle bir Avrupalıdan farkı yoktur ve bu herkesin kalbinde tevazzuh etmesi lâzım gelen pek mühim bir mes'eledir. İbn Haldûn'un bu fikirlerini müteveffâ Müfti Abdullâh ile bugünkü âlimimiz Mûsâ Efendi Bigiyef'e pek çok def'alar hatırlatmışdım.

Aldığım cevâblardan siyâsî kısımlarını şu sûretle hulâsa edebilirim: Hazret-i Ömer zamânındaki sûret-i idâreyi i'âde, dîn ile hükûmeti, şerî'atı, bütceyi ve sâ'ir kâffe-yi mesâlihi bugünkü ma'îşete tatbîk. Mûsâ Efendi bir kânûn vaz' olunacağı zamân şerî'at kitâblarından ziyâde Avrupa kânûnlarına mürâca'at edilmesine bile te'essüf ediyor. Bunlar bin üç yüz sene geriye gitmek, tecrübe ve bugünkü hayâtın doğurduğu kânûnlar yerine, eski bir cem'iyetin rûhundan sızan şeyleri kabûl etmek istiyorlar. Hattâ Mûsâ Efendi *İl Gazetesi*'nin ilk sayısında "Şerî'at-ı İslâmiye'ye Benim Nazarım" diye neşr etdiği bir makâlede ikinci ve üçüncü asr-ı hicrîlerde tanzîm edilen dînî kânûnlarla 'hukûk-i ğarbiye'yi mukâyese ve mahcûb etmeğe kalkışıyor ve bunların tatbîki memâlik-i İslâmiyeye hayât nefh eden bir hareket olacağını ilâve ediyor. Mûsâ Efendi bu müdde'âsını isbât için kavâ'id-i fıkhiye ve başka isimlerde risâleler de neşr etdi. Hâlbuki ekin ekmek, kanal açmak gibi sırf mesâ'î ve tecrübelerin tevlîd edeceği şeyleri de âyet ve ahâdîsin kelimâtı arasında aramanın netâyicini târîh ve biraz yukarıda ismini ve fikrini söylediğimiz İbn Haldûn bize pek vâzıh göstermişdir. Bugün de mesâlih-i ma'îşetden bir iş zuhûr ederse semâdan ne gibi evâmir gelmiş yâhûd gelecek diye beklemek abesdir. Buna binâ'endir ki, dînî esâslara binâ edilen hükûmetler, sonuncu asırlarda Buhârâ, Hôkand, Hayve Hânlıklarını harâb etmekten başka bir menfa'at tevlîd etmedi. Hâlbuki Buhârâ'nın dervîşlerle berâber bağırarak tesbîh çekib gezen Şâh Murâd Hânları vardı. Orada namâzını terk etmiş adamların dârağacında sallandıkları görülmemiş bir şey değildi.

Asıl İslâm memleketlerinde ise meselâ Arabistân ve Irâk'ta dînî bir hükûmetin tanzîm edilmesi hâtıra bile gelmemişdi. İmâm-ı Gazâlî gibilerin efkârı, sırf nazariyâtdan ibâret kalırdı. Mûsâ Efendilerin de "Avrupa kavânînini mahcûb edecek olan ahkâm-ı şer'iye ile" memleket tanzîmi fikirleri sâde okunmak için sarf edilecek sâ'atlerin kaybedilmesine yarayacak ve tabî'atiyle öyle olacakdır. Dîn herkesin vicdânına â'id bir şeydir. Rûhânî medeniyet mâddî medeniyet ile berâber cereyân edebilir. Zâten dînlerin de ta'kîb etdiği mahrek-i tekâmül bunu isbât etmezmi? Elbette Hazret-i Muhammed'in ib'âs edildiği millet Hazret-i Îsâ'nın îkâza çalışdığı halkdan daha münevver, daha farklı idi. Aksi de doğru

olabilir. Medeniyet tereddîye uğrarsa dîn de sukût eder. Mûsâ ve Müfti Abdullâh Efendiler, dîn münkariz olduğu için memleket dahî münkariz oldu diyorlar. Doğru, fakat takdîm-te'hîr var. Ehl-i İslâm'ı bin türlü siyâsî tâli'sizlikler, kaht u ğalâlar istikbâl etdiği gibi aralarında hiyel ve desâyis de fevkal'âde tezâyüd ederek tarîk-i terakkîyi de sukûta uğratdı. Bu sebebdendir ki, maddî medeniyetdeki vaz'ın bir in'ikâsı demek olan dîn harâb oldu. Bizim her hutve-yi terakkîmiz dînin bir lahza te'âlîsidir. Demek istiyorum ki, İslâm memleketlerinin medeniyetde inhitâtı hiç de dîn-i İslâm'ın inkirâza yüz tutmasından nâşî değildir. Dîn-i İslâm ıslâh edilse bile müslümân memleketleri bu hâlet-i rûhiyesiyle terakkî ve te'âlî edemezler. Vahhâbîlerin dîni ıslâh edib memleket tanzîm etmek husûsunda sebkat eden sa'y ü gayretlerinin hiçbir müsbet netîce vermemesi bu hakîkati peka'lâ isbât etdi. İnsanların terakkî yâhûd tedennîleri husûsunda en büyük töhmeti dîne isnâd etmek nazariyesi ise çokdan redd edildi. Bu husûsda büyük bir âlimin efkârını geçen sene *Vakit Gazetesi*'nin 125'inci numarasında derc etmiş idim. İslâm memleketleri isterse meşrûtiyet, isterse cumhûriyet ve isterse istibdâdla idâre edilsin. Biz bunu beklemiyoruz. Fakat mükemmel havâ gemilerimiz, fabrikalarımız, demiryollarımız, vapurlarımız, bankalarımız bulunsun. Muhteşem câmi'ler, dînî ve millî bayramlar, edebiyât yükselsin, işte biz bunu bekliyoruz. Çırpınan kollarımız bize göklerden ilhâm edecek bir dîn değil, ilim arıyor. Bir oruc mes'elesiyle bir banka usûl-i muhâsebesi karışdırıldığı zamân felâkete doğru koşulduğuna da îmân edilmek lâzımdır. İşte Cemâl Afğânî, Müftî Abdullâh, Mûsâ Efendi, Mahmûd Es'ad Efendi gibi âlimlerimizin irfân ve mevki'lerinden beklenen şeyler:

Dîni safvet ve ulviyet-i ibtidâ'iyesine ircâ' etmek, Kur'ân-ı Kerîm'i müslümânlara kâbil-i istifâde bir hâle koyarak dînî bir kitâb yapmak, ahâdîs-i şerîfeyi toplayıb doğrusundan yalanını tefrîk etmek, dînî âyinlerimizi tezyîd ve tevsî' ederek çoğaltmak, Peygamberimiz aleyhi's-selâm ve ashâbının kemâlâtını teşhîr ve müslümânlarda teşeddüd-i efkâra mâni' olmak.

Bu hiç yürünmemiş, metrûk ve mukaddes bir yoldur. Mûsâ Efendiler yarının nesli için sâde ilk izi açacaklardır. Hazret-i Îsâ'nın ref'i, kırâ'at ve tecvîd-i Kur'ân, uzun günlerde oruc, edebiyât-ı Arabiye, Hızır, Mehdî mes'eleleri Mûsâ Efendi'nin bu husûsda kemâl-i muvaffakiyetle hazırlanmış birer adımıdır. Biz kendisinden amelî şeyler bekliyoruz. Bize ukûbât mes'elelerini ıslâha uğraşmak fâ'idesiz ve ameliyât dâ'iresine giremeyecek olan bir iş ile iştiğâl gibi gözüküyor. Eski fıkhın mu'âmelât, 'ukûbât kısımlarını Adliye Nezâreti'nin müfekkiresine bırakmak vakti de geçtiğini zannediyorum. Binâenaleyh Mûsâ Efendilerin "memleketin umûr-i mesâlihi husûsunda İslâm hükûmetleri ğarbî Avrupa'nın kavânînini aldılar da memâlik-i İslâmiye'yi berbâd etdiler!" diye feryâd etmelerini haklı görmüyor ve kendilerine altı yüz sene evvel İbn Haldûn'un sözlerini hatırlatmak istiyoruz.

islâmiyât IV (2001), sayı 3, s. 167-177

Şimâl Müverrihi Zekî Velîdî ve Yarınki Hars*

MUALLİM CEVDET [İNANÇALP] (1883-1935)**
YAYINA HAZIRLAYAN: MEHMET ŞAHİN

Doğru muhâkeme etmemenin sebebleri her vakit eski kanâ'atler, yanlış görüşler değildir. Doğru görmekle berâber tâm görmemenin ve herhangi bir mes'elede muhâlif cihetleri, aksi delilleri, i'tiraz noktalarını kâle almamak da insânı yanıltır.

Meselâ yeni bir usûl idhâl edilirken, yeni bir inkılâb yapılırken, bir şeyi tahrîb, yerine diğer yeni bir şey vaz' edilirken o şeylerin yalnız Avrupa nokta-yı nazarına, ya İslâm nokta-yı nazarına, ya ilmî nokta-yı nazara, ya edebî nokta-yı nazara, ya millî nokta-yı nazara, ya iktisâdî nokta-yı nazara göre tedkîkî doğru ise de tâm değildir.

O şeyin muhtelif mulâhazâta göre evirilib çevrilmesi, muvâfık ve muhâlif nokta-yı nazarların ğaraz u ivaza kapılmadan elekden geçirilmesi şartdır ve ictihâd da budur.

Memleketimizde muhtelif meslek adamlarının tarz-ı munâkaşa ve muhâkemelerine bakarsak çok def'a bir mes'eleyi yalnız kendi meslekleri, kendi ilimleri, kendi dersleri, kendi menfa'atleri, kendi hevesleri nokta-yı nazarından aldıklarını görürüz. Bu i'tibârla ihtimâl ki, isâbet de ediyorlar. Fakat bu doğruluk tâm değil cüz'îdir. Bu, inkisâm kabûl etmeyen mu'dal hakîkatin yalnız bir köşesini, bir cebhesini, bir penceresini görüş demek olduğu için eksikdir. Hakîkati, kendi meslek ve ictihâdımızdan hâric, kendi dersimize, fikrimize mu'âkis noktalardan da temâşâ etmek lâzımdır ki, hakîkatin her cihetine â'id ıttılâ'lar tamâmlanmış olsun.

* *Tedrisât Mecmû'ası*'ndan (cilt: XI, no: 54, Nisan 1920, s. 666-672 ve cilt: 11, no: 55, Mayıs 1920, s. 718-725) alınmış ve iki bölümün arası üç yıldızla gösterilmiştir.

** 1883 yılında Bolu'da doğdu. İstanbul Dâru'l-mu'allimîn'deki öğrenimi sırasında Hukûk Mektebi'ne devam etti. Dâru'l-mu'allimîn'i bitirdikten sonra bir süre bazı özel okullarda öğretmenlik yaptı. 1907'de Bakü'ye gitti. On üç ay orada kalıp Füyûzât adlı öğretmen okulunu kurdu. Cenevre ve Sorbonne Üniversitelerinde bazı dersleri izledi. İstanbul'a döndükten sonra Dâru'l-mu'allimîn'in pedagoji öğretmenliğine atandı. Çeşitli lise ve ortaokullarda tarih, Türkçe, Farsça dersleri verdi. Başbakanlık Tarih Evrakını İnceleme Kurulu (1932) ile İstanbul Kütüphaneleri Tasnif Komisyonu başkanlıklarında bulundu (1935). 1935'te İstanbul'da vefat etti. Bazı eserleri şunlardır: *Şehnâme: Şark İlyadası, Zamanımızda Usûl-i İnşâ ve Mahâbere, Mekteb ve Medrese.*

Bu yarım görüş, acele ve hırsdan, cehlden neş'et etmiyorsa 'fart-ı ihtisâs'dan geliyor. 'Fıkh-hukûk'a, felsefe-yi mâddiyeye, felsefe-yi rûhiyeye, tabî'âta, riyâziyâta, edebiyâta,... vakf-ı mesâ'î edenler birer odaya kapanmış mahbûs mütehassıslardır ki, ilim ve derslerinin başka odalarda ve umûm-ı mü'essesede mevcûd sâ'ir cihâzlarla gizli ve âşikâr alâkalarını unutmuşlardır.

Bu keyfiyet, o nev'-i zevâtın tedrîs ve irşâd eylediği talebe ve tâlibâtda da böyle inhisârcı ve başkasını tezlîl eden bir rûh ve görüş husûle getirmiş ve getirmekde bulunmuşdur.

Fıkıhcıların tasavvufculara; mâddiyenin rûhiyeye; fencilerin edebiyâtcılara, yine fıkıhcıların siyâsiyyûn ve idâriyyûna, bunların diğerlerine... karşı ta'rîzâtiyle gayr-i İslâm, İslâm; Türk, gayr-i Türk, bütün medeniyet ve ulûm târîhi doludur. Hiç değilse bizde hâl-i hâzır dahî bu birbirine düşmân cereyânlarla doludur. "Mekteblerde yalnız, tabî'iyât dersleri okutmalı edebiyât zırıltısını kaldırmalı." diyenler olduğu gibi "Tabî'iyât, dîniyâta zıddır, dîniyâtı çoğaltmalı, tabî'iyâtı azaltmalı." diyenler de vardır.

Terbiye-yi bedeniye, el işleri aleyhinde bulunanlar ve herhangi bir ders lehine diğerini mahv etmek isteyenler nâdir değildir. Hâlbuki ilim, ilim olmak i'tibâriyle ne nâfi'dir ne muzırdır. Nef' ve zarar onun muhtelif maksadlara göre tatbîk ve isti'mâlinde, fenâ ve iyi usûllerle verilmesinde, hudûd ve salâhiyeti muhâfaza veya tecâvüz olunmasındadır. Ahvâlin fenâlığına i'tirâz edilecek yerde zât-ı ilme hucûm; günahdır. İşte hars etrâfında *Tedrîsât Mecmû'ası*'na cem' etdiğimiz mutâla'alar, herhangi bir mes'eleyi muhtelif cihetden, muhtelif ilimler nokta-yı nazarından, muhtelif memleketler güzelliğinden, muhtelif âlimler ağzından görüb dinlemeği ve ona göre muhâkeme eylemeği gösterir bir numûne teşkîl etmekdedir. Bunları okuyanlar herhangi bir mes'eleyi düşünürken yalnız muharririn yazdığı gibi değil muhâliflerinin de neler söylediğini aramağa alışırlarsa iyi bir çığır açılmış olacakdır. Bugünkü mevzû'muz; Avrupa karşısında İslâm ve Türk harsının yeni esâsıdır. Sukût-ı hâzırla alâkadâr olan bu mes'eleyi Şimâl-i Türk müverrihlerinden Zekî Velîdî Efendi teşrîh etmişdir.

Başka sûretle de te'emmül edilebilecek yerlerine işâret eylediğimiz bu makâle, Dâru'l-Mu'allimîn mu'allim nâmzedlerini çok müstefîd edecekdir.

Zekî Efendi'nin bize lâzım yerlerini aynen nakl eylediğimiz bu makâlesi, dîn-terbiye ve ahlâk fikirleri üzerinde muhtelif mu'allim ve muharrirlerin ne kadar gayr-ı müttehid olduğunu da isbâta medâr olacak ve terbiye mes'elesini yalnız dîn ile yâhûd Garb ta'lîm ve terbiyesiyle hâll etmenin imkânı olmadığını arasıra ilâve etdiğimiz fıkralar, reddiyeler de gösterecekdir. Bizi inhitâtdan bir türlü kurtaramayan terbiye-yi hâzırayı ta'dîl mecbûriyetinde bulunduğumuz şu buhrânlı devrede yarınki nesli hangi şekilde bir hars ve terbiyeye hazırlamak îcâb eylediğini te'emmül etmenin zamânı çokdan gelmişdir.

Velîdî Efendi şu mukaddime ile söze girişiyor:*

> Bu feylosofun –İbn Haldûn– hayâtını, altı yüzüncü sene-yi vilâdiyesi münâsebetiyle Kırım'da çıkan *Tercümân Gazetesi,* "Altı Yüz Senelik Bir Jübile" diye

* Muallim Cevdet'in Zekî Velîdî'den yaptığı alıntılarda çok sayıda dizgi hatası bulunduğu için, bütün alıntılarda Zekî Velîdî'nin metnini esas aldık ve Muallim Cevdet'in tasarruflarını köşeli parantez içinde gösterdik.

muhtasaran neşr etdi. (Numara 275.) İhtimâl ki, muhterem refîkimiz de bize bu mühim yılı hatırlatmasaydı der-hâtıra lâyık olan bu sene-yi devriye de hiçbirimiz tarafından bilinmeksizin geçib gidecekdi. Binâenaleyh ibtidâ *Tercümân*'a ilim ve târîh nâmına pek büyük teşekkür ediyor ve kendisine ıktıfâ ederek yakın vakitde düşünülüb de yazılmadan bırakılmış olan makâlemizi vücûda getirmeğe koyuluyoruz.

İbn Haldûn, İslâm âleminde zuhûr eden hukemânın en yüksek bir sınıfında mevki' sâhibi olduğu gibi müverrihlerimiz arasında da ibdâ' etdiği felsefe-yi târîhî ile teferrüd etmişdir. Çünkü ulûm-i Arabiye, hikemiye, felsefiye i'tibâriyle İslâm memleketinde kendisinden daha âlim zâtlar geldikleri hâlde târîhini el-yevm Avrupa'da ma'rûf olan ma'nâsiyle meydâna çıkarmış, evhâm ve hayâlât te'sîrlerinden âzâde olarak vukû'ât ve kânûn-ı tabî'at arasındaki münâsebeti göstermiş, hülâsa Avrupa'nın bugünkü düşüncesini altı asır evvel târîhine yazmış bir adam yetişememişdir.

[...] İbn Haldûn [...] yukarıda dediğimiz vechile dünyâda bütün vukû'âtın umûmî bir kânûna tâbi' olduklarını ve her birinin esbâb-ı tabî'îsini araşdırıyor. Târîhinin mukaddimesinde [...] vahşet, bedeviyet ve medeniyet hâlleri nasıl tedrîcen vücûda geldiğini, terakkî ve tekâmülün ne gibi mecrâlar ta'kîb etdiğini ve mahrek-i müstakbelini anlatıyor. [...] bi'l-umûm hükûmetlerin tâbi' oldukları kânûnlar birdir. Bu kânûnlara teb'iyet husûsunda memleket sâhiblerinin müslümân olmasıyla olmaması arasında hiçbir fark yokdur. İbn Haldûn kendi kitâbında İslâm âlimlerinin âdeti vechile âyet ve hadîsleri pek çok isti'mâl etmesine rağmen dîn ile dünyâyı yekdiğerinden pek güzel tefrîk etmişdir. Her mahalde her şeyin esbâbını beyân ederek mütâla'asını söylüyor. O, ulûm ve fünûnu dünyevî ve dînî kısımlarına tefrîk etdiği gibi insânın hayatında da bu iki farkı pek açık lisânla isbât ediyor.

Onun fikrince: Memleket emirlerini idâre etmek dünyevî bir işdir. Dîn ile aralarında kat'iyen bir münâsebet yokdur. Binâenaleyh dîn ile hükûmeti tamâmen ayrı birer şey telakkî etmeli, Mu'âviye'yi, umûr-i hükûmeti dîn ile karışdıran Hazret-i Alî ve evlâdları elinden aldığı için musîb bir hareketde bulundu diye takdîr etmelidir. Çünkü Muhammed aleyhi's-selâm bile dünyâya yalnız dîn öğretmek için gelmişdi. O umûr-i dünyeviyeyi âdî insânlardan fazla bilmiyordu. Hattâ bu hakîkati kendisi "*entum a'lemu bi-umûri dunyâkum*" diye i'tirâf ediyordu. Bunun için Kur'ân-ı Kerîm'in dünyevî ahkâmını dînî ta'lîmâtından bütün bütün ayrı tutmak lâzımdır. İbn Haldûn bu fikriyle Kur'ân-ı Kerîm'i dünyevî ahkâma muvâfık tarzda ta'dîl etmenin cevâzına zâhib olmuyormu? Dîn ile dünyâyı birbirine karışdırmak en büyük hatâdır. Gerek başka memleketlerin ve gerekse İslâm memleketlerinin terakkîsi, salâhı, başlarında idâre-yi umûr eden zevâtın kendilerini azîm bir kuvvet, emniyetli bir kitle telakkî edebilmeleri, ittifâk ve ittihâd ile iş görmeleri sâyesinde olabilir. Bu ittihâdın millî yâhûd dînî hissiyât etrâfında teşekkül etmesi derece-yi sâniyede bir mes'eledir. Dînî olduğu gibi millî hisler sâyesinde de tanzîm ve tahkîm edilmiş memleketler pek çokdur. Nitekim İslâm hükûmeti Arablarda zuhûr eden dînî ve millî hissiyâtın tenemmüvü sâyesinde te'âlî etdiği gibi hissiyât-ı mezkûrenin inhitâtı ile de münkariz olmuşdur. Hulâsa memleketin salâhında en mühim âmil, idâre-yi umûrda bulunan zevâtın tedbîrleri ve ahâlînin mutlak bir hoşnûdîsi celb edecek sûretde mu'âmelâtın hüsn-i cereyânı oluyor.

> Emevîler zuhûr etdiği zamân Arablar Hazret-i Alî'nin idâre-yi umûrdaki tedbîrlerinden memnûn değil idiler. Ahâlînin temâyülâtı, zamânın ilcâ'âtı daha dûrbîn olan Mu'âviye'yi daha evvel îkâz etdiği için zaferi kazandırdı ve memleket muntazam bir mahrek-i tekâmül ta'kîb ederek yükseldi. [...]

Bizim muhâkememiz: Dîn ile dünyâyı birbirinden ayıran yalnız İbn Haldûn değildir. Bizzât Cenâb-ı Peygamber de ayırmışdır. O hâlde nazar-ı İslâmiyet'de zaten dîn ile hükûmet ayrıdır. Fakat bu mes'eleyi yeniden mevzû'-ı bahs etmek niçindir? İslâmiyet'in bu hükmüne muhâlif olacak sûretde dîn ve dünyâ işlerini birbirine karışdıran hükümdârlar ve vezîrler, zümreler vardır demekse, bunların ta'yîni lâzım gelir. Sâniyen, dîn ile dünyâ ve hükûmet işlerini ayrı ayrı telakkî etmek, birbirleriyle münâsebetini inkâr etdirmemelidir. Evet bir hukûmet-i İslâmiye'nin başında rûhbânlar idâresi olmamalı. Çünkü rûhbân idâresiyle İslâmiyet'in nazar-ı vâsi'i berâber yaşayamaz. Fakat bir hukûmet-i İslâmiye, bu şekilde idâre-yi rûhbâniye ile alakâsını keserken dînî şeylere hiçmi karışmayacak? Dîn bizde yalnız âhiret mes'eleleri değil medeniyetin tekmîl anâsırı ve harsın umûmudur. İslâm'ın metafiziği, ahlâkiyâtı, hukûkiyâtı, edebiyâtı, mûsikîsî, siyâsiyâtı, hâsılı bütün aksâmı birbirine mütesânid bir 'hars'ı, geniş bir felsefesi vardır. Sonra hükûmet, bizim bildiğimiz, üç beş kişinin serbest ictihâdiyle değil umûmî kitle ile zimâmdârlar arasında müşterek hisler ve akîdelerle bekâ bulur. Yüz binlerle halk, hükûmetin ba'z-ı nev'-i dînî şeylere müdâhalesini muvâfık görüyorsa ne denecek? Meselâ bizde orucun alenen bozulmasına hükûmetin mümâna'ata çalışmasını, bütün kuvvetiyle müskirât ve kûmârın önünü almasını arzû eden birkaç milyon halk ve meb'ûslar vardır! Bunların hissi kâle alınmayacakmı? Halk, oruc bozmağı, müskirât kullanmağı, kûmâr oynamağı hoş göreceği güne kadar mümessillerini ve zimâmdârlarını bu hareketlerin men'ine sevk ve cebr edebilir. Bunda ekseriyetin harsı hâkimdir; Avrupa nazariyesi değil. Binlerle halk müskirât, kûmâr, fuhş işleri dîn ile alâkadârdır diyor, öyle belliyor ve evlâdlarına öyle telkîn ediyorsa ne diyelim? Falân müverrih, falan mu'allim, falan paşa, falan bey bu işleri dünyevî add ediyor; bunlar sıhhî, iktisâdî mes'elelerdir dînî değildir tarzında söylenmek bâtıldır. Bu mahdûd zümreler ve ferdler öyle düşünebilirler. Fakat ekseriyet de bildiği gibi düşünmekde hürdür. Hükûmet ise yüzbinlerle halka istinâda mecbûrdur. Meğer ki, halk, kanâ'atini değişdirsin.

Bizce bir mes'ele, bir bakıma göre dînîdir; bir bakıma göre iktisâdîdir; bir bakıma göre sıhhîdir. Bunları birbirine zıdd telakkî etmemeli, te'lîf eylemelidir. Öyle fikir ashâbı var ki, Hükûmet-i Osmâniye'nin âyetli bayrağı, du'âlı meclisi, dîn dersi veren mektebleri olmasına mu'ârızdır. Bu memleket o zevâtın fikrince idâre edilirse halk ile hükûmet arası daha çok açılacak.

"Mu'âviye, hükûmet işlerini dîn ile karışdırmamış; Hazret-i Alî karışdırmış." ne demek? Mu'âviye hükûmeti dînsizmi idi? Dînsiz olsa idi dîndâr halk önünde yaşayabilirmi idi? "Hazret-i Muhammed aleyhisselâm yalnız dîni öğretmek için gelmişdi. Umûr-ı dünyeviyeyi onlardan fazla bilemiyordu." deniyor; anlayamadık. Hazret-i Peygamber halka temiz yemeği, içmeği, giyinmeği, ev idâresini, bütce tanzîmini, verginin şekillerini öğretiyor. Bizzât arâzî idâresine ka-

rışıyor. Ordu teşkîl ediyor. Askerî idmânlar yapıyor, yapdırıyor; hukûk-ı â'ile ve medeniyeyi birer birer tedrîs ediyor, tatbîk edilecek cezâları ta'yîn eyliyor.

Demek ki, memleketin ferdî, â'ilevî, hukûkî, askerî, iktisâdî, hattâ edebî terbiye ve teşkilâtını itmâm eden esâsları neşr ve ta'lîm ediyor. Ricâ ederim. Bunların neresi yalnız dînî ve uhrevîdir? Elbette bu mes'eleler muhtelif sâhalarla alâkadârdır. Zekât, sadaka, taksîm-i arâzî, mîrâs, vasiyet, mesâ'il-i hesâb ve cebirle ne kadar münâsebetdârdır. Bir peygamber, dîn teşkîlâtı nâmına bu riyâzî mes'eleleri ortaya atmış, bunları ta'lîm eylemişdir...

"Kur'ân-ı Kerîm'in dünyevî ahkâmını dînî ta'lîmâtından bütün bütün ayrı tutmak lâzımdır." deniyor. Bu da sırf *idéologue* muhâkemesidir *psyehologue* muhâkemesi değildir.

Kur'ân-ı Kerîm hâricinde yüzlerle nizâmnâmeler yapılmış ve tatbîk edilmekde bulunmuşdur. Bunlar hep asrın îcâbât ve zarûretleri mahsûlüdür. Fakat bunları yaparken niçin "Artık, hükûmet dînden ayrılıyor; cismânîleşiyor." demeli? Maksad, şer'in asra uymayan ahkâmını ta'dîl ve te'vîl değilmi? Peka'lâ. Bu lüzûmu esâsen İslâmiyet bağırarak i'lân ediyor:

eḍ-Ḍarūrāt tubīḥu'l-maḥẓūrāt.
Lā yunkeru teğayyuru'l-aḥkām bi-teğayyuri'l-ezmān.
Sonra: Akıl ile nakil ta'âruz ederse, akıl evveldir.
Müctehidler, hatâ da etseler müsâbdırlar.

Asrın ashâb-ı akıl ve ulûmu bir hükmün yenileşdirilmesine lüzûm görürlerse o teşebbüs ma'kûldur. Fakat "Dîni hükûmetden ayırmalı." şeklinde bir tafra ile değil. Sonra, tebdîline zarûret hâsıl olan bir emr-i dînînin, bir mü'essesenin, bir usûlün tecdîdinde yalnız 'ilim' kafasının, yalnız ilim iktizâsının kifâyet eylemediğini düşünmelidir. Yapılmak istenen salâh ve teceddüd-ü cemâ'at harsı hazm edebilirmi? Hazm edebilecekmi? Bunun evvelce bir bir tedkîki şartdır ve illâ her nev'-i teceddüdât, hem müceddidler aleyhinde buğz tevlîdine, hem de idhâl edilmek istenen o güzelim usûl ve teşkîlâtın semere vermemesine sebeb olur. Acele yapılan teceddüdlerin kaça mâl olduğunu zann ederim hâlâ öğrenemedik. Mi'deyi düzeltmek için yalnız iyi ilâcınız olmak kâfî değildir. Evvelâ mi'desinin derece-yi tahammülünü öğrenmek hastaya onu istetmek, yutdurmak lâzımdır. Halkın istemediği, râzı olmadığı ıslâhâtı cebren de yapamazsınız. Halk öyle muntakimdir ki, cebren vaz' edilen teşkîlât ve usûlü, ğayziyle, atâletiyle tağyîr ve ifnâ eder.

Ba'zı zevât diyorlar ki: Bâb-ı Meşîhat hiç yenilik göstermiyor; fâ'izi tahrîm ediyor. Hâne ve hayât sîgortasına, diş doldurmağa, banka açmağa; tedrîsâtda resim isti'mâline, fotoğraf çıkarmağa cevâz vermiyor.

Evet, vermiyor fakat niçin bu kadar vâsi' nazariyeler vaz' eden ve teceddüdât-ı asra göre tağyîr-i ahkâm eylemeği tecvîz eyleyen Şer'-i Şerîfe tahmîl-i mes'ûliyet ediliyor? Şahıs ve makâm ile Şerî'at niçin aynı şey telakkî olunuyor?

Sonra, Bâb-ı Meşîhât müsâ'ade etmiyor diye halk zarûret duyunca dişini doldurtmuyormu? Şirket tahvîlâtı iştirâ etmiyormu? Evini sigortaya koymak için başkasından akıl dilenmeğe muhtâc oluyormu? Resmin menâfi'-i âliyesinden tedrîsât müstefîd değilmidir? Fotoğrafın lüzûmuna kâ'il olmayan kaç kişidir?

***

Zarûret, hükûmete Emniyet Sandığı'nı, Zirâ'at Bankası'nı açdırmadımı? Evkâf-ı İslâmiye Bankası küşâdı için çalışılmıyormu? Memleketimizde terekkiyât-ı ilmiye ve iktisâdiyenin vücûda gelememesine, 'dîn ve hükûmet' mes'ele-yi mu'dalasından ziyâde başka âmiller yardım etmişdir. Meselâ ma'ârif-i ibtidâ'iyeyi köylere kadar neşr için dilimizi sadeleşdirmek, çok ve ucuz halk ve mekteb kitâbları yazmak, yollar yapmak, yeni zirâ'at usûllerini ta'mîm etmek husûsundaki ihmâllerimiz, sürekli muhârebeler, Avrupa elinde iktisâdî esâretimiz, zekî genclerin hep İstânbûl'a kapanması ilh. sebeb olmuşdur.

Sözü Velîdî Efendi'ye terk ediyoruz:

> Japonlara, Hindûlara yeni bir hayât nesğini veren Avrupa medeniyeti, müslümânlarla temâs-ı medîdine rağmen bir eser-i hayât bile göstertememiş. Avrupa ulemâsı memâlik-i İslâmiye'nin istikbâlini düşünürken Avrupa medeniyetini kabûl edib edemeyeceklerini ve etdikleri takdîrde bu medeniyetden müstefîd olub olamayacaklarını kesdiremiyorlar. Hattâ Avrupa'da müslümânlara medeniyet-i hâzırayı kabul etmesi imkân hâricinde bulunan bir unsur nazarıyla bakılarak mahvları bile düşünülmemiş değildir.
>
> Memâlik-i İslâmiye'nin umûmî tekâmül kânûnlarına muvâfık olarak devâm eylediğini ve kavânîn-i mücbireye tab'an müte'addid sûret-i idâreler geçirmiştir. [...] Bu husûsda Barthold ile Noveld'in eserlerinden daha mufassal ma'lûmât edinmek mümkindir. İslâm hükûmetleri Avrupa usûl-i idâresini kabul etdikleri takdîrde niçin yine terakkî edemesinler, Yunân ve Îrân medeniyetini millî rûhlarından ilâve etdikleri şeylerle te'yîd etmiş olan müslümânlar niçin Avrupa medeniyetinden feyz-yâb olamasınlar? [...] Bir Şarklının insân olmak i'tibâriyle bir Avrupalıdan farkı yoktur ve bu herkesin kalbinde tevazzuh etmesi lâzım gelen pek mühim bir mes'eledir. İbn Haldûn'un bu fikirlerini müteveffâ Müfti Abdullâh ile bugünkü âlimimiz Mûsâ Efendi Bigiyef'e pek çok def'alar hatırlatmışdım.
>
> Aldığım cevâblardan siyâsî kısımlarını şu sûretle hulâsa edebilirim: Hazret-i Ömer zamânındaki sûret-i idâreyi i'âde, dîn ile hükûmeti, şerî'atı, bütceyi ve sâ'ir kâffe-yi mesâlihi bugünkü ma'îşete tatbîk. Mûsâ Efendi bir kânûn vaz' olunacağı zamân şerî'at kitâblarından ziyâde Avrupa kânûnlarına mürâca'at edilmesine bile te'essüf ediyor. Bunlar bin üç yüz sene geriye gitmek, tecrübe ve bugünkü hayâtın doğurduğu kânûnlar yerine, eski bir cem'iyetin rûhundan sızan şeyleri kabûl etmek istiyorlar. [...]

Bizim muhâkememiz: İngiliz kânûnları, Fransız ve Alman milletlerine ve bunlarınki birbirine uymadığını ictimâ'iyât kitâbları gösteriyor. O hâlde Avrupa milletlerinden herhangi bir milletin kânûnları bizim hâlimize nasıl uyar? Bizim Avrupa kânûnlarından ba'z-ı esâs ve usûlleri nihâyet iktibâsa ihtiyâcımız vardır. Onu bile yoluyla yapamadığımız cihetle memlekete fenâlık ediyoruz. Madem ki halk, Şerî'at kânûnlarını seviyor, daha ne istersiniz? Asrın ihtiyâcı herhangi bir Avrupa kânûnundan iktibâs-ı ahkâm ve usûle mecbûr edince onu yapmakla beraber halkın sevdiği Şer' düstûrlarıyla te'lîfe çalışmak pek muvâfıkdır; halk rûhu nasıl idâre edilir? Bunu bilen bir hükûmet için yegâne vâsıta-yi muvaffakiyet de budur. Mûsâ

Efendi'ye i'tirâz ne vakit olur? Eğer Efendi, "Garb kânûnları on para etmez; bize Şerî'at'ın eski kânûnları tamamen kâfîdir, yeniyi ne yapacağız?" derse. Fakat böyle bir şeyi dememişdir. Şerî'at'ın tebdîli lâzım ahkâmına rast gelince, memleketin ihtiyâc ve isti'dâdına göre bunu yapmalı, Avrupa kânûnlarından dâ'imâ esâs i'tibâriyle istifâde etmeli. Fakat onların aynen bize muvâfık gelemeyeceğini unutmamalı, iktibâs edilirken şer'î esâslarla te'yîd ve te'lîf cihetine çalışmalıdır. İyi siyâset budur. Yalnız *idéologue*lukla iş bitmez ve memleket idâre edilmez. Bize bir âlim,

Ṭalebu'l-'ilmi farīḍatun 'alā kulli muslimin ve muslimetin.
Uṭlubū'l-'ilme mine'l-mehdi ilā'l-laḥdi.
Tefekkuru sā'atin ḫayrun min 'ibādetin seb'īne senetin.
Lā dīne limen lā 'aḳle lehū.
'Adlu sā'atin ḫayrun min 'ibādetin seb'īne senetin.
Halk üzerinde tasarruf, maslahata bağlıdır.
Zarar-ı âmmı def' için zarar-ı hâss ihtiyâr olunur.
Zamân geçdikce hükümler değişdirilir.

diye birtakım şer'î düstûrlar okursa bunlar bin üç yüz sene evvelki cem'iyetin hükümleridir, eskidir, alamayızmı diyeceğiz? Bunlar her dem tâze hakîkatlerdir ve iftihâr etmeli ki, Şerî'at bu düstûrları hâvîdir.

Velîdî Efendi devâm ediyor;

> Hattâ Mûsâ Efendi *İl Gazetesi*'nin ilk sayısında "Şerî'at-ı İslâmiye'ye Benim Nazarım" diye neşr etdiği bir makâlede ikinci ve üçüncü asr-ı hicrîlerde tanzîm edilen dînî kânûnlarla 'hukûk-i ğarbiye'yi mukâyese ve mahcûb etmeğe kalkışıyor ve bunların tatbîki memâlik-i İslâmiyeye hayât nefh eden bir hareket olacağını ilâve ediyor. Mûsâ Efendi bu müdde'âsını isbât için kavâ'id-i fıkhiye ve başka isimlerde risâleler de neşr etdi. Hâlbuki ekin ekmek, kanal açmak gibi sırf mesâ'î ve tecrübelerin tevlîd edeceği şeyleri de âyet ve ahâdîsin kelimâtı arasında aramanın netâyicini târîh ve [...] İbn Haldûn bize pek vâzıh göstermişdir. Bugün de mesâlih-i ma'îşetden bir iş zuhûr ederse semâdan ne gibi evâmir gelmiş yâhûd gelecek diye beklemek abesdir.
>
> [...] Dînî esâslara [binâ edilen hükûmetler, sonuncu asırlarda] Buhârâ, Hôkand, Hayve Hânlıklarını harâb etmekten başka bir menfa'at tevlîd etmedi. Hâlbuki Buhârâ'nın dervîşlerle berâber bağırarak tesbîh çekib gezen Şâh Murâd Hânları vardı. Orada namâzını terk etmiş adamların dârağacında sallandıkları görülmemiş bir şey değildi.
>
> [...] Mûsâ Efendilerin de "Avrupa kavânînini mahcûb edecek olan ahkâm-ı şer'iye ile" memleket tanzîmi fikirleri sâde okunmak için sarf edilecek sâ'atlerin kaybedilmesine yarayacak ve tabî'atiyle öyle olacakdır. Dîn herkesin vicdânına â'id bir şeydir. Rûhânî medeniyet mâddî medeniyet ile berâber cereyân edebilir. Zâten dînlerin de ta'kîb etdiği mahrek-i tekâmül bunu isbât etmezmi? Elbette Hazret-i Muhammed'in ib'âs edildiği millet Hazret-i Îsâ'nın îkâza çalışdığı halkdan daha münevver, daha farklı idi. Aksi de doğru olabilir. [Ya'nî] Medeniyet tereddîye uğrarsa dîn de sukût eder. Mûsâ ve Müfti Abdullâh Efendiler, dîn münkariz olduğu için memleket dahî münkariz oldu diyorlar. Doğru, fakat takdîm-te'hîr var. Ehl-i İslâm'ı bin türlü siyâsî tâli'sizlikler, kaht u ğalâlar istikbâl etdiği gibi aralarında hiyel ve desâyis de fevkal'â-

de tezâyüd ederek tarîk-i terakkîyi de sukûta uğratdı. Bu sebebdendir ki, maddî medeniyetdeki vaz'ın bir in'ikâsı demek olan dîn harâb oldu. Bizim her hutve-yi terakkîmiz dînin bir lahza te'âlîsidir. Demek istiyorum ki, İslâm memleketlerinin medeniyetde inhitâtı hiç de dîn-i İslâm'ın inkirâza yüz tutmasından nâşî değildir. Dîn-i İslâm ıslâh edilse bile müslümân memleketleri bu hâlet-i rûhiyesiyle terakkî ve te'âlî edemezler. Vahhâbîlerin dîni ıslâh edib memleket tanzîm etmek husûsunda sebkat eden sa'y ü gayretlerinin hiçbir müsbet netîce vermemesi bu hakîkati peka'lâ isbât etdi. İnsanların terakkî yâhûd tedennîleri husûsunda en büyük töhmeti dîne isnâd etmek nazariyesi ise çokdan redd edildi. Bu husûsda büyük bir âlimin efkârını geçen sene *Vakit Gazetesi*'nin 125'inci numarasında derc etmiş idim. İslâm memleketleri isterse meşrûtiyet, isterse cumhûriyet ve isterse istibdâdla idâre edilsin. Biz bunu beklemiyoruz. Fakat mükemmel havâ gemilerimiz, fabrikalarımız, demiryollarımız, vapurlarımız, bankalarımız bulunsun. [...] biz bunu bekliyoruz. Çırpınan kollarımız bize göklerden ilhâm edecek bir dîn değil, ilim arıyor. Bir oruc mes'elesiyle bir banka usûl-i muhâsebesi karışdırıldığı zamân felâkete doğru koşulduğuna da îmân edilmek lâzımdır. İşte Cemâl Afğânî, Müftî Abdullâh, Mûsâ Efendi, Mahmûd Es'ad Efendi gibi âlimlerimizin irfân ve mevki'lerinden beklenen şeyler:

Dîni safvet ve ulviyet-i ibtidâ'iyesine ircâ' etmek, Kur'ân-ı Kerîm'i müslümânlara kâbil-i istifâde bir hâle koyarak dînî bir kitâb yapmak, ahâdîs-i şerîfeyi toplayıb doğrusundan yalanını tefrîk etmek, dînî âyinlerimizi tezyîd ve tevsî' ederek çoğaltmak, Peygamberimiz aleyhi's-selâm ve ashâbının kemâlâtını teşhîr ve müslümânlarda teşeddüd-i efkâra mâni' olmak.

Bu hiç yürünmemiş, metrûk ve mukaddes bir yoldur. Mûsâ Efendiler yarının nesli için sâde ilk izi açacaklardır. Hazret-i Îsâ'nın ref'i, kırâ'at ve tecvîd-i Kur'ân, uzun günlerde oruc, edebiyât-ı Arabiye, Hızır, Mehdî mes'eleleri Mûsâ Efendi'nin bu husûsda kemâl-i muvaffakiyetle hazırlanmış birer adımıdır. [Lâkin] biz kendisinden amelî şeyler bekliyoruz. Bize –Şerî'at'ın– ukûbât mes'elelerini ıslâha uğraşmak fâ'idesiz ve ameliyât dâ'iresine giremeyecek olan bir iş ile iştiğâl gibi gözüküyor. –Kezâ– eski fıkhın mu'âmelât, 'ukûbât kısımlarını Adliye Nezâreti'nin müfekkiresine bırakmak vakti de geçtiğini zannediyorum. Binâenaleyh Mûsâ Efendilerin "memleketin umûr-i mesâlihi husûsunda İslâm hükûmetleri ğarbî Avrupa'nın kavânînini aldılar da memâlik-i İslâmiye'yi berbâd etdiler!" diye feryâd etmelerini haklı görmüyor ve kendilerine altı yüz sene evvel İbn Haldûn'un sözlerini hatırlatmak istiyoruz.

Bizim muhâkememiz: Bugünkü ihtiyâclara cevâb veren yeni teşkîlâtı Avrupa'dan bi't-ta'dîl alırken onları mü'eyyid ve müşevvik şer'î delîller varsa bunlardan istifâdenin bin üç yüz sene evvele dönmek demek olmadığını îzâh etmişdik.

Müverrih Velîdî Efendi ekin ekmek, kanal açmak gibi tecrübî ilimlerin mahsûllerini âyet ve hadîslerde aramak fâ'idesiz olduğunu söylüyor.

Evet, Nûh devrini hatırlatacak şekil ve tarz-ı kadîmde zirâ'at ve usûlüne kudsiyet atf edilirse böyle fâ'idesizdir. Fakat, usûl-i zirâ'atın, ticârî yollar küşâdının, müterakkî milletler usûl ve teşkîlâtının öğrenilmesi, falân âyet-i kerîmede münderic hükm-i teşvîke dâhildir; binâenaleyh bunların idhâli ile İslâmiyet

kazanacakdır denirse ne ziyân var? İslâmiyet, ekib biçmeği, hattâ ma'denciliği tavsiye eder. Fakat bizzât ma'dencilik veya zirâ'at usûlünü gösteremez. Onu "tecrübî ilimler" gösterir. Nasıl ki "*ve e'iddū lehum mā'steṭa'tum min ḳuvvetin ve min ribāṭi'l-ḫaylī*" [8. Enfâl, 60] âyet-i kerîmesiyle düşmanların mâlik oldukları esliha ve vesâ'it-i fenniyenin, süvârilik usûllerinin taklîd ve te'allüm edilmesini emr eder. Fransa, Almanya'dan, İngiltere'den yeni silâh ve teşkîlât alırken, neferâta, sarıklı talebeye "Bu suretle düşmândan istifâde, farzdır. Onların teşkîlât-ı ilmiye ve askeriyelerini öğrenmeliyiz. İşte âyet-i kerîme." denirse neden bin üç yüz sene evveline dönmek demek olsun? Haa! Kâvâl, Şişhâne tüfekleriyle, Yatağan bıçaklarıyla müdâfa'adan başka usûlün harâm olduğunu iddi'â edenler olursa, o başka. Nasıl ki, Yeniçeriler, Nizâm-ı Cedîd'i istemediler. Nasıl ki karantina usûl-i nâfi'ası müşkilâtla tatbîk edildi. En nâfi' teşkîlâtı redd edecek kadar câhil muta'assıblara bakıb da zât-ı İslâmiyet'i de böyle dar farz etmek revâ değildir. İslâmiyet'i, dâ'imâ şahıslarla karışdırmamalıdır.

Buhârâ, Hôkand, Hayve Hânlıkları gibi hükûmetler dînî esâslara binâ edildiği için memleketlerini harâb etmekden başka bir şey yapamamışlar.

Evvelâ, eksik bir İslâmiyet'in yapacağı şey tabî'î böyle olacakdı. Sâniyen, o hükûmetler dînî esâslara binâ edildiği için değil, dînin siyâsî, ictimâ'î esâslarını ihmâl etdikleri; sâlisen, askerlik, ta'lîm ve terbiye, zirâ'at... usûllerinde Avrupa teceddüdâtını kabûl etmedikleri; râbi'an, bütün himmeti namâza, oruca, zikre, du'âya hasr etdikleri; hâmisen aralarında tefrika hüküm sürdüğü için sukût etdiler. Elbette inhisârcı bir diyânet tarzı bu netîceyi verecekdi ve verdi; yine de verecekdir. Bu dîndârlar, yalnız namâz-oruc dîndârları idiler. Namâz ve orucla, zikir ve du'â ile yalnız ibâdet vazîfesi îfâ edileceğini, yoksa devletin şevketini muhâfaza için namâza değil başka vesâ'it-i ilmiye ve siyâsiyeye ihtiyâc olduğunu bilmiyorlardı. Bilmiyorlardı ki, lafla peynir gemisi yürümez. Du'â ile de devlet sefînesi yol almaz. Du'ânın yeri başka, kapdânlığın yeri başkadır. Dîni duâ ve ibâdete hasr etmenin, dînin 'fen' vazîfelerini, fennin 'dîn' vazîfelerini görebileceğini zann etmenin mahsûlü budur. Buna 'dîn' ne yapsın? Dîne ihtiyâc başka yerde, ilim ve fenne ihtiyâc başka yerdedir. Velîdî Efendi dîn değil ilim arıyor. İşte hakîkat; fakat yarısı. Zamânımıza kadar bir ma'nâca dînci ve kadîm edebiyâtcı idik, şimdi ilimci olmalıyız. Fakat dîni, edebiyâtı, ilmi birbirinin yerine koymayarak; birbirinin zararına kullanmayarak; ne ilm, dînin yerini; ne dîn, ilmin yerini, ne edebiyât onların yerini tutamaz. Her birini kendi hücresinde bulundurmalı ve hepsinin tedâvîsinden ayrı ayrı istifâde etmeli. Hattâ bence 'dîn'imiz mükemmel olduğu için en büyük cehdimizi ulûm ve Türk edebiyâtına sarf etmeliyiz.

Ma'amâfîh bunu hükûmetin takdîr edememesi kabâhati de Kur'ân-ı Kerîm'emi â'iddir? Evet, herkes gibi ben de biliyorum: birçok insânlar başımıza gelen belâların hep namâz kılmamakdan, oruc tutmamakdan, ba'z-ı kızların açık saçık gezmelerinden ileri geldiğini söylüyorlar. Bilmeli ki, namâz kılanlar kılmayanlardan, oruc tutanlar tutmayanlardan, açık gezmeyenler gezenlerden çokdur. Hiç değilse taşralarda böyledir. Gece gündüz ibâdet edilse yine bu beliyyeler gelecekdi. Çünkü bu belâlar, gayr-ı dînî sâhalardan yâhûd dînin ibâdetden gayrı

sâhalar için tavsiye eylediği esâsların ihmâlinden ileri geliyor. Meselâ askerî teşkîlâtda, iktisâdî teşkîlâtda, sıhhiye teşkîlâtında, siyâsî ve idârî teşkîlâtda, ta'lîm ve terbiye teşkîlâtında müdhiş kusûrlarımız var. Bin ibâdet edilse bunlar zâ'il olmaz.

Bu sâhaların ibâdetleri başka şekil ve tarzdadır, onlar başka fa'âliyet isterler. Bu fa'âliyetlerin tarzını sûfiyyûn ve fukahâ değil siyâsiyyûn, harbiyyûn, sıhhiyyûn, terbeviyyûn bilirler. Bunlar namâz işi olmakdan ziyâde ilim işidir. Dîn, bunlara ya karışmaz ya karışırsa esâslarını tarh ve tavsiye ile iktifâ eyler. Bir cem'iyet, bir hükûmet bu teşkîlâtdan herhangisini ihmâl etse cezâsını görür: ferdler namâz, orucu terk ederlerse cem'iyetdeki buhrân başka olur. İktisâdî tedbîrleri ittihâz etmezlerse görecekleri belâlar başka olur. Ta'lîm ve terbiye âleminde yayan kalırlarsa netîce başka olur...

Medenî ve büyük cem'iyetler bu teşkîlâtları birbirini tutacak bir âhenk dâ'iresinde başarabilenlerdir. Hazret-i Peygamber'e bakmalı; işi hep dînemi hasr etmiş? Dîni hep ibâdetemi munhasır tutmuş? Mâlî, adlî, ta'lîmî, edebî, lisânî, askerî ne kadar teşkîlâtı var? Hatta ecnebî usûllerinin ve teşkîlâtının iktibâs edilmesi için de ayrı emirleri var.

Mûsâ Efendi'nin Avrupa kavânînini mahcûb edecek ahkâm-ı şer'iye ile memleket tanzîmi fikirlerini Velîdî Efendi abes görüyor. Zann ediyorum haksızdır.

Avrupa kavânîni İslâmiyet'den beri bin üç yüz senelik tecrübelerle ikmâl edildiği hâlde ba'z-ı esâslar vardır ki, onları İslâmiyet, Avrupa mütefekkirlerinden evvel bulub söylediği için iftihâra hakkı vardır:

Kadın ve erkek tahsîlinin lüzûmunu bildiren İslâmiyet değilmi? Yakın zamâna kadar Avrupa'da böyle bir şey varmı idi?

Lede'l-îcâb talâkın cem'iyete lâzım olduğunu ileri süren odur. Avrupa nihâyet bu usûlü kabule mecbûr olmadımı?

İslâmiyet'in zavallı çocukları sıyânet için vaz' etdiği ahkâmı Avrupa vaktiyle düşünmüşmü idi?

Kadınların hukûku mes'elesinde İngilizlerin, Almanların, Fıransızların bir tek kânûnu varmıdır ki, İslâmiyet kadar munsif ve serbest davranmış olsun. Müslümânlar, İslâmiyet'in istediği dereceye yükselmemişlerdir. Bu cihet başka. Fakat İslâmiyet proğramı, Avrupa fukahâ ve siyâsiyyûnunu birçok mes'elelerde utandıracak mâhiyetdedir ya...

İslâmiyet, birçok cihetlerde Avrupa'dan esâsât-ı hukûkiye ve ahlâkiye almağa zerre kadar muhtâc değildir.

Lâkin teşkîlât-ı ilmiye ve mektebe, siyâsiye, mâliye ilh.'ye gelince, onları alacakdır. Zîra onlar, zamân geçdikce değişir ve İslâmiyet'in zuhûrundan sonra ne kadar mükemmel usûller keşf olunmuşdur. Lâkin tekrâr ediyoruz: Birçok esâsât-ı hukûkiye ve ahlâkiye i'tibâriyle ve yalnız bu noktalarda İslâmiyet, Avrupa nazariyesinden çok ileridedir.

Ma'îşet ve medeniyetde inhitâtın dîni tahrîb edeceğini söyleyen Velîdî Efendi haklıdır. Dîn ıslah edilse bile iktisâdiyât ve medeniyet taksîrâtı bulundukca terakkî müyesser olamaz. Bu da bir hakîkatdir: Buhârâ, Türkiye... misâldirler. Vahhâbiler, en belîğ misâldir.

Efendi, insânların terakkî yâhûd tedennîleri husûsunda en büyük töhmeti dîne isnâd etmek nazariyesi çokdan redd edildi diyor. Bu söz, tahlîle muhtâcdır.

Dîn var dînceğiz var. Herhâlde birçok terakkîyât dînden doğduğu gibi, birçok tedenniyât da dînin darlığından veya fesâdından ileri gelir. Ba'zen dîn dar olmaz da, erbâb-ı dîn dar düşünür, taassub gösterir. Yâhûd aksine: Dar bir dîn olur da, erbâbı kiyâset ve fetânet göstererek o dar dîni tevsî' ve tezyîd ederler. Bunlar hep olağandır. İslâmiyet, bu fesîh ve hür-endîş dîn, son devrin nâehilleri elinde dar bir hâle getirildiği gibi.

Cemâl Afgânî, Şeyh Abduh, Emîr Alî, Mûsâ Bigiyef, Mahmûd Es'ad, İzmirli İsmâ'îl Hakkı gibiler yetişmeselerdi, gencler, her hâlde daha çok mikdârda dînsiz olacak, İslâmiyet'den soğuyacaklardı.

Evet, terakkî ve tedennî, bir sürü âmillerin mahlûtudur. Ne yalnız başına dîn, ne yalnız başına ilim, ne yalnız başına edebiyât, ne yalnız başına iktisâdiyât, âmil-i terakkî ve tedennî olamaz. Hep diğerleriyle karışır. Binâenaleyh müslümânların ve o meyânda Türklerin ne terakkîyât-ı sâbikasını, ne tedenniyât-ı ahîresini tek bir âmile, meselâ yalnız dîne hasr etmemelidir. İnhisârcılıkdan dâ'imâ kaçınmalıdır: Bu, pek fenâ bir metoddur.

Velîdî Efendi'nin son sözü şâyân-ı dikkatdir: Mûsâ Efendi'nin Avrupa kavânînînin memâlik-i İslâmiyede bâ'is olduğu fenâlıklardan bahsini mu'âhaze ediyor, onu haklı bulmuyor.

Bizce Velîdî Efendi haksız, Mûsâ Efendi haklıdır. Avrupa'da hiçbir milletin kavânîn ve tarz-ı terbiyesi aynen diğerine uymaz ki, Fransız, Alman, İngiliz kavimlerinden herhangi birinin kavânîn ve teşkîlâtları aynen bize uygun gelsin.

Muhakkakdır ki, Avrupa'nın her millete göre değişen meşrûtiyeti, kavânîn-i cezâ'iyesi, usûl-i idâre-yi mülkiyesi, hele tarz-ı ta'lîm ve terbiyesi vardır. Bunlar, bize muvâfık değildir. Biz bunların yalnız 'rûh ve felsefe'sinden ve bir de âlemşümûl, müşterek esâsları varsa onlardan müstefîd olabiliriz. Yoksa bir Türkü, bir müslümânı Fransız, Alman, İngiliz yapmak mümkin değildir. Buna çalışmak gülünc ve zararlıdır. Avrupa kavânîn ve terbiyesinin rûhu tedkîk ve yekdiğerleriyle mukâyese edilseydi bizi berbâd etmezdi. Öyle yapılmadı ve yapılamıyor. Yapılamayınca da, millet, ecnebî kavânîn ve teşkilâtını hazm edemiyor, verilen ilâcları, ağızdan tekrar çıkarıyor. İşte Türkiye teşkîlât-ı idâriye ve mektebiyesi, kânûn ve proğramları meydândadır.

Fakat Avrupa'nın millet, dîn, muhît ile mâhiyet alâkası olmayan 'ulûm'u vardır. Riyâziyât, tabî'iyât ve sanâyi'-i ameliye gibi. Bunlar bir milletin, bir dînin markasını hâmil olmayan, âlemşümûl', 'aklî', 'beşerî' inzibâtlar ve ma'îşet vâsıtaları olduğu için bunda müslim gayr-i müslim, Türk, Fransız, Alman, İngiliz düşüncesi müsâvîdir. Bunlar ba'z-ı kerre bi-lâ ta'dîl memlekete nakl ve devr edilmelidir. En büyük kusûrlarımızdan biri bunda gecikmemizdir. Hâlbuki kânûn, ahlâk ve âdât, terbiye, edebiyât, mûsîkî, mi'mârî, resim, her millete göre değişdiği için bunlar alınırken rûh-ı kavme uygun gelecek sûretde tırâş edilmeli ve bir kumâş gibi boya göre ölçüye tâbi' tutulmalıdır. Binâenaleyh Türkiye'ye meselâ Alman edebiyâtını, Fransız mûsîkîsini, İngiliz terbiyesini bi-lâ ta'dîl sokmak muzırdır. Çünkü bu usûl, züpbe, vatansız, Türkiye'yi sevmez gencler yetişdirir. Bizim zannımız budur. Acabâ aldanıyormuyuz?

İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi

Seyyid Nakib el-Attas, çev. Mahmut Erol Kılıç,
İnsan Yayınları, İstanbul 1995. 256 s. (ISBN 975-574-017-1)

Modern çağın verilerini göz önünde tutarak günümüz İslam düşüncesi problemlerini tartışan çağdaş alimlerimizden birisi de Seyyid Nakib el-Attas'dır. İslam felsefesi alanında birçok değerli çalışmaya imza atan Attas, aynı zamanda Malezya Uluslararası İslam Düşüncesi Enstitüsü'nün yöneticiliğini yaparak, Müslümanların çıkmazlarını aşmak için, bilginin Batılılaşmaktan nasıl kurtarılacağını ve nasıl İslamileşeceğini, eğitim kavramı adı altında uygulamaya geçirmeye çalışarak bir eğitim felsefesi kurgulamaktadır. Bunun için, öncelikle, çağdaş Hıristiyan ve Batı dünyasının arka planını oluşturan sekülarizm ve sekülarizasyon kavramlarının tahlilini yapmaktadır. Nitekim bu hususlar, tanıtımını yapacağımız kitabın ana bölümlerinin başlıkları olup, birbiriyle ilişkili olarak yapılan konuşmalar ve verilen tebliğlerden oluşmaktadır. Farklı zaman ve mekanlarda yapılan konuşmalar olmasına rağmen, bir bütünün parçaları şeklinde düzenlenmiş olması, kitabın okunmasını ve anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır.

Attas'ın ifadesiyle söyleyecek olursak (Önsöz; s. 7-9), bu eserde, İslam'da tasavvur olunduğu şekliyle hayatın en temel ilkeleriyle ilgili olan din, hikmet, adalet, edep gibi kavramlara ilişkin tanımlamalar ve açıklamalar açık bir şekilde yapılmaktadır. *İslâmiyât* dergisinin Sekülarizm konulu dosyası için bu kitabı tanıtma görevi bana verilence, ilk baskısı, *Modern Çağ ve İslami Düşünüşün Problemleri* adı altında 1989 yılında neşrolduğu zaman *İslâmî Araştırmalar*'da [III (1989), sayı: 3] yer alan yazımı hatırladım. Aradan bunca sene geçmesine rağmen, alanıyla ilgili özgünlüğünü korumuş olması gerçeği karşısında yeniden büyük bir zevkle okuyarak bu metni *sekülarizm* kavramını merkeze alarak hazırladım –bu arada, farklı bir baskısını temel alarak, *İslam ve Laisizm* adı altında Selahattin Ayaz tarafından yapılan (Pınar Yayınları, İstanbul 1994) bir tercümesinin daha olduğunu belirtmek gerekir.

Attas, *dīn* kavramı inceleyerek kitaba "giriş" yapmaktadır. İnsan ruhunun Allah ile yaptığı antlaşmanın (*el-mīṣāḳ*) bir gereği olarak dinin "bir teslim oluş" olduğunu söyler. Bu anlamda İslam, gerçek dini tarif eden en anlamlı terimdir. Bu teslim oluş, inbanna varoluşunu veren Yüce Güce karşı duyulan bir borçluluk duygusunu ifade eder. Dinin nihai gayesi, insanın varoluş öncesi hâline dönüşü, salih ameller vasıtasıyla gerçekleştirmektedir. Böylece hayatın anlamını ve hakiki bilgiyi araştırmak biricik hedeftir. Bu hedefe ulaşmak için kavli ve kevnî ayetleri, duyu ve akıl yetilerini doğru bir şekilde kullanarak anlamak ve yorumlamak gereklidir (s. 13, 81 vd).

Hakiki bilgiye ve hakikate ulaşmak için, metodik bir şekilde de olsa, şüphenin kaynak olarak ele alınmasını eleştiren Attas, rasyonalist ve empirist geleneklerin tek başına bu amacı gerçekleştiremeyeceğini, sezginin de bir bilgi kaynağı olarak işlevsel olduğu (*multidisiplinary*) bir tarzda, ama İslam'da vahyedildiği biçimiyle iman ve salih amel ilkeleri üzerine bina edilen bütüncül bir yaklaşımla mümkün olacağını söyler (s. 14-22).

I. Konuşma: Batı düşüncesinde Aydınlanma felsefesiyle ivme kazanan ve insanlığın içine düştüğü çıkmazdan yine kendi aklını kullanarak kurtulma çabası, teolojik ve metafiziksel aşamaların geçildiği, artık 19. yüzyılda bilimin hakim olduğu pozitif evreye gelindiği düşüncesinin yaygınlaşmasıyla sonuçlanır. Dinin işlevselselliğinin kalmadığını, bilim ve deneyin konusu olan olguların incelenmesinin önemli ve öncel olduğunu söyleyen pozitivist söylem ile, bu düşünce nihai aşamasına geldi. Empirist yöntemin düz-çizgisel mantığı sonucu sekülerleşme/dünyevileşme ile insanlığın ilkellikten modernliğe doğru evrimleştiği ve geliştiği, bir dogma olarak sunulmaya başladı.

Batı'da, Tanrı'nın ve dinin olmadığı bir dünya tasarımı, Nietszche'nin "Tanrı öldü" önermesinde ifade buldu. P.T. de Chardin, D. Bonhoefer ve P. Tillich gibi teologlar, sekülarizasyonun sonucunda ortaya çıkacak olan dinî ve teolojik krizleri tartışmaya başladılar. Son tahlilde Hıristiyanlığı da öldürecek bu sekülarizasyonun ihtiyaçlarını da karşılayacak yeni bir teolojinin öncülleri üzerinde araştırmalar yaptılar; ama Attas'ın dediği gibi, bir reformasyonun doğal sonucu yerini başka bir reformist yoruma bıraktı ve ortaya "sekülerleştirilmiş yeni bir Hıristiyanlık" çıktı (s. 26-29).

II. Konuşma: Attas, bu bölümde, seküler, sekülarizm ve sekülarizasyon terimleri arasında ayırım yaparak, önermelerini pekiştirmeye çalışmaktadır. Latince *saeculum* kökünden gelen *seküler* teriminin zaman ve mekanla ilişkisini dikkate alırsak, güncel sorunlarla ve dünyevi olanla ilgili olduğunu görürüz, diyen Attas'a göre, bu anlamıyla sekülarizm, salt Hıristiyan âleme özgü değildir. Fakat Attas, 'sekülarizm' kavramını, "Sürekli değişen bir dünyanın oluşum şartlarını inceleyen Batı bilim ve tekniğinin gelişmesi karşısında âciz kalan düşünürlerin, insanın aklının ve dilinin, önce dinî sonra da metafiziksel denetimden kurtulmasıdır." diye tanımlayınca, sekülarizmin İslam dünyası üzerindeki etkilerini, ortaya çıkardığı sorunları ve kafa karışıklıklarını incelemek, zorunlu hâle gelmektedir (s. 41-43).

Sekülerleşme, Attas'a göre, dünyanın dinî veya din benzeri davranışından soyularak, bütün kapalı dünya görüşlerinin atılması ve tüm doğaüstü mitlerin ve kutsal sembollerin parçalanması ile olacaktır. Ahireti değil, bu dünyayı öncelemeyi ve yapılan hataları kadere yüklememeyi ifade ettiği için olsa gerek, sekülerleşmenin, siyasal ve toplumsal yönüyle beraber kültürel boyutu gündeme gelir. Bu anlamıyla sekülerleşme, kültürel entegrasyon sembollerinin dinî olarak belirlenişinin kaybolmasıdır (s. 44).

Sekülarizasyon terimi, değerlerin ve dünya görüşlerinin tarihteki 'evrimsel' değişmeye göre sürekli gözden geçirildiği sınırsız bir süreci ifade eder. Bu anlamıyla tarihsel göreceliktir; çünkü "tarih, bir sekülerleşme sürecidir".

Sekülarizm ile sekülarizasyon arasındaki fark şudur: Sekülarizm, bir nevi ideolojidir. İnsanlara bir emanet olarak verilen tabiatın tılsımının bozulmasını, siyasetin kutsallıktan arındırılmasını gerçekleştirmeye çalışır; ama değerlerin kutsanmasının bitmesini istemez, hatta bir anlamda bunu pekiştirir. Bunu, kutsallığın tanımına kendi ideolojik anlayışını yükleyerek yapar (s. 44, 46). Bu anlamıyla sekülarizm, bir süreci ifade etmekten ziyade, sanki sekülarizasyon sürecinin özel ve farklı bir form, bir ideoloji hâlinde billurlaştırılmış şeklidir (s. 75).

Sekülarizasyon ise, bunun tersine, bütün değerleri göreceleştirir, insan eylemi ve tarih için gereken açıklığı ve özgürlüğü sunacağını söyler. İlkelden moderne geçinin en iyi ifade edildiği yer olan 'kent uygarlığı'nda ortaya çıkan sekülarizasyonu, insan evriminin içsel gücünü, mayasını tanımlamaya çalıştığını iddia eden sekülarizm taraftarları, "bir tehdit olarak görürler"; onun izlenilmesini, kontrol altında tutulmasını ve kesinlikle bir devlet ideolojisi hâline getirilmemesini isterler (s. 46). Bununla birlikte, der Attas, eğer ideoloji, bir genel fikir kümesi veya bir felsefi program anlamında alınırsa, bu durumda sekülarizyon da, Batılıların anladığı şekliyle bir ideoloji hâline dönüşür. Biriyle öteki arasındaki farklılık, birinin dünya görüşünün kapalı, ötekinin ise açık oluşundadır (s. 75).

İslam dini açısından seküler, sekülarizm ile sekülarizasyon terimlerini kullanmanın doğruluk değerini tartışan Attas, böyle bir şeyin olamayacağını kesin bir dille söyler. Batılı-Hıristiyan dinî tecrübe alanına ait olan bu kavramlar, İslam'a yabancıdır. Dini bilmek için bunlara gerek yoktur; bizatihi insanın özü, kendi tecrübelerini deney konusu yapması gerekir. Kişinin kendini araştırması, tanımasıyla başlayan bu süreç, vahyolunan Şeriat'a uymakla devam eder. Bu, salt düşünme ve akıl yürütme ile olmaz; bunların yanı sıra, amelî ibadetler ve şer'î öğretiye samimi bir teslimiyetle elde edilecek bilgiye de ihtiyaç vardır. Sekülarizasyonun ortadan kaldırmaya çalıştığı, bu şekilde ortaya konulan, dinin insan hayatı ve varoluşunun en temel unsuru olması yönünüdür. Bu nedenle, "din ve dinin işlevini incelemeden sekülarizasyon meselesini çözümlemek mümkün değildir" (s. 52-53).

Örneğin, Batılı tarihsel ve kültürel bağlamdaki sekülarizasyonun tamamlayıcı unsurları olan tabiatın tılsımının bozulması, siyasetin kutsallığının kaldırılması ve değerlere atfedilen gereksiz kutsallığın izale edilmesi, doğru bir İslami perspektifte 'İslamileşme' boyutunun tamamlayıcı parçaları olarak düşünülebilir.

1967-1968 yılında ilk defa İslamileşme kavramını tartışmaya açan Attas, bundan kastının, insanın ilk önce büyüsel, mitolojik, animistik ulusal/kültürel gelenekten, sonra da mantığı ve dili üzerindeki seküler kontroldan kurtulması olduğunu belirtir. Ona göre, İslam insanı, aklı ve dili artık bunlar ve sekülarizm tarafından kontrol edilemeyen insandır. Hem büyüsel hem de seküler dünya görüşlerinden kurtulan insan, bağımsızdır ve özgürleşir; bu anlamıyla İslamileşme, özgürleştirici bir süreç olup; Peygamber'in ilahi tebligatı ışığı altında oluşturduğu kendi dönemindeki ahlaki ve amelî yücelikle, toplumun mükemmelliğini ümmet olarak kavramakla mümkün olur (s. 71-72). Bunun tam karşıtı ise, Müslümanların İslam'dan uzaklaşmasını, zihinlerinin yabancı kavramların istilasına uğrayarak muhakeme güçlerini etkilemesini ifade eden *deislamisation* kavramıdır.

Bu tür bir süreci engellemek için ahlak ve maneviyatın temeli olan bir din olarak İslam kavramını 3. Konuşma'da inceleyen Attas, Müslümanların genel olarak yaşadıkları sorunları 4. Konuşma'da tahlil eder ve çözümü, bilginin Batılılaşmaktan kurtarılmasında görür (5. Konuşma).

Eğitim kurumlarının en alt biriminden en yüksek birimine kadar öğretilen bilgi, Batılı kültür paradigmasında şekillenmiştir. Bu paradigmanın temel kavramları, ruh ve beden düalizmi, *intellekt* (zeka) ve *raito* (akıl) ayırımı ve anlamın salt *ratio* ile mümkün olacağı fikrinin öncelenmesi, birer seküler ideoloji olarak sunulan hümanist öğretiler ve özellikle edebiyatta belirgin olan trajedidir. Bilginin İslamileştirilmesi, işte bu tür bilgilerin ayıklanmasıyla olacaktır. Bundan kasıt, günümüzün bilgisini olduğu gibi kabul ederek, ona bazi İslami bilgileri yama yapmak veya aşılamak değildir. Bilginin doğası üzerinde çalışmalar sonucunda belirginleşen "ilim ve marifet, mahsusat ve makulat, manevi bilgi ve hikemî bilgiler" arasındaki farklara dikkat ederek, bilgiyi yeniden şekillendirmektir (s. 170-185; 229-230).

Bu yeni bilgi türünün insana kazandırılması ise, eğitimle mümkün olacaktır. Attas'a göre, "Eğitim, tedricî olarak insana kazandırılan, yaratılış düzenindeki nesnelerin tam yerlerinin bilinmesi ve tasdikidir; ki, bu da peşinden, varlık ve oluş düzeninde Tanrı'nın tam yerinin bilinmesini ve bunun tasdikini getirecektir". Akabinde bedenin, aklın ve ruhun disipline olmasını ifade eden ve bilgiyi arayış gayesini en güzel şekilde ifade eden *edeb* kavramının içselleştirilmesi gelecektir (s. 210).

Son söz olarak, kitabın arka kapağındaki ifadeleri tekrar etmek uygun olacaktır.

> Bu kitap, niceliğin niteliği öldürdüğü, 'dikey' boyutun 'yatay' boyuta indirgendiği, sembollerin gerçek anlamlarını kaybederek kuru bir olgu hâline geldiği ve "Gerçek"in sanki teknolojik ve bilimsel bir araştırma konusu "imiş" gibi ilerleme ve gelişme kavramlarına dayanarak ele alındığı modern çağın değerler manzumesinin Müslüman aydınlar üzerinde nasıl dönüştürücü bir etki yaptığını ve sahih "Gelenek"ten nasıl uzak düşürüldüklerini sergilemektedir.

MEVLÜT UYANIK
mevlutuyanik@hotmail.com

Türkiye'de Çağdaşlaşma

Niyazi Berkes,
Doğu-Batı Yayınları, İstanbul, t.y.

Niyazi Berkes, bilimsel yaşamının büyük bir kısmını yurt dışında geçirmiş olmasına karşılık, Türkiye'nin toplumsal yapısı ve değişmesiyle ilgili konuların incelenmesi işinde önemli ve uzun süreli etkiler uyandırmış bir sosyologdur. Onun, 1940'lı yıllardan itibaren etkisini hissettirmeye başlayan çalışmaları, özellikle 1980'lere kadar Türk sosyal bilim çalışmalarında –ismi anılsa da anılmasa da– çeşitli şekillerde yankılar bulmuştur.

Berkes'in eserlerinde çok farklı temalar ve yaklaşımlar yerine, genelde değişmeyen, istikrarlı bir çizgi gözlenmektedir. O, inceleme ve gözlemlerinde hep, dinamik bir sosyal hayatın elden geldiğince doğrusal bir hat hâlinde tahlilini hedeflemiş görünmektedir. Bu da, onun kitap ve makalelerine bir bütünlük kazandırmaktadır. Bu açıdan *Türkiye'de Çağdaşlaşma* ne içerik, ne de yaklaşım türü bakımından kendisinin diğer yazılarıyla bir farklılık arz etmektedir. Ama yine de, bu kitabı özellikli kılan bazı yönler bulunmaktadır. Bunlar; onun uluslararası düzeyde bir isim yapmış olması, hacmi, sistematiği ve ilgili değişim sürecine kendince derli toplu yaklaşımıdır.

Kitabın İngilizce aslının ilk basımı *The Development of Secularism in Turkey* başlığı altında 1964'de gerçekleşmiştir. Berkes, kitabının 1978 basımına yazdığı önsözde ise, onun, Cumhuriyet'in doğuşunun ellinci yıldönümünün kutlandığı yılda bir katkı olarak yayımlanmak üzere yazıldığını belirtmektedir (s. 9). Bu da, bir misyon duygusunu çok somut bir şekilde ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, kitapta yer alan fikirlerin, resmî siyasete yön veren ilkelerin basit bir savunusundan ibaret olduğu söylenemez. Yeri geldiğinde resmî çevrelerde de çok yaygın birtakım kabullerin tam aksi şeyler, izah ve deliller getirme çabasıyla gündeme getirilmiştir.

Kitabın muhtevası üç ana kesim hâlinde tertip olunmuştur. Birinci Kesim: İlk Adımlar başlığı altında Lale Devri'nden II. Mahmud'a kadar geçen süreyi; İkinci Kesim: Mutlakiyetten Meşrutiyete başlığı altında, II. Mahmud döneminden İmparatorluğun sonuna kadarki dönemi; Üçüncü Kesim: Cumhuriyet başlığı altında 'Ulusal Bağımsızlık Savaşı'nı ve 'Cumhuriyet Devrimleri'ni kapsamaktadır.

Berkes, kitabının Giriş kısmında, daha sonraki bölümlerde yer alan kronolojik tasvire esas olacak kadroyu oluşturduğu anlaşılan belli başlı kavram ve faktörlere yer vermiştir. Bunların başında çağdaşlaşma kavramı gelmektedir. Berkes, bu kavramı sekülarizasyon karşılığında kullanmış ve bu yaklaşımının da dile ilişkin gerekçelerini izah etmiştir. Laiklik, sekülarizm ve çağdaşlaşma kelimeleri arasındaki ilişkiler buradaayrıntılı bir şekilde ele alınmışlardır.

Diğer taraftan yine aynı kısımda ele alınan bir başka husus, bir arka plan olarak, Osmanlı devlet ve toplum kuruluşunun özellikleridir. Berkes, buna, daha sonra gelecek olan sürecin işleyişinin gereğince anlaşılmasında esas olarak yer vermiş ve bu arada da yanlış bulduğu genel bazı kabullere işaret etmiştir. Sözgelimi, bunlardan biri, "Osmanlı düzeninin teokratik bir düzen olarak tanımlanmasının yanlışlık ve yetersizliği"dir (s. 24).

Yine saltanat, hilafet ve gelenek kavramları, bu yaklaşımın bir devamı olarak bu kısımda yer almaktadır. Berkes, burada Osmanlı toplum ve devlet düzeni bakımından bu ana kavramları tahlile girişmiştir. Onun özellikle vurguladığı bir husus, çağdaşlaşma olayının incelenmesinde, daha yararlı olacak olanın din kavramından çok gelenek kavramı olduğudur. Çünkü ona göre, Osmanlı rejiminin en önemli yanı, dinsellikten çok geleneksellikti. O, bu önceliği, Berkes'in deyişiyle hem Hilafet padişahlığı, hem de Doğu despotizmini kapsaması itibarıyla hak etmektedir.

Nihayet çağdaşlaşma sürecinin ele alınmasında göz önünde bulundurulması gerekli bir husus olarak Batı Avrupa ve Osmanlı devleti arasındaki ilişki ve temaslar değerlendirilmiştir. Burada Berkes'in yer verdiği ilginç gözlemlerden biri, Batı'nın yanı başında olmasına karşılık, Osmanlı geleneğinin ona yabancı ve aykırı kalmış olmasıdır. Bu yabancılık ve aykırılığa karşıt şekilde geniş bir ilgi alanının ortaya çıkmış olmasıyla Osmanlı düzeninin bozulması arasında bir ilişkinin varlığı söz konusudur (s. 36).

Kitabına bu şekilde, bir nevi teorik bir çerçeveyle giriş yapan Berkes, kronolojik tahlillerine, on sekizinci yüzyıl başındaki olaylarla başlamaktadır. Bu dönemdeki belli başlı olaylar olarak ıslahata ilişkin belgeler konusu, İbrahim Müteferrika'nın kimliği ve arz ettiği önem, matbaacılık ve askerlik hususundaki gelişmeler yer almaktadır. Berkes'in bu bölümde yer verdiği orijinal bir konu, matbaa aleyhindeki tutumların gerçekte dinî nedenlerden değil, o günkü sosyal düzenin doğasından kaynaklandığının izahı çabasıdır. Bilindiği üzere, yaygın söylem, bu olayı dinî nedenlere bağlamakta iken, Berkes buna karşı çıkmış ve bunun gerekçelerini de ortaya koymuştur (s. 63).

Bir sonraki bölümde ise, başlayan süreçte ortaya çıkan iç ve dış engeller ele alınmıştır. Bunlardan Yeniçeriler, Kapıkulu savaş hizmetlileri ocağının siyasi ve bürokratik üst tabakası ve taşrada ortaya çıkan derebeylik eğilimleri iç; Fransa'yla ilişkilerdeki dönüşümler ve bunun diğer ilgili ülkelerle münasebetlerde ortaya çıkardığı olumsuzluklar ise, dış engeller olarak ele alınmaktadır.

İkinci aşama olarak, Nizam-ı Cedid ele alınmış (s. 87-125), bu kapsamda yeni ıslahat projeleri, uygulamalar, mali problem, Nizam-ı Cedid girişimlerinin sonuçları ve bu hususta karşılaşılan dış engeller değerlendirilmiştir. Bunun ar-

dından bir anlaşmayla hükümdarın gücünü Şeriat'a dayandırma çabası (Şeriat Yasası), Sened-i İttifak ve Berkes'in Osmanlı hükümranlığına yeni bir temel bulma yönünde girişildiğini ifade ettiği Hilafet, "Üç Deney" başlığı altında incelenmiştir (s. 127-143). Bu bağlantı içerisinde aynı bölümde, uluslaşma akımları konusuna da yer verilmiş olduğu görülmektedir (s. 143-160).

Mutlakiyetten Meşrutiyete giden süreci ele alan ilk bölüm olan 6. Bölüm'de II. Mahmud dönemi ele alınmış (s. 163-206), bu dönemin rejim özellikleri, eğitim kurumları anlatılmış; özellikle dönemin özgün bir problemi olarak kılık-kıyafet ve Batı'ya yönelik tutum meselesi ayrıntılı bir şekilde tahlil edilmeye çalışılmıştır.

7. Bölüm, Tanzimat sürecine ayrılmıştır (s. 207-245). Burada fermanların hukuki nitelikleri, hükümet konusu, kanunlaştırma faaliyetleri, azınlık (Hıristiyan nüfus) hakları ve eğitim konusu tartışılmış, bölüm sonunda da Tanzimat'ın başarısızlıkları ele alınmıştır.

Tanzimat dönemindeki dil, basın ve yazı gelişmeleri ise, 8. Bölüm'ün konusunu teşkil etmiştir (s. 247-264). Ana yönler olarak da aydınlanma, halka doğru eğitim ve siyasi özgürlükten bahsedilmiştir. Edebiyat, dil ve kültüre ilişkin sosyal tahliller müstakillen bu bölümde yer almaktadır.

9. Bölüm'de Tanzimat'a tepkiler konusu incelenmiştir (s. 265-297). Namık Kemal'in ayrı bir başlık altında ele alındığı bu bölümde, Yeni Osmanlılar ve ideolojilerinin sonuçları değerlendirilmiştir.

10. Bölüm'de Kanûn-ı Esâsî (Anayasa) konusundaki gelişmelere yer verilmiş (s. 299-329); 11. Bölüm'de ise (s. 331-380) Abdulhamid dönemindeki siyasal rejimin özellikleri, halifelik ve İslam dünyasıyla ilişkiler konusuyla o dönemdeki fikir akımları, ekonomik, toplumsal ve kültürel değişmeler tahlil olunmuştur.

Meşrutiyet başlığını taşıyan 12. Bölüm'de (s. 381-418) gizli örgütlenmelere yer verilmiş, Osmanlılık, İslamlık ve Türklük, İttihat ve Terakki konularının yanı sıra; milliyetler, Batı, gerilik, kültür ve anlam sorunları işlenmiştir.

Kitabın genelde izlediği planın aksine sistematik tahlillere ayrılan 13. Bölüm'de (s. 419-462) yer alan alt başlıklar şu şekilde sıralanmaktadır: Devlet Sorunu, Ulusçuluk Sorunu, Dinde Reform Sorunu, Aile Sorunu, Din ve Eğitim Sorunu, Ulusal Ekonomi Sorunu.

Üçüncü kesiti teşkil eden Cumhuriyet dönemi ise iki bölüm hâlinde ele alınmıştır. Bunlardan 14. Bölüm, Ulusal Bağımsızlık Savaşı başlığını taşımaktadır (s. 465-510). Burada I. Dünya Savaşı'nın sona ermesi, ardından ulusal bir devletin kuruluş hazırlıkları, yeni dönemin anayasa çalışmaları, muhalefet ve saltanat-hilafet tartışmaları ele alınmıştır.

Nihayet son bölümde Cumhuriyet devrimleri tahlil edilmektedir. Tıpkı 13. Bölüm'de olduğu gibi, bu bölümde de, oldukça sistematik ve etraflı çözümlemelere yer verilmiş olduğu görülmektedir. Önce devrimcilik nosyonunu ele alan Berkes, sırasıyla hukuk, eğitim ve din hususundaki problemlilikler üzerine eğilmiş, devrim ortamında bunların bütüncül bir çerçevesini çizme yolunu denemiştir.

Bu kronolojik tavsif dışında onun ele aldığı bu temel problem, yani çağdaşlaşma tabir edilen sekülerleşme noktasında çok sayıda alt probleme değindiğini söylemek gerekir. Bunların böyle bir yazı çerçevesinde ayrıntılarıyla zik-

redilip değerlendirilmesi söz konusu olmamakla beraber, bunlara kısmen, başlıklar hâlinde atıfta bulunulması uygun olacaktır:

Din ve devlet ilişkisi (s. 19 vd.), din kavramı (s. 19), gelenek kavramıyla dinin karıştırılıyor olduğu (s. 18) ve bu karıştırma işinin yol açtığı hatalı çözümleme tarzları (s. 28), hilafet kavramının konjonktürel niteliği, Osmanlı rejiminin bir teokrasi olmadığı (s. 24 vd.), çağdaşlaşma kavramının mahiyeti (s. 15-22), laik devlet yapısında dinî teşkilatlanmanın otonom olmamasının bir çelişki arz edip etmediği, laiklik politikalarının dini özgürlüklere temel bir müdahale oluşturup oluşturmadığı (s. 526 vd.) vb.

Bu arada kitapta yer alan çok sayıda önemli, çarpıcı veya kışkırtıcı birkaç tespitten söz edecek olursak:

Çağdaşlaşma ile dinselleşmenin eşzamanlı oldukları (s. 18); laik teriminin yabancı olup, dilde, Türk din ve devlet geleneğinde karşılığının bulunmadığı (s. 34); İslam'da aslen siyasal rejime ilişkin bir öngörünün bulunmadığı (s. 15); Cumhuriyet dönemindeki gelişmelerin hiç yoktan ortaya çıkan olgular olmayıp, bunların her birinin, daha önceki dönemde kökenlerinin bulunduğu (s. 512); Türk sekülerleşmesinin belli başlı aktörleri arasında (Türkçülük, Ziya Gökalp ve Atatürk) önemli farklılıkların bulunduğu (mesela, s. 517) vd.

Niyazi Berkes, bu çalışması boyunca anahtar kavramlar olarak *çağdaşlaşma*, *din*, *gelenek* sözcüklerine oldukça sık atıflarda bulunmuştur. Bunlardan bir alt düzeyde ise *laiklik*, *sekülerleşme*, *hilafet*, *saltanat* gibi terimleri yerli yerine koyma çabası dikkat çekmektedir.

Üzerinde özenle vurguda bulunulmasını gerektiren bir konu, Berkes'in laiklikle sekülerlik arasında anlamlı bir ayırım yapmamış, daha doğrusu, bunları birbiriyle çelişkili görmemiş olduğudur. Tabii ki, o, çağdaşlaşma olarak karşılık bulduğu sekülerlik kullanımını ön planda tutmuştur. Ancak, onun böyle davranması, laikliği daha dar kapsamlı bir kelime olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü ona göre, incelediği konunun özünün anlaşılması, meselenin sırf din-devlet ayırımından ibaret olmayıp, asıl sorunun, kendi deyişiyle 'kutsallaşmış geleneğin boyunduruğundan kurtulma' olduğunun kabulüne bağlıdır. Bu yönüyle onun, Türk sekülarizasyonunu, başından sonuna, kendi tutarlı çerçevesi içinde anlamlandırmayı başarmış olduğu söylenebilir.

Niyazi Berkes'in *Türkiye'de Çağdaşlaşma* çalışmasının tekli ya da homojen bir araştırma türü teşkil etmediği görülmektedir. Konusunu ele alırken Berkes, yerine göre değişen metod ve türlere müracaat etmiştir. Bu bakımdan, bu kitabın; fikirler tarihi, siyasal tarih, sosyal tarih ve sosyolojik analiz gibi farklı yaklaşımları bir arada barındırdığı söylenebilir. Okuyucunun, bunlardan hangisinin daha baskın olduğu hususunda bir karara varamaması mukadder gözükmektedir. Bu bakımdan kitabın kendi başına sosyolojik bir formata sahip olduğu söylenemez. Zira burada görülen, bir sosyal/siyasal tarih kesitine olsa olsa çok soft bir sosyolojik çerçevenin tatbik edilmiş olduğudur. Zaten yazarın kendisi de, ekonomik ve toplumsal düzeyde olmaktan çok, düşün düzeyindeki görüşleri esas aldığından bahisle (s. 34) sınırlılıklarını ortaya koymuştur.

Ancak, kitap boyunca orijinal ve zengin gözlemlere değinildiği de gözden kaçmamaktadır. Bir kaçı yukarıdaki satırlarda zikredilmiş olan bunların karşılaş-

tırmalı bir perspektifle değerlendirilmiş olması (sözgelimi Batı-Doğu, Hıristiyanlık-Hıristiyanlık dışı dinler, din-gelenek, sekülerlik-laiklik vb.) ele alınan değişim periyodundaki karakteristiklerin tanınmasında büyük değer taşımaktadırlar.

Ne var ki, Niyazi Berkes'in bu kitaptaki analizleri, bariz fikrî yanlılığı sebebiyle, yer yer eksik, kusurlu ve subjektif bazı nitelikler de göstermektedir. Yazar, bizzat, kitabının İngilizce ve Tükçe versiyonları arasındaki tarihî fâsıla neticesinde, onun, sonradan ortaya çıkan bazı gelişmeleri açıklamakta zorlandığı itirafında bulunmuş olup, bunu bazı ifadelerle telafi etme çabası içerisine girmişse de (s. 10), bu ikna edici görünmemektedir. Çünkü uyandırdığı izlenim, onun artık bilimsel dayanaklardan çok, inançlarına sığındığı yolundadır.

Nitekim, yayınlarında hakim olan fikrî çerçeve dahilinde, hayatının yaklaşık son on yılında meydana gelen kimi olayları açıklamada, tatmin edici cevaplar sağlamakta zorlanmıştır. Bir bilim adamı ve bir aksiyoner olmak itibarıyla objektif ve subjektif tutumları arasındaki çelişkiler kaçınılmaz olarak bu kitabına da yansımıştır. Özellikle kitabının son kesitindeki değerlendirmeleri –eğer denilebilirse– sosyolojik apolojetik şeklinde tabir edilebilecek olan bir durum arz etmektedir. Başka bir deyişle, söz konusu olan, açıkladan ziyade savunudur. Güçlü bir arka plana sahip bir sosyal bilim adamı olan Berkes'le, yeni rejimin ideallerine sıkı sıkıya bağlılığın getirdiği sayıltıların sınırladığı Berkes, bu tezadın hazırlayıcısı olmuştur.

Bir değişim, hem de sürekli ilerleme doğrultusunda bir değişim sosyoloğu, diyalektik olarak kendi çelişkisini de içinde barındırmaktadır. Nitekim Berkes'in başına gelen de budur. O, tezini ileri sürmüştür; ama daha hayatta iken ortaya çıkan antitezleri de görmezden gelememiş olmamasına rağmen, kendi yöntemi hilafına bunları istisna saymak suretiyle bir nevi kendisiyle (ilerlemenin değişmezliği) tezada düşmüştür.

Niyazi Berkes'in getirdiği birtakım izahlar, dünyada modernist söylemlerin egemen olduğu dönemler için çok anlamlı olmakla birlikte, izleyen buhran dönemindeki gelişmeler hususunda –dünya çapında kimi sosyal bilim teorilerinde olduğu üzere– açıklayıcılığını büyük ölçüde yitirmektedir. Bu, sadece ona özgü bir durum değildir. Sözgelimi, Peter Berger'in sekülarizasyon konusundaki önceki ve sonraki tutumları arasındaki çarpıcı farklılık ve kendisinin bu noktadaki gayet samimi itirafları ilginç bir örnek olarak akla gelmektedir.

Bütün bunlara rağmen, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, ait olduğu paradigma dahilinde kullanılmak kaydıyla, önemli bir işleve sahiptir. Çünkü ele aldığı olgunun, gerek dünyada, gerekse ülke içerisinde ciddiye alınmayı hak edecek bir mazisi bulunmaktadır. Onun dışında da, her ne kadar sayıltılarıyla aktüel gerçeklikler çelişiyorsa da, o, bugünkü duruma tersten bir izah için ilham temin etmede oldukça işlevsel olabilir. Zira onda, değişmeciliğin değişmezliğinin 'sosyolojik' motivasyonu noktasında önemli bilgilerin mevcut olduğu görülmektedir. Kitap, Türk yönetici/düşün elitinin sekülerleşme ya da sosyal değişme yönündeki güdülenmelerinin kaynağına nüfuz etmek bakımından bu önemlidir.

İHSAN TOKER
ihsantoker@hotmail.com

islâmiyât

üç aylık araştırma dergisi

islâmiyât

IV (2001), sayı: 4
TÜRKİYE'DE DİN SÖYLEMLERİ

EDİTÖR
Mehmed Said HATİBOĞLU

SAHİBİ
© AVRASYA YAY. REK. MAT. EĞT. ve TUR. TİC. LTD. ŞTİ. Adına
Süleyman BAYRAKTAR

SORUMLU GENEL YAYIN YÖNETMENİ
Ömer ÖZSOY

YAYIN KURULU
Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU
Alparslan AÇIKGENÇ Süleyman BAYRAKTAR Ali DERE
Muammer ESEN Mehmet GÖRMEZ İlhami GÜLER Sönmez KUTLU
Mehmet Emin ÖZAFŞAR İbrahim ÖZDEMİR Ömer ÖZSOY
Mehmet PAÇACI Lütfi SEVER Osman TAŞTAN
Mevlüt UYANIK İsmail Hakkı ÜNAL

İŞLETME MÜDÜRÜ
Sema YAVUZ

YAYIN MÜDÜRÜ
Veli AKNAR

BÜRO
Kasım GEZEN (Son Okuma)
Osman ÖZBAĞÇE (Redaksiyon)

YÖNETİM YERİ
Dr. Mediha Eldem Sok. 41/12 06420-Kızılay ANKARA
Tel: 0 (312) 433 24 65 Tel&Faks: 0 (312) 433 66 68

YAZIŞMA ADRESLERİ
P.K. 775 06455 Kızılay ANKARA
e-posta: islamiyat@hotmail.com

ISSN: 1301-840X

FİYATI: 6.000.000.- TL

ABONE BEDELLERİ
Kurum: 60.000.000 Normal: 30.000.000 Öğrenci-Öğretmen: 25.000.000
Yurtdışı: 50 $, 60 EURO

Posta Çeki: Avrasya Yayıncılık 1900 321
Banka TL. Hesabı 0012227/01-5 Akbank Meşrutiyet Şb. Ankara
Döviz Hesabı: 100-4036799 Vakıflar Bank. Meşrutiyet Şb. Ankara

İÇİNDEKİLER

Yayıncının Notu 5

Editörden

MEHMED SAİD HATİBOĞLU
Düzeltmeye Tâlib Bozuculuk 7

Makaleler

SÖNMEZ KUTLU
İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu 15

İSMAİL KARA
İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri Üzerine Birkaç Not 37

MÜCAHİT BİLİCİ
Milliyetçilik ve Cemaatlerin Din Söylemleri:
Fethullah Gülen Cemaati Örneği 55

ALİ BARDAKOĞLU
İlahiyatçıların Din Söylemi 63

ÖMER ÇAHA
Türkiye'de Resmî Din Anlayışı: Etatokratik Sistemin İnşâsı 77

MEHMET PAÇACI
Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylem 91

MUSTAFA ÖZTÜRK
Egemen Bir Dinî Söylem Tarzı Olarak Ataerkillik 111

HİDAYET ŞEFKATLİ TUKSAL
Türkiye'de Feministlerin Din Söylemi 133

NECDET SUBAŞI
Modern Alevilik: Sınırları Zorlayan Söylem Arayışları 147

ERCAN ŞEN
Muhayyel Bir Geçmişten Muhayyel Bir Geleceğe
Eklektik Bir Fikir Cereyanı: Türk-İslam Sentezi 165

AHMET YILDIZ
RP-FP'nin Din Söylemi: Eleştirel Bir Yaklaşım 173

MUHAMMET ALTAYTAŞ
Türkiye'de Ateist Solun Din Söylemi 193

MUHAMMET ÇAKMAK
CHP: Bir Siyaset Geleneği Üzerine Etüdler 207

MUSTAFA KARA
Tarikatların Din Söylemi Olabilir mi? 213

ŞEHMUS DEMİR
Değişim Süreci Açısından Kur'an Yorumu Üzerine 217

Klasik Metin

HOCA İSHÂK EFENDÎ [1801-1892]
Kâşifu'l-esrâr dâfi'u'l-eşrâr 227

Kitap, Tez, Sempozyum Değerlendirmeleri 239

IV (2001) Ciltte Yayımlanan Makaleler Dizini 242

Yayıncının Notu

Saygıdeğer *islâmiyât* okurları

2001 yılında yayımlanması gereken IV. cildin son sayısıyla nihayet karşınıza çıkabildik. Özellikle özel sayılarımızda sürpriz olmaktan çıkan ve bizi çok rahatsız eden bu gecikmelerin temel nedeni, size daha okunabilir ve daha kaliteli sayılar hazırlama endişesinden başka bir şey değil. Konulu sayılar yayımlamaktan vazgeçebildiğimiz takdirde, bu gecikme sorununu aşacağımızdan hiç kuşkumuz yok; zira dergi bürosunda, çoğu bir yılı aşkın bir zamandır yayımlanacağı sayıyı bekleyen onlarca önemli yazı var. Gecikmeyi belli ölçüde mukadder kıldığı ve katkı dolu bazı yazıların bir ân önce okurla buluşmasına mani olduğu hâlde, bizi konulu sayılar çakırmaya zorlayan birinci etken, tepkilerini esirgemeyip bizlerle paylaşan siz değerli okurlarımızın talepleri ise, bir diğer etken de, birincisinden çok da bağımsız olmayan Türkiye koşullarının ortaya çıkardığı ihtiyaçlardır. Nitekim, yayın kurulu toplantılarının değişmez gündem maddelerinden birini teşkil eden yayın tarzıyla ilgili olarak bu yıl alınan karar, 2002'de de yola yine konulu sayılarla devam etme yönünde tecelli etti. Önümüzdeki dönem de üçü ağırlıklı ("Din ve Şiddet", "İslam'ın Sol Yorumu", "Misyon ve Diyalog"), biri özel sayı ("Türkiye Dindarlığı") olmak üzere, yine konulu sayılar hazırlamayı planlamış ve yazıların temini için gerekli hazırlıkları başlatmış bulunuyoruz. Bu sayıdan başlamak üzere, önümüzdeki yayın dönemlerinde sizlere, *islâmiyât*'ın yanı sıra, bir bültenle de seslenme imkanı bulacağız. Her sayının eki olarak dergi okurlarına sunulmakla kalmayıp, bizim tespit edebildiğimiz ve sizlerin önerileriyle oluşacak muhtemel okur adreslerine de ulaştırmaya çalışacağımız bültenlerin, daimi okur kitlemizle daha sıcak bir diyalog kurmamıza ve derginin kendini yeni okurlara takdim etmesine imkan vereceğini umuyoruz. Dergimiz, her yılı, okur sayısını artırmış olarak geride bırakıyor. Bu teveccüh; okurlarımızla kurduğumuz sağlıklı iletişim ve değerli temsilci dostlarımızın her türlü takdirin üstündeki çabaları sonucunda, 2001 yılında abone sayımıza da ciddi şekilde yansımış bulunmaktadır. Bu, bizim için oldukça sevindirici; zira okur kitlesinin büyük bölümünün, dergimizi abone olmak suretiyle izlemeyi tercih etmesi, bir bakıma *islâmiyât*'ın sürekliliğinin teminatıdır. 2002 yılına, şimdiye kadar ulaşamadığımız ve kendimizi duyuramadığımız çevrelere de ulaşma hedefiyle giriyoruz. Bu hedefin gerçekleşmesinde, alınacak merkezî tedbirlerin önemi inkar edilemez; ancak, değerli temsilcilerimizin ve okurlarımızın desteği olmadan, derginin yeni okurlarla ta-

nışmasını sağlamanın mümkün olmayacağının farkındayız. Bu itibarla, şimdiye kadar bizden esirgemediğiniz teveccüh ve desteği bu yıl da sürdürmenizi istirham ediyoruz.

Dergiyle ilgili bu açıklamalara ilaveten, elinizdeki sayıyla ilgili birkaç hususa kısaca işaret ettikten sonra, sizleri yazılarla başbaşa bırakacağız.

Bu sayının konu başlığındaki 'din söylemi' ifadesinden, salt din üzerine kurulu söylemi veya bir söylem bütününün dini konu edinen bölümünü değil, herhangi bir söylemi din açısından çözümlemeyi denediğimizde, söylemin kendisini ele veriş biçimini anladığımızı belirtmek isteriz. Buna bağlı olarak, bu sayı, herhangi bir söylemi aynı zamanda bir din söylemi olarak çözümlemenin imkanını varsayan bir perspektifle kurgulanmıştır. Ne var ki, bir söylem analizine tâbi tutulmak için gerekli netliğe henüz ulaşmamış bulunan veya çok güçlü ve çok yaygın olmasına rağmen, muayyen bir sosyolojik birim üzerinden izlenmesi mümkün olmayan (aslında isimlendirilmesi bile hâlâ sıkıntılı olan, modernist ve gelenekçi din söylemleri gibi) söylem türleri üzerine tatmin edici yazılar temin edemedik. Belki, birer zihniyet olarak da isimlendirmeye elverişli olan bu tür entelektüel tutumların her birinin ileride müstakil sayılarda enine boyuna tartışılması, hem bu eksikliğimizi giderecek, hem de bu söylemlerin güçlerine mütenasip bir netliğe kavuşmasına vesile olacaktır. Elinizdeki sayı, Türkiye'de resmî ve sivil düzlemde tezahür eden başlıca yazılı ve sözlü söylemleri birer din söylemi olarak çözümlemeye tâbi tutan yazılardan oluşmaktadır. Türkiye'deki din söylemlerinin tamamını bir özel sayı çerçevesinde kuşatmanın mümkün olmadığını daha baştan teslim ederek yola çıkmamıza rağmen, saygıdeğer yazarların değerli katkılarıyla oluşan genel çerçevenin, Türkiye'deki din söylemlerinin tam değilse de yeterli bir resmini çizdiğini söyleyebiliriz. Bütün yazı sahiplerine şükranlarımızı arz ediyoruz. Derginin son hâlini incelerken, her zamanki gibi, "keşke" ile başlayan cümleler terennüm ettiğimiz oldu tabii ki; fakat yine de, sayının, bu hâliyle, söylem analizinin din söylemleri alanında denenmesine tatminkâr bir örnekleme sunduğu ve bir başlangıç olarak değerlendirilmeyi hak ettiği kanısındayız. Her türden din söylemini irdelemek üzere tasarlandığı için yalnızca dinsel söylemlere odaklanmayan bu sayıda, dinsel söylemlerin dinin temel kaynakları açısından değerlendirilmesini, farkında olarak imhal ettik (ihmal değil). Bu değerlendirmeyi, Türkiye'deki farklı dinsellik tezahürlerini din merkezli bir (öz)eleştiriye tâbi tutmak üzere planladığımız "Türkiye Dindarlığı" sayısında gerçekleştirmeye çalışacağız.

Son olarak, yeni yayın döneminin başında geçerli olacak abonelik koşullarını değerlendirmenizi dileyerek (ve salık vererek), *islâmiyât*'a gösterdiğiniz ilgi için şükranlarımızı sunuyoruz.

Saygılarımızla...

islâmiyât IV (2001), sayı 4, s. 7-14

Editörden

Düzeltmeye Tâlib Bozuculuk

İslâm'ın ilk asırlarında ortaya çıkan siyâsî çatışmalar sonunda devlet, maddî kudret ve siyâsî beceri sâhiblerine geçer hâle gelince, halk müslümânlığında zühd hayâtı gelişme göstermiş, daha sonraki asırlarda saltanatlara bölünmüş; İslâm dünyâsını İslâmî çerçeveye çekmek isteyen âlimler, kabâhati Kitâb ve Sünnet'den ayrılmış bu tip İslâmî yaşayışlara yükleyerek selefî hayâta dönme mücâdelesine girişmişlerdi. Ne var ki, husûsiyle İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve çevresinin, gayr-i İslâmî saydıkları felsefî, sûfî, zühdî, fırkavî cereyânlara karşı açdıkları fikrî savaş, Ehl-i Sünnet dünyâsı içinde de derin ve çetin mukâbele görmekde gecikmedi. Nihâyet son asırda gayr-ı müslimlerin maddî-siyâsî üstünlüğü karşısında ezilen İslâm dünyâsı, Batı ilim ve hukûkunu benimseme yoluna girdiğinde, önünde, geçmiş kültürün her renkden sâhiblerini buldu. Bunlar ecdâddan tevârüs etdikleri İslâmî mîrâsın korunması dâvâsına düşdüler. Modernist İslâmcılarla, fıkhî geleneğe bağlı müslümânlar, bu defa kendi aralarında en iyi müslümânlık yarışına kalkışdılar. Mezhebci-selefci diye kısaca isimlendirdiğimiz bu grublardan birinciler, hayâtlarını eski fıkıh mezheblerine göre tanzîm etmeyi, ötekiler ise, Kur'ân ve Sünnet'i esâs almayı doğru buluyorlardı.

Son yarım asır Türkiye'sinde bu iki grub içinde, mezhebcileri, Işıkçılar denilen cemâatin temsil etdiği söylenmekde; isim babası olarak da, yarım asır kadar önce matbûat dünyâsına çıkan *Seâdet-i Ebediyye* kitâbının yazarı Hüseyin Hilmi Işık (1911-2001) gösterilmekdedir.

Bu cemâat mensûblariyle benim şimdiye kadar doğrudan bir ilişkim olmamış ise de, Türkiye'de İlâhiyat Fakültelerinin dışında, İslâm'ı evliyâullâh denilen zâtların ve fıkıh imâmlarının kültürleri ışığında anlamayı kendilerine gâye edinmiş, maddî varlığa ve medya imkânlarına sâhib kuvvetli bir cemâat olduklarını biliyordum ve son senelerde görebildiğim bazı kitâbları bana şu kanâati vermişdi ki,

bunların en azından yayım faâliyetlerinin ilmî ölçüler içinde değerlendirilmesi kaçınılmaz bir vazîfe teşkil etmekdedir. Zira isim babası zâtın *Seâdet-i Ebediyye*'si dışında, Vehhâbilere, Şîîlere, komünistlere, masonlara, mezhepsiz câhil... olarak gördüğü devrimiz müslümân ilim adamlarına yönelik ve çeşidli lisânlarda yayımlanmış pek çok eseri vardır ve bu vasıflarıyla da kültürel bir vâkıa hâline gelmişdir. Onun doğrularını ve yanlışlarını ortaya koymak, hiç olmazsa Türkiye'deki İslâmî hayâtın manzarasını bir yönüyle aydınlatmak bakımından önemlidir.

Işık'ın temel eseri sayılan *Seâdet-i Ebediyye*'nin elimde 1963 târîhli, 728 sahîfelik ikinci baskısı ile, "Hazırlayan" olarak M. Sıddık Gümüş ismi verilmiş 1994 târîhli 1261 sahîfelik elli sekizinci baskısı var. Bu baskıda Işık ismi müellif hânesinde görünmüyorsa da, ikinci baskının muhteviyâtı yer değişdirmelerle elli sekizinciye de alınmış hâldedir. Nitekim 58. baskıda mevcûd sekiz sahîfelik "Önsöz"de, Işık'ın hayâtı kendi dilinden verilmekdedir. "Hazırlayan"ın anlamı, herhâlde "Yeniden Tanzîm Eden" olmalıdır.

Her iki baskıyı, sathî de olsa, gözden geçirmeye çalışdım ve okuycumuza onlardan ibretlik bazı metinler takdîm etmenin yararlı olacağını düşündüm. Eserlerinin hepsini tanımaya ve fikirlerini bir düzen içinde değerlendirmeye benim şimdilik imkânım yokdur. Bu sebeble, misâllerdeki insicâmsızlığın ma'zûr görüleceğini umuyor ve yapılmasını lüzumlu gördüğüm etraflı çalışmaya tâlib olacakların çıkmasını bekliyorum.

Işık Kimdir?

Yazar, İstanbul Eyyûb'de 1911'de doğmuş, evinde dînî terbiye görmüş, askerî mekteblerde okumuş, kimyâ ve eczâcılık tahsîl etmişdir. Öğrencilik yıllarında Abdulhakîm Arvâsî'yi (1865-1943) tanıyıb, derslerine devam ediyor. Onun vefâtından sonra, oğlu Ahmed Mekkî Efendi'den okuyub, 1953'de İslâmî ilimler sâhasında ondan icâzet-i mutlaka alıb tedrîsde bulunmak iznine kavuşuyor.

Seâdet-i Ebediyye niçin ve nasıl doğmuşdur? Bunun cevâbını Merhûm Işık, eserinin 1963 baskısında (s. 7) şöyle veriyor:

> Arabî, Fârisî, Almanca ve Fransızca kitâblardan seçdiğim ve çevirdiğim kısımlardan meydâna gelen 60 sahîfe (Seâdet-i Ebediyye) kitâbını [birinci kısım, 1956] okuyanların teşvîki ile, ikinci kısmını 300 sahîfe olarak hazırlayıb 1957'de basdırmışdım. Bu iki kitâb, temiz gençlikde, İslâmiyyete karşı, öyle bir alâka ve câzibe uyandırdı ki, süâl yağmuru altında kaldım. Bu çeşidli soruları, muteber kitâblardan terceme ederek cevâblandırmak sûretiyle, birinci kısmın ikinci baskısı meydâna geldi ve 400 sahîfe oldu. Nihâyet... üçüncü kısmın hazırlanması da (yani 1963 baskısı) müyesser oldu.
>
> *Salâhiyetim, dîn ihtisâsım olmadığı hâlde...* Allâhü Teâlâ'nın tevfîki ile meydâna gelen bu üç kitâb şimdi bir araya getirilib bir kitâb hâlinde basıldı. *Üç kısımda da, bu fakîre [Işık'a] âid hiçbir bilgi ve fikir yokdur. Terceme ve toplamakdan başka, nasîbim olmamışdır...* Bu kitâb bugün dîn perdesi altında milleti aldatmak isteyenlerin tuzaklarına düşmekden gençliği kurtaracak bilgileri taşımakdadır. Bu kitâbı okuyanlar, dedelerinin dînini, şu'ûrlu olarak öğrenip, dîn düşmanlarının iftirâlarına aldanmayacak, câlillerin hırâ-

felerinden, tarîkatcı ismi altında gençliği zehirleyen yalancıların maddî ve ma'nevî soygunculuğundan kurtulacakdır... *Bu kitâbda* rûhu besleyecek, kalbi imânı kuvvetlendirecek bigiler vardır, yanlış, *zararlı bir şey yokdur.*

1963'de bunları yazan Işık'ın 1994'teki 58. baskıda, kendisinin [daha ölmeden] "rahmetullâhi teâlâ aleyh" diye başlayan terceme-i hâlinde şunlar yazılıdır:

> Çeşidli dîn ve fen kitâblarının yazarıdır. Türkçe, Arabî, Fârisî, Fransızca, Almanca ve İngilizce kitâbları neşr etmişdir. Kitâbları bütün memleketlerde okunmakdadır. 1351'de [1932] eczâcı fakültesini, dört sene sonra kimyâ yüksek mühendisliğini bitirmişdir. Halıcıoğlu Askerî Lisesi'nde ve üniversitede okurken dâima sınıfın birincisi olmuşdur. Teğmenlikden albaylığa kadar Türk ordusunda zehirli gazlar mütehassıslığı ve kimya öğretmenliği yapmış, çok subay yetişdirmişdir. Din bilgilerinde derin âlim ve tesavvuf ma'rifetlerinde kâmil ve mükemmil olan, kerâmetler, hârikalar sâhibi Seyyid Abdülhâkim Efendi'nin [1865-1943] yetişdirdiği *selâhiyetli bir dîn adamıdır.* 1929'dan 1362 [1943] senesine kadar [14 sene], o büyüt zâtdan ders almış, Arâbî, ve Fârisî tercemeler yaparak gençliğe hizmet için çalışmışdır. Altı senelik albay iken 1380 [1960] senesinde kırkdokuz yaşında emekli olmuşdur. (Çok kitâb okudum Ehl-i Sünnet âlimlerinin yükseklikleri yanında, pek câhil, bir hiç olduğumu anladım. Onları tanıyabilmek, yollarında bulunmak, büyük ni'metdir. Resûlullâh yolu, onların gösterdikleri yoldur... Dünyâda ve âhiretde se'âdete kavuşmak isteyen, o büyüklerin yoluna, ahlâkına sımsıkı sarılsın!) derdi. (s. 1087-8)

Işık'ın düşüncelerinin esâsı şöyle özetlenebilir:

> İslâmiyyeti Hz. Peygamber teblîğ etmiş, sahâbîleri bütünüyle kavramış, bunların ilimlerini ilk devir âlimleri dört mezheb imâmları kendi ictihâdlariyle de zenginleşdirerek kitâblara geçirmişlerdir. Bugün bizler İslâmiyyet'i işte bu kitâblardan öğrenebiliriz. Bunların yanlış yazdığı, eksik bırakdığı bir şey yokdur. Dolayısiyle bunlar tenkid dışıdır. Günümüzde İslâm âlimi geçinenlerin, bu âlimleri atlayarak, Kitâb ve Sünnet'den bizzat hüküm çıkarmaya kalkışmaları bid'atdır, ilhâddır, dînsizlikdir. Bu sapıklığı Türkiye'de de sergileyenler vardır.

Işık, 58. baskıya (1994) yazdığı "Önsöz"de bu sapıkları şöyle açıklamakdadır:

> İslâmiyyeti yıkmağa çalışan diğer bir kuvvet de dîn bilgisi vermek için, dîn düşmanlarını (güyâ) susdurmak için yazılan mecmû'alar ve kitâblardır... Ba'zı memleketlerde türeyen mezhebsizleri, dînde reformcuları İslâm âlimi olarak tanıtıyorlar. Bunların câhil kafaları ile, sapık düşünceleri ile yazdıkları yıkıcı ve bölücü kitâblarını terceme ederek, din bilgisi diye gençliğin önüne sürüyorlar. Bunların zararlarını, bozuk olduklarını ortaya koyan, yüzkaralarını meydâna çıkaran... kitâblarımın basılmasına yayımlanmasına mâni olmak için bu fakîre câhilce, ahmakca iftira ediyorlar... (s. 7-8)

Kendisinin tarîkatçılıkla alâkası olmadığını, kânûnlara dâima uyduğunu an-

latdıkdan sonra, devâm ediyor:

> Şunu da bildireyim ki, hadîs-i şerîfler ve İslâm âlimlerinin açıklamaları, dîn adamlarının siyâsete karışmalarını şiddetle men' etmekdedir. Ehl-i Sünnet âlimleri bu yasağa titizlikle uymuşlardır. Müslümân, dîni siyasete âlet etmez. Bunun için ben hiçbir zemân siyâsete karışmadım. Hiçbir yazımda, şu veya bu devlet şeklinin savunuculuğunu yapmadım... (s. 8)

Demek oluyor ki, siyâsete karışmış binlerce sahâbî ve ilim adamı, Işık'a göre hadîslere aykırı davranmış olmakdadır.

> Hakîki müslümân... Devletin kanunlarına karşı gelmez... (s. 9)

Bunları söyleyen aynı Işık, *Seâdet* kitâbında, İslâm'ın mîrâsla, ukûbâtla... ilgili hükümlerini yazarak devletin kânûnlarına karşı geldiğini unutmakdadır. Meselâ süt kardeşle evlenmeyi devlet kânûnla suç saymazken, Işık bunu kitâbında harâm kılıyorsa (s. 574) yine kânûnlara hürmetkârdır! Bu nasıl oluyor diyecek iseniz Işık'ın mazereti hazırdır:

> Hükûmetin şerîata uygun emirlerini yapmak vâcibdir. İslâmiyyet'e uymayan emirlerine isyân etmek, fitneye, anarşiye sebeb olmak büyük günahdır. Büyük zarardan kurtulmak için küçük zararı yapmak lâzım gelir... Zâlim hükûmet mubâh işlemeği yasak ederse, buna itâat vâcib olur. (s. 586)

Bundan böyle zâlim hükûmet korkmamalıdır, zulmüne devâm edebilir, ona ölüm yokdur. Nasıl olsa müslümâna siyaset yasak! Anlaşılan, merhûm hangi devirde yaşadığının farkında değildir; ammâ, zâlimlerin önünde sus-pus olan dilinin, âlimlere gelince açılıvereceğini birazdan göreceğizdir.

Önce, fıkhî tebahhurundan rastgele misâller takdîm edelim. Merhûm Işık şöyle buyuruyor:

> Allâh Teâlâ... her bin senede bir peygamber vâsıtası ile insânlara bir dîn göndermişdir. (s. 18)

Artık şimdiye kadar İslâm Peygamberi'nin Hz. Îsâ'dan 600 sene sonra geldiğini söyleyib yazanlara, bu târîhe 400 sene daha eklemekde gecikmemeleri şart olmuşdur!

Merhûm Işık, bu ilmihâli İmâm-ı Ebû Hanîfe mezhebine göre yazmışdır, çünkü o,

> İctihâd ve istinbâtde öyle yüksek bir dereceye ulaşmışdır ki buraya kimse varamadı... İmâm-ı Şâfiî hazretleri, İmâm-ı A'zâm'ın ictihâdının inceliğinden az bir şey anlayabildiği içindir ki: "Bütün müctehidler... Ebû Hanîfe'nin çocuklarıdır" demişdir. Hz. Îsâ'nın âhir zamanda gökden indiğinde.... ictihâd ile çıkaracağı bütün ahkâm... İmâm-ı A'zâm'ın ictihâdına uygun olacakdır. (s. 49)

Bu durumda, diyelim, eli Kalaşnikoflu bir vatandaş karısıyla oturmakda olan bir Işıkçıya gelip "Boşa ülen karını, ben alacağım!" demiş olsun, Bizim Işıkçı da, ölüm korkusiyle: "Boş olsun!" dedimi, İmâm-ı A'zâm'a göre, emre itâ-

atden başka yapacak bir şey yokdur. Kadın elden gitmişdir. Öteki mezheblere göre mükrehin talâkı geçerli olmadığı için, eşkiyâyı polis yakaladığında hanım yine kocasına dönecekdir. Ama ya Işıkcının karısı?

Hüseyin Hilmi Merhûm kendi kitâbında İmâm-ı A'zâm'a tâbi olduğunu ilân ettiğine göre (s. 568), kendisinin başına böyle bir iş gelseydi ne yapardı dersiniz? Ya hanımını kurtarabilmek için Hanefîlikden istifâ edib Hukûk-i Âile Karârnâmesi'nin 105. maddesindeki: "İkrâh ile vukû' bulan talâk mu'teber değildir." hükmüne sığınacak, yahud kelleyi verecek. Hangisini yapardı dersiniz? Üstâdın hanımını görmedim ki cevâb vereyim. Çirkin ise mesele yok! Zira ona göre, yaşlı, çirkin kadını "...boşamak mübâhdır, yâni günâh değildir." (s. 569) Işık'ın İslâm ahlâkından anladığı işte bu kadardır... Ama, günümüz ilâhiyatlı hanım talebenin uğradığı zulümden nasıl kurtulabileceklerine çözüm bulmuyor da değildir. İbn Âbidîn'den yardım alarak bunu şöyle açıklıyor:

> Erkekler arasında başını açmak zarûreti olduğu zaman, kadının başını ve kendi saçlarını peruk takarak örtmesi câiz ve lâzım olur... Günahı yalnız saçını vermiş olana ve bakanadır. (s. 580)

Hadi diyelim bakan günâha girdi, saçını verenin cürmü nedir behey Hocaefendi! demezlermi adama?

Kimyâcı, eczâcı, emekli albay Zeynelâbidîn Hüseyin Hilmi Işık'ın dünyâ ve âhiretde ebedî saâdeti sağlamak için yazdığı kitâbında günümüz insanının nasıl bu hedefe çarçabuk ulaşdırabileceğini (!) meselâ, "Sular ve Çeşidleri" bahsinde söyledikleriyle göstermeye çalışalım:

> İçinde, akıcı kanı olmıyan hayvan ölmüş mutlak su ile abdest ve gusl câizdir. Meselâ, arı, akreb, tahta kurusu, sivrisinek ölüsü bulunan su ile câiz olur... Necâsetde yaşıyan kurdlar, bağırsak solucanları ve meyve kurdları temizdir... Her insanın tükürüğü ve artığı temizdir... Kadının artığını yabancı [yani evlenilmesi yasak olmayan] erkeğin içmesi ve erkeğin artığını yabancı kadının içmesi, lezzet alacağı için mekrûhdur... Farenin, kedinin... artığını yemek, içmek, zenginler için mekrûh, fakirler için mekrûh değildir. Eşeğin teri temizdir. (2. Baskı, s. 679-681; 58. baskı, s. 158-161)

Dikkat et azîz okuyucu! Bunları, 20. asır Türkiye'sinde müsbet ilimler okumuş bir allâme hanefî (!) "İlmin, pis ve zararlı saydığı şeyleri yemek içmek İslâm'a göre câiz değildir." demesi gereken; biyoloji, kimyâ okumuş, birkaç Batı lisânı öğrenmiş birisi söylüyor. Hele şükür ilâhiyatcı değil. Işık zihniyetinde olanların gözünde doğru olan bilgi, binlerce sene önce yaşamış müslümân fakîhlerin kendi hayât şartları ve ilmî seviyeleri ile sınırlı olan çözümleridir. Demek oluyor ki, imâmlarını, şeyhlerini yanılmaz kaynaklar olarak gören mutaassıbların gözünde Kur'ân ve Sünnet'in ilmî tefsîri değil, bu yanılmaz (!) kaynakların tefsîridir tâkîb edilmesi gereken...

Necâsetde yaşayan kurdların bağırsak solucanlarının cirit atdığı bir su, demek ki, bu müsbet ilim okumuş albayımıza göre tertemizdir! Burada dikkat

edilmelidir ki, onun İslâm'a yaptığı bu hakâretteki cesâret, şübhesiz askerî vasfından değil, fakat hayrânı olduğu bin yıl öncesi fıkıhdan kaynaklanmakdadır.

Bu seviyedeki fıkhın ilmî tenkîdini bundan seksen sene önceleri Burdur'da yapmaya başlamış, millete dînin gerçeklerini anlatmış bir âlimin, Işık tipinin takdîrine mazhar olabilmesi, tabîatiyle mümkün değildi. Mülhidlere, zındıklara hadlerini bildirmek için yaratılmış bu tip, elbette, onlara aldananlara da lütfunu esirgemeyecekdi. Hatîb-Hoca'ya (1878-1945) terbiyeli dilini (!) uzatışının asıl sebebi burada yatmakdadır (s. 451). Ben hissiyâtıma kapılıp, ona hak etdiği cevâbı verecek değilim. "Utanmadıkdan sonra istediğini yap!" emrini şiâr edinmiş bir zavallıya karşı ne söylesem boşdur.

İslâm ilimleri târîhinden haberi olmayan bu kimyâcıya aldananlara belki bir faydası olur diye, onun meselâ şu iddiasını hatırlatmayı yeterli görüyorum. Sahâbeyi yücelteceğim diye, bakın bu allâme câhil nasıl yalan söylüyor:

> Eshâb-ı kirâm'ın hepsi derin âlim, birer müctehid idiler. Şerîat bilgilerinde, siyâset, idârecilik ve zemanlarının fen bilgilerinde ve tasavvuf ma'rifetlerinde birer derya idiler. (s. 452)

> Eshâbın herbiri, her ilimde şerî'at bilgilerinde, siyâsi aklî ilimlerde [ya'ni lise ve üniversitelerde okutulan bilgilerde] zâhirî ve bâtınî ilimlerin hepsinde deryâ idi... (s. 453)

Şu lafları komik-i şehîr Kel Hamdi söylese güleriz de, İmâm-Hatîb öğrencisi söylese sınıfda bırakırız. Işık Efendi! Senin *Seâdet*'inde madde ve atomla ilgili olarak verdiğin bilgilerin (s. 534-551) hiçbirisi, Kur'ân ve hadîslerde mevcûd değildir. Bugün mekteblerde öğretilen bu ve benzeri bilgileri sahâbîlerin bildiğinden bahsetmek, eğer bir kör inadın sonucu değilse, "Mazhar Osmanlık" teşhîsinden başka neyi ifade eder!

Sen perhiz yemeklerini kitâbında niye fıkıhdan değil de, Fransız kitâbından veriyorsun ki? (s. 638)

Acabâ bu zâtın mürîdleri, kendisine de buna benzer medhiyeler düzdüler de, üstâd havalandı; kendinden başkasını görmezmi oldu dersiniz? Başka türlü olsa, İbn Teymiyye ve benzerlerinden geçtik; Abdûhlar, Mevdûdîler, Seyyid Kutublar, Hamîdullâhlar... bu üstâd-ı bî pervânın dilinde –hâşâ– "dîn yıkıcıları" ünvânlarını nasıl kazanabilirlerdi?

Seâdet-i Ebediyye kitâbı hakkında,

> Hakîkaten bulunmaz eşsiz hazinedir bu
> (...)
> Her kelimesi hüccet, ilimdir her cümlesi. (s. 462)

şiirini (!) söyleyen akıllının tedâvîsi nasıl mümkün olabilecek dersiniz? Bu tedâvîyi müzikle de yapamazsınız. Zira Üstâd'ın buna izni yokdur. Nasılmı? Şöyle:

> Her çeşid çalgı dinlemek haramdır. (s. 583)

> Müzik, her nevi çalgı, insanları alkolikler ve morfinmanlar gibi gaflet içinde, uyuşuk yaşatmakdadır. (s. 704)

> Ses dinlerken ud, keman, ney, saz, kaval gibi hiçbir çalgı çalmamalıdır. Keyif için, eğlence için, her çalgıyı çalmak ve dinlemek haramdır. (s. 707)
>
> Âlet ile, çalgı ile birlikde olan insan sesine gınâ [yani müzik] denir. Gınânın harâm olduğunu bütün âlimler sözbirliği ile bildirmişlerdir.
>
> ... İslâmiyyet'de müzik, çalgı yokdur. Son zamanlarda işitilen Tesavvuf Müziği sözünün İslâmiyyet'de yeri olmadığı anlaşılıyor. Genç hâfızların, genç kadınların, kızlar arasında, Kur'ân-ı Kerîm, mevlîd, İlâhî okuması da gınâ olur. (s. 707-708)
>
> Tekkelerde yapılan rakslar, teganni ile okunan şeyler [ilâhiler, mevlidler] haramdır. (s. 717)

Sahîfelerce süren bu kabîl hezeyânları yeterli bulmayan Işık, müslümân bir Türk'ün sabrını nasıl tüketebileceğini sergilemeye geçiyor ve asırlardır milyonlarca müslümânı bayram sabahları coşdurmuş Tekbîr'imize dil uzatmakdan utanmıyor. Şu dediklerine bakıp hizâya gelelim:

> Üçüncü Sultân Muhammed Hân zamınında yaşamış olan Itrî Efendi, bir dîn âlimi değildi. Meşhûr Beethoven... gibi bir mûsiki üstâdı idi. İslâm tekbîrini segah mekâmında bestelemekle, İslâmiyyet'e bir hizmet yapmamış, dîne bir bid'at karışdırmışdır. Müzik perdelerine uydurmak için, kelimeler değişdirilmekde, mânâlar bozulmakdadır. İnsanlar, nağmenin kulaklara ve nefse olan tesirine kapılıp, tekbîrin mânâsı ve kalbe ve rûha olan te'sîri gayb olmuşdur...

İnsan bu satırların acabâ neresini düzeltebilir?

Bir defa Sultan Üçüncü Mehmed öldüğünde, Itrî merhûm daha doğmamışdı. Itrî'nin Arabca, Farsca bilen mevlevî şâir ve hattât olduğu mâlûmdur. Bayram Tekbîri, Segâh değil Irâk makâmındadır. Türk mûsikîsinin en büyük şâheseridir. Allah'ın azâmetini, emsâli yapılamaycak derecede aksetdiren ve rûhu olanları titreten bir âbidedir. Kelimeleri değişdirilmemiş olduğu gibi, mûsikî, metnin emrine verildiği içindir ki, Türk mûsikîsinde kullanılan hiçbir usûle mahkûm edilmemişdir. Işık Efendi mûsikîden hiç anlamadığı hâlde konuşuyor. Sanki mecbûr mübârek! Kalbi güzel sese kapalı bir kimseye bizler yine acımakdan başka bir şey yapacak değiliz. Bu zâta, haklarında en ufak tenkîd ileri sürülmemiş nice ud çalan âlim ismi versen, yine de sana kulağını tıkayacakdır. Zira onun kulak verdiği üstâdlar başkadır. Diğerlerini adam yerine koymak câiz değildir.

> İmâm-ı A'zâm'ın Fıkh-ı Ekber'ini şerhetmiş bir Aliyyu'l-Kârî, kitâblarındaki iftiralarından dolayı İslâm âlimlerinin gözlerinden düşmüşdür! (s. 1055)
>
> Cemâleddîn-i Efgânî, zındıkların kitâblarını okuyarak dînden çıkmış câhil bir zındıkdır! (s. 1063-4)

Devrimizin yüz aklarından Muhammed Hamidullâh Hocamız, ona göre:

> İsmâilî mezhebinde, koyu Ehl-i Sünnet düşmanı... açıkca ve sinsice İslâmiyyet'i bozmağa, Ehl-i Sünnet âlimlerini lekelemeğe çalışan, bozuk düşünce-

li...(s. 1082)

birisidir.

Şu Allâh'dan korkmaz kuldan utanmazın ibretlik hayâ derekesi burada durmuyor. Mehmed Âkif'imiz bile bu edebliden (!) nasîbini alıyor. Âkif'in günahı çok: "Bir çalgıcıyı, çalgısının seslerini nidây-ı ilâhiye benzeterek öven şiirleri kendisini lekelemekde, îmânlı kalblerde nefret hâsıl etmekdedir." (s. 1115) Bu çalgıcı dediği kimse, herhâlde Şerîf Muhyiddîn Targan'dır. Ud virtiozumuzdur. Âkif onun hakkında nefîs bir şiir yazmışdır. Ne büyük dalâlet değilmi? Işık Efendi hazretlerinin harâm kıldığı 'ud'a Âkif ne hakla medhiye düzebilirdi. İsterse çalanı Peygamber evlâdı olsun?

"Câhilce davranışları, gâfilce yazıları ile devlete karşı ihtilâle sebeb olan" Seyyid Kutub'un hareketi, bir ahmaklıkdır ona göre. Zira "zâlim sultânlara, hattâ kâfir hukûmetlere bile ayaklanmağı dînimiz yasak etmekdedir."

> İlmi, aklı ve ihlâsı olmayan dîn adamları târîh boyunca hep felâket sebebi olmuş, İslâm bilgilerini sessizce yayan ilimli ve akıllı dîn âlimleri [herhâlde kendisini anlatıyor] hep başarı sağlamışlardır. (s. 1142)

Ne garib tecellidir ki, H. Hilmi Işık'ın müdhiş başarısı en yakınlarına işlememiş, kızının kocası olan bir televizyoncuyu bile *Tam İlmihâl*'ine göre irşâd etmeyi beceremediği için, bu zâtın gerek finans çevrelerindeki, gerekse televoleciler arasındaki marifetleri günlerce medyanın malzemesi olmuşdu. (Meraklısı meselâ, 15-16 Şubat 2001 târîhli *Sabah* gazetesine bakabilir.)

Bizim vazîfemiz, birisini âilesi yüzünden mahkûm etmek aslâ değil, kendisini değerlendirmek olduğu için, dînî kültür târîhinin benzer klinik vak'alarını ilmî mercek altında inceleme ve tedâvî vazifesinin ciddiyetle ele alınması lüzûmunu ilgililere hatırlatmakla yetiniyoruz. Yalnızca, ehlinden ricâmız:

> Devrimizde tam bir müslümân olabilmek için, *Seâdet-i Ebediyye* kâfîdir. Onu okuyan bahtiyar kimse "hem dîn bilgilerini öğrenir, hem de İmâm-ı Rabbânîyi...
>
> Hâller, zevkler, tatlı rü'yâlar görmeğe başlar. İmâm-ı Rabbâni'yi, Evliyâyı, Eshâb-ı Kirâmı ve Resûlullâh'ı (sav.) rü'yada görmeğe, uyanık iken rûhlarını insan şeklinde görmeğe, bunlarla konuşmağa başlar...

diyen zavallıya kananları uyarmalarıdır.

> Evliyânın sûretleri öldükden sonra da talebesine görünüb feyz verirler.

Cenâb-ı Hakk, biz kullarını bu duruma düşüb rûh doktorlarının elinde kalmakdan muhâfaza buyursun.

Âmîn.

MEHMED S. HATİBOĞLU

islâmiyât IV (2001), sayı 4, s. 15-36

İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu

SÖNMEZ KUTLU
DOÇ.DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
skutlu@divinity.ankara.edu.tr

Giriş

İslam düşünce tarihinde, diğer teistik dinlerden Yahudilik ve Hıristiyanlıkta olduğu gibi, "dinin ne olduğu, nasıl anlaşılacağı, nasıl açıklanacağı, ne şekilde yorumlanacağı, nasıl anlamlandırılacağı ve ne şekilde yaşanacağı" konusunda birbirinden farklı siyasi, itikadi, fıkhi, ictimai, ahlaki ve felsefi pek çok söylem geliştirilmiştir. Bunları bireysel söylemler olarak Hz. Ali, Hz. Ömer, Ebû Hanîfe, Ahmed Yesevi, Fazlur Rahman, Seyyid Kutub, Ayetullâh Humeynî ve diğerlerinin din söylemi; etnosantrik açıdan Emevi, Haşimî, Arap, Acem, Fars, Türk din söylemi; politik-dinî açıdan Harici, Mürcii, Şii, Mutezilî, Haşevi, Bâtıni, Eşari, Maturidi, Selefî, Sünni, Nusayri, Yezidî, Vahhabi, Kadiyani ve sairenin din söylemi; fıkhi mezhepler olarak Hanefi, Şafii, Maliki, Caferi ve diğerlerinin din söylemi; sufi tarikatlar olarak Nakşi, Kadiri, Rıfai, Alevi-Bektaşi ve sairenin din söylemi; meslek grupları esas alınarak politikacı, ahlakçı, filozof, hukukçu, hadisçi, sufi ve sairenin din söylemi; metodolojik açıdan akılcı/usûli, nakilci/ahbari, rey taraftarı, hadis taraftarı, bâtıni, zahirî, sezgici/irfani, beyani, burhani din söylemleri; ideolojik ve oryantalistik bir yaklaşımla heteredoks ve ortodoks din söylemleri şeklinde sınıflandırmak mümkündür.

Bizler tek bir dinin, yani İslam'ın tarihte ve günümüzde onlarca farklı yorumu ve anlaşılış biçimi ile karşı karşıyayız. Geleneksel düşüncede meslek gruplarına, akla veya nakle öncelik tanınmasına ve ilim dallarına göre pek çok tasnifler yapılmışsa da,[1] genelde bu kadar farklılığı, henüz bunlar ortada yokken

[1] İslam düşüncesindeki farklı eğilimler ve dine farklı yaklaşımlarla ilgili sınıflandırmalar konusunda bkz. Gazâlî, *el-Munkız Mine'd-Dalâl*, çev. Ahmet Suphi Furat, İstanbul t.y., s. 44 vd.; İbn Ruşd, *Kitâbu'l-Keşf an Minâhici'l-Edille*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1985, s. 191 vd.; İsmail Hakkı İzmirli, "Beş Sınıf", *DFİFM.*, 12 (1929), s. 12; Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncsinin Yapısı*, İstanbul 1985 (2. baskı), s. 17-22. Uludağ, geçmişte yapılmış tasniflerden bahsederek bu anlayışları selef, kelam, tasavvuf ve felsefe olarak sınıflandırıp incelemiştir. Bkz. *İslam Düşüncesi'nin Yapısı*, İstanbul 1972.

Hz. Peygamber tarafından önceden haber verilen 73 fırka hadisinin bir tecellisi olarak izah etmek isteyenler de olmuştur; ancak, bu yaklaşım, problemi çözmede yetersiz kalmıştır. Diğer taraftan, bütün bu farklılıkları heva ve hevesine, kişisel görüşlerine uyan Şeytan'ın şüpheye düşürmesi sonucu[2] veya Şeytan'ın tebdil-i kıyafetle tekrar bu fikirlerle ortaya çıkması olarak[3] gören yaklaşımlar söz konusudur. Ya da çağdaş araştırmacılardan Câbirî'nin yaptığı gibi, bu tarihî din anlayışları yapısal ve epistemolojik açıdan, beyani, irfani ve burhani şeklinde üçe indirgenip; beyanın, Arap-İslam aklı tarafından üretilmiş özgün bilgi kuramı olduğu iddia edilebilir. Ancak, bu özgün bir yaklaşım olmakla beraber, Arap olmayan Müslümanların dinle ilgili söylemlerini Arap-İslam aklı söylemine indirgeme gibi ciddi bir sorunu gündeme getirmektedir. Çünkü İslam düşüncesinde tek bir akıl ve yaklaşım yoktur, akıllar ve yaklaşımlar vardır.

O hâlde, tarih boyunca Müslümanlar tarafından üretilen, bazen birbirine yakın, çoğu kere de birbirine tamamen zıt bu kadar fazla din söyleminin ortaya çıkması bir sapma mıdır; yoksa tarihî, beşerî, dinî, siyasi, psiko-sosyal, coğrafi, kültürel yapının ürettiği doğal farklılıklar mıdır? Biz bu çalışmada, geleneksel/tarihsel din söylemlerini yeni bir tasnife tâbi tutarak, bu söylemlerin tek tek psikolojik, sosyal, kültürel, dinî, siyasi ve felsefi arka planını ortaya koymaya çalışacağız.

A. Tarihsel Din Söylemlerinin Meşruiyet Zeminleri

1. Psikolojik Durum

Evrensel dinlerde ortaya çıkan mezheplerin dinî konulardaki söylem farklılığını, insanlar arasındaki bireysel farklılıklara ve insan tabiatındaki psikolojik farklılıklara bağlayan bazı araştırmalar yapılmıştır.[4] Bu araştırmalar, her bir insanın ilgi, alâka, hâl, tutum, davranış, huy, mizaç, zeka, muhayyile ve akıl konusunda diğerinden farklı olduğunu ve insanların tabiatlarındaki bu farklılıkların, dinî grupların ve mezheplerin dinî hayat ve din anlayışlarında görülen farklılığın ilahi bir tercihten çok, beşerî eğilimlerin farklılıklarıyla meşruiyet kazandığını;[5] insanların sosyal ve pratik hayatta karşılaştıkları dinî problemlere bu farklılıklara göre çözümler ürettiklerini ve kendi mizaç ve tabiatlarına uygun dinî hareketlere yöneldiklerini açıkça ortaya koymaktadır. İnsan, akıl sahibi, kuşku duyan, anlamaya çalışan, düşünen, sorgulayan, açıklayan, yorumlayan, anlamlandıran, kutsallaştıran ve tecrübe eden bir varlıktır. Bireysel karakter farklılıkları ve insan tabiatındaki psikolojik eğilimler, en genel anlamda, tepkisel/şiddet yanlısı, akılcı, gelenekçi, sezgici-tecübeci, radikal ve uzlaşmacı tipolojiler ya da karakterler olarak okunup sınıflandırılabilir. Bu bakımdan, düşünce ve söylem farklılıklarını ortaya koymakta karakter okumanın önemli bir yeri vardır. Farklı din söylemleri ve düşünce ekolleri bu açıdan analiz edildiğinde, içinde yaşadıkları sosyo-poli-

[2] Şehristânî, *el-Milel ve'n-niḥal*, tahk. Abdulemir Alî Muhannâ-Alî Hasan Fa'ur, Beyrut 1990, I. 23.
[3] Böyle bir yaklaşımın tipik örneği olarak bkz. İbnu'l-Cevzî, *Telbîs İblîs*, Beyrut 1989.
[4] Hıristiyan mezheplerinin ortaya çıkışını psikolojik açıdan analiz eden oldukça önemli bir araştırma bulunmaktadır. Bkz. Henry C. McComas, *The Psychology of Religious Sects*, London 1973.
[5] Bkz. McComas, s. 7, 8, 34.

tik, felsefi ve kültürel ortamın da tesiriyle, bu psikolojik tipolojilerden birisinin veya birkaçının, sosyal, dinî ve düşünsel hayatın şekillendirilmesinde ve kurumsallaşmasında ön plana çıktığı veya dikey paradigmalar hâlini aldığı görülür.

2. Sosyo-Politik ve Kültürel Yapı

Sosyolojik açıdan, evrensellik iddiasında bulunan ve bünyesinde farklı kültür ve medeniyet havzalarından gelen kişileri barındıran dinlerde, peygamberlerin ölümünden sonra, farklı mezheplerin/anlayışların ve farklı din söylemlerinin ortaya çıkması genel bir temayül ve sosyolojik/tarihî bir vakıadır.[6] Hıristiyanlık, Yahudilik, Budizm, Hinduizm gibi, İslamiyet de bu tarihî gerçekten nasibini almıştır. Aslında dinlerin yayılması ve sürekliliği, mevcut medeniyetlerle yüzleşmesi, yeni bir medeniyet kurması ve sosyal değişmeler karşısındaki tepkisi, bu mezhepler kanalıyla olmuştur. Diğer taraftan, dünya tarihinde etkili olmuş güçlü kültür ve medeniyetler, devletlerin yıkıldığı gibi yıkılmazlar ve tamamen ortadan kaybolmazlar. Hiçbir kültür bütünüyle ölmez; başka kültür ve medeniyetlerde farklı biçimlerde tekrar ortaya çıkar. Hatta güçlü ve hakim kültürler, birbirleriyle etkileşim içerisinde varlıklarını dönüşerek sürdürürler.

Yeni bir din olan İslam'ı benimseyenler de böyle güçlü kültür ve medeniyet havzalarından geldikleri için, kendi kültürlerine ve medeniyetlerine tamamen sırt çevirmemişler ve onları İslam kılıfı altında yaşatmaya devam etmişlerdir. Dolayısıyla, bu kişilerin daha önceki kültürel bilinçleri, yeni dinlerini anlama, yorumlama ve yaşamalarında etkili olmuş; farklı din anlayışları ve söylemlerinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. İslam dininin ilk ortaya çıktığı ve yayıldığı coğrafyada, Arap, Roma, Mısır ve Sasani kültürü oldukça güçlü bir şekilde yaşamaktaydı. Hire ve Irak, Sasanilerin; Şam ise, Bizanslıların etkisi altındaydı.

İslam gelmeden önce, pek çok Arap kabilesi göçebe hayatı yaşamaktaydı; pek azı ise yerleşik hayata geçmişti. Siyasi hayat, kabilecilik esasına göre şekillenmişti. Kureyş'in iki büyük kabilesi arasında köklü bir siyasi rekabet yaşanmaktaydı. Toplum, köleler ve efendilerden oluşuyordu. İslam, kitabi kültürü ve devlet geleneği olmayan bir toplumu, medeni bir topluma dönüştürmekle işe başladı. Ancak, eski kültürel-sosyal durum ve siyasal yapı, daha sonra Kur'an'ı anlamada ve yorumlamada, farklı görüşlerin benimsenmesinde, bireyler üzerinde etkili olmaya devam etti.

Ayrıca, İslam'ın geldiği coğrafyada Yahudilik, Hıristiyanlık, Zerdüştlük ve Maniheizm gibi büyük dinler ve mezhepler varlığını devam ettiriyor ve İskenderiye'de Yeni-Eflatunculuk; Nisibis, Harran ve Cundişapur'da Yunan teoloji ve felsefesi öğretiliyordu.[7] Yine İslam'ın geldiği dönemde, Sasani ve Roma devletleri, Arap yarımadasında rakip iki siyasi gücü oluşturmaktaydı. Bu hakim kültür ve medeniyetler arasındaki mücadele ve rekabet, daha sonraları, İslam'la bu kültürler arasında devam etmiştir. Bütün bu sebepler dini değiştirmedi; an-

[6] Ünver Günay, *Din sosyolojisi Ders Notları*, Kayseri 1986, s. 179.
[7] Geniş bilgi için bkz. Yaşar Kutluay, *İslam ve Yahudi Mezhepleri*, İstanbul 2001, s. 28-35.

cak, insanların İslam'ı farklı şekilde anlama ve algılamalarında etkili oldu.[8] Zaten yeni fikirlerin; filozoflar, ekoller ve sosyal hareketlerin, homojen olmayan ve farklı kültürlerden gelen kişilerin karşılaştığı ve bir arada yaşadığı ortamlarda doğup geliştiği sosyolojik bir gerçektir.[9]

3. Dinî Metinler

Vahiy, bir iletişim olarak, "aynı ontolojik düzeye sahip olmayan iki taraf arasında"[10] yani Allah'la beşer olan peygamber arasında gerçekleşmiştir. Vahiy yoluyla kurulan bu iletişim, yalnızca peygamberlere mahsustur. Onlardan başkasının bu iletişimin mahiyetini bilmeleri mümkün değildir. Bunun nasıl gerçekleştiği, mesajın lafız ve mânâ bakımından kime ait olduğu, bu iletişimde meleğin rolünün ne olduğu hep tartışılagelmiştir. Sosyal hayatta yaşanan gerçeklikleri esas alarak inen ve elçinin içinden çıktığı toplumun dilinin bütün edebî inceliklerini kullanan vahiylerin iniş sebebi ve ne anlama geldiği, ona muhatap olan insanlar tarafından anlaşılmaya çalışılıyordu. Anlaşılmayan konular veya açık olmayan kısımlar, Peygamber'den soruluyordu. Peygamber hayatta iken bu iletişimde yaşanan problemler onun tarafından çözümlenirken, ölümünden sonra vahyin kaynağı ile olan ilişki sona ermiştir.

Arap dilinin en edebî metni olan Kur'an'da, görünen ve hissedilen varlık dünyasıyla ilgili, açık, seçik ve net bilgiler olduğu gibi, görünmeyen, hissedilemeyen âlemle ve geçmişle ilgili bilgiler de vardı; üstelik, bunları farklı üslûp ve edebî inceliklerle anlatıyordu. Diğer taraftan, bazı ayetler delaleti açık ve net (muhkem) olduğu için kolayca anlaşılırken, bazıları anlam benzerliği veya kapalılığı (müteşabih) yüzünden zor anlaşılıyor veya anlaşılamıyordu. Kur'an ayetleri, mushafta çeşitli konulara göre sıralanmış da değildi. Peygamber'e ilk inananlar, anlayış, zeka, kültür, bilgi ve ona yakınlıkları bakımından aynı olmadığından, dinin kutsal metniyle olan diyalogları ve onu anlayışları da aynı düzeyde olmadı. Kur'an'ın indiği dönemden uzaklaşıldıkça ve sosyal gerçeklik değiştikçe, insanlar, doğal olarak bu metinleri anlamada ve Allah'ın muradını tespitte farklı metodlar ve anlayışlar doğrultusunda yaklaştıklarından, farklı sonuçlar elde ettiler. Hatta öyle ki, insanları tek bir akide ve inanç etrafında birleştirmek amacıyla indirilen ve açık-seçik, anlaşılır olduğunu iddia eden bir referans metni, sonuçta farklı anlayıştaki kişi ve grupların kendilerini meşrulaştırmak için kullandıkları bir metin hâline geldi ve tek bir ayetle ilgili onlarca görüş ileri sürüldü. Kur'an'ın kendi metninden kaynaklanan bazı anlama problemleri, mezheplerin ve fırkaların doğmasının doğrudan doğruya sebebi değildi. İslam tarihinde ortaya çıkan fırkalar, genelde siyasi, beşerî, sosyal ve dünyevi sebeplerle teşekkül etmişti.[11] İnsanlar veya fırkalar, bu amaçlarını gerçek-

[8] Krş. Erol Güngör *İslamın Bugünkü Meseleleri*, İstanbul 1981, s. 29.

[9] McComas, s. 62.

[10] Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı, Ankara 2001, s. 56.

[11] Kur'an'ın kendisinde bulunan bazı özelliklerin ayrılıklara nasıl zemin hazırladığı konusunda geniş bilgi için bkz. Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, İstanbul 1996 (8. baskı), s. 22-27.

leştirmek uğruna, kılı kırk yaran akıl almaz yorumlar ve te'viller yapmışlardır. Neticede her mezhep, fırka, tarikat ve cemaat, farklı bir Kur'an tasavvuru oluşturarak, ona Allah'ın yüklemediği misyonlar yüklemişlerdir.

B. İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri

1. Tepkisel-Kabilevi Din Söylemi

İnsanlardaki karşı çıkma, protesto etme, şiddet, kızgınlık, gazap ve kavgacılık duygusu, asabiyet ve kabilecilik ruhunun yoğun olduğu kabile toplumlarında ya da bedevi toplumlarda, özellikle de büyük ve hızlı değişimlerin yaşandığı dönemlerde, güçlenerek bir kitle hareketine dönüşebilir. Bu tepkisel-kabileci ruh, her bir dinde ve toplumda farklı şekillerde tezahür edebilir; ancak, temelinde, toplumsal alanda yaşanan dikey değişime tepki göstermek vardır. Hızlı değişim, asabiyet ve katı dindarlık/taassupla bir araya geldiğinde tehlikeli bir politik-dinî doktrinin ortaya çıkması kaçınılmazdır. Bunun yansımalarından en önemlisi, geçmişte yaşadığı hayatı hatırlayarak daha iyi bir hayat arayışı içine girmektir.[12] Değişime karşı tepki gösterme ve şiddet eğilimi, bu gibi ortamlarda, bir toplumun zihniyeti hâline gelebilir ve başta dinle ilgili anlayışlar olmak üzere bütün alanlara yansıyabilir. Bu din söylemine, "kabilevi-şiddet yanlısı", "tepkisel-eylemci" veya "karizmatik toplumcu" din söylemi de denebilir.

Araplarda kabile toplumu, göçebe kabilelerden oluşmaktaydı ve her bir kabile ve onun kolları bağımsız topluluklar hâlinde yaşamaktaydı. Teşkilatlı bir siyasi otorite ve devlet geleneğine, yasama ve yürütme organlarına sahip olmayıp; kabilenin seyyidleri, reisleri ve şeyhleri tarafından yönetilmekteydiler. Kabileler arasında sürekli savaş ve kan davalarının hüküm sürmesi ve oldukça zor hayat şartları altında yaşamak zorunda kalmaları, bu insanları sert tabiatlı, haşin, savaşçı ve şiddet yanlısı yapmıştır.[13] Bu durum, onları, problemlerin çözümünde, nadiren kabilenin ileri gelenlerinden oluşan hakeme başvurmaya, çoğu kere de şiddete ve silaha başvurmaya sevk etmiştir.

Arap bedevi kabileleri, yoksul bir hayat yaşıyor ve hayatlarını çapulculuk, avcılık ve ticaret kervanlarını yağmalamakla idame ediyorlardı.[14] Hatta ticaret, ziraat ve sanatı hor görmekle kalmıyor, bunlarla ilgilenmeyi aşağılık ve bozulma belirtisi olarak görüyorlardı.[15] Kapalı toplumlarda, asabiyet, yani kabile şeref ve asaleti her şeyin üstündedir. Bireysel başarılara ve çıkarlara yer yoktur; doğru ve iyi, kabilenin genel çıkarlarına göredir. Kabile, daima haklıdır ve dolayısıyla, onun törelerine itaat esas olup, aslâ karşı çıkılamaz, isyan edilemez. Kabile karizması esas olduğundan, diğerleri öteki ya da düşman olarak değerlendirilirdi. Bu yüzden, işlenen suçlara karşılık bireyler değil kabileler cezalandırılırdı.[16]

[12] Mc Comas, s. 1.

[13] Kabile toplumunun bu genel yapısı hakkında geniş bilgi için bkz. Taha Akyol, *Haricilik ve Şia*, İstanbul 1988, s. 124 vd.

[14] Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara 1969, s. 37-38.

[15] Philip K. Hitti, *İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1980, I. 46 vd.

[16] Akyol, s. 130 vd.

Yerleşik hayata geçememiş kişi veya topluluklar, kitabi kültürden ve sistematik düşünceden yoksun oldukları için, olayları derinlemesine değil, yüzeysel ve basit bir şekilde analiz ederler. Câbirî'nin de dediği gibi, "bedevinin dünyası, düşünsel derinliği olmayan sade bir dünyadır."[17] Bu yüzden, farklı fikirlere, eleştirilere tahammülleri yoktur ve kendi fikirlerini, başkalarına karşı argümanlarıyla savunmak yerine, şiddet ve baskı yoluyla benimsetmek eğilimindedirler. Özellikle sözlü geleneğe sahip, yerleşik hayata geçememiş toplumlarda yetişen insanlarda, bu eğilim son derece güçlüdür.

İslam düşüncesinde tepkisel din söyleminin ya da kabilevi zihniyetin tipik temsilcileri Hariciler ve kısmen Vahhabilerdir. Çünkü Haricilerin çoğunluğu bedevi hayattan gelme idi. Aralarında şehirli olan çok az kişi vardı.[18] Bu yüzden Haricî fikirler, genelde yerleşik hayata geçememiş veya yeni geçmekte olan toplumlara cazip gelmiştir. Örneğin, Horasan'ın sarp bölgelerinde Hamziye grubunun tutunması, Kuzey Afrika'da çeşitli Haricî grupların taraftar toplaması bundan dolayıdır. Bedevi Araplar, Müslüman olduktan sonra, yerleşik hayata geçmek zorunda kaldılar. Çoğunluğu Basra ve Kûfe gibi şehirlere yerleştiler. Teşkilatlı bir siyasi otoritesi ve kanunları olan bir devlet içerisinde yaşamaya başladılar. Yerleşik hayata yeni geçmekte olan bu insanlar, Hz. Osman'ın öldürülmesiyle iyice ortaya çıkan Emevi-Haşimi çekişmesi ve kabileler ararası rekabetle birlikte, asabiyet ruhlarının depreşmesi sonucu Kureyş'in otoritesine itaatte ve medeni hayatın kanun ve kurallarına, kurumlarına ayak uydurmada güçlükler yaşamaya başladılar. Hz. Ali ve Mu'âviye arasındaki iktidar mücadelesi, her iki tarafı savaş meydanında karşı kaşıya getirince, meselenin halli için iki hakem tayin edilmesi ve onların vereceği karara uyulması kararı alındı. Bu durum, bardağı taşıran son damla oldu ve Haricilik adıyla tarihe geçen grubun ortaya çıkmasıyla sonuçlandı. Daha önce hakem tayinine razı olan ve Hz. Ali'yi de bu fikri kabule zorlayan kişiler, bu defa fikir değiştirerek "Hüküm ancak Allah'ındır." sloganıyla Hz. Ali'ye karşı çıktılar ve hakem fikrini kabul eden herkesi işlediklerini düşündükleri bu günah dolayısıyla tekfir ettiler. Bu ândan itibaren, sert ve haşin bedevi zihniyetinin dar kalıpları içerisinde basit ve yüzeysel bir mantıkla dışlayıcı ve zorba bir din söylemini dillendirmeye çalıştılar.

Hariciler, bedevi hayattaki karizmatik toplum anlayışından hareketle, İslam'ı bir kabile dini gibi algıladılar. Oldukça dar kalıplar içerisinde düşünen Haricî gruplar, kabilevi-asabiyetçi yaşayışın bir tezahürü olarak, "ferdiyetçi değil, cemaate ait tabirlerle düşünme temayülündedirler."[19] Bu yüzden, kendileri gibi düşünmeyenleri ve günah işleyenleri, ötekiler ve düşmanları olarak değerlendirerek, onların öldürülmesine fetva verdiler. Yerleşik hayata geçmeden önce de, kabilelerine saldıranları ve karşı gelenleri düşman olarak kabul edip öldürüyorlardı. Ka-

[17] Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, İstanbul 2000, s. 95.

[18] Bu konudaki iddialar için bkz. Muhammed Ebû Zehra, *İslam'da Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, çev. Hasan Karakaya-Kerim Aytekin, İstanbul 1983, 75; Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1981, s. 24.

[19] Montgomary Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1981, s. 37.

rizmatik toplum anlayışları ve sertlikleri, din anlayışlarına yansıdı. Sadece kendilerini haklı görerek, kendileri dışındakilerin yaşadıkları toprakları "savaş yurdu" ilan ettiler, onlara velayeti, onlarla oturmayı, şahitlik etmelerini, kestiklerini yemeyi, onlardan dinle ilgili bilgi almayı, onlarla evlenmeyi, miraslarını haram kıldılar[20] ve pek çok kişiyi yaşlı, kadın ve çocuk demeden sorgulayıp kılıçtan geçirdiler.

Günahla küfrü aynı kefeye koyup, bütün büyük günah işleyenlerin, davranışlarını esas alarak, imanını sorguladılar; hatta kendilerinden olup da birlikte Emevilere karşı isyan etmeyen kişileri küfürle itham ettiler. Kendilerini kurtuluşa eren cennetlikler olarak görmeleri ve kendi görüşlerini benimsemeyenleri tekfir etmeleri, onların daha önce yaşadıkları kabilevi hayatın dayatmalarının bir devamı şeklinde değerlendirilebilir.[21] Onların samimi olmaları, çok namaz kılmaktan dizleri ve alınlarının nasır bağlaması, Kur'an ayetlerine yanlış ve zahirî anlamlar vermelerini engellemedi. Yaptıkları yorumlarla İslam'a girişi zorlaştırdılar, çıkışı ise kolaylaştırdılar. Bu katı ve sert anlayışlarından dolayı, kendi içlerinde de birlik ve beraberliği koruyamadılar ve tarihin derinliklerinde kayboldular.

Hariciliğin bu sert ve radikal ruhu, açıkça olmasa da, bedevi hayatın zor şartları altında yaşamış olmaları, "davranışlarındaki sertlik, imanlarındaki taassup ve kendi inanışlarından olmayanları küfürle suçlamak"[22] bakımlarından, yakın zamanlarda otaya çıkan Vehhabilikte; Mısır'da Tekfir ve Hicret cemaatinde, Cihad Örgütü'nde, Türkiye'de Hizbullah, İbda-C ve diğer bazı marjinal gruplarda yeniden tezahür etmeye başlamıştır. Bu hareketlerin doktrinleri ve kullandıkları kavramlarıyla Haricî idealizmi arasında yakın benzerlikler söz konusudur.[23] Bu etki dolayısıyla olsa gerek, Vahhabi hareketini, geçmişte ve günümüzde Yeni-Haricilik olarak isimlendirenler olmuştur.

Zamanla asabiyet/kabilecilik, siyasi otoriteye isyan, tekfir, huruc, teberri, tevelli, kebire, iman, dâru'l-islâm ve dâru'l-küfr, isti'raz, ka'de kavramları Haricî din söyleminin hakim belirtileri oldu. Bu söylemde, "Din, yararlı şeyleri (taat) yapmak, günah işleyeni tekfir etmek ve zulmeden otoriteye isyan etmek"[24] olarak anlaşıldı. Câhız'ın, onları mutaasıp ve muharebeyi dinden sayanlar olarak tanımlaması oldukça manidardır.[25]

Sonuç olarak, tepkisel/kabilevi din söyleminin veya zihniyetinin, medeni hayata uyumsuzluk; katı, sert ve şiddet yanlısı dünya görüşü; sistematik düşünceden yoksunluk; katı ve mutaassıp bir dindarlık; nassları zahirî ve literal okuma; dışlayıcılık ve tekfir etme; farklı görüşlere ve anlayışlara tahammülsüzlük; karizmatik toplum anlayışı (kabile/asabiyet); siyasi otoriteyi tanımama; sürekli bölünme; mutlak doğruluk iddiası gibi temel özellikleri bulunmaktadır.

[20] Nâfi' b. el-Ezrak'ın mektuplarında bunlar açıkça zikredilmektedir. Bkz. Taberî, *Târîḫ*, II. 518-19; Ethem Ruhi Fığlalı, *İbadiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara 1983, s. 74-81.

[21] Hasan Onat, *99 Soruda İslam Mezhepleri* (yayınlanmamış ders notları).

[22] Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, s. 96.

[23] Krş. Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmed Dağ-Mehmet Aydın, İstanbul 1992 (2. baskı), s. 238.

[24] Taberî, *Târîḫ*, II. 518-9; Eş'arî, *Maḳâlâtu'l-islâmiyyin*, s. 87, 112-13, 120; Şehristânî, *el-Milel ve'n-niḥal*, I. 133; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV. 167.

[25] *Hilafet Ordusunun Menkıbeleri ve Türklerin Faziletleri*, çev. Ramazan Şeşen, Ankara 1988, s. 69.

2. Akılcı-Hadari Din Söylemi

Burada akılcılık, doğru bilginin tek kaynağının akıl olduğunu savunan rasyonalizm anlamında değildir. İslam düşüncesinde akılcılık, nassların anlaşılmasında aklı esas alarak, bilginin kaynakları arasında akla, duyular, haber ve sezgi karşısında öncelik tanımak ve aklın hüküm verme yetkisi olduğunu kabul etmek olarak tanımlanabilir. Böyle bir akılcılık, mutlak bir akılcılık değildir; nassların anlaşılmasında, nasslardan veya nasslardan bağımsız hüküm çıkarmada kullanılan bir akılcılıktır.

İnsan, akıl sahibi, düşünen, anlayan, sorgulayan ve olaylar arasındaki sebep-sonuç ilişkilerini araştıran bir varlıktır. Bütün insanlar akıl yetisine ve düşünme gücüne sahip olmakla beraber, bunu tam olarak işletmeyi ve verimli bir şekilde kullanmayı başarabilenlerin sayısı sınırlıdır. Bazı insanlar, eşyayla ilişkilerinde, dinî metinlerle diyalogda, hakikati elde etmede, sezgi, duyular, karizmatik bir şahsiyet veya geleneğe başvurmak yerine, akla ve tutarlı mantıki temellendirmelere öncelik verirler. Bu kişiler, fikirleri, olguları ve onlara tekabül eden kavramları sorgulamayı ve akıl süzgecinden geçirdikten sonra kabul etmeyi tercih ederler. Psikolojik ve bireysel zihnî faaliyetler, temelde, açık ve seçik algılama, sağlam hükümler, kanıtlara dayalı tarafsızlık, sağduyu, eleştiri, tümevarımcı ve tümdengelimci akıl yürütmelerden oluşmaktadır.[26] Akılcı zihniyet/eğilim, kişinin içinde yetiştiği kültürel ortam ve toplumsal yapı, aldığı eğitim ve siyasal ideolojiler sayesinde, dinî, sosyal, ekonomik ve politik alanlarda dikey bir paradigma hâline gelir.

Akılcı, özgürlükçü, eleştirel ve sorgulayıcı bu zihniyet, insanlık tarihinde özellikle, yerleşik hayata geçmiş hadari/medeni toplumlarda, site devletlerinde ve demokratik sivil toplumlarda daha güçlüdür. İstikrar içinde değişime açık bu zihniyet, bu gibi ortamlarda, bireylerde hakim zihniyet hâline gelebilir ve başta dinle ilgili anlayışları olmak üzere, hayatın bütün alanlarına yansıyabilir. Diğer taraftan, bu eğilim, köklü değişimlere sebep olan evrensel dinlerin rasyonalleşme ve diğer medeniyetlerle yüzleşme sürecinde meşruiyet kazanabilir. Bu bakış açısına, akılcı-hadari veya akılcı-çoğulcu din söylemi denebilir.

Hadari çoğulcu toplumlar, ideal anlamda teşkilatlı bir siyasi otorite ve devlet geleneğine, yasama ve yürütme organlarına, kurum ve kurallara sahiptirler. Bu toplumlar, yöneticiler, ulema, askerler, meslek grupları, din adamları ve diğer sosyal sınıflardan oluşur. Ticaret, ziraat, sanat ve bilimsel faaliyetler son derece önemlidir. Farklı dinler ve farklı etnik gruplar bir arada yaşarlar. Bireysel başarılar takdir edilir, ferdî kabiliyetlerin geliştirilmesine ve eğitilmesine imkan tanınır. Doğru ve iyi, kabilenin değil toplumun ve bireyin genel çıkarlarına ve de hakkaniyet ölçülerine göre belirlenir. Sorumluluk, suç ve ceza bireyseldir. Kitabi kültür ve sistematik düşünce geliştiği için, hâdiseler derinlemesine analiz edilir. Bu yüzden farklı fikirlere, eleştirilere tahammül vardır ve istisnai durumlar hariç, kendi fikirlerini başkalarına şiddet ve baskı yoluyla benimsetmek yoktur. İslam, aslında, çoğunluğu kapalı toplum hayatı yaşayan Arap kabilelerini bir araya getirerek, Medine site devleti çatısı altında birleştirip hadari bir

[26] McComas, s. 96.

toplum kurmayı hedefledi ve büyük ölçüde bunun altyapısını hazırladı. Hz. Muhammed tarafından temelleri atılan bu devlet, ilk halifeler döneminde kurumlaşmasını tamamlamak üzereyken, Hz. Osman döneminde tekrar politik arenada ortaya çıkan Emevi-Haşimi çekişmesi ve Emevilerin yönetim biçimini saltanata dönüştürmesiyle hedefine tam ulaşamadı. Bununla birlikte, bu çekişmelerde yer almak istemeyip tarafsız kalan pek çok kişi kendisini ilme vererek bilgi üretmeye devam etti. Ancak, İslam'ın yerleştirmek istediği akılcı-hadari zihniyet, politik amaçlar uğruna kullanılıp istismar edildiyse de, aslâ yok olmadı.

İslam düşüncesinde akılcı-hadari din söyleminin tezahürleri farklı olmakla beraber, tipik temsilcileri arasında, Mürcie, rey taraftarları (Hanefiler), Mutezile, Maduridiler, Meşşai filozofları ve Meşşailikten etkilendiği ölçüde Eşarilik sayılabilir. Özellikle Mutezile, Maduridiler ve Mürcie gibi doktriner topluluklar ve Meşşai filozoflar, dinin rasyonelleşmesi sürecinde, ahlaki, siyasi, felsefi ve itikadi konularda kutsal metinlerin sistematik bir biçimde yorumlanmasına büyük katkıda bulunmuşlardır.

Mürcie, Hz. Peygamber'in iman birliği esası üzerine kurduğu toplumu sarsan Emevi-Haşimi çekişmesinin önüne geçebilmek için, "Din, birlik ve beraberliktir." (*ed-dīn bi'l-cemā'a*)[27] fikrini esas alan hoşgörü ve müsamahaya dayalı uzlaşmacı bir anlayış geliştirdi. Haricî tekfir anlayışına ve tedhiş eylemlerine, Emeviler-Haşimiler arasında yaşanan etnik ve siyasi çekişmelere, Emevilerin Mevaliye yaptıkları zulme karşı bir tepki olarak doğan ve farklı anlayışları hoşgören bu yaklaşım, temelde, Müslümanların eşitliğini savunuyor; siyasi, dinî ve etnik ayrılıkcılığa son vermek istiyordu. Haricilik ne kadar bedevi bir tezahürü temsil ediyorsa, Mürcie de, onun karşısında aynı ölçüde hadariliği temsil ediyordu. Çünkü Mürcie, daha çok, Emevi-Haşimi çekişmesinde tarafsız kalan şehirli Araplar arasında ve yerleşik hayata alışık Arap olmayan Müslümanlar arasında taraftar buldu.[28] Onların, iman ve amel arasında ayırım yapmaları, bazı alimlerce ahlaki kayıtsızlık olarak yorumlandıysa da, Haricî zihniyetin tedhiş eylemleri ve büyük günah işleyenleri tekfir ederek öldürme şeklindeki oldukça tehlikeli bir eğilimin teolojik temellerini çürütme konusunda önemli bir rol oynadı. İmana girmeyi kolaylaştırdı ve imandan çıkmayı zorlaştırdı. Müslümanların yaşadığı her yeri "iman yurdu" telakki ederek, Kıble Ehli'ni, farklı görüş ve anlayışları dolayısıyla ve işledikleri günahları sebebiyle, haramları helal saymamaları kaydıyla ve bütün Müslümanlar bu eylemin küfür olduğunda birleşmedikleri sürece aslâ tekfir edilemeyeceği şeklinde bir prensip geliştirdiler.[29] Ayrıca "Tenzili (mânâsı açık ve kesin ayeti) inkar etmedikçe te'vili (ayete getirilen yorumu)

[27] Sâlim b. Zekvan, *Sire* (Mürcie ile ilgili kısım), tahk. Michael Cook, *Early Muslim Dogma* (London 1981) içerisinde, s. 163.

[28] Mevali-Mürcie ilişkisi konusunda geniş bilgi için bkz. Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000, s. 89-91.

[29] Ebû Hanîfe, "el-Fıkhu'l-Ekber", *İmamı Azam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz içerisinde, s. 61. Krş. "Kitâbu'l-Âlim ve'l-Müte'allim", *İmamı Azam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz içerisinde, İstanbul 1981, s.81, 86.

inkar etmekle küfre düşülmez."[30] ilkesiyle, dini anlama bağlamında ileri sürülen bütün görüşlerin ifade edilmesi için teorik altyapıyı hazırlamaya çalıştılar.

Mürcie, akla önem veren ve akıl yürütmeye dayalı bir fıkıh geliştirmesi dolayısıyla rey taraftarları olarak isimlendirildi. Bu sıfatla, Abbasilerin ilk döneminde, başkadılık ve kadılık makamlarını ellerinde tuttular. Bazılarına göre, Allah, Nebisi'yle kullarına helal ve haram, farz ve hükümler konusunda her şeyi göndermemiştir. Eğer göndermiş olsaydı, fakihler, bu konularda Nebi'den gelen şeyleri rivayet ederlerdi. Oysa ki onlar, bütün bu konularda sadece dört bin hadis rivayet etmektedirler. Hakkında rivayet bulunmayan diğer konuları, insanların incelemesi ve kendi reyini kullanması gerekmektedir.[31]

Akılcı söylemin bir başka tezahürü olan Mutezile, genelde Arap olmayan entelektüel çevrelerce sistemleştirildi. Akla ve akıl yürütmeye büyük önem veren Mutezili alimler, yabancı din ve kültürlere karşı İslam'ın savunmasını yaptı ve bu konuda yüzlerce eser yazdılar; İslam düşüncesinde, özgün ve akılcı bir teoloji/kelam geliştirdiler. Mâturîdî, bilginin kaynakları problemini, kelam ilminin konuları arasına almış ve daha sonra Mutezile ve diğer mezheplerden bazı alimler de bu geleneği sürdürmüştür. Özellikle Maturidiler ve Mutezililer, itikadi konularda, delaleti ve sübutu kat'î nassları kesin bilgi kaynağı olarak kabul etmişlerdir. Bütün ayetlerin sübutu kat'î olduğundan, onlar, delaleti açık ve net olmayan müteşabih ve kapalı ayetlerin kesin bilgi ifade etmediği mülahazasıyla, bu tür ayetleri yorumlama yoluna gitmişlerdir.

Hadislere gelince, onlar, itikadi konularda haber-i vâhidin kullanımından sakınmışlardır. Ayetler için uyguladıkları ilkeyi mütevatir hadislere de uygulamışlardır. Amelî ve diğer sahalarda da, her bir hadis, tek tek hüküm koyucu veya delil, hüküm ve asıl olarak kabul edilmemiş; ancak Kur'an'a ve akla ters düşmemesi durumunda kullanılmıştır. Mutezili alimler, beş temel esastan tevhid ve adaletin, akılla bilinebileceğini; "iyiliği özendirmek kötülükten sakındırmak" ilkesinin ise, hem akıl hem de nakille bilinebileceğini ileri sürmüşlerdir.[32] Hatta bu metodlarını, "Akıl esastır, nass te'vil edilir." veya "Akıl önce, nakil sonra gelir." şeklinde formülleştirdiler. Aşırı akılcılıkları, onların, bir paradoks olarak, mutlak doğruluk iddiasında bulunmalarına, bu da kendi dışındakilere, siyasi erki de kullanarak kendi görüşlerini zorla benimsetme yoluna gitmelerine sebep oldu. Bu yüzden mahkum edildiler.

Maturudiler ve Mutezililer, bazı farklılıklarla birlikte, husun ve kubuh konusundaki görüşleriyle de, objektif bir ahlak anlayışının öncüleri oldular. Her iki ekol, Allah'ı tanımanın aklen vacip olduğunu ileri sürerek, peygamber gelmese de, her insanın akıl sahibi olması nedeniyle Allah'ın varlığına inanmakla yükümlü olduğu sonucuna vardılar. Maturidiler ve Mutezililer, daha önce Mürcii çevrelerde üretilen akılcı fıkıh anlayışını benimsekle kalmadılar; ona önem-

[30] Eş'arî, *Maḳālāt*, s. 143. Krş. Ebû Hanîfe, "el-Fıkhu'l-Ebsat", s.39.
[31] Fadl b. Şâzân, *el-Îḍāḥ*, Beyrut 1982, s. 54.
[32] Bkz. Kâdî Abdulcebbâr, *Şerḥu'l-uṣûli'l-ḫamse*, Kahire 1965, s. 88-89, 742.

li katkılarda bulundular. Bazı Zeydiler dahi, bu fıkhın etkisinde kaldılar. Ayrıca, İslami bilimlerde bir yorum metodu olarak, 'dirayet metodu'nun temellerini attılar. Diğer taraftan, Zeydî alimler ve İmamiye Şiasının usûli kelamcıları da, Mutezilenin kelami akılcılığından büyük ölçüde yararlandılar. Onların kelami görüşleri incelendiğinde, bu etkilenmenin izlerini açıkça görmek mümkündür. İslam felsefesi, Mürcie ve Mutezilenin daha önceden hazırladığı akılcı bir zemin üzerinde gelişme imkanı buldu. Filozoflardan İbn Sînâ; Allah'ın, insanoğlu için verdiği, onu hatadan koruyacak en önemli iki esastan birisinin vahiy, diğerinin akıl olduğunu, bir ilke olarak benimsedi.[33]

Akılcı din söylemi, Mutezilenin, Mürcienin ve Meşşai filozofların sapkınlıkla itham edilmesinden sonra, eski gücünü kaybetti. Hanefilik ve Maturidilik, günümüze kadar yaşamaya devam ettiyse de, başlangıçtaki akılcılığını özgün biçimde sürdüren alimler çıkaramadı. Akılcılık ve reycilikle suçlanmaları dolayısıyla, görüşlerini hadislerle temellendirme çabası içerisine girdiler. Bunun sonucunda, asliyetini muhafaza edemeyerek, gelenekçi zihniyetin etkisi altında kaldılar ve kendilerine has epistemolojilerini geliştiremediler.

Zaman içerisinde, akıl, te'vil, delil, burhan, nazar, rey, tefekkür, teemmül, tedebbür, istinbat, kıyas ve yakinî bilgi kavramları, akılcı din söyleminin bilgi kuramının hakim göstergeleri oldu. Bu söylemin, Mürcie, rey taraftarları ve Maturidiler üzerindeki tezahürü, "Din, birlik ve bütünlüktür; nazar, rey ve istidlaldir."; Mutezile ve Meşşai filozoflarda, "Din, akıl, rey ve burhanla anlaşılır." şeklinde oldu.

Sonuç olarak, akılcı-hadari din söyleminin; çoğulcu din anlayışı, sistematik düşünce ve akılcılık (rey taraftarlığı), bireysel sorumluluk ve dindarlık, akla dayalı din ve dünya görüşü, Müslümanların eşittiği, te'vil, farklı görüşlere, sorgulamalara ve farklı anlayışlara tahammül gibi temel özellikleri bulunmaktadır.

3. Gelenekçi-Muhafazakâr Din Söylemi

İnsanlar, alışık oldukları hayatın devam etmesini ve değişmemesini isterler. Düzen ve istikrardan yana olan insan tabiatı, istikrarsızlığa ve kaosa karşıdır. Bu sebeple, çoğu kere, zorunlu ve haklı da olsa, yapılan bazı değişikliklere karşı çıkar ve geleneklerinde ısrar ederler. Bu durum, insanı, muhafazakâr ve gelenekçi olmaya zorlar. Psikolojik araştırmalar, bu gerçeği şu şekilde tespit etmektedir: "İnsan tabiatının en önemli özelliklerinden birisi, uzun süre önce yaşanmış olan 'altın çağ'a geri dönme veya onu yeniden yaşama arzusudur. Bu, bireysel zihnin bir vasfıdır, öyle ki daima hayatının ilk yıllarını bütün hayatının en güzel yılları olarak anımsar. Bu beşerî hususiyet, geçmiş tarihin kazanımlarını tekrar elde etmeyi arzular."[34] Bu duygu, zaman zaman, insanlık tarihinde köklü ve âni sosyal, siyasi ve dinî değişimlerin yaşandığı dönemlerde, toplumsal muhafazakârlığa ve gelenekçiliğe dönüşebilir. Özellikle, gelenek, bir peygamber ve ona yakın nesillerin dinî tecrübeleriyle oluşmuşsa ve dinî gelenek-

[33] Bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, Kahire 1983, s. 2-3.
[34] McComas, s. 71.

lerden büyük sapmalar söz konusuysa, o zaman bu tavır daha katı bir şekilde geçmişin bütünüyle kutsallaştırılmasına, siyasi, hukuki, sosyal, ahlaki ve dinî alanlarda tekrar bu döneme dönüş taleplerinin yükselmesine sebep olabilir.

İslam düşüncesinde gelenekçi din söyleminin en tipik temsilcileri hadis taraftarları ve Selefilikle, onların alt grupları olan Şafiilik, Malikilik, Hanbelilik ve Zahirilik olmuştur. Hadis taraftarları, sadece hadisler konusunda derinleşmiş bir meslek grubu olmayıp, Mürcie, Şia ve Mutezile kadar etkili olmuş, hicrî II./VIII. asrın ikinci yarısında teşekkül etmiş önemli ekollerden birisidir. Abbasi devletinin kurulmasıyla, dinî, siyasi ve sosyal alanlarda köklü değişiklikler yaşandı. Bu, birçok bakımdan geleneğin göz ardı edilmesi veya yürürlükten kaldırılması olarak algılandı. Bu arada Havaric, Mürcie, Şia (Râfıza/Zeydiye) ve Kaderiye/Mutezile gibi, pek çok mezhep teşekkül etmişti veya bazıları henüz bu süreci yaşıyordu.

Bütün bu oluşumların neticesinde, birtakım yeni fikirler (bid'at) zuhur etmiş, tartışılmayan konular gündeme gelmiş, daha önce Kitap ve Sünnet'in içinde kalınarak sınırlı bir şekilde kullanılan akıl ve rey, teknik anlamda (*kıyās/ictihādu'r-re'y*) ve daha çok kullanılan bir kaynak olmaya başlamıştı. Özellikle yabancı kültürlerle temas sonucu, Müslümanlarla diğer din ve felsefe ekolleri arasında meydana gelen tartışmaların yoğunlaşması, Abbasi yönetiminin daha çok Şii, Mürcii ve Zeydî çevrelerle yakın temas içerisinde olması, bu oluşumların dışında kalan çevrelerde sert tepkilerle karşılandı. İşte, İslam dünyasında bu fikir çatışmalarının ortaya çıkışıyla birlikte, bir 'hadise muhalefet cereyanı'nın doğması, buna karşılık olmak üzere de, bir 'Ehl-i Sünnet Cephesi'nin teşekkülü kaçınılmaz hâle gelmişti. Nitekim bu cephe, Ehl-i Sünnet muhitinde hadis taraftarlarınca kurulmuş ve bu çeşit fırkalarla mücadelede Ehl-i Sünnet'in bayraktarlığını üzerine almışlardı.[35] *Aṣḥābu'l-ḥadīṯ*, bu tarihten itibaren, Müslümanları içinde bulundukları parçalanmışlıktan kurtarmak, toplum hayatını, idealleştirilen Hz. Peygamber dönemine göre şekillendirip, birlik ve bütünlük içerisinde yaşatmak için Kitab'ın yanı sıra, çözümün Hz. Peygamber'in hadislerinde ve sahabe ve tâbiînin sözlerinde olduğuna inanarak, bunları bir araya toplayıp, konularına göre tasnif eden, genelde görüşlerini hadislere dayandıran, onlara bağlanmayı teşvik eden, Kitap ve hadisten bağımsız rey kullanmaktan sakındıran ve onu kullananları eleştiren kişilerin müşterek adı olmuştur.[36]

Hadis taraftarları, sahip oldukları zihniyet gereği, Kur'an'dan çok âsârla meşgul olmuşlar, mesailerini daha çok hadisleri ve âsârı dinleme, rivayet etme, onları fıkhi veya akidevi konulara göre tasnif ederek yazıya geçirmeye harcamışlardır. İsnadla rivayet etmek veya hadis rivayeti, onlar tarafından, dinin korunması olarak görülüyordu.[37] Bu itibarla, gelenekçi söylemde, itikad, ibadet, ahlak, siyaset ve kültürle ilgili pek çok konu, imanın şubeleri altında incelenmiştir. "Dinin âsârdan ibaret" olduğunu iddia eden bu anlayışa göre, hadisler ve âsâr; usû-

[35] Mehmet Sait Hatiboğlu, *Şerefu Aṣḥābi'l-Ḥadīṯ'e yazdığı önsöz*, Ankara 1991 (2. baskı), s. 9.
[36] Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara 2000, s. 50.
[37] el-Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefu Aṣḥābi'l-Ḥadīṯ*, tahk. M. Sait Hatiboğlu, Ankara 1991 (2. baskı), s. 41-42, 63.

lu't-tevhîd, vaad ve vaîd, Allah'ın sıfatları, cennet ve cehennem, Allah'ın yerde ve gökte zatını ispat etmek için yarattığı deliller, melekler ve vazifeleri, nebilerin kıssaları, zuhhâd ve evliyanın haberleri, fakihlerin görüşleri, Arap ve Arap olmayan kralların siretleri, geçmiş ümmetlerin kıssaları, Resulullah'ın gazve ve seriyyeleri, hukuki kararları, hutbeleri, vaazları, mucizeleri, hanımları, çocukları, yakınları ve ashabı ile ilgili bilgileri ve Kur'ân'ın tefsirini, sahabenin ahkamla ilgili sözlerini, müctehid fukahadan kimin ne görüşü benimsediği konusundaki bütün bilgileri içerir.[38] Âsârın birtakım akli temellendirmeler ve şahsi yorumlar içerdiği bilinmekle beraber, bu yorumlar, Hz. Peygamber, sahabe veya tâbiîne ait olması dolayısıyla, belli bir dönemden sonraki insanların yorumları, değer itibarıyla onların yorumundan sonra gelir. Çünkü daima ilk iki neslin fikirleri, bilginin değeri itibarıyla daha önceliklidir. Bu anlayış ise, sonraki nesilleri hep selefin birikimini tüketmeye ve onların fikirlerini şerh etmeye götürmüştür.

Hadis taraftarları, çok az istisnayla, nasslardan bağımsız reye, akli istidlallere ve kişisel yorumlara karşı çıkmışlar ve bunları bilgi kaynağı olarak benimseyip kullandıkları için rey taraftarlarını eleştirmişler ve onları "Sünnet düşman" olarak suçlamışlardır.[39] Dinin rey, felsefe, nazar ve kelama dayandırılamayacağı ilkesini benimsedikleri için, Kur'an ve Sünnet'le ilk nesillerin bunlardan anladıklarını tek kaynak olarak kabul etmişlerdir.[40] Bu zihniyet, reyle hüküm verme, te'vile başvurma ve akıl yürütmeyi, kişiyi dalalete ve fıska düşüren bid'atçilerin silahı olarak kabul etmiştir. Kesin bilgi ifade eden ilim ve fıkıh, Hz. Muhammed'in getirdiği Kitap ve Sünnet'tir (hadis); rey değildir. Rey ise, kişisel zanna dayalıdır ve kesin bilgi ifade etmez. Reyle hüküm vermek, kişiyi bid'ate düşürür.[41] Dinde böyle bir bilgiye, zorunlu olmadıkça müracat edilmez. Seleften bir grubun, yaptıkları te'ville küfre girmiş veya fasık olmuş olmaları muhtemel olduğu için Hariciler, Kaderiler ve Şiilerden hadis rivayetini dahi yasakladığı söylenmektedir.[42] Onlara göre, rey değişkendir; bu durumda dinin anlaşılması da değişmektedir. Hâlbuki din, Hz. Peygamber ve ilk iki nesil tarafından en güzel şekilde anlaşılmış ve yorumlanmıştır; bize düşen, selefe ittibadır. Dinde, değişme yok, selefe ittiba vardır. Bu sebeple, onlar arasında değişken olan kişisel yorumların, Kitap ve Sünnet'ten bağımsız olarak fıkıhta ve itikadi konularda kullanılmasıyla ilgili önemli görüş ayrılıkları mevcuttur. Hadis fıkhının usûlünü yazan Şâfi'î, aklın ve reyin fıkıhta kullanımını kıyasa hasretmiş; onu da nassa bağlı kılarak sınırlandırmış ve kıyasın ancak zorunlu durumlarda kullanılabileceğini iddia etmiştir.[43] Dogmatik gelenekçi zihniyetin önde gelen temsilcileri, genellikle Arap'tır. Arapların yaşantıları ve kültürlerinde önceden beri var olan geçmişten gelenlere bağlılık anlamındaki Sünnet telakkileri, onlarda Kitap, Sün-

[38] el-Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefu Aṣḥâbi'l-Ḥadîs*, s. 8, 75.
[39] Bkz. İbn Ebî Ya'lâ, *Tabaḳātu'l-Ḥanabile*, Kahire 1952, I. 35.
[40] el-Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefu Aṣḥâbi'l-Ḥadîs*, s. 8-9.
[41] Bu konudaki eleştiriler için bkz. İbn Abdilberr, *Cami'u beyâni'l-'ilm ve faḍlih*, Beyrut t.y., II. 2 7, 29, 33, 94.
[42] el-Hatîb el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-kifâye fî 'ilmi'r-rivaye*, Haydarâbâd 1357, s. 120.
[43] Bkz. Şâfi'î, *er-Risâle*, çev. Abdülkadir Şener-İbrahim Çalışkan, Ankara 1996, s. 22, 323.

net ve sahabe ve tâbiîne ittiba şeklinde tezahür etmiş görünmektedir.[44] Bu sebeple, Arab'ı sevmek, imanın şubelerinden birisi kabul edilmiştir.[45] Sosyal değişmenin daha az yaşandığı, istikrarın ve muhafazakârlığın hakim olduğu, Hz. Peygamber'in uygulamaların yeterli görüldüğü Mekke ve Medine, bu söylemin yurdu (Sünnet yurdu) olarak kabul edilmiştir. Bu anlayış, reye başvurmanın, esir alınan gayri Arapların işi olduğu şeklinde bazı hadislere yansımıştır.[46]

Gelenekçi/âsârcı din anlayışı, tarihte olduğu gibi günümüzde de benzer şekillerde ve farklı adlarla tezahür etmektedir. Sözü edilen din söylemi, bu zihniyetin temsilcileri tarafından yazılan eserlerin ve hadis koleksiyonlarının yayımlanması ve pek çok dile çevrilerek her eve girmeye başlamasıyla, yeniden, hem teorik hem de pratik olarak büyük destek görmeye başladı. Bunun etkilerini, en fazla Selefilik olarak kendisini takdim eden Vahhabilik, İhvân-ı Muslimîn, Hizbu't-Tahrîr, Nurculuk, Cemâ'at-i İslâmiyye, Ehlu'l-Hadîs, Ensâru's-Sunne ve Sünni bazı tarikatlar üzerinde açıkça görmek mümkündür.

Böylece Sünnet, âsâr, hadis, asr-ı saadet, taklit, bid'at, cahiliye, Ehl-i Sünnet gibi kavramlar, dogmatik gelenekçi din söyleminin hakim belirtileri oldu. Bu söylem, "Din, âsârdan (ilk Müslüman nesillerin anlayış ve uygulamalarından) ibarettir." (*inne'd-dîne bi'l-āsār*)[47] şeklinde sloganlaştırıldı. Böylece Sünnet ve âsâr merkezli bir din ve dünya görüşü bu minval üzere geliştirildi.

Sonuç olarak, dogmatik gelenekçi din söyleminin; asr-ı saadetin yüceltilmesi, selefin/ilk üç neslin görüşlerinin kutsallaştırılması, âsâr merkezli din ve dünya görüşü, rey düşmanlığı, kelam ve felsefe düşmanlığı, yeniliklere (*bid'at*) ve yaratıcılığa karşı olma, Arapcılık, kurtuluşa ermişlik iddiası, zahirî ve literal yorum, te'vile karşı olma, sanat ve musikiye hoş bakmama, katı ve mutaassıp bir dindarlık, yabancılaşma, dogmatizm, dışlayıcılık ve tekfir etme, farklı görüşlere ve anlayışlara tahammülsüzlük ve mutlak doğruluk iddiası gibi temel özellikleri bulunmaktadır.

4. Siyasal-Karizmatik Liderci Din Söylemi

İnsanlarda, hükmetme ve egemen olma duygusu vardır. Bazı kişiler, diğer insanlara hakim olmak ve onları yönetmek ister. Bu hakimiyet arzusu, bazen insanı, iktidarı ele geçirmeye ve bu yönde siyasi ve fikrî çabalar içerisine girmeye sevk edebilir. Bu amaçla içinde doğup büyüdüğü siyasi ve dinî kültürden kendini meşrulaştıracak deliller ve motifler bulmaya çalışır. Bazen insanların kendileri, politik-dinî bir lider olarak ortaya çıkarlarken, bazen de toplumun

[44] Onların bilgi kaynakları arasında akla nasıl bir fonksiyon yükledikleri konusunda geneş bilgi için bkz. Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 169-73

[45] İbn Şâhîn, Arapları sevmeyi imanın 75 şubesi arasında sayar. Bkz. Kâdî Ebû Ya'lâ, *Mesā'ilu'l-Īmān*, s. 227.

[46] Abdullâh b. Amr b. el-Âs (63/682) kanalıyla Hz. Peygamber'den rivayet dilen şu hadis oldukça enteresandır: "İsrailoğullarının durumu, aralarında esir milletlerin çocukları olan *Muvelledūn* sınıfı türeyinceye kadar mutedildi. Ne zaman ki bunlar, kendi görüşleriyle hüküm vermeye başladılar, işte o zaman hem kendileri dalalete düştüler, hem de İsrailoğullarını dalalete düşürdüler." Bkz. İbn Mâce, *Sunen*, tahk. Muhammed Fu'âd Abdulbâkî, İstanbul t.y., I. 21.

[47] el-Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefu Aṣḥābi'l-Ḥadīṣ*, s. 6.

bu konudaki kabulleri ve kültürleri bazı kişileri veya soylu aileleri kendileri için kurtarıcı olarak ön plana çıkarır. Bu tutum, imparatoru yarı-tanrı gibi gören Sasaniler[48] ve Eski Yakın Doğu toplumlarında ve mesih inancının bulunduğu Hıristiyanlık ve Yahudilikten İslam'a geçenler arasında daha yoğun görülebilir. İktidar kavgası, kabile rekabetinin yaşandığı toplumlar arasında da kendisini gösterebilir. Toplumların siyasi-sosyal kriz dönemleri, yeni liderler üretmeye ve bu duyguların harekete geçirilmesine en uygun dönemlerdir.

Özgürlükleri ellerinden alınan, zulüm ve baskı gören bazı insanlar, politik-sosyal, dinî ve ekonomik olumsuzlukları kendi fikir ve eylemleriyle değiştirmede başarısız, yetersiz, âciz ve zayıf kaldıklarına inanmaları hâlinde, yaşadıkları olumsuz toplumsal yapıyı değiştirmek ve gerçeği/hakikatı elde etmek için, kendileri dışında manevi güçler aramaya veya mesih ve mehdi misyonu üstlenmiş otorite kabul edilen karizmatik liderler ve kurtarıcılar üreterek onlardan medet ummaya başlarlar. Böyle insanlar, ezilmişlik psikolojisi içerisinde sağlıklı düşünemezler, başkalarının liderliğine ve başkalarının (imam/mehdi/mesih) onları yönetme veya yönlendirmesine ihtiyaç duyarlar. Bu, en tipik biçimde dindar kişilerde görülürse de, aslında sadece onlara has bir özellik değildir. Bundan dolayı, devletler ve toplumlar, muhafazakâr ve radikal iki eğilimin mücadelesiyle karşı karşıya kalmıştır. McComas'ın da dediği gibi, "Tarih, bu iki grup arasındaki mücadelelerin bir dizi sonucundan ibarettir."[49]

İslam tarihinde, dini, "insan veya insanlara itaat etmek ya da imama itaat etmek."[50] olarak algılayan 'karizmatik lider' veya 'kurtarıcı' bekleme şeklindeki politik din söyleminin pek çok tezahürüne rastlamak mümkündür. Bunların başında Keysâniye, Mansûriye ve Muğîriye başta olmak üzere bütün Şii gulat hareketleri, On İki İmamiye Şiası (Usûliler-Ahbariler), İsmaililik –Hasan Sabbâh ve fedaileri–, Bâtınilik, Karmatiler, Zeydilik, Dürzilik, Nusayrilik, Kadıyanilik, Babilik-Bahailik, Şeyhilik, On İki İmam'ın masumiyetini ve imamete hak sahibi olduklarını savundukları sürece Kızılbaş Alevilik vb. ekoller gelmektedir. Ancak, bu tezahürlerin hemen hemen tamamının Şii kültür havzasıyla doğrudan veya dolaylı olarak ilişkili olduğu bir gerçektir. Şianın da, imamlara yüklediği karizma ve otorite konusunda, Sasani kültüründen, eski gnostik kültürlerden, Eski Yunan felsefesinden, Ortadoğu dinlerinden, Yahudilik ve Hıristiyanlıktan ve Hermetik kültürden büyük ölçüde etkilenmiş olduğu, birçok araştırmacı tarafından ortaya konulmuştur. Fazlur Rahman'ın aşağıdaki tespitleri, konunun daha iyi anlaşılması açısından önemli olduğu için aynen aktarmak istiyoruz:

> Şiilerin 8. ve 9. yüzyıllarda ortaya konulan ve daha sonra incelikle işlenen bu konudaki akideleri gerçekte İslam öncesi İranlıların krallık anlayışından

[48] Eski İran geleneğinde kralın karizması konusunda oldukça önemli bir makale bulunmaktadır. Bkz. Richard N. Frye, "The Charisma of Kingship in Ancient Iran", *Iranica Antiqua*, 6 (1964), s. 54. Ayrıca Şia'nın teşekkülünde Sasani kültürünü rolü hakkında bkz. Şahin Ahmedov, *Sasani Kültürünün Şia'nın Teşekkülündeki Rolü*, Ankara 2001 (Basılmamış yüksek lisans tezi).

[49] *The Psychology of Religious Sects*, s. 73.

[50] Kummî, *Maḳâlâtu'l-firaḳ*, tahk. Cevâd Meşkûr, s. 60; Şehristânî, *el-Milel ve'n-niḥal*, I. 38, 170, 179, 189.

mülhemdir. İslam öncesi İran'da kral, kutsal telakki edilip, nitelikleri ne olursa olsu, kral olduğu ânda onun, yeryüzünde "Tanrı'nın gölgesi" olduğu kabul edilirdi. İranlıların bu ilahi kral fikrine, Şia bazı gnostik unsurları ilave etmiş gözükmektedir. Mesela, İmam'ın yanılmaz sıfatını haiz nihai siyasi ve dinî liderin alim-i mutlak olması gerektiği, eski İran düşüncelerinden değil, gnostik fikirler dünyasından gelmektedir.[51]

Siyasal-karizmatik din söyleminin merkezinde Masum İmam, Mehdi, Mehdiye açılan kapı (Bâb) ve Mesih fikri bulunmaktadır. Bunların kaldırılması durumunda, bu fırkaların varlık sebepleri ortadan kalkmış olur. Diğer taraftan, aşağı yukarı bunların tamamında, ya Haşimi soyundan veya Ali'nin Fâtıma'dan olan soyundan (Ehl-i Beyt) bir kişi veya bu soyla alâkası olmayan kişiler, hayatta iken veya ölümünden sonra, kurtarıcı (Mehdi/İmam/Mesih/Allah'ın hülul ettiği Resul) olarak beklenmektedir. Bu misyon, Haşimi soyundan olanlara, çoğu kere kendileri dışındakiler tarafından yüklenirken, Haşimi soyundan olmayanlara, daha çok kendilerince yüklenmiştir.

Şiiliğin inanç sistemi, din ve dünya görüşü, tamamamen masum bir imam otoritesi çerçevesinde şekillenmiştir. İmamiye Şiasına göre, İslam toplumunu yönetme yetkisi, Ehl-i Beyt mensubu 12 imama, Allah ve Resulü tarafından nass ve tayinle verilmiştir. Allah'ın peygamber göndermesi kendisine nasıl gerekliyse, aynı şekilde Peygamber'den sonra imam göndermesi de vaciptir. İnsanlara, imamlarını seçme yetkisi verilmemiştir. 12. İmam, Mehdi-yi Muntazar'dır (Beklenen İmam). O ölmemiştir ve kıyamet kopmadan önce gelip dünyada zulme ve adaletsizliklere son verecektir. Onlar, bu görüşleriyle Ehl-i Beyt'i siyasallaştırmakla kalmadılar, onlara dinî, siyasi, ilmî ve hukuki bir misyon biçtiler. Neticede, İmamlar ve Ehl-i Beyt, siyasal iktidar veya menfaat peşinde olanların, bu amaçlarına ulaşmalarında bir araç olarak kullanılmaya başladı. Bunu başarabilmek için de, konuyu, velayet veya imamet adı altında, usûlu'd-dîn içerisine sokarak iman esası hâline getirdiler. Muhammed Rızâ el-Muzaffer, imamın tayini, görev ve yetkilerini şu şekilde belirlemektedir:

> Bu imam, insanların din ve dünya işlerini tedbir etmek, aralarında zulmü, düşmanlığı gidermek, adaleti yaymak hususunda Peygamber'in umumi velayetine haizdir ve bu bakımdan imamet, nübüvvetin devamıdır. Peygamberleri göndermek nasıl bir lütüf ise, Peygamber'den sonra, onun yerine İmamı nasbetmek de lütuftur ve vücub-ı zati ile Allah Teâlâ'ya vacipdir; bu bakımdan imamet, ancak Allah Teâlâ'dan nassla yahut o İmam'dan önceki imamın, onun imametini beyanıyla tahakkuk eder; insanların seçmesiyle ve istemesiyle olmaz; İnsanlar dilediklerini İmam olarak tayin yahut dilediklerini azl hakkına da sahip değildir. Aynı zamanda insanlar İmamsız da kalamazlar.[52]

[51] Fazlur Rahman, "İslam'da Başkaldırı Hukuku", çev. Adil Çiftçi, *İslâmî Araştırmalar*, VIII (1995), sayı: 2, s. 136. Krş. Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, s. 134,192, 216, 246-250; Câbirî, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, s. 235 vd., 284 vd.

[52] *Şia İçançları*, çev. Abdulbakiy Gölpınarlı, İstanbul 1978, s. 50-51.

İmamiyeye göre, İmamlar, peygamberler gibi masumdurlar.[53] Yani Ehl-i Beyt mensupları bozuk itikadlardan ve çirkin davranışlardan, hata ve yanlışlardan, büyük ve küçük günahlardan korunmuş ve temizlenmiştir (*'işmet*); bu sebeple, onların sözleri hüccettir.[54] İmamlar, tıpkı nebi ve resuller gibi meleklerden daha üstündür.[55] Neticede, masum olan Ehl-i Beyt'i sevenlerin aslâ ateşe girmeyecekleri ve şefaat makamı oldukları fikri benimsenmiştir.[56] Öyle ki, İmam'ı sevip sevmemek dahi, iman esası olarak görülmüştür. İmamiyenin önde gelen alimlerinden Şeyh Sadûk bu konuyu şu şekilde açıklamaktadır:

> Onları sevmek iman, onlardan nefret küfürdür. Onların buyruğu Allah'ın emri, yasakları da Allah'ın nehyidir. Onlara itaat Allah'a itaat; onlara itaatsizlik Allah'a karşı gelme; onların dostları Allah'ın dostu (*velî*) ve düşmanları da Allah'ın düşmanlarıdır.[57]

İmayiye, imamların bütün ilimleri ve Kur'an'ın zahir ve bâtınını bildiklerini ve ilahi bir bilgiyle donatıldıklarını iddia etmektedir. Bu, Şii alim el-Muzaffer tarafından şöyle açıklanmaktadır:

> İmamın, ilahi hükümlere, ilahi maarife, bütün bilgilere sahip olması, peygamber yahut kendisinden önceki imam vasıtasıyladır. Yepyeni bir şey hakkında da ima, Allah Teâlâ'nın, ona ihsan ettiği kutsî kuvvetle, ilham yoluyla gereği gibi hükmeder; o şeyi künhüyle anlar, bilir. Bir şeye yönelirse ve bilmek dilerse, o şey hakkında ancak gerçeği bilir; yanılmaz, şüpheye düşmez; bu hususta akli delillere yahut belletenlerin belletmesine ihtiyacı yoktur.[58]

Bu şekilde inandıklarından dolayı, onlar, Kur'an'ı yorumlama hakkını da on dört masuma, yani Ehl-i Beyt'e vermişlerdir.[59] Hatta Hz. Peygamber'in sünnetlerini/hadislerini kabul için, yalnızca kendilerince benimsenmiş sahabeden veya on dört masumdan gelmesini şart koşmuşlardır.[60]

Aslında Şianın siyasal tarihi, 12 imam nazariyesine göre yeniden inşâ edilmiş tamamen politik bir tarihtir; İslam'ın siyasallaştırılma projesidir. İmamları sevmek veya sevmemek dahi dinselleştirilmiştir. İslam toplumunun kaderi belli bir soyun ve belli bir dönemden sonra ortada olmayan, gizlendiğine inanılan, beklenen bir kişinin tekeline terkedilmek istenmiştir. Bu yüzden, yazdıkları eserlerin tamamın-

[53] el-Muzaffer, *Şia İnançları*, s. 51-52.

[54] Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-kur'ân*, Tahran t.y., IV. 357; Tabatabâ'î, *el-Mîzân fî tefsîri'l-kur'ân*, Beyrut 1973 (2. baskı), XVI. 312-313; Şeyh Sadûk, *Şii İmamiye'nin İnanç Esasları*, çev. E. Ruhi Fığlalı, Ankara 1978, s. 110, 113; İbrâhîm Musevî, *'Akâ'idu'l-imâmiyye el-işnâ'aşeriyye*, Beyrut 1982, I. 10; III, 179.

[55] Şeyh Sadûk, s. 104.

[56] Bu konudaki hadisler için bkz. Makrizî, *Faḍlu âl el-beyt*, tahk. Muhammed Ahmed el-Âşûr, Kahire 1980, s. 51-52.

[57] Şeyh Sadûk, s. 110

[58] *Şia İnançları*, s. 52.

[59] İmamiye'nin Kur'an'ı yorumlama metodları konusunda geniş bilgi için bkz. Süleyman Ateş, "İmamiyye Şiası'nın Tefsir Anlayışı", *AÜİFD* XX (1975), s. 147-172.

[60] İmamiye'nin hadis anlayışı konusunda geniş bilgi için bkz. Cemal Sofoğlu, *Şia'nın Hadis Anlayışı*, Ankara 1977 (basılmamış doktora tezi).

da bu nazariyeyle ilgilenilmiştir. Şianın yazdığı tefsirlerin tamamına yakını, politik-masum imam anlayışı çerçevesinde ve bu anlayışın ispatlanması için yazılmıştır. O kadar ileri gidilmiştir ki, Kur'an, âdeta imamı ispatlamak için indirilmiş bir kitap olarak görülmüştür. Bunu ispat etmede yetersiz kalındığında, bu ayetlerin Kur'an'dan çıkarıldığını iddia edenler bile olmuştur. Ayrıca, bu imamların, imamete hak sahibi olduklarını ispatlayabilmek için, iki bin kanıtı toplayan *Elfeyn* vb. ciltler dolusu eser yazılmış ve neticede binlerce insanın politik anlayışı bu şekilde belirlenmiştir. Bunun sonucunda Sünnilik, bu imamet anlayışını çürütme ve buna tepkisel olarak geliştirdikleri kendi hilafet nazariyelerini ispatlama gayretine girmişlerdir.

Ehl-i Beyt'in intikamını almak veya onlar adına iktidarı ele geçirmek için ortaya çıkan birçok siyasi fırka, binlerce insanın ölümüne sebep olmuştur. Ayrıca Mehdi inancına inanmış topluluklar, Müslümanların problemlerinin çözümünü onun gelişine ertelemişler ya da gözü açık bazı kişiler kendilerini Mehdi ilan ederek yetki ve iktidarı ele geçirmeye çalışmışlardır.

Siyasal-karizmatik liderci din söylemi, tarihte olduğu gibi günümüzde de benzer şekillerde ve farklı adlarla tezahür etmektedir. Bu söylemin günümüzdeki uzantısını ve çağdaş yansımalarını, İran'da On İki İmam Şiası, İsmaililik, Zeydilik, Nusayrilik, Dürzilik, Babilik-Bahailik, Kadiyanilik ve Lübnan Hizbullah'ı üzerinde açıkça görmek mümkündür.

Zamanla, imam, velayet, nassla tayin, rec'at, bedâ, takıye, teberri, tevelli, intizar, ayetullah, masum imam, Mehdi, gaybet, Gaip İmam, Ehl-i Beyt, bâtın, rehber, muhaddes, velayet-i fakih ve merci-i taklid gibi kavramlar, karizmatik liderci din söyleminin hakim belirtileri olmuştur. Bu söylem, "Din, imamı tanımaktır." ya da "Din, kişi veya kişilere itaattir."[61] şeklinde sloganlaştırıldı. Böylece, karizmatik lider merkezli bir din ve dünya görüşü şekillendirildi.

Sonuç olarak, politik-karizmatik liderci din söyleminin, siyasal iktidarın ilahiliği ve nasslar tarafından belirlenmişliği, velayete iman, zamanın imamına biat, imama/imamlara mutlak itaat, imamların günahsızlığı, Mehdi/kurtarıcı beklemek, Hz. Ali ve soyuna kutsallık atfetmek, İslam'ı siyasallaştırmak ve Kur'an'ın bâtını yorumunu savunmak gibi temel özellikleri bulunmaktadır.

5. Keşifci-İnzivacı Din Söylemi

İnsan; seven, korkan, endişe duyan, umut eden, özlem duyan, saygı duyan, kutsallaştıran, nefret eden; tutkuları, arzuları ve sezgileri olan duygusal bir varlıktır. Bu duygusallık, bazen kişinin kendisine yönelmesine ve içedönük bir tecrübeyi yaşamasına sebep olabilir. Tıpkı akıl gibi, sezgi de, insanın dinî hayatını şekillendirmede önemli bir rol oynayabilir. Bu yüzden bazı insanlar, dinî hayatında ve gerçeği elde etme konusunda, akıldan çok, deruni tecrübeye bağlanır. Kutsallaştırılan varlığa olan ilgi ve sevgi, dinî duygu ve tecrübenin merkezine konur; duygular, heyecanlar, kalbî bilgi ve sezgiler ön plana geçer.[62] Özel-

[61] el-Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefu Aṣḥâbi'l-Ḥadîs*, s. 6.

[62] Ünver Günay-A. Vehbi Ecer, *Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye*, Kayseri 1999, s. 105.

likle, sosyal ve siyasi bunalımlar ve köklü değişimler sırasında geleneksel yapılar dağıldığından, fertlerin güven duyguları azalır ve içine kapanarak kendisini iç murakabe ve iç sorgulamadan geçirir. Bunun sonucunda, bunalımların ve bozulmaların kaynağını, kendisinden ve kutsaldan uzaklaşmasına, nefsinin hırs, tutku ve kötü duygulara esir düşmesine bağlar. Böylece, kendisini tanımak ve nefsini kuşatan olumsuz duygulardan arındırmak suretiyle, üzeri örtülmüş ve karartırmış olduğuna inanılan ilham ve keşfi ortaya çıkarmaya çalışır.[63]

Tarih boyunca birçok dinin mensupları arasında, münferit inzivaya çekilme, sezgi ve ilhamın farklı şekillerde veya benzer şekillerde, bir çeşit tepkisel haraket olarak tezahürlerine rastlanmaktadır. İnsan tabiatındaki bu psikolojik eğilimlerin zümreleşmelere ve tasavvufi topluluklara dönüşmesine en müsait zemin, sosyal ve siyasi bunalımların ve hızlı değişimlerin yaşandığı aşırı dünyevileşmiş toplumlardır. Çünkü bu durumlarda fertlerin yaşadığı yalnızlık ve uzlet hissi, onları kurtuluş arayışına sevk eder.[64]

İslam düşüncesinde sezgici/keşifçi ve irfani din söyleminin temsilcileri; zahidler, sufiler, tarikatlar –Yesevilik, Nakşilik, Kadirilik, Alevilik-Bektaşilik, Mevlevilik, Ticanilik, Rıfailik–, kısmen Bâtıniler ve İşraki filozoflardır. İslam toplumlarında ortaya çıkan zühd ve takva hareketleri veya sistematik tasavvufi hareketler, diğer dinlerin tarihinde olduğu gibi, idarecilerin dünyaya aşırı meyillerine, dinî ve ahlaki alandaki yozlaşmaya; akılcı, formalist ve tekelci eğilimlerin güçlenmesine; sosyal ve ekonomik yapıdaki köklü değişimler, savaşlar ve göçlerin getirdiği ağır hayat şartlarına ve çarpık kentleşmeye karşı pasif tepki olarak kurumsallaşmıştır.[65] İrfancı bilgi kuramı, eski gnostik ve Hermetik kültürlerden ve literatürden büyük ölçüde istifade etmiştir.[66]

Sufilerin din anlayışlarının temelinde, –sufiliği, Sünni çerçevenin dışına taşırmamaya çalışanlar da dahil–[67] keşf, marifet, ilham ve deruni tecrübe bulunmaktadır. Bu telakkiye göre, bu bilgiye, 'ilim' değil 'marifet' denir ve buna sadece amel, ibadet, riyazat, mücahede ve mükaşefe yoluyla kalbini Allah'tan gelen tecellileri almaya müsait hâle getirenler sahip olabilir.[68] Dolayısıyla, marifet ve keşf, nesneleri algılayan duyular ve onların verdiği veriler doğrultusunda hükmeden akılla elde edilen ilimden tamamen farklıdır. Çünkü duyular ve akıl, sadece şehadet âlemini bilebilir. Akıl, her ne kadar bir yaratıcının varlığını ispat etse de, onun zatını aslâ bilemez. Ayrıca, Hakikat'i yalnızca akıl tanıyabilirse de, kendisi, sonradan yaratılan ve eksik bir varlık olduğu için, tek başına Allah'ı bilemez; Allah'ı ancak Allah'la bilebilir.[69] Yani Allah kendisini, kalbini tasfiye etmiş ve kalp gözünü açmış kişiye bildirir. Bu akılla idrak değil,

[63] Bkz. Kemal Sayar, *Sufi Psikolojisi*, İstanbul 2000, s. 14-15.
[64] Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Komisyon, İstanbul 2000 (2. baskı), s. 338.
[65] Bu konuda geniş bilgi için bkz. Günay-Ecer, 85-97; Fazlur Rahman, *İslam*, s. 178-184.
[66] Geniş bilgi için bkz. Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 339-352.
[67] Örneğin bkz. Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Luma'*, çev. H. Kamil Yılmaz, İstanbul 1996, s. 16
[68] Bunun yolları ve gerçekleşme aşamaları hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Haldûn, *Şifâ'u's-Sâ'il –Tasavvufun Mahiyeti–*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1984, s. 123.
[69] Ebû Bekr Muhammed el-Kelesâzî, *et-Te'arruf li-mezhebi ehli't-taṣavvuf*, Kahire 1992 (3. baskı), s. 76.

basiretle marifettir. Böyle bir bilgi, yanılmaktan uzak, akli ve istidlali bilgiden farklı ve düzeltilmeye muhtaç olmayan en kutsal bilgidir.[70] İbn Arabî, böyle bir telakki sebebiyle, bilgilerinin hatasızlığını ve doğrudan Allah tarafından kalbine gönderilen ilhamdan kaynaklandığını[71] veya *Fuṣūṣu'l-ḥikem*'in yazılış sebebinde olduğu[72] gibi, rüyasında gördüğü Resulullah'tan aldığını iddia etmiştir. O, daha da ileri giderek, veli ve nebinin aynı kaynaktan bilgi aldıklarını, velayet vasfının nübüvvet vasfından üstün olduğunu söylemiştir.[73]

Bazı sufilerce, ilim ve marifet arasında oldukça ilginç bir ayırım yapılmaktadır. Birincisi, ölümlü varlıklardan dolaylı olarak alınmış bir bilgi iken; ikincisi, ölümsüz varlık Allah'tan doğrudan alınmış bir bilgidir.[74] Bu sebeple, akılla, istidlal ve kıyasla çıkarılan ve duyularla elde edilen bilgilere zahir ilmi veya kaal (*ḳāl*) ilmi; "Hakk'ın lütuf denizinden gelen ve ancak ehli tarafından anlaşılabilen birtakım manevi işaret, ilham ve mevhibelerden oluşan"[75] keşf ve ilhamla elde edilenlere ise, tasavvuf ilmi, bâtın ilmi, mükaşefe ilmi, hâl ilmi veya Allah tarafından verilmiş vehbî/ledünni ilim denilmiştir. İlkine sahip olanlara alim, ikinci türe sahip olanlara da arif denir. Bu ilim, bir sırdır, şatahatlarla doludur, herkese açıklanmaz. Bu yüzden, arifler, bu ilimleri açıklarken rumuz, simge ve semboller kullanmak zorunda kalmışlardır.

Sufilerin din söyleminde, şehadet-gaybet, zahir-bâtın, Şeriat-hakikat, tenzilte'vil, arif-alim, fena-beka, tevhid-iftirak, vuslat-furkat vb. ayırımların yapılmasına bakılırsa, diyalektik bir bakış açısı hakimdir.[76] Dinî nassları da bu anlayış doğrultusunda, zahirî ve bâtını anlamları itibarıyla yorumlamışlardır. Zahir olana hak, bâtınına ise, hakikat, letaif veya işarât denmiştir. Sufinin marifeti, öncel fikirlerine değil de, bulunduğu makama göre kalbine doğan ilham ve işaretlere dayandığı için, mutasavvıflar, yazdıkları tefsirlere, *leṭā'if, esrār, mevāhib ilāhiyye, futūḥāt, cevāhir, nefeḥāt* veya *işārāt* gibi isimler koymuşlar ve İşari tefsir ekolünün temsilcileri olmuşlardır.[77] Diğer yandan fıkıhta zahirî fıkıh-bâtını fıkıh veya vera fıkhı[78] şeklinde bir ayırıma giderek, katı kuralcılığa karşı amellerde niyeti ve kalbî eylemleri öne çıkarmaya çalışmışlardır. Bununla birlikte, aklı, akılcıları, filozofları ve kelamcıları şiddetli şekilde eleştirmişlerdir.

Deruni tecrübeci anlayış, ilk dönemlerde teolojik inançlar ve politik rekabetten çok, dinî tecrübeye ve manevi hayata vurgu yapmaktadır. Ancak, kadîm kültürlerdeki gnostik ve mistik unsurların İslam dünyasına girmesiyle birlikte, Şii düşüncedeki velayet ve mehdilik fikriyle imametin tevarüsü fikrinin etkisinde kalması sonucu, siyasi ve felsefi bir muhteva kazanmaya başlamıştır. Ayrı-

[70] Bkz. Fazlur Rahman, *İslam*, s. 167.
[71] *el-Futūḥātu'l-Mekkiyye*, Beyrut t.y., I. 62.
[72] Bkz. *Fusûsu'l-Hikem*, çev. M. Nuri Gençosman, İstanbul 1981, s. 1.
[73] Geniş bilgi için bkz. *Fusûsu'l-Hikem*, s. 18-20.
[74] *el-Futūḥātu'l-Mekkiyye*, I. 31
[75] Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Luma'*, s. 20.
[76] Zahir-bâtın ayırımının geniş bir analizi için bkz. Câbirî, *Arap-İslam Kültürün Akıl Yapısı*, s. 352 vd.
[77] Bkz. Süleyman Ateş, *İşari Tefsir Ekolü*, Ankara 1974, s. 19 vd.
[78] İbn Haldûn, *Şifâ'u's-Sâ'il –Tasavvufun Mahiyeti–*, s. 90.

ca, Müslüman olanların eski kültürleri, mitoloji ve hurafeleri, İslam süsü verilerek canlandırılmaya çalışılmıştır. Muhtemelen Şiadaki siyasi ve dünyevi alanı düzenlemek üzere üretilen imamet anlayışından kaçış ve ona alternatif olarak manevi alanı düzenlemek üzere, kutb anlayışı geliştirilmiştir. Hatta Hakîm et-Tirmizî, Hatemu'l-Evliya'yı kıyamete yakın gelecek son veli olarak görmüştür.[79]

Veliler arasında, kutub, kutbu'l-aktâb, ahyâr, abdal vb. hiyerarşik bir sınıflama yapılmıştır. Bu kişilere, keramet ve hikmetler gösteren beşerüstü varlıklar olarak bakılmaya başlanmış ve tarikatların kurumsallaşmasıyla beraber, şeyhlere mutlak itaat öngörülmüş ve onlardan sâdır olan her davranış, hikmet olarak algılanmıştır. Hatta rüsumların ve tarikat ayinlerinin icrası, nefis terbiyesinin önüne geçmiştir. Bu sebeple, tarihte gelenekçi/muhafazakâr fakihlerle sufiler arasında şiddetli fikrî gerginlikler yaşanmıştır. Osmanlı döneminde yaşanan Kadızâdeliler-Sivasiler çekişmesi de bunun tipik örneklerindendir.

Sezgici/keşifçi din anlayışı, tarihte olduğu gibi günümüzde de, siyasal, toplumsal ve ekonomik alanlarda yaşanan bunalımlardan bir kaçış ve aşırı dünyevileşmeye karşı daha farklı bir dünyevileşme biçiminde aynı tarikat adlarıyla veya farklı adlarla farklı biçimlerde bir tepki olarak tezahür etmektedir. Aslında tarikatların, "içinde yaşadıkları cemiyetin tipine göre bir sosyal fonksiyon icra ettikleri muhakkaktır".[80] Tarikatlar, toplumsal yapıda meydana gelen değişiklikler doğrultusunda değişime uğrayarak, mensuplarının manevi ihtiyaçlarının yanında, ekonomik, siyasi ve sosyal ihtiyaçlarını da karşılayacak şekilde, ticari şirketler, holdingler, vakıflar, dernekler ve sermaye kurumları gibi modern örgütlenmeler gerçekleştirmektedir.[81] Özellikle, sufiliğin Osmanlı kültürünün en önemli unsurlarından birisi olması sebebiyle, günümüz Türkiye'sinde tarikatlar, din anlayışları üzerinde doğrudan veya dolaylı olarak etkilerini sürdürmektedir. Ayrıca, bugün pek çok İslam ülkesinde, göç veya ihtidalar sonucu Avrupa ve Amerika'da Nakşilik, Kadirilik, Alevilik-Bektaşilik, Mevlevilik, Ticanilik ve Rıfailik tarikatları yaşamaya devam etmektedir.

Zühd, takva, velayet, tevekkül, marifet, fena, beka, Şeriat, tarikat, hakikat, kutub, zahir, bâtın, keramet, sezgi, keşf, ilham, mücahede ve mükaşefe kavramları, deruni tecrübeci din söyleminin hakim belirtileri olarak canlılığını korumaya devam etmektedir. Bu söylemin sloganı ise, "Mutlak hakikate ve dinî bilgiye, evliya ve ebrârın yol göstericiliğinde, keşf ve ilhamla ulaşılır." şeklinde formüle edilebilir.

Sonuç olarak, deruni tecrübeci/mistik din söyleminin, veli ve sufilerin yüceltilmesi, sufi önderlere ve şeyhlere mutlak teslimiyet, metafizik âlem hakkında düşünme, varlıkların tek kaynaktan olduğunu kabul,[82] başta insanlar olmak üzere bütün varlıklara karşı sevgi ve hoşgörü, keşf ve ilham merkezli din ve dünya görüşü, akıl düşmanlığı, kelam ve felsefe aleyhtarlığı, kurtuluşa ermişlik iddiası, bâtını yorum, sanat ve musikiye yakın ilgi, doğruluğu başkalarınca test

[79] Bkz. *Ḫatmu'l-evliyā'*, Beyrut 1965, s. 342 vd.
[80] Erol Güngör, İslam Tasavvufunun Meseleleri, İstanbul 1987, s. 114.
[81] Krş. Güngör, s. 114.
[82] Sevim, s. 56.

edilemeyen öznel ve kontrol dışı kutsal bilgi (keşf ve ilham), mutlak doğruluk iddiası gibi temel özellikleri bulunmaktadır.

Sonuç

Aynı kültürel, siyasi, ekonomik ve dinî ortamlarda yetişen iki kişi arasında dahi, dini anlama ve yaşayış biçimlerinde farklılıklar görülür. İnsanların dini anlama, açıklama, yorumlama ve yaşama tecrübelerinde görülen farklı din anlayışları ve dinî tipolojiler, temelde insanın tabiatında bulunan tipolojilerle yakından ilişkilidir. Bununla birlikte, insan tabiatında bulunan tepkisel, akılcı, gelenekçi, mehdici, sezgici tipolojiler, sosyal ve dinî hayata da yansıyarak, daha üst düzeyde, belli fikirler veya şahıslar etrafında toplanılmasına, fırka, mezhep, tarikat ve cemaatlerin oluşmasına sebep olabilmiştir.

Evrensellik iddiasında bulunan dinlerin tarihinde ortaya çıkan fırka, mezhep, tarikat ve cemaatler, bu psiko-sosyal gerçeklikten nasibini almıştır. İnsan tabiatındaki tepkiselliğin ve sertliğin bedevilerin sosyal hayatında yaşam biçimi olarak tezahür etmesi, Hz. Osman döneminden itibaren yaşanan sosyal bunalımlar neticesinde, İslam düşüncesinde yerleşik hayatın kurum ve kurallarına ayak uyduramayan ve Haricilik adıyla bilinen isyancı tipleri ortaya çıkarmıştır. Diğer taraftan, yerleşik hayata geçiş, kent olgusuyla ve devlet geleneği ile tanışma, İslam'ı evrensel, hadari ve devlet dini olarak yorumlayan, değişime açık, akılcı zihniyeti doğurmuştur. İslam'ın farklı bölgelerde yayılmasıyla birlikte farklı din ve felsefelerle karşı karşıya gelmesi, Mürcie, rey taraftarları ve Mutezile gibi akılcı ekollerin ortaya çıkması ve hadisin suistimali sonucunda, bütün mesaisini Hz. Peygamber ve hemen sonraki nesillerin geleneklerini tespite yönelen, Sünnet ve âsâr merkezli bir din ve dünya görüşünü savunan gelenekçi zihniyeti doğurdu. İslam öncesi Arap toplumunun siyasi iktidar yarışının tekrar belirmeye başlamasıyla birlikte, Emevi zulmü altında yaşamak zorunda kalan bazı çevreler, kurtuluşu ve iyi bir gelecek kurma ümidini Haşimi soyundan veya Peygamber soyundan gelen, karizma atfettikleri kişilere bağladılar. Böylece, kişiye veya kişilere itaati esas alan mehdici ve karizmatik liderci bir din söylemi doğdu. İslam toplumunda aşırı sekülerleşme, akılcılık ve gelenekçilik anlayışlarına bir tepki olarak ve de sosyo-politik bunalımların yaşandığı dönemlerde geleneksel yapının bozulmasıyla yalnızlaşan insanları kurtarmaya yönelik sezgici/keşifçi bir zihniyet teşekkül etti.

İnsanlar arasındaki görüş farklılıkları ve ayrılıkları, tabii, psikolojik, tarihsel, dinî ve sosyolojik bir vakıadır. Her bir din, felsefe ve ideoloji, bu gerçekten nasibini almıştır. Bu farklılıklar, mutlaklık iddiasında bulunmadığı ve kendisini İslam'ın temsilcisi, başkalarını 'öteki' olarak görmediği sürece, birer zenginlik olarak kabul edilebilir. Bu yüzden, farklı mezhepleri, tarikatları, cemaatları, yanlış, sapık, bid'atçi vb. sınıflandırmalar yapmak yerine, insan doğasından kaynaklanan ve toplumsal yapıyla kurumlaşan farklı söylemler veya zihniyetler olarak analiz etmenin daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

islâmiyât IV (2001), sayı 4, s. 37-53

İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri Üzerine Birkaç Not

İSMAİL KARA
PROF.DR., MARMARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

I

Ya açar Nazm-ı celilin bakarız yaprağına;
Yahut üfler geçeriz bir ölünün toprağına.
İnmemiştir hele Kur'an bunu hakkıyle bilin,
Ne mezarlıkta okunmak ne de fal bakmak için!

XX. asrın ahlak abidesi ve mücahit büyük şahsiyeti merhum Akif'in, 1912 yılında, "Süleymaniye Kürsüsü'nde", Abdürreşid İbrahim'in dilinden nazmettiği temsil gücü yüksek bu fikriyatı (belki 'hissiyatı' demeliydim) nasıl anlamak doğru olur? Buradan kalkarak "İslamcı söylem" için bazı tutamak noktaları çıkarabilir miyiz? Mısralara gömülmüş olarak karşımıza çıkan bu hissiyat ve katı/tartışmaya kapalı/kesin hükümler acaba katı ve kesinlik edaları ölçüsünde doğru mudur? (Siz doğru buluyor musunuz?) Doğru ise neye/kime/hangi zamana ve siyasete göre doğru? Doğru değilse eğer, niçin bize o kadar sıcak ve hakikatin ta kendisi gibi geliyor/geldi? Bu hükümlerin doğru olup olmadıklarından önce niçin bu hükümlerin bu şekilde ve bu sertlikte verildiği üzerinde mi durmalıydık? Nihayet buralardan yürüyerek tespit edeceğimiz hususlar acaba bugünkü İslamcı söylem için de açıklayıcı olur mu?

Bu merkezî sorulara hayati meseleler olarak dönebilmek için yine sorular eşliğinde biraz çevre dairelerde dolaşmamız gerekecek.

II

1. Yüce Allah'ın nazmı (nizamı, manzumesi, dizimi) olarak Kur'an-ı Kerim, niçin yaprağına, evet sadece yaprağına bakılarak şifayâb olunacak, anlaşılacak bir

'mübarek' metin, bir ayet, bir işaret ve delalet olmasın? Şairin "yaprağa bakmak"tan, Kur'an sayfalarına gelişigüzel ve mânâsını anlamadan bakmayı değil de, evleviyetle tefe'ülü[1] kastettiğini son mısradan anlıyoruz. Olsun, ne mahzuru var? Netice itibarıyla bir mümin, hayatına yön vermek, hayatının bir ânını mânâlandırabilmek için başka yere değil, nazm-ı ilahi olan Kur'an'a bakıyor ve oradan kendisine bir tarik(at) ve istikamet çiziyor. Yaratıcı'nın kevnî ayetlerinden olan ağaç ve bitki 'yaprak'larına ibret nazarıyla bakmaya ne dersiniz? Onlar da yaprak (varak) ve siz sadece, evet sadece bakıyorsunuz. Okuyor ve anlıyorsunuz da. Ayrıca bakmak, sadece aval aval bakmak değil "ders bakmak", "yakından bakmak" fiillerinde ve birçok türevinde olduğu gibi, anlamak ve istidlal etmek mânâlarına da geliyor (Arapçadaki *naẓara* ve *baṣara* fiilleri de böyle değil mi? Türkçede hepsini bir araya getiren "nazar-ı basiretle bakmak" da var).

Söz, Kur'an'ı "ölünün toprağına üflemek" ve onu "mezarlıkta okumak" vadisine intikal ettiğinde, bizi daha zor ve karmaşık problemlerin beklediğinden hiç şüpheniz olmasın. Ahirete ve ruhun berhayat olduğuna, ebediyete inanan bir zihin için nazm-ı celili dirinin yüzüne üflemekle ölünün toprağına 'üflemek' arasında mahiyet farkından ziyade derece farkı olmalı değil mi?[2] Yoksa problem üflemekte mi? Ayrıca Kur'an evde de mezarlıkta da okunan zaman ve mekan üstü bir metin olmalı.

Burada istitrat kabilinden serdetmek istediğim bir husus var: 'Ölü', 'mezar', 'kıyamet' gibi mefhumlar, modernleşme döneminde klasik döneme göre ciddi anlam kayıplarına/kaymalarına maruz kalan ve yaşanan hayat içinde tuttukları yer sarsıntıya uğrayan kelimelerdendir. Felsefi olarak bakıldığında, ilerleme (terakki) düşüncesinin etkisiyle irtibatlı olarak, daha yüzeysel bakıldığında ise ıslahat teşebbüsleri için zaruri olan ictimai seferberliği (mobilizasyonu) sağlamak maksadıyla dünyevi olan[3] ve (dünyevi) yarın için olan çok yukarılara çekilmiş,

[1] *Tefe'ul* fala bakma mânâsına geliyor. *Fal* ise uğur, iyi talih, yaver baht demek (Görüldüğü gibi falın mânâları ortalıkta dolaştığı veya tahmin ettiğiniz kadar kötü değil). Bir de Buhaârî ve Muslim'de rivayet edilen bir hadisten türetilen *fal-i hayr* var ki, *istihare* gibi tamamen müspet mânâlara sahiptir ve uğursuzluk mânâsına gelen *ṭıyare* ve *teşe'um*'ün zıddıdır. Peygamber Efendimiz'in, duyduğu bir kelimenin veya bir sahabinin isminin mânâsından tefe'ülde bulunduğu, yani içinde bulundukları durumun ve hâlin iyiye doğru gideceğini istihrac ettiği de vakidir. *Tefe'ul* usûllerinden biri de, "kitaba bakmak"tır. Bir şeyin iyi veya kötü olduğunu anlamak için kişi Kur'an-ı Kerim'i veya Hafız Divanı'nı açar, ilk rastladığı sayfa, ilk ayet-ilk beyit, ilk baktığı satır veya kelimenin müspet veya menfi mânâ ifade edişine göre –nihai değil belki ama– bir önkarar verir veya bir kanaat, bir hissiyat edinir. "Bakmak" deyip geçmeyin, kara kaplumbağaları yumurtalarını uzaktan bakarak ısıtır ve çatlatır, bazı yılanlar da avlarını bakışlarıyla teshir ederlermiş. *Ehl-i nazar* denen evliyaullah ve meşayihtan bazıları, sadece bakarak müridanın seyr ü sülûkünü nihayete erdirir. Yunus'un "Âriflerin nazarı toprağı gevher eyler" mısrası da buna işarettir.

[2] Akif'in Çanakkale şehitleri için inşad ettiği bazı mısraları hatırlatmak geçiyor içimden: "Bedr'in arslanları ancak bu kadar şanlı idi/'Bu taşındır' diyerek Kâbe'yi diksem başına/Türbedarın gibi tâ haşre kadar bekletsem"... Acaba kim 'ölü', kim 'diri' ve kimin toprağına üflemeye değer?

[3] Akif'in İslam'ı "hayatın dini" olarak tasvir eden mısralarını bu açıdan fevkalade önemli buluyoruz: Ah o din nerde, o azmin, o sebatın dini / O yerin gökten inen dini, *hayatın dini* / Bu nasıl

bunun tabii bir neticesi olarak da, uhrevi olan ölü, mezar, kıyamet... bir tür unutulmaya, gerilere doğru itilmeye çalışılmıştır. (Malumdur ki, kıyamet ve ahiret, Kur'an'da 'yarın' kadar yakın bir zaman olarak geçer. Fakat bu güçlü modern söylem bizden öncekilere de bize de 'yarın'ı çoktan unutturdu ve onu uzaklara attı). Zaman tasavvurunu altüst edercesine tarihin/geçmişin bir 'mezar' (karanlık ve ürkütücü devir), istikbalin ise bir 'cennet' olarak tasviri de bu süreçle alâkalıdır. Tevfik Fikret'in "kitâb-ı köhne", dediği tarih için inşad ettiği meşhur beyit; "Yırtılır ey *kitâb-ı köhne* yarın/*Medfen-i fikr* olan sahifelerin" beyti, döneminin umumi telakkisinin kuvvetli bir tercümanıdır. Akif'in "Çekilse: Arkada *mâzî* denen *leyâl-i azâb*/Atılsa: Önde bir *âtî* ki dalga dalga *serâb*" mısralarında maziyi (tarihi) tasvir için kullanılan "leyâl-i azâb" (azap geceleri/karanlıklar) benzetmesi ile âtiyi/geleceği "dalga dalga serap"la karşılaması, şüphesiz, Tevfik Fikret'i aratmayacak güçtedir. (Birdiğerinin amansız muhalifi olarak bize öğretilen iki şair, bazı konularda meğer ne kadar da benzeşiyorlarmış!)

Başka bir çalışmada modernleşme hâdisesiyle irtibatlı olarak (ölülerin, mezarın, kıyametin de içinde olduğu) zaman tasavvurunun ve tarih telakkisinin altüst oluşu meselesi üzerinde genişçe durduğumuz için,[4] burada sadece seferberlik için, kıyameti kendisinden ve bizden uzaklaştırmaya çalışan Reşid Rızâ'dan bir iktibasla iktifa edeceğim:

> Kıyametin yakın olduğuna, ondan evvel de behemahâl 'din'in dûçar-ı zaaf olacağına, Müslümanların parça parça olarak her biri bir tarafta mahvolup gideceklerine dair; her asırda vücudu eksik olmayan *cahil vaizlerin, beyinsiz serserilerin budalaca telkinatları, muhakemeden âri olan safsataları* dolayısıyla bu mesele Müslümanları pek fena bir surette mutazarrır ediyor, onları sa'y u amelden alıkoyup her türlü zillet ve meskenete, en basit, pek fena bir maişet-i hayatiyeye razı olmakta berdevam kılıyor.[5]

Bana hemen itiraz edin ve deyin ki: Derme çatma dil bilgilerinle gündeme getirmeye çalıştığın "etimolojik, semantik" hususları, ömrünü Türkçenin, Arapçanın, Farsçanın, Fransızcanın derinliklerine vukuf kesbetmek için geçiren, her mânâsıyla büyük bir şair, Akif bilmiyor muydu?

dar, ne kadar *basmakalıp bir görenek* / Müslümanlık mı dedin?... Tövbeler olsun, ne demek! / Hani Kur'an'daki ruhun şu heyûlâda izi / Nasıl İslâm ile birleştiririz kendimizi.

[4] Bkz. İsmail Kara, "Tarih ve Hurafe-Çağdaş İslam Düşüncesinde Tarih Telakkisi", *Dergâh*, (Kasım 1998), sayı: 105, s. 1, 19-26.

[5] Reşid Rızâ, *Mezâhibin Telfîkı ve İslâm'ın Bir Noktaya Cem'i*, çev. Aksekili Ahmed Hamdi, İstanbul, Amedî Matbaası-Sebilürreşad Kütüphanesi, 1332, s. 59-60. Ayrıca bkz. s. 40, 76. Reşid Rızâ'nın bu eseri Hayreddin Karaman tarafından da *Gerçek İslâm'da Birlik* adıyla tercüme edilmiştir, Nesil Yayınları, İstanbul t.y. Bu iktibas için bkz. s. 192. Hamdullah Suphi Tanrıöver, 1925 yılında tekkelerle birlikte türbelerin de kapatılmış olmasını bir yabancı diplomata şu cümlelerle açıklamak zorunda kaldığını söyler: "Bir müddet *mazi* [tarih] ile alâkamızı kesmek istedik, onun için *türbeleri* kapattık". Tarihle kapalı türbeler arasında kurulan doğrudan ilişki bizce tesadüfi, o ânda akla gelmiş bir ifade değildir; M. Baydar, *Hamdullah Suphi Tanrıöver ve Anıları*, Menteş Kitabevi, İstanbul 1968, s. 173. Ayrıca bkz. *CHP Yedinci Kurultay Tutanağı*, Ankara 1948, s. 403, 457.

Cevabım, "elbette biliyordu, hem de benden çok daha iyi ve üst düzeyde" olacaktır. O hâlde bu cevap doğrultusunda bir başka vadiye intikal etmeliyiz.

2. Bir bilgilenme ve idrak düzeyi, bir zihniyet, o gün için hedeflenen/beklenen/umulan şeyi (diyelim ki, terakkiyi, fevz ü necatı, intibahı, teâliyi, galibiyeti, zaferi, kuvveti, iktidarı, ahlaken yücelmeyi...) getirmiyor, gerçekleştirmiyor veya onlara yetmiyorsa, daha önce bu fonksiyonları yerine getirip getirmediğine pek de bakılmaksızın bu bilgiden, bu bilginin ete kemiğe bürünmüş hâlinden, hayatın mevcut akışından ve onun arkasındaki zihniyet dünyasından şüpheye düşülmesi kaçınılmaz olacaktır. Şüpheye düşmenin belirti ve neticeleri farklı olur: Artık bir zamanlar çok önemsediğiniz o bilgiyi kullanmaz, unutulmaya terk edersiniz; ona atfettiğiniz değeri tenzil eder, onu horlar veya biteviye tenkit edersiniz; o yolda tüketilen ömrünüze/başkalarının ömrüne yanarsınız... Burada öncelikle söz konusu olan bilmemek, bilme ve kuşatma imkanından mahrum olmak, bilgi itibarıyla yetersiz olmak değil, o ânın şartları ve hâlet-i ruhiyesi içinde –bilgi alanı da dahil olmak üzere– mevcut olanı, sahip olduklarınızı önemsememek, geçersiz ve işe yaramaz saymaktır. Bir başka ifadeyle, ele geçirilecek olan 'namevcut', elde olan 'mevcut'la takas edilmekte, garip bir alışveriş yapılmaktadır. (Modernleşme İslam dünyası için biraz da böyle bir alışveriş sürecidir).

Çağdaş İslam mütefekkirlerinin/İslamcıların kendilerinden, –aslında kimsenin dudak büküp geçemiyeceği kadar geniş ve derin– ilmî-kültürel miraslarından, tevarüs ettikleri İslam'dan şu veya bu ölçüde şüpheye düştükleri açık olsa gerektir. Çok basit olarak tasvir etmek gerekirse, şöyle bir mantık yürütüyorlardı: İslam, tabiatı ve tebliği icabı mağlubiyetin, gerilemenin, tefessühün sebebi ve menşei olamaz (oryantalistler İslam'ın bunların da sebebi ve menşei olduğunu söylüyorlardı); İslam akıl, mantık ve ilim dinidir; Müslümanların gavur çizmesi altında ezilmeleri, İslam diyarının küfrün istila, işgal ve saldırılarına maruz kalması da 'gerçek' Müslümanlık'tan ve İslam'dan mütevellit olamaz. O zaman "kabahat İslam'da değil, Müslümanlarda"dır. Ecdadımız, –çok kısa bir dönem hariç– İslam'ı yanlış anladı ve yanlış yaşadı (veya hiç anlamadı ve hiç yaşamadı/onu anladığını ve yaşadığını zannetti), biz de onların çocukları olarak İslam'ı yanlış anladık ve yanlış yaşadık. Mağlubiyeti getiren, "yanlış anlaşılan/yaşanan" İslam'dır, İslam'ın bizzat kendisi değildir. (Bugün de bağlamından ve tarihî-siyasi zemininden kopuk olarak ortalıkta dolaşan "gerçek İslam-tarihî İslam" ayırımları buralarda mayalanmıştır.)

Mağlubiyetlerin ve kendini geride kalmış hissetmenin İslam dünyasında ve hususen Osmanlı merkezinde ortaya çıkardığı tedirginlik ve gerilimin derecesi ve şiddeti bugünden geriye bakarak kolaylıkla anlaşılabilecek bir hâdise değildir. Asırlardır zaferden zafere koşmuş, küfre meydan okumuş, müesseseleri oturmuş, kendi kendine yeterli, kendine güveni tam bir siyasi, sosyal ve kültürel yapının, küfür karşısında mağlup olması, sadece siyasi yapının ve devletin

değil, şaşırtıcı bir şekilde –zihnî olarak devletle zaruri bağları olan– İslam'ın da mağlubiyeti sayılmıştır. Dinle devlet ve toprak (Müslüman coğrafya) arasında kurulan bu zaruri ilişkilerin, tarihin derinliklerine doğru da uzanan mantığı, modern dönemler için derinliğine ve yeterince ortaya konulmuş olmamakla beraber, önemlidir. (Akif'in Osmanlı topraklarını kastederek inşad ettiği mısra: "Bu da çiğnendi mi çiğnendi demek şer'-i mübîn").[6] Batı/Avrupa/küfür, İslam'ın, Müslümanların, İslam devletlerinin üzerine gelen bir *seyl-i hurûşân* gibidir. Bu coşkun sel, her önüne çıkanı devirmekte, her önüne kattığını sürüklemektedir.

İslamcı söylemin oluşmasında önemli fonksiyonlar icra etmiş bu kabuller ve yorumlar, iki noktada yoğunluk kazanarak merkezîleşti:

a) Bu selin önünde durulamaz, var kalmak/olmak için onun ahengine uyulmalıdır.[7] (Bu kabule, zaruri hâle gelen/getirilen Avrupalılaşmanın meşrulaşması süreci de diyebiliriz),

b) Yapılması gerekenler acilen ve pratik hedefler gözetilerek yapılmalıdır. (Bu süreç ise, aktüalitenin dayattıklarının dışında kalarak da hâdiselere bakmayı –tabir caizse bir tür idealizmi– ve derinleşmeyi, üst düzeyde yeni dinî-felsefi inşâyı zayıflatmış, kendisi kalarak yenilenme kanallarını dumura uğratmıştır.)[8]

[6] Bugünün hakim İslamcı söylemi, herhangi bir İslam devletinin zayıflaması veya çökmesiyle dinin, imanın ortadan kalkması arasında zaruri bir ilişki kurmaktan hayli uzaklaşmıştır. Hatta hepsi değilse de önemsenmesi gereken bir İslamcı gruplar kümesinin, mevcut devletleri İslamcılığın önünde bir engel olarak gördüklerinden bile bahsedilebilir. Hâlbuki son bağımsızlık hareketleri dahil olmak üzere bütün XIX. asır ve XX. asrın ilk yarısında değişik İslam coğrafyalarında cereyan eden istila ve işgal karşıtı hareketler dinî unsurlar kadar 'millî' temayülleri de güçlendirmiş; ikisi arasındaki irtibatları modern bir muhtevada, fakat gelenek içinde de anlaşılabilecek tarzda kuvvetlendirmişti. İslamcı söylemin bu cephesindeki ciddi değişmenin en önemli sebebi, hilafetin ilgasından sonra inşâ edilen "İslam devleti" kavramının herhangi bir ülkeye, toprağa, merkeze nispet edilmemesi, büyük ölçüde mücerret –veya ideal– bir kavram olarak kalmasıdır. Ayrıca II. Dünya Savaşı sonrası şartlarında Marksist etki ile enternasyonallik boyutu irtifa kaydeden 'ümmetçilik' söyleminin de memleket, devlet, toprak gibi kavramların din için vazgeçilmezliğini zayıflatmıştır. İlk bakışta daha top(ar)layıcı ve kuşatıcı gibi gözüken ümmetçiliğin aslında zayıflatıcı ve dağıtıcı bu yönü üzerinde yeterince durulmamıştır. Bu meyanda önemsediğim bir hususu hatırlatmak isterim: Bugün Avrupa ve Amerika'daki strateji merkezleri sadece 'millî' irtibatları da olan, yani bir toprağa basan, bir dili konuşan, bir milleti ayağa kaldırmaya kendini adamış hafızası canlı İslami hareketleri önemsemektedir. Ayakları yerden kesilmiş, sosyal mütekabiliyeti olmayan, hafızasız ve natıkasız bir hareketin gücü ne olabilir ki?

[7] Akif'in diliyle söylersek: *Coşkun koca bir sel* gibi dâim beşeriyet / *Müstakbele* koşmakta verip seyrine şiddet / Dağlar, uçurumlar ona yol vermemek ister / *Lâkin o ne yüksek ne de alçak demez örter* / Akvam o büyük nehre katılmış birer ırmak / Elbet katılır... Hangisi ister geri kalmak / Bizler ki bu müthiş bu muazzam cereyanla / Uğraşmadayız... Bak ne kadar çılgınız anla / Uğraş bakalım yoksa işin hey gidi şaşkın / *Kurşun gibi süratli denizler gibi taşkın* / *Bir çağlayanın menba-ı dehhâşına doğru* / *Tırmanmaya benzer yüzerek* başka değil bu / Ey katre-i âvare bu cûşun bu hurûşun / Âhengine uymazsan emin ol boğulursun. Çağdaş İslam ve Türk düşüncesinde yaygın ve etkili bir kullanıma sahip olan *seyl-i hurûşân* terkibi için bkz. İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2001 (genişletilmiş 2. baskı), s. 20.

[8] Mehmet İzzet Bey, (büyük bir ihtimalle II. Meşrutiyetin ilk yıllarında) tatil için Paris'ten geldiği İstanbul'da iyi bir tesadüf eseri olarak Yusuf Akçura ile karşılaşır. Akçura'nın "ne tahsil ediyorsunuz?"

Gerek Batılılaşmanın meşrulaşması gerekse acil, pratik ve paragmatik olanın felsefi ve tarihî olanı büyük ölçüde zaafa uğratması, fiilî veya psikolojik 'zaruret'lerin dayattığı bir şeydi ve bu çerçevede meşru idi. Çünkü "din ü devlet" de "mülk ü millet" de hayati bir tehdit altındaydı veya Müslüman aydınlar mevcut tehdidi bu düzeyde ve ciddiyette görüyorlardı. Mesuliyet abidesi Akif'in, I. Cihan Harbi arifesinde verdiği bir vaazındaki ifadeleri, ne kadar tedirgin bir ortamda konuştuklarını ve ne ölçüde kılıç sırtında bulunduklarını göstermesi açısından dikkate değer olmalıdır:

> Ey cemaat-ı müslimin! Artık gözünüzü açınız, aklınızı başınıza toplayınız; zira taht-ı *saltanat gıcırdıyor*! Böyle giderse –el-iyaze billâh– o da *devrilecek*. Eğer Rusya'daki Müslümanlar henüz dinlerini muhafaza ediyorlarsa, eğer Fransızların taht-ı idaresindeki dindaşlarımız hâlâ tanassur etmemişlerse, eğer İngiltere, Hintli kardeşlerimize şimdilik ses çıkarmıyorsa ... iyi biliniz ki, hep çürük çarık yine bu hükümet sayesindedir. *Maazallah bu giderse hepsinin gittiği gündür.* Biz bu saltanatı muhafaza edemiyorsak düşünmeliyiz ki *bizim yüzümüzden o bîçareler de mahvolacaklar* (...)[9]

Fakat birçok tarihî ve psikolojik icbar, söylemin, zarurêtlerin meşrulaştırdığı böyle bir ortamda ve bu şekilde teşekkül etmesini açıklarsa da, onun yıllara, on yıllara, hatta asırlara dayanıklı bir söylem hâline nasıl geldiğini açıklamaz. Zaruret, adı üstünde daimi olana değil geçici olana işarette bulunur. (*Mecelle*'nin 21-24. maddelerini teberrüken hatırlayalım: "Zaruretler memnu olan şeyleri mubah kılar. Zaruretler kendi miktarlarınca takdir olunur. Bir özür için caiz olan şey ol özrün zevaliyle bâtıl olur. Mâni zâil oldukda memnu avdet eder"). Nasıl olmuş da zaruretler hiç bitmemiş veya zaruret devri geçtiği hâlde zaruretlere yaslanarak teşekkül etmiş söylem, gücünden ve tesir kabiliyetinden hiçbir şey kaybetmemiş? Aslında olan şudur: Akan zaman içinde zaruret hâli normal hâlin yerine geçmiş (zaruret hâli devamlılık sebebiyle mutlaklaşmış), bunun beklenebilir bir neticesi olarak da zaruretin geçici bir süre için 'mubah' kıldığı –aslen kötü ve yanlış olan– şey, her zaman için iyi ve doğru olan şey hâline gelmiştir. Zaruret hâlinde teşekkül eden söylemin nice on yıllardan sonra bugün bize de

sorusuna "felsefe" karşılığını verince, soğuk bir tepki alır: "Bize filozof değil demirci lazım"; bkz. Mehmet İzzet, *Makaleler*, haz. C. Demircioğlu, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1989, s. 102. Önce geleneksel usûllere göre eğitim almış, ardından Paris'te tahsil görmüş, İslam dünyasının birden fazla coğrafyasında bulunmuş biri olarak Yusuf Akçura'nın bu kadar pratik arayışlar peşinde koşması ve fütursuzca demirciliği filozofluğa tercih etmesi düşündürücü değil mi?

[9] Mehmed Akif, "Mevize", *Sebîlürreşâd*, IX/230, s. 375 (29 Safer 1331/12 K. sâni 1328). Âkif, M. Şemseddin [Günaltay]'ın *Zulmetten Nûra* kitabına yazdığı takrize de şöyle başlamaktadır: "Yakın zamanlara kadar dünyanın üç büyük kıtasına hâkim olan altıyüzotuz senelik koca bir saltanat evvelâ Afrika'dan, sonra Avrupa'dan çekilmiş, bugün Asya'da bile büyük, hem pek büyük fedakârlıklarla yaşayabilecek kadar küçülmüş iken, bizim hâlâ uyumamız, hâlâ ibret gözünü açmak taraflarına yanaşmayışımız ne ağlanacak felakettir"; Sebilürreşad Kütübhanesi, Tevsi-i Tıbaat Matbaası, İstanbul 1331, s. d. Yine 1913 yılında inşad ettiği feryat ve isyanla, dua ile karışık mısralar: Yetmez mi musâb olduğumuz bunca devâhî / Ağzım kurusun yok musun ey adl-i ilâhî.

çok sıcak ve doğru gelişinin sebebi, 'kötü'nün 'iyi' hâline dönüşme sürecini dikkatle takip etmeyişimiz veya ehemmiyetsiz bulmamızla alâkalı olmalı.

Size bazı tatsız örnekler de verebilirim: Bizim temel eğitim-öğretim kurumlarımız medreselerdi, –o zamanlar halkın gavur sıfatını ekleyerek andığı– mektepleri zaruretler sebebiyle açmıştık; asıl mahkemelerimiz şer'î mahkemelerdi, nizamî (laik) mevzuata ve mahkemelere zaruretler sebebiyle razı olmuştuk; muteber dillerimiz Türkçe, Arapça ve Farsça (elsine-i selâse) idi, zaruretler sebebiyle Fransızcayı (çok çok sonraları İngilizceyi) kısmen fakat itibarlı eğitim dili yapmıştık; halife-padişahımız efendimiz namaz kılmaya müsait olmayan pantalonu zaruretler sebebiyle giydiği için "gavur padişah" olmuştu... Nasıl oldu da geçen zaman bu 'kötü' şeyleri "pâk u dırahşan" hâle getirdi?

3. Modernleşme dönemi Müslüman aydınlarının tedafüî/savunmacı bir hâlet-i ruhiye içinde fikirlerini serdetmeleri ve bunun neticesi olarak kendileri ve fikir dünyaları için otosansür (kendi kendini tasfiye) diyebileceğimiz bir mekanizmayı işletmeleri de, İslamcı söylemin teşekkülü, işleyişi ve mantığı açısından önemli bir meseledir. Otosansürün her müellif ve her dönem için geçerli olduğu/olabileceği itirazını ihmal ediyor değiliz; işaret etmek istediğimiz husus, bu gerçeğin çağdaş İslam düşüncesi söz konusu olduğunda unutulması veya yeterince ciddiye alınmamasıdır. Mesela, tasavvufi terbiye altında yetişen tarikat mensubu bir Müslüman aydının, diyelim ki, Muhammed Abduh'un daha sonra tasavvuf karşıtı fikirler serdetmesi veya tasavvufu paranteze alması acaba nasıl anlaşılmalıdır? Böyle köklü bir dönüşüme sebep olan esas unsur, tasavvuf düşüncesinin ve tarikatların modernleşme teşebbüsleriyle birlikte ortaya çıkan zihniyet dünyası, ilim anlayışı ve aktif toplumsal projeler içinde üst düzeyde savunulmasının zorluğu mu, yoksa üzerinde çalıştığımız aydının ilmî ve fikrî gelişmesinin beklenebilir, normal bir sonucu mu? Bizi ilgilendiren elbette öncelikle bir düşünürün neleri, hangi hiyerarşi ve değer düzeni içinde, ne zaman dile getirdiği ve niçin bunları, bu şekilde ete kemiğe büründürdüğüdür. Fakat bunları üst düzeyde anlamak için, üzerinde çalıştığımız zatın/zevatın neleri, niçin örttükleri/geri plana itttikleri, tevarüs ettiklerinin bir kısmını niçin tasfiye ettikleri, bir başka ifade ile, neden otosansür uyguladıkları sorusunu da sormamız ve cevaplandırmamız gerekir. Aksi takdirde metnin bize söyleyebileceklerinin çok az bir kısmına cevap vermesine rıza göstermiş olacağız.

Merhum Akif'ten bize intikal eden bazı anekdotları bu problem etrafında zikretmek isterim. Hasan Basri Çantay'ın aktardığına göre, Akif, Mısır'da geçen münzevi yıllarında yazdığı şiirlerden biri olan ve "Şuhûdundan cüdâdır çok zamanlar var ki imanım/Bu vahdetzâra güya geldim amma bin peşîmanın" mısralarıyla başlayıp "Kıyılmaz lâkin Allah'ım bu gaşyolmuş yatan vecde/Bırak hilkatle olsun varlığım yekpâre bir secde"lerle nihayete eren meşhur *Secde* şiirini Hasan Basri Bey'e okuyunca, "Üstad, siz vadiyi değiştiriyorsunuz sanırım" demekten kendini alamamış. Hasan Basri Bey bu soruyu şaşkınlıkla ve hayretle sormuş olmalı, çün-

kü şiirlerini yakından ve yaşayarak takip ettiği üstadı gerçekten vadiyi değiştirmişti. Bir şair vadi değiştirir mi, hem de 50'sinden sonra? Akif'in cevabı şu:

> Hayır kardeşim hayır! Benim *asıl vadim* budur. [Şimdiye kadar] neşrettiklerim *cemiyet-i beşeriyeye hizmet için yazılmış* manzumelerdir.[10]

Bir başka zaman Hasan Basri Bey'e şunları söylüyor:

> Ben arkadaşlarıma yüzer beyitli mektuplar yazardım. Ziya Paşa üslûbunda terkib-i bendim, terci-i bendim vardı. Fakat bugün bunların bir mısraı bile hatırımda kalmamıştır [Bu cümleyi "kendimi tasfiye ettim" şeklinde anlayabilir miyiz? İ.K.]. *Kendimi milletimin huzurunda gördüğüm günden beri sanattan ziyade cemiyeti düşünmek istedim.* Ne ona yâr olabildim ne buna...[11]

6 Nisan 1925 tarihinde Akif tarafından Fuat Şemsi Bey'e gönderilen mektupta da şunlar var:

> ["Mahalle kahvesi! Osmanlılar bilir ne demek/Tasavvur etme sakın, 'görmedim nedir' diyecek" mısralarıyla başlayan] *Mahalle Kahvesi*'ni yazan herifle ["Nedir mânâsı, mabûd olmadıktan sonra mihrabın/Rükûun, haşyetin, vecdin bütün bîcare esbâbın" mısralarının da yer aldığı] *Hicran*'ı nazmeden herifin aynı herif olduğu güç anlaşılır değil mi?[12]

Büyük şairin hayatında 'gönüllü' Mısır sürgünü devri olmasaydı, konumuzla irtibatlı söylersek, kendi toplumsal projelerinin/"cemiyet-i beşeriyeye hizmet"in ağır mesuliyeti ve tesiri, II. Meşrutiyet devrinde telif edilmiş şiirlerinin şekil ve rengini hatta "asıl vadisi"ni değiştirecek ölçüde üzerinde baskı yapmasaydı ve-

[10] Bkz. Hasan Basri Çantay, *Akifnâme*, İstanbul 1966, s. 261 ve 25.

[11] *Age.*, s. 55. Aynı Akif'in kendisini "cemiyet-i beşeriyeye" adadığı yıllarda yazdığı takriz cümleleri: "Ediblerimiz, şairlerimiz kendilerini Nedim devrinde sanırken (...) yine meyus olmamak, yine hayırlı bir âti beklemek en nikbîn, en metin adamların bile kârı olmasa gerekdir"; M. Şemseddin [Günaltay], *Zulmetten Nura*, takriz, s. h.

[12] M. Ertuğrul Düzdağ, *Mehmet Akif Ersoy*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1988, s. 102. Bu mesele için ayrıca bkz. Orhan Okay, "Mehmed Akif'in bazı şiirlerinde şekil-muhteva münasebetleri", *Mehmet Kaplan'a Armağan* içinde, Dergâh Yayınları, İstanbul 1984, s. 213-15. Okuyucular, hususen çağdaş İslam ve çağdaş Türk düşüncesi üzerine kronolojik ve derinliğine malumatı olmayanlar metinleri, şiirleri, metinler arası irtibatları –keyfî olarak– bir 'yer'lere doğru çektiğimi, zorladığımı zannedebilirler. Hâlbuki benim bu ve diğer yazılarda yapmaya çalıştığım şey, düşünce dünyamızda yerinde olmayan, dahası yerinde olmadığının farkına varılmayan, dolayısıyla da, gerçeğin tamamını yansıttığı zannedilen bir metinler kümesini gerçek yerine çekmeye doğru bir çabadır. Hem de bu çabanın kendimi/kendimizi, olmam/olmamız gereken yere doğru çekmek olduğunun tamamen farkında olarak... İş buraya intikal ettiğinde artık bilgi ve yorumdan öte bir ahlak meselesiyle karşı karşıya olduğumuz şüphe götürmez. Bir metnin yazarın muradından ve kendi muhtevasından bağımsız olarak hatta zıt istikametlerde okuyucunun ve toplumun hafızasında bir 'yer' ve gerçeklik edinebileceğini, bunun mümkün ve yaygın olduğunu ihmal ediyor değiliz; fakat fonksiyonu itibarıyla değil, varoluşu itibarıyla bu ikinci derecedeki gerçeklik bizi yazarın ve metnin gözettiği birinci derecedeki gerçeklikten/gerçekliğin derin sebebinden uzaklaştırmamalıdır. Aksi takdirde metin, kendi toprağından kopmuş, istiklaliyetini kaybetmiş ve tamamen bizim insiyaklarımız istikametinde aktüelleşmiş sıradan bir metin oluverir. Hemen hatırlatmak isterim: Tarih, metinlerin böyle müdahalelere karşı uzun vadede mütehammil ve 'şerbetli' olduklarını da göstermiştir.

ya tasavvufi neşvenin, derunîliğin ve ızdırabın en üst düzeyde tezahür ettiği *Gölgeler*'deki şiirler (Secde, Hicran vb.) kaderin cilvesiyle telif edilmemiş olsaydı, aktardığım bu anekdotların bize ifşa ettiği zihnî ve fiilî sansürleri anlama ve değerlendirme ihtimalimiz hayli zayıflayacaktı. Diyelim ki, bütün bu süreci (şimdi) müellifin açıklamaları eşliğinde anladık, o zaman yazımızın başına aldığımız 1912 telif tarihli mısralardaki söylemin tarihî değeri-gerçekliği ile aktüel değeri-gerçekliği arasında teşekkül edecek/etmesi gereken mesafeyi ve bu mesafenin ortaya çıkaracağı meseleleri nasıl anlayıp çözeceğiz?

4. Oryantalistik dilin inşâ ettiği, 'mağlup' İslam dünyasına yönelik tasvirler ve "gururlarıyla oynanmış" Müslümanları zihnî olarak belli bir dairenin ve kalıbın içine hapsetme, onları Avrupa merkezli siyasi arzular doğrultusunda değişime zorlama teşebbüsleri –siyasi vecheleri iyi örtülmüş olmakla beraber– ilmî ve fikrî olmaktan çok ötede siyasi idi. XIX. ve XX. asır Müslüman aydınlarını ziyadesiyle meşgul eden ve ağır yükünden kurtulmak için büyük mücadeleler verdikleri "İslâm, mâni-i terakkidir." hükmünden önce veya sonra zikredilen bu tespitler, aslında Müslümanların bu vasıfları üzerlerinden atmadıkları müddetçe müterakki ve medeni olamayacaklarını vurgulamaya matuftu. İslam ve Müslümanlara müteveccih tespitler olarak kabaca şunları söylüyorlardı:

a) Hurafelere, bâtıl inançlara, menkıbelere, İsrailiyata bulanmış bir inançlar manzumesi ve din;
b) Müstebit (otoriter/totaliter/despotik) bir siyasi rejim; buna karşılık itaatkâr, sesini yükseltmeyen bir toplum;
c) Âtıl, hereketsiz, vurdumduymaz, gözü ahirete dönük bir toplumsal yapı ve ilişkiler ağı,
d) Kadınla erkeğin, müslimle gayrımüslimin, hürle esirin hukuken, siyaseten ve statü itibarıyla eşit olmadığı bir sosyal hayat;
e) Sa'y u gayreti, ictihadı, iradeyi değil de pasif bir hat üzerinde cereyan eden tevekkülü, sabrı, kaderi, kanaatı, bir lokma bir hırkayı öne çıkaran bir zihniyet ve yaşama uslûbu;
f) İlmî ve felsefi gelişmesi XII. asırda durmuş; şerhlere, haşiyelere, tekrara, ezbere boğulmuş, taklitle yürüyen bir ilim anlayışı ve kendini yeniden üretemeyen, yeni meseleler vazedemeyen, bu yüzden de geçmişte kalan bir tedris tarzı...

Saldırı sloganı olarak iyi işlenmiş, ilmî ve tarihî hakikatlere tercüman olmak zaviyesinden ise çok çelimsiz olan bu 'siyasi' tespitlerin doğruluk yahut yanlışlıklarını tartışmak, bu yazının konusu değildir. Fakat ağırlıklı olarak XVIII. asrın ikinci yarısı ile XIX. asrın ilk yarısında dikkatle icat ve ihdas edilen bu hüküm ve değerlendirmelerin kısa sayılabilecek bir müddet sonra Müslüman fikir adamları tarafından pek de tartışılmadan büyük ölçüde benimsenmesi (bugün de tartışılmadan benimseniyor), ciddi ve hayati tedirginlikler duyulmadan içselleştirilmesi (bugün de tedirginlik duyulmadan içselleştiriliyor) ve ardından bu kurgudaki or-

yantalistik dilin hakimiyet ve siyasetinin unutulması (bugün de fütursuzca unutuluyor) İslamcı söylemin teşekkülü ile sloganlarının muhtevası ve istikameti açısından önemsenmelidir.[13] İnsanoğlu kendini inşâ ederken elbette etrafında olup bitenlerden, kendine yönelik teşebbüslerden farkında olarak veya olmayarak etkilenir ve onlara cevaplar verir, mesajlar gönderir; bu süreç içinde biraz da düşmanlarına, muhaliflerine, tenkit ettiklerine benzer. Bu normaldir; normal olmayan, kendini başkalarının tarif ettiği şekilde tanımak, başkalarının biçip diktiği elbiseyi giymek, dahası bu ısmarlama kimliği kaynağından ve hedeflerinden bağımsız olarak, çok sıcak ve yerinde, tabir caizse "tam bana göre" bulmaktır.

İslamcı söylemde mutena bir yeri ve itibarı olan "düşmanın silahıyla silahlanma"nın altında işleyen zayıf mantık da belki buralarda tespit ve deşifre edilebilir. (Bu noktada düşmanın silahıyla silahlanmak, düşman gibi olmak, düşman gibi düşünmek ve onun ağzıyla konuşmak değilse nedir?) Bugün itibarıyla bile yukarıda maddeler hâlinde özetlediğimiz tespitlerin çok önemli bir kısmının kronolojik olarak İslam dünyasından önce Avrupa'da Müslümanları mahkum etmek kasdıyla seslendirildiğini veyahut İlahiyat fakültelerindeki akademik ve fikrî çalışmalar dahil olmak üzere, İslam dünyasındaki hakim ilmî ve fikrî söylemin oryantalistik dilin ciddi etkisi altında teşekkül ettiğini/hâlen de etmekte olduğunu anlatmak için uzun açıklamalara, birçok delil serdine ihtiyaç bulunmaktadır. Hâlbuki köprülerin altından bu kadar sular aktıktan, Batı ve modernleşmeye (hatta postmodernizme) dair, oryantalizmin tarihi ve siyaseti hakkında bu ölçüde bilgiler edindikten (?) sonra, hiç değilse bu sahada bir vuzuh ve paylaşılabilir bir karar/istikrar noktası teşekkül etmeli değil miydi?

Bu husus, İslamcı söylemin yerliliği, sosyal mütekabiliyeti ve değeri problemini tartışırken de gözden ırak tutulmaması gereken bir konudur.

5. Söylemin ahlak meseleleriyle alâkalı ayağına gelince: Modernleşme döneminde tasavvuf ve tarikatlar ile kadîm ahlak anlayışına yöneltilen tenkitlerin ve bu alanları tasfiyeye tâbi tutma veya dönüştürme teşebbüslerinin mihverinde de dönemin icbarları ve oryantalistik dile muvafık olarak aktif insan/aktif toplum-pasif insan/pasif toplum tartışmasından doğan meseleler yer almaktadır. Çünkü tasavvuf ve tarikatlar biraz da tabiatları icabı, uzlet, halvet, bir lokma bir hırka, kanaat, ilham, keşf, keramet, rabıta, rüya, rıza, şeyhe mutlak itaat, ricalü'l-gayb (gayb erenleri), silsile (zincir), istimdad, türbedarlık... gibi artık pek hoş karşılanmayan bilgi kanallarını, hiyerarşileri, inanç ve kabulleri, gelenekleri kuvvetle beslemekte ve yaşatmaktadır. Kadîm İslam ahlak telakkisinin, hem tevekkül, sabır, kanaat gibi temel kavramları, hem de bu kavramların hiyerarşisi ve sosyal değeri, aktif bir insan tipi ortaya çıkarmak ve toplu-

[13] İslam'ın ve Müslümanların değerleri, yaşama tarzları ve kültürel kodları itibarıyla "mâni-i terakki" olduğu yolundaki iddianın Müslümanların diline de bulaşmasına karşı Ziya Paşa'nın tedirginliğini ve isyanını hatırlayalım: İsnad-ı taassub olunur merd-i gayûra / Dinsizlere tevcih-i reviyyet yeni çıktı / İslâm imiş devlete pâ-bend-i terakki / Evvel yoğidi işbu rivayet yeni çıktı.

mu ayağa kaldırmak isteyen/ihtiyacında olan İslamcı söylemin önünde ket vurucu, geriletici kuvvetli bir unsur olarak duruyordu. Bu süreçte tasavvuf ve tarikatlara yöneltilen tenkitlere paralel olarak, ahlak kavramlarının yeniden tanımlanması ve hiyerarşilerinin değiştirilmesi konusunda önemli teşebbüslerle karşılaşacağız.[14] Misal olmak üzere ilmiyeden iki zatın, Manastırlı İsmail Hakkı ile Mûsâ Kâzım efendilerin tasavvuf ve ahlakla irtibatlı olarak, özellikle de 'dünya' vurgusuyla kanaat kavramı etrafında söylediklerine bakabiliriz. (Bu beyanlarda ağır ifadelerle tenkit veya reddedilen gayrışahsi kişiler, kadîm ahlak anlayışına ve zihniyet dünyasına mensup alimler, yani kendilerinin hocaları, ayrıca Müslümanlar ve onların 'söylem'leridir):

> – "Artık ne çare? Âhır zaman geldi, ne kadar çalışsak boştur" [diyorlar]. Böyle diyerek meskenetle yaşamalı, öyle mi? Hükümet-i müstebidde [II. Abdülhamit'in istibdat yönetimi] böyle işâ'a etmişlerdir. Elbet böyle olacakmış. Hükm-i zaman imiş, Müslümanlar ezilecekmiş. (...)
>
> Böyle[ce] *kanaatı ataletle tefsir ederler...* Kanaat bu demek mi? Kanaat demek âlemin malına hırs etmemek, nasibine kani olmak. (...) Yoksa meskenet demek değildir. (...)
>
> "Nas içinde ahıreti dünya için terk etmişler var: Dünya yeter bize! diyorlar. Bir kısmımız böyledir. Asıl fenalık budur. Lakin öbürleri de fena. Onlar şöyle diyorlar: Bize ahıret lazım, dünya nemize lazım? Tenbellik ederler, işten çekiliyorlar, hainlere meydan veriyorlar. Ne yaparlar? *Kimi tekkeye çekilir, kimi Mekke'ye çekilir.* Bazıları da evinde oturur. (...) İşi gücü terk ile *kûşe-i inziva*ya çekilmek hamiyetsizliktir. (...) Bu gibi insanlar cemiyet-i beşeriyeden sayılmaz. *Onlara 'insan' ıtlak etmek abestir.* Ne cismen, ne fikren insanlıkta bir alâkaları yoktur. Onlar bu cemiyet efradından ma'dûd değildir.[15]
>
> – "İyi ama, bu dünyaya bu kadar ehemiyet verilir mi? [diyorlar]. Evet, verilir. Çünkü *verilmezse mahvoluruz.* Bâ-husus bu asır asr-ı terakkidir. Katiyen ihmal etmemeli. Zaten dünya olmazsa ahıret de hiç olmaz. Zira dünya ahıretten mukaddemdir. (...) -Adam... bugün rızkım var, yarın Allah kerim... [diyorlar]. Bunlar saçma şeylerdir. Böyle şeyler olmaz. Çünkü bu gibi fikirler hayatı, daha doğrusu İslâmiyet'i mahva sebep olur. Onun için hem dünya hem ahıret için çalışacağız. Fakat evvelâ dünyayı (...) imar lazım. (...) *Bir de dünya mamur olmazsa memleket batar. O vakit ne din kalır, ne namus, ne iman.* Demek oluyor ki dünyaya çalışmak farzdır.[16]

[14] Modernleşme döneminde temel ahlak kavramlarının yeniden nasıl tanımlandıkları ve hiyerarşilerinin ne ölçüde değiştirildiği konusunda bazı örnekler için bkz. İsmail Kara, "İslam Modernizmi ve Âkif'e Dair Birkaç Not", *Dergâh*, (Nisan 1997), sayı: 86, s. 15-18.

[15] Manastırlı İsmail Hakkı, "Mevâiz", *SM* (Sırat-ı Müstakim), I/23, s. 366-67 (5 Muharrem 327/15 K. sânî 324).

[16] Mûsâ Kâzım, "Kuvvet Hazırlamak-2", *SM*, III/59, s. 100 (6 Şevval 1327/8 T. evvel 1325). Bu yazının tamamı *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*'ne alınmıştır; Kitabevi Yayınları, İstanbul 1998 (genişletilmiş 3. baskı), I. 144-50. Mûsâ Kâzım Efendi bir başka konuşmasında "Kuvve-i maddi-

(Mûsâ Kâzım Efendi'nin "Bir de dünya mamur olmazsa memleket batar. O vakit ne din kalır, ne namus, ne iman" cümlesine ve burada işleyen mantığa, Akif örneğinden sonra ikinci defa tekrar dikkat çekmek isterim). Ahlak alanıyla ilgili bu problemler yanında gözden uzak kalan bir diğer mesele, belirleyicilik açısından siyasetin ahlakın yerini alması, bir başka ifade ile, ahlakın da siyasetin güdümüne terk edilmesidir. Yakın zamanlara kadar halkın hafızasında bütün kuvvetiyle yaşayan, "Nasılsanız öyle idare edilirsiniz" kalıp ifadesi, siyasetin aldığı/alacağı şekli ve muhtevayı ferdî veya ictimai ahlakın tabii bir uzantısı/devamı olarak görürken, İslamcı söylem siyasi iktidar ele geçmeden/tahkim edilmeden ahlakın teşekkülünü imkansız veya zor görmektedir. Bu meseleye siyasi bir problem olarak İslam'ın aşağıdan yukarıya doğru mu (birinci sırada ahlak) yoksa yukarıdan aşağıya doğru mu (birinci sırada siyaset) sirayet edip yayılacağı zaviyesinden de bakılmalıdır.[17]

III

Söylem belli bir dönemin, belli ihtiyaç ve icbarların, belli siyasetlerin ürünü olarak ortaya çıkar. Suni-kurgusal bir tarafı vardır; fakat bir fantezi, bir lüks değildir. Hedef olarak bazı yolları açmak, işaretleri belirgin kılmak veya bazı yolları kapatmak, delilleri silikleştirmek istiyordur. Ortaya koyduğu iradenin kararlılığı ve taleplerinin seviyesi ile kullandığı semboller, hatta "sesinin tonu" bir taraftan sert-katı veya yumuşak tabiatlı oluşunu belirginleştirirken, diğer taraftan da, süreklilik ve dayanıklılığını tayin eder. Söylem, adı üstünde evleviyetle bir dil ve ifade biçimidir; fakat birçok etkenin eşliğinde ve belli bir mantık örgüsüne göre şekillendiği için, herhangi bir ifade biçimi değildir. Bu yüzden, nasıl bir dil olduğunu kestirebilmek, ardından anlayıp şerhedebilmek için, içinden akıp geldiği dönemin ihtiyaçları ve hissiyatını, o akıntı içindeki insanların bek-

ye olmazsa insan yerine bile bizi koymazlar. İçimizde ihtimal ki evliyaullâh da var; *fakat hani topları, hani tüfekleri?* Hazreti Peygamber muharebeye ne ile giderdi? Cihad-ı mânevî başka, cihad-ı maddî başka", "Yalnız ahlak olur da ilim, sanat, ticaret hiç olmazsa bu hâlde de yine terakki olmaz. Hepimiz sûfi olduk, tesbihleri aldık, kenara çekildik... Olur mu bu? Kim işleyecek, kim alât ve edevat, kim top tüfek yapacak, milleti muhafaza edecek? (...) Yalnız mâneviyatla dini muhafaza kâbil değil. Çünkü mâzallah düşmanlar gelecekler, istilâ edecekler, ikinci batında İslamlar mahvolup gidecek..." demektedir; "Ahvâl-i âlem-i İslâm hakkında", *SM*, IV/85, s. 122, 123 (11 R. ahır 1328/8 Nisan 1326).

[17] XX. yüzyıl İslam dünyasını ve İslamcı söylemleri ziyadesiyle etkilemiş olan İhvan-ı Müslimîn hareketinin kurucusu Hasan el-Benna'nın, klasik anlayışa sadık kalarak ahlakı siyasetin önüne koyduğunu, toplumu değiştirme/dönüştürme projesine siyasetten önce bir ahlak meselesi olarak baktığını biliyoruz (Tebliğ Cemaatı ve büyük kentlere intikal etmeyen tarikat faaliyetleri başta olmak üzere bunun başka örnekleri de var), fakat hareketin yürüyüşü sırasında siyasetin öne geçtiği de bir vakıadır. Türkiye'deki İslamcı söylemde siyasetin ahlakın önüne geçmesi hâdisesi 27 Mayıs ihtilâlinden, hususen 60'lı yıllarda Müslüman Kardeşler'e ve Cemaat-ı İslâmî'ye mensup zevatın eserlerinin tercümesiyle oluşmaya başlayacak; (sloganlarından biri "önce ahlak ve mâneviyat" olsa da) MNP-MSP çizgisi ile devam edecek, İran Devrimi'nin etkisiyle son sınırına varacaktır. Bu konuda bazı dikkatler için bkz. İsmail Kara, "Müslüman Kardeşler Türkçeye Tercüme Edildi mi?", *Dergâh*, (Kasım 1991), sayı: 21, s. 14-15.

lenti ve tahassürlerini iyi yakalamak gerekecektir. Buradan yürüdüğünde, söylemin gerçeklik değeri üzerinde konuşmak da imkan dahiline girer. Söylemle birlikte ortaya çıkan gerçeklik ile, onun ifade etmeye, dillendirmeye, savunmaya, yukarılara çekmeye, reddetmeye, aşağıya indirmeye çalıştığı unsurların kendi gerçekliği arasında şu veya bu ölçüde bir mesafe vardır. Bir başka deyişle, bir unsurun, söylemin içindeki gerçekliği ile, o unsurun bizzat/söylemden bağımsız gerçekliği aynı şey değildir; 'kanaat' kavramının insanlık tarihi ve İslam kültürü içinden akıp gelen kendi gerçekliği ile modernleşme döneminde teşekkül eden aktivist İslamcı söylemdeki gerçekliğinin aynı olmayışı gibi.[18] Bilgi kaynağı ve haber değeri itibarıyla 'İsrailiyat'ın, mucize ve kerametin, rüyanın modernleşme öncesi ve sonrası dönemlerdeki gerçeklikleri de farklıdır.

İki gerçeklik arasındaki mesafenin boyutlarını, esas itibarıyla söylemin teşekkül ettiği dönemin şartları ve baş aktörlerin bilgi, beklenti ve hissiyatı tayin eder; fakat zaman içinde mesafenin de, söylemin istinat ettiği mantığın da, kelime ve terkiplerin de bir süreci, bir tarihi, hatta bir hikayesi oluşur. Özellikle kriz dönemlerindeki söylemler, alelacele ve büyük ölçüde aktüel ihtiyaçlara göre vücut buldukları için, toplumun hafızası ve ana temayülleri ile örtüşme ve uyum yetersizlikleri problemleriyle karşılaştıklarında kendilerini tadil eder ve dönüşüme uğrarlar. Dolayısıyla, hareketli bir hâdise olarak söylem etrafında gözlenmesi, izi sürülmesi, anlaşılması gereken birbirine girmiş iç içe, yanyana daireler, halkalar vardır.

Bütün bu süreçleri ve iniş çıkışları da hesaba katarak İslamcı söylem için bazı tutamak noktaları tespit edebiliriz:

1. İslamcı söylem dönem olarak da muhteva olarak da modern (uzun tarihî süreçle ve gelenekle irtibatları zayıflamış), modernleştirici (modernist), ideolojik (genelleştirmeci, indirgemeci, siyasi) ve büyük ölçüde seküler bir söylemdir. Bütün türevleriyle İslamcılığın bizzat kendisi modernleşmenin bir ürünü ve sonucu olduğu için, söylemin böyle teşekkül etmesinde beklenmedik bir şey yoktur. Bu söylemin ana öncülleri ve birçok hüküm cümlesi, hem muhteva, hem de istikamet olarak, sadece bugün 'İslamcı' denen gruplar tarafından değil, çağdaş İslam dünyasının bütün fikir gruplarına mensup "mağlup bir neslin" aydınlarınca inşâ edilmiş ve sürdürülmüştür. Ağırlıklı olarak radikal, ihyâcı, gelenekçi, modernist hatta laik öğeler taşıması bu genel hükmü değiştirmez.

[18] "Kanaat tükenmez bir hazinedir", "*er-Rızku 'alâ İlâh*". "Rızık Allah'tandır gibi düne kadar yaygın tabelaların Müslüman bakkallardan, İslamcı esnafın dükkanlarından, işadamlarının işyerlerinden, hususen 1980 sonrasında süratle çekilmesi calib-i dikkat değil mi? Hangi İslamcı iş adamı artık "göğsünü gere gere" bu tabelalara eski itibarını iade edebilir ve "başının üstüne" asabilir? Yoksa bir daha günyüzü görmeyecek şekilde "tarihin çöp sepeti"ne atılması gereken bu tabelalar zaten hurafelere ve yanlış anlaşılmış/yorumlanmış mefhumlara mı işaret ediyorlardı! Tarikat ve cemaat çevrelerinin 80 sonrası şirketleşme ve zenginleşme sürecine menfi atıfta bulunmak için "bir lokma bir hırka" kalıp ifadesi "bir lokma, bir hırka, bir mersedes" hâline dönüştürülmüştü. Şimdi artık gerçeğin ta kendisi olarak "bin lokma bin hırka" herkesin vird-i zebanı oldu.

2. Söylemi içe doğru güçlü ve sesi gür kılan, bir direniş ve kurtuluş hareketini ifade ediyor oluşu; ilâ-yı kelimetullâha, küfre karşı cihada, nefse karşı mücahedeye, gasıp ve zalimlere karşı mücadeleye, yeryüzündeki bütün Müslümanlara dönük infak ve yardımlaşmaya, cennetin anahtarı şehadete davet çıkarmasıdır. Bu unsurlar, bütün İslam tarihi boyunca üst değerlerini ve Müslüman toplumu ayağa kaldırma gücünü muhafaza etmiş unsurlardır.

Peki, neye direniş, nasıl kurtuluş? Söylemin içinde bu sorunun net cevabını bulmak o kadar kolay değil, ayrıca cevap sayılabilecek ifade kümeleri paradokslar da taşıyor. Yine de şöyle bir hülasa yapılabilir: Bir Batı'ya (iyi, ilim ve medeniyet merkezi Batı'ya) ulaşmak için bir başka Batı'dan (kötü, işgalci, sömürgeci, kafir, ahlaksız Batı'dan) kurtulmak; bizi tekrar "zaferlerden zaferlere koşturacak" bir (gerçek) İslam'a varmak için, bir başka (tarihî) İslam'dan kurtulmak... Batı'yı ve İslam'ı ortadan ikiye ayırmak teşebbüsü, bazı yüklerden sıyrılmak ve bazı kazanım kapılarını açık bırakmak imkanlarını tanıyor gibi gözükse de, derin tahlillere, ciddi muhasebelere kaynaklık edecek kategorik bir ayırım olmaktan ziyade, pratik hedeflere dönüktür; böyle olduğu için de, büyük yorumlarla, bereketli ürünlerle neticelenmemiştir. Paradoksların bir kaynağı, daha rahat takip edebileceğimiz dönemin icbarları ise, bir diğer önemli kaynağı da, paradoksun farkına varmayışa müncer olacak vukufsuzluk ve derinlik arayışının noksan oluşudur. Aynı söylem içinde dinî olanla seküler/laik olanın yanyana (ve problemsizce!) yer alışı; direnişin ve kurtuluş çabalarının aynı zamanda hem (bir tür) dinîleşmeyi hem de (bir tür) modernleşmeyi getirmesi; hiyerarşilerin bozulması, alanların birbirinin içine girmesi... gibi tezahürler, bu sürecin neticeleri olarak dün de bugün de karşımızda durmaktadır.[19]

3. İslamcı söylemin bir yönü Batılı iddiaları ve İslam'a yönelik tenkitleri şu veya bu ölçüde cevaplandırmaya, reddetmeye, tadil ve tashih etmeye dönük işlerken, diğer bir yönü de, doğrudan Müslümanlara, İslam'ın mevcut algılanış biçimine müteveccihtir. Batı'ya yönelik olanlar şöyle özetlenebilir: 1. İslam iyi, güzel ve doğru olan her şeyi içerir; kendi dışında iyi, güzel ve doğru olan bir şey varsa/kalmışsa, o İslam'ın reddedeceği bir şey olamaz. "Hikmet müminin yitik malıdır, nerede bulursa onu almaya en layık bizzat kendisidir." 2. Avrupa'yı Avrupa yapan değerler ve vasıflar ne ise (akıl, bilim, teknoloji, müsamaha, çalışkanlık, demokrasi, adalet...) bunların hepsi İslam'dan Avrupa'ya intikal etmiştir; ortaçağda karanlıklar, din savaşları, engizisyonlar içinde boğulan Av-

[19] Mağlubiyet psikolojisini parlak entelektüel çıkışlarla geçiştirmeye çalışan İranlı bir aydının yorumu şöyle: "Her hareket ayine dönüştü, her söylem Tanrı kelamının kutsanmasına. Bunu, yaşam tarzımızla öylesine mükemmelce bütünleştirmiştik ki özel alan ile ilahi alanı ayırt edememeye başlamıştık. Böylece bizim, ilahi alanın tuzağına düşmemiz kadar, ilahi alan da bizim muamelelerimizin kurbanı oldu." "(...) Din aklın oyununa gelmektedir. Batı'nın karşısına dikileyim derken kendisi Batılılaşmakta; dünyayı manevileştireyim derken kendisi kutsallıktan uzaklaşmakta; ve tarihi reddedeyim derken bütünüyle tarihe gömülmektedir."; Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç*, çev. H. Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul 1991, s. 21, 87.

rupa'yı 'aydınlatan' İslam'dır. İbn Sînâ'nın eserleri yıllarca Avrupa üniversitelerinde ders kitabı olarak okutulmuş, İbn Arabî, Spinoza'ya, Leibniz'e; Gazâlî ise Descartes'a fikir babalığı yapmıştır. Akla, bilime kapalı/karşı olan İslam değil Hıristiyanlıktır. 3. Batılılar bazen bilerek bazen de bilmeyerek İslam'ın bizzat kendisi ile İslam'ın tarih içinde almış olduğu şekli birbirine karıştırıyorlar; ki, bu doğru bir yol olamaz. 4. Avrupa maddi değerleri itibarıyla terakki etmiş olmakla beraber, manevi değerleri itibarıyla geri, hatta çökmüş bir durumdadır.

Söylemin, hem amansız bir düşman, hem de merci-i taklit hâline gelen Avrupa'yla alâkalı kanadında açık veya örtük olarak vurgulanan husus şudur: Galip Batı'nın bilimde, sanayide, teknolojide büyük inkılâplar yaparak ilerlemesi, buna karşılık İslam dünyasının geri kalması, bu iki dünyanın tabiatlarından kaynaklanan varoluşsal bir farklılığa/zıtlığa değil, kronolojik hatta tesadüfen oluşmuş şartların ortaya çıkardığı bir neticeye işaret eder. Geri kalmak İslam dünyasının kaderi değildir, Avrupa'nın yaptığını İslam dünyası da yapabilir, yapmalıdır.[20]

Kurtuluş ve terakki merkezli İslamcı söylemde rasyonel ve bilimperest temayüllerle teknik, teknolojik görüntü ve araçlara hayranlığın her zaman önemli bir yer tutmuş olması, bu kabullerle de alâkalı olmalıdır. Bilim ve akılla birlikte teknik, İslamcı söylemin bir tür hurafesi ve bâtıl inancı gibidir.

4. İslamcı söylemin din ve İslam anlayışı, modernist düşüncenin ana temayüllerine uygun olarak 'tektip'çi ve merkeziyetçi bir karakter arz eder. Birbirleriyle irtibatlı olarak siyasi ve kültürel birlik (ittihad, vahdet-i İslâmiye, telfik, tevhid-i mezâhib, takrib-i mezâhib, kanunlaştırma vb.) arayışları da tektipçiliği beslemiş gözükmektedir. Uzun İslam tarihi tecrübesine bakıldığında, Müslümanların, hem ilimler, mezhepler ve meşrepler açısından, hem de hayatı algılama ve yaşama kalıpları bakımından geniş bir farklılıklar dünyasının içinde yaşayageldikleri rahatlıkla görülür. Bu farklılıkların bir kısmı coğrafya ve iklim, bir bölümü yerel dinler ve kültürler, bazıları da tarihin tesadüfleri ve süreçlerle alâkalıdır. Kendini emniyette hissetmeyen ve bütün İslam dünyasına hitap etme şansını yakalamayı hedefleyen İslamcı söylemin, bu farklılıkları tehlike olarak gördüğünü, bir tür tefrika ve bölünmüşlük olarak telakki ettiğini, giderek gayrımeşru ilan ettiğini biliyoruz. Siyasi ve kültürel birlik hangi düzeyde sağlanacaktır, sorusu, yeteri kadar sorulmamış ve işlenmemiş gözükmektedir. Üst düzeyde bir birlik aranacaksa, bu bir felsefi düşünceyi ve tecridi davet ede-

[20] XX. asrın ilk çeyreklerine kadar Batı'yla Doğu'nun ayrı kaderlere, varoluşsal farklılıklara sahip olduklarını dillendiren ve buna dayalı bir fikrî yapı kuran çok az sayıda Müslüman aydına sahibiz. Çünkü kalkış noktası itibarıyla ne kadar doğru ve güçlü bir tespit olursa olsun böyle bir bakış açısının pratik olarak varacağı yer İslam dünyasının geri kalmışlığını tabii karşılamak ve ona rıza göstermek olacaktı. Bu ise dönemin hissiyatının hiç de müsait olmadığı bir şeydi. İstisnalardan biri Said Halim Paşa'dır ve "Batı'da her yol Roma'ya, İslam dünyasında her yol Mekke'ye çıkar." sözü ona aittir. II. Dünya Savaşı sonrasında büyük ölçüde Marksizmin etkisiyle Batı'nın farklılığı vurgusu artacaktır; fakat bu, "Batı'da ortaya çıkan olumsuzlukları, kötü neticeleri ve bunlarla ilgili problemleri biz paylaşmak, tartışmak zorunda değiliz." mealinde zayıf bir vurgudur.

cek; alt düzeyde bir birlik aranacaksa, bu da, ancak dinde/düşüncede/yaşama tarzında sadeleşme-seyrelme (bir başka ifade ile tasfiye) yoluyla olabilecektir. Hakim temayülün, bir tasavvur ve düşünce dünyasının fakirleşmesi mânâsına gelecek olan sadeleşme/tasfiye hattında cereyan ettiğini, bunun da yeni selefî hareketle örtüştüğünü söyleyebiliriz. İslam dünyasında XIX. yüzyıla, hatta bu yüzyılın ortalarına kadar kendilerini tahkim ederek, üst düzeye çıkararak, derinleştirerek varlıklarını sürdüren felsefe, kelam, tasavvuf, mantık, fıkıh usûlü ve dil alanlarının zaafa uğraması yahut kuvvetlerinin fark edilmeyişi hâdisesi de, felsefe ve tecrid aramayan böyle bir vasatta vuku buldu. (İslamcı söyleme de ziyadesiyle sirayet eden XII. yüzyıldan sonra İslam ilim ve kültür geleneklerinin durağanlaştığı iddiası, hâlâ yaygınlığını korumakla beraber, ciddi tetkik ve tenkitlere tahammül edemeyecek ölçüde zayıf bir iddia olmalıdır.)

İslamcı söylemde yaşanan İslam'la/Müslümanlık'la 'gerçek' İslam arasına konan ciddi mesafe de bir taraftan kaynaklara dönüş hareketini güçlendirmiş, diğer taraftan ise, tektipçi arayışları kuvvetlendirmiştir. Bugün daha emin olarak biliyoruz ki, kaynaklara dönüş hareketinin menşeinde, daha 'sahih' bir İslam idrakine ve tatbikatına ulaşmaktan ziyade, modernleşme temayüllerine ve dönemin icbarlarına daha 'uygun' bir İslam yorumuna kapı aralamak bulunmaktadır. Bu merhalede kaynaklara dönüş bir araç kavramdır ve esas itibarıyla ulemanın, metinlerin otoritesini ve sosyal değer hâline de dönüşen tarihî tecrübenin, geleneğin bağlayıcılığını ortadan kaldırmaya matuftur. Bunun varacağı yer ise, tarihsizlik ve kaynakları bağlamlarından, irtibat noktalarından koparmak olacaktır. Akif'in meşhur beytini bu zaviyeden bir daha hatırlayabiliriz: "Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhamı/Asrın idrâkine söyletmeliyiz İslâm'ı". İnsanoğlu "doğrudan doğruya" Kur'an'dan veya bir metinden ilham almaya istidatlı bir yaratık mıdır, yani insan hafızasını ve natıkasını bir tarafa itebilir/bastırabilir ve bu 'boş' kafayla herhangi bir şeyi, bir metni anlayabilir mi? Asrın idraki ne demek oluyor ki, ona İslam söyletilecek ve söyletilebilirse iyi olacaktır? Asrın idraki acaba İslam'ı/dini ağızına almak ister mi?... Bu ve benzeri sorular büyük ölçüde saded haricidir. Çünkü zaman imkansızları mümkün hâle getirmek zamanıdır. (Sahihliğe nazaran daha düşük bir kavram olsa da, şartlara, hayatın akışına 'uygunluk' arayışı elbette küçümsenecek bir şey değildir. İslamcı söylemle bağlantılı olarak yeniden ele alınması gereken husus, uygunluk arayışlarının düzeyi, yorumlama kapasitesi ve bugün nereye vardığının gözden geçirilmesi, nihayet kalkış noktası ile gelinen noktanın; kaybedilenlerle ele geçirilenlerin muhasebesidir.)

'Gelenek'le İslamcı söylem arasındaki ilişkiler de boşluklarla, paradokslarla doludur. İslam'ın/dinin her şeyden daha fazla bir gelenek olduğu tartışma dışı olmalı; Hz. Peygamber'den (hatta Hz. Âdem'den) bugüne uzayıp gelen, genişleyen ve derinleşen bir gelenek. Zaten hiçbir din, kültür ve medeniyet geleneksiz teşekkül edemez ve peşisıra geleneksiz hayatiyetini sürdüremez. Fa-

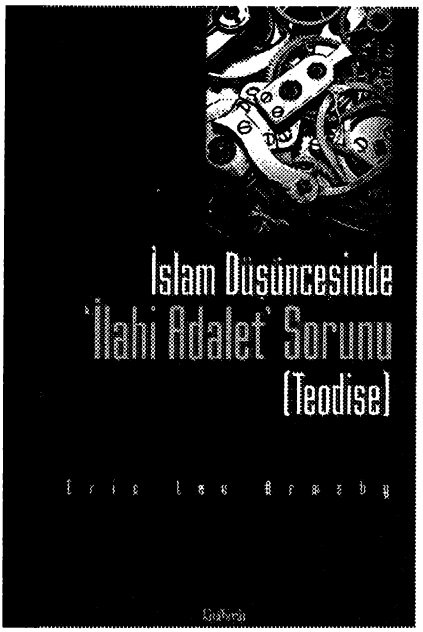
kat gelenek aynı zamanda tarihin tortularının, terk edilmiş dinî-kültürel formların, insani zaafiyetlerin, başarısızlıkların, acıların da biriktiği bir mahzendir. Modernleşme döneminde geleneğin daha ziyade ikinci dairedeki menfi anlamlarıyla ele alındığı ve söylemlere böyle yansıdığı açıktır. Paradoks şurada merkezîleşiyor: Gelenekten kopmak/kurtulmak en geniş mânâsıyla dinden kopmak mânâsına geliyor; geleneğe bağlı kalmak ise, mevcut kötü ve hantal yapının ve şartların sürmesine rıza göstermek demek. Üst çözüm, birbirini iter hâle gelen bu iki hattı üst üste değilse de paralel hâle getirmekte aranmalıydı/aranmalıdır. Bugün fiilî olarak modernlikten tamamen bağımsız bir geleneğin varlığından veya gelenek idrakinden bahsedilemez; bir başka ifade ile, modern dönemde yaşayan insanlar olarak bizler, geleneği modernleşme öncesinde "olduğu gibi" anlama şansına bütünüyle sahip değiliz. Fakat bizim dışımızda gelişen bu fiilî zorlukla geleneği ciddiye almamak aynı şey olamaz. Çünkü gelenek bizim onu tanıyıp tanımamamızdan, ciddiye alıp almamamızdan bağımsız olarak bize, toplumumuza, asırlara hükmeder.

5. İslamcı söylem hâlâ tedafüî/savunmacı bir karakter taşımaktadır. Bu, onun esas itibarıyla yeni şartlarda inşâcı değil, muhafazaya dönük işlediğini de gösterir.[21] İslamcıların heyecanla ve aktif olarak savunageldikleri, etrafında bir dil örmeye çalıştıkları hususlar, kendilerine ait veya üst düzeyde kendilerine mal edebildikleri şeyler değildir. XIX. yüzyılda pozitivist (akılcı-bilimci-ilerlemeci), XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sosyalist-marksist (dayanışmacı, cemaatçi, enternasyonalist, devrimci), şimdi de postmodernist (her şeyci) ve demokrat (laik, bireyci ve sivil toplumcu) bir dil kullanmak, sadece bu dilleri kullanmak, İslamcıların bir söyleme sahip olduklarını göstermez, belki çok şikayet ettikleri 'taklit'in içinde boğulduklarını, modadaki söylemlerden birine gayriiradi yapıştıklarını gösterir.

IV

Yazı bitti bitiyor, fakat gerek benim başta sorduğum sorular gerekse sizin yazının akışı esnasında muhalefet ederek, benimseyerek, bir daha düşünerek bana sorduklarınız/soracaklarınız bütünüyle cevaplarını bulmadı. Böyle olacağını ben yazıya başladığımda biliyordum, siz ise yeni öğrendiniz. Olsun. Aslolan sorulardır, meseleler edinmektir. "Süalde cevap mündemictir." diyenler de elhak doğru söylemişlerdir.

[21] İsmet Özel'in katıldığım bir değerlendirmesini aktarmak isterim: "Çöküş dönemindeki Osmanlı düşünce akımları bir zihin açıklığına varma gayretinin sonunda değil, eldeki organizasyonun ve yönetim imkanlarının korunması, elde tutulabilmesi gayreti sonunda oluşmuş düşünce akımlarıdır. Dolayısıyla Osmanlı döneminin ne Batıcılığı, ne Osmanlıcılığı ve ne de İslamcılığı bu topraklarda yaşayan insanların yeni bir hayat damarı sahibi olmalarına yarayan düşüncelerle ilgili değildi. Bu akımların ilgili olduğu tek şey 'batmaktan kurtulma' endişesidir. Tek istikamet batmaktan kurtuluş olduğu için de her çırpınış biraz daha batışı getirmiştir." Bkz. "Din mi Milliyet mi?", *Milli Gazete*, 30 Aralık 1988, s. 6.



Teodise

İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' Sorunu

ERIC L. ORMSBY

çeviren: Metin Öztürk

Teodise, ilahi adaletin kötülüklerle uzlaşmaksızın devam edeceğini gösterme çabalarına verilen addır. Yazar, İslam düşüncesinde sistematik bir teodise formülasyonunu takdim etmekten ziyade, Gazâlî'nin, "İmkan dahilinde var olandan daha harikası yoktur." şeklindeki ifadesi dolayımında cereyan eden tartışma sürecini bütün ayrıntılarıyla yantıtmaktadır.

kitâbiyât
Dr. Mediha Eldem Sok. 41/12
06420 Kızılay / Ankara
kitabiyat@hotmail.com
tel: 0312. 433 24 65 tel&faks: 0312. 433 66 68

islâmiyât IV (2001), sayı 4, s. 55-62

Milliyetçilik ve Cemaatlerin Din Söylemleri: Fethullah Gülen Cemaati Örneği

MÜCAHİT BİLİCİ
MICHIGAN ÜNİVERSİTESİ SOSYOLOJİ BÖLÜMÜ
mbilici@umich.edu

Giriş

Bu yazıda, Türkiye'de kamusal alanda meşruluk kaygısı taşıyan cemaatlerin din(darlık) söylemlerinin şekillenmesinde milliyetçiliğin neden merkezî bir yer işgal ettiği sorusuna cevap aramaya çalışacağım. Bir giriş mahiyetindeki bu değerlendirmede, Türkiye'de kurumsallaşma ve meşruluk kaygısı taşıyan cemaatlerin neden milliyetçi olmak zorunda kaldıklarını Fethullah Gülen cemaati örneği üzerinden tartışacağım. Cemaatlerin din söyleminde, söz konusu olan milliyetçiliğe müracaatın temelinde, yekdiğeriyle ilişki içinde olan, biri küresel ve teorik, diğeri ise yerel ve pratik/pragmatik iki sebepten söz edeceğim. Bunlardan ilki, evrensellik iddia ve varsayımıyla ortaya çıkan Batı modernliğinin dine bakışı ve bu bakışın Müslüman kültüre mensup toplumlar nezdinde yarattığı oryantalist tortudur. İkinci dinamik ise, Türkiye'de devletin otoriter olmasının yarattığı yapının toplumsal eylemin manevra alanı üzerindeki etkisi, bir başka ifadeyle, birer aktör olarak dindar cemaatlerin bu yapıya cevap verme konumunda bulunmalarından kaynaklanan pratik zaruretlerdir. Özetle ileri sürdüğüm argüman şudur: Cumhuriyet'in kültürel ihtidasının müteakip din söylemleri üzerindeki önemli etkilerinden birisi (mukaddesatçılıkta ifadesini bulan) milliyetçi din söylemidir.

Kültürel İhtida ve Milliyetçi Gurur

Bir tecrübe olarak Batı modernliğinin Batılı olmayan toplumlarca neden bu denli önemsendiğinin sebebi açıktır: Aksine izin verilmediği için. Batı toplumları yeni bir dünyayı algılama ve nizam verme biçimini üretmekle, sadece kendileri için üretmekle yetinselerdi, Batılı olmayan toplumlar açısından bir sorundan bahsetmeyecektik. Ancak, sömürgecilik Batı modernliğine kayıtsız kalmayı iki açıdan imkansızlaştırdı. Sömürgecilik politikaları sayesinde tarihsel/yerel bir tecrübe olan Batı modernliği evrensel bir zaruret hüviyeti kazandı. Kimisi

doğrudan müstemleke hâline getirilirken (Afrika, Hindistan vd.) kimisi de rekabet edebilmek için rakibine benzemek zorunda kaldı (Osmanlı Devleti). Sonuç, bugün adına 'modernleşme ideolojisi' diyebileceğimiz bir ideolojinin cebir ve rıza karışımı yollarla hegemonik bir pozisyon kazanmasıdır. Böylelikle Batı kültürü, hem kendisi adına, hem de kendi dışındaki kültür ve toplumlar adına, neyin doğru neyin yanlış olduğuna hükmetme salahiyetini kazandı. Söz konusu salahiyetin ürünü olan yeni 'hakikat rejimi'ne (Foucault, 1980) göre, yapılması gereken şey, bir 'kültürel ihtida'dan başka bir şey değildi.

Avrupalı gibi olmanın, yani Batılılaşmanın 'kalıbı' olarak yükselen ikili, sırasıyla ulus-devlet ve milliyetçilik idi. Partha Chatterjee'nin söylediği gibi, sömürge dünyasındaki milliyetçilik akımı esasen sömürgeciliğin hakim ideolojisinin yeniden üretiminden başka bir şey değildi (Chatterjee, 1996). Avrupalılara karşı mücadelenin kalıbı olan milliyetçilik, aynı zamanda Avrupalı gibi olmanın da kalıbıydı. Nitekim, milliyetçilik daha önce Avrupalının yapmak istediklerini Avrupalıyı kovduktan sonra kendi eliyle yapmıştır. (Bunun en vulger ifadesi, popüler dindar söylemde yer bulan bir yakınmadır: Başörtüsüne uzanan namahrem el olarak Fransız'a karşı savaşla tekevvün eden milliyetçiliğin Fransızları kovduktan sonra kendi eliyle başörtüsünü yasaklaması). Ancak, kültürel ihtidanın, yani Avrupalı gibi olmanın milliyetçilik yoluyla gerçekleştirilmesinin yarattığı bir gerilim söz konusudur ve bu gerilimin Türkiye örneğinde, devletin dine yaklaşımı üzerinde esaslı izleri kalmıştır. Şimdi, bu etkinin cemaatlerin milliyetçiliğe müracaat etmelerine yol açan dolaylı sonuçlarını tartışacağım.

Batı'nın Batılı olmayan toplumlar için, neyin doğru olduğu konusunda hükmetme salahiyetini elde etmesi terakki reçeteleri olarak tanımlayabileceğimiz bir tavsiyeler manzumesini de beraberinde getirdi. Edward Said, *Oryantalizm* isimli çalışmasında, Batı toplumlarının Doğu toplumlarını algılama ve resmetme biçimlerinin masum bir bilgi olarak ele alınamayacağını göstererek, söz konusu reçetelere ihtiyatlı yaklaşılması gerekliliğine işaret eder. Özetle bu reçetelerde söylenen şuydu: Avrupa'dan farklı olan Doğulu, bilhassa da Müslüman toplumların (örnek, Osmanlılar) 'geri'likten çıkıp terakki etmeleri için, Avrupalılar ile aralarında olan 'fark'lardan kurtulmaları gerekiyordu. Bu 'fark'lar kültürel alanda ve çok daha özel olarak da din alanında tespit ediliyordu. Yani oryantalist söylemin her zaman kibarca olmasa da, ileri sürdüğü argüman şuydu: Din (İslam) terakkiye mânidir. Geçen yüzyılın başında Muhammed Abduh, Mehmed Akif Ersoy ve erken dönem Said Nursi gibi mütefekkirlerin zihnî mesailerinin merkezî sorunsalı, bu argümanı çürütme ve aksini ispat çabasıydı.

Cumhuriyet döneminde, "muasır medeniyet seviyesine çıkmak" olarak formüle edilen projenin varsayımı, toplumun geri olduğu varsayımı; girilmesi gereken sürecin adı da medenileşme süreciydi. Medenileşmenin kalıbı olarak istihdam edilen milliyetçilik için tutturulması gereken hassas bir denge vardı: Medenileşme, farklardan arınma demekti; ama indirgenemeyen bir fark bu arınmayı mümkün kılan aracın (milliyetçilik) kendisiydi. Milliyetçiliğin üstlendiği görev, hem Batılı gibi olmak, hem de 'kendi' kalmayı sağlamak gibi zorlu bir gö-

revdi. Bu hassas dengeyi tutturmak kolay değildi. Kültürel ihtidanın sınırlarının nereden geçeceği konusu, Avrupalı olma gerekliliği ile kendine ait bir kimliğe (millî otantisite) sahip olma temayülü arasında geçen sürekli bir müzakerenin konusuydu. Cumhuriyet'in resmî ideolojisinin en önemli fikrî kaynaklarından biri olan Ziya Gökalp'in "kültür ve medeniyet" arasında bir ayırım yaptığını biliyoruz. Onun, ilkiyle kendi kalma problemini çözmeyi, ikincisiyle de, farz olarak görülen kültürel ihtidanın mecrasını belirlemeyi amaçladığını söyleyebiliriz.

Yine Cumhuriyet'in erken döneminde 'devlet'in aklından geçen ve son derece makul olduğu hâlde bir gurur meselesi nedeniyle uygulamaya sokulmayan bir düşünceyi hatırlatmak istiyorum. Eğer gerçekten o zaman 'aklen' inanıldığı gibi, din terakkiye mâni idiyse ve medenileşmek Avrupalı gibi olmak anlamına geliyor idiyse, neden her konuda Avrupalı gibi olmak isteyen Türk toplumu din değiştirerek (iddia edildiği üzere terakkiye daha elverişli olan) Hıristiyanlığa geçmedi? Bu soruya cevap olarak, halkın bunu kabul etmeyeceği argümanı ileri sürülebilir. Güçlü bir argüman olmakla birlikte, son derece otoriter ve istediğini yapma konusunda toplumun rızasını arama ihtiyacı hissetmeyen bir devlet yapısı için, bence bu tek başına yeterli bir açıklama değildir. Türk modernleşmesini çağdaşlaşma serüveni içinde mantıksal bir sonuç olan Hıristiyanlaşmaktan alıkoyan şeyin, tek başına bunu gerçekleştirmenin zorluğu değil, çok daha önemli olan 'milliyetçi gurur' olduğunu düşünüyorum. Avrupalılaşmanın yolu ve kalıbı olan milliyetçilik, aradaki farkları bir bir reformlar yoluyla izale ederken, daha ileri bir adımı atamadı. Zira, milliyetçi gurur, Türk toplumunun topluca Hıristiyanlığa girmesine (duygusal nedenlerle) izin vermediği için, Türk modernleşmesi alabileceği yolun tamamını alamadan ihtidanın sınırı çizildi. Sonuç, yol boyunca elden çıkartılamayan dinin disipline edilerek Hıristiyanlığa benzetilmesi oldu. Nitekim, 1920'lerin sonunda camilere sıra koyma, müzikli ayin ihdas etme gibi akim kalacak teşebbüslerde bulunulduğunu biliyoruz. Hem Türk hem de Avrupalı (medeni) olmanın dinle ilgili kısmı şöyle tezahür etti: Hem Müslüman hem de laik olunacaktı. Hıristiyanlığın laik toplumdaki bakiyesi ne ise, İslam'ın da Türkiye toplumundaki varoluş alanı öyle olmalıydı. Ne var ki, Türklerin dininin İslam olması, dinin devletin denetimi dışında olması ilkesini uygulanamaz kılıyordu. İslam, Hıristiyanlığın aksine, modern toplumun içinde Hıristiyanlığın durduğu gibi (marjinal, metruk) durmuyordu. Dolayısıyla, bunun, devletin dine müdahalesine izin vermeyen liberal bir laiklikle sağlanamayacağı gerçeği, İslam'ın devlet eliyle terbiye edilmesi ve sürekli bir inzibata tâbi tutulması sonucunu doğurdu (Yıldız, 2001). Bu perspektifte, nominal İslam, devlet eliyle Hıristiyanlığa (form itibarıyla) benzetilecek, böylelikle Avrupalılık (milliyetçi gurur açısından yakışıksız kacacak) bir din değişikliği olmadan sağlanabilecekti. Sonuç, oryantalist tortunun modernleşme ideolojisi aracılığı ile Türkiye Cumhuriyeti'nin teşekkülünde merkezî bir girdi hâlini alarak, Türkiye'de, devletin dine yaklaşımını belirlemesi oldu. Keskin bir dille ifade etmek gerekirse, Türkiye'de devlet düzeyinde bir dinî ihtidayı imkansız kılan şey, medenileşmenin aracı olan milliyetçiliğin medenileşmenin boyutları üzerinde yol açtığı sınırlamalar-

dır ve bu yüzden de resmî düzeydeki İslam'ın bir anlamda varlığını 'milliyetçi gurur'a borçlu olduğunu söyleyebiliriz. Türkiye'de dindarlığın sağcı-milliyetçi çizgiden özerkleşmesi bir hayli yenidir ve uzunca süre güvenlik ve himaye mukabilinde milliyetçiliğe tâbi olmayı benimseyen bir din söyleminin hakim olagelmesinin arkasında böylesi bir başlangıç problemi bulunmaktadır. Başka bir ifadeyle, Türkiye'de cemaatler, İslam'ın Türklerin dini olmak özelliğini milliyetçi gururu sürekli okşamak suretiyle bir tür sigorta olarak görmüştür. Aynı şekilde, devlet de, dine ve dinî cemaatlere, Yasin Aktay'ın İslam protestanlığı üretme girişimi olarak ele aldığı ve eleştirdiği bir misyonla seçici/özendirici yaklaşmaktadır (Aktay, 1999). Buraya kadarki tartışmamın amacı, kamusal meşruiyet kaygısı taşıyan dinî cemaatlerin milliyetçi olmaları yönünde onları teşvik eden küresel/teorik bir dinamiği ana hatlarıyla ortaya koymaktı. Bu küresel/teorik dinamiğin ürettiği, ama ayrı bir dinamik olarak ele alınmayı hak eden yerel/pratik bir başka dinamik de Türkiye'de devletin otoriter karakteridir.

Otoriter Devlet Denizinde Dindar Cemaatlerin Politik Urvetu'l-Vuskâ Niyetine Sarıldıkları Yılan Olarak Milliyetçilik

İslam'ı Hıristiyanlığa benzeterek Avrupalı gibi olmanın önündeki en büyük engeli aşmaya çalışan Cumhuriyet'in medenileştirici iradesi (demokrasi ve laikliğe uygun olarak) dini kendi hâline bıraksa Hıristiyanlığa benzemenin gerçekleşmeyeceğini haklı olarak gördüğü için, İslam'ı sürekli bir inzibat altında tutma yoluna gitmiştir. Laikliğin şampiyonu ve ihracatcısı olma coşkusu taşıyan bir ülkenin Diyanet İşleri Başkanlığı gibi bir müesseseye sahip olmasının ve din hizmeti sunan imamların maaşını herkesten aldığı vergilerle ödüyor olmasının sebebi, kültürel ihtidanın tam olarak gerçekleşememiş olmasının yarattığı siyasi ukdedir.

Türkiye gibi modernleşme ideolojisine teslim olmuş ülkelerde devletin otoriter olmasının nedeni, devletin kendisini terbiye (disipline) edicilikle görevli görmesidir (Bilici, 1998). Otoriter devletlerde siyasetin aldığı şekil önemlidir. Türkiye'de devletten veya devlet eliyle başkasından zarar görmemek (hatta başkasına zarar verebilme yeteneği edinmek) için Doğu Perinçek'ten Necmettin Erbakan'a, demokrasiye riayet etmeyen askerden askere riayet etmek zorunda kalan sivile, yolsuzluk veya hırsızlık yapandan gecekondusunun yıkımını engellemeye çalışan vatandaşa kadar neredeyse her aktör, Atatürkçü olduğunu söylemektedir (söylemek zorunda kalmaktadır). Çünkü, bir resmî ideolojiye sahip devletin bünyesindeki siyaset, 'doğru'nun oluşumunu siyasi alana terk etmeyen ve hatta siyaset yapma iznini belli bir 'doğru'yu baştan kabullenmeye endeksleyen bir yapı olduğu için, siyasi aktörlerin önünde tek bir siyaset yapma biçimi kalmaktadır: Resmî ideolojinin 'hakiki temsilcisi' olduğu iddiasıyla dokunulmazlık kazanmak. Türkiye ve İran gibi ülkelerde siyaset, kimliklerin serbestçe oluşup demokratik rekabete girdiği bir alan olmamakta, kimliklerin resmî ideoloji içinden formüle edildiği ve siyasetin sırasıyla laik olmayı yahut İslamcı olmayı ispata indirgendiği bir ortama dönüşüyor. Aynı şekilde, Atatürkçü olmayanın hakk-ı hayatı olmadığı için, siyaset farklı olanların rekabeti yerine, Atatürk-

çülük (aynilik) iddiası taşıyanlardan kim(ler)in hakiki olduğunu ispat yarışına dönüşüyor. Türkiye'de kamusal meşruluk ve kurumsallaşma kaygısı taşıyan dindar cemaatlerin milliyetçi bir din söylemi geliştirmelerinin arkasındaki ikinci dinamik şudur: Türkiye'de İslam'ın meşruluğu din olmasından değil, 'Türklerin dini' olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, dindar cemaatler, meşruluğu olmayan direkt bir din söylemiyle ortaya çıkamayacakları için, kamusal alanda Türklük ulusal kimliğini müzakere etmek suretiyle dinin varlık alanını genişletmek ve Türklüğe yapılacak vurgunun üreteceği dokunulmazlığı, dinin kamusallık potansiyeline tahvil etmek suretiyle çalışabilmektedirler. Siyasal arenada dine giden yolun milliyetçilikten geçtiği gerçeği, siyasi olarak muhafazakârlık gibi bir söylemi, dinî olarak da, mukaddesatçılık gibi bir söylemi üretmiştir.

Bu yazının konusu olan cemaatler, tekrar belirtmek gerekir ki, devletin kendileri hakkında ne düşündüğünü –dine hizmet vs. gibi nedenlerle– şu veya bu şekilde önemseyen cemaatlerdir. Ayrıca altının çizilmesi gereken bir diğer husus da, bir strateji olarak istihdam edilen milliyetçi söylemin, kimi cemaatler için, ya baştan ya da zaman içinde bir cemaatsel 'öz'e ve kimliğe dönüşmüş olabileceği ve bu tür cemaatlerin bu yazının ilk elden konusu olmadığıdır. Bu yazıda kendilerine ilişkin bir açıklayıcı katkı sunduğumu ümit ettiğim cemaat tipleri, Fethullah Gülen cemaati başta olmak üzere, neredeyse bütün Nurcu cemaatler, Millî Görüş çizgisi ve siyasi-iktisadi teşebbüsleri olan çeşitli tarikatlardır.

Fethullah Gülen Cemaati: Din ve Devlet Arasında 'Türkiye Müslümanlığı'

Şimdi Fethullah Gülen cemaatinin kamusal din söyleminin devletle olan ilişkileri ışığındaki evrimini kısaca tartışmak istiyorum. Said Nursi'nin 1960 yılında ölümünden sonra Nurcu olarak bilinen takipçileri sadece çeşitli gruplara ayrışmakla kalmadılar, özellikle Bekir Berk gibi cemaat öndegelenlerinin katkılarıyla daha milliyetçi bir hüviyet kazandılar. Örneğin, hem Bekir Berk, hem de daha önceleri cemaat içinde major bir pozisyonu olmayan Fethullah Gülen'in ikisi de, Komünizmle Mücadele Derneği geçmişine sahipler. 1960'lar ve 1970'ler boyunca Türkiye toplumunu etkisi altına alan sözümona sağ-sol kamplaşması olarak kayda geçen, sağcıların sağcı olduğu, solcuların da solculukla en az ilgisi olan din düşmanlığı yoluyla kendilerini solcu olarak sunduğu, ziyadesiyle politize olmuş kamplaşma ortamında, neredeyse bütün Risâle-i Nûr okuyan gruplar, 'sağcı' sıfatını çekinmeden üstlendiler. Soğuk savaşın milliyetçilik için son derece münbit zemini ve dinin tek meşruluk kanalının milliyetçilik olduğu bir ortamda neredeyse tüm Nur cemaatleri kurumsal düzeyde (gazete, yayınevi vesair kamusallık biçimleri itibarıyla) devlete yakınlaşma yoluna girdiler ve din düşmanlığını meziyet sanan bir sola cevap verme psikolojisi içinde sağcı bir çizgiye oturdular. Nur cemaatlerinin büyüme ve bölünme süreçleri içinde, kimi gruplar içe kapanma veya siyaset-dışı kalmaya çalışırken, kimi gruplar da parti politikası üzerinde hizmet amaçlı etkinlik arayışına girdi. Fethullah Gülen cemaati ilk dönemleri itibarıyla içe kapanma taraftarı olan yapısıyla ortodoks cemaatin gazete ve siyaset konusundaki tu-

tumlarını eleştirerek özerkleşti. Cemaatin artık gizli kalamayacak ölçüde büyümesi ve Turgut Özal dönemi liberalleşme politikalarının teşvik ve daveti ile, kamu huzuruna çıkma konusundaki çekincelerini aşmasından sonra, 1990'lı yıllar Fethullah Gülen'in, hem şahıs olarak, hem de cemaat olarak Türkiye gündeminin rutin maddelerinden biri hâline gelişine tanık oldu. Günlük *Zaman* gazetesinin cemaat tarafından satın alınmasıyla billurlaşan kamu huzurunda kimlik oluşturma sürecini ve söz konusu gazetenin özellikle 90'lı yıllar boyunca değişen söylemini değerlendirmek üzere üç önemli dönüm noktası teşhis etmek mümkün.

Bunlardan ilki, 1989 yılında Berlin Duvarı'nın yıkılması ve komünist bloğun çökmesidir. Soğuk savaş dönemi içinde dini araçsallaştıran ve devletin hegemonyasını temin için vardığı bir ortayol olarak inşâ edilen Türk-İslam sentezinin etkinliğinin hâlen devam ettiği bir dönemde meydana gelen bu önemli değişim, daha önce saf milliyetçilik şeklinde örgütlenmiş grupların (düşmanlarını kaybetmekten kaynaklanan) kimlik krizlerine bir çare olarak (Orta Asya rüyalarını gerçekleştirme arzu ve kapasitesine sahip olduğu için) kendilerine yakın gördükleri Fethullah Gülen cemaatine yakınlaşmaları ve "büyüme ve genişleme"yi son derece önemseyen Gülen cemaatinin eski milliyetçileri kendi yapısına eklemleme çabası –*Zaman* gazetesinin yayın ve içerik politikasına yansıdığı üzere– cemaati daha bir Türk milliyetçisi konuma çekti. Hüseyin Gülerce gibi eskiden Yeniden Millî Mücadele ekibinde yer almış ve milliyetçi-mukaddesatçılığını hiç yitirmeyen bir ismin, hem cemaat, hem de gazete içinde merkezî bir konum kazanması, Ahmet Turan Alkan ve Beşir Ayvazoğlu gibi entelektüel sağcıların veya İlhan Bardakçı gibi ırkçıların gazetede yazı yazıyor olmaları cemaatin yaşadığı bu dönüşümün önemli bir yansıması olarak görülebilir.

İkinci dönüm noktası 1990'ların ortasında doruğa çıkan cemaat ile devlet arasında gerçekleşen eklemlenme sürecidir. Yine, Doğu bloğunun çökmesi sadece milliyetçileri kimlik arayışına sürüklemekle kalmadı, aynı şekilde muhtelif iktidar biçimlerine tercüme edilebilecek bir iktidar alanı olarak bütün bir Orta Asya'yı bâkir bir eğitim ve ticaret sahası olarak cemaatin himmet ve yatırımlarına açık hâle getirdi. Yurtdışındaki okulların takdire şayan ve göz kamaştırıcı başarı ve yaygınlığı, cemaatle devlet arasındaki flörtün cemaat tarafından neredeyse bir evlilik gibi algılanmasına/sunulmasına yol açtı. Nitekim, Gülen, Eyüp Can'ın kendisine yönelttiği cemaatin kamuya açılması ile devletin belli bir açıklığa erişmesi arasındaki zamanlamaya ilişkin soruya verdiği cevapta şöyle diyor: "Yapacağınız işlerde, Türk toplumu, idaresi, hariciyesi, istihbaratı, maliyesi, devlet çizgisiyle aynı çizgide olmalı. Yoksa bir iş yapamazsınız. Bütün bu gelişmeler, aynı zamanda devlette belli bir evolusyonun yaşandığı imajını uyandırıyor. Devletin belli bir noktaya geldiğini gösteriyor. Orta Asya başta olmak üzere, birçok ülkeye, eğitim ve kültür hizmeti götürülmeye çalışıldı. Devletle çatışarak bir yere gidemezdiniz" (Can, 1997; 27-28). Gülen cemaatinin devletle derinleşen flörtünün cemaatin din söylemi üzerindeki etkisi şöyle olmuştur: Devletin arzuladığı milliyetçilik konusunda yoğunlaşmanın yanı sıra, devletin resmî ideolojisinin cemaat tarafından imaj düzeyinde sahiplenilmeye başlanması. Bunun en çarpıcı yansıması *Zaman* gazetesinin alışkanlıklarının aksine, ne-

redeyse tam sayfa iri Atatürk resimleri basmaya başlaması ve Kemalist bir imaja yatkınlık sergilemesidir. Bu dönem, ayrıca artık modası geçmiş Türk-İslam sentezinin, yani devletin İslam için tanıdığı meşruluk sınırlarının yeniden tanımlandığı ve 'Türk(iye) Müslümanlığı' adıyla formüle edildiği dönemdir.

Ortodoks Nurculuğun münhasıran Said Nursi'yi tek kaynak olarak görmesine karşılık, Gülen, Nursi dışındaki kaynaklardan da yararlanmıştır. Bunlar arasında birtakım tasavvufi figürler bulunmakla birlikte, en azından cemaat dışına yönelik konuşma ve yazılarda merkezî bir pozisyon kazanmaları konjonktürel nedenlerledir. Yunus Emre ve Ahmet Yesevî gibi isimlerin Gülen'in kamusal konuşmalarında çok daha titiz olarak zikredilmeleri bir tesadüf olarak görülemez. Aksine Orta Asya'ya açılmanın getirdiği (Türki milletlerden, Türkiyeli ülkücülere ve laik kesime kadar) yeni bir muhatap kitlesi ve bu isimlerin meşruluk konusunda sunduğu imkanlarla birlikte değerlendirilmelidir.

Fethullah Gülen'in Türkiye Müslümanlığı projesine coşkuyla sahip çıkmasının arkasındaki neden, esasen Türk millî kimliğini demokratik yollarla müzakere ederek meşruluğu sadece o kimliğin bir cüz'ü olmaktan neşet eden İslam'ın, o kimlik içindeki göreli pozisyonunu güçlendirmek ve İslam'a Türklük şemsiyesi altında ilave alanlar açmaktır. Refah Partisi'nin antidemokratik yol ve üslûplarla saldırıya uğraması ve dışlanmasının ideolojik meşrulaştırılışı nasıl 'Arap İslamı' ithamlarıyla gerçekleştirildiyse, Gülen cemaatinin (RP'nin temizlenmesi sürecinde devam eden, hatta şişirilen) meşruluğu da, 'Türkiye Müslümanlığı' söylemiyle tezkiye edildi. Gülen'in bu dönemde başörtüsü konusunda takındığı (devlet yanlısı ya da milliyetçi) tutumun da devletle olan ilişkiler konusundaki öngörü ve ümitlerinden kaynaklandığı söylenebilir.

Türkiye'de, Türk milliyetçiliğinin İslam'la olan problemli ilişkisi, en çarpıcı yansımasını, her ikisinin 'resmî' bir örtüşme noktası olarak şair Mehmed Akif Ersoy'da bulmaktadır. Tanıl Bora'nın, milliyetçilik, muhafazakârlık ve İslamcılığı aynı (sağ) maddenin hâlleri olarak görmesine karşılık (Bora, 1998), önerim, muhafazakârlığı, Türkiye'de milliyetçilik ile İslam arasında bir koridor olarak ele almaktır. Yani muhafazakârlığı, milliyetçiliği İslam(cılığ)a bağlayan ve meşruluk kaygısı taşıyan dindar kimliğin bir sığınağı olarak algılamak mümkün. Nitekim, millî şair Mehmed Akif Ersoy'un bir müzakere sembolü olarak ne şekilde kullanıldığına bakmak, Türkiye'de İslam ile milliyetçi Türk devleti arasındaki ilişkinin mahiyeti konusunda ufuk açıcı niteliktedir. 28 Şubat sürecinin hararetli dönemlerinde Mehmed Akif Ersoy'un üst rütbeli bir asker memur tarafından medya yoluyla hakarete uğraması, bu sınırın değişme momentlerinin güzel bir örneği olarak hatırlanabilir.

Gülen cemaatinin kamusal din söyleminin esaslı bir değişime uğradığı üçüncü dönüm noktası, 28 Şubat süreci olarak bilinen askerî darbedir. Bu dönemde Refah Partisi'nin kapatılmasından sonra Fethullah Gülen cemaati yeni hedef olarak devlet eliyle saldırıya uğramış ve cemaatin Gülen'in şahsı etrafında uzun çabalar sonucu inşâ ettiği olumlu imaj medyatik bir taaruzla tahrip edilmiştir (Barış, 1999). Gülen cemaatinin devletçe tehdit kapsamına alınması ve özgürlüklerin iyice kısıtlanması karşısında (başka bazı cemaat liderleri gibi) Gülen de yurtdışına (ABD'ye) sürgüne gitmek zorunda kalmıştır. Bu dönemde cemaatin milliyetçilik

konusundaki ısrarı ve sair dinî cemaatler konusundaki bencil ve dışlayıcı tutumu değişmeye başlayacaktır. Bütün fikriyatın tek kişiden kaynaklandığı aşırı merkeziyetçi bir yapıya sahip Gülen cemaati, Gülen'in devletçe dışlanmasının yanı sıra, şahıs olarak Gülen'in ABD gibi çokkültürlü ve demokratik bir ülkede yaşamak zorunda kalmasının da etkisinde kalarak dönüşmeye başlamıştır. Gülen'in şahıs olarak değişmesi, bütün bir cemaat söyleminin değişmesi anlamına geldiği için, cemaatteki eski buyurgan milliyetçi söylem, yerini çokkültürcülük, küreselleşme ve (yeni olarak) insan hakları gibi daha evrensel söylemlere terk etmiştir. Gülen'in Türkiye Müslümanlığı projesinin akamete uğraması ve diğer dinî cemaatlerden farklı bir muameleye tâbi tutulmuyor olması, cemaatin stratejiden kaynaklanmayan, asli milliyetçiliğinin ötesinde daha fazla milliyetçilik yapmasını zaid kılmıştır. Bu yüzden de, devletin daha fazla meşruluk için (en azından şimdilik) daha fazla ilerlemeye müsaade etmiyor olması, cemaatin, hem devlete atfettiği kutsallık konusunda, hem de milliyetçiliğe müracaat miktarında bir düşüşe yol açmıştır. Bu da cemaatin kamusal alanda inşâ ettiği din söylemini bir kez daha dönüştürmüş ve eskiye oranla daha az milliyetçi ve daha demokrat bir çizgiye çekmiştir.

Sonuç

Gülen cemaati, Türkiye gibi otoriter bir ülkede dindar kimliğin (iktidar ve dolayısıyla) meşruluk kaygısı içine girmesi durumunda, kaçınılmaz olarak milliyetçi bir din söylemi geliştirmeye teşvik edileceğinin çarpıcı bir örneğidir. Bunun temelinde, Cumhuriyet'in oluşum dönemlerinde kurucu elitin oryantalist söylemi içselleştirmiş olması ve Avrupalılaşma olarak kodlanan Türk modernleşmesinin bunu milliyetçilik kalıbını kullanmak suretiyle gerçekleştirmesinin ürettiği siyasi ukde bulunmaktadır. Bu ukde, İslam'a bir (veya hak) din olduğu için değil, sadece Türklerin dini olma sıfatından dolayı varlık ve meşruluk alanı tanımaktadır. Dine hizmeti iktidar ve/ya meşruluk tahsilinde gören dinî cemaatlerin, arzulamasalar bile otoriter bir devlete muhatap olmarından dolayı başvurdukları milliyetçilik, dindar cemaatlerin din söylemini şekillendirmektedir.

Referanslar

AKTAY, Yasin (1999) *Türk Dininin Sosyolojik Imkanı*, İletişim Yayınları, İstanbul.
BARIŞ, Ferhat (1999): *Maskeli Balon: Bir Medyatik İnfazın Anatomisi*, Timaş Yayınları, İstanbul.
BİLİCİ, Mücahit (1998): "Öğretmen Cumhuriyette Mazbut Demokrasi" *Birikim*, sayı: 115, Kasım.
BORA, Tanıl (1998): *Türk Sağının Üç Hâli: Milliyetçilik, Muhafazakarlık, İslamcılık*, Birikim Yayınları, İstanbul.
CAN, Eyüp (1995): *Fethullah Gülen Hocaefendi ile Ufuk Turu*, AD Yayıncılık, İst.
FOUCALT, Michel (1980): *Power/Knowledge: Selected Inteviews and Other Writings* 1972-1977, (ed.) C. Gordon, Pantheon Books.
SAİD, Edward (1978): *Orientalism*, Penguin Books, New York.
CHATTARJEE, Partha (1996): *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*, (çev.) Sami Oğuz, İletişim Yayınları, İstanbul.
YILDIZ, Ahmet (2001): *Ne Mutlu Türküm Diyebilene: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*, İletişim Yayınları, İstanbul.

islâmiyât IV (2001), sayı 4, s. 63-76

İlahiyatçıların Din Söylemi

ALİ BARDAKOĞLU
PROF.DR., MARMARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
abardak@hotmail.com

Giriş

Din söylemini, din adına konuşmak, din üzerine konuşmak ve bir şeyi dinle ilişkilendirmek şeklinde üç gruba ayırmak mümkün ise de, İslam dini açısından birinci ihtimal varid değildir. Zira dinin vaz'ı Allah'a, onun tebliğ ve açıklaması Resulü'ne aittir; Tanrı adına açıklamada bulunabilen bir din adamları sınıfı baştan reddedilmiştir. Böyle olunca, din söylemini, din üzerine konuşmak ve hâdiseleri dinle ilişkilendirmek şeklinde iki şıkka indirmek gerekir. Birincisi, dinin ana öğretisinin tanıtımı, ikincisi ise dinin dolaylı ilgi alanlarının tespiti ya da üretilmesi anlamına gelir.

Din, tecessüs ve tefekkürü sınırsız, fakat hayatı, bilgilenme ve erişme imkanları sınırlı insana fizik âlemin ötesini, reel ve rasyonel olanın bir başka yüzünü tanıttığı için, öteden beri her insanı farklı şekillerde de olsa yakından ilgilendirmiş, sadece dindarların, din adamlarının ve din bilimiyle uğraşanların değil, hemen herkesin düşünce ve söyleminin ana konularından birini teşkil etmiştir. Bunun için de, dini anlamak kadar, değişik kesimlerin din söylemlerini sınırlı birkaç tespitle tanıtmak da belli zorluklar taşır. Özellikle dinî ilimlerin kendine özgü geleneğinden kopup, inkıtalar sonrasında beslenme kaynağı ve yöntem sorunlarıyla karşılaşan; ayrıca, modern bilimlerin ortasında kendisine yol açmaya ve yer edinmeye çalışan ülkemiz ilahiyatçılarının[1] din söylemleri üzerine söz söylemek daha zordur. Bunun bir sebebi, bu alanda özeleştiri ve iç denetim gele-

[1] Burada 'ilahiyatçı' tabiriyle, formel bir ölçüt olarak İlahiyat fakültelerinin akademik kadrosunda görev yapanlar kastedilmektedir.

neğinin henüz tam yerleşmemiş, hatta kendine özgü şartları bulunan otorite oluşumunun bunu neredeyse gereksiz kılmış olmasıdır.[2] Zorluğun bir sebebi de, dinle ilgili tarihsel ve kişisel tecrübeden, içinde bulunulan mahalli öğelere ve dış beklentilere kadar birçok unsuru bilim ortamına taşımaya çalıştığı için, bu alandaki söylemin geniş bir yelpazeye sahip olması ve kuşatıcı tespitte bulunmayı âdeta imkansız kılmasıdır. Bununla birlikte, bu alanda mevcutlar üzerinde gözlemlerde bulunmak ve bunlardan hareketle deneme türünde de olsa, bazı sonuçlara varmak, bir çözüm önerisi iddiası taşımaksızın, en azından problemleri görmek ve muhtemel gelişmeleri kestirmek açısından yararlı olacaktır.

Burada öncelikli olarak, bir dini doğru tanımanın, dinî hayata ilişkin gelişmeleri yakından ve doğru izleyebilmenin yolunun yüksek din eğitim ve öğretiminden geçtiğini, fert ve toplum olarak İslam ülkelerinin buna daha acil ihtiyacının bulunduğunu, bu olmadığında dinî yönelişlerin ve değerlerin her fırsatta yanlış amaçlara alet edilebileceğini ve dinin barış yerine kavga ve kargaşa nedeni kılınabileceğini belirtmek gerekir. Gerçekten de dinî yöneliş ve din etrafındaki oluşumlar reel bir durum olup; doğru olan, bu olguyu yok saymak değil, dinin insan unsurunun inşâsındaki vazgeçilmez öneminin farkına varıp onu toplumsal gelişmenin dinamiklerinden biri yapabilmektir. Bunun yolu elbetteki din olgusunu bilimsel yöntemle ele alıp üzerinde fikir üretmekten, geniş bir özgürlük içinde konuları tartışıp bilim süzgecinin tabii süreç içinde ayıklama yapmasına fırsat vermekten geçer. Bu durum ülkemiz için daha öncelikli bir konudur. Sevinerek ifade etmek gerekirse, ülkemizde dinî söylemin ilahiyat fakültelerinin akademik gelişmelerini tamamlamasına paralel olarak bilimsel bir seviye kazanmaya başladığı, dinin bireysel ve toplumsal huzura katkı sağlayıcı yönünün daha ön plana çıktığı ve her geçen gün yeni yeni olumlu adımların atıldığı, hatta bu yönüyle diğer İslam ülkelerine öncülük edebilecek bir seviyenin yakalandığı görülmektedir. Ancak, konunun bu yönünü ayrı bir çalışmaya bırakıp, bu yazıda ilahiyatçıların din söyleminin günümüzdeki bazı sorunlarına değinmeyi, böylece özeleştiri yapmanın sayısız faydalarından

[2] Bu makale başlangıçta dipnotlu olarak yazılmış, yapılan tespit ve eleştirilerin ilahiyatçıların eserlerinden ayrı ayrı örneklendirmesinin yapılıp her bir isnadın kaynağı gösterilmişti. Ancak, verilecek her bir örnek ve dipnotun lüzumsuz polemiklere ve kırgınlıklara yol açacağını ve ortaya çıkaracağı huzursuzluğun yazının asıl maksadını gölgeleyeceğini düşündüğümden, yazıyı dipnotlarını çıkararak yayımlamayı daha uygun buldum. Çünkü böyle bir yazıyı kaleme almaktan asıl maksadım, eleştiride bulunmanın avantajını kullanarak insanları teşhir ve rencide etmek değil, ilahiyatçıların din söylemine ilişkin bir durum tespiti yaparak ve özeleştiride bulunarak daha sağlıklı bir söylemin yerleşmesine katkı sağlamaktır. Sorunların örneklendirmeler yapılarak ayrıntılı şekilde tartışılmasını ise, dini anlama va anlatım yöntemi konusunda telifini düşündüğüm daha geniş bir çalışmaya bırakmak istedim. Kaldı ki, bu yazıda değinilen hususlar, yapılan isnat ve tespitler ve tırnak içinde alıntı olarak verilen ifadeler, ilk planda kamuoyunun yakından tanıdığı belli bir grup popüler ilahiyatçıya ait gibi durmakta ise de, esasen daha geniş bir tabana sahiptir. Bu nedenle, eleştirilerin belli şahıslar üzerinde yoğunlaştırılması ve belli isimlerin ön plana çıkartılması haksızlık olacaktı. Ayrıca, ilahiyatçıların söylemine âşina olan kimselerin burada aktarılan gözlemlerin doğruluk derecesini ölçmekte ve isimlendirmesini yapmakta çok zorlanmayacak olması da, yazıyı dipnotsuz yayımlama yönündeki tercihimi kolaylaştıran bir unsur olmuştur.

bir kısmını olsun elde etmeyi ve konuyu özellikle bu alanın genç araştırmacılarının dikkatine sunmayı amaçlamış bulunuyoruz.

Tespitler ve Sorunlar

İlahiyatçıların din söylemindeki problemleri –daha tali derecede gördüklerimiz hariç tutulursa– tarihsel tecrübenin tanıtım yöntemi, gerçek ve tek bir İslam tasavvuru, Kur'an'a yüklenen İslam, totaliter üslûp ve kuşatıcı din anlayışı şeklinde beş noktada toplamak mümkündür.

Tarihsel Tecrübenin Tanıtım Sorunu

Bir gözlem olarak, ilahiyatçı bilim adamlarının söylemlerinin, çoğunlukla, tarihsel tecrübenin bir kesitini din olarak gösterme ile günümüzde insanlığın sahip olduğu bilgi ve değerlerden örülü bir din tasavvuru oluşturup, onu da gerçek din olarak tanıtma arasında med-cezir hâli yaşadığı söylenebilir. Buna biraz da birinci yaklaşımın ortaya çıkardığı zaafları ikinciyle telafi etme düşüncesi yol açmaktadır.

İslam'ı, Hz. Âdem'le başlayan tevhid dininin genel adı olarak değil de, bunun son halkasının özel adı olarak aldığımızda, İslam'ın geniş bir coğrafyada on dört yüzyıldan beri birçok farklılıkları da içinde barındırarak yaşanmakta olduğu ve bu tecrübenin belli bir ana çizgisinin de bulunduğu doğrudur. Bu ana çizgi, yaşanmakta olan dine yön verdiği gibi, gelecekte yaşanacak olan hakkında da belli bir fikir verir. Ancak, din; birey ve toplum açısından canlı bir olguyu ve süregelen hayatın ayrılmaz bir parçasını teşkil ettiğinden, onu tarihten alınan bir kesitle tanıtmak yeterli değildir. Hâlihazırda yaşanmakta olan dini ve din etrafında oluşan çeşitli fikrî ve amelî eğilimleri de eşit derecede göz önüne almak gerekir. Hele hukuk, iktisat, siyaset, toplumsal yapı ve kurumlar gibi dinin alt ve dolaylı ilgi alanlarına inildiğinde, tarihsel tecrübenin temsil gücü daha da zayıflar. Sözgelimi, fıkhın klasik oluşumunun ana hatlarıyla Bağdat Abbasi hilafeti döneminde tamamlandığı, klasik doktrinin de o döneme kadar oluşan amelî ve fikrî birikim üzerine kurulduğu göz önüne alınırsa, tarihî tecrübeden alınacak belli bir kesitin, yaşanan İslam'ı ancak sınırlı ölçekte tanıtabileceği, kolayca anlaşılır.

Oysa bu alanda ilahiyatçıların, mesela devletin unsurları, devlet başkanının görev ve yetkileri, anayasal prensipler, vergilendirme, yargılama hukuku, akit nazariyesi, icra ve iflas hukuku, vatandaşlık esasları ve statüleri gibi konulardaki söylemleri, oluştuğu dönemin şartları içinde mümkün olan en iyiyi arayan ve hukuki ilişkilere ahlaki vasıf kazandırmayı da amaçlayan klasik öğretiyi yorumlamaksızın veya İslam hukuku olarak günümüze aktardığı için, modern hukuk düşüncesi açısından fazla anlamlı durmamaktadır. Bu aktarım, tarihsel birikimi bütün yönleriyle tanıtmak yerine, bu zengin miras içinden günümüze daha uygun düşeceği varsayılanların seçimiyle sevimli bir koleksiyon oluşturulması şeklinde yapıldığında, güven verici olmaktan da çıkmaktadır.

Bu yöntemin tercih edilmesinde, dini, tarihsel tecrübeye akseden bütün yan ve alt kurumlarıyla savunma ve ondan günümüze alternatif modeller üretme çabasının da önemli payı vardır. Hatta böyle bir amaç taşımaksızın yapılan tanıtım-

ların da problemsiz olduğu söylenemez. İslam hukukunu Müslümanların geniş bir coğrafyada asırlarca süregelen ve ileriye doğru da devam edecek olan hukuki birikim ve tecrübesi olarak gördüğümüzde, mesala Hanefi fıkhının bile çeşitli bölge ve dönemlere göre şekillenmiş bulunan farklı renklerinden bir kesiti İslam hukuku olarak, hatta o mezhebin fıkhı olarak tanıtmak yetersiz kalmaktadır.

Bir ayetin tefsiri veya bir hadisin şerhi olarak yazılanlar, kelam ve İslam düşüncesinin takdim şekli açısından da durumun farklı olduğu söylenemez.

Böyle olunca, dinin fikrî ve amelî geleneğinin aktarılmasında tarih bilincinin göz ardı edilmesi, sonuçta dinin tanıtımını da yanlış bir mecraya sürüklemiş olmaktadır. Bu da, İslam'ın tarihsel tecrübeyi aksettiren kısmının günümüz ilim havzasına taşınmasında üslûp ve yöntem sorunu bulunduğu ve konunun daha elverişli bir zeminde ayrıntıyla tartışılmasının gerektiği anlamına gelmektedir.

'Gerçek İslam' Tasavvuru

Topluca değerlendirmesi, aksine bir sonuca götürse de; tek tek alındığında, ilahiyatçıların din söylemlerinde 'gerçek din' tasavvuruna dayalı beyanların ve bu çizgideki tanıtımların ağırlıkta olduğu görülür. Bunun belki de en başta gelen sebebi, ilahiyat alanını konu edinen bilim adamlığı kimliğiyle, bireysel dindarlığın ve bu çerçevede kalan tercihlerin iç içe geçmiş bulunması; bir alanda mesafe alınırken diğerine sıkça geçişlerin yapılmakta olmasıdır. Bu safhadan sonra dindar birey, din hizmeti ifa eden görevli ve din bilimiyle uğraşan ilahiyatçı arasında ayırım yapmak da âdeta imkansız hâle gelmektedir.

Hâlbuki müntesip birey açısından din, dinin bildirdiğini kabullenmeyi ve ona uygun yaşam tarzını ifade eder. Din hizmetlerini ifa edenler de, halkı din hakkında bilgilendirirken istikrarlı bir ilmihâl ve fetva usûlü izleyerek, belli bir tercihi pratik çözüm olarak önerir. Buna ihtiyaç da vardır. İlahiyat bilimi açısından ise din, ilahi tebliğin ana temasının ve temel öğretilerinin birey ve toplum hayatına yansıyan bütün tezahürleri ve bu alanda oluşan fikrî mesailer demektir. İlahiyatçı, bilim adamı kimliğiyle, bunları inceleyerek bir sonuca vardığında, bu, kendisi açısından bir dindarlık tarzı tercihi anlamını taşısa da, söylem itibarıyla bütünden yalnız bir parçayı oluşturur. İlahiyatçı, mesleki bilgi birikiminin gereği olarak, zaten bunun farkında olmak zorundadır. Dinî literatürde kıyas ve ictihadın zanni bilgi kaynağı olarak görülmesi ve her müctehidin isabet ettiği fikrinin belli bir ağırlık taşıması, din bilginlerinin faaliyetinin mahiyeti hakkında önemli bir ipucu teşkil eder. Bunun için de ilahiyatçı açısından gerçek ve tek bir İslam değil, "tarihsel süreçte ve hâlihazırda fikrî ve amelî bir vakıa olarak İslam" söz konusudur. Bu da dönemsel ve bölgesel farklılıkları içinde barındıran geniş bir dinî anlayış ve yaşantı yelpazesi demektir.

"Gerçek ve tek bir din" tasavvuru, günümüzdeki dinî söylemin önemli bir açmazıdır. Böyle bir tasavvur, dindar birey açısından söz konusu olabilir ve bu, özellikle inanç esasları ve ibadet hayatı açısından müntesibi bulunduğu dinin tarihsel tecrübeden akıp gelen ve kendince içselleştirilen bir tarzı demektir. Bu benimseme genelde iradi ve bilinçli bir tercihten ziyade, bireyin kendini içinde bul-

duğu şartlarının ürünüdür. Bireyin bilinci ve kişisel yetkinliği, dindarlık ahlakında daha ön plandadır. İlahiyat bilimi açısından ise, tek ve gerçek bir dinden söz etmek yerine, belli bir dönem ve muhitte dinin nasıl algıladığını, dinin doğrudan ve dolaylı alanlarında ne tür eğilim ve düşüncelerin bulunduğunu araştırmak; daha doğrusu, dini, yaşanmış ve yaşanmakta olan bir olgu olarak ele almak önemlidir.

Oysa ilahiyatçıların din söyleminde, gerçek ve tek bir İslam tasavvurundan kaynaklanan ve onu da kendi kişisel tercihine kilitleyen, bunu vurgulamak için de "İslam'a göre", "İslam'da", "Kur'an'a göre" diye başlayan kategorik ve normatif içeriklerle yüklü cümlelere sıkça rastlanmaktadır. Yazılan kitapların adı da çoğu zaman, bu ifade kalıplarıyla başlar. İslam'ın tarihsel tecrübesine dini temsil görevi yüklemeyenler, öte yandan dini tanıtırken çağlarındaki uygulamayı ve bilgi birikimini esas alıp kişisel beklentilerinden örülü bir idealizme kaçabilmekte ve çağdan aldıkları bütün iyi ve güzeli, bu tasavvurun içine özenle yerleştirebilmektedirler. İslam anayasası adıyla neşredilen eserlerin ya da İslam'da insan hakları, kadın hakları gibi başlıklar altında yazılanların büyük çoğunluğu, ikinci türün açık örnekleri niteliğindedir. "İslam'da saltanat yoktur, cumhuriyet sistemi İslam'ın yüce prensiplerinden doğmuştur, İslama göre İngiltere'de varsayılan demokrasi eksik, Rusya'da ise var kabul edilen cumhuriyet noksandır." tarzındaki genellemeler de böyle bir yaklaşımın ürünüdür.

İslam iktisadı adına yazılanlar ve çizilen tablo da, ana hatlarıyla böyle bir idealizmin veya ilgili bilim dalı uzmanlarınca amatör görülebilecek kişisel beklentilerin ürünüdür. "Kur'an'a dayalı İslam ekonomisinin henüz bütün boyutlarıyla ortaya konmadığı" şikayetinin dile getirilip, "Kur'an, ekonominin start çizgisinde ihtiyaç motifini görmektedir", "Kur'an'ın ekonomik anlayışı ile Batı'nın ekonomi anlayışlarının temel farklarından birisi...", "Kur'an ekonomisi bir denge ekonomisidir", "Kur'an ekonomisinin temel prensiplerinden biri de emeğin imtiyazıdır." tarzındaki yargılar, bu tür örneklerdir. Maddi kalkınma ile din arasında daha yumuşak ve dengeli bir ilişki kurmak varken, arada birebir denklem kurulur ve "gerçek İslam yaşandığında dünyanın en ileri, en kalkınmış ülkelerinin Müslüman ulusların ülkesinin olacağı" tezi sıkça dile getirilir. Şüphesiz bu tür söylemlerin bir sebebi, içinde bulunulan buhranlı durum ve onun sarstığı hâlet-i ruhiye ise, bir diğer sebebi de, İslam düşmanlarına karşı İslam'ı savunma, hatta mümkünse onları ikna etme düşüncesidir

Bu bağlamda, İslam'ın ideali temsil etmesine itiraz edilemezse de, söylem her zaman bu ölçüde kalmaz; giderek subjektif idealler, sempati ve kaygılar da aynı içerikte yer almaya başlar. Bu süreçte akademik unvan ve popülarite, hem yazarın üslûbunu, hem de muhatabın kabullenişini doğrudan etkilediğinden, olumsuzluğu artırıcı bir rol oynamaktadır. Artık bu noktanın bir sonrası "İslam'ı doğru anlama, iyi anlama iddiası", bir ilerisi de 'gerçek İslam' söylemidir. Bu safhaya gelindiğinde, muhtemel seçenekler arasında beğenilmeyen bir şey görüldü mü, ona "İslam müsaade etmez", "Kur'an yol vermez"; çeşitli beslenme kaynaklarına sahip beklenti ve tercihleri de, "İslam emreder" olmaktadır. Çünkü, artık söylem sahibine göre, gerçek din veya Kur'an'ı doğru anla-

mak böyle düşünmeyi gerektirmektedir. Hatta o, Kur'an adına uyarmakta ve konuşmaktadır. Sonuçta günümüz insanının gerek cami vaazları ve tarikat öğretisi, gerekse yazılı ve görüntülü medyadaki popüler din söylemi sayesinde yakından tanıdığı ve giderek kanıksayıp alıştığı, bunun için de doğru veya yanlışlığını düşünmeye bile vakit bulamadığı bir din anlatım üslûbu ortaya çıkar.

Hâlbuki 'gerçek İslam'cı bir söylemin muhataba dini anlama çabasında fazla bir seçim hakkı tanımadığı, dini önemseyen, dine uygun inanmak ve yaşamak isteyen geniş halk kesimini yanılttığı ortadadır. Üstelik böyle bir üslûp Ehl-i Kitab'ın cennete girip giremeyeceği konusunda ilahiyatçılar arasında yaşanan son sözü söyleme yarışında olduğu gibi, 'karşı gerçek'çi görüş ve yayınlara yol açtığından, kendi dindarlığını inşâ etmek ve anlamlı kılmak isteyen ferde hiçbir hareket alanı bırakmamakta, birey 'gerçek İslam'lar arasında savrulup durmaktadır.

Günümüzde ilahiyatçılar tarafından "İslam Gerçeği", "Gerçek İslam", "Gerçek Din", "Vahiy Gerçeği" tabirleriyle ya da bu çağrışımı yapan adlarla yayımlanan eserlerin sayısındaki artış, bu anlayışın yaygınlaşmasının sonucudur. Ancak, 'gerçek İslam'cı düşünce biçimi, günümüze ve ülkemize mahsus bir durum değil, İslam dünyasının özellikle son yüzyıllardaki hırpalanmışlığının umumi vicdanda yol açtığı burukluğun veya hesaplaşma arzusunun ulemayı ve yazarları sevk ettiği neredeyse ortak bir söylem tarzıdır. İzmirli İsmail Hakkı'nın, *Hakikât-ı İslâm* (İstanbul 1341-1343), Mısır Müftüsü Muhammed Behıyt'in, *Ḥaḳîḳatu'l-islâm* (Kahire 1344), Ömer Rıza Doğrul'un, *İslam'ın, Özü ve Kur'an'ın Ruhu* (İstanbul 1946), M. Şemsettin Günaltay'ın, *Hurafeler ve İslam Gerçeği* (İstanbul 1961, 1997) isimli eserleri, Hayreddin Karaman'ın Cemaleddîn el-Afgânî, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'yı tanıtımdan hareketle ictihad ve İslam birliği çağrısı amaçlı tercüme ve telif eserine, *Gerçek İslam'da Birlik* adını vermesi (İstanbul t.y., Nesil Yayınları) bu söylem tarzının yeni olmadığını göstermektedir. Bugünlere gelindiğinde, Süleyman Ateş'in, *Gerçek Din Bu I-II* (İstanbul t.y., Yeni Ufuklar Neşriyat), Hüseyin Atay başta olmak üzere altı ilahiyatçının birlikte kaleme aldıkları, *İslam Gerçeği* (Ankara 1995) adlı kitap, Yaşar Nuri Öztürk'ün hemen bütün eserlerindeki ana vurgu, Zekeriyya Beyaz'ın "Gerçek İslam" serisinin birinci kitabı olan, *Güleryüzlü İslam*, ayrıca ilahiyatçı olmayanların buna denk isimlerle yaptığı neşriyat, her bir eğilimin bu söylem tarzına sıkça başvurmakta olduğunun ve olacağının açık örnekleridir. Bununla birlikte, adlandırma müşterekliği bulunsa da, son dönemde kaleme alınan 'gerçek İslam'cı eserlerdeki subjektivitenin öncekilerdekine nispetle hayli yüksek olduğunu da bu arada belirtmek gerekir.

Günümüzde, aradaki insan ve yorum unsurunu kaldırıp, muhatabı, çerçeveli bir anlayış kalıbıyla karşı karşıya bıraktığı için, yoğun bir subjektivite taşıyan 'gerçek İslam'cı söylemin ilk bakışta beğenilen ve arzu edilen ürünler vermesi aldatıcı bir durumdur. Zira aynı yaklaşım tarzının zıt fikirlerin sunulmasında da rahatlıkla kullanılabileceği açıktır. Söylemin cazibesine kendini kaptırmayan soğukkanlı bir gözlemci, sonuçta, söylenenlerin hiç de öyle gerçek ve alternatifsiz tespitler olmadığını kolayca kavrayabilir. Bu aşama, esasen yaşattığı hayal kırıklığına rağmen, olumlu bir durum olup, asıl kötü olan, bunun farkına varılmamasıdır.

Çağımızda devletin din konusunda resmî bir tercihinin bulunmasının laiklik ilkesine aykırı görülmesi ve Diyanet'in resmî din görüşü üreten değil, din hizmetlerini koordine eden ve din hizmetlerinin istikrarlı ifası için gerekli pratik tercihlerle yetinen bir kurum olarak kamu kurumları arasında yerini alması da, esasen, 'gerçek İslam' söylemiyle ilgili olarak dile getirilen kaygıların yol açtığı bir tedbir niteliğindedir.

Kur'an İslamı Anlayışı

Dinin iki temel kaynağı olan Kur'an ve Sünnet metinlerinin kullanımı da ilahiyatçıların söyleminde 'gerçek İslam' tasavvurunun yol açtıklarına denk bazı problemler taşır. Kur'an, Allah kelamının muhataba indirgenmiş (dinî literatürde buna inzal denilir) şekli olduğundan, insan ve dünya gerçeğinden bağımsız bir metin değildir. Aslında dini, iki safhada tamamlanmış bir ilahi inayet olarak görmek mümkündür. Birinci safha, Allah'ın, insana akl-ı selim ve fıtrat vermesi, insanları kıyamete kadar hata üzerinde birleştirmeyecek ortak bir sağduyuya sahip kılması; ikincisi ise, peygamberleri aracılığıyla vahyini göndererek birinciyi tekit ve fizik dünyaya bulaşmaktan kaynaklanan yanlışları tashih etmesidir. İlahi hitapta insanın özünde taşıdığı bu varoluşsal eğilime sıkça atıfta bulunulur; insanın kendine ve kainata ilişkin temel sorularına cevap verildiği gibi, bunun bir hatırlatma olduğu da söylenir. Zaten peygamberlerin tebliğinin tutunabilmesi için birinci aşamanın ürünü sağlam bir zemine ihtiyaç vardır. Kur'an mesajı da tek yaratıcıyı tanıma, O'na bağlılık duyma ve O'na olan inanç ve bağlılığı davranışlara yansıtma üzerinde odaklanmıştır. Fizik dünyada olup bitenler, insan davranışları ve insanlar arası ilişkiler, ancak bu ana mesajla bağlantısı ölçüsünde zikre değerdir. Bunun için de, birey ve toplum hayatının değişime açık şeklî yönü Kur'an'ın doğrudan ilgi alanına girmez. Hz. Peygamber, Kur'an'ın bu temel mesajının açıklamasını ve şahsında örneklendirmesini yaptığı için, din konusunda Kur'an'a eşdeğer bir işlev üstlenmiştir. Ancak bu işlevsel yakınlık çoğu kez hadisçilerin ve tefsircilerin karşı tez olarak ileri sürdüğü gibi kaynak ve bağlayıcılık gibi açılardan Kur'an-Sünnet bütünlüğü anlamında da değildir. Böyle olunca Kur'an metninin ya da Sünnet'teki bir uygulamanın soyut kelam ve felsefe tartışmalarına, hukuk ve siyasetin formel taleplerine, sosyal projelerin inşâsına ya da uluslararası ilişkilerin şekillendirilmesine doğrudan kaynak olarak kullanılması, aradaki insan unsurunu, değişkenliği ve yorumun subjektivitesini gölgelediği için yanıltıcı olmaktadır.

Oysa birçok çağdaş ilahiyatçının din söyleminde kullandığı 'tefsir' kavramı, Kur'an'ı okuyan din bilgininin metinle irtibatlandırdığı ve bu vesileyle muhatabına hatırlatmak istediği rey ve ictihad türü kişisel görüşü değil, ilahi kelamın kolay ulaşılamayan deruni anlamını ve açıklamasını temsil eder. Böyle bir söylem tarzı ile muhatap kitlenin Kitab'ın veya Peygamber sözlerinin gündemdeki her soruna çözüm getirmiş olduğu yönündeki iyimser beklentisi karşılıklı olarak birbirini besler. Onun için de, Kur'an'ın tefsiri ve hadislerin şerhi, ilahiyatçılar arasında öteden beri cazip bir ilgi alanı olagelmiştir. Bu safhada artık tarihten

ve çağdan devralınan geniş bir kültür ve zengin bir beşerî birikim, lafzın harf ve satır aralarına önce sıkıştırılarak sonra da onlardan geri üretilerek dinî gereklilik, öneri veya onay hâline getirilir. Kullanılan hakîmâne ve mütehakkim üslûp da, muhataba, bu safhada artık kişisel görüş ve tercihin bittiği, Allah ve Resulü'nün hakemliğinin, Kur'an'ın hakemliğinin başladığı, ortaya hiçbir Müslümanın karşı çıkmaması gereken bir sonucun konduğu izlenimini verir. Artık bu yola girildi mi, Kur'an konuşturulur, pozitif bilimlerden siyaset teorilerine, toplam kaliteden eğitim ilkelerine kadar birçok konuda ona son söz söyletilir. Bu söyleme sahip ilahiyatçıyı, "Kur'an İslamı"nı ya da "Kur'an'da saklı İslam gerçeği"ni deşifre ediyor olmanın heyecanı sarar. Kur'an'a yüklediği ve ona söylettiği (kendi ifadesiyle Kur'an'ın açıkça ortaya koyduğu) hakikatlere aykırı düşen hadisler dahi mensuh/mevzû sayılma hışmına uğrayabilir. Hatta ayetlere de, lafzı, metinsel ve tarihsel bağlamın kabul edemeyeceği anlamlar vermekte beis görmez olur. Mesela, madem ki günümüzde eşlerden kadın da erkek de boşanma davası açabiliyor, öyleyse "Kur'an'da da, hem kadın, hem erkeğe boşanma hakkı açık biçimde tanınmıştır, ama dini yozlaştırıcılar bir oyunla boşama hakkını erkeğin tekeline vermiştir." Koca dayağını bugün savunmak mümkün olmadığına göre, Kur'an'da geçen 'dövme'ye, 'evden uzaklaştırma', 'yolculuğa gönderme', 'cinsel ilişkide bulunma' gibi sakıncasız bir anlam vermek; hırsızlık suçu için öngörülen 'el kesme' cezasını 'ele çizik atma'ya veya 'engel olma'ya dönüştürmek, Kur'an'ın çokeşliliğe müsaadesini de 'kerhen cevaz' olarak göstermek icap eder.

Çağımızda hadislerin kullanımı ve Sünnet'e yüklenen anlam, "Sünnet inkarcıları"na karşı Sünnet'i koruma ve savunma gayretiyle birleşince ve Hz. Peygamber sevgisi gibi duygusal bir iklime girilince, "Kur'an İslamı" hakkında söylenenlerin, Sünnet alanında da fazlasıyla geçerli olduğu tezi haklılık kazanmakta ve iki tür 'İslam' âdeta birbiriyle yarıştırılır hâle gelmektedir. Bu kervana, akıl yerine kalp, keşf ve ilhamı ön plana çıkaran, zahir ilimlerin sığlığını ileri sürüp insanları kaygan bir deruni bilgiye çağıran ve Kur'an'ın sahili olmayan bir umman olduğunu söyleyerek onu arzu edilen anlamın yüklenebileceği bir kıvama getiren tasavvuf söyleminin de katılımıyla kargaşa iyice büyür.

Günümüzde, "Kur'an'daki İslam", "Kur'an İslamı", "Kur'an'daki Asıl İslam" gibi adlar alan ya da başlığı "Kur'an'da", "Kur'an'a Göre", "Kur'an ve..." gibi ifadeler içeren eserlerin ve paragrafların kahir ekseriyeti, yukarıda dile getirilen söylemin açık örneklerini oluşturur. Hadisçilerin çoğu kez yaptığı da bu tarzın Sünnet alanına uyarlanması mahiyetindedir.

İlahiyatçıların Kur'an merkezli din söylemine dikkatle bakıldığında, farklı eğilimde olup farklı sonuçlara ulaşanların tarz ve üslûp olarak birbirine hayli yakın oldukları ve aynı yöntemi kullandıkları gözden kaçmaz. Çok radikal bir direncin Kur'an'a dayandırılmasıyla modern dünyanın taleplerine uygun düşen bir yorumun yapılması, izlenen yöntemde birleşir; sadece ulaşılan sonuçlar itibarıyla birbirinden ayrılır. Aslında bu yöntem kullanılarak arzu edilen sonuçların üretilmesine sevinenler, aynı yöntemin zıt bir sonucu elde etmede de kullanılabileceğini genelde göz ardı ederler. Hâlbuki İslam dünyasında son yüzyılda ortaya çıkan ve bir kıs-

mı yasadışı ilan edilen çeşitli kuruluş ve cereyanların söylemlerini dikkatle izleyenler, yanlış yöntemin belli bir amaç için kulanımının o yöntemin güçlenmesi ve diğer amaçlar için de kullanımına imkan verilmesi anlamına geldiğini görürler.

Kur'an'ı merkeze alarak ona yukarıda değinilen tarzda yükleme yapan söylem örneklerine göz atıp bunlardan bir derleme yapıldığında "Kur'an'da geçen şirk, yabancılaşma; İslam da bu yabancılaşmanın aşılması demektir. Kur'an, her türlü inancı ve hatta inançsızlığı bu dünyada özgürlükler ve hukuk açısından birbirine eşit saymıştır. Kur'an, devletin tarafsızlığı, din ve düşünce özgürlüğü ve egemenliğin halka ait olması gibi ilkeleri 'çok açık biçimde gözler önüne sermiş; ancak, her nedense asırlar önce vazedilen bu ilkeler çoğu kez hayata aktarılmamıştır. Hatta Kur'an daha ilk asırda ihmal edilmeye başlanmıştır. Hz. Peygamber'in bu âlemden ayrılışından sonra Kur'an hiçbir şekilde insan hayatına bütünü ile girmemiştir; belki hiç girmeyecektir. Bugün Kur'an'ın insan hayatına vermek istediği değerlerle, insanın Kur'an hayatına soktuğu değerler arasında çok korkunç uçurumlar vardır. Oysa Kur'an, insanın bütün hayat alanlarına ait hükümler, kendine has bir iktisadi düzen getirmiştir. Aslında dikkatle bakılırsa, Kur'an, hukuk devletinden kuvvetler ayrılığına, demokrasiden insan hakları ve konut dokunulmazlığına kadar birçok çağdaş değerin üzerine oturduğu omurgayı oluşturur. Daha doğrusu, itikadi meseleler dahil her şeyin Kur'an'a göre yeniden yapılanması lazımdır." şeklinde ifadeler ve bu yargılar üzerine bina edilen yüklemeler karşımıza çıkar.

Aynı söylem, Kur'an-fizik âlem ilişkisi alanına aktarıldığında, "Kur'an'da dünyanın yuvarlaklığı, çekim kanunu, fezanın fethi, izafiyet teorisi, denizlerdeki iç ve yüzey dalgaları, elektrik, atom dahil modern bilimlerin neredeyse her keşfinin ipuçları vardır. Hatta müspet ilimlerin her dalında büyük çapta otoriteler yetiştirip, Kur'an-ı Kerim'i baştan sona kadar inceletip onun insanlığın her sahasına ışık tutan ilahi bir kitap olduğunu ortaya koymak Müslümanların en büyük görevlerinden birisi olmalıdır." denebilecektir.

Dönemin yükselen yeni kavram ve anlayışları da bu söylemden nasibini alır. Onun için de, "Kur'an'da geçen 'takvâ' kavramı kalite demek olup, 'Allah katında en değerli olan' (49. Hucurât, 13) da, en kaliteli olan kişidir. 'Ahiret yurdunu düşünmek'ten (38. Sâd, 46) kasıt da, uzun vadeli fikirler üretmek anlamına gelmekte ve Allah kaliteli insan kavramının kapsamına veya dinamiklerinin başına uzun vadeli düşünceyi koymaktadır. İnsandaki sadakat duygusu, vatan sevgisi, milliyetçilik ve aşırı bağlılık türü özellikler, onun yapışkan çamurdan yaratılmış olmasının onun iç âleminde oluşturduğu bir psikolojik yapıdır." tarzında ilginç buluşlar Kur'an zeminine taşınır.

Totaliter Üslûp

Dini anlamada bireye alan bırakılmayıp, onun önüne dayatmacı bir üslûpla bir paket program konması, hâlihazır ilahiyatçılar arasında yaygın olan din söyleminin önemli bir başka problemidir.

İslam dininin ana kaynağı Kur'an, Hz. Peygamber'in açıklamaları ve fiilî örnekliği ve bu iki kaynak etrafında oluşan gelenek, üçü birden İslam dininin ne

olduğu ve ana mesajı hakkında belirgin bir tablo çizdiğinden ve bir çerçeve oluşturduğundan, bireye alan bırakmak, dini anlamada bir kargaşaya ve sonu gelmez bir belirsizliğe yol açmayacaktır. Zaten klasik doktrindeki 'icmâ-ı ümmet' telakkisi ve icmâın en öncelikli ve kuvvetli delil sayılması geçmişte de böyle bir belirsizliğin yaşanmadığını gösterir. Diğer bir anlatımla, icmâ, özgür bireysel bakışların kesişme noktasını ve örtüşme alanını temsil eder. Bu açıdan icmâ, dinin ana gövdesini tanıtıcı ve Müslüman profilini çizici bir işleve sahiptir. Bunun ötesinde bireysel bakış ve ictihad alanı kalır ki, eski dönemlerde bu *re'y*, *ḳavl* ve *meẕheb* kelimeleriyle ifade edilirdi.

İslam dininin, hem dinin kıyamete kadar korunacağına teminat vermesi, hem de dini anlama ve temsilde 'ruhban' (din adamları) sınıfını kaldırıp bireyi doğrudan muhatap alan bir tebliğde bulunması, icmâ adını alan ve kendiliğinden oluşan ortak kabuller ile dini anlama ve yaşamada bireysel alan arasında iyi bir denge kurmuş olmasının göstergesi sayılmalıdır.

Günümüzde çeşitli kişi ve grupların İslam tasavvurunda çevre, gelenek ve eğitim farklılığından sempati, kırgınlık, menfaat ve ümit gibi subjektif karakterli çeşitli amillere kadar bir dizi farklı etkinin devrede olduğu ve bunun da gayet tabii bir durum olduğu göz önüne alınırsa, bunlardan sadece birinin model alınıp diğerlerinin teorik imkansızlığının vurgulanması doğru olmaz. Çünkü bu, karşı görüşlerin de kendini bu şekilde tanıtmasına veya sunulanları aynı gerekçeyle reddetmesine kapı aralar. Aslında, ulaşılan sonuçların her biri neticede bireysel birer tercih olmakla birlikte, aksi izlenim verilmeye ve bu yolla farklı görüşlerin önü tıkanmaya çalışılır. Sonuçta da, "tavizsiz din savunmacılığı" adı altında karşılıklı sert üslûplar egemen olacağından, diyalog ortamı ortadan kalkar. Hâlbuki fikirler hür tartışma ortamında serpilip gelişeceğinden, bu durum dinî tefekkür hayatını da olumsuz yönde etkileyecektir. Söylemde izlenen totaliter ve tek gerçekçi üslûp, dindar bireye özel hayatında pratik bir çözüm sunduğu için, sorunsuz gibi görünse de, reel dünyada dindarlık, intisap ve ittibâa dayandığından, istismara ve yönlendirmeye fevkalade açık bir konudur.

Günümüzde bilimsel dinî söylemin sivilleşmeşye ve öznelleşmeye daha çok ihtiyacı vardır. İlahiyatçıların sivil ve öznel üslûbu, İslam öğretisinin tabiatına uygun olduğu gibi, çağımızda toplumsal barışı kurma ve koruma, ayrıca çeşitli çevrelerin din anlayış ve söylemini tamir etme açısından da önemli bir katkı niteliğindedir. İslam dininin önceki semavi dinlerle olan belki de en önemli farkı, kurumsal din yerine, bireyin merkezde olduğu, bireyin hür seçim ve davranışlarıyla oluşan ve böylece sosyalleşen bir din anlayışını getirmiş olmasıdır. Geçmiş zamanlarda siyaset biçimine ve toplum yapısına bağlı olarak 'adam etmeci' ve 'yola getirmeci' bir üslûpta geliştirilen ve toplumsal projelerin önemli bir aracı kılınan dinî söylemin günümüzde sivilleşmesi, öznelleşmesi, kişisel erdemlerden hareketle sosyal ahlakı inşâya yönelmesi ve yukarıda zikredilen işlevleride bu işlevleri yerine getirmek için oluşturulmuş kurum ve organlara terk etmesi gerekmektedir. Bu gereklilik vakıa olarak kendini zorla kabul ettirecek bir güce ulaştığı gibi, teorik bir zemine de sahiptir. Esasen klasik dinî

literatürde İslam ahlakı, İslam hukuku, İslam iktisadı gibi kamu alanını ilgilendiren öğretiler de tarihsel tecrübeyi yansıtan, sivil ve öznel niteliği ağır basan yorum ve görüşlerin sistematik ifadesinden ibarettir.

Sözgelimi, "İslam'ın gerek kendi mensuplarına gerekse diğer din mensuplarına geniş bir din ve vicdan özgürlüğü tanıdığı ve sadece kamu düzeninin gereği gördüğü belirli sınırlamalar getirdiği" yargısıyla başlayan söylem veya "İslam'ın insan ve kadın hakları konusunda çok ileri düzenlemeler getirdiği ve sadece son ilahî din olmasının gereği bazı ayırımlar yaptığı" söylemi ilk baktışta olumlu gibi görünse de, daha dikkatli bakıldığında totaliter ve baskıcı bir uygulamaya kapı aralama olarak da görülebilir. Zira dinin neye izin verip neye vermediğini belirlemede subjektif değerlendirmeler devreye girebileceğinden, konu din yorumcusunun lütufkâr müsaadelerine havale edilmiş olmaktadır. Hâlbuki bu konuda söylem sahibine ait kesin ifadeler, kişisel güvence ve taahhütten öte bir anlam taşımazlar.

Elbette ki, sivil ve öznel dinî söylem; yöntemsizlik veya din konusunda bilgiye ve kaynağa dayanmadan dilediğini söyleyebilme imkanı demek değildir. Kişilerin fiilen böyle bir özgürlüğü bulunsa da, din bilimleri çerçevesinde kalmak söz konusu olduğunda, bunun belli bir yöntem ve ilkesinin olmasının gerekliliği kaçınılmazdır. Nitekim dinî bildirime dayalı olarak metodolojik bir yaklaşımla cevabı aranması gereken ve dinin doğrudan ilgi alanına giren konuları, hoşgörü, sevgi, barış, iyilikte yarışmak, kolaylığı sağlamak, akla dayanmak gibi genel nitelikli gerekçelere dayanarak ve kaygan bir zemin üzerinde çözüme kavuşturmaya çalışan bir yaklaşım, olanca popülaritesine ve sevecenliğine rağmen, güven verici olmaktan uzaktır. Bu tarz bir söylemin, konuları subjektif bakışlara mahkum eden bir belirsizlik içermesi ve her türlü sonucu elde etmeye elverişli durması, taşıdığı belki de en büyük sakıncadır. Üzülerek belirtmek gerekirse, böyle bir yaklaşım, ilahiyatçı söylemin bir diğer açmazı olarak gittikçe ön plana çıkmaktadır.

Kuşatıcı Din Anlayışı

"Dinin etrafımızda olup biten her hâdiseye bir çözüm getirdiği, hayatın tek ve kuşatıcı gerçeği olduğu, iyi anlaşıldığında ve yorumlandığında siyasetten ekonomiye ve uluslararası ilişkilere kadar hayatın değişik alanlarına ait kapsamlı projelerinin bulunduğunun görüleceği" şeklinde özetlenebilecek kuşatıcı din anlayışı da, ilahiyatçıların din söyleminin bir diğer ciddi problemidir. Aslında "kuşatıcı ve her sorunu çözücü din" anlayışı, din hizmetleri ve tarikat geleneği başta olmak üzere, dinî söylemin öteden beri içerdiği genel bir sorunudur. Bu konudaki görüş farklılıkları, din anlayışı ve dini anlamada yöntemle alâkalı olduğundan, giderilebilir de değildir. Sözgelimi, cami cemaatinin, her sorunun kapsamlı cevabını din adamından beklemesi ya da din adamlarının halkı böyle bir beklenti içine sokmuş olması, zaman zaman da dış yönlendirmeler ve talepler, hutbe ve vaazların üslûbunu gevşetmiş, ilgi alanını da hayli genişletmiştir. İlahiyatçıların hâlihazırda böyle bir din söylemine sahip olmaları, önceki dönemlerde din hizmetleriyle daha yakın temas içinde bulunmalarıyla da

bağlantılı bir husustur. Bu tarz söylem 'gerçek İslam' vurgusuyla ve totaliter üslûpla birleştiğinde sorun daha da büyümüş olmaktadır.

Bugünlere gelindiğinde, kuşatıcı din anlayışının ilahiyatçıların din söyleminde giderek ağırlığını yitirdiğini de olumlu bir gelişme olarak zikretmek gerekir. İlahiyatçıları bu ihtiyatlı tavra, biraz da, bu tür söylemi özellikle siyaset ve ticarette sıkça kullanarak ondan acımasız biçimde yararlanan açıkgözlerin yol açtığı tahribatı yakından görmeleri ve kendilerini bu vebalden uzak tutmak istemeleri sevk etmiş olmalıdır.

Günümüzde temelde insan kaynakları noktasında düğümlenen, daha çok da dinî ve ahlaki değerlerin terk edilmesi veya ikinci plana itilmesi sebebiyle fevkalade maddileşen beşerî ilişkilerden ve dünya görüşünden kaynaklanan bir dizi sıkınıyla karşı karşıya olunduğu açıktır. Dindar kesimlerin de bu sıkıntıları aşmayı ve kendilerini daha mutlu edecek bir düzen ve ilişkiler yumağı içinde olmayı arzu etmelerinden tabii bir şey olamaz. Ancak, bu süreçte din tasavvurunun dış dünyaya ait bütün iyileştirmeleri kuşatacak kadar genişletilmesi ve ona hayatın değişik alanlarına ait bütün 'iyi'leri taşıyacak bir misyon verilmesi, bunun sonucu olarak da, dinin, siyaset ve hukuk düzenlerinin ve diğer sosyal projelerin doğrudan kaynağı kılınması doğru olmaz. Proje sahiplerinin ya da mevcuda karşı direnç gösteren kesimlerin dinden destek almak istemesi masum bir dindarlık refleksi olarak görülüp mazur karşılanabilirse de, ilahiyatçının bu tür bir söylemi benimsemesi savunulamaz. Üstelik, bu, ilahiyatçıyı alanı dışında konuşmaya, bir birey olarak yetkinliğe sahip olduğu sürece daima sivil bir söz hakkının bulunduğu konularda bilim adamı kimliğiyle dinî söylem üretmeye sevk edeceğinden, neticede kişilik yıpranmasına ve otorite kaybına yol açacaktır. İlahiyatçıların siyasetçi ve günlük gazetelerde köşe yazarı olmasının taşıdığı sakıncalar da daha çok bu noktalarda ortaya çıkarmaktadır.

Din, bir yönüyle, fizik dünyanın metafizik arka planını tanıtması, hayata, hayatın başlangıcına ve sonuna külli açıklama getirmesi ve beşerî ilişkilere bu çizgide bir kıvam önermesi yönüyle insanoğlunu aydınlatıcı bir gerçek ise de, hayatımızın diğer yönlerine ilişkin başka gerçekler de vardır. Böyle olunca, arada işbölümüne razı olmak, dinin beşerî inisiyatife bıraktığı alanları görmek ve hâdiselerin dinle ilişkisini kurarken ayar ve yön belirlemesi yapmak gerekir. Böyle bir öneriye sekülerleşme tabiri ile çok kategorik bir eleştiri getirmek de, fikrî tartışmayı dogmatik bir polemiğe kurban edeceği için anlamsızdır.

Dinle bilim arasındaki alan ayırımının pozitif bilimlerin alanına giren konularda daha sağlıklı yapıldığı, önceleri dinle irtibatlandırılan birçok konunun giderek ilahiyatçı din söyleminin ilgi alanının dışında kaldığı söylenebilir. Bununla birlikte, mesela çok genellemeci bir yaklaşımla, başta İslamiyet olmak üzere bütün semavi dinlerin evrim teorisini reddettiğinin belirtilip dine göre Darwinizmin küfür ve inkarcılık olduğunun ileri sürülmesinin yerini giderek reenkarnasyon, evren ve astro-fizik, klonlama ve plastik cerrahi gibi çeşitli konularda daha ihtiyatlı bir söyleme terk ettiği görülmektedir.

Sosyal bilimlerin alanlarının dinle ilişkilendirilmesi daha problemli durmaktadır. Mesela, dinle hukukun hangi düzlemde ilişki içinde olduğu tartışması, burada, bütün teorik sıkıcılığına rağmen, fevkalade belirleyici bir role sahiptir. Kur'an ve Sünnet'i yasamanın, hatta hukukun doğrudan kaynağı saymak yerine, onları hukuki faaliyetlerin sağlıklı biçimde oluşmasına imkan hazırlayan bir zemini kuran temel yapı taşları, toplumsal sağduyunun ve kimliğin birincil belirleyicileri olarak görüp, hukuku da akılcı ve gerçekçi bir bireysel çaba, eskilerin deyimiyle, rey olarak nitelendirmek mümkün görünmektedir. Bunun için de, şirketler hukuku ya da ekonomik kriz gibi ticaret hukukunun veya ekonomi-politiğin karmaşık konularına İslam'ın genel ilkelerine atıfla çözüm getirmeye kalkışmak, iş hukuna ahlaki ve insani boyuttan öte teknik bir katkı sağlamaya çalışmak yetersiz kalmaktadır. Esasen Kur'an, Sünnet, gelenek, fıkıh kültürü, içinde yaşadığımız toplumun bize yükledikleri, dış dünyadan algıladıklarımız, bütün bunların hepsi, bireyi, onun zihniyetini ve bakış açısını oluşturan unsurlardır.

Dine dayalı dünya düzeni talebi, hem dinin tabiatına, hem de tarihsel tecrübeye aykırıdır. 'Gerçek din' tasavvurunun bizatihi yanıltıcılığı kadar, böyle bir tasavvura dayalı dünya düzeni projeleri ve siyaset de yanlış olur. İslam dini son ve evrensel din olmasının gereği olarak, bütün toplum yapılarını, devlet ve yönetim biçimlerini kucaklayan ve onlar içinde hayat bulma potansiyelini taşıyan bir anlatıma sahiptir. Bunun için, toplumların yönetim biçimleri, devlet ve toplum yapıları dinin doğrudan ilgi alanı olmamıştır. Müslümanların tarihsel tecrübesinde de din, devleti kuran ve şekillendiren ana öğe olmamış, belki dinin verdiği inanma gücü, zihniyet ve siyaset ahlakı, dönemin diğer toplumlarına nispetle Müslümanlara bazı ayrıcalıklar ve olumlu özellikler kazandırmıştır.

Hukuk ve siyaset, şekil ve yapı olarak, vahyin ve dinin değil, aklın ve bireysel tercihlerden oluşan toplumsal iradenin ürünüdür. İslam ile demokrasiyi birbiriyle yarışan iki alternatif tez olarak değil, ayrı zeminlerde gelişen fakat birbirini destekleyen iki ayrı olgu olarak görmek; buna bağlı olarak, mutlakiyete ve saltanata din adına değil, özgürlük tutkunu bir birey olarak karşı çıkmak gerekir. Bunun için de, çağdaş dünyanın demokratik ve özgürlükçü hedeflerinin, Müslüman toplumların tarihsel tecrübesiyle yer yer çatışsa da, İslam'ın özü ve ilkeleriyle çelişmediği söylenebilir. Ancak, bunu İslam'ın birebir gereği olarak göstermek veya geçmiş dönemlerin farklı uygulama biçimlerini tümüyle İslam dışı ve İslam'dan sapma olarak nitelemek gereksizdir. Böyle olunca, günümüzde Müslümanların demokrasi, temel hak ve özgürlükler, insan hakları, çevre bilinci gibi konularda insanlığın genel kabullerine karşı alternatif söylemler ve tepkiler geliştiren değil, olup biteni ve insanlık serüvenini bir bütün hâlinde anlamaya çalışan, bu esnada da, bütün güzellik ve iyiliklere kucak açan çizgide bir tavır sergilemesi gerekmektedir.

Demokratik hukuk toplumlarında, insanlar arası ilişkilerin şekli ve yaptırımı, toplumsal sağduyu ve bilincin devrede olduğu bir prosedür içinde belirlenir; prosedürel meşruiyete dayalı gelişmeler sosyal gerçeklik olarak değer taşır. Ancak, bu gerçeklik, bireylerin fikrî katkılarının gücüyle ve oluşturacakları güç odaklarıyla bağlantılı olarak, değişime açık bir fenomendir. Bu alanda din kaynaklı bir meşruiyet iddiası, bireyin tercihi açısından teorik ve mutlak bir hakikati belirtse de,

anılan değişimi iyiye yönlendirebilmesi oranında pratik değer taşır. Böyle olunca, inanılan dinî hakikatler, üzerinde toplumsal uzlaşının olduğu süreci yok sayıcı hatta zayıflatıcı değil, belki onu varsayarak iyileştirici ve aydınlatıcı bir rol üstlenmelidir. Dinî metinler ve bildirimin, çağımız Müslüman toplumlarında kanunların doğrudan kaynağı değil, sağduyunun ve kamuoyunun sağlam biçimde oluşmasının arka planı olarak görülmesi, formel yönüyle hukukun ve siyasetin oluşumunun da pozitif hukuku üreten kurum ve prosedürlere bırakılması, ilk bakışta dini ikinci plana ittiği için dindarları rahatsız eden bir öneri gibi durmakla birlikte, gerek farklı kesimler arasında uzlaşı alanı açması, gerekse dini kısır çekişmelerin yıpratıcı etkisinden koruması yönüyle daha kalıcı bir çözüm olarak da görülebilir.

Çağımızda Müslüman toplumların dünyanın genel gidişatına ve değerlerine duyarsız kalıp içine kapanması ve geçmişten devraldıkları telakki ve kurumlarla yetinmesi mümkün olmadığından, dini Batılılaşmanın ve uluslararası diyaloğun antitezi olarak göstermek de doğru olmaz. Din ekseninde iç siyaset dine zarar verdiği, dinî değerleri yıprattığı, başlangıçta dindarları mutlu eder görünse de, sonuçta dindarları rencide ettiği gibi, dış siyaset de öyledir. Müslüman devletlerle tarihsel tecrübe ve ülke insanları arası manevi bağlar sebebiyle daha sıcak bir ilişki kurulması mümkün ise de, uluslararası ilişkiler, temelde ülke çıkarı ve uluslararası antlaşmalar zeminine oturur. Dâru'l-harb ve cihad, cizye ve harac anlayışları, Müslüman-zimmi ayırımı, ulus-devlet öncesi geçmiş dönemlerin devletler arası ilişki biçimleri ve azınlık hukuku olarak anlam taşısa da, devlet yapısının ve uluslararası ilişkilerin din temeline oturmadığı modern dönemde etkili unsurlar olarak savunulamazlar.

Sonuç

Sonuç olarak, ilahiyatçıların din söylemini değişik açılardan irdelemek ve kişisel izlenim niteliğinde birtakım tespitlerde bulunmak, hatta sorunun özünde geçmişle şimdi arasında işlek bir köprü kurmayı hedefleyen bir yöntemin bulunmayışını, yani yöntemsizliği görmek mümkündür. Ancak, bilimsel geleneğin henüz yerleşmemiş olması sonucunda ortaya çıkan dalgalanma ve dağınıklık, sadece bu alana ait bir sorun olmadığı gibi, bunun tehlikeli bir gidişat olarak görülmesine de gerek yoktur. Çünkü farklı üslûp ve içeriklere sahip din söylemlerinin tek bir çizgide toplanmasının imkansızlığı ve yanlışlığı ne kadar açıksa, ifade özgürlüğü ve eleştiri kapılarının tamamen açılıp her alanın tabii gelişimine imkan tanınması ve giderek kendi kendini tamir etmesine, bilimsel yöntemin yerleşip ayıklamaların bu süreçte kendiliğinden gerçekleşmesine fırsat verilmesi de o derece önemlidir.

Din söylemindeki olumsuzlukların yan alanlara hızla yayılmakta, istismarlara yol açmakta ve toplumun değişik katmanlarında derin izler bırakmakta olduğu, bu durumun da ilahiyat alanında bilimsel geleneğin yerleşmesi için gerekli olan sabrın gösterilmesine engel teşkil ettiği doğru bir tespittir. Ancak, yine de yapılması gereken, din anlayış ve anlatımını haricî müdahale ve teşviklerle yönlendirmenin sonuçta geri tepebilecek yanlış bir yöntem olduğunun bilincine vararak, kendi insanımıza güvenmek ve bilimsel özgürlüğün, sonunda sağlıklı ürünler vereceğine inanmak olmalıdır.

islâmiyât IV (2001), sayı 4, s. 77-89

Türkiye'de Resmî Din Anlayışı: Etatokratik Sistemin İnşâsı

ÖMER ÇAHA
DOÇ.DR., FATİH Ü. İKTİSADİ ve İDARİ BİL. FAK. KAMU YÖNETİMİ BÖL.
ocaha@fatih.edu.tr

Türkiye'de, Cumhuriyet, birçok yeni özelliğinin yanı sıra, esas itibarıyla bir 'Batılılaşma' ve 'millîleşme' hareketidir. İktisat ve siyaset alanında olduğu gibi, din-devlet ilişkisi alanında da devletin politikalarına esas teşkil eden bu iki ana politika olmuştur. Buradan hareketle, Batı'daki millî din anlayışının ve gelişiminin analizi, Türkiye'deki resmî din anlayışını anlamamızı kolaylaştırıcı olacaktır. "Batı'da ulusal dinin tesisi hangi aşamalardan geçmiştir, bunu sağlayan faktörler nelerdir ve bunun siyasal sonuçları neler olmuştur?" sorularına cevap vermek suretiyle, Türkiye'deki resmî din anlayışını ve politikalarını daha iyi anlayabiliriz. Bu bakımdan, bu çalışmada, din-devlet ilişkisinin Batı'daki yaklaşık iki bin yıllık tarihi kısaca analiz edildikten sonra, Türkiye'de, adına "etatokratik sistem" dediğim sistemin inşâsı üzerinde durulacaktır. Bu sistemin Batı'daki sekülarizmden farklı olarak Türkiye'de nasıl bir din-devlet ilişkisini ortaya çıkardığı ve bunun sosyal ve siyasal sonuçları ayrıntılı biçimde ele alınacaktır.

Sekülarizmin İnşâsı ve Din Devlet İlişkileri

Hıristiyanlık eksenindeki Batı'da, din-devlet ilişkileri ana hatlarıyla üç farklı döneme ayırılarak incelenebilir. Birinci dönem, Yeni Ahit'in esas alındığı ilk beş yüzyıllık dönemdir. Yeni Ahit, Hıristiyanların, başlarındaki yönetimlere mutlak anlamda boyun eğmelerini emretmiştir. Yeni Ahit'te devlet-toplum ilişkileriyle ilgili prensipler iki yerde zikredilir. Bunlardan biri Hz. İsa'ya, diğeri ise Aziz Pavlus'a aittir. İsa, "Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya verin." (Matta 22: 21) diyerek, Roma'ya verginin verilmesini, dolayısıyla, yönetime boyun eğilmesini tavsiye etmiştir. Pavlus da, Romalılara gönderdiği mektupta, Hıristiyanlara ke-

sin ve açık ifadelerle nasihatte bulunur. Bütün yönetimlerin Tanrı'dan olduğu düşüncesinden hareketle, inananların ilahi cezaya çarptırılmamaları için, başlarında bulunan yönetimlere mutlak surette itaat etmeleri gerektiğini vurgular (Romalılar 13: 1-7). Din-devlet ilişkisiyle ilgili bu iki ilkeyi vazeden Yeni Ahit, tüm insanların kardeşliği fikrinden hareketle, inananlar için sevgi, dayanışma ve kardeşliğe dayalı mütevazı bir yaşam biçimi önermiştir. Hıristiyanlar ilk yüzyıllar boyunca dini, politik bir mecraya çekmeden bu mütevazı yaşam biçimiyle yetindiler.

Batı'da din-devlet ilişkisiyle ilgili ikinci dönem, Roma İmparatorluğu'nun zayıflama ve giderek yıkılma sürecine girdiği beşinci yüzyıldan itibaren başlar. Batı Roma'nın yıkılma süreci ile Hıristiyanlığın bir merkezî ve siyasi güç olarak yükselmesi aynı dönemlere denk gelmektedir. Dördüncü yüzyılın ortalarında Batı Roma'dan ayrılan Bizans, yaklaşık elli yıl sonra Hıristiyanlığı resmî din olarak tanımış ve diğer inançlara yasaklama getirmiştir. Böylece devletin altında örgütlenen ve ona bağımlı bir dinî model olan Ortodoksluk tesis edilmiştir. Oysa pagan sistemine dayalı Batı Roma'da İmparatorluk, yıkılıncaya kadar Hıristiyanlıkla barışmamış ve Hıristiyanlara büyük eziyetler yapmıştır. Bu bakımdan, İmparatorluğun zayıflamasıyla Hıristiyanlar âdeta İmparatorluktan intikam alan bir teoloji geliştirdiler ve bu teoloji Avrupa'ya yaklaşık bin yıl boyunca hükmetti. St. Ambrose, St. Gregory ve St. Augustine gibi Kilise babaları tarafından geliştirilen bu teoloji, Kilise kurumunu, hem dünyevi hem de uhrevi otoritenin merkezi hâline getirdi. Bunlardan St. Augustine ruhla beden ayırımından hareket ederek 'seküler otorite' ile 'ilahi otorite' arasında keskin bir ayırım anlamına gelen 'iki kılıç' doktrinini geliştirdi. Ona göre, seküler otorite bedensel arzu ve dürtülere dayanırken; ilahi otorite ruhsal arzulara dayanmaktadır. Birincisi şeytanın, ikincisi ise Tanrı'nın Krallığı anlamına gelmektedir. Şeytanın tarih içinde gelmiş geçmiş en büyük krallığının Roma İmparatorluğu olduğunu ileri süren St. Augustine, seküler devletin mutlak surette ilahi otoritenin hizmetine girmesi gerektiğini savunmuştur. Ona göre, bir seküler devlet ancak ilahi otoritenin hizmetine girdiği zaman meşru olarak kabul edilebilir.

Bu görüşleriyle Yeni Ahit'in içeriğinden farklı bir yorum geliştiren Augustine, Katolik Kilisesi'ni ilahi otoritenin yeryüzündeki temsilcisi olarak ilan etti. Kilise'yi "Tanrı'nın yeryüzündeki yürüyüşü" olarak kabul eden St. Augustine, onu aynı zamanda dinin kendisi, başka bir deyişle dinsel referansın yegâne temsilcisi hâline getirdi. Augustinian öğreti biraz daha ileri giderek Kitab-ı Mukaddes'te eşit kardeşler olarak tanımlanan müminleri, sıradan insanlar (*lay men*) sınıfı ile ruhban sınıf (*clergy men*) şeklinde iki farklı sınıfa ayırdı. Bu sınıflardan birincisinin hidayeti ve kurtuluşu, ruhban sınıfına mutlak surette itaat etmesiyle mümkün olacaktı. Bu öğreti kısaca Katolik Kilisesi'ni kutsal kitabın yerine geçirmiş ve iki dünyadaki kurtuluşun, ancak bu otorite ile mümkün olacağını beyan etmiştir. Evrensel kilise anlamına gelen Katolik Kilisesi'nin bu doktrin üzerine inşâ edilen etkisi, aşağı yukarı Rönesans ve Reform hareketlerinin

başladığı döneme kadar devam etmiştir. Bu öğretiyle birlikte beşinci yüzyıldan itibaren seküler otorite mutlak anlamda ilahi otoritenin hükümranlığı altına girmeye başlamış, dünyevi olana karşı müthiş bir aşağılama tutumu yaygınlaşmıştır. Ortaçağ Avrupa'sı büyük ölçüde bu öğretinin etkisi altında kalmıştır.

Hıristiyan dünyada din-devlet ilişkisiyle ilgili üçüncü dönemi St. Thomas Aquinas'la başlatmak mümkündür. Aquinas on üçüncü yüzyılda, ortaçağ Hıristiyanlık teolojisinde aşağılanan 'beşeriliğe' yeniden değer kazandırmakla, bu anlayışta bir gedik açmıştır. Aquinasçı öğreti, insan ürünü olan şehirlerin, sanatların, bilimsel çalışmaların, devlet yönetme sanatının ve hukukun şeytan eseri olarak değil, kıymetli ve muteber şeyler olarak kabul edilmesi gerektiğini beyan etmiştir. Geliştirdiği dörtlü hukuk sisteminde insana da yer vermiş olması, Aquinasçı öğretinin ortaçağın girişinden sonra Hıristiyanlıkta sekülarizme ilk defa yer açtığı anlamına gelmektedir. Hukuk sistemini ebedî hukuk, tabii hukuk, ilahi hukuk ve beşerî hukuk şeklinde dörde ayıran Aquinas, Augustine'in öğretisinden sonra ilk kez, insanın yaptığı yasaya meşruluk kazandırmıştır. Böylece, özellikle yönetime ilişkin seküler (dünyevi) olanla uhrevi olan arasındaki keskin ayırıma dayanan Augustinian tarzı iki kılıç doktrini teolojik anlamda darbe yemiş oldu.

Yaklaşık iki yüzyıl sonra Martin Luther ve Jean Calvin, Aquinas'ın elinde dünyevi bir karakter kazanan skolastik felsefenin temelleri üzerinden ulusal karakterli protest bir hareket başlatarak, seküler devletin inşâsına katkıda bulundular. Adının gösterdiği gibi, Protestanlık öğretisi, pür teolojik bir öğreti olmaktan çok, ihtişam ve siyasal güç kaynağı hâline gelen evrensel Katolik Kilisesi'ne karşı ulusal bir protest hareket özelliği taşımaktadır. Martin Luther'in Wittenberg'de bir kilisenin duvarına asmasıyla hareketine başlangıç teşkil eden 95 ilkenin üzerinde yoğunlaştığı üç nokta çok önemliydi. Bunlar şu şekilde özetlenebilir: Katolik Kilisesi'nin inananlar arasında yaptığı, sıradan ve ruhban sınıf ayırımına son verilmeli, ulusal krallara mutlak anlamda itaat edilmeli ve Roma Papalığına vergi vermekten vazgeçilmeli. Luther, dinin zorunluluktan dolayı papaz (*bishops by necessity*) olarak kabul ettiği kralların altında örgütlenerek ulusal bir karakter kazanmasını sağlamıştır. Luther'le aynı teolojik anlayışı paylaşan Calvin, Luther'in aksine, seküler devlet konusunda Augustinian öğretiden fazla sapmamıştır. Ona göre, ulusal dinî organizasyonlar seküler devletin altında yer alamaz, olsa olsa ondan bağımsız olarak örgütlenmelidirler. Seküler otoriteleri kurtuluşun haricî araçları (*external means of salvation*) olarak kabul ettiği için, onlarla stratejik bir işbirliği içinde olunmasını önermiştir.

Hıristiyan dünyadaki üçüncü dönemin en önemli olayı olan Protestanlığın beş ana sonucundan söz etmemiz mümkündür. Bunlardan birincisi; Kilise, ruhban sınıfının bir üst otoritesi olarak, bireyle Tanrı arasındaki ruhani ve şefaatçi kurum olma özelliğini yitirmiştir. Bunun yerine Protestan dünyada kiliseler ibadeti organize eden fiziksel mekanlar hâline getirilmiş ve otoritesi bu dünyaya hasredilmiştir. Protestanlık, ikinci olarak, inananlar arasındaki keskin ayırımı

kaldırarak eşitlik ilkesini getirmiştir; böylece, dünyeviliğin merkezini oluşturan sıradan insanı, başka bir deyişle beşeri yücelten bir doktrin olmuştur. Üçüncü olarak, inananların Kilise'den değil, kutsal metinden beslenmelerini sağlamak suretiyle, dini, bireysel bazda tüketilebilir kılmıştır. Başka bir deyişle, herkesi kendi kendisinin papazı hâline getirerek, bireyciliğin önünü açmıştır. Böylece birey, kilise otoritesine ve cemaat yapısına bağlı kalmaksızın dini kendi başına okuyup anlayabilecek duruma gelebilmiştir. Protestanlık, dördüncü olarak, dinin ulusal bazda örgütlenmesini sağlamıştır. Katolik Kilisesi ile olan bağların koparılmasıyla, her ulusun kendi ulusal dinî organizasyonunu oluşturmasının yolu açılmıştır. Bu çabanın tipik sonuçları olarak, Fransa'da Gallikan Kilisesi, İngiltere'de ise Anglikan Kiliseleri ulusal ölçekli kiliseler olarak teşekkül etmiş, bu trend daha sonra tüm Protestan toplumların sathına yayılmıştır. Protestanlığın beşinci ve konumuz açısından belki de en önemli sonucu ise, seküler otoritelerin meşru olarak kabul edilmesi olmuştur. Böylece ortaçağ boyunca devam eden seküler otorite ile ilahi otorite arasındaki gerginlik ortadan kalkmış; başka bir deyişle, Protestan tarzı Hıristiyanlık, devletler üzerindeki iddiasından vazgeçerek 'politik' olmaktan çıkmış ve 'sivil' karakterli bir din olma yoluna girmiştir.

Protestanlık, hem ulusal devletin teşekkülüne, hem de dinle devletin ayırımı ilkesine dayanan seküler sistemin kurumlaşmasında önemli bir rol oynamıştır. Seküler sistem, zamanla Protestan ülkelerin sınırını da aşarak tüm Avrupa'nın ve Avrupa kökenli toplumların temel siyasal sistemi hâline gelmiştir. Batı'da genel olarak biri Anglo-Sakson dünyasındaki 'sekülarizm', biri de Fransız kökenli olan ve büyük ölçüde Fransa ile sınırlı kalmış olan *laicism* şeklinde iki gelenek gelişmiştir. Bu geleneklerden sekülarizm, daha çok, bir özgürlük ve konsensüs aracı olarak gelişmişken; *laicism*, başlangıçta (özellikle de Fransız İhtilali'nin yaşandığı dönemlerde) devletin büyük ölçüde ideolojik bir manifestosu ve dinle hesaplaşması şeklinde gelişmiştir. Fransa'da 1905 Ayrılık Yasası'nın çıktığı tarihe kadar, genel olarak Kilise ile devlet arasında büyük bir husumet yaşanmış, bu husumet zaman zaman çatışmalara sahne olmuştur. Ancak, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Fransa'da gelişen demokratikleşmeyle birlikte, bu gerilim giderilmiş, *laicism* burada da nötr bir kamusal alanın inşâ edilmesine yardımcı olarak barış ve özgürlük platformu hâline gelmiştir.

Kısaca, Batı toplumlarında seküler sistemin en önemli sonucu olarak, seküler devlet, din nezdinde bir meşruiyet sağlamış ve dinle devlet alanı birbirinden ayrılmıştır. Buradan, dinin 'devletsizleştirilmesi' ya da devletin 'dinsizleştirilmesi'ni değil, devletin işleyişi ile dinî organizasyonların işleyişinin birbirinden ayrıldığını anlamak lazım. Ancak, birçok Batılı toplumda, devlet politikalarında ve devlet kurumlarında dinî değerler, söylemler ve semboller önemli referanslar olmaya devam ederken; dinî gruplar da devlet ve politika üzerinde etki kurmaya çalışmaktadır. Bunun tipik örneğini Amerikan seküler sisteminde görmekteyiz. Özellikle soğuk savaş döneminde, dinî değerler ve semboller, Amerikan

politikasının itici gücü hâline gelmiştir. Paraların üzerindeki "Tanrı'ya güveniriz" yazısı, "Tanrı'nın gölgesinde bir ulus" söylemi veya daha genel olarak siyasetçilerin dinî değerlere ve dinî hayata yaptıkları vurgular, buradaki seküler sistem içinde mümkün olabilmiştir. Bununla birlikte, A. Tocqueville'nin daha on dokuzuncu yüzyılın ortasında dikkat çektiği örgütlü sivil toplum dinamiğini oluşturan en önemli kurumların, Amerikan dinî gruplarından geldiği bilinmektedir. Gerek Amerika'da gerekse diğer Batılı toplumlarda seküler sistem, kamusal yaşamı ve toplumu dinî değer ve sembollerden ayırmaktan çok, dinin işleyişinin devlete karşı bağımsızlık kazanmasına hizmet etmektedir. Hatta Amerikan sisteminde sekülarizm; devletin, dine karşı bağımsızlığını kazanmasından çok, dinî organizasyonların devlet karşısında bağımsız olmasını anlatmaktadır. Bu bakımdan, sekülarizme burada en fazla sahip çıkan gruplar, dinî gruplardır.

Türkiye'de Etatokratik Sistemin İnşâsı

Batı toplumlarında dinin ulusallaşmasında rol oynayan aktörler dinî grupların kendileri olmuştur. Uluslaşma ile sekülerleşmenin el ele giden iki proje olması ve birbirlerini karşılıklı olarak etkilemiş olmaları önemlidir. Türkiye'de uluslaşma ve sekülerleşmenin, hem Cumhuriyet döneminde hem de Cumhuriyet'ten yaklaşık yüzyıl öncesinden başlayarak el ele gitmesi, sekülerleşmenin bizdeki seyrini Batı'dakine benzetmektedir. Ancak, Türkiye'deki uluslaşma ve sekülerleşmeye yakından bakıldığında, hem dinamikleri, hem aktörleri, hem de sonuçları bakımından büyük farklılıkların olduğu görülmektedir. Her şeyden önce, Türkiye'de Batı'daki seküler ve ulusal yapıya ivme kazandıran Protestanlık gibi bir hareketin gelişmesine zemin hazırlayacak tarihsel ve siyasal veriler yoktur. Evrensel ve merkeziyetçi dinî otoriteden kopuşu ifade eden Protestanlık tarzı bir hareket, olsa olsa Osmanlı himayesindeki diğer İslam toplumlarından beklenebilirdi. Zira Osmanlı'nın hükümran bulunduğu dünyada önde gelenler, Osmanlı'nın çekirdek yapısını oluşturan Türklerdi ve hilafeti onlar temsil etmekteydiler. Bununla birlikte, Hilafet'in Osmanlı tarihi boyunca dinsel içerikli olmaktan çok siyasal içerikli olması, bu makamın Katolik Kilisesi'nde olduğu gibi, evrensel dinî bir otorite olmasına engel teşkil etmiştir. Bu bakımdan, Osmanlı hanedanlığına karşı, Protestanlık gibi milliyetçi dinsel bir hareketin, ne Türkiye'den ne de başka bir ülkeden gelmesine zemin hazırlayacak bir tarihsel arka plan söz konusu olmuştur.

Türkiye'de, Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte ortaya konan politikalar, bazı yönleriyle protest özellikler taşımaktadır. Ancak, bu politikalar, Katolik Kilisesi tarzındaki merkezî ve hiyerarşik bir dinî otoriteye karşı olmaktan çok, bir iktidar odağına karşı olmuştur. Cumhuriyet döneminde Osmanlı'dan kopuşu ifade eden uygulamalar, büyük ölçüde Osmanlı'dan devralınan siyasal iktidara ve biçimine karşı olmuştur. Kaldı ki, Cumhuriyet dönemindeki uygulamaların önemli bir kısmı Osmanlı dönemindeki uygulamaların devamı niteliğindedir. Özellikle yeni rejimde, dinin devlet altında yer alması ilkesine dayanan din-devlet ilişkisi, Osmanlı'daki geleneğin bir devamı niteliğindedir. Din-devlet iliş-

kisi bakımından Osmanlı siyasal sisteminin iki başat özelliği dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi, devletin, dinin üzerinde bir konumda olmasıdır. Katolik ortaçağ Avrupa'sının tersine, Osmanlı'da din, Meşihat kurumu aracılığıyla devletin altında örgütlenmiş, Osmanlı tarihi boyunca devlet maslahatının yanında ikinci konumda kalmıştır. Meşihat kurumunun başı olan şeyhülislam, Osmanlı'nın karar mekanizması durumunda olan Divan'ın altı yedi kişilik çekirdek kadrosu içinde yer alamamış; bazı dönemlerde Divan'da yer almasına rağmen, hiçbir zaman diğer üyeler gibi oy hakkına sahip olamamıştır. Dolayısıyla, şeyhülislam, Divan'da daha çok istişari mahiyette yer almıştır. Osmanlı siyasal sisteminin ikinci özelliği ise, örfî hukukun (seküler hukuk) Osmanlı tarihi boyunca şer'î hukukun üzerinde yer almasıdır. Kamusal hukuk, Osmanlı'da şer'î hukuka değil, (Sultanın emir ve iradelerini de içeren) zamanın koşullarına göre formüle edilen örfî hukuka dayanmaktaydı. Osmanlı siyasal sisteminde din önemli bir motivasyon, hatta yer yer meşruiyet kaynağı olmasına rağmen, şer'î hukuk, genel olarak özel yaşam alanıyla sınırlı kalmıştır. Dolayısıyla, gerek örgütlenmesi, gerekse hukuksal ağırlığı itibarıyla, Osmanlı'da dinî maslahat devlet maslahatından sonra gelmekteydi. Bu nedenle, Osmanlı sistemini teokratik olmaktan çok, yarı-seküler bir sistem olarak tanımlamak daha doğrudur.

Osmanlı siyasal sistemi, son yüzyılda yapılan idari, hukuki, iktisadi, siyasi ve eğitim alanındaki reformlarla seküler bir sisteme doğru iyice kaymıştır. Cumhuriyet rejimi, bazı yönleriyle kendisinden aşağı yukarı yüzyıl önce başlayan Batılılaşma eksenindeki reform hareketini devam ettirmiş olmakla birlikte, bazı yönlerden Osmanlı'dan ayrılmaktadır. Cumhuriyet'i Osmanlı'dan ayıran önemli noktalardan biri, uluslaşma hareketinde; bir diğeri ise, dine ilişkin politikalarda görülmektedir. Cumhuriyet'i kuran devlet eliti, vatan, millet ve devlet üçlüsüne dayalı yeni bir yapı vücuda getirmeye çalışmıştır. Vatan, Anadolu toprakları, devlet Osmanlı'dan devralınan devlet yapısının reforme edilmiş biçimi; millet ise, yeniden inşâ edilecek olan bir varlık olacaktı. Bu bakımdan, kurucu devlet elitinin din politikası, daha çok, yaratılacak olan topluma ilişkin olarak karşımıza çıkmaktadır. Milleti inşâ ederken, dinsiz millet olamayacağı varsayımından hareketle, dine belli bir yer verilmiştir. Ancak, Kemalist elit, dini bir din olarak görmekten ziyade, Mustafa Erdoğan'ın ifadesiyle, bir 'duygu' biçimi, bir 'manevi kaynak' olarak görmüştür. Buradan hareketle, Türkiye'nin millî ethosunu oluşturmak için, İslam, kaynaklardan bir kaynak olarak telakki edilmiştir. Dinin Osmanlı'da hatta daha öncesi dönemlerde hep devlet hiyerarşisi içinde yer almış olmasından ve onun varlığıyla büyük ölçüde birleşmesinden dolayı, ne genel olarak İslam toplumlarında ne de Osmanlı'da devletin üstünde ya da ondan bağımsız olarak bir kilise kurumu gelişebilmiştir. Bu bakımdan, devlet 1920'lerde din-devlet ilişkisini düzenlerken, dine, "bir din gibi" muamele etmekten ziyade, onu bir maneviyat kaynağı olarak kabul etmiş, bu kaynağın kullanım hakkını da kendisinde görmüştür. Bu kaynaktan bazen yararlanma yoluna gitmişken, bazen de onun alanını daraltıcı politikalar geliştirmiştir.

Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında devletin dine ilişkin politikaları dört noktada özetlenebilir. Bunlardan birincisi, dinî kurumların ilga edilerek yerlerine seküler kurumların inşâ edilmesi olmuştur. 1920 yılında Şeyhülislamlık kurumu yerine geçmek üzere Ankara Büyük Millet Meclisi tarafından kurulan Şer'iye ve Evkaf Vekaleti ile Hilafet kurumu 1924 yılında çıkarılan bir kanun ile lağvedilmiştir. Bu kurumları ikame etmek üzere aynı yıl Şeyhülislamlık kurumuna göre kapsamı daraltılmış olan Diyanet İşleri Reisliği kurulmuştur. Diyanet İşleri Reisliğine yüklenen görev, dinî yaşam, ibadet ve tebliği organize etmek olmuştur. Yine yasaklanan köklü kurumlardan biri de Osmanlı tarihi boyunca tarikatların merkezi durumundaki tekke ve zaviyeler olmuştur. Tekke ve zaviyeler, 1925 yılında çıkarılan bir kanunla yasak hâle getirilmişlerdir. Tekke ve zaviyelerin kapatılması, dolayısıyla, tarikat çalışmalarının yasaklanmasıyla devlet, dinî faaliyetleri ve yaşam biçimini mutlak anlamda kendi kontrolü altına almış ve bunun toplumsal ayaklarını kırmıştır.

Dinin toplumsal dayanaklarını ortadan kaldırmak ve onun üzerinde mutlak anlamda hakimiyet kurmak üzere ikinci politika olarak, eğitim alanındaki tektipleştirme çalışmaları devreye girmiştir. 1924 yılında çıkarılan Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile askerî ve dinî eğitim dahil olmak üzere bütün eğitim faaliyetleri Millî Eğitim Bakanlığı bünyesinde birleştirilmiş; bu kanun, eğitimin sekülerleşmesi, ulusallaşması ve tek-tipleştirilmesini öngörmüştür. Bu politikanın bir gereği olarak toplumun dinî hizmetlerini yürütmek üzere, İmam-Hatip mektepleri ile Darülfünun bünyesinde bir İlahiyat Fakültesi kurulmuştur. Kısa bir süre sonra askerî eğitim, Millî Eğitim Bakanlığı'ndan alınarak özerk bir hüviyete kavuşurken, dinî eğitim veren İmam-Hatip Mektepleri ile İlahiyat Fakültesi, 1930 yılında kapatılmıştır. Buna paralel olarak, kendi çabasıyla dinî eğitim alma girişimleri de yasaklanarak, dinî kaynakları okuyanlar devlet kovuşturmasına tâbi tutulmuş ve cezalandırılmışlardır. Gerek resmî eğitim, gerekse toplum bazındaki sivil eğitim üzerinde kontrol sağlayan devlet, bu yolla 'bilgi' ve 'inanç' kaynağını tamamen eline almayı başarmıştır.

Devletin dine ilişkin üçüncü uygulaması hukuki düzenlemeler alanında görülmektedir. Hukuksal düzenlemelerin en köklü olanı 1926 yılında kabul edilen İsviçre Medeni Kanunu'dur. Bu kanunla birlikte, aile hukuku, tamamen Batılılaşırken; bunu takip etmek üzere, yine Batı'dan Borçlar ve Ceza Kanunu gibi kanunlar alınarak İslam'ın kısmen işgal ettiği hukuksal alan Batı menşeli bir hukuk sistemi ile yer değiştirmiştir. 1928 yılında "Devletin dîni dîn-i İslam'dır," ibaresinin Anayasa'dan çıkarılması ve 1937 yılında Anayasa'ya "laiklik" ibaresinin konmasıyla, İslam, hukuk sisteminden büyük ölçüde tasfiye edilmiştir. Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki hukuk kayması (şer'î hukuktan, Batılı hukuk sistemine geçiş), değişik alanlardaki boşluğu doldurmak üzere iktibas edilen kanunlarla sağlamlaştırılmaya çalışılmıştır.

Kurucu devlet elitinin dine ilişkin dördüncü politikası ise, sembolik değeri olan alanlarda görülmektedir. 1925 yılında çıkarılan Şapka Kanunu; 1928 yılında

kabul edilen Latin Alfabesi; 1932 yılında ezanın ve kametin Türkçeleştirilmesi; 1934 yılında hacı, hafız, ağa, şeyh, molla gibi unvan ve lakaplar ile bazı kisvelerin yasaklanması; 1935 yılında hafta tatilinin Cuma'dan Pazar gününe çevrilmesi gibi uygulamalar sembolik değeri olan uygulamalar olarak karşımıza çıkmaktadır. Kısaca 1923-1950 yılları arasındaki Tek Parti döneminin dine ilişkin politikaları, kamusal alanı dinî değerlerden, toplumu da dinî simgelerden arındırmayı amaçlamıştır. Toplumun dinî ihtiyacını karşılamak üzere kurulan Diyanet İşleri Reisliği, dinî eğitimin (sıradan vatandaşın Kur'an'ı okuması dahil olmak üzere) tamamen yasaklanmış olması bakımından, bu dönemde fiilen işlevsiz hâle gelmiştir. Devlet bu dönemde, Osmanlı siyasal sisteminde ve toplumsal yapısında derin kökleri ve izleri olan dinin etkisini azaltmak için, onun üzerinde mutlak anlamda kontrol ve denetim sağlamıştır. Devlet, mülkiyet hakları, ekonomik ve beşerî kaynaklar, kültür ve sanat üzerinde kurduğu mutlak denetimini din üzerinde de kurmak suretiyle topluma mutlak anlamda hakim olmayı başarmıştır.

Tek Parti dönemi uygulamalarının genel olarak adı laiklik olmuştur. Ancak, Türkiye'de laiklik adı altında uygulanan politikalar, Batı toplumlarındaki (Fransa dahil) laiklik ve sekülarizm uygulamalarından büyük farklılıklar göstermiştir. Batı toplumlarında sekülarizm, dinle devletin birbirine karşı bağımsızlığını sağlayarak, toplumsal barışın ve özgürlüklerin bir platformu olmuştur. Oysa Türkiye'de devlet, laiklik uygulamalarıyla devletçi elitin iradesini mutlak anlamda topluma hakim kılmış ve özellikle din üzerinde mutlak anlamda hükümranlık kurmuştur. Başka bir deyişle, devlet, siyasal alanı dinin aleyhine olabildiğince güçlendiren bir sistem inşâ etmiş; bunu da, kapalı ve dogmatik bir ideolojiye dayandırmıştır. Sistemin ve politikalarının âdeta eleştirilmesi imkansız kutsal referanslara (Atatürkçülük ve Devrim Kanunları) dayandırılması ve korunmasının da askerî bürokrasiye verilmesi, Türk laikliğini Batı'daki sekülarizmlerden köklü biçimde ayırmaktadır. Bu bakımdan, Türkiye'de inşâ edilen sistemi teokrasiyi tersine çeviren 'etatokrasi' olarak tanımlamak daha doğru olacaktır.

Etatokratik sistem, sekülarizmden çok Augustinian tarzdaki teokrasinin tersine çevrilmiş biçimidir. Augustine'nin öğretisi, seküler devleti aşağılayarak dinin altına alırken, Kemalist etatokrasi, dini, bir tehlike ve tehdit kaynağı olarak algılamış ve devletin altına almıştır. Türkiye'deki etatokrasi büyük ölçüde teokrasiyi andırmaktadır. Teokraside bir klerji sınıfı (ruhban sınıfı) devletin tepe noktasında bulunur. Toplumsal, siyasal ve hukuksal kurum ve değerlerin temel referansını bu sınıfın iradesi oluşturur. Klerji sınıfı kendine özgü bir hukuka sahiptir ve birçok yönden imtiyazlı bir sınıftır. Bu sınıfın dinî sıfatı olduğu gibi siyasi sıfatı da vardır ve bu sıfatıyla sistemin sigortası durumda bulunur. Türk etatokrasi sistemi, klerji sınıfının yerine askerî ve sivil bürokrasiyi geçirmiştir. Bu sınıf ise, bilimsel ve rasyonel değerlere dayanmaktan çok, ideolojik bir hissiyata dayanır. Bilim ve aklı sürükleyen, besleyen temel itici güç 'kuşku' ve 'eleştiri'dir; oysa, askerî bürokrasinin lügatinde, doğal olarak, kuşku ve eleştiriye yer yoktur.

Türk etatokrasisinin tarihsel bir boyutunun olduğunu söylemek mümkündür. Devlet bürokrasisini dinî bürokrasinin üzerine çıkaran Osmanlı sistemi de kısmen bu özelliği taşımaktadır. Ancak, dinle devlet arasındaki ilişkiyi dizayn ederken dinî bürokrasiyi devlet bürokrasisinin altına yerleştirmesine rağmen, Osmanlı devlet sistemi, dinî değerlerden ve simgelerden yaygın biçimde yararlanmıştır. Hatta biraz daha ileri gidilerek, din bazı yönlerden devlet yapısıyla bütünleşmiştir. Bu hâliyle din, sistemin itibar ve saygı gören önemli kaynaklarından biridir. Bu bakımdan Osmanlı etatokrasisini 'yumuşak' bir etatokratik sistem olarak tanımlamak mümkündür. Son yüzyılda giderek globalleşen dünyanın hissettiği hukuksal sisteme periferi konumundaki Osmanlı'nın şer'î hukuku, ihtiyaca cevap vermede yetersiz kalmıştır. Böyle olunca, Osmanlı, son yüzyılda Batı'dan yaptığı kanuni iktibaslarla bir 'hukuk kayması' yaşamıştır. Fakat Osmanlı bu hukuk kaymasını yaşarken, yukarıda ifade edildiği gibi, dine karşı aşağılayıcı ve dışlayıcı bir tutum sergilememiştir. Oysa Cumhuriyet Türkiye'sinde etatokratik sistemin kurucu eliti, Türk toplumuna, özellikle de geleneksel muhafazakâr kesime karşı âdeta Fransız jakobenlerinin dinî aristokrasiye yaptığını yapmıştır. Geleneksel-muhafazakâr değerlerle birlikte bu değerlerin ve sembollerin kaynağını teşkil eden geleneksel dinî yaşam biçimi de aşağılanmıştır. Bu değerleri yaşayanlar 'mürteci', 'gerici', 'hain', 'potansiyel düşman' vs. gibi aşağılayıcı etiketlerle suçlanmış ve sistemin dışına çıkarılmaya çalışılmıştır.

Kemalist etatokratik sistem, bu yönüyle, Batı'da değişik kesimler arasındaki barışı ve birlikte yaşamayı sağlamak üzere geliştirilmiş olan sekülarizmle taban tabana zıtlık arz etmektedir. Sekülarizmin Batı toplumlarındaki özgürlükçü özelliğinin aksine, Türkiye'deki etatokratik sistem, özgürlükleri daraltıcı olmuştur. Türkiye'de, Cumhuriyet'in başından bugüne kadar (giderek sertlikten yumuşaklığa doğru bir evrim geçirecek şekilde) devam eden bir gelenek içinde resmî söylemdeki laiklik, özellikle de dinî kesimlerin özgürlük alanını daraltıcı bir manifesto olarak kullanılmıştır. Türk laikliğinin bu anlamda iki bariz özelliği dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi, 'felsefi' olmaktan çok 'politik' ve 'reaksiyoner' olması; ikincisi ise, özgürlükçü olmaktan çok, özgürlükleri engelleyici olmasıdır. Mesela bir Kemalist, 'laik' olduğunu ifade ettiğinde, bir felsefeye, bir yaşam biçimine, bir dünya görüşüne vurgu yapmaktan çok; muhafazakâr, dindar, gelenekselci vs. olmadığını beyan etmektedir. Türk laikliğinin bu politik özelliğinden dolayı, İslami bir kisve, bir yaşam biçimi, bir organizasyon, bir ekonomik teşebbüs, bir toplantı, bir zikir halkası 'laikliğe aykırı'; hatta daha da ileri gidilerek, 'laiklik karşıtı' olarak telakki edilebilmektedir. Bugün bu anlamda yaşanan önemli gerilimlerden biri 'başörtüsü' konusunda kendisini göstermektedir. Devlet, başörtüsünü, bunu kullananların beyanlarına rağmen, ideolojik bir sembol olarak görmekte, onu kullanmayı da devlete ve rejime karşı bir başkaldırı olarak nitelendirebilmektedir.

Türkiye'de 1950 sonrası çok partili hayatla birlikte gelişen demokratikleşmeye paralel olarak etatokratik sistemin parametrelerinde nisbî bir yumuşama göze çarpmaktadır. 1950 seçimlerine gitmeden önce yeniden eğitim faaliyetine başlayan İmam-Hatip okulları ve İlahiyat fakülteleriyle dinî eğitimin önü açılmıştır. Bundan da önemlisi, demokratik siyasetin bir gereği olarak, din eksenli sivil toplum örgütleri, kamusal yaşam alanında görünür olmaya başlamışlardır. Özellikle 1980 sonrasındaki iktisadi ve siyasi liberalleşmeye paralel olarak, diğer sivil toplum örgütlerinin yanında, dinî sivil toplum örgütleri de kamusal alana yoğun biçimde girmiştir. Ekonomiden eğitime, siyasetten entelektüel alana değin uzanan geniş bir yelpaze içinde İslami grupların sesi her geçen gün daha fazla duyulurken; toplumsal düzeyde de geleneksel dinsel değerlere karşı dikkate değer bir yöneliş yaşanmaktadır. 1980'lere kadar siyasal partilerin himayesinde varlık gösteren dinî gruplar, 1980 sonrası dönemde siyasal partilere karşı özerklik kazanmış, hatta siyasal partilerin üzerine çıkacak kadar önemli güç kazanmışlardır. Özellikle de 2000'li yıllarda, artık dinî gruplar siyasal partilere değil, siyasal partiler dinî grupların desteğine ihtiyaç hissedecek duruma gelmişlerdir.

Demokratik sürecin getirmiş olduğu yumuşamaya rağmen, Türkiye'de resmî din anlayışı, etatokratik sistemin parametreleri üzerinde Tek Parti döneminde inşâ edildiği biçimiyle varlığını sürdürmektedir. Bugün kamusal yaşam alanında önemli bir etkinlik göstermesine rağmen, dinî grupların, simgelerin ve değerlerin sistem bazında bir meşruiyeti yoktur. Sistemin bunlara ilişkin biri 'resmî' biri de 'fiilî' olmak üzere iki politikası bulunmaktadır. Demokratik kamusal alanda görülmekte olan dinî organizasyonlar, değerler ve simgeler, aslında resmî olarak büyük ölçüde yasaktır. Mesela tarikatlar ve tarikat yapısı içinde geçerli olan lakap ve unvanlar Devrim Kanunları gereği yasaktır. Hatta Devrim Kanunlarını biraz katı yorumlamak suretiyle kamusal yaşam alanındaki birçok varlığa ve değere son vermek mümkündür. Nitekim 28 Şubat sürecinde resmî politikaların bazıları devreye sokularak, kamusal yaşam büyük ölçüde dinî değerler ve simgeler için daraltılmıştır. Türkiye'de fiilî durum yasal durumu aşacak nitelikte bir esnekliğe sahiptir. Bu da, aslında demokratik sistemin Türkiye'nin fiilî hayatına kısmen hakim olduğu, ancak resmî yapısına henüz tam anlamıyla nüfuz etmediği anlamına gelmektedir.

Etatokratik Sistemin Tekhakikat Anlayışı

Genel olarak Batı toplumlarında hakim olan anlayışın 'çokhakikatlilik' olduğunu görmekteyiz. Çokhakikatliliği yaşatmak ve ayakta tutmak için de seküler sistem bir araçsal mekanizma olarak gelişmiştir. Batı toplumlarındaki çokhakikatlilik sadece sistemin çokhakikatliliğe açık olmasıyla sınırlı kalmamış; aynı zamanda, sistem içindeki unsurların da kendi içinde çokhakikatli bir karakter kazanmasını sağlamıştır. Bu anlamda çokhakikatliliğin hem kamusal politikaların, hem de sivil toplum örgütlerinin yaygın bir özelliği olduğunu söylemek mümkündür. Çokhakikatlilik konusunda 'Amerikan medeniyeti' çok önemli bir örnek oluşturmaktadır.

Amerikan medeniyetinin kurucu önderleri, daha bağımsızlığı elde ettikleri ve Amerika'yı bir dünya devleti hâline getirmeye çalıştıkları sırada, bu medeniyeti özgürlükçü ve çokhakikatli bir siyasal ve seküler sistem üzerine bina ettiler. Buradan hareketle, hakikat iddiası olan, olabilen veya olabilecek her varlık alanı, kendi projeleri ve dinamikleriyle Amerikan kamusal yaşamında yer alabilmiştir. Bu da yaklaşık iki yüzyıllık bir toplumun dünyaya hükmedebilecek güçte bir medeniyete dönüşmesine imkan sağlamıştır.

Batı toplumlarındaki çokhakikatli anlayışın aksine, Türkiye'de, Cumhuriyet'in kurucu kadrosu, sistemi 'tekhakikat' anlayışı üzerine bina etmiştir. Cumhuriyetçi kadroların kafasındaki yegâne hakikat, Batı uygarlığının gelmiş olduğu muasır medeniyet seviyesidir. Muasır medeniyeti de Cumhuriyet'in kurucu kadrosu geniş bir perspektif ve yaklaşımla algılayamamıştır. Zira Cumhuriyet'i kuran kadronun büyük ölçüde asker kökenli olduğunu düşündüğümüzde, onların meslekî kariyerlerinin Batı medeniyetini değişik açılımlarıyla algılamak için elverişli olmadığını görürüz. Bu bakımdan, kurucu elit, Batı uygarlığını Batı siyaset düşüncesinin bir yorumu ve açılımından ibaret kabul etmiştir. Cumhuriyetçi elitin referansı, J. Bodin, J. J. Rousseau ve Voltaire gibi birkaç Batılı düşünürle sınırlı kalmıştır. Zengin bir Batı külliyatı ile beslenemediği gibi, yerel kültür ve bilgi birikiminden de boşaldığı için, Türkiye'deki siyasal sistem toplumu açacak, genişletecek bir zenginlik yaratmak yerine; onu daraltacak ve kısacak sert bir politik tutum geliştirmiştir. Başka bir deyişle, sistem, felsefi ve derin toplumsal kabulleri olan bir yaşam biçiminden çok, reaksiyoner ve cebrî özellikler taşıyan politik bir karakter kazanmıştır. Türkiye'deki kurucu liderler, toplumun tüm kesimlerini kapsayacak genişlikte bir sistem bina etmek yerine, muasır medeniyeti farklı biçimde okuyabilen değişik kesimleri dışlayarak iktidara endeksli, dar, kapalı ve dogmatik bir sistem inşâ etmiştir. Toplumsal zenginliğe öncülük etmek yerine siyasal iktidarı ele geçirme mücadelesi verilmiş; iktidarı korumak için de değişik kesimlerden aydınlar, siyasetçiler ve düşünürler sistemin dışına itilmiştir.

Kemalizmin mutlak tekhakikatçi özelliği, bu doktrinin bugün bile esnemesine ve muasır medeniyetin yükselen değerlerine göre şekillenmesine engel teşkil etmektedir. Proje, retorik düzlemde muasır medeniyet projesidir. Ancak, uygulamada Kemalist medeniyet projesi, bazen muasır medeniyetin değerlerinden büyük bir sapma göstererek, gerçekte, Batı'da faşizm, nazizm ve Stalinizmin dışında görülmeyen bir şark despotizmine yönelmiştir. Muasır medeniyet coğrafyası içinde ortaya çıkan bu üç ideoloji de muasır medeniyetin esasını değil, birer arızi durumunu oluşturur. Kemalist proje, 1930'larda köklü bir doktrine dayanmadığı için, o dönemin moda akımı olan bu ideolojilerden çok rahat biçimde etkilenebilmiştir. Bu bakımdan, özellikle 1950'den sonra askerî ve sivil bürokrasi ile sol entelijensiya tarafından kapalı bir ideoloji ve doktrine dönüştürülen Kemalizm yorumu, giderek muasır medeniyet kervanından uzaklaşan bir rotaya sapmaktadır. Bugün Kemalizm, genel olarak sol Kemalist gruplar tarafından, sistemi kültürel ve siyasal anlamda daraltıcı bir referans hâline getirilmektedir.

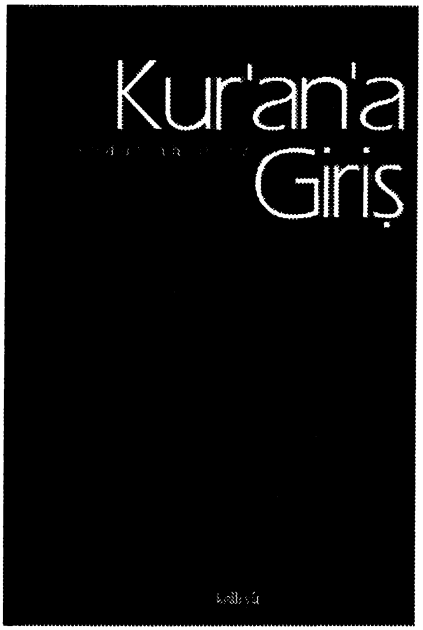
Muasır medeniyeti bir Doğu toplumunda diriltmeye çalışan Atatürk'ün, dolayısıyla da Türk toplumunun en büyük şanssızlığı, muasır medeniyet değerlerini Türkiye'de üstlenecek bir orta sınıfın, Cumhuriyet'in kurulduğu yıllarda yeterli düzeyde olmayışıydı. Kurucu elit, iktidar hırsından dolayı geleneksel ve modern sivil toplum unsurlarını dışlayınca, siyasal sistemi üstlenebilecek sivil dayanaklar da tamamen ortadan kalktı. Sivil toplumdan ve orta sınıfın yokluğundan doğan boşluk, doğal olarak askerî bürokrasi tarafından dolduruldu. Atatürk'ün akıl ve bilimi esas alarak hedef gösterdiği muasır medeniyet, ancak temel yapıcı unsuru olan rasyonel, bilimsel, dolayısıyla kuşkucu ve eleştirel bir tutumla yakalanabilirdi. Oysa, askerî bürokrasi elinde şekillenen kamusal alana, eleştiri ve kuşkudan çok, sadakat ve mutlak hakikat anlayışı hakim kılınmıştır. Böyle olunca, kamusal alanın en önemli merkezleri olan eğitim kurumlarında, kuşku ve eleştiriden çok, sadakat ve itaat, temel değerler hâline gelmiştir. Dolayısıyla, etatokratik sistem içinde eğitim kurumları bugün için büyük ölçüde teokratik rejimlerdeki medreselere ya da rahip okullarına dönüşerek, muasır medeniyeti ayakta tutan değerlerden uzaklaşmaktadır. Bugün üniversitelerde eleştirel düşünmek bir bilim adamı için âdeta bir cesaret işi hâline gelmiştir.

Kurucu elit, laik değerler sistemini toplumsal ve kamusal alanda dinî değerlerin yerine ikame ederek, dinden doğan boşluğu doldurmaya çalıştı. Ancak, bu politikanın derin tarihsel arka plana dayanan dinsel ve kültürel kodları çözmede ve eritmede fazla başarılı olamadığı görülmektedir. Kurucu elit, kamusal hayattaki değerlerin ve sembollerin kendi doğal evrimi içinde değişmesine de müsaade etmeyince, toplumsal bilinç altında seküler normlara karşı bir reaksiyon oluştu. Başka bir deyişle, toplum, seküler normları kolay kolay özümseyemedi. Bunun sonucunda, toplumda ahlaki değerler bazında büyük bir erozyon yaşandı. Bugün Türk toplumunu ortalama bir Batı toplumuyla karşılaştırdığımızda, Türkiye'de büyük bir ahlaki boşluğun yaşandığını rahatlıkla gözleyebiliyoruz. Özellikle ticaret ve iş etiği konusunda büyük bir ahlaki zaafın bulunduğu dikkat çekmektedir. Kemalizmin geleneksel dinî değerlerin yerini köklü biçimde dolduramayışının iki sonucu olmuştur: Bunlardan birincisi, ahlaki erozyon; ikincisi ise, doğan boşluk içinde sivil dinî hareketi oluşturan 'dinî cemaatler'in yükselişidir. Ancak, kamusal yaşamın yegâne referansı olan Kemalizmin daraltıcı ve sert özelliği, cemaat yapılarının da kapalı ve oligarşik bir karakter kazanmasına yol açmıştır. Bugün, Osmanlı'da ve belki de İslam tarihinin herhangi bir döneminde örneği görülmemiş biçimde devlet dışı ve hatta devlete rağmen köklü ve yaygın İslami cemaatler ortaya çıkmaya başlamıştır. Ancak, bu cemaatlerin oligarşik özellikleri, bunların Türkiye'de muasır medeniyeti üstlenecek aktörler olmasını, dolayısıyla özgürlükçü birer yapıya dönüşmesini engellemektedir.

Etatokratik sistem, dini devletin kontrolü altında tuttuğundan ve aynı zamanda onun kapsamını daralttığından, din, kendi içinden zengin ve farklı yaşam biçimleri çıkaramamıştır. Dinî tarikat ve cemaatlerin hemen tümünde genel geçer

ve ortak bir din anlayışı ve yaşam biçimi vardır. Mesela Amerika Birleşik Devletleri'yle karşılaştırıldığında, dinden kaynaklanan farklı yaşam biçimlerinin oldukça sığ kaldığı dikkat çekmektedir. Amerika'daki özgürlükçü seküler sistem içinde 1500 farklı dinî anlayış gelişebilmiştir. Mesela homoseksüel kiliseler bu sistem içinde çok rahat biçimde ortaya çıkıp gelişebilmektedir. Oysa Türkiye'de farklı dinî anlayış ve yaşayış anlamında gelişebilen yegâne inanç sistemi Alevilik/Bektaşilik olmuştur. Devlet, Tek Parti döneminde dinde başlatmak istediği reformu yegâne hakikat ve yaşam biçimi olarak tüm topluma üstten empoze ettiği için, karşılığında da gelenekseli korumaya dönük total bir reaksiyon doğmuştur. Hâlbuki, devlet o tarihlerde gerçekleştirmeyi düşündüğü dinî reformu çokhakikatli bir anlayış içinde "yollardan bir yol" olarak gerçekleştirmiş olsaydı, bugün belki de zengin ve değişime çok daha açık bir dinî yaşam alanıyla karşı karşıya kalabilirdik. Kadınla erkeğin yan yana namaz kılabildiği, ezanın yer yer Türkçe okunabildiği, kilise tarzı camilerin inşâ edildiği ve bunun çoğulcu bir model içinde hoş karşılandığı bir dinsel yaşam alanı pekâlâ gelişebilirdi.

Bugün İslam dünyasının en önemli problemi, tekhakikatlilikten kurtulamamasıdır. Hatta belki de, İslam dünyasını Batı eksenli muasır medeniyetten uzaklaştıran en önemli husus budur. İslam dünyasında Avrupai tarzda inşâ edilmiş kentler ve modern teknoloji vasıtasıyla muasır medeniyetin fiziksel şartlarından yararlanan toplumlar vardır. Ancak, İslam dünyası ne yazık ki, muasır medeniyetin hukuksal, siyasal, ahlaki ve kültürel değerlerine oldukça uzaktır. Muasır medeniyet ailesi olan Batı toplumlarında da hiç kuşkusuz tekhakikatli akımlar vardır. Mesela Amerika'da son yıllarda Hıristiyan *evangelicalism*'i adı altında oldukça dogmatik ve fundamentalist bir dinî anlayış gelişmektedir. Ancak, Batılı toplumlar, tesis ettikleri özgürlükçü ve geniş katılımlı seküler sistemleri aracılığıyla, bu tür fundamentalist yapıların sisteme damgasını vurmasını önleyebilmektedir. İslam dünyasında siyasal sistemler yaygın olarak tekhakikatli otoriteryan politikalara dayanmakta; bunların karşısında yer alan İslami gruplar da büyük bir ekseriyetle tekhakikatli bir dünya görüşünden hareket ettikleri için, bunların karşısında demokratik birer rakibe dönüşememektedirler. Cumhuriyet Türkiye'sinin seküler sistemi, bugün dünyada 'Türk modeli' olarak bazı kesimlerin dikkatini çekmektedir. Hiç kuşkusuz bu sistemin modernleşmemizi sağlamada oynadığı önemli roller olmuştur. Ancak, bu rol, sistemin dayandığı referansın, muasır medeniyetin değerlerine eşlik etmesinden değil; muasır medeniyet yörüngesine giren ülkemizde *de facto* bir durumdan kaynaklanmaktadır. Türkiye'de sistemin kurucu referansını oluşturan Kemalizmin kurucu elit nezdindeki tanımı, ne yazık ki, otoriteryan ve kapalı bir ideoloji olmaya devam etmektedir. Bu böyle devam ettiği sürece Türkiye'deki laik sistemin barış ve özgürlük platformuna dönüşmesinin şansı yoktur. Dolayısıyla, muasır medeniyeti bu hâlimizle yakalamamız imkansız gibi görünmektedir.



Kur'an'a Giriş

ABDULLAH DRAZ
çeviren: Salih Akdemir

Bu kitap, Kur'an'ın fikrî boyutunu şu üç noktada incelemektedir:

- Kur'ani doktrinin mahiyeti;
- Doktrinin doğruluğunu kanıtlamak için kullandığı ikna vasıtaları;
- Mesajına izafe ettiği ilahilik ve kutsallık vasfını kanıtlama biçimi.

İyi bir Kur'an çevirisine sahip olmak şartıyla,
sayılan bu hususlarda, Arapça bilmeden Kur'an'ı tetkik etmek mümkündür.
Bu kitap, böyle bir çalışma tarzını benimseyenlere
katkıda bulunmak amacıyla hazırlanmıştır.

kitâbiyât
Dr. Mediha Eldem Sok. 41/12
06420 Kızılay / Ankara
k i t a b i y a t @ h o t m a i l . c o m
tel: 0312. 433 24 65 tel&faks: 0312. 433 66 68

islâmiyât IV (2001), sayı 4, s. 91-110

Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylem

MEHMET PAÇACI
PROF.DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
pacaci@divinity.ankara.edu.tr

İnsan her zaman bir kavram dünyası içinde yaşıyor. Kişi, bütün dış dünyayı bu kavram dünyasının penceresinden okuyor ve anlamlandırıyor. İnsan olarak, olguları, olayları ve ilişkileri doğrudan ve çıplak olarak görebilmemiz mümkün değildir. Bu bir yandan insanın içinde bulunduğu bir kısıtlılıktır; ancak, insanın bu kavram dünyası olmadan dış dünyaya karşı bütünüyle körleşebileceği düşünüldüğünde, onun bir kavramlar dünyasına sahip oluşu, bir diğer yandan da ona dış dünyaya açılan bir pencere sunmaktadır. Öyleyse, biz dünyaya sınırları ve biçimi belirli bir pencereden bakıyoruz. Bütün nesneleri ve bu nesneler arasındaki ilişkileri okumayı, bu kavram dünyası dolayısıyla başarabiliyoruz. Bizi, önemli ölçüde biz yapan bu kavram dünyasına, kültür, dünya görüşü, paradigma, ideoloji, yorum, model gibi adlar veriyoruz.

XIX. yüzyılın başını, bu çalışmada ele alacağımız çağdaş İslam kavram dünyasının oluşumuna başlangıç tarihi olarak verebiliriz.[1] Bu dönem, dünya üzerinde İslam dünyasının gücünü iyiden iyiye kaybettiği bir dönemdir. Bu geri düşmenin birkaç yüzyılı bulan bir mazisi bulunmaktadır. O günlerde İslam dünyasını büyük oranda sınırları içinde bulunduran Osmanlı'nın ve bunun daşında kalan İslam dünyasının yetiştirdiği insan kaynaklarının Batı'nınkilerle rekabet edemeyişinin bir sonucu olarak, Osmanlı ülkesinin kültürel, ekonomik, eğitsel, askerî vb. alanlarda Batı karşısında güçsüz kalması, büyük kayıplara yol açtı. Osmanlı Devleti'nin Batı karşısındaki geri bir noktada kalışı artık XIX.

[1] Bassam Tibî, Çağdaş İslam dönemini, Mısır'ın Napolyon tarafından işgal edildiği yıl olan 1798 ile başlatır. Bkz. *The Crisis of Modern Islam*, çev. Judith von Sivers, University of Utah Press, 1988, s. 39.

yüzyılla birlikte çok açık olarak ortaya çıkmıştı. Büyük toprak kayıpları, diğer alanlardaki kayıpların saklanabilmesine daha fazla izin vermiyordu. Hayatın bütün alanlarındaki bu gerilerde kalış sonucunda Osmanlı ve İslam dünyası, Batı'nın nefesini her bakımdan 'harim-i ismet'inde hissetti. Hilafet merkezi askerî tehdit altına düşerken, Osmanlı insanı zihniyle ve kalbiyle de bu tehdidi derinden derine duymaya başlamıştı. Bu, gerçekten büyük bir yenilgiydi.

Batı'nın büyüyen gücü, Müslüman toprakları genişleme alanı olarak seçmiş, belli bir birikime ulaşan Doğu çalışmalarını da bu sömürgeci ve yayılmacı siyasetine güç katan bir araç olarak kullanmıştı.[2] Öyle ki, Napolyon, Mısır'ı sömürgeci bir güç olarak işgal ederken, oryantalizmin sağladığı akademik destek, işgalcileri, gerçek Müslümanlar ve İslam'ın gerçek koruyucuları olarak gösterebiliyordu.[3] Bu dönemde 1312 tarihindeki Viyana Konsülü ile başlatılan oryantalizm iyice olgunlaşmış ve gerçek ürünlerini vermeye başlamıştı. Artık İslam dünyası, XIX. yüzyılın başlarıyla birlikte dünya sahnesinde İslam'ın tanımlanmasında ve algılanmasında yeni bir sayfanın açıldığı bir döneme giriyordu. Batılı askerî, siyasi ve ekonomik güçler, bir yandan Osmanlı'nın topraklarını paylaşırken, siyasetin emrine koştukları entelektüel güç, oryantalizm, bütün bilgisel mahareti ve birikimiyle İslam medeniyetinin en temel kavramlarını, tarihini, bilimini, teolojisini, etnolojisini ve geri kalmışlığını, kendi bakışıyla tanımlamaya ve şekillendirmeye başladı. Bunları, o günleri yaşayan bir İslamcı, Babanzâde Ahmed Naim şöyle dile getirmektedir:

> Şimdiki hâl ile geçmiş arasındaki tezat –bizleri demeyelim, çünkü bu tezadı bile gösterecek ilim ve irfanımız kalmamış, vaktiyle ne olduğumuzu, şimdi ne hâlde bulunduğumuzu bize tanıtan ne yazık ki yine düşmanlarımızdır– Frenkleri bile hayrete düşürüyor.[4]

Müslümanlar, oryantalizmin İslam'a ilişkin söylemi karşısında bugün de canlılığını koruyan bir dizi cevabi yorum ve söylem geliştirdiler. Müslümanlar âdeta, kendilerini yaşamayı bir kenara bırakarak, var güçleriyle oryantalizme karşı durma ve ona cevap verebilme sürecine girdiler. Başka bir söyleyişle, artık Müslümanlık, geri dönüşü olmayan bir şekilde oryantalizm olgusuyla birlikte bir Müslümanlık idi. Oryantalizmin bir öteki olarak İslam'a yönelttiği söylem bütünü karşısında, Müslümanlık tarafı hummalı bir savunu üretimine girişmişti. Bu, sonuç olarak neredeyse tamamen son iki yüzyıl içinde Müslümanlığın büyük oranda dış bir müdahaleyle, yani oryantalizm tarafından belirlenmesi sonucunu doğurdu. İslam'a ve Müslümanlara dair çoğunlukla 'yakışık almayan', 'doğru olmayan' ve 'haksız' birtakım sözlere elbette cevap verilmeliydi. Müslümanlar, Batı'ya karşı cevap yetiştirme çabası içinde yol alırken, oryanta-

[2] Edward Said, *Oryantalizm Sömürgeciliğin Keşif Kolu*, Pınar Yayınları, İstanbul 1982, s. 113.

[3] Edward Said, *Oryantalizm*, s. 145.

[4] Babanzâde Ahmed Naim, "İslam'ın Dünü ve Bugünü", zikr. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, Kitabevi, İstanbul 1997, I. 388.

lizmin başlattığı ve belirleyici olduğu, sorgulama biçiminde bir diyaloğun diyalektiği içine çekilivermişlerdi. Bir doğubilimci Leonard Binder çağdaş dönem İslam'ı hakkındaki düşüncesini şöyle ifade eder:

> İslam'la oryantalizm arasındaki diyalektik ilişki göz önünde bulundurulduğunda yapılanmış bir eleştiride bu ikisini birbirinden ayırmanın meşru olduğundan pek emin değilim.[5]

Bir başka yerde Binder, sözünün bütün esirgenmemişliği ve çıplaklığı ile Edward Said'in yazdıklarını "İslam da oryantalizmin yarattığı bir şeydir." şeklinde yorumlayıvermektedir.[6]

İşte son iki yüzyıldaki Müslümanlar, giderek daha büyük oranlarda kaçınılmaz olarak söz konusu diyalektik içinde oluşan bir kavram dünyasının içine doğmaktadırlar. Bu dönemde yaşayan Müslümanlar, İslam'a, Kur'an'a, Peygamber'e, Sünnet'e, tarihlerine, kendilerine ve nihayet dünyaya bu kavram dünyasının penceresinden bakmakta ve ilişkilerini bu kavram dünyasının sınırları içinde okuyup anlamlandırmaktadırlar. Said Halim Paşa şu satırlarında oryantalizmin baş kahramanı olduğu diyaloğun mahiyetini kendi ifadeleriyle ortaya koymaya çalışır:

> (Müslümanların) geriliklerini önce onlara hakim olan Hıristiyan milletler görmüş ve onların fikir adamları, bizden çok önce bu mesele ile meşgul olmuşlardı. (...) Müslüman milletlerin, dinlerinin zaruri bir neticesi olarak geri kaldıklarını iddia eden Batılılar, meseleyi bir din meselesi hâline getirdiler. Öyle olunca, bu iddia Müslümanlar tarafından şiddetli red ve itirazlarla karşılandı. (...) Neticede bu bahis ortaçağın o bitmez tükenmez ve faydasız metafizik münakaşalarını andırır, ateşli ve kasıt arayan bir münazaraya döndü. (...) Müslümanların gerilemesi meselesinden çıkan münakaşalara, ilk andan beri hakim olan, bu ruh hâlidir. Bu hâl tarafsız düşünceyi daima engellemiş ve çok büyük ehemmiyeti bulunan tarihî ve sosyal bir hâdisenin gereken önemle ele alınmasına mâni olmuştur.[7]

Oryantalizmin başlattığı bu diyalog ve onun söylemi o kadar başarılı oldu ki, yakın zamanda gündemimizi dolduran Vahhabizm ve Taliban gibi literalist, radikal ve köktenci örneklerden, Fazlur Rahman gibi akademik, liberal ve protestan örneklere kadar son yüzyılda ortaya çıkan bütün Müslümanlık tezahürleri, oluşumunda oryantalizmin başat rol aldığı çağdaş İslam yelpazesinin farklı noktalarında yerlerini aldılar. Bu çalışmada, söz konusu yorumun son yüzyıl içinde zihinlerimizi alabildiğine yönlendiren kavram dünyası üzerine eğilmeye çalışacağız.

Osmanlı Devleti, Batı'nın hızlı ilerleyişini en erken görmek durumdaki ülkeydi; çünkü bu ilerleme, her aşamasında kendi aleyhine gerçekleşmekteydi.

[5] Leonard Binder, *Liberal İslâm*, çev. Yusuf Kaplan, Rey Yayınları, Kayseri 1996, s. 184.
[6] Leonard Binder, *Liberal İslâm*, s. 192.
[7] Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İz Yayınları, İstanbul 1993, s. 148-150.

Söz konusu durum karşısında, istisnasız bütün alanlardaki saldırılara ve gerilemelere karşı harekete geçmek ve bunlara son vermek kaçınılmazdı. Batı'nın gücüne yine onun birikimiyle karşılık verilecekti. Osmanlı buna önce askerî alanda bir yenileşmeyle başladı. III. Selim ve ardından II. Mahmud ordunun Batılı ordularla baş edebilmesi için yapılan girişimlerin karşısına bir engel olarak çıkan Yeniçeri Ocağı'nı kaldırıp yerine Nizâm-ı Cedîd'i getirdi. II. Mahmud aynı zamanda kılık-kıyafetle de ilgilenmişti. İlk defa fes onun zamanında kullanıma girdi. Bu şekilsel uygulamaların daha sonraki örneklemeleri de yaşanacaktı. II. Mahmud, idari alanlarda yeni düzenlemelere girişti. Avrupa'ya uyum sağlayabilmek için hariciye, dahiliye, maliye nezaretleri kurdu. Gülhane Hatt-ı Hümâyûn'u ile Batı'dan esen milliyetçilik akımının etkileri iyice hissediliyordu. Bütün uyrukların tek hukuk altında birleştirilmesine geçiliyor, vergi sisteminde yenilikler getiriliyor, orduda başka düzenlemelere gidiliyordu. Daha sonraki dönemlerde de, kaynağı Batı olan birçok değişiklik gerçekleşti.[8] Sonuç ise kaçınılmaz bir paradokstu. Bu paradoksu daha sonra İslamcılık ideolojisi de derinden yaşayacaktı. Amaç, Batı'ya karşı koyabilmekti; ancak sonuç, 'Batılılaşma' veya çağdaşlaşma adını verdiğimiz sürecin başlatılması ve sürdürülmesi oldu.

Müslüman aydın bu çöküntü durumunu bir şekilde zihninde cevaplandırmaya girişmişti. Bir yandan ardı arkası kesilmeyen yenilgiler hazmedilmeye çalışılırken, bir yandan da İslam aleyhine sürdürülen kampanyaya karşı bir söylem üretilmeye çalışılıyordu. XIX. yüzyılın ikinci yarısında "İstanbul'da bir grup Osmanlı aydını tarafından modern dünyanın meydan okumalarına karşı koyma endişeleriyle" İslam bir ideolojiye dönüştürülmüştü.[9] İdeoloji, "fertlerin sosyo-politik çevrelerine bir anlam vermek için yarattıkları veya başkalarından aktardıkları sembolik haritalar veya sembol sistemleri" olarak tanımlanmaktadır.[10] İşte Batı karşısında Osmanlı aydınının ve genel olarak Müslüman aydının yaptığı tam da bu süreci başlatmak ve onu oluşturmaktı. İslamcılık, İslam dünyasını Avrupalılık, sömürgecilik ve yeni-sömürgeciliğin dünyası bağlamında tanımlayan ve tümüyle ideolojik nosyanlarla yapılanmış bir söylem olarak ortaya çıkmıştı.[11] İslamcılığın belirdiği dönemde, benzeri amaçlarla Osmanlı'da Osmanlıcılık, Batıcılık ve Türkçülük, Arap ülkelerinde de Arap milliyetçiliği gibi başka ideolojiler de kendini gösteriyordu.

Oryantalizm, Doğu'daki milletlerin geri kalmış olmalarını onların dinleri ile yakından ilişkilendiriyordu. Bu, bir 'öteki' oluşturma süreciydi. Müslümanlar da, bu yönde bir söylem ve cevap arayışına girdiler. XIX. yüzyıl oryantalizminin bu ötekine dair en temel söylemine göre, Doğu'dakilerin bütün geri kal-

[8] Bkz. Roderic H. Davidson, *Osmanlı İmparatorluğunda Reform*, çev. Osman Akınhay, Papirüs, İstanbul 1997, I. 32-67.

[9] Mümtazer Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul 1991, s. 13.

[10] Clifford Geertz, "Ideology as Cultural System", *Ideology and Discontent*, ed. David Apter, New York, 1964, s. 47, zikr. Mümtazer Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, s. 22.

[11] Aziz al-Azmah, *Islams and Modernities*, Verso, London 1993, s. 43.

mışlıkları dinleri yüzündendi. Friedrich Schlegel, Müslümanların, "ölü ve boş bir teoloji, eşi görülmemiş ve negatif bir iman sahibi olduklarını" söylüyordu.[12] William Muir'e göre, "Muhammed'in kılıcı ve Kur'an; uygarlık, özgürlük ve gerçeğin şimdiye kadar görülmemiş en büyük düşmanı." idi.[13] Bir başka doğubilimci, Kur'an'ı şöyle tanımlıyordu: "Muhammed, (....) Kur'an isimli bir kitabın yazarıdır. Bu kitap karmakarışık, anlaşılmaz, hazmedilmez, başı sonu belirsiz, uzun, nefes kesen, can sıkıcı, çok katı, düzensiz, çekilmez, aptalca" vs.'dir.[14]

Doğu'yu ve İslam'ı bu derece geri ve düşük düzeyde görmek, oryantalizmin, Doğuluları yeniden düzenleme, dünyanın gerçeklerine uydurma ve kendi kültürel ve askerî faaliyetine malzeme yapma çabalarını meşrulaştırıyordu:[15] "Doğulu kulluğa uygun bir ırkın üyesi olduğuna göre kul işlemi görecekti."[16] İngiltere'nin Mısır'a atadığı sömürge valisi Lord Cromer, Avrupalıları ve Doğuluları şöyle karşılaştırıyordu:

> Avrupalı sağlam düşünür. Meseleleri açıkça ortaya koyar. Mantık öğrenmemiş olsa dahi doğuştan mantıklıdır. Tabii olarak şüphecidir ve bir teklifin doğruluğunu kabul etmeden önce delil ister. Daima canlı duran zekası makine gibi çalışır. Doğu kafası ise ülkesinin pitoresk görüntüleri gibi en yüksek noktada simetri duygusundan yoksundur. Düşünce sistemi düzensiz ve dağınıktır...

Cromer'e göre Doğulu,

> Sadakatle yaltaklanmaya hazır, entrikaya ve kurnazlığa yetenekli, hayvanlara karşı acımasız insanlardır. (...) Ne doğru dürüst yolda ne de kaldırımda yürüyebilir. Dağınık kafası, yolların ve kaldırımların yürümek için yapıldığını farkeden Avrupalı zekasının yakınına dahi erişemez. Doğulular sağlam yalancılardır. Hareketsiz ve şüphecidirler. Tek kelime ile Anglo-Sakson ırkının açıklığına doğruluğuna ve asaletine ters düşerler.[17]

Artık sömürgeci güçler bu geri insanların yaşadığı topraklara uygarlık götürerek insanlığa katkıda bulunabilirlerdi.

Oryantalizmin İslam ve geri kalmışlık/terakki etmemişlik söylemi, İslamcı aydına "artık Müslümanların dinsel açıdan kendilerine çeki düzen vermeleri" gerekliliğini ilham ediyordu. Müslüman bir aydın için bütün bu olanların sorumlusu 'İslam' olamazdı. Öyleyse sorumlu kimdi? Sorumlu arayışı bu aydınlar arasında sıklıkla içedönük bir 'günahkâr' yakalama tutumu ortaya çıkarmıştır.

[12] Friedrich Schlegel, "Über die Sprache und Weishet der Indier. Ain Beitrag zur Begründung der Alter tümskunde", *Mohr und Zimmer*, Helidelberg 1808, s. 44-59, zikr. Edward Said, *Oryantalizm*, s. 173.

[13] Zikr. Edward Said, *Oryantalizm*, s. 263.

[14] Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-Warship, and the Heroic in History*, Longmans Green and Co., New York 1906, s. 63, zikr. Edward Said, *Oryantalizm*, s. 265 vd.

[15] Edward Said, *Oryantalizm*, s. 353.

[16] Edward Said, *Oryantalizm*, s. 351.

[17] Evelyn Baring, Lord Cromer, *Modern Egypt*, MacMillan, New York 1908, s.146-167, zikr. Edward Said, *Oryantalizm*, s. 71vd.

Bu durumda, o zamana kadar cari olan Müslümanlık bırakılabilirdi, bırakılmalıydı da. Böylece İslamcılık, İslam ile Müslümanlığı birbirinden ayıran protestan bir çizgiye oturuvermiştir. Bu savunma söylemi, ilk iş olarak, bir ideal İslam oluşturmuş ve onu Müslümanların kusurlu ve süfli dünyasından uzak tutma çabasına girişmiştir. İslamcılar bu geride kalmanın başlıca müsebbibi olarak Müslümanları göstermişlerdir. Aradıkları günahkâr, 'İslam' değil Müslümanların kendileriydi. Bütün günahlar da, onların bugününü hazırlayan geçmişinde aranmalıydı. Bu meyandaki apolojilerden güzel bir örneği Şeyhulislam Mûsâ Kâzım Efendi sergilemiştir. "İslam ve Terakki" adlı yazısına o, "Mevcut dinler içinde İslam dini kadar ahlaki, ictimai...." diyerek başlar. Yazının ikinci paragrafı "İslam dini terakkiye mâni imiş!... Ne büyük iftira, ne azim bir bühtan!..." ifadeleriyle devam etmektedir. Yazı, şûrâ, hürriyet, adalet, musavat, uhuvvet, kuvvet hazırlama gibi çağdaş Batı paradigmasının en temel kavramlarının neredeyse tamamının İslam içindeki meşruiyetini ispatlayan alt başlıklarla devam ederek şu cümlelerle nihayete ermektedir:

> Şimdi "İslam dini terakkiye mânidir" diyen zevata sorarım: Bu makalemizde açıkladığımız mühim esaslar İslam dininden başka hangi millette vardır ve İslam milletinin kendi tembellik ve bilgisizlikleri yüzünden uğradıkları felaketlerin sebeplerini o kadar ulvi olan İslam dininde aramak insafa uygun mudur? Lütfen bu sorularıma cevap vermelerini kendilerinden beklerim.[18]

Birçokları arasında benzeri bir apoloji de Elmalılı Hamdi Yazır tarafından kaleme alınmıştır: "Müslümanlık Mâni-i Terakki Değil, Zamin-i Terakkidir".[19]

Bu aşamada Osmanlı İslamcılığının oryantalizme karşı geliştirdiği cevabın yönü, tarihin yakın ya da uzak sayfalarında başarılar kazanmış ideal bir 'İslam'a çağrı karakteri taşımaktadır. Bu romantik idealizm, Batı'ya göre gerilere düşmenin başlıca nedeni olarak, geçmişte bir zamanlar Müslümanları başarıdan başarıya koşturduğuna inanılan 'İslam'ı yaşamayı son zamanlarda bir türlü becerememiyişimizi görmektedir. Bu idealizmin, giderek istenç dışı bir tavırla, zihinleri, saf ve kusurlardan uzak, âdeta sadece idealar âleminde yaşayabilen bir İslam'ı bulmaya yönelten bir işlevi olmuştur. Babanzâde Ahmed Naim'e göre, "İslam'ın geçmişteki şerefi ile şimdiki zilleti arasındaki elem verici tezata gelince, bunun da amilleri tahlil edersek görürüz ki," bunlar bir kısım ümmetin fertlerinden, kalan kısmı da "umera ve ulema sınıfının birikmiş, yığılmış kötülüklerinden" kaynaklanmıştır. Babanzâde'ye göre, bütün bu kötülükler, Şeriat'a veya İslam'a muhalefet adıyla genel bir sebebe indirgenebilir.[20] Elmalılı Muhammed Hamdi Ya-

[18] Mûsâ Kâzım Efendi, "İslam ve Terakki," *İslam Mecmuası*, 27 Şubat, 1319, s. 287-85, zikr. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, I. 136-143.

[19] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Sebilürreşâd*, XXI544-554,Temmuz-Ağustos, 1339, zikr. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, I. 526-546.

[20] Babanzâde Ahmed Naim, "İslam'ın Dünü ve Bugünü", *Musavver Muhitu'l-Ma'arif*deki "İslam" maddesinden, II. 1446-56, (1333) zikr. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, I. 389.

zır'a göre de, "Müslümanların şimdiki gerilemesi ise dinî hassasiyetin azalması, aşk ve şevkin sönmesi ve akidelerin donuk bir hâl alması yüzündendir."[21]

Osmanlı'da Batı'nın İslam'a yaptıklarını bir şekilde karşılamaya yönelik çabalar birikirken, bir yandan da, Osmanlı toprakları dışında, Hindistan, Afganistan, İran ve Mısır'da başka bir İslamcılık çizgisi gelişmişti. Çoğu zaman Cemâleddîn Afğânî ile başlatılan bu çağdaşçı İslamcı çizgi, Müslümanların neden geri kaldığı sorusuna İstanbul'da gelişen İslamcılıktan daha farklı bir vurgu ile cevap vermiştir. Bu İslamcılık, "saf ve gerçek İslam"a dönüşü, İstanbul İslamcılığında görülen İslam'a, İslam kültürüne yeniden sarılmaktan ve İslam tarihinin parlak sayfalarındaki, bizi başarıya ulaştıran İslam'a ulaşmaktan farklı olarak tanımlamıştır. Bu çizginin oryantalizme verdiği cevabın vurgusu, İslam'ın en temel kaynağı üzerine yapılmıştır. Bütün bir gelenek aşılarak Kur'an'a gitmek bu söylemin temel tutumu olmuştur.[22] Onun saf İslam'ı sadece Kur'an'da bulunmaktadır. Çağdaşçı İslamcılık olarak da adlandırabileceğimiz bu yoruma göre, İslam dünyası, ne yazık ki, Batı'da gerçekleşen dogmatik düşünceden arınma ve saflaşma sürecini gerçekleştiremediği için Batı'nın gösterdiği gelişimi gösterememiştir. Modern İslam düşüncesindeki bu çizgiye doğru ilk ifadeleri ve yönlendirmeleri Afğânî'nin E. Renan'a karşı yazdığı meşhur reddiyesinde gözlemlemek mümkündür. Batı karşısında yenilgiye uğrayan ve savunma durumunda bulunan İslam dünyasının başından beri geliştirdiği, sonradan giderek yaygınlaşan ve nihayet İslamcılığa hakim olan tepki, Afğânî'nin cümlelerinde ifadesini bulan Aydınlama'ya dair şu açık öykünme olmuştur. Avrupalı uluslar kendilerini Hıristiyanlığın, yani dinin vesayetinden kurtarmış ve bilginin her dalında hayret verici gelişmeler gerçekleştirmiştir. Afğânî aynı şeyin İslam dünyasında da olmaması için bir sebep görmemektedir:

> İslam dininin bilimsel ilerlemenin önünde bir engel olduğu doğru olsa bile, bir gün bu engelin ortadan kalkmayacağını kim söyleyebilir? İslam dini bu konuda diğer dinlerden nasıl ayrılabilir? Her din kendine göre müsamahasızdır. Hıristiyanlık, yani onun emirlerini ve öğretisini izleyen ve ona göre şekillenen topluluk, sözünü ettiğim ilk dönemde böylece hür ve bağımsız olarak ortaya çıktı. Gelişme ve bilim yolunda da hızlı bir şekilde ilerlemektedir. Oysa İslam toplumu henüz kendisini dinin vesayetinden kurtaramamıştır. Ancak, Hıristiyanlığın dünyada İslam'dan yüzyıllarca önce ortaya çıktığı düşünülürse, İslam toplumunun da bir gün bağlarını koparmayı başaracağına ve Batı toplumunun izinden giderek uygarlık yolunda kararlı bir şekilde yürüyeceğine olan ümidimi muhafaza ediyorum... Hayır, İslam böyle bir ümitten mahrum edilemez.[23]

[21] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, "Felsefe, Teceddüt ve Avrupa Kültürü", *Tahlili Tarihi Felsefe-Metalip ve Mezahip, Ma'ba'de't-tabia ve Felsefe-i İlahiyye*, s. 10-40, zikr. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, I. 556.

[22] Cemâleddîn Afğânî, Muhammed Abduh, *el-'Urvetu'l-vuṣḳā*, Mısır 1937, s. 70.

[23] "Answer of Jamal al-Din to Renan", *Journal des Debats*, May 18, 1883, zikr. N.R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal al-Din al-Afghani*, Universty of California Press, Berkeley 1983, s. 183.

Oryantalizmin İslam'a çevirdiği bu geri kalış eleştirisinin arka planında, onun zaten protestan duruşu ve akılcılık devrimini yaşamış oluşu bulunmaktadır. Oryantalist, aynı arka planı İslam'a da yansıtmıştır. İslam'a yönelttiği eleştirilerde protestantizmi yaşamış kişilerin, bunu yaşama tecrübesine erememiş olanlara yönelttiği bir söylem söz konusudur. Edward Said, oryantalizmin İslam'a genel bakışını daha sonra şöyle ifade edecektir: "... İslam, eski bir tecrübe olan Hıristiyanlığın yeni ve kaçak bir görüntüsü sayılmıştır."[24] Daha önce benzeri ifadeleri, Elmalılı Hamdi Yazır da, Jules de Beaume'un ayetleri konu tasnifine tâbi tutan *Le Coran Analyse* adlı çalışmasına atıfla yazmıştı:

> ... Avrupa bizim son teceddüdlerimizi ya Protestanlığa veya diğer bir Avrupa mezhebinin tesirine atfetmekte ve hep bunları kendilerine kul olmak gibi gaye ile mütalaa etmektedir.[25]

Elmalılı'nın bu itirazına karşın çağdaş İslamcılık, genel olarak gerçek İslam'ını, böylesi bir protestantizmin başarıldığı İslam tanımında bulmaktadır. Böylece dünyayı etkileyen 'fundamentalist protestan' paradigma, çağdaş İslam düşüncesi için de bir model oluşturmuştur. Temel kaynaklara ve köklere, asr-ı saadete dönme; yeniden kaynaklara dönme temel tezi, çağdaş İslam yorumunda oldukça belirgin 'selefî' bir tez olarak belirmiştir. Buna göre, Hıristiyan dünyanın gerçekleştirdiği 'reform', İslam dünyasında da başarılmak isteniyorsa, aynı saflaşmanın İslam dünyasında da gerçekleştirilmesi gerekmekteydi.[26] Bu yüzden, İslam dünyasında başlayan çağdaş dönemi, Hıristiyan Batı dünyasında yaşanan Reform olgusundan, söz konusu dönemde dünyada hakim duruma geçen bu düşünsel ve kültürel paradigmadan ayırabilmek mümkün değildir. Oryantalizm ise, bu iki dünyanın selefilikleri arasında sağlam bir bağ oluşturan temel unsur olmuştur. Olanlar hakkında bir üst-dil geliştirebilen nadir İslamcılardan Said Halim Paşa, bu İslam ve protestanlık söylemi hakkında şunları söyler:

> Hıristiyanlar, İslam dünyasının her tarafında gördükleri gerilik alametlerini, İslamiyet'ten biliyorlar. Bunda mâzurdurlar. Çünkü onların karşısına, terakki yollarında ilerlerken, sadece kendi dinleri ve bu dinden doğmuş bulunan ruhban sınıfının saltanatı çıkmış, mâni olmaya çalışmıştı. Bu yüzden, Müslümanların geri kaldığını gören bir Avrupalı, hemen kendilerine kıyas ederek, sebebin Müslümanlık olduğunu tahmin ediveriyor.
>
> Böyle bir zanna kapılmak, bir Hıristiyan için tabii sayılırsa da yanlış olmaktan kurtulamaz. Çünkü bu hükme varırken, İslamiyet'in esasını öğrenmiş, Müslüman milletlerin geri kalmasına sebep olan tarihî ve gerçek sebepleri araştırmış

[24] Edward Said, *Oryantalizm*, s. 107.

[25] Hamdi Yazır, "Felsefe, Teceddüt ve Avrupa Kültürü", zikr. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, I. 563.

[26] Cemâleddîn Afgânî, Muhammed Abduh, *el-'Urvetu'l-vuşkā*, s. 58; ayrıca bkz. Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, "Islahat ve İstikbal", zikr. Kara, *Türkiyede İslamcılık Düşüncesi*, I. 78.

değildir. Sadece Hıristiyanlık hakkındaki kendi görgü, bilgi ve değer ölçülerinden ilham almıştır. Bu şekilde verilen bir hüküm ise şüphesiz hatalı olacaktır.[27]

Temel kaynak olarak Kur'an'a yapılan vurgu, en başından, günümüze kadar, özellikle Osmanlı dışında gelişen İslamcılıkta, vurgulanagelen bir nokta olmuştur. Kur'an'a yapılan vurgunun çoğunlukla bir tür kutsal kitap metinselciliği veya kısaca 'Kuranizm' olarak isimlendirilmesi yanlış olmaz. Bu bakımdan, Kur'an, modern İslam söyleminin odağında bulunmaktadır. Esasen modern İslam'ın Kur'an tanımı hakkında konuşmak, büyük oranda çağdaş İslam'ın kendisi hakkında konuşmak anlamına da gelir. Kur'an böylece her türden İslamcı söylemin mücadele platformu oluvermiştir. Ancak, Osmanlı İslamcılarının geleneğe olan inançlarını hâlâ devam ettirdiklerini gözlemleyebiliyoruz. Osmanlı İslamcıları hâlâ gelenek içinde geliştirilen disiplinlere ve argümanlara kendilerini yakın hissetmektedirler.[28] Fıkha olan inanç Said Halim Paşa'da hâlâ sürmektedir.[29] Mesela Osmanlı İslamcıları arasında Kur'an'ın böyle bir platform olarak kullanılması çok revaç bulmamıştır. Diğer çağdaşçı tefsir örneklerinin yanında Elmalılı Hamdi Yazır'ın yazdığı tefsir, neredeyse Râzî tefsirinin çağdaş bir versiyonu gibidir. Ancak 'saf İslam', 'Kur'an İslam'ı, 'gerçek İslam' söylemleri, Türkiye'deki Cumhuriyet dönemi İslamcıları arasında giderek yayılmıştır.

Böylece İslam, çağdaş dönemde daha çok bir kitap dini olarak algılanır olmuştur. Klasik İslam, Peygamber'in modelliğini çağdaş yoruma göre daha çok vurgulayan bir din geleneği idi. Bununla birlikte, İslam, sadece kişi temelli bir din olmadı. İslam geleneği içinde tasavvuf ve hadisçilik geleneğinin buna yönelik bir vurgusu olduğu söylenebilir. Ancak, İslam geleneğinin ana omurgası her zaman Kitap-Sünnet bütünlüğünde ve dengede götürmek istikrarını sürdürmüştü. Kur'an ve Sünnet kaynak metin veya 'nass' olarak alınabilecek kaynaklar olarak sürekli birlikte sayılmıştı. Protestan-köktenci İslamcılığın çağdaş İslam yorumunun ise, bu dengeyi Kur'an lehine bozduğu gözlemlenmektedir. Çağdaş dönemde beliren bütün İslam yorumlarında bu vurguyu görmek mümkündür. Buna göre, bütün bir düşünce tarihi ve gelenek, Kur'an ile olan ilişkisi açısından, çağdaş Kur'an tanımına göre yeniden değerlendirilmiştir. Kur'an'da olmadığı gerekçesiyle birçok fikir ve kavram, İslam'ın dışında tutulmaya çalışılmıştır. Fıkıh, kelam, tefsir gibi disiplinler Kur'ani olmamakla eleştirilmiştir. "Kur'an'ın İslam'ına" uymadığı gerekçesiyle hadisler tenkide tâbi tutulmuştur. Ancak, son yıllarda tarihselci İslamcılar bu birlikteliği ve bütünlüğü yeniden keşfetmiş görünmektedirler. Çünkü Sünnet'i Kur'an'ın tarihsel bağlamının dışında tutabilmek mümkün olmamaktadır.

[27] Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 138.

[28] Örnek olarak bkz. Mansurizâde Mehmed Said, "Şeri'at ve Kanûn", haz. Abdullah Kahraman, *İslâmiyât* I (1998), sayı: 4, s. 239-51; İsmail Hakkı İzmirli, "Meslek ve Metodum", *Hakkın Zaferleri*, 1341, s. 6-8, zikr. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, II. 139-141.

[29] Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 138.

Osmanlı İslamcıları, başarılı dönemleri tebcil eden ve İslam'ın özündeki başarı gücünü ispatlamaya çalışan bir söyleme daha çok tutunabiliyorlardı. Bunda Türklerin Haçlıları bozguna uğratan ve Bizans'ı yıkan başarılarını bir kenara bırakamayışlarının etkisi olmalıdır. Osmanlı dışındaki İslamcılar ise, XI. yüzyılla birlikte Türklerin İslam dünyasında giderek artan etkinliğini atlayarak, rahatlıkla X. yüzyıla dönebiliyorlardı. Osmanlı ve daha sonra Cumhuriyet İslamcılığı bundan uzun süre vazgeçememiştir. Esasen bunda da çok haksız sayılmamalıdırlar. XVII. yüzyıla kadar, Avrupa öteki olarak 'Osmanlı belası'nı karşısında buluyordu. Oryantalizmin Araplarla karşılaşmasından önceki anılarını hâlâ hatırlayabilen bir oryantalist şunları itiraf edebilmekteydi: "Orta halli bilgi ve eğitim sahibi bir insan, Londra şehrine baktığı sırada İslam ve Osmanlı İmparatorluğu tarihine ait ve bu tarihin Hıristiyan Avrupa üzerindeki etkilerine dair pek çok olaya şahit olabilirdi."[30] Ancak, Cumhuriyet dönemindeki İslamcığının giderek kadrosu ve söylemi bakımından zayıflaması, 1960'ların sonlarında hızlanan tercüme faaliyetinin etkisiyle, yüzyılın ilk yarısında çeşitli uzunluklarda sömürge olarak yaşamış İslam ülkelerinde gelişen İslamcılığın Türkiye'ye ithali, Türkiye'de de İslamcılığın daha köktenci bir söylem edinmesine neden olmuştur.[31] Bu zamana kadar Türkiye'deki İslamcı söylem, daha çok İstanbul İslamcılığının kavramlarını kullanmaktaydı. 1970'lerle birlikte artık Cumhuriyet Türkiye'sinin İslamcıları da daha önceki dönemde yapılan hamaseti bırakmış olduklarını gösterme edasıyla "Osmanlı'da kayda değer bir değer bulunmadığını", "Osmanlı'nın aslında bir sömürgeci olduğunu" söyler olmuşlardır. Böylece onlar da tarihin yükünü omuzlarından silkelemiş oluyorlardı. Oysa son dönem oryantalizmi, Osmanlı'yı nispeten daha nesnel değerlendirmede onların önüne geçmiş görünmektedir.[32] Bu konuda Arap dünyasında çağdaş köktenci İslamcı söylem ile birlikte büyüyen milliyetçiliği göz ardı etmemek gerekmektedir.[33] Çağdaş İslamcılığın ilk önderi Afğânî ve ondan sonraki önderi Muhammed Abduh, ayrıca Arap milliyetçiliğinin de önderlerinden sayılmaktadır.[34] Buna göre, Arap yazarları, Arap milliyetçiliği temeline dayalı bir çeşit İslami çağdaşçılık bağlamında geçmişi yorumlamaktadırlar.[35]

Bu söylemler değerlendirildiğinde, 'geri kalış' için son dönem Müslüman mütekellimler tarafından verilen cevaplar, Batı'nın 'ileriye çıkması'nı hazırlayan

[30] Said Halim Paşa, "İslam'da siyasi Teşkilat", *Sebilürreşâd*, çev. Mehmed Akif, XIX-XX, 439-501 (1340), zikr. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, I. 174 vd.

[31] C. Chew Samuel, *The Cresent and Rose: Islam and England during the Renaissance*, Newyork, Oxford Univ. Press, 1937, s. 103, zikr. Edward Said, *Oryantalizm*, s. 108; ayrıca bkz. Norman Daniel, *Islam, Europe, and Empire*, Edinburgh Univ Press, 1966, s. 11.

[32] Bkz. W.M. Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, Routledge, London 1988, s. 25, 33vd.

[33] Arap milliyetçiliği bağlamında bir öteki olarak Türklerin belirlenmesi konusundaki açıklamaları için bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. A. İhsan Pala, M. Şirin Çınar, kitâbiyât, Ankara 2001, s. 22-26.

[34] Aziz al-Azmah, *İslam and Modernities*, Verso, London 1993, s. 43; Michael Soussef, *Revold Against Modernity*, E.J. Bril, Leiden 1985, s. 54vd.

[35] Albert Hourani, *Batı Düşüncesinde İslam*, çev. M. Kürşat Atalar, Pınar Yayınları, İstanbul 1996, s. 122.

gerçek şartlara yönelik ve bu şartların bilimsel çözümlenmesine dayanan cevaplar olmamıştır. Müslüman savunmacıların hemen hiçbiri bu durumu tarihsel ve sosyolojik argümanlara başvurarak açıklama yolunu seçmemiştir. Geri kalma sebeplerini Said Halim Paşa'nın diğer İslamcılardan farklı bir platformda arama girişimleri bulunmakla birlikte, onun da çok başarılı olmadığı görünmektedir. O gerçek sebebin ciddi bir şekilde araştırılmadığından şikayetçidir.[36] Said Halim Paşa'ya göre, geri kalışın sonuçları, bu durumun sebebi olarak görülmüştür. Hükümdarların istibdadı, alimlerin bilgisizliği, baştakilerin beceriksizliği, dinin emirlerine gerektiği gibi uymama, dinde taassup ve kadere olan tevekkülümüz bu sebepler arasında sayılmıştır.[37] Oysa ona göre, bu meseleyi din ve mezhep meselesi olmaktan çok, sosyal bir olay olarak görmek gerekmektedir.[38] Başka bir yerde ise o, "İslam dünyasının gerilemesi, maddi şartlarının sukutundan ve ortadan kalkmasından ileri gelmiştir ki bu sukut onu Batılı milletlerin taarruzlarına karşı istiklalini müdafaaya gücü yetmeyecek, onların tahakkümü altına düşmekten kendini kurtaramayacak kadar zayıf bir hâle getirmiştir." der.[39] Ancak o da, yer yer İslam'ın gerileme sebebi olamayacağı şeklindeki savunmanın içine girmekten kendisini alamamaktadır.[40] Ona göre, "Bugünkü gerileyişimizin sebebi, dinimizin esaslarına riayet etmeyişimiz"dir.

Teorik olarak evrensel insani değerler açısından bir ideal nokta kabul etsek bile, tarih içinde ileri ya da geri durumda olmanın, izafi bir yanı bulunmaktadır. Egemen Batılı model ve değerler bağlamında ve onlara göre bir gerilik ve ilerilikten bahsediliyorsa, bunlara sahip olmayanlar geridirler. Yenilmiş olmak, geri kalmış ve eskimiş olarak adlandırılmayı da getirmektedir. Bundan sonra 'terakki'nin gerekleri egemen modele ait kavramlarla doldurulacaktır.

Aslında İslamcı söylem için, Batı'nın ilerlemesinin veya İslam'ın gerilemesinin gerçek sebebinin bulunmasının ve anlaşılmasının da o kadar önemi yoktur. Çağdaş İslam savunmacılığı içinde, söylemlerin odaklandığı noktalar farklı olmakla birlikte, bu yorumların hemen hepsi aynı zamanda içeriye yönelik mesajlarla yüklenmiştir. Oryantalizm karşısında geliştirilen bu yeni apolojinin sahipleri veya yeni mütekellimler, genel özellikleri bakımından içeriye yönelik çağrılarını ideal islamlara ilişkin farklı göndermelerle ortaya koymuşlardır. Bu cevaplar bir yandan Batı karşısında 'İslam'a, asla, içe, yeniden dönüşü, yeni bir düzen arzusunu vurgularken, bir yandan da 'artık' dönülmesi gereken kendi benimsediği 'gerçek İslam'ın tanımını da yapmaktaydı. Başka bir ifadeyle, cevaplar çeşitli şekillerde tezahür etmiştir ve cevaplardaki göndermelerin adresleri, bu cümleleri ifade eden İslamcıların çağdaş İslam yorumlarını da ortaya

[36] Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 147.
[37] Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 150.
[38] Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 151.
[39] Said Halim Paşa, "İslam'da Siyasi Teşkilat", zikr. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, I. 171.
[40] Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 140.

koymuştur. Bir başka açıdan da bu söylemler, İslamcılığın Batı ile rekabet tasarımlarını içermektedir. Bütün bu söylemlere ayrı ayrı karakterini veren ruh hâli ayrıca Batı'nın hangi yüzünün kabul edildiğinin, oryantalizmin hangi sorgusundan gocunulduğunun da ipuçlarını vermektedir. Mesela Batı'nın ilerlemesine ilişkin savunmalarda, Batı'nın düşünsel ve teorik bir dönüşümü gerçekleştirebildiği ve dine karşı bir arınmayı başarabildiği için öne geçtiği şeklindeki bir açıklamayla,[41] aynı zamanda Müslümanlığın bu ilerlemeyi yakalaması için, Müslümanların da buna benzer bir dönüşümü başarması gerektiği söylenmek istenmektedir. Cevap, Osmanlı İslamcıları için, siyasal köktenci, akılcı, bilimci, demokrat, hümanist; siyasal ideolojik eğilimlerdeki İslamcılar için değişik noktalara odaklanmıştır. Mesela, "Müslümanlar İslam'ı gerektiği gibi yaşamadıkları için, Batı karşısında yenilgiye uğradılar." şeklindeki bir cevap, çoğunlukla Müslümanların parlak dönemlerindeki İslam'a atıfla konuşmakta ve İslam'ı bütün bir geleneği ve tarih içinde geliştirdiği başat çizgiyle tanımlamaktadır. "Müslümanlar İslam'a bid'atler karıştırarak İslam'ı bozdukları için zayıfladılar." cevabı ise, İslam'ın ilk yıllarını özleyen selefî bir yönelişle Müslümanları arınmış bir İslam'a çağırmaktadır. "Kur'an'ı anlayamadığımız için..." cevabında ise, metinselci bir vurgu söz konusudur.

İslamcı yorum, bir yeni dönemin başlatıcısı olarak, eskiyi yeniden tanımlayan bir söylem de geliştirmiştir. Böylece bu yeni yorum, kendisini 'modern', 'çağdaş', 'yeni' gibi adlarla tanımlarken, buna karşıt duran bir 'öteki' belirleyecektir. Bu öteki, 'gelenek' olmuştur. Gelenek, o 'saf' ve 'gerçek' İslam'dan geri kalan ve ihmal edilebilir bir şeydir. Aslında çağdaşçılık geleneği kendine göre yeniden okuyacaktır. Böylece, çağdaş İslamcı söylem, İslam disiplinleri içinde kalarak ifade edersek, esasen yeni bir kelami zemin oluşturmaktadır. Ancak, ilginç bir şekilde çağdaşçı söylemin ötekisi, bütün protestanlığı ile oryantalizmin kendisine öteki olarak belirlediği türden bir İslam oluvermiştir. Bu aynı zamanda öteki üzerinden çağdaşçı İslamcı söylemin kendini tanımlaması da demektir. Çağdaş İslamcı söylem, oryantalizmin İslam ve Müslümanlar hakkındaki bütün eleştirilerini almış ve kendi ötekisi olarak bu gelenek üzerine yüklemiştir. Böylece bu teoloji-ideolojinin 'öteki' olarak yarattığı temel unsur, Batı olmaktan daha çok, 'gelenek' olmuştur. Geleneğin en büyük suçu birçok yabancı, yerel ve tarihsel unsurlarla İslam'ın saflığını, temizliğini ve evrenselliğini bozmuş olmasıdır. Bu yüzden de Müslümanlar geri kalmışlardır. İşte çağdaşçı İslam yorumu böyle bir söylemle kendisine sunulan İslam tanımını gelenek olarak yeniden kurgulamış ve karşısına koyarak onu eleştirmeye girişmiştir.

Çağdaşçılık içinde gelişen 'turas' söylemi, geleneğin nispeten daha ustalıklı eleştirilerine girmeye çalışmaktadır. Ancak Câbirî'nin de belirttiği gibi, bu çalışmalar hâlâ "sınırlı ve eksiktir".[42] Câbirî'ye göre, geçmişi "bilincimizde yeniden

[41] Bkz. Muhammed Reşit Rızâ, *Menâr*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut t.y., III. 96.
[42] Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 179.

kurmak ve hatta bize ait bir gelenek olarak onu yeniden yapılandırmak" gerekmektedir.[43] Ancak, bu yapılandırma, çağdaş anlayışa ve normlara göre kurulacak, çağdaş bilim ve teknolojiye de açık olacaktır.[44] 'Turas' ve 'tecdid' söylemi, sonunda, sanki yüzyılın başında İstanbul İslamcılığının "Bilimde muasırlaşmamız gerekir, ancak kendi değerlerimizi korumalıyız."[45] söyleminin yeni bir biçemi görüntüsü vermektedir.

> Bizim modernleşmeye, yani bilim ve teknoloji çağına etkin ortaklar olarak katılmaya ihtiyacımız vardır. Ancak kendi millî (Arap) kimliğimizi ve kültürel özelliklerimizi her türlü aracı kullanarak tüm dünyada faaliyet gösteren emperyalizm dalgalarının etkisi altında çözülüp dağılmaktan korumaya ihtiyacımız vardır.[46]

Geleneğin çağdaşçılıktan yansıyan görüntüsü, ne kadar gerçek gelenek ile örtüşmektedir? Burada geleneğin kendisini bulmaktan daha çok, onun çağdaşçılığın şekillendirme sürecinden geçmiş bir biçimini bulmamız daha akla yakın gelmektedir. Haddad'ın oryantalizm ve İslam ilişkisi hakkındaki "Bir şekilde kendi amaçlarımız ve ihtiyaçlarımız için gerçekle örtüşmeyecek bir nesne yaratmadık mı?"[47] biçimindeki itirafı, çağdaşçılık ve gelenek ilişkisi için de geçerlidir. Leonard Binder, Clifford Geertz'in buna dair farkındalığını ifade etmektedir:

> ....metinselci İslam (Muhammed Abduh) bir bakıma otantik kültürün ve hatta belki de dinin bizzat kendisinin çarpıtılmış şeklidir.[48]

Çağdaşçılığın gelenek İslam'ı olarak kabul ettiği İslam, esasen XVIII. yüzyılla birlikte eski yetenekli ve ahlaklı elitini yitiren ve çöküş sürecindeki bir kültürün eleştirisidir. Bu kültür son yüzyıllarda İslam düşüncesine giderek daha da hakim olmuştur. Leonard Binder, Hodgson'un bu konuda yazdıklarını şöyle özetlemektedir:

> ... metinselciliğin yükselişinin; sınırlı, ayrıcalıklı ve kozmopolit bir elit kesimin hakim olduğu, genellikle özel koşullarda ve geleneksel kitleleri rahatsız eden bir düzlemde ifade edildiği kültürel, siyasal ve toplumsal liberalizmin tüm canlılığıyla söz konusu olduğu bir dönemin sona erişine tesadüf etmesidir.[49]

Geleneğin çoğu zaman çağdaş gelenekçiler tarafından temsil edildiği de düşünülmüş ve onların muhafızlığını yaptığı İslam'ın, gerçekten gelenek ile aynı ol-

[43] Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 172.

[44] Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 180.

[45] Bkz. Şeyhülislam Mûsâ Kâzım, "Medeniyet-Din İlişkisi", *Tercümân-ı Hakîkat*, 26 Şubat 1313, s. 71-75, zikr. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, I. 134.

[46] Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 177 vd.

[47] Y. Haddad Yvonne, "Middle East studies,: current concerns and future directions", Presidential Address,-MESA, 1990, *Mesa Bulletin*, 25: 1-12, s. 1, zikr. Armando Salvatore, *Islam and the Political Discourse*, Ithaca, Berkshire 1997, s. 145.

[48] Binder, *Liberal İslâm*, s. 163.

[49] Binder, *Liberal İslâm*, s. 175; ayrıca bkz. Albert Hourani, *Batı Düşüncesinde İslam*, s. 218vd.

duğu sanılmıştır. Oysa çağdaşçıların gerçekte karşı çıktığı şey, kendine eskilerden miras kaldığını sandığı bir İslam'a yüzeysel ve yine bir çeşit lafızcı bir muhafazakârlıkla bağlanan bir gelenekçilikti. Bu çağdaş gelenekçilik, köklerini gelenekte bulmaya çalışsa da, çağdaş Kur'anist bir İslam tanımına sahip ve Şeriat kavramı hiçbir zaman onun tanımladığı kadar, dar, sığ ve şekilci olmamıştı. Vahhabilik, siyasal İslamcı hareketler ve bu çizginin yeni bir biçemi olan Taliban, bu tür bir çağdaş gelenekçiliğin temsilcileri arasında oldular. Kendisini İbn Teymiyye'nin selefiliğine atfetmiş olsa bile, bu çağdaş gelenekçilik, bu selefiliğin de bir tahrifiydi.[50] Geleneğin bu şekildeki tanımını, hemen bütün çağdaşçı İslamcılarda görebilmek mümkündür. Mesela, onlar gelenekte ribanın lafızcı bir şekilde ele alındığını düşünmüşlerdir. Oysa, riba meselesinin, geleneğin kendi ürettiği mekanizmalarla aşılabildiğine dair örnekler bulunmaktadır.[51] Mesela çağdaşçıların İslam apolojisinde ciddi bir sorun olarak gördükleri had cezaları, Osmanlı hukuk sisteminde çağdaşçıların çözüm önerilerine benzer şekillerde zaten çözülmüş görünmektedir. Buna göre, Osmanlı şer'î mahkemelerinde, zina, adam öldürme, yaralama, kazf ve hırsızlık suçlarına para cezası uygulanmıştı.[52]

İslam geleneğine ilişkin çok tekrar edilen eleştirilerden birisi, mesela İslam kültürünün ilk üç-dört yüzyıldan sonra yeni bir şey üretmemiş oluşudur. Bu söylem, bir özeleştiri görünümüyle Osmanlı İslamcıları tarafından da zaman zaman dile getirilmiştir. İskilipli Mehmed Atıf, "İctihad ve İlmî Seviyenin Düşüşü" adlı makalesinde ictihad konusunu ele alırken bu söylemi tekrarlamaktadır.[53] Ancak, Elmalılı Hamdi Yazır, gerilemenin başlangıç tarihini hicrî 1000 yılına kadar götürür. M. Şemseddin Günaltay ise, bu iddianın kaynağının kendisine reddiyeler yazılan E. Renan'a ait olduğunu[54] ifade etmekte ve ona bu konuda bir başka reddiyeyi kaleme almaktadır. Onun reddiyesi, daha çok millî amaç ve içerik taşıyan bir savunmadır. Renan buna göre, söz konusu dönemlere kadar İslam bilim tarihine Türklerin katkıda bulunmadığını ve Selçukluların Ön Asya'da belirmesiyle de, İslam kültüründe bilimsel gelişmelerin durmuş olduğunu ileri sürmektedir. Bu tez, Şemseddin Günaltay'a göre, Arap çağdaşları tarafından da çok sevilmiştir. Gerçekten İslam tarihini nerdeyse bir Arap tarihine indirgeyen Arap milliyetçiliğinin bu tezi Arap çağdaşçılar tarafından da gönülden ve tartışmasız kabul edilmiş görünmektedir.[55] Oysa Hodgson'a göre, XII. yüzyılda Türkçe İslam topraklarında bir kültür dili olarak ortaya çıkmıştı.[56]

[50] Armando Salvatore, *Islam and the Political Discourse*, s. 215vd.

[51] Bkz. Halil İnalcık, "Şeriat ve Kanun, Din ve Devlet", *İslâmiyât*, I (1998), sayı: 4, 135-142, s.136

[52] Saffet Köse, "Osmanlı'da Şer'î Cezalar", *İslâmiyât*, II (1999), sayı: 4, 23-32, s. 25vd.

[53] İskilipli Mehmed Atıf, "İctihad ve İlmî Seviyenin Düşüşü", *Mahfil*, II (Recep 1340), sayı: 21, zikr. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, I. 357.

[54] Bkz. E. Renan, *Averroes et Averroism*, IV, Paris, 1922.

[55] Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İz Yayınları, İstanbul 1997, s. 388; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, Kitâbiyât, Ankara 2001, s. 33.

[56] Marshall G.S. Hodgson., *İslam'ın Serüveni*, İz Yayıncılık, İstanbul 1995, s. 321.

Hodgson'un bu dönemler için yazdıklarını özetleyen Hourani, bu dönemdeki yaratıcı ilerlemelere, Farsça ve onun etkisinde kalmış Osmanlı Türkçesi, Çağatayca ve Urduca gibi dilleri bilmeyen Arap ülkelerinde yaşayanların daha sonra ve kısmen katıldıklarını belirtmektedir.[57]

Kur'an'ı, yeniye ait söylemin bir aracı olarak kullanan çağdaşçı İslamcılar için klasik dönemin tefsir eleştirisi, en radikalinden, en liberaline kadar her türden çağdaşçının tipik bir özelliği olarak karşımıza çıkar. Çağdaş İslam yorumu bu eleştirisinde eskiyi gözden düşürme görevi üstlenmiş bir yenilikçi devrimci edasıyla bunu yapmaktadır. Çağdaşçı İslam yorumcusu, İslam kültüründe gerçekleştirmek istediği saflaşmanın platformu ve en temel aracı olarak Kur'an'ı seçmiştir. O, klasik döneme getirdiği eleştiri ile yeni bir Kur'an ve tefsir tanımı ortaya koymak ve bunu kendi ideolojisi doğrultusunda hayata geçirmek için kullanma çabası içindedir. Abduh'a göre tefsirler güvenilir olmayan rivayetlerle, Benî İsrail kaynaklı asılsız tarih haberleriyle doldurulmuştur. Eski müfessirlerin tefsirlerinde uzun dilbilgisi çözümlemeleri, kelime ve belâgat açıklamaları yapmalarını, İsrailiyat haberlerine ve ahkam ayetlerine yoğunlaşmalarını, kelam tartışmalarına ve tasavvufi yorumlara girmelerini eleştirmiştir. Ona göre, bunlar kendince Kur'an'ın asıl hedefini örtmüştür.[58] Önceki tefsirlerin, lüzumsuz bilgilerle tefsirleri doldurdukları şeklindeki eleştiri, eskiye ve eskimiş olana karşı yeni olanın yerleştirilmesi tutumunu ortaya koymaktadır. Eski olan doğru yapmamıştır, yeni ise bu yanlışı düzeltecek ve Kur'an'ın asıl amacı olan "toplumsal ıslah"ı ortaya koyacaktır.[59] Muhammed Abduh'un "toplumsal ıslah"ı, Batı rasyonalizminin tefsire yansıtılması ve 'ebâbîl'in mikrop taşıyan sivrisinek olması örneğiyle tezahür etti.[60] Daha sonraki yıllarda ve dönemlerde aynı söylem, diğer çağdaşçılar tarafından sürekli olarak tekrar edilmiştir. Tarihselci bir çizgi izleyen Muhammed İzzet Derveze de, önceki meslekdaşlarını Kur'an'ın asıl mesajı içinde yer almayan konuları ayrıntılı ve abartılı bir şekilde ele aldıkları ve tefsirleri gereksiz hikayeler ve efsanelerle doldurdukları gerekçesiyle eleştiriyordu. Mezhebî tefsirler de kendi inançlarını aktarmak için Kur'an'ı ve tefsiri kullanıyorlardı.[61] Bu yüzden Kur'an'ın en güvenilir kaynağı Kur'an'ın kendisi idi.[62] Tantâvî Cevherî'ye göre de tefsir, Müslümanlara çağdaş bilimleri öğreten bir araç olmalıdır. Bu inançla o, içinde yaşadığı bilimler çağında Müslümanları tefsirinde özetlenen çağdaş bilimleri öğrenmeye çağırıyordu.[63] Seyyid Kutub'a göre, Kur'an bir rivayet kitabı, bir teselli ve bir tarih kitabı değildir.[64] Kur'an'ı

[57] Albert Hourani, *Batı Düşüncesinde İslam*, s. 129.
[58] Muhammed Reşid Rıza, *Menâr*, I. 347; IV. 268; *Tefsîru cuz'i 'amme*, el-Matbaatu'l-Emîriyye, y.y., 1322, s. 59.
[59] Muhammed Reşîd Rızâ, *Menâr*, I. 17 vd., 24 vd.
[60] Muhammed Abduh, *Tefsîru cuz'i 'amme*, s. 158.
[61] Muhammed İzzet Derveze, *el-Ḳur'ânu'l-mecîd*, s. 251 vd.
[62] Muhammed İzzet Derveze, el-*Ḳur'ânu'l-mecîd*, s. 209 vd.
[63] Tantâvî Cevherî, *Cevâhir*, Mısır 1340-1351, III. 19.
[64] Seyyid Kutub, *Fî-Ẓilâli'l-ḳur'ân*, Kahire 1980, I. 55.

doğru anlamak için ise, geleneğin ve özellikle tefsir geleneğinin oluşturduğu tortular akıldan boşaltılmalıdır.[65] Böylece Kur'an ve tefsiri, bugün İslam karşısında Siyonizm, komünizm ve Hıristiyanlık gibi ideolojilere ve dinlere karşı koymamızı sağlayacaktır.[66] Hasan Hanefî, geçmişte kelamcıların Kur'an'ı Allah'ın sıfatlarından birisi olarak görmesini ve diğer taraftan da Kur'an'ın kırmızı kadifeler içine konulmuş, altın yaldızlarla süslenmiş, kütüphane raflarına konulmuş bir kitap olarak görülmesini eleştirerek gelenekteki Kur'an tasavvurlarına karşı çıkmaktadır. Ona göre, Kur'an Allah'ın kelamıdır, ama insanların maslahatı için indirilmiş, Allah'ın insanlara hitabıdır. Kur'an problemlerimizi halletmek, sıkıntılarımızı gidermek ve arzuladıklarımıza ulaşmak içindir. Bize düşen ise, mesela vahyin ve vahiy getiren meleğin mahiyetini tartışmaktan ziyade Kur'an'ı dinlemek, okumak, anlamak, tefsir etmek ve hayatımıza aktarmaktır.[67] Ebû Zeyd'e göre ise, fıkıh, kelam ve sufi İslam geleneğinde metin (*naṣṣ*) kavramı, yoruma ihtiyaç duymayan ilahi kelam olarak algılanmıştır.[68] Ona göre, metin ve olgu bir madalyonun iki yüzünü oluşturmaktadır ve bunlar birbirlerinden ayrılmazlar. Klasik Kur'an tefsirinde ise metin, olgudan ayrı tutulmuştur. Metin yoruma ihtiyaç duymayan bir kesinlik olarak, yorum ise bir sapma olarak görülmüştür. Ebû Zeyd, metin kavramını tekrar İslami ilimlerin en merkezine yerleştirmekte ve metni kapalı bir kaynak olarak gören geleneksel yaklaşıma karşı çıkmaktadır.[69] Bunun yerine o, Kur'an'ı yoruma açık bir kaynak olarak kabul etmektedir. Bunun için de, linguistik disiplinleri de kullanarak, sistematik bir hermeneutik teori kurmaya girişmektedir. Bundaki amacı da, ideolojik ve öznel yorumları en aza indirebilmektir.[70] Fazlur Rahman da, İslam geleneğinde Kur'an'ın amaçlarını hayata aktarmak amacıyla kullanılacak metodların yeterli bir şekilde geliştirilemediği kanaatindedir. Fıkıh, kelam ve –ona göre bunu öncelikle yapması gereken– tefsir, bu amacı yeterli bir şekilde başaramamışlardır.[71] İşte çağdaş olan; yeni bir kelam, yeni bir ideoloji ve yeni bir Kur'an tanımı ile gelmektedir ve Kur'an artık eski Kur'an değildir. Çağdaş olanın yapacağı tefsir, bu yeni kelamın unsurları ile dolu olmalıdır. Yeni kelam, Kur'an'ı bir 'hidayet' kitabı, bir anayasa, bir bilim başvuru kitabı, siyasal bir doktrin kaynağı ve nihayet çağdaşçı apolojinin en temel kaynağı olarak tanımlamaktadır. Bu, açıkça ideolojik-teolojik bir tanımlamadır. Bu bakımdan, eğer çağdaşçıların eski tefsir örneklerine getirdikleri tenkitler doğru ise, kendilerinin

[65] Seyyid Kutub, *Fî-Ẓilāli'l-ḳur'ān*, VI. 3730.
[66] Seyyid Kutub, *Fî-Ẓilāli'l-ḳur'ān*, I. 105vd.
[67] Hasan Hanefî, "Māẕā ta'nî esbābu'n-nuzūl" *ed-Dîn ve's-sevra fî Mışr, (1952-1981), el-Yemîn ve'l-yesâr fi'l-fikri'd-dînî*, Mektebetu'l-Medbuli, Kahire, 1989. VII. 69-75, s. 69vd.
[68] Bkz. Ebû Zeyd, *en-Naṣṣ es-sulṭa el-ḥaḳīḳa*, el-Merkezu's-sekâfiyyeti'l-arabî, Beyrut 1995, s. 151-59.
[69] Bkz. Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. M. Emin Maşalı, kitâbiyât, Ankara 2001, s. 33 vd.
[70] Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 39 vd, 42.
[71] Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç, Hayri Kırbaşoğlu, Ankara Okulu, Ankara 1999, s. 52 vd.
[72] Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 58 vd.

yaptığı da büyük oranda aynı eleştiriyi hak etmektedir. Böylece 'tefsir', aslında geçmiştekine benzer amaçlarla daha da çok kullanılmaya devam edilmiştir.

Çağdaşçı tarihselci İslamcıların bazı ahkamın Kur'an'ı temel alarak yeni bir yoruma kavuşturulmasına ilişkin çabaları, esasen onların Kur'anizmi ile örtüşmektedir. Selefî tutumları onları, birçok sorunu bizzat Kur'an'dan yola çıkarak çözme çabasına götürmüştür. Tarihselci çağdaşçılar, çağdaş zamanlara uymayan bazı ahkamı, zamana uygun hâle getirebilmeyi, Kur'an'a tarihselci metodu uygulayarak başarma yolunu tutmuşlardır. Tarihselci yöntemin Kur'an'a uygulanışına göre, Kur'an'daki hükümlerin gerçek sebeplerini anlayabilmek için, o dönemin şartlarına gidilmelidir. Bu sebepler ve şartlar anlaşıldıktan sonra günümüze uygun hükümler, yine Kur'an merkezli olarak yeniden türetilmelidir.[72] Bu yöntem, gerçekten Kur'an'ın tarihsel bir döküman olarak anlaşılması bakımından bilgi genişlemesine yol açacak bir yaklaşımdır. Ancak, tarihselci-tenkitçi yöntemin bazı ahkama ilişkin kullanımı, her nasılsa sürekli olarak çağdaş zamanlara uygunluk arz edecek şekilde gerçekleşmektedir. Mesela, tarihselci yöntem, Kur'an'daki çokeşlilik konusunda kullanıldığında, sonuç tekeşlilik olarak çıkmaktadır. Benzeri şekilde Kur'an'daki kölelik olgusuna uygulandığında, aslında Kur'an'da köleliğin kaldırılmasına yönelik bir sürecin hazırlanmış olduğu sonucu çıkmaktadır. Bunlar ise, her nasılsa çağdaş zamanlarda yaşanan ve arzulanan uygulamalardır. Bu tarihselci yaklaşım, esasen Kur'an'ın indiği şartlara ilişkin sorması gereken bazı tarihselci-tenkitçi soruları atlamış görünmektedir. Çağdaşçı tarihselci, Kur'an'da poligaminin veya kölelik kurumunun toplumsal, kültürel, dinsel ve geleneksel ortamın, önceden ürettiği sonucu yanlışlayacak örneklerine kadar gitmek istemez. Monogami çıkarımında olduğu gibi, tarihselcilikten vazgeçip metin tüketimi ile yetinir[73] ve kendisini çok eleştirdiği literalizme kaptırıverir. Buna göre, çağdaşçı tarihselci İslamcılar doğru iseler, söz konusu başlıklarda Kur'an'ın söylediklerini, onun ilk muhatapları, ya hiç anlamamışlardı ya da onun mesajını gerçekten ciddiye almamışlardı. Çünkü her iki konuda da ilk ve daha sonraki erken nesillerin çağdaş uygulamalar hilafına bir uygulama içinde olduklarını 'tarihen' biliyoruz. Bu yüzden, Kur'an'dan tekeşliliği ve köleliğin kaldırıldığını türetebilmek, çağdaş ideolojinin gölgesinde kalmış, nesnel olmayan bir sonuçtur. Bu yüzden, bu kullanımlar esasen tarihsel-tenkitçi yöntemin ideolojik ve öznel kullanım örnekleri olmak durumundadır. Tarihselci yöntemin bu kullanımı tutarlı bir Kur'an apolojisi de oluşturamamaktadır. Sadece, türettiği kelami sonuçlar, çağdaşçı zihni tatmin eder görünmektedir.

Gelinen son noktada tarihselci İslamcılar, çağdaşçılığın Kur'anizmini sürdürerek İslam'ın evrensel unsur ve ilkelerinin Kur'an'da ve ilk dönemde bulunduğunu öne sürmektedirler. Kur'an'dan türeteceğimiz bu evrensel ilkeler, ka-

[73] Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu, Ankara 2000, s. 90 vd.

[74] Leonard Binder, *Liberal İslâm*, s. 137.

bullenmemiz gereken çağdaş durumun karşımıza getirdiği sorunları çözmemizi sağlayacaklardır. Öyleyse bu ilkelerle ulaşmamızı engelleyen gelenekteki unsurlar aşılarak, Kur'an'a ve ilk döneme gidilmelidir. Burada da sergilenen bütün çabaları yönlendiren politikayı "çağdaş duruma uyum gösterme" kaygısı çizmektedir. İslam'ın ilk döneminin ama özellikle Kur'an'ın vahyedilmiş 'tarihsel' bir kutsal kitap olarak, evrensel ilkeleriyle çağdaş döneme en uygun kaynak olabileceği kabul edilmiştir. Bunun için Kur'an'daki yerel ve tarihsel içeriğinin ve onun tarihsel ortamının aşılması gerekmektedir. Bunun sonucunda tekeşlilik, kadın-erkek eşitliği, İslam'da köleliğin bulunmadığı, hadlerin çağdaş biçemleri vb. bizzat Kur'an'dan üretilebilmektedir. Kur'an'a olan bu inanç sebebiyle çağdaşçılığın en tarihselci taraftarları bile, böylece Kur'an'ın tarihsel ortamını görmezlikten gelmenin daha gelişmiş örneklerini vermişlerdir.

Sonuç olarak, aslında kendi içinde çatışıyormuş gibi görünse de, en radikal ve siyasi ideolojik yanı en ağır olanından en liberal ve akademik kanadına kadar bütün modern yorum, bir bütünü oluşturmakta ve bu yorumun bütününe destek sağlamaktadır. Vahhabiliğin veya Taliban'ın selefî tutumu ile, mesela, ideolojik olduğu için bu çizgiye şiddetle karşı çıkan liberal çizgideki Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in selefiliği ve Kur'ancılığı aynı çağdaş söylem içinde durmaktadır. Her iki kanat ve arasında yer alan bütün İslamcılık çeşitleri, bir söylem bütünün unsurlarıdırlar.

İslamcılık, iki yüzyıldır oryantalizmle girdiği diyalog içinde, Batı uygarlığının ideolojik mega söylemlerine uygun düşen bir söylem geliştirmek durumunda kalmıştır. Bu, başlangıcından bugüne gözlemlenebilir ve örneklenebilir bir durumdur: Rasyonalizm, hürriyet, şûrâ, uhuvvet, kadın-erkek musavatı da dahil her türden musavat vb. Bu kavramlar ilk bakışta evrensel kavramlar gibi görünseler bile, tanımları ve uygulamaları açısından Batı, çoğunlukla kapitalist, bir parça Marksist, seküler, protestan, pozitivist ideolojilerin bileşkesine ait kavramlardır ve bunların içi sahipleri tarafından zaten doldurulmuştur. Evrensel birçok kavram arasından özellikle bunların vurgulanması da, söz konusu ideolojilerin bir seçimidir. İstanbul İslamcıları bu kavramların 'terakki'nin gereği olduğunu düşünmüşlerdir. Çağdaşçı İslamcılar, bu kavramları kendi toplumları, kültürleri ve sorunları bağlamında yeniden üretmek yerine, söz konusu mega kavramlara ilişkin Batılı tanımları aynıyla benimseyerek, bunları köktenci, metinselci ve evrenselci tutumları ile Kur'an'dan türetme yolunu seçmişlerdir. Bu, Batılı paradigmaya ait kategorilerin ve en temel kavramların Kur'an'a ve günümüz İslam geleneğine dayatılması sonucunu doğurmuştur. Oysa,

> modern felsefenin, adalet, hakikat, iyilik, güzellik, eşitlik ve özgürlük gibi herkes tarafından kabul edilen düşünceler konusunda sunduğu uygun ama mutlak olmayan açıklamalar, inandırıcı ya da en azından doyurucu olmaktan uzaktır.[74]

[75] Zikr. Filibeli Ahmed Hilmi Şehbenderzade, "Islahat ve İstikbal", s. 76, zikr. İsmail Kara, *Türki-*

Ele alınan konular, zaman zaman herhangi bir dinin veya bir seküler ideolojinin içerisinde şu ya da bu şekilde yer alması çok normal olarak kabul edilmesi gereken birtakım ritüellerin eleştirisine kadar götürülmektedir. Namaz vakitlerinin sayısı, oruç tutmanın şekli veya kurban kesmenin adabı vb. Bunlarda çağdaşlık aranmakta ve gelenek, önerilen çözümleri üretmediği için eleştirilmekte, bu konularda 'gerçek İslam'a, 'Kur'an'a dönülmesi' çağrıları yapılmaktadır. Akademik çağdaşçı İslamcılık da, yüzyıl önce oryantalizm tarafından kendisine sunulan projeyi hâlâ gerçekleştirme çabası içindedir. Şehbenderzâde, akademik oryantalizmin kurucularından Dozy'nin önerdiği bu projeyi öykünerek aktarıyordu.

> Ulema, hazırlanmakta olan değişiklikleri, İslâm imanının menfaatlerine göre tanzim etmek için, geniş ölçüde bundan (Avrupa âlimlerinin İslam hakkında yazdıkları araştırmaların neticelerini okumaktan) istifade edebilirler. Filhakika, şimdiye kadar, ıslahat temayülleri gösteren ulema, ananelerinin dairesi içinde kalmışlardır. Vâkıa bunlar, civarlarındaki asrî kavimlere bir nazar atfettiler ve bu kavimlerin fâikiyetlerini, müslümanlara yasak olan hareketlerden kazandıklarını anladıklarından, mezkur davranışları Müslümanlara câiz kılmak için bu ananelerde vasıta aradılar. Fakat meselâ, Goldzieher'in, bu hususdaki eserlerini okumak zahmetine katlansalar, gayr-i sahih diye atacak oldukları birçok hadislerin mevcudiyetini görürlerdi. Hadislerin sıhhatlerine hükmetmek için, meselâ, zamanının kendisine vermiş olduğu vesâitten başka vesâite mâlik olamayan Buhari'nin tedkikatına rehber olmuş olan prensiplere inhisar etmek , akla ve ilmî terakkî mefhumuna tamamen muhaliftir. Bu o kadar doğrudur ki, pek nâdir bazı kimseler, tam bir ihtimam ve hulûs-ı niyet ile tertip edilmiş hadis mecmualarında mevcut hadislerin sahihlerini gayr-i sahihlerinden kat'î ve ciddi şekilde ayırmaktaki müşkilâtı bilerek, İslâmı yalnız Kur'an hükümlerine icrâ etmek üzere hadislerin hepsini birden atmayı teklif ederler. Bunların nazarîyeleri metn-i nâsih ve metn-i mensuh ayırmasının ilgâsiyle tamamlanır. Böyle bir dinî usûl alındığı takdirde, mühim neticeler doğardı ki, bunlar, şunlar olurdu: Beş vakit namazın iki vakit namaza ircâı, vahdet-i zevce, bürkaın (yaşmak,örtü) lâğvı, Kur'an müfessirlerinin "âyetü's-seyf" yahut filan filan âyetle nesh olunduklarını söyledikleri ve gayr-ı müslimler hakkında lutufkârâne olan bazı Kur'an hükümlerinin tatbik mevkiine konulması.[75]

Çağdaş İslamcılık, bütünüyle başka bir paradigmanın kendi toplumu için geliştirdiği çözümleri, Müslüman geleneğin geliştiremediğini öne sürerek geleneği eleştirebilmiştir. Ayrıca bu eleştiri çoğu zaman da, oryantalizmin çalışmalarına göre yüzeysel kalmıştır. İstanbul İslamcıları bir ütopik ittihâd-ı İslam projesini savunurken, bu gelenek eleştirisine iki yüzyıl önce müdahil kılınan Arap milliyetçiliği ideolojisi, bugün hâlâ etkisini sürdürüyor. Böylece, çağdaşçı İslam-

ye'de İslamcılık Düşüncesi, I. 76.

[76] Bkz. Hasan Hanefi, "Method of Thematic Interpretation of the Qur'an", *The Qur'an As Text*, ed.

cılık, gelenek eleştirisinde oryantalizmin entelektüel tutumunu düşük bir düzeye taşırken, ideolojik tutumunu yer yer daha derinleştirmiş görünmektedir.

Her şey bir yana, bugün gelinen noktada şu soruya cevap aramak yerinde olacaktır. İslamcılık, kendi toplumunun gerçek sorunlarını tespit edebilmiş ve bunlara el atabilmiş midir? Söz konusu Batılı mega söylemler uyarınca oryantalizm tarafından Müslümanlık için belirlenen belli soruların Müslümanların sorunları olduğu sanılmıştır. İki yüzyıllık tarihi sonunda İslamcılık hâlâ faizin meşruiyeti, tekeşlilik, miras, kölelik vb. meselelerle ilgili apoloji üretirken ve kendi aralarında tartışırken, Müslüman toplumlar hâlâ eğitilmemiş, hâlâ fakir, hâlâ sağlık sorunlarıyla başbaşa, hâlâ ekonomileri kötü, hâlâ kötü yönetiliyorlar ve üretemiyorlar vb. Hasan Hanefî gibi bir veya birkaç istisna dışında bu konulara girebilen dahi olmamıştır.[76] Bunun için belki de İslamcıların en başta hayret ve telaş içinde kendi kendilerine sordukları o meşhur soruyu, soğukkanlılıkla ve çağdaş ideolojilerini aşarak tekrar sorabilmeleri gerekiyor: "Müslümanlar nasıl oldu da Batı'nın gerisinde kaldılar?" Çünkü İslamcıların yeni bir İslam medeniyeti hayallerinin gerçekleşmesi, Batı'ya cevap vermenin ötesinde gerçekten başlarına nasıl bir şey geldiğini doğru olarak çözümlemelerine ve gerçek sorunların neler olduğunun tespitine, bunların adının kendilerince konulmasına ve içeriklerinin yine kendileri tarafından doldurulmasına bağlı görünmektedir. Böylece çağdaş İslamcılar yabancılaşmadan kurtulabilir ve kendilerine ait bir paradigma oluşturabilirler. Bunun arkasından onlar duruma ilişkin kendi çözümlerini üretebileceklerdir. *v'allahu a'lem*

Stefan Wild, E.J. Brill, Leiden 1996, 195-211, s. 203.

islâmiyât IV (2001), sayı 4, s. 111-131

Egemen Bir Dinî Söylem Tarzı Olarak Ataerkillik

MUSTAFA ÖZTÜRK
ARŞ.GÖR., O.D.M. Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
ozturk65@yahoo.com

Allah erkeği fallustan ötürü kadına üstün kılmıştır(!)
İbnu'l-Cevzî

Siz [kadınlar] belli periyodlarla yumurtluyorsunuz. Ben yumurtlamıyorum!
İsmet Özel

Giriş

Dinsel, siyasal ve ekonomik alanda erk ve iktidarın erkek tarafından temsil edildiği ya da aile başta olmak üzere tüm toplumsal ve yönetsel kurumlarda kadına oranla erkeğin ağır bastığı bir yapılanma biçimi olan ataerkil (patriyarkal) sistemin tarih içerisinde nasıl ortaya çıkıp kökleştiği, sabit mi yoksa izafi mi olduğu gibi problemler, özellikle insan ve toplumbilimcilerin zihinlerini öteden beri meşgul etmiş ve yapılan araştırmalarda konuyla ilgili değişik savlar ileri sürülmüştür.[1]

Sistemin sosyolojik ve antropolojik köken[ler]i henüz tam tespit edilememiş olmakla birlikte, evren ve insanla olan ilişkimizin son kertede ataerkil bir dille yapılandığı ve belli başlı düşünce kategorilerimizi bu dil sisteminin belirlediği, kuşku götürmez bir gerçektir. O kadar ki, "erkek, a priori olarak kadın türdeşi karşısında mutlak üstündür" tezine dayanan ataerkil sistem, F. Capra'nın deyişiyle, "hemen her tarafı istila etmiş olduğundan, kavranılması hayli güç bir hâle gelmiştir."[2]

F. Berktay, muhtemelen tektanrılı dinlerin geleneklerinin tümünde mevcut olmasından ötürü yakın bir geçmişe kadar âdeta her biri sünnetullah gibi algılanan ve bu yüzden sorgulama ihtiyacı dahi duyulmayan ataerkil sistemin/söylemin belli başlı önkabullerini/kalıp yargılarını şöyle özetlemiştir:

[1] Mesela bkz. Evelyn Reed, *Kadının Evrimi: Anaerkil Klandan Ataerkil Aileye*, çev. Şemsa Yeğin, İstanbul 1993, II. 68 vd.; Elisabeth Badinter, *Biri Ötekidir*, çev. Şirin Tekeli, İstanbul 1991, s. 12; Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İstanbul 1986, s. 217.

[2] Fritjoff Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, çev. M. Armağan, İstanbul 1989, s. 25.

> Erkekler 'doğal olarak' daha güçlü ve akılcıdırlar; dolayısıyla egemen olmak ve hükmetmek için yaratılmışlardır. Buradan, erkeklerin siyasal olanı, devleti temsil etmeye daha elverişli oldukları sonucuna varılır. Kadınlar ise 'doğal olarak' daha zayıf, akıl ve rasyonel yetenekler açısından daha aşağı, duygusal bakımdan daha dengesizdir; bu da onları güvenilmez ve siyasal katılım açısından elverişsiz kılar. Dolayısıyla, siyasal/kamusal alanın dışında kalmaları gerekir. Erkekler, rasyonel zihinsel yetenekleriyle dünyayı yorumlarlar ve düzene sokarlar. Kadınlar, çocuk doğurma ve yetiştirme yetenekleri dolayısıyla günlük yaşamın ve türün yeniden üretilmesi işlevini yüklenirler. Her iki işlev de önemli kabul edilmekle birlikte, erkeklerin işlevinin daha üstün olduğu varsayılır. Başka bir deyişle, erkekler 'aşkın' (*transcendent*) etkinliklerle, kadınlar da –her iki cinsin alt sınıftan mensupları gibi– 'içkin' (*immanent*) etkinliklerle uğraşırlar. Aynı şeyi farklı bir biçimde ifade edecek olursak, erkekler ölümsüz kültür ürünleri yaratırken, kadınlar ölümlü bedenler yaratmakla daha 'aşağı' bir iş yapmış olurlar.[3]

Kısaca, kadının erkeğe tâbi oluşunu doğal bir zorunluluk olarak kabul eden ve yine kadını her hâlükârda idare edilmesi ve yönetilmesi gereken nâkıs bir varlık olarak gören ataerkil sistemdeki[4] bu kalıp yargıların hemen tamamı, günümüzün erkek egemen İslami söyleminde de açıktan veya zımnen kabul görmüş olup, neredeyse her biri birer aksiyom olarak gerek zihinsel gerekse dışsal dünyadaki eski itibarından hiçbir şey kaybetmemiştir. İsmet Özel'in *Sorulunca Söylenen* (İstanbul 1999) adlı eserinde yer alan bir röportajından alıntıladığımız pasajlar, bu olguyu çok çarpıcı bir şekilde gözler önüne sermektedir:

> Serpil Gülgün: Zihinsel olarak kadınlar neyi yapamıyor? Söyler misiniz?
>
> İsmet Özel: Menstruasyon (ay hâli)... Siz belli periyodlarla yumurtluyorsunuz. Ben yumurtlamıyorum. O dönemlerdeki ruh hâliniz nedir? Sizin tavırlarınız değişmiyor mu o zaman? Kararlarınızı her zamanki gibi mi veriyorsunuz?
>
> Gülgün: Kadını, sırf ay hâlleri yüzünden kirli, şeytanın işbirlikçisi gibi sayan bazı hristiyan azizleri gibi düşünüyor gibisiniz. Biyolojik bir farklılığı eşitsizlik temeli yapmak ister gibisiniz. Kadınlar, kanıyor diye tapınaklardan uzaklaştırılmış...
>
> Özel: Bu Yahudilikte de böyle, Müslümanlıkta da...
>
> Gülgün: Kadınlar regl olmasaydı insan nesli de olmazdı, doğum olayı gerçekleşmezdi. Sizce doğum yüceltilirken kadını aybaşı nedeniyle dışlamak doğru mu?
>
> Özel: Mesela ay hâlinde kadın, Kur'an-ı Kerim tutamaz. Oruç tutamaz, namaz kılamaz. Onun için kadınların dini noksandır denir. Elbette buna inanmıyorum. Çünkü inanmam gerek. Müslüman olmak bu demektir.
>
> Gülgün: O zaman siz Müslümansınız ama İsmet Özel değilsiniz. Farklı görüşleriniz olamaz mı?

[3] Fatmagül Berktay, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, İstanbul 1995, s. 26-27.

[4] Georges Duby, *Erkek Ortaçağ*, çev. M. Ali Kılıçbay, İstanbul 1991, s. 112.

Özel: Ben Allah'ın kuluyum. Bunu özellikle vurgulamak isterim. Siz de Allah'ın kulusunuz ama ben kabul ediyorum, siz reddediyorsunuz.

Gülgün: Biz de reddetmiyoruz, ama sadece bazı konularda katı değiliz. Oysa siz toplumun bir kesimine teslim olmuş gibisiniz.

Özel: Hangi kesimine... Ben Allah'a teslim oluyorum. Kadının ikinci sınıf olduğunu söylemiyorum. Erkeklerin bir derece üstün olduğunu, kadınların dininin eksik olduğunu söylüyorum.

Gülgün: Akılları da noksan mı?

Özel: Tabii, buna bağlı olarak akılları da noksandır. Dini noksan olduğuna göre...

Gülgün: Size göre bir kadının kafası 20 gün çalışıyor, diğer günler uykuda...

Özel: Ne yapalım. Böyle yaratılmışız. Siz Allah'ın koyduğu kanunlara karşı mı geliyorsunuz? Ne yapalım? Noksanlar işte... Dinî vecibeler bakımından noksanlar. Bunu etkilediği oranda zihinsel olarak noksanlar...[5]

A. Modern Dönem Ataerkil Dinî Söylemin Parametreleri

İslamcı aydınlar arasında uzlaşmaz aristokrat tavrıyla temayüz eden İsmet Özel[6] tarafından efradını cami ağyarını mâni şekilde özetlenen ataerkil dinî söylemin modern dönem alaturka versiyonunu irdelemenin en kestirme ve belki de en sağlıklı yolu, söylemin faillerinin dinî düşünce evrenindeki kadın tasavvurunu daha detaylı bir şekilde ortaya koymaktır. Çünkü, bahis konusu olan söylemin tüm kodları kadında, daha doğrusu kadın-erkek arasındaki iktidar ilişkisinde saklıdır. Bu yüzden, konunun 'kadın' ekseninde işlenmesi, tercihten çok zorunluluk arz eden bir keyfiyete sahiptir.

Mamafih, günümüz Türk toplumunda modernizmin sunduğu hayat tarzına pratik yaşam boyutunda direnmeye çalışan ve İslami duyarlılığından ötürü mevcut sisteme rezerv koyan Müslüman erkeklerin kadın konusundaki yaklaşımlarının homojen bir görünüm arz ettiğini söylemek mümkün değildir. Zira, hâlen hayatiyetini sürdüren çeşitli tarikat ve cemaatlerin erkek egemen dünyasında, –tasavvufi gelenekteki yerleşik kadın tasavvurunun bir tezahürü olarak[7]– agorafobisi bulunmayan, özgür, yetkin ve gerçek anlamda 'özne' kimliğine sahip bir 'kadın' varlığından söz etmek neredeyse imkansızdır. Aynı durum, özellikle Anadolu'nun kırsal kesimlerinde yaşayan geniş halk kitleleri tarafından içselleştirilmiş olan ve Doğu'ya doğru uzandıkça çok daha yoğun bir şekilde tecrübe edilen folklorik İslam geleneği için de geçerlidir. Buna karşın, müşterek bir lakapla 'İslamcı' olarak nitelenebilecek tüm aydın –entelektüel değil!– veya kısmi aydın çevrelerin dinî düşünce dünyasında 'kadın', iman et-

[5] İsmet Özel, *Sorulunca Söylenen*, İstanbul 1999, s. 119-120.

[6] Özel'in İslamcı aydın kimliğine dair bkz. Necdet Subaşı, *Türk Aydınının Din Anlayışı*, İstanbul 1996, s. 197-202.

[7] Bu konuda bkz. Süleyman Uludağ, *Sûfî Gözüyle Kadın*, İstanbul 1995, s. 20 vd.

miş olmak kaydıyla kendisine değer atfedilen bir varlıktır. Sözgelimi, kadın, müminedir, mücahidedir, inanmış bacıdır, Fatih'i doğuracak yaştadır, anadır ve dolayısıyla cennet ayağının altındadır vs.

Gerçek mânâda inanmış olduğu varsayılan kadına bakış açısını, bir yandan müspet değer içeren bu sözlerle ifadelendirme; diğer yandan da çeşitli kitap ve dergilerin kapak sayfalarında, arabesk bir zevk ve tasarımın ürünü olan 'gül', 'üstü örtük meyve' ve benzeri illüstrasyonlarla simgeleme itiyadında olan dini bütün müzekkerlerden, özellikle İslam'ı alternatif bir siyasal düzen olarak yorumlayan kalabalık bir kesim, söz konusu varlığı siyasal platformlarda genellikle fon olarak kullanma eğilimiyle dikkati çekmektedir. Buna mukabil, duruş itibarıyla sivil itaatsizliği temsil eden ve İslam'ın siyasal ve kamusal yanından çok, kültürel ve bireysel yönü üzerinde kafa yoran az sayıda İslamcı erkek aydın ise, –İsmet Özel ve bizim bilemediğimiz diğer istisnaları dışında– gerek aydın olma duyarlılığının, gerekse karşıt aydın ve entelektüellerin İslam ve kadın konusundaki eleştirilerini cevaplama gayretinin bir sonucu olarak, kadını titizlikle seçilmiş kelimelerle tavsif ve tanımlama konusunda gösterdikleri hassasiyetle temayüz etmektedir. Sözgelimi, Ali Bulaç'a göre,

> kadın erkeğin kalbidir. Mevlana Celâleddîn'in deyimiyle, erkek her akşam gerdeğe girer gibi yatağına girer. Erkek hanımıyla yatakta yatarken bir gözü onda, öbür gözü aşkın hakikatin yurdunda evrensel, kozmik ve ebedî varoluşu yaşar. Bir erkeğe varoluşun derin ve sahici sırlarını bu bilinçte olan bir kadından başka hiçbir şey tattıramaz (...) Erkek sükunetini, dinginliğini kadında bulur. Erkek taşan, kabaran bir nehir, kadın onu kabul eden kutlu bir denizdir. Erkeğe merhamet ve sevgiyi telkin edip tattıran kadındır. (...) Müslüman kadının vücudu bir araç değil, bir eylemdir. O, tattığı cinselliğin meşru meyvesi olarak göz aydınlığı olan kutlu çocuklarla ödüllendirilir ve kendi elleriyle, ninnileriyle, emek ve özverisiyle, kadınca seziş ve engin irfanıyla –ki kuşkusuz irfan zengin bir bilgi ve eğitimi gerektirir– yetiştirdiği ve toplumuna, halkına ve yurduna armağan ettiği çocuklarla kendi merkezi konumunda temel yapı taşıdır.[8]

Ne var ki, inanmış kadına ithaf edilen bütün bu müspet değer ifadelerinin –tek tek bireylere özgü istisnaları hariç olmak kaydıyla– sözden öte hemen hiçbir değeri yoktur. Zira, kadın gündelik yaşamda hâlen geleneksel sistem içinde kendisine biçilen rolü oynamaktadır. Patriyarkal iradenin belirlediği bu rolde erkek, gerçek özne, kadın nesnedir. Dolayısıyla, erkek fonksiyonel bir varlıktır; kadın ise, onun bir veya birkaç fonksiyonundan ibarettir. Erkek her hâlükârda buyuran, kadın buyruğa muhatap olandır. Erkek belirleyen, kadın belirlenene uyması gerekendir. Erkek tam, kadın eksiktir. Erkek rasyonel, kadın duygusal ama dengesizdir. Erkek emin, kadın gayrime'mundur. Kamusal görünürlük söz konusu olduğunda ise, erkeğin aksine potansiyel bir fitnedir.

[8] Ali Bulaç, *Din ve Modernizm*, İstanbul 1990, s. 135-136.

1. Kadın-Fitne İdentifikasyonu

Hakim İslami gelenekte tarih sürekli kötüye giden bir süreç olarak algılanır ve bu algılama, Ahir Zaman Peygamberi'ne atfedilen şu sözün delaletiyle dinsel bir temele dayandırılır: "İnsanların en hayırlısı benim kuşağım; sonra onları izleyenler; daha sonra onları izleyenlerdir..."[9] Bu sözün mefhûm-i muhalifinden çıkan sonuç şudur: En hayırsız insanlar, Hz. Peygamber'e en uzak zamanlarda yaşayanlardır. Tabiatıyla, şu ânki fiilî yaşantıya sahne olan modern dönem de son derece hayırsız, fitne ve fesadın egemen olduğu bir dönemdir. İşte bu pesimist tarih telakkisi, günümüz erkek Müslümanlarının, içinde bulunulan zamanın fitne zamanı olduğu ve bu yüzden dindar kadının çok zaruri durumlar dışında evinden çıkmaması; bilakis İslam'a hizmetini, cihadını ve sair insani etkinliklerini eviyle sınırlandırması gerektiği şeklinde özetlenebilecek genel kabullerinin en temel dayanaklarından birini teşkil eder.

Modern-arabesk-alaturka üçlüsünün türevinden oluşan sosyal ve kültürel bir yaşantıyı ihtiyârî veya ıztırari olarak tecrübe etmek durumunda kalan günümüz toplumunda kadının, cinsel bir meta olarak tüketilmesinin yanı sıra, kamusal alanda bireysel kimlik ve yetkinliğini kanıtlama veya ekonomik özgürlüğünü elde etme adına sarhoşların yılışıklıklarına hedef olduğu garsonluğu, oturduğu sandalyenin kimi zaman bir paravan işlevi gördüğü sekreterliği ve çeşitli alanlarda vücudunu sergilemek suretiyle icra etmeye çalıştığı sözde sanatçılığı gibi sanal etkinlikleri, ataerkil dinî söylemdeki kadın-fitne özdeşliğinin güçlenmesinde rol oynayan kayda değer faktörler arasında sayılabilir. Ancak, söz konusu özdeşlikte başat rol oynayan unsur, kadının akıl ve düşünceden ziyade beden ve bedensel arzuları hatırlatan bir varlık olarak algılanmasıdır. Genellikle dinî argümanlarla desteklenen bu algılamaya koşut olarak kadının 'fitne' yaratma özelliğinin bulunduğu düşünülmekte ve böylece onun toplumsal alanda denetlenmesine meşru bir gerekçe oluşturulmaktadır.

'Öteki' ile olan farkını çoğu zaman 'kadın' üzerinden anlatmayı tercih eden ataerkil söyleme göre, kadının mahrem alanın dışında arz-ı endam etmesi ve dolayısıyla erkeklerin bakışlarına maruz kalması, toplumsal düzeni tehdit eden bir 'fitne' unsurudur.[10] Burada söz konusu edilen fitne, kadının toplumdaki hareket alanını kısıtlamaya yönelik gerekçelerin en başında yer almakta ve pejoratif bir terim olarak, kadının sokağa adım atmasıyla birlikte başta cinsel günahlar olmak üzere, hem kendisinin hem de erkeğin bir dizi günah irtikap etmesi ve dolayısıyla dinî salahın fesada uğraması ihtimali olarak tanımlanmaktadır.[11] Ancak, salt erkeğin kamusal görünürlüğü söz konusu olduğunda, herhangi bir fitne ve fesat ihtimali üzerinde pek durulmamaktadır. Mesela, günümüz İslamcı yazarlarından birine göre,

[9] Hadis için bkz. Buhârî, "Fezâilu's-Sahâbe" 1; Muslim, "Fezâilu's-Sahâbe" 211, 212.
[10] Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, İstanbul 1994, s. 65.
[11] Cihan Aktaş, *Modernizmin Evsizliği ve Ailenin Gerekliliği*, İstanbul 1992, s. 26-27.

miş olmak kaydıyla kendisine değer atfedilen bir varlıktır. Sözgelimi, kadın, müminedir, mücahidedir, inanmış bacıdır, Fatih'i doğuracak yaştadır, anadır ve dolayısıyla cennet ayağının altındadır vs.

Gerçek mânâda inanmış olduğu varsayılan kadına bakış açısını, bir yandan müspet değer içeren bu sözlerle ifadelendirme; diğer yandan da çeşitli kitap ve dergilerin kapak sayfalarında, arabesk bir zevk ve tasarımın ürünü olan 'gül', 'üstü örtük meyve' ve benzeri illüstrasyonlarla simgeleme itiyadında olan dini bütün müzekkerlerden, özellikle İslam'ı alternatif bir siyasal düzen olarak yorumlayan kalabalık bir kesim, söz konusu varlığı siyasal platformlarda genellikle fon olarak kullanma eğilimiyle dikkati çekmektedir. Buna mukabil, duruş itibarıyla sivil itaatsizliği temsil eden ve İslam'ın siyasal ve kamusal yanından çok, kültürel ve bireysel yönü üzerinde kafa yoran az sayıda İslamcı erkek aydın ise, –İsmet Özel ve bizim bilemediğimiz diğer istisnaları dışında– gerek aydın olma duyarlılığının, gerekse karşıt aydın ve entelektüellerin İslam ve kadın konusundaki eleştirilerini cevaplama gayretinin bir sonucu olarak, kadını titizlikle seçilmiş kelimelerle tavsif ve tanımlama konusunda gösterdikleri hassasiyetle temayüz etmektedir. Sözgelimi, Ali Bulaç'a göre,

> kadın erkeğin kalbidir. Mevlana Celâleddîn'in deyimiyle, erkek her akşam gerdeğe girer gibi yatağına girer. Erkek hanımıyla yatakta yatarken bir gözü onda, öbür gözü aşkın hakikatin yurdunda evrensel, kozmik ve ebedî varoluşu yaşar. Bir erkeğe varoluşun derin ve sahici sırlarını bu bilinçte olan bir kadından başka hiçbir şey tattıramaz (...) Erkek sükunetini, dinginliğini kadında bulur. Erkek taşan, kabaran bir nehir, kadın onu kabul eden kutlu bir denizdir. Erkeğe merhamet ve sevgiyi telkin edip tattıran kadındır. (...) Müslüman kadının vücudu bir araç değil, bir eylemdir. O, tattığı cinselliğin meşru meyvesi olarak göz aydınlığı olan kutlu çocuklarla ödüllendirilir ve kendi elleriyle, ninnileriyle, emek ve özverisiyle, kadınca seziş ve engin irfanıyla –ki kuşkusuz irfan zengin bir bilgi ve eğitimi gerektirir– yetiştirdiği ve toplumuna, halkına ve yurduna armağan ettiği çocuklarla kendi merkezi konumunda temel yapı taşıdır.[8]

Ne var ki, inanmış kadına ithaf edilen bütün bu müspet değer ifadelerinin –tek tek bireylere özgü istisnaları hariç olmak kaydıyla– sözden öte hemen hiçbir değeri yoktur. Zira, kadın gündelik yaşamda hâlen geleneksel sistem içinde kendisine biçilen rolü oynamaktadır. Patriyarkal iradenin belirlediği bu rolde erkek, gerçek özne, kadın nesnedir. Dolayısıyla, erkek fonksiyonel bir varlıktır; kadın ise, onun bir veya birkaç fonksiyonundan ibarettir. Erkek her hâlükârda buyuran, kadın buyruğa muhatap olandır. Erkek belirleyen, kadın belirlenene uyması gerekendir. Erkek tam, kadın eksiktir. Erkek rasyonel, kadın duygusal ama dengesizdir. Erkek emin, kadın gayrime'mundur. Kamusal görünürlük söz konusu olduğunda ise, erkeğin aksine potansiyel bir fitnedir.

[8] Ali Bulaç, *Din ve Modernizm*, İstanbul 1990, s. 135-136.

1. Kadın-Fitne İdentifikasyonu

Hakim İslami gelenekte tarih sürekli kötüye giden bir süreç olarak algılanır ve bu algılama, Ahir Zaman Peygamberi'ne atfedilen şu sözün delaletiyle dinsel bir temele dayandırılır: "İnsanların en hayırlısı benim kuşağım; sonra onları izleyenler; daha sonra onları izleyenlerdir..."[9] Bu sözün mefhûm-i muhalifinden çıkan sonuç şudur: En hayırsız insanlar, Hz. Peygamber'e en uzak zamanlarda yaşayanlardır. Tabiatıyla, şu ânki fiilî yaşantıya sahne olan modern dönem de son derece hayırsız, fitne ve fesadın egemen olduğu bir dönemdir. İşte bu pesimist tarih telakkisi, günümüz erkek Müslümanlarının, içinde bulunulan zamanın fitne zamanı olduğu ve bu yüzden dindar kadının çok zaruri durumlar dışında evinden çıkmaması; bilakis İslam'a hizmetini, cihadını ve sair insani etkinliklerini eviyle sınırlandırması gerektiği şeklinde özetlenebilecek genel kabullerinin en temel dayanaklarından birini teşkil eder.

Modern-arabesk-alaturka üçlüsünün türevinden oluşan sosyal ve kültürel bir yaşantıyı ihtiyârî veya ıztırari olarak tecrübe etmek durumunda kalan günümüz toplumunda kadının, cinsel bir meta olarak tüketilmesinin yanı sıra, kamusal alanda bireysel kimlik ve yetkinliğini kanıtlama veya ekonomik özgürlüğünü elde etme adına sarhoşların yılışıklıklarına hedef olduğu garsonluğu, oturduğu sandalyenin kimi zaman bir paravan işlevi gördüğü sekreterliği ve çeşitli alanlarda vücudunu sergilemek suretiyle icra etmeye çalıştığı sözde sanatçılığı gibi sanal etkinlikleri, ataerkil dinî söylemdeki kadın-fitne özdeşliğinin güçlenmesinde rol oynayan kayda değer faktörler arasında sayılabilir. Ancak, söz konusu özdeşlikte başat rol oynayan unsur, kadının akıl ve düşünceden ziyade beden ve bedensel arzuları hatırlatan bir varlık olarak algılanmasıdır. Genellikle dinî argümanlarla desteklenen bu algılamaya koşut olarak kadının 'fitne' yaratma özelliğinin bulunduğu düşünülmekte ve böylece onun toplumsal alanda denetlenmesine meşru bir gerekçe oluşturulmaktadır.

'Öteki' ile olan farkını çoğu zaman 'kadın' üzerinden anlatmayı tercih eden ataerkil söyleme göre, kadının mahrem alanın dışında arz-ı endam etmesi ve dolayısıyla erkeklerin bakışlarına maruz kalması, toplumsal düzeni tehdit eden bir 'fitne' unsurudur.[10] Burada söz konusu edilen fitne, kadının toplumdaki hareket alanını kısıtlamaya yönelik gerekçelerin en başında yer almakta ve pejoratif bir terim olarak, kadının sokağa adım atmasıyla birlikte başta cinsel günahlar olmak üzere, hem kendisinin hem de erkeğin bir dizi günah irtikap etmesi ve dolayısıyla dinî salahın fesada uğraması ihtimali olarak tanımlanmaktadır.[11] Ancak, salt erkeğin kamusal görünürlüğü söz konusu olduğunda, herhangi bir fitne ve fesat ihtimali üzerinde pek durulmamaktadır. Mesela, günümüz İslamcı yazarlarından birine göre,

[9] Hadis için bkz. Buhârî, "Fezâilu's-Sahâbe" 1; Muslim, "Fezâilu's-Sahâbe" 211, 212.
[10] Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, İstanbul 1994, s. 65.
[11] Cihan Aktaş, *Modernizmin Evsizliği ve Ailenin Gerekliliği*, İstanbul 1992, s. 26-27.

> Bütün fitneler bir yana, kadın fitnesi bir yana... Neden öyle? Çünkü kadın fitnesi öyle bir fitnedir ki, o kendini sadece teşhir eder. Sana fiilen ısrarda bulunmaz. Onun ısrarı, zorlaması, senin içindeki duygularını isyana sevk etmekle, tahrikle olur. Seni nefsinle, şeytanınla baş başa bırakır. Azdırdığı nefis ve şeytanın, onun adına sana öyle musallat olur ki, o geçip gider, ama sen kendini kurtaramazsın. İsyan ettirdiği hislerin seni otomobil çarpmışa döndürür, ne yaptığını bilemez hâle gelirsin...[12]

Görüldüğü gibi, bu pasajdaki konumlandırmada fitnenin öznesi kadın, nesnesi ise erkektir. Bunun sebebi gayet açıktır; zira, ataerkil dinî söylemde ırz, namus ve iffet gibi ahlaki değerler, kadının hanesine kodlanmıştır. Bu kodlamaya göre, söz konusu değerlerin muhafazası kadına, kadının bekçiliği ise erkeğe aittir. Dolayısıyla, ahlaki bekçiliği onur, haysiyet ve şeref kodlarıyla da pekiştirilen erkek için, kadının bir tehlike ve tehdit öğesi olmasında şaşılacak bir şey yoktur. Burada asıl şaşılması gereken durum, ataerkil dinî söylemdeki kadın-fitne özdeşliğinin, sayıca azımsanamayacak bir Müslüman kadın kitlesi tarafından da voluntarist bir biçimde karıksanmış olmasıdır. Nitekim, günümüzdeki çeşitli tarikat ve cemaatlerin müntesibi olan kadınların, ataerkil kalıp yargıların tümünü Allah'ın değişmez hükümlerine karşı gelmemek adına içselleştirmiş oldukları ve hatta bir cemaatin bünyesinde yer alan kadın ve kızların, *Allâhumme ecirnâ min şerri'n-nisâ' /...belâ'i'n-nisâ' / ...fitneti'n-nisâ'* (Allah'ım! Bizi [biz] kadınların şerrinden / belasından / fitnesinden muhafaza buyur.) diye vecd içinde dua ettikleri gayet iyi bilinmektedir.

Halide Edip'in, "Kadınlar, kendilerini sevenler için değil, kendilerine hükmedenler için can verirler."[13] sözünü hatırlatan bu durum, tam olarak "kendi kendine gerçekleşen kehanet" (*self-fulfilling prophecy*) deyiminde ifadesini bulmaktadır.[14] Hüseyin Hatemi, kehanetin kendi kendine gerçekleşmesini şöyle izah etmektedir:

> "Bir adama kırk gün deli desen deli olur." mealince, kadınlardan bazıları da insanlığın hakim bölüğü olarak kendilerine baskı yapan erkeklerin uydurdukları önyargılarla şartlanmış yanlış eğitim sonucu, bir yandan gerçekten de "İblis'e daha yakın olma" yalanını doğru imiş gibi benimser ve kabullenirken, cinsiyetlerinden haksız ve boş yere utanır olmuşlar...[15]

2. Kadın ve Mahremiyet

İslam'ın aktüel ataerkil yorumunda, modernizmin inşâ ettiği dünyanın 'mahza haram' bir dünya olduğuna ilişkin genel kabulden dolayı kadınlar, kamusal

[12] Ahmed Şahin, "Kadının Fitnesi Üzerine Düşünceler", *Zaman* gazetesi, 5 Temmuz 1993. Nakleden: Berktay, *Tek Tanrılı Dinler*, s. 156-157.

[13] Bu söz için bkz. Jülide Sevim, *Tanrı'nın Sesi Kadın*, İstanbul 2001, s. 56.

[14] Bu sözün kısa açıklaması için bkz. Burhanettin Tatar, "Kadın Bilincinin Özgürleşmesi Bağlamında Dil Sorunu", *İslâmiyât*, III (2000), sayı: 2, s. 50.

[15] Hüseyin Hatemi, *Kadının Çıkış Yolu-İlahi Hikmette Kadın*, İstanbul 2000, s. 89.

alandan mümkün olduğunca el çektirilmekte ve bu el çektirme girişiminde, temel felsefesi hümanizm, sekülarizm ve demokrasi sacayağı üzerine kurulu modernizmin sunduğu hayat tarzı, inanan kadınların *ḥarîm* (saygın mekan) merkezli bir yaşantı sürmeleri gerektiği ilkesine meşruiyet zemini oluşturmaktadır. İşte tam bu noktada, erkekler tarafından tanımlanmış ve abartılmış bir annelik pozisyonuna vurgu yapılmakta ve buna bağlı olarak evde çocukla yalıtılmayı haklılaştırmaya yönelik birtakım gerekçeler üretilmektedir. Bu bağlamda Elif H. Toros, şöyle bir durum tespiti yapmaktadır:

> Kadın için örülen koruyucu mekanlar içinde ona sunulan kadın imajına uyması beklenir. Onun bir eş ve anne olmanın dışında hiçbir sorumluluğu yoktur. Öyleyse kötülüklerden sakınmak için evinde olması gereklidir. O sağlam basmalıdır ki, bir ayağı bankalarda, toplu taşıma araçlarında, okullarda, devlet dairelerinde olan erkek, diğer ayağı ile vicdanını rahatlatabilsin; Müslümanlığını hissedebilsin...[16]

Ancak, İslamcı erkekler, kadının bir yönüyle geleneğin bekçiliği ve kolektif kimliğin koruyuculuğunu da tazammun eden ev merkezli konumunu daha farklı bir şekilde açıklama eğilimindedir. Onlara göre kadının bu konumu, 'içedönük' kadın doğasının bir tezahürüdür. Böylece onlar meseleyi bir yandan kadın-erkek iktidar ilişkilerinin sorgulanmasından sıyırarak 'biyolojik' –kadınların doğasına dayandığına göre demek ki kaçınılmaz– ve 'bilimsel' –doğruluğu sorgulanamaz– bir platforma çekmeye çalışır; diğer yandan da baskı unsuru tanımayan İslam'da 'kadın sorunu' diye bir şeyin varlığından haberdar olmadıklarını belirterek, Türkiyeli kadınların Batılı feministlere yaptıkları göndermeleri eleştirirler.[17] Mesela Ali Bulaç'a göre,

> çoğunluğuyla feministlerin Müslüman toplumun kadını hakkındaki bilgileri, ulu orta Batı kültüründen söz eden yarı aydınlarımızın bilgileri oranındadır. Ama yine de bu, Batı modernizminin ve yerli kapitalizmin bundan rahatsız olmasına engel teşkil etmez. Çünkü bizi asıl evlerimizde, mutfağımızda avlamak isteyen Batı modernizmi, Müslüman kadının geleneksel kimliğini kökten değiştirmedikçe, ürettiği yararlı yararsız her ürünün kolay kolay alıcı bulamayacağını ve evlerimize sokamayacağını çok iyi bilir. Yine o bilir ki, bizim geleneksel toplumumuzda, S. Hüseyin Nasr'ın güzel deyimiyle kadın evin kraliçesidir ve erkek eve konuk gibi gelir. "Yuvayı yapan dişi kuştur." özdeyişi, derin ve kapsamlı bir toplumsal rol ve sorumluluğu ifade eder...[18]

Görüldüğü gibi, Ali Bulaç'a göre, İslam'ın geleneksel dünyasında 'kadın sorunu' diye bir şey yoktur. Gerçi İslam'ın genel tarihi içinde birtakım sapmalar ve bozulmalar vuku bulmuş; binlerce yıllık mutlaklaştırılmış ataerkil aile düze-

[16] Elif H. Toros, "Feminist Kime Derler?", *Zaman* gazetesi, 15 Eylül 1987.
[17] Göle, *Modern Mahrem*, s. 123.
[18] Bulaç, *Din ve Modernizm*, s. 134-135.

ninden kalma etkilerle kadın yer yer mağdur edilmiş; ancak, bütün bunlara rağmen kadın, geleneksel İslam'da ruhen özgür, cinselliğini özgürce yaşayan, yetkin ve kendinden emin bir kimlik ve kişiliğe sahiptir. Bunun aksini iddia etmek ise, Batı modernizminin acentalığına soyunmak demektir.[19]

Ne ki, Bulaç'ın reel olanı ideal olanın yerine ikame ya da olanı olması gereken biçiminde sunma şeklinde özetlenebilecek bu yaklaşımı, İslami duyarlılığa sahip kadınlar tarafından pek inandırıcı bulunmamıştır. Mesela M. Gülnaz, Bulaç'ın "Feminist Bayanların Kısa Aklı" yazısına reddiye olarak kaleme aldığı makalesinde şöyle demektedir:

> Patriyarkal baskı, kapitalist ya da sosyalist... baskıların yanında süregelen bir olgudur. Bugün tarihimiz ve kültürümüz de bu baskıdan payını fazlasıyla almıştır (...) Bu coğrafyada kadının aşağılanmadığı iddiası koskoca bir yalandır (...) Bizim tarihimizden ve kültürümüzden dinimizdeki eşitlikçi hükümlerin yaşandığı bir altın çağ kastediliyorsa, benim bundan haberim yok.[20]

3. Mahremiyetin Pratik Tezahürü: Mahrumiyet

Kadının harim merkezli pozisyonu, gündelik yaşam boyutunda bir dizi mahrumiyeti tevlit etmektedir. Kadınların, dinin talepleri konusunda teorik olarak erkeklerle eşit mesafede bulunmalarına rağmen, seküler olanla temas hususunda onlarla aynı şansa sahip olamamaları, söz konusu mahrumiyetlerin eşiğini oluşturmaktadır. Nitekim, çok kereler şahit olunduğu üzere, İslamcı erkekler, prensipte haram addettikleri modernizmin dünyasına helalinden nüfuz edebilmek için her türlü yolu denemekte; ancak, kadınlara böyle bir şans tanınmamaktadır. Diğer bir deyişle, hızla profanlaşmaya doğru evrilen bu dünyanın haram gövdesinde klasik fıkhın kitabına uygun mubah gözenekler açma (İslamizasyon) girişimlerindeki tüm özneler erkeklerden oluşmakta; kadınlar ise ısrarla bu tür girişimlerin dışında tutulmaya çalışılmaktadır. Kısacası, seküler dünyadaki pek çok avantaj ya da nimetten erkekler istifade etmekte; külfet ise genellikle kadının sırtına yüklenmektedir.

[19] Bu bağlamda, Ali Bulaç'ın, geleneği kutsayan S. Hüseyin Nasr'a atıfta bulunması da son derece anlamlıdır. Çünkü bu atıf, Bulaç'ın çizdiği kadın profilinin tamamen gelenekçi bir mentalitenin ürünü olduğuna dair çok önemli bir ip ucudur. Nitekim Nasr da kadını evde konuşlandırırken şöyle demektedir: "Kadın, bir kraliçe gibi yuvasında egemen olup Müslüman koca bir anlamda evde eşinin konuğudur. İçinde yaşadığı yuva ve geniş aile yapısı, Müslüman kadının dünyasıdır. Ondan kopmak, dünyadan kopmaya veya ölüme benzer. Ona kendisini gerçekleştirme ve temel ihtiyaçlarını karşılamanın azamî imkanlarını verecek tarzda kurulan bu geniş aile yapısı içinde kadın, kendi varlığının anlamını bulur." Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm: İdealler ve Gerçekler*, çev. Ahmet Özel, İstanbul 1985, s. 129.

[20] Mualla Gülnaz, "Ali Bulaç'ın Düşündürdükleri", *Zaman* gazetesi, 1 Eylül 1987. Bu bağlamda H. Toros da, 'İslâm kadına en yüksek değeri vermiştir.' gibi sözlerin kadınların yaşadıkları hayatı anlamaya ve dillendirmeye pek müsait olmadığını, aksine maruz kalınan tüm haksızlıkların üstünü örtmeye yaradığını ifade etmiştir. Bkz. Yıldız Ramazanoğlu, *Bir Dünyanın Kadınları*, İstanbul 1998, s. 126.

Bu olguyu çarpıcı –belki de ajite edici– bir örnekle somutlaştırmak gerekirse, sözgelimi, Müslüman ama erkek olmanın sağladığı avantaj gereği kimi erkekler, namahrem bedenlerin huzurunda –haşemalı olmak kaydıyla– Allah'ın lütfettiği deniz nimetinden doyasıya istifade ederken, inanan kadınların böyle bir istifade şansı aslâ bulunmamaktadır.[21] Bu konuyla ilgili bir başka çarpıcı örnek de, kadınların tesettür ve giyim tarzlarındaki renklilik ve farklılık ciddi tartışmalara konu olmasına karşın, erkeklerin lüks ve serbest giyimlerinin aynı oranda tartışılmamasıdır. Bu yüzdendir ki, Kur'an'da zikri geçen cilbâbın günümüz Türkiye'sinde en fazla taraftar bulan yorumuna göre, Müslüman bir kadının dört mevsim boyunca pardösü ile dolaşması gerekirken, erkeklerin büyük çoğunluğu, kendi giyim kuşamları hakkında vücup ifade eden bir dinî düzenleme bulunmadığı gerekçesiyle oldukça serbest bir şekilde giyinebilmektedir.

Bu durum, İslam ve İslamcıların dünyasına dışarıdan bakan gözlerin dikkatinden de kaçmamıştır. Mesela N. Göle şöyle demektedir:

> Görülmektedir ki erkekler modern dünyanın nimetlerinden yararlanırken, İslamcı kadınlar kendilerinin yalnızca ev içi rollerle sınırlı bir yaşama kapatılmasını kabullenmemektedirler. Bu kadınlarca Müslüman erkeğin İslam'a sığınıp kadınlara 'nasihat' etmesinin arkasında dinin değil, Müslüman erkeğin yaşam çıkarı yattığı gün ışığına çıkarılmaktadır.[22]

Göle'nin burada sözünü ettiği İslamcı kadınlardan biri de aynı durum hakkında şunları söylemektedir:

> Sadece haramları öne sürerek kadınları toplumdan soyutlamaya çalışıyorlar. Mesela Müslüman bir erkek, hanımını okula göndermiyor, otobüse binsin istemiyor. Hanımlar açısından haramları öne sürüyorlar... [Şayet ben bu durumda] Allah'ın emirlerini uygulamama noktasında kalıyorsam, bu, erkek için de söz konusudur. Onun da otobüse binmesi sakıncalıdır.[23]

Bütün bu farkındalıklara rağmen Müslüman erkekler –elbette ki tümü değil!–, bu çifte standartlı tutumlarını gözden geçirmek yerine, tıpkı Yahudi hemcinsleri gibi, kadın olarak yaratılmadıkları için her sabah Allah'a şükretmeyi yeğlemektedirler.

Kanaatimizce, erkeğin lehine kadının aleyhine bir biçimde tezahür eden bütün bu çifte standartlı pratiklerde, ilmihâl ahlakından kaynaklanan apaçık bir bencillik, ilkesizlik ve hatta samimiyetsizlik söz konusudur. Her ne kadar dini bütün

[21] Bir dönem gazete ilanlarında "Alternatif Tatilin Adı" olarak sunulmasına rağmen, gerçekte günümüzün varlıklı İslamcılarının teorik düzeyde karşı durdukları mevcut sistem içinde mutlu olmayı temin eden konforlu bir sığınak işlevi gören Caprice Otel'in dindar işadamlarınca hizmete açıldığı ilk sezonda kadınlı erkekli aile plajı ile sadece erkeklere mahsus olan plaj arasında herhangi bir 'ayraç' kullanılmamış olması, erkeklerin modernliğin haram dünyasına nüfuz etme konusunda kadınlardan çok daha şanslı olduklarını belgeleyen somut bir örnektir. Bu konuda bkz. Mücahit Bilici, "İslam'ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı", [*İslamın Yeni Kamusal Yüzleri* içinde], ed. Nilüfer Göle, İstanbul 2000, s. 221.

[22] Göle, *Modern Mahrem*, s. 122.

[23] Göle, *Modern Mahrem*, s. 123.

çevrelerde sık sık Kur'an ahlakından söz edilse de, pratikteki ahlak, her gün yeniden sınanan ve muhasebesi yapılan bir hayattan öte, ilmihâllerde matematiksel bir tarzda belirlenen emir-yasak normlarına riayet biçiminde somutlaşmaktadır. Hiç şüphesiz, gündelik yaşamdaki davranış biçimleri ve dolayısıyla kadın-erkek ilişkileri ilmihâl bilgileriyle düzenlenmeye kalkışılınca, büsbütün bir hayat da tematik ya da alfabetik fihristli emir ve yasaklardan oluşmuş bir büyük kitaba dönüşmekte ve kitabına uydurulan her fiil, arsız bir haklılık kazanmaktadır.[24]

4. Nesneleştirilmiş Kimlik ve Kifayetsizlik

Günümüz Türk toplumunda egemen olan geleneksel İslam anlayışında kadına atfedilen kimlik, "hayatın gerçek öznesi olan erkeğin nesnesi" şeklinde özetlenebilecek bir kimliktir. Esasen bu, tanımlanmış bir kimlik olup, kadının bir erkeğin eşi ve çocuklarının annesi olmasının ötesinde çok fazla bir anlam ifade etmemekte; dahası, onun gündelik yaşamdaki tüm yapıp etmeleri, bireysel kabiliyetleri ve bu kabiliyetlerini ne kadar kullanıp kullanamayacağının limitleri, İslam'ın ataerkil yorumundan istinbat edilen sonuçlara göre belirlenmektedir.

Bu belirlemeye göre kadın için en makbul dünya, ev-eş-çocuk üçgeniyle sınırlı olan dünyadır. Dışa kapalı bu dünyada kadın, bir bakıma evin dekorunu tamamlayan bir eşya hükmündedir. Dolayısıyla, kendisi ve başkaları adına fikir yürütebilecek ve ailenin problemleri için istişare edilebilecek biri değildir. Sürekli evin içinde bulunması ve evle sınırlı bir çevreye sahip olması hasebiyle, kendisine dışarıdan herhangi bir etkinin erişemediği düşünüldüğünden, erkek nezdinde değerli ve saygın telakki olunur. Ancak, ona atfedilen bu saygınlık ve değer, bilincinin dışında gelişen bir şeydir. Ayrıca kadın, kendi başına hareket edebilme ve katılım gücüne de sahip değildir. Toplum ve dış dünya ile ilişkileri, önce babası, sonra kocası dolayımında gerçekleşir.

Bu dolayımda kadın, yazık ki kadın olarak yaratıldığı için, aslâ bir erkeğin beynine ve dinî kemaline sahip olma şans ve umuduna sahip olamaz. Çünkü kadınlar, hem akli hem dinî bakımdan eksiktirler. Erkekler, her iki yönden de daha yetkin oldukları için, başta kadınların vesayetleri olmak üzere siyasal önderlik, kamusal yöneticilik, kanun koyuculuk vb. görevler, onların uhdesindedir.[25] Özetle, erkek, hayatın gerçek öznesi, kadın ise bu öznenin nesnesidir.

[24] Elif H. Toros, "Hayat, Hikayeler ve Suskunluğa Dair...", [*Osmanlıdan Cumhuriyete Kadının Tarihi Dönüşümü* içinde], ed. Yıldız Ramazanoğlu, İstanbul 2000, s. 202-203.

[25] Bu noktada C. Aktaş'ın şu serzenişi oldukça mânidardır: Başörtülü kadın, kamusal alanda bir iddia sahibi olmayı modernist tutum sayan (erkek) aydınların eleştirilerini ciddiye alarak, kadına has sayılan özel alanı yeniden çekici kılmanın yolları üzerine kafa yorarken, aynı aydınlar, kamusal alanda başörtülü kadınları doğrudan ilgilendiren konuları, hiç de İslami endişeleri olmayan kadınlarla tartışmaya devam ederler. Mesela son yıllarda Abant'ta yapılan toplantılarda, en azından bu yazının yazıldığı tarihe kadar başörtülü bir konuşmacının yer almadığı görülmektedir. Başörtülüler böyle toplantılarda ya 'eş' olarak ya da katip olarak yer bulabilirler. Yasaklar başörtülü kadını özel alana dönmeye zorladığı için de onlarla ilgili tartışmalar ağırlıklı olarak, ona özel alanı uygun bulan 'vasîlik' iddiasındaki kesimler arasında sürdürülür." Cihan Aktaş, *Bacı'dan Bayan'a: İslamcı Kadının Kamusal Alan Tecrübesi*, İstanbul 2001, s. 34.

Nesneleştirilmiş Müslüman kadın tipinin en belirgin vasıflarından biri de tüketiciliktir. Çünkü kadın, evdeki konumu gereği sadece hizmet üretmekte (küldöken) ve dolayısıyla sürekli tüketmektedir (kaşık düşmanı). O kadar ki, bu tip kadınlar, İsmet Özel'in ilginç tespitine göre, tüketime karşı en azından daha az tüketmek gibi bir önlem almamalarından ve büsbütün bir tufeyli olarak yaşamalarından ötürü ülkedeki enflasyonun düşmemesinde de etkin bir rol oynamaktadırlar.[26] Yine İsmet Özel'e göre, kadınlar, İslamî bir dünya tasavvur etmek –kaldı ki isteseler de edemezler– yerine, çöplerini nasıl değerlendireceklerini, tasarruflarını nerelere aktaracaklarını ve evlerindeki düzenin nasıl olacağını düşünmelidirler.[27]

Burada resmedilen kadın, Türk-İslam kültüründeki geleneksel kadın tipini anımsatmaktadır. C. Aktaş'ın tipolojisine göre 'gelenekçi kadın', genel geçer değer yargılarına teslimiyet gösteren, yönlendirilen, erkek egemen statüko ile zıtlaşmaktan sakınan, içinde yaşadığı toplumun gelenekleriyle müntesibi olduğu dininin kuralları arasındaki farkları ayırt edemeyen bir kadındır.[28] Kuşkusuz, her şeye rıza gösteren ve teslimiyetçiliği bir karakter hâline gelen kadın tipi, Müslüman erkek için gerçekten caziptir. Dahası, çoğu zaman istenen ve özlenen kadın tipi de budur. İsmet Özel'in deyişiyle, "Bize ihtiyar adam imanı değil, kocakarı imanı tavsiye edilmiştir. Demek ki, kadınların örnek alınacak bir tarafı var. Bunu bekliyoruz kadınlardan..."[29]

Yıldız Kavuncu, bu beklentinin sebebini şöyle izah etmektedir:

> Müslüman erkek neden korkuyor? Bilen, öğrenen kadından. Yalnızca ev işleriyle meşgul, dış dünyadan kopuk kadına tahakküm etmek, kendine hayran ve ram etmek kolay da ondan. Kadın tahsil görüp kendini aştıkça, eleştirel bir gözle çevresine bakabildikçe erkeği ürkütüyor. Her şeye razı, uysal, 'uyuyan güzel' kadın tipi çok cazip doğrusu...[30]

Erkek egemen dünyada kadının edilgen (nesne) bir varlık olarak algılanmasının en temel nedenlerinden biri, onun biyolojik ve psişik doğasında mündemiç olduğu varsayılan kifayetsizliktir. Anti feminist olmamakla birlikte kadınlardan yana sükut-ı hayale uğrayan ve bu yüzden onlar aleyhine epeyce düşüncesi olan İsmet Özel'in son derece ilginç tespitine göre, kadın, fiziksel olarak geniş kalçalı –bu tabir İ. Özel'e aittir–, dar omuzlu bir şeydir. Erkek ise, tam aksine dar kalçalı ve geniş omuzludur. İki cins arasındaki bu farklılığın gösterdiği şey şudur: Kadın, ruhsal olarak yerleşik ve oturmuş bir varlıktır. Bu yüzden harekete müsait değildir. O ancak büyütmeye, geliştirmeye ve korumaya elverişlidir. Oysa erkek, dar kalçalı olduğu için, atılım yapmaya ve hareket etmeye müsait bir varlıktır.[31]

[26] Özel, *Sorulunca Söylenen*, s. 367.
[27] Özel, *Sorulunca Söylenen*, s. 378.
[28] Cihan Aktaş, *Sistem İçinde Kadın*, İstanbul trz., s. 81-103.
[29] Özel, *Sorulunca Söylenen*, s. 390.
[30] Yıldız Kavuncu, "İslam'da Kadın ya da İpek Böceği", *Zaman* gazetesi, 29 Eylül 1987.
[31] Özel, *Sorulunca Söylenen*, s. 366-368.

B. Söylemi Besleyen Temel Kaynaklar

1. Kur'an

Kur'an, hiyerarşik olarak, aktüel-ataerkil dinî söylemi besleyen temel kaynakların başında yer almaktadır. Hiç şüphesiz, Kur'an, erkeği kadına önceleyen bir dil dizgesine sahip olup, bu dizgenin/sistemin yapısını oluşturan çeşitli enstrümanları, doğrudan veya dolaylı olarak kadın-erkek çiftinden söz eden hemen her ayetin literal formunda gözlemlemek mümkündür. Nitekim, bu durum daha nüzul döneminde fark edilmiş ve başta Resulullah'ın (s.a.v.) eşleri –özellikle Ummu Seleme– olmak üzere Esmâ bint Umeys ve ensardan Ummu Ammâra gibi bazı sahabi kadınlar Hz. Peygamber'e gelerek, "Kur'an'daki her şey erkekler için; biz kadınların adı yok, niçin?" mealinde bir serzenişte bulunmuşlardır. Bu serzenişin ardından, inanan erkeklerle inanan kadınların uhrevi sevap ve mükafata nailiyette eşit olduklarını bildiren 33. Ahzâb suresinin 35. ayeti nazil olmuştur.[32] Ancak, erkeğin norm hâline getirilmesine 'hayır' diyen bu ve benzeri içerikteki birkaç ayet dışında[33] –ki bu ayetlerin söz diziminde de erkek mukaddemdir– Kur'an'ın tamamında, erkek egemen bir dil ve üslûp kullanılmıştır. O kadar ki, Allah, cinsiyetten münezzeh olmasına rağmen, kendisini müzekker bir zamirle (*huve*) ifade etmiştir. Bunun yanında, inananlara ve inanmayanlara yönelik hitapların hemen hepsinde müzekker kalıbı kullanılmış (*âmenû-keferû*) ve kadınların bu hitap tarzının zımnında mündemiç olduğu kabul edilmiştir (*tağlîb*). Ayrıca, semantik açıdan insan-beşer türünü ifade eden ve bu türün kadın veya erkek her ferdi için kullanılan *insân* kelimesinin çoğulu olan *nâs* (insanlar) lafzıyla da kimi zaman sadece 'erkekler' kastedilmiştir.

Kuşkusuz, Kur'an'ın bütün bu hitap tarzlarında erkeği kadına öncelemesi, Arap dilinin sentaktik ve morfolojik yapısından kaynaklanmaktadır. Dilin, herhangi bir toplumun hayat felsefesini yansıtan bir ayna olduğu ve Allah'ın da ilk defa belli bir topluma belli bir dille hitap ettiği gerçeği göz önüne alındığı takdirde, Kur'an'ın dil sistemindeki ataerkilliğin bu boyutunun dinsel değil, dilsel bir olgunun tezahürü olduğu anlaşılacaktır. Zira, Kur'an, R. Garaudy'nin deyişiyle,

> evrensel mesajını yedinci yüzyılın Araplarına ilan eder. Yani Ortadoğu'nun 'ataerkil' geleneğinden olan bir topluluğa... Kadının esas itibarıyla erkekten aşağı görülmesini kutsal bir inanç gibi benimseyen İbrani soyunun temsilcisi bir halka... Saint Paul'ün (Aziz Pavlus), aşırı derecede kadın düşmanı Hıristiyanlığının anlayışındaki bir kavme... Kısacası, erkeğin hakimiyetine bağlı kabileci geleneği içinde hayatını sürdüren Arap Yarımadası'nın Araplarına...[34]

[32] Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, Beyrut 1987, VI. 383-384; Muhammed b. Alî eş-Şevkânî, *Fetḥu'l-ḳadîr*, Beyrut t.y., IV. 283.

[33] Bkz. 3. Âlu İmrân, 195; 4. Nisâ', 124; 9. Tevbe, 72; 33. Ahzâb, 73; 40. Mü'min, 40.

[34] Roger Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, İstanbul 1995, s. 191.

Kur'an'ın ilk muhatapları olan Araplar, dinî ve dünyevi düşünce evrenlerini işte bu ataerkil örüntüler ekseninde tesis etmişlerdir. Nitekim, İslam öncesi dönemlerde "Arapların en şereflisi benim. Kim benden daha şerefli olduğunu iddia ediyorsa gelsin kılıcını şu ayağıma vursun" gibi sözlerle mefharet gösterileri yapan ve sırf bu türden budalalıkları yüzünden iki veya daha fazla kabile arasında on yıllarca süren pek çok savaşa tanık olan bu toplumun[35] ataerkil dünyasında kadın, sahip olduğu cinsiyet sebebiyle daha en başından aşağılanan, hor görülen bir varlıktır. Kız olarak doğmakla ailesine karşı ilk suçu işlemiş olan bu varlık; toplumsal sistemi bedensel güç, savaşçılık, dayanıklılık ve ekonomik faaliyet gibi erkeksi değerlerin belirlediği bir ortamda, fiziksel yetersizlik sebebiyle işe yaramamakta, beslenmesi, büyütülmesi ve korunması, ailenin ya da kabilenin erkekleri için ekstra bir yük teşkil etmektedir.[36] Kur'an, hayli kalabalık bir esnâm ve evsân panteonuna sahip olan nüzul dönemi Araplarının, kız çocuklarına yönelik genel tavrını şöyle özetlemektedir:

> Onlardan birine kız [çocuğu] müjdelendiği zaman öfkeden yüzü kapkara kesilir. Kendisine verilen müjdenin kötülüğünden dolayı kavminden gizlenir ve [kendi kendine düşünür]: Onu aşağılık duygusu içinde yanında mı tutsun yoksa toprağa mı gömsün! Bakın ki verdikleri hüküm ne kötüdür.[37]

Arapların ataerkil örüntüleri sadece kadını aşağılamakla kalmamış; bilakis bu aşağılama dilin mantığına da yansımıştır. O kadar ki, Araplar, kelimenin sonunda dişilliği (müenneslik) ifade eden 'kapalı *tā'* (*hā*) harfinin bulunmaması durumunda, gerçekte müennes olan kelimeleri müzekkerleştirmenin formülünü aramışlardır.[38] Belki de bu gayretlerin bir sonucu olarak, Arapçada kadınlarla ilgili hayız ve hamilelik gibi nitelemeler dahi müzekker (eril) kelime kalıbıyla (*ḥā'iz, ḥāmil*) ifade edilmiş; keza, biri müennes diğeri müzekker olan iki varlığı ifade etmek için kullanılan tesniye kalıpları da, tıpkı ay ve güneşi ifade eden *ḳamerān* sözcüğünde olduğu gibi, müzekker olarak formüle edilmiştir. Benzer şekilde, ana-baba anlamındaki *ebevān-ebeveyn* kelimesi de yine 'baba' anlamına gelen *eb* kelimesinden türetilmiştir.[39]

[35] Bkz. Ebû Ömer Ahmed İbn Abdirabbih, *el-'İḳdu'l-ferīd*, Kahire 1973, V. 132 vd.

[36] Geniş bilgi için bkz. Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Ankara 2000, s. 34-38.

[37] 16. Nahl, 58-59.

[38] Bkz. Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ', *el-Muzekker ve'l-muennes*, Kahire 1975, s. 41.

[39] Arap dilinin erkek egemen bir dil olduğuna dair sayısız örnek vardır. Sözgelimi, Sîbeveyh, "nahvin Kur'an'ı" olarak kabul edilen *el-Kitāb*'ında, mu'reblik bakımından en güçlü (*eşedd-i temekkun*) sözcüğün 'müzekker' olduğunu belirtmiş (bkz. Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kunbur [Kanber] Sîbeveyh, *el-Kitāb*, Bulak 1318, II. 13); Alî b. Mes'ûd ise, *Merāḥu'l-ervāḥ* adlı klasik sarf kitabında bazı kelimelerin mahreçlerinde hiyerarşik bir üstünlükten söz etmiştir. Onun bu konuyla ilgili şu ifadesi oldukça ilginçtir: "Tâ, *ḍarabet* fiilinde müenneslik alameti kılınmıştır. Çünkü tâ ikinci mahreçtendir. Müennesler de (kadınlar) yaratılışta ikincidir." Ahmed b. Alî b. Mes'ûd, *Merāḥu'l-ervāḥ*, neşr. Kırımlı Yûsuf Ziyâ, İstanbul 1317, s. 12-13.

Kur'an'ın kullandığı bu dil dizgesinde erkek, antropolojik açıdan da kadına mukaddem bir varlık olarak konumlandırılmıştır. Bunun en çarpıcı örneklerinden biri, cinsellik ve şehvet konusunda erkeğin suje olarak, biyo-psişik açıdan daha cazip bir varlık olarak algılanan kadının ise obje olarak takdim edilmesidir:

> Kadınlara yönelik şehevi arzulara, oğullara, yığınla biriktirilmiş altın ve gümüşe, salma atlara, sağmal hayvanlara ve ekinlere karşı düşkünlük, insanlara [erkeklere] cazip kılındı. Bütün bunlar, dünya hayatının geçici menfaatleridir. Ne ki erişilecek en güzel hedef, Allah katındadır.[40]

Görüldüğü gibi, bu ayette erkekler asıl kabul edilmekte ve tabiatıyla, hitap onlara yöneltilmekte; gerçek suje olan yetişkin erkekler için çekici kılınan dünyevi objelerin (*metâ'*) başında ise, kadın ve onun cinselliği gelmektedir. Ancak, burada erkeğin öncelenmesi, antropolojik bir gerçekliğin tasvirinden ibaret olup, Kur'an'ı 'çölde yaşam kılavuzu' olarak tanımlama gayreti içinde olan bazı çevrelerin iddia ettiklerinin[41] aksine, karşıt cinsler arasında bir değerlilik-değersizlik mukayesesi içermemektedir. Başka bir deyişle, kadının cinsel yönden erkeği cezbeden bir varlık olarak tasvir ve tavsif edilmesi, etik bir değer hükmünün değil, inanan-inanmayan her insan için geçerli olan varoluşsal bir hakikatin ifadesidir.[42]

Ne var ki, klasik dönem müfessirleri, ayetteki bildirimi (*iḫbâr*), tüm kadınlara yönelik bir değersizlik hükmü (*inşâ'*) olarak yorumlamışlardır. Mesela Endülüslü müfessir Kurtûbî'nin (ö. 671/1273), İslam'a karşı önyargılı çevrelerin Kur'an karşıtı söylemlerine argüman oluşturan yorumu şöyledir:

> Allah bu ayette dünya metalarının sayımına kadından başladı. Bunun sebebi, [müzekker] nefislerin onlara karşı çok istek ve özlem duymasıdır. Çünkü kadın cinsi, şeytanın kemendidir; erkekler için de fitnedir. Nitekim Resulullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Erkekler için ardımda bıraktığım en büyük fitne kadınlardır." Bu hadisi Buhârî ve Muslim kaydetmiştir. Kadınların fitnesi tüm fitnelerden daha tehlikelidir (*eşedd*). Söylenceye [*ḳîle*] göre, kadınlar için iki, erkek çocuklar için tek fitne söz konusudur. Kadındaki iki fitneden ilki, akrabalık ilişkilerini kesmeye yol açar. Çünkü kadın, kocasına annesi ve kız kardeşleriyle ilişkisini kesmesi için dayatmada bulunur. Kadının ikinci fitnesi ise, [erkeği] helal haram gözetmeksizin dünyalık biriktirme hastalığına müptela kılmasıdır. Erkek çocukların tek fitnesine gelince; bu fitne, onlar için dünyalık biriktirme uğraşıdır. İbn Mes'ûd'dan rivayet edildiğine göre, Hz. Peygamber, "Kadınlarınızı yüksek yerlerde oturtmayın ve onlara yazı yazmayı öğretmeyin." demiş ve böylece erkekleri kadınlara karşı uyarmıştır. Çünkü, kadınların yüksek yerlerde iskan edilmesinde, erkekleri görme riski söz konusudur. [Yine bu durumda] kadınlar için koruyucu bir engel ve perde de yoktur. Dolayısıyla, onların erkekleri görmesi ve böylece fitne ve bela çıkması muhte-

[40] 3. Âlu İmrân, 14.

[41] Mesela bkz. İlhan Arsel, *Şeriat ve Kadın*, İstanbul 1993, s. 143.

[42] İlhami Güler, "Kur'an'da Kadın-Erkek Eşitsizliğinin Temelleri", *İslâmî Araştırmalar (Kadın Özel Sayısı)*, X (1997), sayı: 4, s. 298.

meldir. Zira, kadınlar erkekten yaratılmıştır; tabiatıyla hep ona yaklaşma eğilimi içindedirler. Erkekte ise şehvet yaratılmış ve kadınlar da onun şehvetini dindirme vasıtası kılınmıştır. Bu yüzden, erkekle kadın ateşle barut gibidir.[43]

Kurtubî'nin, kadın konusunu Kur'an'ın 'yumuşak karnı' hâline getiren bu yorumu,[44] hiç kuşku yok ki, günümüz erkek Müslümanların hatırı sayılır bir kesimi tarafından da kabul görmekte ve bu kabul, çeşitli münasebetlerle açıktan veya zımnen ikrar edilmektedir. Dahası, bu klasik yorumda ortaya konan ataerkil konsept, modern zamanlarda inkarı mümkün olmayan bir verili durum olarak her dem tazelenmekte ve bilhassa İslam-modernite karşıtlığı bağlamında yeniden ve yeniden üretilmektedir.

Kur'an'ın dil dizgesindeki ataerkilliğin bir diğer versiyonu da, aile ve toplum yaşantısını düzenleyen hukuki hükümlerde kendisini göstermektedir. Şöyle ki, Kur'an'da, erkeklerin kadınlara karşı birtakım hakları olduğu gibi, kadınların da erkekler üzerinde hakları bulunduğu; ancak son kertede erkeğin kadından bir derece üstün olduğu beyan edilmiştir.[45] Buna bağlı olarak, 4. Nisâ', 34. ayette erkeklerin kadınlar üzerinde riyaset hakkı (kavvamlık) olduğu belirtilmiştir. Benzer şekilde, Ummu Seleme'nin "Ey Allah'ın Resulü! Erkekler savaşa gidiyorlar ve mirastan bize verilenin iki katını alıyorlar; ne olurdu sanki biz de erkek olsaydık; onlar gibi savaşır ve mirastan da onlar kadar pay alırdık." diye yakınmasının ardından inen 4. Nisâ', 32. ayette,[46] Allah katında müspet değer ifade eden kazanımlardan sadece erkeğin değil, kadının da hak ve pay sahibi olduğu bildirilmiş; ancak, yine de Allah'ın cinslerden sadece birine (erkeğe) tahsis ettiği avantajlar için, 'keşke' diye başlayan taleplerde bulunulmaması gerektiği bildirilmiştir. Bütün bunların yanında, 2. Bakara, 282. ayette iki kadının şahitliği tek erkeğin şahitliğine denk tutulmuş; miras hukukunu düzenleyen 4. Nisâ', 11. ayette, erkek çocuğa kız çocuğunun payının iki katı verilmesi emredilmiş ve yine boşanma yetkisi de genelde erkeğe verilmiştir.

Genellikle kadından bir problemler düzeneği içinde söz eden ve onun cahiliyedeki makus talihini değiştirmeye çalışan Kur'an'ın bu hükümleri, kadın-erkek arasındaki ilişkileri erkek egemen bir sistem içerisinde düzenleyen modern ataerkil dinî söylemin en temel dinî dayanaklarını oluşturmaktadır.

Şöyle ki, günümüz Müslümanlarının kahir ekseriyeti nezdinde Kur'an, Sünni gelenekteki yerleşik telakki gereği kadîm ve her kelimesi her çağa hitap eden bir metin olarak kabul edilmektedir. Bu kabule istinaden Kur'an, dün olduğu gibi bugün de mantuk merkezli bir yoruma tâbi tutulmakta ve on dört asır önce-

[43] Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li aḥkâmi'l-ḳur'ân*, Beyrut 1988, IV. 20.

[44] Mesela Goldziher'in, kadınların yüksek yerlerde oturtulmamasını ve onlara okuma-yazma öğretilmemesini öğütleyen rivayetten hareketle İslam'a yönelttiği eleştiriler için bkz. Ignaz Goldziher, "İslâm'da Eğitim", çev. M. Said Hatiboğlu, *İslâmî Araştırmalar*, II (1988), sayı: 7, s. 90.

[45] 2. Bakara, 228.

[46] Ebû Muhammed Huseyn b. Mes'ûd el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, Beyrut 1995, II. 420.

ki toplumsal koşullar içerisinde vazedilen hükümler, aynıyla bugüne taşınmaktadır. Kadının şahitliği, ev merkezli yaşantısı ve çokeşlilik gibi konularla ilgili ayetlere yöneltilebilecek muhtemel itirazlar karşısında ise, apolojist bir yaklaşımla kimi zaman Mazhar Osman'dan kimi zaman da herhangi bir ruhbilim kitabından istimdat eylemek suretiyle çeşitli te'villere başvurulmaktadır.[47]

Kanaatimizce, burada anakronizmle malûl bir hermeneutik yanılsama söz konusudur. Kabaca, tarihsel olay veya olguların gerçekte meydana geldikleri tarihsel dönem ve o döneme özgü koşulların dışında, değişik zaman dilimlerinde gerçekleşmiş olay ve olgularla birlikte düşünülmesini ya da bir başka deyişle, farklı dönemlerde meydana gelmiş olayların aynı zaman diliminde vuku bulmuş gibi ele alınıp değerlendirilmesini ifade eden bu yanılsamayı, "mantuk merkezli evrensel Kur'an okuması" diye de tanımlamak mümkündür. Ancak unutulmamalıdır ki, her vahiy gibi Kur'an da boşlukta değil, özgül tarihsel ve toplumsal bir bağlamda nazil olmuştur. Bu itibarla, Kur'an'ın kadın konusuyla ilgili hükümlerini, işte bu otantik bağlam içinde okumak gerekir.[48] Tarihsel verilerin ışığında maksat ve maslahatı literal anlama önceleyen bu okuyuş çerçevesinde, Kur'an'ın kadının bireysel ve toplumsal durumuyla ilgili düzenlemeleri ile kadın aleyhine oluşan toplumsal yapının dönüştürülmesine yönelik tasarruflarını, nihai limitler olarak değerlendirmek yerine, kendi tarihsel ve toplumsal koşulları içerisinde uygulamaya konan aşamalı bir ıslah projesi şeklinde yorumlamak daha doğru olacaktır.[49]

2. *'Hadis' Olarak Nakledilen Rivayetler*

Ataerkil dinî söylem, Kur'an'dan ziyade, başta birinci dereceden muteber kabul edilen hadis musannefatı olmak üzere, kadın ve aile konusunu işleyen klasik İslami kaynakların tümünde yer alan ve kadını eğrilik, nankörlük, eksiklik,

[47] Mesela bkz. Bekir Topaloğlu, *İslam'da Kadın*, İstanbul 1977, s. 241-242; 252-258.

[48] Bu konuda bkz. Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, s. 189-199. Bu münasebetle Cihan Aktaş'ın şu ifadeleri de kayda değer niteliktedir: "Ataerkil geleneklere yaslanan bir topluma hitap eden bir dilin retoriği ile ilişkili olan bir metin, öncelikle gözetmiş olduğu temel yönelimler ve ilkeler doğrultusunda anlaşılmalı ve yorumlanmalıdır. Kutsal kitabımızın hitabettiği zaman ve mekan göz önünde tutulmayınca, Kur'an okumaları bazen vesayetçi yaklaşımlara özendirici bakış açılarını desteklemekte ve ataerkil despotik yapılar Kur'an ayetlerine referansta bulunarak, türlü görünümlerle varlığını sürdürmeye devam etmektedir." Aktaş, *Bacı'dan Bayan'a*, s. 243.

[49] Tuksal, *Kadın Karşıtı*, s. 236. Burada şunu da belirtmek gerekir ki, Kur'an'ın öğretisel bütünlüğünde kadınla erkek arasında bir eşitlik tesis etme endişesi de mevcut değildir. Gerçekte Kur'an, toplumsal alanda, kadın ve erkeğin antropolojik doğalarının farklı alanlarda farklı şekillerde tezahür ettiğini kabul ettiği için, eşitlik ideali yerine 'hak' ve 'adalet' fikrini ön plana çıkarmaktadır. Kanaatimizce, eşitlikten ziyade 'hak etmek', 'hakkını vermek' ve 'adil davranmak' ve 'adaleti tesis etmek', insanın doğasına daha uygundur. Kaldı ki, Kur'an'ın indiği tarihsel koşullar çok yönlü bir şekilde incelendiğinde, kadının mirastaki payı, şahitliği vb. konularla ilgili hukuki düzenlemelerin, eşit olmamakla birlikte hak ve hakkaniyete uygun olduğu görülecektir. Bu konuyla ilgili ayetlerin anılan şekildeki yorumları için bkz. İlhami Güler, "Kur'an'da Kadın-Erkek Eşitsizliğinin Temelleri", s. 300-303; Salih Akdemir, "Tarih Boyunca ve Kur'an-ı Kerim'de Kadın", *İslâmî Araştırmalar (Kadın Özel Sayısı)*, X (1997), sayı: 4, s. 252-258.

ayartıcılık ve uğursuzluk gibi vasıflarla mümeyyiz bir varlık türü olarak kategorize eden rivayetlerden beslenmektedir.

Bu rivayetlere göre kadın, Hz. Peygamber'in erkeklere miras bıraktığı en büyük fitnedir. Kadın, ilk yaratılışı gereği eğridir; dolayısıyla, düzeltilmeye çalışılması nafiledir. Kadın nankördür; bu yüzden cehennemdekilerin çoğunluğu kadındır. Kadın, avrettir. Kadın şeytan veya şeytanın kemendidir. Kadın, Allah'a tam anlamıyla kulluk etmeye engeldir. Kadın uğursuzdur. Kadın, yüksek ya da göze batan mekanlarda iskan edilmemelidir. Kadın için en hayırlı mekan kabirdir. Kadın hem aklen hem dinen eksiktir. Kadına itaat pişmanlıktır. Bu yüzden kadına danışılmalı; ancak, söylediğinin aksi yapılmalıdır. Kadın, kocasından izinsiz dışarı çıktığında her şeyin laneti onun üzerinedir. Kadın, geri planda tutulmalı; yarı aç ve yarı çıplak bırakılmalıdır. Kadınlara okuma yazma öğretilmemelidir. Kadının yapacağı en hayırlı iş, yün eğirmektir. Kadın, baştan çıkarıcı ve ayartıcı bir varlıktır. Kadın, eşek ve siyah köpekle birlikte namazı bozan üç değersiz mahluktan biridir.[50]

Hz. Peygamber'i fanatik bir kadın düşmanı olarak resmeden bu rivayetlere itibar edildiği takdirde, "Kadınlar için kötü sıfat aramaya ne gerek var? 'Bir kadın işte!' demek yetmiyor mu?" diyen Carcinus'a[51] hak vermemek elde değildir. Ancak, biz bu tür rivayetlerin bir kısmının sened ve metin tenkidine dahi ihtiyaç göstermeyecek derecede asılsız, diğer kısmının ise ravilerin ekleme, çıkarma ve te'vil gibi tasarruflarından kaynaklanan çeşitli illetlerle malül olduğu kanaatindeyiz.[52] Bu kanaati destekleyen en güçlü delillerden biri, Kur'an'ın, kadını sırf kadın olduğu için yermemesi; ikincisi ise, üstün erdem ve fazileti bizzat Kur'an tarafından tescil edilen Hz. Peygamber'in, hanımlarına karşı son derece şefkatli ve sevecen davranan bir eş olmasıdır.

Hadis musannefatının yanı sıra, siyer ve sair kaynaklarda da yer alan bilgilere göre, Hz. Peygamber, eşleriyle birlikte gece sohbetlerinde bulunmuş; bu sohbetlerde onlara ibretli kıssalar anlatmış; onlarla şakalaşmış ve hatta Hz. Âişe ile koşu yarışı yapmıştır. Günlük ziyaretlerinde, –bazı kayıtlara göre namaza giderken ve hatta oruçlu iken– ellerini hanımlarının omuzlarına koyup onları öpmüştür. Eşleriyle istişarede bulunmuş ve "Kadınlarla istişare edin; ancak, onların söylediklerinin tersini yapın." rivayetinin tam aksine, Hz. Hatîce'ye muhalefet etmemiştir. Hanımlarının erdemlerini zikretmiş; onlara olan sevgisini açıkça dile getirmiş; eşini bineğinin terkisine almış; aynı kaptan yıkanmış; kendisine gelen yemek davetine icabette "Ancak hanımla birlikte..." şartını koşmuştur. Bazı insanlara, sırf eşinin [Hz. Hatîce'nin] akrabası olduğu için özel bir ilgi göstermiş ve değer vermiştir. Meşhur Veda Hutbesi'nde erkek ve kadınların birbirlerine karşı olan hak ve ödevlerini bildirmiş; kadınlara iyi muamele

[50] Bu rivayetlerin kaynakları hakkında bkz. Ali Osman Ateş, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, İstanbul 2000, s. 45 vd.

[51] Bu söz için bkz. Sevim, *Tanrı'nın Sesi Kadın*, s. 56.

[52] Bu rivayetlerin tahlil ve tenkidi için bkz. Ateş, *Kadın*, s. 45 vd.; Tuksal, *Kadın Kaşıtı*, s. 51 vd.

edilmesi gerektiği ilkesini ise, "Sizin en hayırlınız, eşlerine iyi davrananızdır." sözüyle vazetmiştir. Bütün bunların yanında, ev işlerinde eşlerine yardım etmiş; ayakkabı tamiri, elbise yaması, dikiş, elbise temizliği yapmış; yemek pişirmiş ve hatta çocuklarına ve torunlarına bakmıştır.[53]

Hz. Peygamber'in aile hayatını ve kadınlara yönelik olumlu tavrını yansıtan bütün bu fiilî ve kavli sünnetlerine rağmen, İslam toplumlarının ataerkil geleneğindeki kadın karşıtı telakkiler, onun örnek şahsiyeti ve dindeki meşrulaştırıcı otoritesi manipüle edilmek suretiyle nesilden nesile aktarılarak günümüze kadar gelmiştir.[54]

3. Popüler Dinî-Didaktik Literatür

Kanaatimizce, kadını fitne ve uğursuzluğun mücessem formu olarak tavsif eden rivayetlerin bu denli itibar görmesindeki en büyük pay, popüler karakterli dinî-didaktik literatür içinde yer alan eserlere aittir. Sünni İslam dünyasında tartışılmaz bir manevi otorite kesbeden Gazâlî'nin (ö. 505/1111) *İḥyâ'u 'ulûmi'd-dîn* ve *Kimyâ-yı saâdet*'i başta olmak üzere, Anadolu coğrafyasında yüzyıllar boyunca geniş halk kitleleri tarafından okunan Ebû'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö. 373/983) *Bustânu'l-'ârifîn*'i, Eşrefoğlu Rûmî'nin (ö.874/1469) *Muzekkī'n-nufûs*'u ve Ahmed Bîcan'nın (ö. 870/1466'dan sonra) *Envâru'l-'âşıḳîn*'i, söz konusu literatür içinde mütalaa edilebilir.

Esasen, günümüz Türkiye'sindeki Sünni Müslümanlara ve bilhassa avam-ı nastan olanlara mahsus İslami bilinç, Kur'an ve sahihliği erbabınca onanmış Sünnet'ten çok, bu eserlerde sunulan bilgilerle şekillenmiştir. Kuşkusuz, anılan eserler arasındaki en müstesna yer Gazâlî'nin *İḥyâ*'sına aittir. Zira, bugün en mütevazı ev kitaplıklarında dahi mevcut olan bu eser, her ne kadar tarihte İbnu'l-Cevzî ve Mâzerî gibi bazı alimler tarafından eleştirilmiş olsa da, İslam dünyasındaki yaygın kanaat, daha yüzyıllar öncesinden "İslam'a dair bütün kitaplar kaybolup sadece *İhyâ'* kalsaydı kesinlikle diğerlerini aratmazdı."[55] sözüyle izhar edilmiş; son dönemde yapılan Türkçe çevirisinin reklamında ise, "binlerce kitaba bedel, İslam dinini en güzel anlatan kitap" gibi ifadeler kullanılmıştır.[56]

Gazâlî, geçmiş dönemlerde İslam coğrafyasının belli bölgelerinde vird olarak da okunan bu eserinin[57] "Rub'u'l-âdât" başlığını taşıyan ikinci cildinde yer verdiği "evlilik" bahsinde erkeklerin kadınlar karşısındaki tarz-ı siyasetlerine dair özetle şunları kaydetmiştir:

[53] Hz. Peygamber'in bütün bu davranışlarıyla ilgili rivayetlerin kaynakları için bkz. İbrahim Canan, "Aile Reisi ve Baba Olarak Hz. Peygamber", *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1988, 210-240.

[54] Mesela bkz. Topaloğlu, *İslâm'da Kadın*, s. 75-76.

[55] Kâtib Çelebi, *Keşfu'ẓ-ẓunûn 'an esâmîi'l-kutub ve'l-fünûn*, neşr. Ş. Yaltkaya, Kilisli R. Bilge, İstanbul 1971, I. 23.

[56] Bkz. Ebû'l-Hasen el-Mâverdî, *el-Aḥkâmu's-sultâniyye: İslâm'da Hilâfet ve Devlet Hukuku*, çev. Ali Şafak, Bedir Yayınları, İstanbul 1979 [eserin son sayfası].

[57] M. Emîn el-Muhibbî, *Ḫulâsatu'l-eser fî terâcimi a'yâni'l-ḳarni'l-ḥâdî'aşer*, neşr. Mustafa Vehbi, Beyrut t.y., III. 69.

> Hz. Ömer, "Kadınlara muhalefet edin. Çünkü onlara muhalefette bereket vardır." demiş; kaynağı belli olmayan bir rivayette de şu ifadeye yer verilmiştir: "Kadınlarla fikir alışverişinde bulunun; ancak, onların söylediklerinin tersini yapın (*şāvirūhunne ve ḫālifūhunne*)..." Hz. Peygamber de "Kadına kulluk eden helak oldu." buyurmuştur... Çünkü Allah Teâlâ erkekleri kadınlardan üstün yaratmış ve kadını erkeğin emrine vermiştir. Erkek, kadının emrine girmekle, ilahi hükmü değiştirip şeytana itaat etmiştir. Nitekim, Kur'an'da şeytanın şöyle dediği bildirilmiştir: "Onlara, Allah'ın yarattığı şekli bozmalarını emredeceğim" (4. Nisâ', 119). Çünkü erkek, tâbi değil, metbudur. Âmir konumunda olan kadın değil, erkektir. Nitekim Allah, "Onlar kadınlar üzerine kaimdirler." buyurmuş; ayrıca erkeği, 12. Yûsuf, 25. ayette kadının efendisi (*seyyid*) olarak nitelemiştir. Bu itibarla, efendi köle yerine geçerse, Allah'ın yarattığı orijinal form bozulmuş olur (...) Hülasa, gökler ve yer adalet ve denge sistemi üzeredir. Haddini aşan her şey alt-üst olmaya mahkumdur. Kadınların şerrinden emin olmak için, gerek muhalefet gerekse muvafakat konusunda mutedil bir yaklaşım benimsemen gerekir. Çünkü kadınların tuzakları çok büyük, kötülükleri aşikar ve yaygındır. Onlar genellikle ahlaksız olur ve akılları da kıttır.[58]

Evliliği, bir tür kölelik ve esaret olarak gören Gazâlî, kadının ev merkezli yaşantısında riayet etmesi gereken edep kuralları da şu şekilde özetlemiştir:

> Kadın evinin en kuytu (*ḳa'ri beyt*) yerinde oturup yününü eğirmelidir. Sık sık yukarıya (dama veya üst kata) çıkıp dışarıya bakmamalıdır. Komşularıyla fazla diyalog kurmamalı; onların evlerine ancak zorunlu hâllerde gitmelidir. (...) Kocasının izni olmadan sokağa çıkmamalı; izin alıp çıktığında ise yıpranmış kıyafetler içinde kendisini gizlemelidir. Ayrıca, sokaktaki yol güzergahında kendisine tenha mekanlar aramalı; kalabalık sokak ve caddelerden uzak durmalıdır. Bir yabancı tarafından sesinin duyulmasından veya kim olduğunun farkına varılmasından sakınmalıdır. Hatta sokakta karşılaştığı kocasının arkadaşına da tanışlık vermemeli; bilakis, "meğer bunlar birbirlerini tanıyorlarmış" zannında bulunacak insanlardan ötürü kendisini gizleyip yoluna devam etmelidir. Kadının gayesi, kendisine çeki düzen vermek ve evini çekip çevirmek olmalı; namazını kılıp orucunu tutmalıdır. Kocası evde yokken kapıyı çalan birine (kocasının arkadaşına) –gerek kendisinin gerekse kocasının kıskançlığını düşünerek– "Kim o?" diye sormamalı ve onun sözüne karşılık vermemelidir. Allah'ın verdiği rızık konusunda kocasının gelirine kanaat etmeli; kendisinden önce onu düşünmelidir. Kocasının yakınlarını kendi yakınlarına tercih etmelidir. Kocasına karşı daima saygılı olmalı ve her ân onun hizmetinde bulunmalıdır.[59]

Gazâlî, yine bu konu kapsamında Müslüman erkeklerin idraklerine son derece hikmetli sözler de sunmuştur. Rivayete göre, Lokman, oğluna şöyle bir tavsiyede bulunmuştur: "Oğlum kötü kadından sakın. Çünkü o seni genç yaşta kocatır. Kadının şerrinden kork. Çünkü onlar iyiliğe davet etmezler. Sen ka-

[58] Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *İḥyā'u 'ulūmi'd-dīn*, Kahire 1987, II. 50-51.

[59] Gazâlî, *İḥyā'*, II. 66. Bu pasajdaki önemli nüansların pek çoğu, eserin Ahmed Serdaroğlu tarafından yapılan çevirisinde maalesef buharlaşmıştır. Bkz. İmam Gazâlî, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınları, İstanbul 1985, II. 153-154.

dınların iyi olanlarından bile kendini korumaya çalış." Hz. Ömer ise, Müslüman erkeklere, "Kadınlarınızın sokaklarda gezmelerini istemiyorsanız, onlara güzel elbise giydirmeyin." demiş; kendisine üsteleyen karısını da şöyle paylamıştır: "Sen, evin köşesinde duran bir oyuncak gibisin. İhtiyacımız olduğu zaman seninle oynarız. İhtiyacımız olmadığı zaman ise oracıkta durursun."[60]

4. Alaturka Stereotipler

Ataerkil dinî söylemi besleyen önemli kaynaklardan biri de, Anadolu Türk-İslam kültüründeki basmakalıp yargılardır. Aşağıdaki deyimler, âdeta erkeği kutsayıp kadını/kızı aforoz eden bu yargıların folklorik dildeki yansımalarından sadece birkaçıdır:

> Oğlan doğuran övünsün, kız doğuran dövünsün. / Oğul, babanın yerine yetişendir; iki gözün biridir. / Oğullu baba ölmez. / Kalkmamış mülk sahibi, kalkmış oğul sahibi / Al armudun alına yaprağına dalına - Seksen kız kurban olsun bir yiğidin yoluna...[61]

Hiç kuşku yok ki, Türk toplumunda erkek olarak dünyaya gelmek, başlı başına bir imtiyazdır. Erkeğin daha doğuştan sahip olduğu bu imtiyaz, onun asker olarak vatana hizmet etmesi, babasının ocağını tüttürmesi, ihtiyarlık dönemlerinde ebeveynine bakması ve kadına nazaran daha hür bir yaşantıya sahip olmasına bağlanmaktadır.[62] Buna karşın kadın, Anadolu coğrafyasının büyük bir kesiminde hâlen erkekten düşük bir statüyü temsil etmektedir. Yine bu coğrafyanın özellikle Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde alınıp satılan bir meta (başlık geleneği) muamelesi gören kadın, folklorik gelenekte "saçı uzun aklı kısa", "eksik etek", "uşakların anası" ve "küldöken" gibi lakaplarla anılmakta; keza kız çocuğu da maddi ve manevi her türlü katkısına rağmen ailede geçici, el oğluna gidecek bir varlık olarak görülmektedir. Hatta Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde, kız çocuğunun dünyaya gelişi, tıpkı cahiliye dönemindeki gibi, baba ve erkek akraba tarafından esef verici bir durum olarak karşılanmaktadır. Buna karşın, erkek çocuğun doğumu bir kıvanç vesilesi olarak algılanmakta ve bu kıvancın dildeki yansıması ise, "Erkek adamın erkek çocuğu olur." sözünde ifadesini bulmaktadır. Diyarbakır'ın köylerinde yapılan bir araştırmada ailelere yöneltilen "kaç çocuğunuz var?" sorusuna cevaben kız çocukları hesaba katılmaksızın sadece erkek çocukların sayısının verilmesi; yine Anadolu'nun değişik yörelerinde kız çocuk doğuran kadının üstüne kuma getirilmesi, boşanması veya çeşitli eziyetlerde bulunulması ve hatta gözünün kör edilmesi,[63] erkek adamın erkek çocuğu olmadığında ne tür tepkiler gösterdiğini işaretleyen örneklerden sadece birkaçıdır.

[60] Gazâlî, *İḥyâ'*, II. 49, 51-52.

[61] Mahmut Tezcan, *Türklerle İlgili Stereotipler ve Türk Değerleri Üzerine Bir Deneme*, Ankara 1974, s. 83.

[62] Tezcan, *Türklerle İlgili Stereotipler*, s. 79.

Öte yandan, geleneksel Türk toplumunda ırz, namus ve iffet gibi kavramlar, kadınla ilişkilendirilmekte; tabiatıyla namussuzluk ve iffetsizlik gibi kavramsallaştırmalar da genellikle kadına veya kıza hamledilmektedir. Erkek söz konusu olduğunda ise, mahza iffetsizlik kategorisine giren davranış biçimleri, 'çapkınlık' olarak değerlendirilmektedir.

Bütün bu çifte standartlı stereotiplerin bir diğer pratik tezahürü de, kız çocuklarına okuma-yazma öğretilip öğretilmemesi konusunda karşımıza çıkmaktadır. Bu konuyla ilgili olarak, amelî bir felsefenin özeti niteliğindeki *Ḳābusnāme*'nin yazarı Keykavus, yüzyıllar öncesinden biz erkeklere şu tavsiyelerde bulunmaktadır:

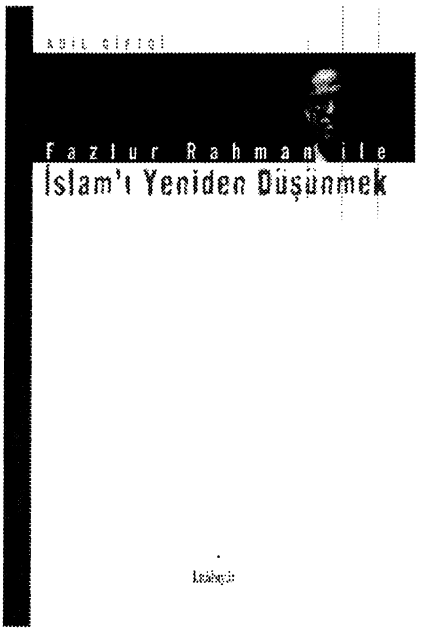
> Eğer kızın olursa onu bir dadıya emanet et. Dadının iyi olması için kendisine iyi bakmalısın. Daha sonra kıza bir kadın öğretmen bul! Öğretmenin görevi Kur'an okutmak, dua, namaz ve oruç gibi İslamlığa ait ödevleri kıza öğretmektir. Kızına yazı öğretme. Kızlar arzularını ve duygularını başkalarına bildirecek biçimde yazı öğrenmemelidir.[64]

Bu anlayış, dindar ailelerin hem dinini hem fennini öğrenecekleri umuduyla kız çocuklarını İmam-Hatip okullarına göndermeye başladıkları şu son birkaç on yıla kadar Türk toplumunun muhafazakâr kesimi ile, özellikle Anadolu'nun kırsal kesimlerinde yaşayan geniş halk kitleleri üzerindeki nüfuz ve itibarını muhafaza etmiştir. Nitekim, bundan yaklaşık elli yıl kadar önce Ankara Hasanoğlan'da yapılan bir araştırmada, kız çocuklarına erkeklere mektup yazacakları endişesiyle okuyup yazma öğretilmedikleri tespit edilmiş; yine yakın geçmişte Siirt'in Balpınar Köyü'nde yapılan bir alan araştırmasında da kızların ilkokula gönderilmeme sebepleri; a) okuma yazma öğrenerek erkeklerle mektuplaşacakları inancı (bağnazlık); b) Bazı öğretmenlerin kızları baştan çıkaracaklarından duyulan endişe (namus); c) Ev işlerinde annelerine yardımcı olmaları ve küçük kardeşlerine bakmaları, biçiminde saptanmıştır.[65]

Sonuç Yerine

Ataerkillik, binlerce yıllık bir geçmişi bulunan çok köklü bir sistemdir. Bu sistemin ana hatlarıyla incelemeye çalıştığımız modern dönem Türkiye'sindeki dinî-İslami söylem biçimi; Kur'an, 'hadis' olarak nakledilen rivayetler, popüler dinî-didaktik eserler ve alaturka stereotiplerden oluşan dört ana kaynaktan beslenmektedir. Geçmişten gelen nüfuz ve etkisini hâlen sürdüren bu egemen söylemi sorgulamaya yönelik aktüel girişimler ise, umumiyetle "İslam'da kadın sorunu yoktur." önkabulünden hareketle, 'feministlik' olarak kategorize edilmekte ve bilhassa İslami duyarlılığa sahip olan kadın aydınların samimiyet ve hassasiyetlerinin büyük ölçüde göz ardı edildiği bu kategorizasyonda, geleneksel İslam'daki ataerkil sistemi sorgulamak, dinsel-kültürel aslını ve asaletini inkar ederek Batı modernizminin ırgatlığına talip olma çabası şeklinde değerlendirilmektedir.

[63] Tezcan, *Türklerle İlgili Stereotipler*, s. 82-86.
[64] H. Fikret Kanat, *Pedagoji Tarihi*, İstanbul 1963, I. 229.
[65] Tezcan, *Türklerle İlgili Stereotipler*, s. 152-153.



Fazlur Rahman ile

İslam'ı Yeniden Düşünmek

ADİL ÇİFTÇİ

Belli başlı kitapları Türkçe'ye çevrilen ve fikirleri ilgiyle izlenen,
o ölçüde de tartışılan Fazlur Rahman'ı anlamaya
ve onu anlarken İslam'ı onun güzlüğüyle
yeniden düşünmeyi deneyen bu kitap,
çağdaş İslam düşüncesinde önemli bir yer tutan
'İslam modernizmi'ni tanımamıza da fırsat vermektedir.

islâmiyât IV (2001), sayı 4, s. 133-146

Türkiye'de Feministlerin Din Söylemi

HİDAYET ŞEFKATLİ TUKSAL
DR., BAŞKENT KADIN PLATFORMU
hidayettuksal@yahoo.com

Türkiye'de feminist hareket üç aşama geçirmiş görünmektedir. Bu üç aşamada, feminist hareketin ana karakteri kadın hakları savunusu olmakla birlikte, bu savununun üzerine bina edildiği temel düşünce eksenlerinde farklılıklar mevcuttur. Feministlerin din ile ilişkileri de, bu eksenlere bağlı olarak şekillenmiş görünmektedir. Ömer Çaha'nın tespitiyle, ilk defa "yerli feminizm"in üretildiği 19. yüzyıl Osmanlı kadın hareketi ile, son dönem İslamcı kadın hareketi arasında –zihniyet yakınlığı sebebiyle– dindarlık içinden ve dinî referanslarla desteklenen bir söylem geliştirmiş olmaları bakımından önemli benzerlikler mevcuttur.[1] Ancak dine yaslandığı kabul edilen bir geleneğin hakim olduğu Osmanlı döneminde, kadınlar açısından geleneğin baskısı güçlüdür; değişim isteyenler, gelenekle dinin arasını ayırarak, dinden güç alıp gelenekle hesaplaşma yoluna gitmişlerdir. Son dönem İslamcı kadın hareketi ise, modernizmin çıkmazlarına karşı yeni bir alternatif olarak ortaya çıkan İslamcılık içinde, geçmişe ve geleneğe aşırı değer atfedilen bir ortamda ortaya çıkmıştır. Bu hareket, klasik yaklaşım gereğince, kadını erkeğin velayet ve vesayetinde, özellikle eş ve anne olarak anlamlı kabul eden ve onu sosyal hayattan dışlamak isteyen yaklaşımların 'din' adına empoze edildiği ortamlarda, benzer bir mücadele vererek, İslamcı hareketin erkek egemen yüzüyle hesaplaşmak durumunda kalmıştır.

Osmanlı kadınları var olandan muzdaripti; yaşadıkları pratiklerden hareketle geliştirdikleri söylem, bu yüzden güçlüdür. Bakışları ileriye dönüktür, modernleşme ve ilerleme tezleri, bir serap gibi kendilerini cezbetmektedir. Üstelik, önemli sayıda aydın erkek kitlesi tarafından desteklenmişlerdir. Son dönem

[1] Ömer Çaha, *Sivil Kadın*, çev. E. Özensel, Vadi Yayınları, Ankara 1996, s. 192-193.

İslamcı kadınlar ise, anneannelerinin rüyalarının şimdisini yaşamaktadırlar. Ama onlar da var olandan muzdariptir. İlerleme tezlerinin başlarının üstünde tonlarca bombaya dönüşerek asılı durması, çevre kirliliği, ahlaki çöküş, hedonizm, kayıtsızlık, servet dağılımındaki adaletsizlikler, modernizm rüyasını onlar için bir kabusa çevirmiştir.[2] Kutsal manifestolara dayanarak yeni bir düzen, eski bir rüya öneren İslamcı hareketin, kadının varoluş serüvenini erkeğe endekslemesi, İslamcı kadınlar için 'itizal' noktasıdır. Bu yüzden kendi kesimindeki aydınlardan destek değil, büyük ölçüde muhalefet görmektedirler; geçmişteki kadın hareketi kadar yaygınlaşıp güçlenme imkanı da bulamamışlardır. Ancak, kâdir-i mutlak 28 Şubat'ın baskıları sonucunda, –ideolojik olarak kadını evinde görmek isteyen– her türlü muhafazakâr kurumda, modern görüntülü ve modern tavırlı genç kadınların istihsal ve istihdamı, bu cephede –evdeki kadınların feminist isyanı gibi– birtakım oluşumlara sebep olacak gözükmektedir.

Gazeteler, dergiler, dernekler, vakıflar ve okullar vasıtasıyla kısmen kurumsallaşmayı başarmış olan Osmanlı kadın hareketi, Cumhuriyet'in ilk on yılında etkinliğini sürdürmeye devam etmiştir. Cumhuriyet elitleri tarafından, devletin resmî ideolojisi hâline getirilen Batılılaşma, modernleşme ve uluslaşma projesinde kadın, "görünürlüğü ve modernliği" ile bir tür araçsal simge olarak işlev görmüştür. Ancak, bu hareket, gücünden korkulan bir muhalefet potansiyelidir aynı zamanda... Dolayısıyla, kontrol altına alınarak devletleştirilmesine hükmolunmuş ve gereken yapılmıştır. Böylece kadınların monarşik Osmanlı tebası oldukları günlerden beri mücadelesini verdikleri bağımsız sivil varlıkları, egemenliğin kayıtsız şartsız millete ait olduğu Cumhuriyet Türkiyesi'nde sona ermiştir. Ancak, gelinen noktada ortaya çıkan kapasite çok fazla daraltılamamış ve Şirin Tekeli'nin nitelemesiyle, bir tür devlet feminizmi ortaya çıkmıştır.[3] Osmanlı döneminde aile, din, gelenek ve hükümet gibi tüm kurumları feminist yaklaşımlar açısından sorgulayabilen, protestolar örgütleyebilen kadınların sivil inisiyatiflerinin bu yeni dönemde yok edilmesi ve kadın olmalarından kaynaklanan sorunlarının göz ardı edilmesi, devlet feminizminin en önemli kusurları olarak eleştirilmektedir.[4] Hatta bu dönemde feminist bir kadın hareketinin varlığı, tartışma konusudur.[5]

[2] Mualla Gülnaz, "Şarkın Uyuz Kedilerinden Tüm Batılı Köpeklere", *Ayça*, (Mart 1990), sayı: 5, s. 1-2.

[3] Şirin Tekeli, *Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiye'sinde Kadın*, yay. haz. Ş. Tekeli, İletişim Yayınları, İstanbul 1990, s. 34 (Önsöz). Tekeli'nin bu nitelemesi kimi araştırmacılar tarafından kabul görürken, Ömer Çaha tarafından eleştirilmektedir: "Hâlbuki devlet feminizmi denilen kavram, Batı'da devletle kadın arasında varılan bir uzlaşma sonucunda kadının lehine ortaya çıkan Uygulamaları ifade eden bir sözleşme anlamında kullanılmaktadır. Anlaşmanın neticesinde ortaya çıkan sonuçlar, kadının kadın olmaktan doğan özelliği göz önünde tutularak düzenlenir... Devlet bu haklardan herhangi bir biçimde yararlanma yoluna gitmez. Oysa Türkiye'de kadın konusunda yapılanlar, kadını düşünmekten çok devletin ortaya koyduğu projelerin gerçekleşmesi amacını güdüyor." Ömer Çaha, *age.*, s. 113.

[4] Yeşim Arat, "1980'ler Türkiye'sinde Kadın Hareketi: Liberal Kemalizm'in Radikal Uzantısı", *Türkiye'de Kadın Olgusu*, yay. haz. Necla Arat, Say Yayınları, İstanbul 1995 (2. baskı), s. 79.

[5] Deniz Kandiyoti, *Cariyeler Bacılar Yurttaşlar*, çev. Aksu Bora ve F. Sayılan, Ş. Tekeli, H. Tapınç, F. Özbay, Metis Yayınları, İstanbul 1997, s. 72.

Devrim misyonerliğiyle görevlendirilen Cumhuriyet kadınlarının din söylemleri ise, resmî söylemle paralellik arz etmektedir. Aslında, bir anlamda feminizmle aynı kaderi paylaşan din kurumu, İslamiyet'in bir muhalefet unsuru olarak kullanılmasını sağlayabilecek her türlü geleneksel kurumun lağvedilmesiyle etkisizleştirilmiş ve sonuçta, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın uhdesinde devletleştirilmiştir. Giderek katılaşan sekülerleşme sürecinde ise, dinin toplumsal hayattan ve hatta literatürden sürüldüğü bir atmosfer yaratılmış; ancak, zahirde İslamiyet'e saygılı resmî söylem korunmuştur. Niyazi Berkes'e göre, Atatürk'ün başlangıçta din sorununu ele alış biçimi, Tevfik Fikret'in deist din görüşünün etkisi altında gelişmiştir. Fakat Meşrutiyet döneminde gelişen "İslam dini akli ve tabii bir dindir." görüşüne de sahip çıkmıştır.[6] İşte bu yaklaşım, Cumhuriyet dönemi din söylemine damgasını vurmuş bir yaklaşımdır. Bu resmî söylemin düalist dili, kadınlar tarafından da benimsenmiş görünmektedir.

Kendilerini devlete ve millete adamanın yorgunluğuyla feminist ideallerden uzaklaşan Cumhuriyet kadınları, yine de kızları ve torunları için bir prototip olmayı sürdürmüşlerdir. 1980 sonrası feminist hareket, bağımsızlık, eşitlik ve özgürlük için mücadele eden sol hareketin de cinsiyetçi olduğunu ve bu yapı içinde kadınların kurtuluşunu sağlayamayacağını iddia ederek, buradan kopan veya solculuklarına feminist bir boyut ekleyen kadınların hareketidir. Literatüre 'feminist', 'sosyalist feminist', 'Kemalist feminist', 'liberal feminist' veya 'radikal feminist' olarak geçen bu kadınlar, ortak paydalarının yanı sıra, çeşitlilikleriyle de 80'lerden beri Türkiye'nin gündemini etkilemeyi sürdürmektedirler. Din konusundaki temel tavırları, Marksist/sol altyapılarına denk düşen, eleştirel bir ret tavrıdır. Ayrıca, Ayşe Durakbaşa'nın tespitiyle, genel olarak dinî konularda ilgisiz ve bilgisizdirler.[7] Buna rağmen, kendileriyle birlikte gelişen İslamcı hareket ve özellikle dindar kadınların bir tehdit olarak dikkatlerini çekmesiyle birlikte, çeşitli araştırmalarla bu kesime yönelik ilgiler geliştirmişlerdir. Ancak, bu çalışmalarda karşılıklı olarak bir empati eksikliği ve güvensizlik söz konusudur.[8] Zira feministlerin büyük bir bölümü, dindar kadınların eğitim ve iş hayatında kendi kimlikleri, tercihleri ve tesettürleriyle yer alma çabasında 'kadın dayanışması' ortak paydasında buluşamamışlardır.[9]

Ana hatlarıyla değindiğimiz bu üç feminist aşama, makalenin devamında kimi ayrıntılarla genişletilecektir. Yerli feminizmin en otantik hâli olması ve din söylemi açısından zengin bir literatüre sahip olması sebebiyle, Osmanlı kadın hareketi konumuzun merkezi durumundadır. Şimdi ayrıntılara bakalım...

[6] Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Doğu-Batı Yayınları, İstanbul 1978, s. 533.

[7] Ayşe Durakbaşa, "Sunuş: Türkiye'de Kimlik Siyasetleri Üzerine", *Örtülü Kimlik*, Aynur İlyasoğlu, Metis Yayınları, İstanbul 1994 (2. baskı), s. 8.

[8] Zekiye Oğuzhan; *Bir Başörtüsü Günlüğü ODTÜ Anıları*, İz Yayınları, İstanbul 1998; Nazife Şişman, "Türkiye'de Çağdaş Kadınların İslamcı Kadın Algısı", *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kadının Tarihî Dönüşümü*, ed. Yıldız Ramazanoğlu, Pınar Yayınları, İstanbul 2000, s. 135.

[9] Yıldız Ramazanoğlu, "Yol Ayrımında İslamcı ve Feminist Kadınlar", *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kadının Tarihî Dönüşümü*, s. 153

I. Osmanlı Kadın Hareketi ve Din Söylemi

Bazı mutaasıblar, nisvân-ı İslâm'ın vazifesini pek tahdid ederler. Tavuklar gibi kümesde oturmalarını münasib görürler de, umur-i idare-i beytiyeden mâdâ şeylerle iştigal etmelerini tecvîz edemezler... Fakat fikr-i âcizânemce faal bir kadın o vezâifi de hakkıyla edâ eder ve yine âmâl-i hayriyeye sarf edecek vakt-i müsâit bulabilir. Hatta evlerinin haricine masrûf olacak himmetlerden ahkâm-ı şerîat-i mutahhara kendilerini menetmez.

*Zekiye Hanım**

Yakın tarih araştırmalarının ortaya koyduğu verilere göre, Osmanlı yönetiminin askerî alandaki yenilik arayışlarıyla başlayan modernleşme temayülü, Tanzimat dönemi ile aşırı Batılılaşma olarak tarif edilebilecek bir düzeye gelip dayanmıştı.[10] Yüzyılların imbiğinden süzülerek gelen ve toplumsal yaşamın bütün dokusuna hakim olan geleneksel zihniyet ile yeniliğin ve bilinmezliğin ikircikli cazibesini taşıyan modern zihniyet arasında ortaya çıkan gerilim, her kesimden entelektüelin birinci gündem maddesiydi. Konumuz açısından bu gerilimin önemi, kafes arkasındaki yaşamlarını gazete ve dergi sütunları aracılığıyla tartışma gündemine taşıyan bir kadın hareketinin doğuşunu mümkün kılmasıdır.

Taşkıran'a göre, "Tanzimat-ı Hayriye Fermanı'nda (1839) kadınlar için yeni hükümler yoktu. Fakat, Tanzimat zihniyeti bütün memleket işlerinde olduğu gibi, kadınlara ait hususlarda da kendisini gösteriyordu. Bazı kanunlarda kadınlar lehine değişiklikler oluyor, kızlar için yeni okullar açılıyor, eski yasaklar geniş ölçüde yumuşuyor; fikir ve edebiyat alanında, kadının özellikle ailedeki hak ve yetkileri lehine yazılar yazılıyor ve bu suretle yeni bir devreye girildiği anlaşılıyordu."[11] Bir kısım Osmanlı aydınının 'tez'li romanlar yazarak müdahil olduğu bu yeni gündem, esas olarak, kadının toplumdaki yeri ile üst sınıf erkeklerin (aşırı) Batılılaşma tarzlarına getirdikleri eleştirilere dayanmaktadır.[12] Bir tür 'erkek feminizmi'[13] olarak nitelendirilmeyi haklı kılacak ölçüde kadın hakları savunuculuğu yapan romancıların yanı sıra, konak eğitimi almış üst tabaka kadınlarına sayfalarını açan gazete ve dergiler, kadın haklarına dair tezlerin duyulmasını ve yaygınlaşmasını sağlayan araçlar olmuşlardır.

Hamuru dinle yoğrulmuş bir medeniyetin ıslah ve tecdidine dair fikirlerde, 'din' kurumunun merkezî bir yer işgal etmesi kaçınılmazdı. Benzer şekilde, kadınla ilgili sorunlar etrafında şekillenen tartışmalarda da din, temel referans noktası olarak öne çıkıyordu. Caporal'in deyişiyle, "İslam'a ve onun yasasına bağlı-

* Cemiyet-i Hayriye-i Nisvâniye ve Sergide Zekiye Hanım'ın Nutku", *Kadın*, 10 Kanun-i Evvel 1324, no: 10, s. 12-14, akt. Serpil Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi*, s. 47.

[10] Şerif Mardin, "Tanzîmat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma", *Türk Modernleşmesi (Makaleler 4)*, İletişim Yayınları, der. M. Türköne, T. Önder, İstanbul 2000 (7. baskı), s. 21.

[11] Tezer Taşkıran, *Cumhuriyetin 50. Yılında Türk Kadın Hakları*, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Cumhuriyet'in 50. Yıldönümü Yayınları, Ankara 1973, s. 25.

[12] Şerif Mardin, agm., s. 31.

[13] Deniz Kandiyoti, *age.*, s. 182.

lık kaygısı, Osmanlı İmparatorluğu içinde kadının toplumsal gelişimi yanlılarının büyük bölümü için de geçerliydi."[14] Batılı kadınların kendi mücadeleleri sonucunda yeni yeni elde ettikleri haklar, Osmanlı aydınlarının hayranlığını celbediyordu. Bu yüzden, bu haklar açısından yapılan kıyaslama ve değerlendirmeler basında geniş yer tutuyordu. Savunmacı bir yaklaşımla da olsa, İslam dininin kadınlara verdiği değer ve bu değerin bir göstergesi olarak İslam kadınlarının geçmişteki statüleri, başarıları, sık sık vurgulanan konuların başında geliyordu. Bu üstünlüğü belgelemek için telif edilen kitaplar arasında, 1877-1879 yılları arasında Mehmet Zihni Efendi tarafından yazılan *Meşâhiru'n-Nisâ'* ile Fatma Âliye Hanım (1862-1924) tarafından yazılan *Nisvân-ı İslâm* adlı kitaplar hayli ses getirmişti.[15]

Günlük bir gazete olan *Terakkî*'nin, 1869 yılından itibaren kadınlar için çıkartmaya başladığı eki *Terakkî-yi Muhadderât* ise, eğitimli kadınların seslerini duyurabilecekleri ilk platform olarak hayli ilgi görmüştü. Araştırmacı Ayşenur Kurtoğlu'nun ortaya koyduğu üzere, bu gazetede yer alan yazılarda, din kadınlar için bir "yasaklar manzumesi" değil, aksine bir "izinler manzumesi" olarak takdim edilmekteydi.[16] Kadınla ilgili yanlış pratiklere vurgu yapmaktan ziyade, İslam'ın kadınlara sosyal ve siyasi hayatta verdiği önem, kadının iyi anne, iyi eş ve iyi Müslüman olarak sorumlulukları, ahlak ve iffetin önemi, çokeşlilik ve tesettür gibi konular ele alınmaktaydı. Özellikle tesettür konusunda, tesettürün gerekliliği ya da gereksizliği bağlamında değil, kadınların tesettürleriyle birlikte toplumda nasıl yer alabilecekleri konusunda görüşler üretilmeye çalışılıyordu. Çokeşlilik konusu ise, bu konuda Batılıların yönelttiği suçlamalara cevap olarak gündeme gelse de, ilke olarak bu uygulamayı kabul eden ve bu çerçevede sorunlu yönleri tartışan bir muhtevada ele alınmaktadır. Ancak, nikahın resmî bir muamele olmasına dair talepler, o gün için hayli radikal bir çıkış olarak değerlendirilebilir.[17]

Terakkî-yi Muhadderât'ın gördüğü ilgi, bu dönemde arka arkaya kadınlara yönelik çeşitli gazete ve dergilerin yayın hayatına girmelerine vesile olmuş gibidir. *Vakit* yahut *Mürebbî-yi Muhadderât* (1875), *Âyine* (1875), *Â'ile* (1880), *İnsâniyet* (1883) gibi dergiler, yazar kadrosu genellikle erkeklerden oluşan, ancak, arada sırada kadınların da yazdığı yayınlardır.[18] Sahibi ve yayın kadrosunun tamamı kadınlardan oluşan *Şukûfezâr* (1886) ile, Fatma Aliye, Emine Seniye, Nigâr Hanım, Makbule Leman, Fahrunnisâ Hanım, Hamiyet Zehra ve Keçecizâde İkbal gibi dönemin tanınmış kadınlarının yazdığı, *Hanımlara Mahsus Gazete* (1895) artık bu alanın kadın egemenliğine geçtiğini göstermektedir. Caporal'a göre, bu kadın gazetelerinin amacı, *Hanımlara Mahsus Gazete*'nin başlığı altında yer alan şu spot cümlede ifadesini bulmaktadır: "Türk kadınının iyi bir anne, iyi bir eş, iyi bir Müs-

[14] Dr. Bernard Caporal, *Kemalizmde ve Kemalizm Sonrasında Türk Kadını* (3. cilt), çev. Dr. E. Eyüboğlu, Yeni Gün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık AŞ., y.y., 1993, I. 57.

[15] Ayşenur Kurtoğlu, "Tanzimat Dönemi İlk Kadın Yayınında Dinin Yer Alış Biçimi", *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kadının Tarihî Dönüşümü*, s. 25-26.

[16] Ayşenur Kurtoğlu, agm., s. 27.

[17] Ayşenur Kurtoğlu, agm., s. 40.

[18] Serpil Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi*, Metis Yayınları, İstanbul 1994, s. 25.

lüman olmasına katkıda bulunmak"[19] Batıcı, Türkçü ve İslamcı yaklaşımların kıyasıya tartışıldığı bu dönemde, bu spot cümle, aslında üç görüşün en makul ortak paydası durumundadır. Ancak, bu temkinli başlangıç, Osmanlı Müdâfa'a-yı Hukûk-ı Nisvân Cem'iyeti'nin yayın organı durumunda olan *Kadınlar Dünyası* dergisi ile yerini daha Batıcı bir çizgiye bırakmış görünmektedir.

Feminist yaklaşımın çeşitli tonlarını izleyebileceğimiz bu dergide, yazarlarının farklı meşreplerine rağmen, özgürlük, gelişme, eğitim ve çalışma hakkı, sosyal yaşama katılma, aile hukuku gibi konularda, kimi zaman samimi, kimi zaman da popülist ve pragmatik bir tarzda, bir meşruiyet kaynağı olarak İslam'a vurgu yapıldığı görülmektedir. Bu vurgularda yine İslam bir 'izinler manzumesi' konumundadır. Mesela, gençlerin birbiri ile görüşerek ve tanışarak evlenmesi fikri, dergi yazarlarının ana tezlerinden biridir. Ancak, kadınlarla erkeklerin ayrı birer topluluk olarak yaşadığı bu ortamda, bu fikri savunmak bile zordur. Çünkü, Mükerrem Belkıs'a göre, böyle bir yeniliğe niyet edenlerin karşısına "din ile efkâr-ı câhile" engel olarak çıkacaktır: Ancak, fıkhi açıdan, kızın tesettürlü olması ve ihtiyaç dahilindeki konuşmalara Şeriat'ın izin vermiş olması sebebiyle, dinî bir sakınca bulunmamaktadır.[20]

Evlilikte sosyal ve kültürel denklik konularına da önem veren yazarlar, çokeşliliğin kadınların mutsuzluğuna sebep olan bir uygulama olması sebebi ile karşısındadırlar.[21] Derginin Fransızca çıkan nüshasında Mes'adet Bedirhan, çokeşliliği şöyle yorumlamaktadır:

> Gerektiğinde Kur'an poligamiye izin vermektedir. Ne var ki, günümüzde ne Türk kadını böyle bir hayat koşulunu kabul edecek düzeydedir, ne günümüzün sosyolojik ve ekonomik koşulları buna izin verecektir. İslamiyet aslında poligamiyi Müslümanlığı geliştirmek için kabul ediyordu; fakat kadın ve erkek açısından öyle ciddi koşullara bağlıyordu ki, Müslümanların çoğunluğu hemen hemen hiçbir zaman poligami kurumundan faydalanmamayı tercih etti.[22]

Erkeklerin tahakküm alışkanlığını eleştiren yazılarda da Şeriat'a atıflar vardır. Aziz Haydar'a göre: "Gerek şer'an gerek vicdanen, bir erkek en ziyade evinde nezaket ve terbiye göstermeye mecbur iken..."[23] bunu yapmamaktadır. Nilüfer Mazlum'a göre, bu sorunun çözümü erkeklerin zihinlerinde ebediyen silinmemesi icap eden bir hakikat sayesinde olacaktır ki, o da: "...kadınlara karşı tahakküm ve rüchaniyeti icap ettiren hiçbir imtiyazları ve akli, şer'î, insani tefevvukları [üs-

[19] Dr. Bernard Caporal, *age.*, I. 71.

[20] Serpil Çakır, *age.*, s. 196.

[21] Fatma Zerrin, Kadıköy, "Tehlikelerin Büyüğü", *Kadınlar Dünyası*, 5 Haziran 1329, no: 63; Mükerrem Belkıs, Aksaray, "Bedbaht Kadınlar", *Kadınlar Dünyası*, 18 Haziran 1329, no: 76, s. 3-4; Sitâre Eşref, Şehzadebaşı, "Mağduriyet-i Nisvân", *Kadınlar Dünyası*, 20 Haziran 1329, no: 78, s. 3-4. Akt. Serpil Çakır, *age.*, s. 206.

[22] Mes'adet Bédir-Khane, "La Polygamie et l'Islam" (Poligami ve İslamiyet), 7/20 Décembre 1913, no: 121, s. 1-2, akt. Serpil Çakır, *age.*, s. 207.

[23] Aziz Haydar, Erenköy, "Bizde İzdivaç", 5 Teşrîn-i Evvel 1329, no:112, s. 14-15. Akt. Serpil Çakır, *age.*, s. 208.

tünlük] olmadığıdır... Erkeklere tahakküm hislerini veren taassubdur."[24] Derginin sayfalarında, erkeklerin saygısızlık ve kötü muamelelerinden yakınan, onları hiciv ve şikayet eden, hatta beddualarla tasvir eden, genç-yaşlı kadınlardan gelen mektupların yayımlanması, hem erkeklerin üstünlük vehimlerinin aile hayatındaki tezahürlerini deşifre etmesi, hem de bu zulümlere karşı bir kadın dayanışması oluşturması açısından önemlidir. Kocaya itaatin dinî bir emir olarak takdim edildiği bir ortamda, bu tür mektupların yazılabilmiş ve yayımlanabilmiş olması, kadınların artık bu tür dogmalara pek itibar etmediklerini göstermektedir.[25]

Kıyafet konusu, kadınların fazla süse düşkünlük yüzünden yaptığı israflar ve kadının sosyalleşmesine engel olan anlayışlar açısından, dergide sürekli olarak işlenen konulardan biridir. Peçenin kaldırılması istekleri, tesettürün ıslahı bağlamında ele alınır. Osmanlı Müdâfa'a-yı Hukûk-ı Nisvân Cem'iyeti'nin programının 1. maddesi "Ahkâm-ı celile-i şer'iyeye muvafık, sade, süsten azâde iş görebilmeye salih..." kıyafetlerin yaygınlaştırılması ile alâkalıdır.[26] Ayrıca, dönemin koşulları içinde, acil seferberlik mantığıyla ele alınan, ilmin farziyeti ve çalışmanın farziyeti gibi konular da dine dayandırılmakta, günlük hayattan yakıcı örneklerle delillendirilmektedir.[27]

Kadınlar Dünyası yazarları ve okuyucuları, anlayışlarına, vicdani kanaatlerine uymayan, ama o dönemde dinî kabul edilen görüşler söz konusu olduğunda, bunları en açık bir şekilde tartışmakta hiçbir sakınca görmemektedirler. Bu tartışmalarda, Kur'an'ın, muamelata dair hükümlerinde, çağın insani ilkelerine, günün ekonomik ve toplumsal zorunluluklarına uygun yeni yorumların yapıl-

[24] Nilüfer Mazlum, Makrıköy, "Yine Düşünebildiğim", 5 Teşrîn-i Evvel 1329, no: 112, s. 6-7, akt. Serpil Çakır, *age.*, s. 208.

[25] Bu ilginç mektuplardan bir tanesinde, yaşlı bir hanımın görüşleri naklediliyor: "...Ah! Yavrularım, siz henüz hayatı, erkekleri bilmiyorsunuz! Onların nazarında hayat bir kemandır. Daima çalınmak için tellere muhtaçtır. O teller de kadınlardır. Fakat o tellerin her biriyle sekiz-on hava besteledikten sonra değişdirip yerine yenisini getirmek lazım; zira aynı telin nağmesi dinlenmez bıkılır. (...) Yavrularım, kocanın ne demek olduğunu, bunun ma'nâsını henüz anlamamışsınız. Koca denilen şey, insanı kocatır. Eğer koca insanı kocatmayıp inkişaf ettirseydi, ona 'koca' demezler 'gonca' derlerdi." Genç bir kadının ablasına ithaf ederek yazdığı "Koca ne demek?" başlıklı mektubu ise, bu şikayetlerin başka bir boyutunu dile getirmekte: "Erkekler, hain mahluklar! Bize nâil olmazdan evvel neler söylüyorlar! Fakat bize nâil oldular mı, onların hiçbiri tatbik olunmaz... Artık yatakdan kalkıp kahvesini içinceye kadar o kopasıca çene söyler söyler... Ama nasıl? Mütemadiyen ve kat'iyen durmaz. Sonra sıra giyinmeye gelir. O vakit de elbisenin her bir noktasında hâsıl olan ufak bir leke gözümüze ilişmemiş, yok bilmem yeleğin sallanmakta olan düğmesi neden vaktiyle dikilmemiş... Hay yeleğin düğmesi gibi başı da sallanası... Sonra yarım saat aynanın karşısında, hem tuvaletini yapar, hem de tâlimâtını verir, sonra ilave eder: 'Lakin hiçbirini unutma ha!' Ne ise böyle bin türlü bela ile def olup gittikten sonra, biraz dinlenmeye vakit bulmadan beyefendinin evâmirini [emirler] icra edeceğim diye uğraş babam uğraş, didin babam didin..." akt. Serpil Çakır, *age.*, s. 211.

[26] Serpil Çakır, *age.*, s. 178.

[27] "O zaman kocası muharebede vatana kurban gitmiş bir zabitin haremi, dininin, Şeriat'ın emrettiği gibi mestur bir kıyafetle hiç olmazsa Şehzâdebaşı'nda küçük bir tütüncü dükkanı açar, kendini ve çocuklarını geçindir, insanlığının zevkini, izzet-i nefs tadını duyar, kızına oğluna numûne olurdu." *Kadınlar Dünyası* imzasıyla "Meclis-i Mebusan Başkâtibi Mustafâ Âsım Beyefendi'ye", 25 Haziran 1329, no:83, s. 1, akt. Serpil Çakır, *age.*, s. 164.

ması ve Halife Hazretleri tarafından onaylanarak yürürlüğe sokulması gerekliliği dile getirilmektedir.[28]

Osmanlı kadınları kararlı mücadeleleri neticesinde, istedikleri sonuçların pek çoğunu elde etmekte gecikmemişlerdir. Özellikle eğitim konusunda, Osmanlı yönetimi çağdaşı Batılı ülkelerden daha ileri bir seviyede eğitim seferberliği başlatmış, eğitim kurumları yaygınlaşmış ve çok sayıda kadın bu imkanlara kavuşabilmiştir.[29] Ayrıca, 1917 yılında yürürlüğe giren "Hukûk-i Aile Kararnâmesi" evliliğin resmî bir akit hüviyetine sokulması, evlenmek için yaş sınırı belirlenmesi, çokeşliliğin sınırlandırılması ve kadına da boşanma hakkının verilmesi gibi hükümleriyle, kadınların taleplerine olumlu bir cevap niteliği taşımaktaydı. Kurdukları kırktan fazla dernek ve şubeleriyle, hem sosyal ve siyasal platformlarda seslerini duyuran, hem de ülke ihtiyaçlarına yönelik hizmet ve politikalar üreten Osmanlı kadınlarının bu özgün hareketi, Kemalist devrimlerin temelde geçmişten radikal bir kopuşu hedeflemesi ve kadınların yeni rejime minnettar kılınması gibi politik sebeplerle uzunca bir süre yok sayılsa da, kendi gelenekleri ve söylemleri içinde dönüşüm yaratan bir kadın hareketi olarak tarihteki yerini almıştır.

Cumhuriyet Kadınları ve Din Söylemi

Türk inkılabı denildiği vakit, bunun kadının kurtuluşu inkılâbı olduğu beraber söylenecektir.
İsmet İnönü

1918-1922 yılları arasındaki kanlı ve sancılı süreç Gazi Mustafa Kemal'in askerî ve siyasi başarılarıyla sonuçlandığında, herkes yeni bir dönemin başladığının farkındaydı. Fakat sekiz asırdır varlığını sürdüren, son beş asrını da nizâmı âlem için emperyal bir güç olarak geçirmiş Osmanlı'nın, maddi olarak küçülmüş ve yenilmiş, ancak manevi olarak hâlâ bir ağırlığı olan cenazesini kaldırmak, o kadar kolay görünmüyordu. Bir savaş kahramanı sıfatıyla kazandığı prestij rüzgarını arkasına alarak Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde saltanatın kaldırılması görüşmelerini başlatan Mustafa Kemal'in, bu konuda isteksizlik gösteren komisyon üyelerine yaptığı uyarı, yeni dönemde muhalefet fikrine nasıl mukabele edileceğini göstermesi bakımından önemlidir.[30]

[28] *Kadınlar Dünyası* imzasıyla, "L'abolution du voile n'est qu'une question de temps" (Peçenin İlgası Zaman Sorunudur), 1913 Décembre 21/3 Janvier 1914, no: 123, s. 1 (Derginin Fransızca ekinden) akt. Serpil Çakır, *age.*, s. 182-183.

[29] "1905 yılında kızlara eğitim veren resmî ilkokul sayısı 304, karma eğitim veren ilkokul sayısı ise 3621'e ulaşmış durumdaydı. 1909 yılına gelindiğinde sadece ortaokullarda eğitim gören kadınların sayısı on binleri bulmuştu." akt. Ömer Çaha, *age.* s. 89.

[30] "Mevzuubahs olan, 'Millete saltanatını, hakimiyetini bırakacak mıyız, bırakmayacak mıyız?' meselesi değildir. Mesele, zaten emri vaki olmuş bir hakikati ifadeden ibarettir. Bu, behemehâl olacaktır. Burada toplananlar, Meclis ve herkes meseleyi tabii görürse fikrimce muvafık olur. Aksi taktirde yine hakikat usûlü dairesinde ifade olunacaktır. Fakat ihtimal bazı kafalar kesilecektir.. İşin ilmî cihetine gelince, hoca efendilerin merak ve endişelerine hiç yer yoktur." *Atatürk ve Din*, der. Sadi Borak, Önsöz: Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken, sadeleştiren: Burhan Anıl, Anıl Yayınevi, İstanbul 1996 (2. basım), s. 32.

Mustafa Kemal, iyi bir taktisyen olarak, özellikle Cumhuriyet'in ilanına kadar olan süreçte, halkın dinî duygularına hitap eden konuşmalar yapmaya önem vermiştir. Bu konuşmalarda, onun, Allah'ı ululayıcı, Hz. Peygamber'i övücü ve İslam dinini tasdik edici girişler yaptıktan sonra, genellikle kendi politikaları ile ilgili yaklaşımları yine kendi dinî yorumları ile meşrulaştırma çabasında olduğu görülür. Bu yorumlarda İslam dininin akla, mantığa, hakikate tamamen uyan bir din olduğu,[31] İslam âleminin sosyal cemiyetlerinde hep yanlış düşünceler hüküm sürdüğü için düşman ayakları altında çiğnendiği, bu yanlış düşüncelerin İslam'dan önceki geçmişin kötü gelenek ve inançlarının dine girmeye başlamasıyla oluştuğu,[32] bizi yanlış yola sevk eden habislerin çoğunlukla din perdesine büründüğü ve saf ve nezih halkımızı hep 'Şeriat' sözleriyle aldata geldiği[33] iddiaları temel tezlerdir.

Konuşmalarında din adamlarını da, hakiki ve ciddi alimler ve ilmî kisve altında ilmî hakikatlerden uzak, lüzumu kadar öğrenememiş, ilim yolunda gereği kadar ilerleyememiş hoca kıyafetli cahiller olarak ikiye ayırır. Atatürk, halkın İslam'ı bir meşruiyet ölçüsü olarak kabul ettiğinin ve İslami yorumlarda da geleneksel hocalara başvurduğunun farkındadır. Bu etkiyi kırabilmek için ileri sürdüğü tez, dinin icaplarını öğrenmek için şundan bundan derse ve akıl hocalığına ihtiyacımızın olmadığı, analarımızın babalarımızın kucaklarında verdikleri derslerin bile dinimizin esaslarını anlamaya kâfi olduğudur.[34] İşte daha Cumhuriyet'in ilanından önce, çeşitli vesilelerle halka deklare edilen bu görüşler, Cumhuriyet'in ilanı ve devrim sürecinin tamamlanmasıyla birlikte, Atatürk'ün kişisel görüşleri olmaktan çıkmış, devletin ve kamusal alanda konuşma iznine sahip sivillerin resmî söylemi hâline gelmiştir.

3 Mart 1924'te hilafetin ilgası, 1925 Şapka Kanunu ile birlikte gelen diğer devrimler ve nihayet 17 Şubat 1926 yılında İsviçre Hukuku'ndan tercüme edilerek kabul edilen Medeni Kanun, Arkoun'un deyimiyle "sosyal ve kültürel gerçek olarak İslam kimliğinin en eski ve en kökleşmiş sembolik dayanaklarına cepheden hücum"[35] anlamında, otoriter bir modernizasyon sürecinin göstergeleridir. Böylece, yeni Türkiye'nin muasır medeniyet içinde yer alma konsepti, İslam geleneği ve kurumları ile ilişkisini radikal kararlar ve uygulamalarla kesme politikasına dayandırılmıştır.

Genellikle Batıcı görüşlere yakın duran son dönem Osmanlı feministleri, Cumhuriyet'in ayak sesleri yaklaşırken, kendi bağımsız ve kadın haklarını önceleyen çizgilerini devam ettirmek amacıyla, 16 Haziran 1923 tarihinde "Kadınlar Halk Fırkası"nı kurarak, bu dönemin ilk siyasal oluşumunu meydana getirmişler-

[31] 07.02.1923 tarihinde Balıkesir Paşa Cami'inde okuduğu hutbe, akt. Sadi Borak, *age.*, s. 33.

[32] *İzmir Yollarında*, s. 71-85, akt. Sadi Borak, *age.*, s. 38,39.

[33] 16.03. 923'te Adana Türk Ocağı'nda esnafa hitaben yaptığı konuşma. *Hakimiyet-i Milliye*, 21 Mart 1923, akt. Sadi Borak, *age.*, s. 36.

[34] Aynı konuşma. Sadi Borak, *age.*, s. 36.

[35] Muhammed Arkoun, "İslami Bir Bakış Açısı İçinde Pozitivizm ve Gelenek Olayı", *Cogito* Lâiklik, Yaz 1994 (6. baskı), sayı 1, s. 24.

dir. Sosyal, ekonomik ve politik alanda kadın haklarını savunmayı esas alan partinin tüzüğü, devlet erkanı tarafından çok sert (!) bulununca, resmî izin alınamamıştır.[36] Bunun üzerine –kadınların Silahlı Kuvvetlere alınması gibi isteklerin iptal edildiği– daha ılımlı bir tüzükle, Nezihe Muhittin'in başkanlığında "Türk Kadınlar Birliği" kurulmuştur. Muhittin'in feminizminde din önemli bir yer tutmaz ama, geleneksel anlayışa uygun olarak, cinsler arasında farklılık ve tamamlayıcılık fikri esastır. Kadınların toplumsallaşması, eğitimi ve özellikle oy hakkı konusunda devrin yönetimini rahatsız edecek derecede aktif çalışmaları ve ısrarlı talepleri olmuştur.[37] Yönetime yakın bir ekip tarafından 1935 yılında Türk Kadınlar Birliği'nin feshedilmesi, o dönemde feminizmin sonunu getirmiş ve kadın hareketi feminist olmaktan çok, devletçi bir karaktere bürünmüştür. İşte bu nedenle 1980'lere kadar, Kemalist devrimler ışığında kadının kurtuluşunu simgeleyen Cumhuriyet kadınları, hemcinsleri olan feministlerin on yıllardır sürdürdükleri çabaları görmezden gelmeye ve kendilerine tanınan hakların yeni rejimin ihsanı olduğu propogandasına memur edilmişlerdir. Bu süreç boyunca genel tutumları ve söylemleri, devletin resmî politikaları paralelinde bir seyir izlemiştir.[38]

Burada makalenin temel konusuna dönersek, Cumhuriyet kadınlarının din konusuna yaklaşımlarının da resmî politikaya uygun olarak şekillendiğini görürüz. Resmî söyleme göre, kadının kurtuluşu, onun dinî gelenek ve uygulamalardan kurtulduğu anlamına geliyordu. Bu yüzden, kadının kurtuluşuna dair bütün argümanlar, kadının kapalılıktan, yani tesettür ve haremden kurtuluşu üzerinde odaklanıyordu.[39] Ancak, kadınların eğitime ve çalışmaya teşvik edilmesi gibi konular söz konusu olduğunda, aynı Cumhuriyet kadınlarının –pragmatist bir yaklaşımla– dinî referansları meşruiyet sağlayıcı tarzda kullanmaktan kaçınmadıklarını görüyoruz.[40] 'Yeni Türk kadını'nın oluşturulması adına yorumlanan İslamiyet, aslında kadın aleyhtarı bir din değildir. Hatta "...İslamlığın kadına verdiği haklar, cahiliye devriyle mukayese edilince, büyük bir reform olduğu hemen görülür. Gerek Kur'an-ı Kerim'de ve gerek Hz. Muhammed'in birçok hadislerinde kadın daima yüceltilmiştir. 'Cennet anaların ayağı altındadır.' diyen bir dinin kadın için koyduğu yüksek esaslardan; yanlış yorumlar, yanlış alışkanlıklar, suistimaller ve İran, Bizans gibi yabancı medeniyetlerin de etkisiyle uzaklaşılmış, kadının durumu sarsılmış, kadın kafesler ve peçeler arkasına tıkılmıştır."[41] Görüldüğü gibi, din olarak İslamiyet hiçbir zaman doğrudan hedef alınmamakla birlikte, eleştiriler Atatürk'ün tarzına uygun olarak, yanlış inanç, kötü âdet ve

[36] Ömer Çaha, *age.* s. 116.

[37] Ayşegül Baykan, "Nezihe Muhittin'de Feminizmin Düşünsel Kökenleri", *Nezihe Muhittin ve Türk Kadını*, yay. haz. Ayşegül Baykan ve Belma Ötüş Basket, İletişim Yayınları, İstanbul 1999, s. 29..

[38] Bu paralellikler için bkz. İffet Halim Oruz, *age.*, s. 21-48; A. Afetinan, *Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1984,

[39] A. Afetinan, , *Atatürk ve Türk Kadın Haklarının Kazanılması, Tarih Boyunca Türk Kadının Hak ve Görevleri*, MEB Yayınları, İstanbul 1968, s. 157.

[40] A. Aftinan, *Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler*, s. 245.,

[41] Tezer Taşkıran, *age.*, s. 15. Benzer bir yorum için bkz. Türkan Akyol, *50. Yılda Türk Kadını*, Türkiye Üniversiteli Kadınlar Derneği Ankara Şubesi Yayını, Ankara 1974, s. 19.

suistimal içeren uygulamalar ile zımnen İslam fıkhına yöneltilmektedir. Bu söylem, başta da belirttiğimiz gibi, düalist bir dilin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Kemalist devrimciliğin bir devlet ideolojisi olarak savunulduğu günümüz Türkiyesi'nde, bu düalist dil hâlâ yaygındır ve dindar kadınların kamusal alana çıkışını engellemek için yapılan baskılarda sıklıkla kullanılmaktadır.

1980'ler Sonrası Kadın Hareketi ve Din Söylemi

Hocaya, kocaya, paşaya hayır!

1975 yılının Birleşmiş Milletler tarafından 'Kadın Yılı' ilan edilmesi, kadın konusunun bütün dünyada ilgi uyandırmasına ve yavaşlamış görünen kadın hareketinin canlanmasına yol açtı. Bu dönem, Türkiye açısından, dindar grupların etkisinin ve kamusal görünürlüğünün artmaya başladığı, kadın konusunun her kesim için ideolojik araçsal konumunu sürdürdüğü ve feminizmin her ideolojinin ortak düşmanı olduğu yıllardır aynı zamanda.[42] 1980 darbesiyle birlikte, özellikle sol kesimde yaşanan altüst oluş, kadınlar kanadında bir sorgulamaya yol açmış ve feminizm yeni bir alternatif olarak gündeme gelmiştir. Özellikle liberal feministlerin cinsel özgürlüğe aşırı vurgu yaptıkları bu süreçte çok çeşitli olgular sorgulanmış ve tartışılmıştır. Kemalizm ve sol ideolojiler bu sorgulama ve eleştirilerden çeşitli biçimlerde nasibini alırken, genel anlamda din kurumu ve özel olarak da İslamiyet eleştirilerin odak noktasında yer almıştır. Din konusunda başlangıçta ortaya çıkan söylemde, genellikle sol ve Kemalist jargonun etkisi altında sahiplenilmiş paket eleştiriler önemli rol oynamaktadır. Ancak, zamanla, Batılı feminist literatürün çeviriler yoluyla Türkiyeli kadınlara ulaşması, din konusundaki söylemin biraz çeşitlenmesi veya derinleşmesi ve ayrıntılara kavuşması gibi bir gelişmeye sebep olmuştur.

Din kurumunun genel anlamda sorgulanıyor oluşu, özellikle tektanrılı üç büyük din başta olmak üzere, pek çok dinin, kadın ve erkeğin rol, statü ve kimliklerine ilişkin kalıpları ve imgeleri kurma ve 'kutsal'laştırma yoluyla, insanların yaklaşımlarında temel belirleyici olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü dinsel dünya görüşleri, toplumun egemen kültürüne dahil olduklarında sadece inananların değil, toplumun bütününü etkileme gücüne sahiptirler. Bu bağlamda dinin, kadınları, aileyi ve toplumsal cinsiyet ilişkilerini kapsayan ideoloji ve pratikleri bütünleştirici (homojenleştirici) bir etkisi vardır.[43]

19. yüzyılda antropoloji ile uğraşan çevrelerin "tarihte ataerkil yapılanmalardan önce, anaerkil yapılanmaların var olduğu" tezine dair görüşleri, 80'ler feminizminin din konusundaki yaklaşımlarının başka bir odağıdır. Bu tezi benimseyen feministlere göre, insanlık ailesi tarım dönemine geçmeden önce, avcılık-toplayıcılık döneminde anaerkil ve ana yerli bir toplumsal yapılanmaya sahipti.

[42] Nermin Abadan-Unat, "İdeoloji Açısından Kadın Araştırmaları", *20. Yüzyılın Sonunda Kadınlar ve Gelecek*, ed. Oya Çitçi, TODAİ İnsan Hakları Araştırma ve Derleme Merkezi, Ankara 1998, s. 10.

[43] Fatmagül Berktay, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, Metis Yayınları, İstanbul 1996, s. 17.

(Antropolojik kazılardan elde edilen kimi bulgular ve mitolojik öykülerin bunu desteklediği düşünülmektedir.) Tarım dönemine geçişle birlikte kentlerin kurulması, kadınla erkeğin yaşam biçimlerinde ve rollerinde değişikliğe, giderek erkek egemenliğinin yerleşmesine yol açtı. Bu değişikliğin dinsel plandaki tezahürü de, geçmişin kadın tanrıçalarının gözden düşürülmesi, erkek tanrıların yüceltilmesi ve giderek ataerkilliği kurumlaştıran üç büyük dinin ortaya çıkmasıdır.[44]

Bu üç büyük dinin Allah'ı, feministlere göre, erkek karaktere uygun olarak tasvir edilmektedir. Yaratılış kıssasına göre, yaratılan ilk insanın erkek olması, kadının erkek için ve erkekten (kaburga kemiğinden) yaratılmış olması –yani erkeğe kıyasla ikincil konumu–, peygamberlerin erkek olması, ilahi hitaplarda erkeğin daha merkezî konumda görünmesi ve kadını erkeğin yönetimi altında tanımlayan ataerkil zihniyet formlarının onaylanması, feministler açısından ataerkil zihniyetin kutsanması anlamına gelmektedir. Bu yüzden, pek çok feministe göre, feminizmle din kurumu teorik olarak uzlaşamaz

Dinin günlük hayata, yaşam pratiklerine yansıma aşamalarında ise, erkek iktidarına dayanan geleneksel yapılanmaların otoritesini pekiştirme işlevi gördüğü ve kadınların erkeklerin otoritesine boyun eğmelerini sağladığı ileri sürülür.[45] Bu iktidarı salt teolojik düzeyde onaylamakla kalmayıp, sosyal ve hukuki yapıyı belirlemede etkili olduğu savıyla İslam, kadınlar üzerinde diğer dinlere göre, çift yönlü sınırlayıcı etkiye sahiptir.[46] Bu bakımdan, ilk ortaya çıktığı dönemde kadınlar lehine birtakım reformlar yapmış olması, İslam içinde meşrulaşan birtakım Arap geleneklerinin kadınları baskı altında tutan sistemlere dönüşmesine engel olamamıştır.[47]

Kadınların baskı altına alınmasının gerekçelerinden biri olarak görülen 'fitne' söylemi, özellikle akademisyen feministlerin, Fatima Mernissi'nin görüşleri bağlamında ele aldıkları konulardan biridir. Bu tez, güçsüz görüldüğü için değil, aksine kadının –özellikle cinsel potansiyeli ile– toplumu fesada uğratabilecek kadar güçlü görüldüğü için, kontrol altına alınmaya çalıştığı savını içerir. Mernissi'ye göre, "İslam dünyasını tehdit eden iki tehlike vardır: Dışarıdaki gavur, içerideki kadın".[48] Bu anlayışın, erkekle kadın arasında doğabilecek erotik aşkı engelleyip, cinselliğin sadece erkeğin hizmetine sunulması bağlamında

[44] Nermin Abadan-Unat, agm., s. 4-5; Fatmagül Berktay, *age.*, s. 35-51. Kadın tanrıçaların gözden düşürülmesi ile ilgili tezin, Kur'an bağlamında Fetna Ayt Sabbah'ın argümanlarıyla değerlendirilirmesi ve Kur'an'ın dişil kutsallık öğesine düşman oluşuyla ilgili tartışmalar için bkz. Hidayet Şefkatli Tuksal, "Feminist Söylemde İktidar-Kutsallık İlişkisi ve Dişil Kutsallık Ögesi", *islâmiyât* I (1998), sayı 2, s. 75-85.

[45] Binnaz Sayarı, "Türk Kadını ve Din", *Türk Toplumunda Kadın*, der. Nermin Abadan-Unat, D. Kandiyoti ve M. Kıray'ın işbirliği ile, Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayını, Ankara 1979, s. 382.

[46] Binnaz Sayarı, agm., s. 383. Kandiyoti bu iddialar konusunda daha temkinlidir, hem ataerkilliğin hem de İslam'ın çeşitli toplumlara göre değişen farklı algılama şekilleri ve pratikleri bulunduğunu savunur. Bkz. Deniz Kandiyoti, "İslam ve Ataerkillik: Karşılaştırmalı Bir Perspektif", *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar* içinde, s. 109-132.

[47] Binnaz Sayarı, agm., s. 3 84.

[48] Fatima Mernissi, *Beyond the Veil: Mail –Female Dynamics in a Modern Muslim Society*, John Wiley, New York 1975, s. 12, akt. Binnaz Sayarı, agm., s. 384.

bir amaca da hizmet ettiğini ileri süren Berktay,[49] ihtilattan kaçınma ve tesettür gibi uygulamalarla kadın bedeninin denetim altına alındığı görüşündedir. 'Bekaret tabusu' ve namus anlayışlarıyla da desteklenen bu denetimin, erkeğin ve sistemin kadın üzerindeki hiyerarşisini meşrulaştırdığı tezi, [50] pek çok feministin ortak görüşüdür. Buradan hareketle, 90'lı yıllarda, bekaret muayenesine, namus cinayetlerine, dayağa, cinsel taciz ve tecavüze karşı kampanyalar düzenlenmiş, medyada geniş halk kitlelerine ulaşan yayımlar yapılmıştır. 4. Nisâ' suresinin 34. ayeti özellikle 'kadına karşı şiddet' bağlamında üzerinde çok konuşulan bir ayet hâline gelmiş; Kur'an'ın, kadına karşı koca şiddetini onayladığı şeklindeki yorumlara konu olmuştur. Fadime Şahin olayı, dinî kesimlerde kadının suistimalinin bir simgesi olarak tarihe geçerken, 'imam nikahı' olgusu, toplumsal baskılar sonucu flört edemeyen İslamcı gençlerin kullandıkları meşru bir çıkış yolu olarak değerlendirilmiştir.[51]

Görüldüğü gibi, hangi meşrepten olursa olsun, feministlerin ortak kanaati, İslam'ın kadının ikincil statüsünü perçinleyen, özgürlüğünü kısıtlayan ve çağdaş kazanımlardan bile mahrum eden bir yapılanmayla malul olduğu yolundadır.

Sonuç Yerine

Batman'da kadınlar ölüyor!

Makaleyi bitirirken, hem feministlerin işaret ettiği pek çok handikaba rağmen, dindarlık kodlarını koruyarak, –bilinçli veya bilinçsiz– içerden bir dönüşümün imkanlarına ışık tutması, hem de feminist söylemin önemli bir parçası olması bakımından, başörtülü kadınlarla özdeşleşen İslamcı kadınlar olgusuna değinmek istiyorum.

1980'lerde üniversitelerde başörtülü kız öğrencilerin artması ve başörtüsü yasaklarıyla ortaya çıkan direniş görüntüleri, Kemalist reflekslerini koruyan feminist çevrelerde büyük bir telaş uyandırırken, özellikle akademisyen feministlere yeni bir alan açmıştır: "İslamcı kadınlar araştırmaları".* Bu alanda yapılan çalışmalarda, İslamcı olarak nitelenen hareketlerin kadına bakışına dair araştırmaların yanı sıra, kadınların çıkardığı yayımlar, gittikçe çoğalan kadın kuruluşlarının faaliyetleri önemli bir ilgi alanı olmuştur.[52]

Bu araştırmalarda temel kurgu, İslamcı kesimlerin (erkeklerin) Şeriat düzenini hakim kılmak için sürdürdükleri mücadelede kadını araç olarak kullandık-

[49] Fatmagül Berktay, "Günahtan Çok Aşktan Korkmak", *Kadın Olmak, Yaşamak, Yazmak*, Pencere Yayınları, İstanbul 1991, s. 96.

[50] Dilek Cindoğlu, "Namus, Nikah, Bekaret: 1990'lar Türkiye'sin Cinselliğe İlişkin Paradokslar", *20. Yüzyılın Sonunda Kadınlar ve Gelecek*, ed. Oya Çitçi, s. 166.

[51] Nilüfer narlı, "Türk Toplumunda İmam Nikahı Olgusu", *Kadınların Gündemi*, yay. haz. Necla Arat, Say Yayınları, İstanbul 1997, s. 79

* Bu tabir bana aittir ve ironik bir vurgudan ibarettir. (H.Ş.T)

[52] Yeşim Arat, *Political Islam in Turkey and Women's Organizations*, (The Turkish Economic and Social Studies Foundation) TESEV Yayını, İstanbul 1999; "Feminizm ve İslam: *Kadın ve Aile* Dergisinin Düşündürdükleri", *Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiyesinde Kadınlar*, s. 89-99; Feride Acar, "Türkiye'de İslamcı Hareket ve Kadın", *age.*, s. 69-87.

ları ve kamusal alanda var olma çabası içindeki tesettürlü kadınların İslamcı hareket adına bir 'meydan okuma' eylemini gerçekleştirdikleri tarzındadır.[53] Dolayısıyla, dindar kadınların evlerinden çıkıp okullara gitmesi, iş sahibi olmak istemesi, temelde insani ihtiyaçlardan çok, siyasi bir projenin parçası olarak değerlendirilmektedir.[54] Bu değerlendirmede İslamcı kanadın, kadını ev içi rollerle tanımlayan, annelikle kutsayan söyleminin büyük payı varsa da, bu çevre içinde yetişmiş kadınların toplumsal hayata katılma vizesinin tesettürden ve dindarlıktan geçtiği gerçeği, ne yazık ki, göz ardı edilmiş olmaktadır. Serpil Üşür'ün, bu durumu geleneksel kodlar içinde bir özgürlük arayışından çok, tepkisel bir indirgemecilikle değerlendirmesi, benzer bir göz ardı ediş türüdür.[55]

"Türkiye'de Çağdaş Kadınların İslamcı Kadın Algısı" başlıklı makalesinde Nazife Şişman, kamusal alanın tanımlama ve yasaklamaya dayalı hiyerarşik yapısı içinde çağdaş kadınların, kendilerini bir 'iktidar konumu'nda hissettiklerini ve bu alanın fırsatları açısından öncelikli ve ayrıcalıklı bir yerleri olduğuna inandıklarını söylemektedir.[56] Bu konumdan yapılan yorumlarda, tektipçi kamusal alanın normlarına uymayan örtülü kadınların toplumsallaşma çabalarını, meşruluk zemininden yoksun bir işgal gibi değerlendirmek kolaylaşmaktadır. Ayrıca, başörtüsünün simgeselliğinde gizlenen köylülük, taşralılık gibi imajlar, statü düşürücü bir işlev görmekte; modern görüntüye sahip olmak, seçkin ve üst sınıfa mensup olmak anlamına gelirken, başörtüsü, alt sınıfların bir özelliği olarak algılanmaktadır. Nazife Şişman'a göre, İslamcı kadınlar üzerindeki araştırmaların neredeyse genel özelliği, 'tesettür'ün, ülkeyi geri bıraktıran, karanlıklara mahkum eden, eski, geleneksel yapının bir öğesi olarak 'öteki'leştirilmesine dayanan 'oryantalist' bakış açısıdır.[57] Bu bakış açısı, maalesef Türkiye'deki feminist hareketin handikapıdır ve kendilerini 'proje feministliği'ne* mahkum eden bir olgudur.

Ülkenin batısında, 'geceleri ve sokakları' isteyen, cinsel özgürlük temasıyla bekaret tabusuna karşı protestolar örgütleyebilen feministlerin, bu imajlarıyla Batman'daki kadın intiharlarını engelleyebilecek bir ikna ediciliği yakalamaları oldukça zordur. Anadolu'nun birçok yerinde olduğu gibi, sokağa çıkmanın ahlaksızlıkla eş tutulduğu, kız ve kadınlara kalabalık ailelerin ev hizmetçileri olarak rol biçildiği; baba, erkek kardeş, erkek akraba veya koca şiddetinin doğal ve gerekli karşılandığı bu ortamda, hiçbir şekilde toplumsallaşma vizesi alamayan bu kızlar, çözümü hayatlarından vazgeçmekte bulmaktadırlar.[58] Bu çok yakıcı bir olgudur. Şimdi soralım: Toplumsallaşma ve çağdaşlaşmanın tek bir biçimi –Tanrı'sız, başörtüsüz, geleneksiz– olması gerektiği konusunda hâlâ ısrarlı mısınız?

[53] Deniz Kandiyoti, *age.*, s. 130.

[54] Necla Arat, "Bitmeyen Kavga", *Susmayan Yazılar*, Say Yayınları, İstanbul 1997, s. 65.

[55] Serpil Üşür," İslamcı Kadınların Yaşam Alanı: Tepkisel İndirgemecilik mi?", *Türkiye'de Kadın Olgusu*, s. 134.

[56] Nazife Şişman, agm., s. 118.

[57] Nazife Şişman, agm., s. 122-123.

* Proje feministliği deyimi, Avrupa ve Amerika'daki resmî veya sivil örgütlerin, dünyadaki kadın hareketini, kendilerinin belirlediği öncelikler dahilinde yönlendirebilmek için önerdikleri projeler kapsamında çalışma ve bu kuruluşlardan maddi destek sağlama anlamında kullanılmaktadır.

[58] Müjgan Halis, *Batman'da Kadınlar Ölüyor*, Metis Yayınları, İstanbul 2001.

islâmiyât IV (2001), sayı 4, s. 147-164

Modern Alevilik: Sınırları Zorlayan Söylem Arayışları

NECDET SUBAŞI
YRD.DOÇ.DR., YÜZÜNCÜ YIL Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
nsubasi@yyu.edu.tr

Modernleşme süreci, sosyal yaşamın bütün öğelerinde olduğu gibi din ve buna bağlı oluşumlarda da derin bir etkiye sahip olmuştur. Epistemolojik düzeyde ortaya çıkan farklılaşmaların yarattığı dönüşümler, geleneksel paradigmaları özünden değiştirmiştir. Bu yapılanmaların ürettiği yeni söylemler de, karşılıklı bir etkilenim içinde toplumsal hayatı yönlendirmeye başlamıştır. Alevilik de bu sürece tâbi olmuş ve değişimden ağırlıklı bir şekilde etkilenmiştir. Belli bir gelenek içinde kendilerini tanımlayan Aleviler, kamusal hayatın modern formları içinde söylemlerini yeniden biçimlendirmeye yönlendirilmişlerdir. Yaygın etkisiyle modernleşme, Aleviliğin genel vizyonunu belirleyen temel özelliklerini yeniden kodlamış; ilginç arayışlara sürüklenen Aleviler de, kimi elverişli söylemlerle ilişkiye geçerek kendilerini gözden geçirmişlerdir.

Gerçekten de Alevilik, dinsel modernleşme deneyimleri içinde dikkat çekici bir farklılaşma yaşamıştır. Ancak, Alevilik, günümüzün söylem çeşitliliği içinde bile dinsel bir yapı olarak değerlendirilmemektedir. Esasen Aleviliği her tanımlama çabası, onu farklı bir düzeyde yeniden icat ve inşâ etme çabalarının bir yansımasıdır. Bu bağlamda kimliği dinsel aidiyetlerin dışında tutma çabalarının yarattığı sorular da, Alevileri yeni cevaplar vermeye zorlamaktadır (Dumont, 1997: 146; Vorhoff, 1999: 48; Yavuz, 2000: 92). Öyle ki, artık Alevilik, modern ideolojik argümanlar setiyle tanımlandığı her seferinde, yeni bir şekle bürünmektedir. Aslında her tanımlama çabasında olduğu gibi, Alevilikte de kendine özgü bir tarihten, uygulama ve doktrin tercihinden yola çıkılmakta ve yeni bir mecraya yönelinmektedir. Bu yorumlamalar içinde Alevilik, modernliğin çekim alanına girdikçe, kendi geleneksel sınırlarıyla da karşı karşıya gel-

mektedir. Artık Alevilik, bu sınırları zorlayan bir arayışın başat aktörleri durumundaki Alevilerin tek tek önem kazanan kişisel deneyimleriyle yeniden kurulmakta ve modernleşmeye tâbi olmaktadır. Aleviler ve Alevilik birbirini tamamlayan öğeler olmaya zorlandıkça, modernliğin kuşatıcılığı ağırlıklı bir şekilde gündeme gelmektedir. Günümüz Aleviliğinde, geleneğe dönüşün sosyal temsillerinden söz edilememektedir. Aksine Aleviliği seküler argümanlara teslim eden bir kararlılık, bugün modernleşmeyi meşrulaştıran tartışmalardan beslenerek devam etmektedir (Kehl-Bodrogi, 1996: 57; Shankland, 1999b: 322, Çamuroğlu, 2000: 17, Vorhoff, 1999: 48). Günümüz Alevileri, Aleviliği modern bir çerçeveye oturtma çabası içindedirler. Ancak bu girişimler, sorunu çok yönlü ve kapsamlı ilişkilerin dönüştürücü etkisine açık tutmaktadır.

Arkaik Dünyanın Aleviliği

Aleviliğin sosyal tarihi, günümüz Alevilerinin, siyaseti teolojiye tercih eden eğilimleri içinde inşâ edilmektedir (Vorhoff, 1999: 51). Tipik bir Alevinin geleneksel yaşam biçimiyle şimdiki gerçekliği arasında ortaya çıkan gerginlik, bugün her ne kadar bir kimlik materyali olarak kullanılsa da, söz konusu fenomenin temel özellikleri dikkate alındığında, ortaya çıkan göstergelerin gerçekte Aleviliği zayıf düşürücü bir özellik olarak ele alınması mümkündür. Bugün geleneği içselleştiren sözel kültür dünyasından yazılı kültür dünyasına geçişin yarattığı bir gerilimden rahatlıkla söz edilebilmektedir (Olsson, 1999: 265; Ong, 1995: 101, 210). Alevilerin modern süreçlere bağımlılık altında, kendilerini hangi referans ağlarıyla yeniden donatabilecekleri ve söz konusu inşâ için gereksinim duydukları söylemlerin etkisiyle ortaya çıkan parçalanma ve ayrışmaları nasıl ortadan kaldırabileceklerine ilişkin kaygılar, zaman zaman dışa vuran grup reflekslerini hayati düzeyde devreye sokmaktadır.

Kuşkusuz, Aleviliğin günümüzde aldığı yeni görünümlerin ele alınabilmesi için, Alevilerin ortak bir hafıza içinde 'üretilen geçmişleri'ne bakmak gerekir. Modern bir tahayyül zenginliğinin yeniden yarattığı Alevilik, kendi içinde türlü çeşitlilikler barındırsa da, tarihsel verilerin günümüze taşıdığı şekliyle asıl form, bu tipolojilerden kesinlikle farklıdır. Geleneksel ve modern temalar içinde bir karşılaştırma yapıldığında, geleneksel Alevilik, günümüzde ancak tarihsel kıymetlerin bir aktarımı ya da genel sosyal bilimsel incelemelerin bir veri alanı olarak hatırlanmaktadır. Bu bağlamda geleneksel Alevilik, modern aktörleriyle arasındaki uçurumu, bu sürecin belirleyiciliği altında iyice derinleştirmiştir. Geleneksel ve modern olanın yarattığı zıtlaşmalar ve buna bağlı ikilemler, tarihsellik formunda yinelenebilecek bir şekilde Aleviliği yeni tartışmaların içine çekmektedir. Geçmişten günümüze, belli bir dinamik gelenek içinde aktarılan Alevilik, bugün köklerinden bağımsız bir söylem çeşitliliğiyle çerçevelendirilmektedir. Kuşkusuz burada sosyal süreçlere karşı zamanla ortaya çıkan bir direncin, donanım düzeyindeki zenginliği göz ardı edilemez.

Aleviliğin 'heterodoks' ve 'senkretik' özelliklerine günümüzde daha çok vurgu yapılmaktadır. Erken dönem Türk toplumsal yapısıyla ilişkilendirilen Alevilik, bu döneme ilişkin inanç ve yapıların arkaik özelliklerini bünyesinde taşımaktadır. Varlığını duygusal bir yoğunluk içinde günümüze kadar sürdürmeyi başaran Alevilik, bölgesel pek çok dinî geleneğin etkisini içinde barındırsa da, aslında o, kendisini daha çok İslami bir inanç ve retorik alanı içinde toparlayabilmiştir. Eski 'Türk dini' Şamanizmden Maniheizm, Budizm ve Zerdüştlük gibi dinlere kadar pek çok geleneğin etkisi altında (Ocak, 2000) günümüze kadar biçimlenen Aleviliğin 'kendini bulması', hiç kuşku yok ki, bütün bu aktarımların Hz. Ali figürü etrafında buluşmasıyla gerçekleşebilmiştir. Hz. Ali merkezli simgesel bir aktarımın giderek bir siyasal göstergeye dönüşmesiyle Alevilik, kendini ayrıştırıcı formlarla ilişkiye geçmiştir.

Bu bağlamda, Aleviliği, tarihsel nitelikleri içinde bir 'özgürlük hareketi' olarak değerlendiren çağdaş yaklaşımlarda belirgin olan tema, onu her türden gelenekten bir söylem devşiren özgün bir halk hareketi olarak tasvir etmekte ve Hz. Ali'ye de ancak araçsal bir rol yüklemektedir. Ortaya çıkan bir başka yaklaşım ise, Aleviliği, Hz. Ali'nin biyografik dünyasıyla irtibatlandırmaktadır. Buna göre, Hz. Ali'nin, Hz. Muhammed'in damadı sıfatıyla (*ehl-i beyt*) uğradığı 'haksızlık' ve yaşadığı 'talihsizlik'ler, yadsınması imkansız diğer etkenlerin de birleşmesiyle Aleviliği besleyen bir damar olarak ortaya çıkmıştır. Bu nedenle o, bir mezhebî form olarak Şiilikten de farklıdır ve bir ortodoks gelenekten çok şifahi geleneğe atıfta bulunur. Nihayet bu varyantın, Aleviliğin bir isyan retoriği geliştirmesindeki etkisine dikkat çekilmiştir. Bütün bu yorum çeşitliliğine rağmen Alevilik, Türklerin İslam'ı Hz. Ali'nin kişiliği aracılığıyla kabul etmesi şeklinde tanımlanabilmektedir (Ocak, 2000; Fığlalı, 1994; Eröz, 1992).

Araçsal Veriler, Bağlam ve Metod Arayışları

Kuşkusuz, bu tanımlamalar yeni tartışmaların zenginleştirdiği bir tarih kurgusuyla ortaya çıkmaktadır. Ne var ki, asıl perspektif, somut tarihsel verilerle inşâ edilmelidir. Bu bağlamda da Alevilik, Türklerin İslam öncesi geleneksel inanışlarını korumaları ve İslamlaşma sürecine Safevi dinselliği içine katılmalarıyla ilişkilendirilebilir. Kendisini, Hz. Ali ve Hz. Hüseyin'in Emevi politikaları karşısındaki trajedileriyle özdeşleştiren ve Şah İsmail'in karizmatik kişiliği etrafında somutlaşan bir dinî/mistik evrenle buluşturan Alevilik, Anadolu'ya göç eden Türkmen aşiretlerinin yaşadıkları siyasal, kültürel ve ekonomik deneyimlerin şekillendirdiği kendine özgü bir yaşama biçimidir.[1] Tabiri caizse, dinî, sosyal ve ekonomik gerçekliğin dünyası, genelde antropolojik bir alanın parçası durumundaki Kızılbaşları son derece hareketli sosyolojik bir evrenin içine kat-

[1] Burada yeri gelmişken belirtmekte yarar var ki, sadece Alevilik değil, örneğin Sünnilik de içinde yer aldığı koşullardan ve kendi bağlamından bağımsız olarak şekillenmiş olamaz. Ancak, buradaki temel vurgu Alevilik üzerinde yoğunlaştığı için, Sünni dünyanın içinden geçtiği süreçlere ya da etkilendiği geleneklere yer verilmemiştir.

mıştır.[2] Böylece Aleviler, Şah İsmail'in mistik/devrimci söylemiyle örtüşen inançlarıyla, bir anlamda kendi grup kimliklerini Sünnilerinkinden ayrıştırmışlardır. Alevilerin, detayları oldukça karmaşık bu serüvenin Sünni dinselliğiyle karşı karşıya gelişen yanları, Osmanlı'nın kuruluş dünyasındaki tekdüzeliğinden çok, onun genişleme dönemindeki çok boyutluluğu içinde ancak ele alınabilir. Nitekim Alevilerin ortaya çıkışı Selçuklular'dan beri varlığını sürdüren bir dizi ayaklanma ve kalkışmayla irtibatlandırılsa da, asıl kendini ifade etmesi Osmanlı-Safevi rekabetinde somutlaşmıştır. Şah İsmail'le Yavuz Selim arasında gerçekleşen ve tarihe "Kızılbaş-Sünni çatışması" şeklinde yansıyan olaylar zinciri, gerçekte Sünnilik ve Şiiliğin Türk toplumunun bilinçaltında keskin bir dogmatizm yaratmasına ve kurumlaşmasına yol açmıştır. Günümüzde Aleviliği açıkça 'öteki' konumuna getiren bir dizi kargaşa, tartışma ve çatışma, gerçekte İmparatorluk dünyasının gereklilikleri içinde belirginleşmeye başlamıştır. Bu nedenle, mevcut gerginliklerin kaynağını da burada aramak gerekir. Anadolu Aleviliğinin Şah İsmail'in mistik retoriğinden beslenerek 'doğma'sı, Anadolu Sünniliğinin de, bunun üzerinden kendisini ayrıştırma çabaları, aslında mevcut hesaplaşmaların siyasal düzeydeki yansımalarıdır.

Bu gerilimin günümüze kadar sarkan etkileri çok boyutludur ve artık belli bir karşılıklılık içinde sıklıkla tekrarlanarak korunan önyargı, düşmanlık ve çelişkilerin göze batar duruma gelmesi, tarihsel bağlamı dışlayarak önlenemeyecek bir duruma gelmiştir. Son tahlilde kemikleşmiş Alevilik(ler) ve kemikleşmiş Sünnilik(ler) söz konusudur. Sorunun zamana yayılarak siyasallaşan omurgası içinde geleneksel Alevi-Sünni ayrışması, bugün "Alevi-Sünni kardeşliği" şeklinde formüle edilen yeni birtakım stratejik taleplerle kontrol altına alınsa bile, yine de bu sorunun, sık sık canlandırılan refleks noktalarıyla esaslı bir şekilde hesaplaşmadan aşılması mümkün değildir. Pragmatik bir gayretle problemi aşmaya yönelik çabalar, siyasal sınırları her zaman genişleme temayülü gösteren fiilî durumlarda sık sık kontrolden çıkabilmekte, hatta çok kere her şeye yeniden başlanabilmektedir (Vergin, 2000: 83). Bu nedenle, Alevi-Sünni dünyasının tarihsel Osmanlı rejimi ve dünyasından beslenen yanlarını, Cumhuriyet dönemine sarkan boyutlarını da kapsayacak şekilde ele almak ve soğukkanlı bir şekilde tartışmak gerekir.

Öte yandan inanç ve ritüelin kendine özgü dünyasını sosyal tarihin verilerinden bağımsız bir şekilde ele alma girişimleri de, mevcut gerginlikleri iyice

[2] Bilindiği gibi, Kızılbaşların Alevi adıyla anılmaları oldukça yenidir. Bu tanımlanma gerçekte ikinci bir süreçtir. Yaygın kanaate göre, Kızılbaş kavramı, 'asi' sözcüğünün taşıdığı aşağılayıcı anlamı yüklenince, yerini Ali'ye bağlanışın ifadesi olan 'Alevi' kavramı almıştır. Ancak yine de 'Kızılbaş' sözcüğünde toplanan horlayıcı anlamın zaman içinde 'Alevi' sözcüğüne de yüklendiğini belirtmek gerekir. Ne var ki, Alevilik de kavramsal olarak Kızılbaş toplumunu Şiilik potasında eritmeye yönelik bir imayı içinde barındırdığından dolayı, bugün hâlâ problemli bulunmaktadır. Bu tartışmalar ne yönde gelişirse gelişsin, aslında popüler anlamda Kızılbaşlık kavramının terk edilişi, bu dönemin sona erdiğinin de bir göstergesi olmalıdır. Artık Aleviler, Kızılbaş kimliği içinde yaşadıkları süreci sonlandırmış ve tabiri caizse iyice kendi gettolarına çekilmişlerdir. Bu durum ise, Aleviler için, isyan ve tehcirin yerini alacak olan bir kapalı yaşam tarzını içselleştirme süreci sayılmaktadır.

derinleştirmekten başka bir fonksiyona sahip değildir. Soruna kendi hegemonik söyleminin sınırları içinde yaklaşan araştırmalarda sık sık rastlandığı gibi, bu araştırmalarda, hem Sünni hem de Alevilerin kolayca kabaran öfkesine sürekli olarak 'dikkat' edilmektedir. Bu eğilimlerin Aleviliği "hassas bir konu" olarak tanımlamaktaki ısrarı, peşinen bir problematik düzeyine çekilen konunun ince bir diplomasi ve nazik bir söylemle ele alınmasını gerektirmektedir. Akademik titizlik ve dikkat, korku ve kaygıyla kuşatılmış bir hassasiyet ortamına teslim olmakta; bu da, ciddi bir subjektivite sorunu yaratmaktadır. Kendilerini Sünni ya da Alevi olarak tanımlamayan pek çok araştırmacı da, analizlerini, nesnelliklerini ortaya çıkaran bir araç olarak kullanmak yerine, saldırı ya da savunmalarının işlevsel bir mekanı hâline getirmektedirler. Bu nedenle, Sünni ve Alevi perspektiflerinin birbirlerini anlama niyeti taşımayan bu karşılaşmaları, genellikle mevcut gerilimleri derinleştirmekten öteye gidememektedir. Bunun yanı sıra, konunun siyasallaşma potansiyelinin her zaman hatırlanabilmesi de özellikle Aleviliği, gerçek dışı bir olumlamanın ya da inkarın nesnesi hâline getirmektedir. Bunun bir sonucu olarak da, mevcut literatürde, ağırlıklı olarak Sünnilerce ya da Alevilerce tekrarlanan ve kendi söylem duvarlarını örmenin ötesinde bir katkıya rastlanmamaktadır. Buna karşılık pek çok yönden nitelikli sayılabilecek çözümlemeleriyle Alevi ve Sünnilere alan açmayı öneren çalışmalar da, popülist inhisarcılığın gücünü kıracak bir manevra alanına sahip olamadığı için, toplumsal çelişki ve sınırlılıkları aşma konusunda yeterli bir söylem gücüne sahip olamamaktadırlar. Bütün bu stratejiler içinde Alevilik, kendi mecrasında ele alınamamakta, buna karşılık ilgili araştırmacılar da çok kere kendilerine ilişkin sunumlarını ele aldıkları konu üzerinden sunabilmenin kolaycılığına yönelmektedirler. Genellemek her zaman zor olsa da, yine de popüler Alevi incelemelerinin bu problemlerden uzak olduğunu düşünmek pek fazla bir iyimserlik olacaktır. Öte yandan konuyu din, mezhep, tarikat veya meşrep bağlamında ele alanlar da, ya Sünniliği Alevilik içinde ya da Aleviliği Sünnilik içinde tüketmek durumundadırlar.

Bu bağlamda, Türkiye'nin modernleşme sürecine katılan tercihleriyle Aleviler, bazen millî birlik ve beraberliğin teminatı hâline getirilmekte, bazen de gerçek Müslümanlığın şimdiye değin kadri bilinmemiş bir kaynağı olarak yüceltilmektedir. Aslında bu tür yaklaşımları dile getirenlerin argümanları, Aleviliği belli bir ideolojik kimlikle buluşturmak isteyenler tarafından da şiddetle reddedilmektedir. Kısaca Aleviliğin niteliğine ilişkin sorular, henüz yöntem ve siyasal tercih tartışmalarından yakasını kurtarabilmiş değildir (Ocak, 1996: 191-223; Vorhoff, 1999: 32-66; Shankland, 1999b: 323; Bozkurt, 2000).

Kapalı Yaşam Dünyaları: Periferideki Hayatın Desenleri

Osmanlı dinselliğinden ayrışan ve baskın bir Sünni karşıtlığıyla periferiye hapsolan özsel nitelikleri, Alevilere, kırsal yaşam dünyasında, kendilerini sınırlandırıcı bir alan yaratmıştır. Alevilik, belli bir etkileşim içinde Sünnilerle kaçınıl-

maz bir şekilde ilişkiye geçse de, onun inanç ve eylem haritası, genellikle kendi dışlanmışlığını takviye edecek bir dizi tipoloji, teoloji ve ritüelden oluşmuştur. Bunda içedönüklük, kapalılık, endogami ve sözel kültür dünyasını tek tek içselleştiren ve hatta bağlamını böyle bir daire içinde kurmayı önceleyen bir arayış söz konusudur (Kehl-Bodrogi, 1993: 39-42; Shankland, 1997: 23-32). Bu tercihin zamana yayılan sonuçları, Osmanlı'nın Sünni evreni karşısındaki bir Kızılbaşın özgül profilini yansıtmaktadır. 'Dedelik' etrafında soya bağlı bir yaşama pratiğini kurumsallaştıran Aleviler, siyasal ve ekonomik süreçten hiç de bağımsız kalmayacak bir şekilde, kendilerini teşhir eden her düzeyden gerilimin potansiyel kaynağı hâline getirilmişler ve çok zaman da, 'dinsel gerekçeler'le kolaylıkla suçlanabilecek tavır ve tutumlarla özdeşleş(tiril)ebilmişlerdir.

Aleviliğin geleneksel düzeyi ve zaman içindeki evrimi, onun sözel kültür dünyasıyla ilişkilendirilebilen yapısını her zaman hesaba katmayı gerektirmektedir. Gerçekten de Alevilik, şifahi kültürün bir taşıyıcısı olarak modern unsurlarla hızla buluşan bir deneyim yaşamıştır. Anlatılar, irrasyonel söylemler, menkıbe ve nefesler gibi her biri ayrı bir toplumsal bağlama atıfta bulunan yapısal nitelikleriyle Alevilik, kapalı bir dinsellik formunu cemaat, mezhep veya meşrep olarak algılamaya her zaman için imkan verebilecek bir çeşitliliğe sahiptir. Bu özelliklerin günümüz dünyasında uğradığı dönüşüm, özellikle Alevi dinselliğinin yarattığı maneviyatı yeni söylemlerle yüz yüze getirmiştir.

Modernlikle Yüzleşmeler, Karşılaşma ve Dışa Açılma Stratejileri

Aleviliğin söylem arayışları, hiç kuşku yok ki, yukarıda sözü edilen metodolojik arayışlar veya siyasal stratejilere bağlı olarak her seferinde yeni bir şekle bürünmüştür. Zaten Alevilik araştırmalarının niteliğine ilişkin yapılan kritikler dikkate alındığında, bütün bu yaklaşımların, genel toplumun ortak tecrübelerinden bağımsız olmadığı açıkça ortaya çıkmaktadır (Kehl-Bodrogi, 1993: 42).

Alevilerin Cumhuriyet aracılığıyla modernlikle yüz yüze geldiği süreç, geleneksel ve kutsal tarihin bir dönüm noktası olarak değerlendirilebilir. Bu dönüm noktasında her şey gözden geçirilmekte ve tartışılmaktadır. Artık söz konusu süreç içinde Aleviliğin mi yoksa Alevilerin mi ciddi bir dönüşüme tâbi olduğu tartışmaları yapılmaya başlanmıştır (Yalçınkaya, 1996: 201; Çamuroğlu, 2000: 70). Alevilerin Türkiye'nin modern tercihlerine katılımı, aslında Kurtuluş Savaşı'nda Atatürk'e verdiklerini iddia ettikleri destekle sembolize edilmektedir. Modernleşme projesini kendi bütünselliklerini korumak açısından fonksiyonel bulan Aleviler, Cumhuriyet'in kuruluşuna yaptıklarını iddia ettikleri katkıya sık sık atıfta bulunmaktadırlar (Yalçınkaya, 1996: 152-158; Mélikoff, 1998: 340; Bruinessen, 2000: 124; Vergin, 2000: 41). Cumhuriyet Türkiye'si içinde Alevilerin çeşitli düzeylerdeki kazanımları dikkate alındığında bu tekrarların niteliği belki daha iyi anlaşılacaktır. Cumhuriyet'in kuruluş temalarıyla söylem düzeyinde bir akrabalığa sahip olduklarını vurgulayan Aleviler, böylece Türk modernleşmesine ilişkin söylemlerin ortaya çıkardığı imkanları, grup bütünlüğünü

korumanın bir aracı olarak değerlendirmektedirler. Öte yandan ideolojik düzeyde kendilerini Cumhuriyet'in kurucu ideallerinden uzaklaştıran kimi popülist Aleviler de tamamen aksi bir istikamette, kendi söylem alanlarını Kemalizm karşıtı bir söylem inşâsına dayandırarak kurmaya çalışmaktadır.

Her hâlükârda Alevilerin Cumhuriyet'e verdiği desteğin niteliği tartışmalıdır. Bu desteğin sık sık tekrarlanmasının yaratabileceği imalar, siyasal sistemin Sünni retorikle arasını açmaya yönelik bir çaba olarak da düşünülebilmiştir. Genel Alevi yaklaşımına göre, yeni rejimin "Şeriat karşıtı" bir söylemle bütünleşeceğine ilişkin yaygın bir kanaat, Alevilerin Kemalizmle bütünleşmesini en azından başlangıçta sorunlu bir tercih olmaktan çıkarmıştır. Ne var ki, mevcut rejimin gerçekleştirdiği kimi uygulamalar, yeni paradigmatik düzen tesisine bağlı olarak sadece geleneksel Sünni kurumları değil, geleneksel Aleviliğin tarihsel kurumlarını da kısa sürede gayri meşru ilan edebilmiştir (Schüler, 1999: 160). Alevilerin bu durumu pek fazla tartışma konusu yapmamaları ve epeyce bir süre göz ardı etmeleri ilginçtir. Gerçekte bu suskunluk, Aleviliğin arkaik dünyasıyla ilişkiyi koparmanın bir başlangıcı sayılabilir. Böylece Aleviler kendi kurumsal geleneklerinden uzaklaşmak durumunda kalmışlardır. Örneğin Alevi ritüelleri kadar kendi itibar kategorileri arasında da saygın bir meşruiyetin sahibi olan 'dede'lerin rolleri de bu zemin içinde esaslı bir dışlanmaya tâbi tutulmuştur.

Tek parti döneminin, laikliği teorik bir özlemden öte yaşamsal bir tercih hâline getiren uygulamaları, Alevileri, zaman zaman Cumhuriyet Halk Partisi'yle (CHP) bile mesafeli bir konuma sürüklemiş, hatta kısa süreli de olsa bir Demokrat Parti (DP) yandaşlığı söz konusu olabilmiştir (Şener, 1997: 44; Schüler, 1999: 162-163; Yavuz, 2000: 80). Bütün bunlara rağmen, Alevilerin genel geçer politik tercihlerinin bugün bile zihniyet açısından CHP'yle örtüştüğünü göz ardı etmemek gerekir. Bu durum, tipik Alevi söylemine damgasını vuracak bir tercihtir. Çok çeşitli eğilim ve fraksiyonlarıyla Aleviler, örgütsel düzeydeki niyetlerini ayrıştıran türlü eğilimlere sahip olsalar bile, zihniyet düzeyinde CHP'yle bir kan bağı kurmaktan yine de vazgeçmek niyetinde değildirler. CHP'nin bir zihniyet olarak Alevilerin taleplerini uzun vadede gerçekleştirebilecek bir haritaya sahip olup olmadığı her zaman için tartışmaya açık olsa da, yine de bu ilginin güçlü ve yaygın bir kanaat olarak sürdüğünü belirtmek gerekir (Stokes, 1999: 268; Yavuz, 2000: 81-82).

Bu bağlamda, Atatürk'ün modernleşme politikalarına öteden beri sahip çıkarak, bu niyetlerle kendi politikalarını ortak ilan eden Alevilerin, daha da ileri giderek, Kemalizmin bütün ideolojik argümanlarını kendi söylemleriyle ilişkilendirmede ölçüsüz bir heyecana sahip olmaları söz konusudur. Örneğin tipik bir Alevinin rasyonalite, özgürlük, eşitlik gibi Aydınlanma'nın temel değerlerini kendi modern sunumuyla ilişkilendirmedeki ısrarı dikkat çekicidir (Ocak, 1996: 233; Kehl-Bodrogi, 1993: 41-42; Mélikoff, 1998: 336; Dumont, 1997: 159;

Poulton, 1999: 305-314). Alevilerin kendilerini Kemalist söylemle aynileştiren stratejileri, kuşkusuz geleneksel/şifahi bir kültürün modernleşme sürecinde ortaya çıkan yeni koşullara nasıl uyum sağlayabileceği konusundaki soruları da gündeme getirmektedir (Ocak, 1999: 398; Türkdoğan, 1996: 180; Yalçınkaya, 1996: 180). Öte yandan, bu tartışmaları canlı tutma konusunda açıkça çekingen davranan genel Alevi kitlesi de, söylemini modernlik üzerinden üretme konusunda daha kararlı gibidir. Ne var ki, bu ısrar Aleviler arasındaki niceliksel bağı parçalamıştır. Yeni bir arayış, Aleviliği, Alevi özne üzerinden dönüştürmeye başlamıştır. Kemalist söylemin sistematik ağırlığı, Sünnilikten çok Aleviliği dönüştürmüş, modernleşmenin verili mecrası öncelikli olarak geleneksel Alevi hiyerarşisini altüst etmiştir. Bu nedenle, yeni Alevi söyleminin yaratıcısı olarak öne çıkan aktörlerin süreç içinde bir meşruiyet kriziyle baş başa kaldığını bugün açıkça gözlemlemek mümkündür. Zaten bu tür karşılaşmaların tipik sunumları, daha çok söylem ve eylem tercihleri üzerinde yoğunlaşmaktadır (Shankland, 1997, 1999a, 1999b; Yalçınkaya, 1996: 207; Vorhoff, 1999: 32-66; Bruinessen, 2000: 123; Schüler, 1999: 161).

Cumhuriyet'in tek partili döneminde, Osmanlı karşıtı bir söyleme sahip çıkması nedeniyle Kemalizme gösterilen destek, buna bağlı olarak yönetimin ulus-devlet projesine de kısa zamanda yakınlaşma imkanı bulmuştur (Kehl-Bodrogi, 1999b: 42). Ülkenin doğusunda çoğunluğunu Alevilerin oluşturduğu isyan denemeleri bile bu ilişkiyi sarsmaya yetmemiştir (Şener, 1997: 43). Türk modernleşme projesinin temel paradigmasıyla bütünleştirilen yapıları içinde Aleviler, kutsal/mitik dünyalarından ayrışarak yeni yönetim politikaları içinde araçsallaşmışlardır. Artık Aleviler, Sünnilik karşısındaki bir denge arayışının parçası değildir; aksine, burada söz konusu edilen husus, Alevilik üzerinden geleneksel Türk harsının yeniden hatırlanması ve bunun potansiyel düzeyde bir model olarak açıkça işlevselleştirilmesidir.

DP'nin genel olarak köylülüğe arka çıkan politik temsilleri içinde gündeme getirdiği vaatlerin Aleviler için de ciddi bir çekicilik taşıdığı, söz konusu partinin iktidara getirilişinde gösterilen destekte açıkça görülmektedir. Toplumsal muhalefetin güçlü desteğiyle iktidara taşınan DP'nin arkasında Alevi desteğinin de yer almasının bugün yeterli bir izahını yapmak hâlâ mümkün değildir. Öne sürülen gerekçeler de tatminkâr değildir. Ancak, bu yakınlaşmanın CHP'ye karşı oluşan genel bir memnuniyetsizliği yansıttığı da inkar edilemez. Gerçekten de Aleviler, bu çıkışlarıyla daha sonraları gevşek bir hesaplaşmaya girseler bile, aslında ilk olarak, belki de DP'nin yarattığı koşullara bağlı olarak kendi sosyal taleplerini dile getirme imkanı bulabilmişlerdir. Alevileri DP'ye desteğe yönelten süreçlerde tek parti yönetiminin uygulamalarına yönelik kimi huzursuzlukların payı göz ardı edilemez. Nitekim DP'ye desteğin içinde belirginleşen taleplerdeki yoğunluk bunu kanıtlamaktadır. Bu dönemde Aleviliğin henüz siyasal bir benlik duygusunu üretecek imkanlardan epeyce uzak olduğu dikkate alınırsa,

gerçekte söz konusu duyarlılıkların DP'de birleşebilmesinin ve birbirinden bağımsız grup duyarlılıklarının ortak bir desteğe dönüşmesinin bir açıklamasına hâlâ ciddi bir ihtiyaç bulunmaktadır. Alevilerin bu yaklaşımları, önce CHP'yle sonra da DP'yle olan ilişkilerini tartışılır kılmaktadır. Genel değerlendirmelere göre, başlangıçta CHP, ardından da DP, "dini siyasete alet etmek", "toplumdaki irticai kesimlere arka çıkmak" ya da "diğer dinsel grupların oy potansiyelini Alevilerin aleyhine bir güce çevirmek" gibi iddialarla eleştirilmiştir (Schüler, 1999: 162-163, Yavuz, 2000: 80). Aleviler arasında varlığını sürekli olarak devam ettiren bir strateji, grubun, kendi içindeki bütün çeşitliliğe rağmen politik taleplerini seslendirirken öncelikli olarak 'gericilik' ve 'irtica' temalarını harekete geçiren bir eğilime sahip olmasıdır. Her şeye rağmen, Alevilerin söylem inşâsı içinde CHP'yle ve onun muhafazakâr bir türevi olarak da DP'yle olan ilişkilerindeki muğlaklık henüz aşılabilmiş değildir. Siyasal bağlanmanın kısa sürede ortaya çıkardığı bu problemler, Aleviliği yeniden dönüştürmektedir.

Alevilerin DP deneyimi karşısında kendilerini yeniden tanımlama ve "açığa çıkarma" talepleri Birlik Partisi'nin (BP) kurulmasıyla iyice belirginleşmiştir (Schüler, 1999: 163). Yasaların izin vermemesine rağmen bir Alevi partisi izlenimi vermekten kaçınmayan bu partinin de bir buluşma noktası olarak genel Alevi desteğini arkasına aldığı söylenemez. Aleviler BP'nin varlığını bir meşrulaşma çabası olarak değerlendirmişlerse de, böylesi bir oluşum içinde yoğunlaşmayı kendileri için pek de elverişli bulmamışlardır. Kuşkusuz, bu tercihler çok yönlü ve çok boyutlu siyasetlerin etkisi altında gerçekleştirilmektedir. Aslında bu durum daha sonraki Alevi organizasyonlarında da sık sık ortaya çıkmaktadır. Aleviler günümüzde de açıkça fark edildiği şekilde, kendilerini genel toplumdan ayrıştıran yapılanmalarda saf tutma ve 'ötekiler' karşısında hedef olma hususunda açıkça tereddütlüdürler ve hatta bu yer almaların ortaya çıkarabileceği tedirginlikleri yaşamamak için de sürekli olarak teyakkuz hâlindedirler. Yine de BP'yle başlayan süreç, Alevilerin kendilerini tarif etmelerinin yeni imkanlarını var etmiştir.

Osmanlı toplumsal yapısı söz konusu olduğunda Aleviliği dinî ya da mezhebî bir yapı içinde gören tarih algısı, sekülerleşme süreci içinde aynı olguyu, yılgınlık ve kırgınlıkları tazeleyen bir araç olarak ele almaktadır. Bunun bir sonucu olarak da Aleviliği, dinsel temelli bir oluşum olarak açıklamaktan vazgeçilmiş, Sünni toplumdan farklılaşma çabası, tarihsel fenomenleri çağdaş/seküler faktörlerin birer arka planı hâline getirmeye yaramıştır. Bu gelişme, süreç içinde Alevilerin 'Alevilik'le yüzleşmelerini ve bu karşılaşmaların bir sonucu olarak da, kendilerini yeniden biçimlendirmelerini zorunlu kılmıştır. Kuşkusuz bu tecrübeyi ortaya çıkaran tarihsel olaylar pek çok değişkenle ilişkilidir ve temel etkenler de oldukça belirleyici olmuştur. Bunlardan ilki, göç ve kentleşme; diğeriyse, siyasetle ve sol söylemle bütünleşme talepleridir.

Göç: Kent Ortamının Aleviliği

Göç, Türkiye'de sadece Aleviler için değil, diğer bütün toplumsal birimler için de önemli bir farklılaşma yaratmıştır. Yaşanan ekonomik ve toplumsal sıkıntılardan doğan talepler içinde köyden kente doğru gerçekleşen göçler, Alevi evrenini sınır tanımaz bir genişliğe ulaştırmıştır. Böylece kendi yuva ve sığınaklarından çıkarak kent ortamının gerçeklerine uyarlanan Aleviler, bir yandan geleneksel yaşam tarzlarını terk etmekle karşı karşıya gelirken, bir yandan da kendilerini tanımlamaya yönelik tasavvurlar karşısında bir savunma içine girmişlerdir. Geriye dönüşün çekiciliğini yitirdiği bir ortamda Aleviler, geleneksel Alevilikle modern kentsel değerlerin çekiciliği ve kuşatıcılığı arasında kalmışlardır (Çamuroğlu, 1999: 97; 2000: 7, 14). Kendileri dışındaki oluşumları, geleneksel Sünniliğin hegemonik söyleminin birer göstergesi olarak değerlendiren Aleviler, kimliklerinin farkına ancak bu bağlamın belirleyiciliği altında varabilmişlerdir. Ulus devletin ortaya çıkması ve köktenci eğitim politikalarına egemen olan pozitivist söylemin Sünni siyasal göstergeleri bozmada gösterdiği ısrar, Alevileri daha kararlı bir ayrışma çabasına zorlamıştır. Merkezî yönetimin din ve laiklik politikaları, Sünnilerin din algısını dönüştürmüş, ancak, kurumsal gelenek ve kentsel deneyimlerinin zenginliği, Sünnilerde, Alevilerde olduğu gibi açık bir entelektüel hırpalanmaya yol açmamıştır. Eğitim sisteminin yarattığı sınır tanımaz radikalizme koşut olarak Aleviler, bir yandan taşrada mukim olan gelenekleriyle karşı karşıya gelirken, bir yandan da yeni ve modern kimlik tanımlama stratejileriyle ilişkiye geçmişlerdir (Bozkurt, 2000: 73; Shankland, 1999b: 323; Türkdoğan, 1995: 574; Çamuroğlu, 2000: 7). Kırsal alanda hüküm süren Aleviliğin modernlikle yüzleşen Aleviler için ortaya koyduğu sınırlandırıcı çerçeve, din ve modernite ilişkileri ekseninde ortaya çıkan gerilimlerde sıklıkla karşılaşıldığı gibi, birtakım çelişkilere de yol açmıştır. Nitekim köy ortamında egemen olan Aleviliğin, modernleşmeye erken tâbi olmuş kent merkezlerindeki sürdürülebilirlik imkanı, günümüzde de devam edegelen pek çok tartışmanın temel başlıkları arasında yer almıştır (Vergin, 2000: 137-168). Kent bağlamında yeniden canlanma çabası, modern söylem çeşitliliği içindeki Alevileri yaşanılabilir bir değerler setine yöneltmiştir. Ne var ki, bu ihtiyacın gerektirdiği meşruiyet, ortaya çıkan gerilim ve çatışmalardan beslenerek ancak elde edilebilmiştir. Yeni ve eski arasındaki, farklılıkları giderek çoğaltan bir söylem alanı olarak modern Alevilik, gerçekte güç ve donanımını, karşıt yapılanmaların saldığı düşünülen korku ve endişeler üzerine kurmaktadır. Öyle ki, bu gerilimlerin sonunun hiç gelmeyeceği bile düşünülebilmektedir.

Aslında Aleviler Kemalizmle Osmanlı'yı unutturacak bir ortaklık temelinde buluşurken, yeni dönemin, kendileri açısından epistemolojik düzeyde radikal bir dönüşüm yaratacağını, hatta bunun gerçekte bir milat olabileceğini çok kere gözden kaçırmışlardır. Sünnilik ve Aleviliğin karşı karşıya geldiği her seferin-

de, gelenekten bağımsız bir şekilde hareket eden Aleviler, muhalif çizgilerini yeni ve modern kavramlarla kurmaya çalışmaktadırlar. Ne var ki, kendilerini Alevi olarak hissetmeyenlerin bile, şehir merkezlerinde kendi aidiyetlerine dönme zorunluluğu duyduklarına pek çok örnek olayda defalarca tanık olunmuştur. Ancak, yine de dönüş yapılan Alevilik, yukarıda da belirtildiği gibi, gelenek ve retoriğiyle bilinen klasik Alevilik değildir. Giderek herkesin kendi deneyimlerinden beslenerek geliştirilen farklı tezler, Alevi dünyasının zihinsel ve pratik düzeydeki bölünmesini hızlandıran çeşitliliğe sahip olmaktadır (Subaşı, 2001).

Eğitimin rasyonelleşmesi ve buna bağlı olarak da gündelik hayatın sekülerleştirilmesine ilişkin hegemonyatik ağırlık içinde Aleviler, ciddi bir kırılmanın eşiğindedir. Sözel kültür dünyasının sınırları içinde dar bir hiyerarşik yapılanmayla varlığını korumayı başaran Alevilerin, modern dünya tasavvuru içinde kendilerini yeniden var etmeye duydukları gereksinim, hem sınıfsal rollerinin gözden geçirilmesini hem de yeni entelektüel kadrolarının ortaya çıkmasını zorunlu hâle getirmiştir. Ancak, kökenleri kadar entelektüel tipolojileri de, Alevileri, çok zaman irrasyonel bir dünyaya ait olarak gördükleri evrenlerini yenilemede ciddi zorluklarla karşılaşmaktan alıkoyamamıştır. Modernleşme çabalarıyla öne çıkan temel eğilim, Aleviliği, siyasal taleplerin bir aracı hâline getirmekle sınırlı kalacak bir şekilde, onu folklorik bir çerçeveye dönüştürmeyi başarmış durumdadır. Geleneğin içsel duyarlılık alanlarından koparılarak günümüze taşınması, Aleviliğin tarihsel ve kültürel enerjisini tüketirken, onun günümüze kadar taşınan 'mukaddesat'ını da açıkça göz ardı etmiştir. Belki de modern Alevilik, ancak söz konusu maneviyat(ıy)la "karşı karşıya gelerek" kendini restore edebilme imkanı bulabileceğini varsaymaktadır. Zaten Aleviliğin tarihsel dönüşümünde ortaya çıkan söylem sıkışması da, gerçekte modernleşme sürecinin yarattığı bu gerilimlerin ürünüdür.

Böylece Alevilik, modernleşmenin Aydınlanma'ya kadar götürülebilen temel argümanlarıyla aynileştirilirken, sosyal bir özgürlük hareketi şeklinde ortaya çıkan yeni bir formülasyonla da, "Sünnilik söz konusu olduğunda biz kimiz?" sorusunun cevabını vermeye çalışmıştır. Kuşkusuz bu açıklamalar her seferinde farklı bir şekilde yapılmaktadır. Kendilerini genelde ya Sünnilik ya da din karşıtı bir söyleme hapsedenlerinden, kendilerini dinin bizatihi mecrası olarak vazedenlerine kadar yaygın Alevi söylemlerinin ortak niteliği, onu modernlikle ve çağdaş değerlerle özdeşleştirme çabasındaki dikkate değer coşkudur. Bu karşılaştırma ve eşleştirmelerin gerçekte neyi tazammum ettiği ise, daha sonra solla bütünleşen Alevi hareketinin Marksist arayışlar adına geleneği sorgulamasıyla gündeme gelmeye başlamıştır. Bu hesaplaşmaların tipik bir vicdan muhasebesi olmaktan çok, Aleviliği Marksist köylü hareketleri eşliğinde eritmek gibi bir anlamı olabileceği çok geç anlaşılabilmiştir. Hatta bunun açıkça hissedilebilmesi için 80'li yıllarda ortaya çıkan global düzeydeki tarihsel dönüşüm ve çözülme süreçlerini beklemek gerekecektir.

3K: Kızılbaş, Komünist, Kürt

Aleviler Türk politik yaşamında her zaman tartışmalı olmuş ve genellikle de birer 'suçlama' unsuru olarak kodlanmış üç ayrı kavramla (Kızılbaş, komünist, Kürt) ilişkilendirilmişlerdir. Sünnilerle aralarındaki iletişimin zayıflığı, Alevileri dışlamada işlevsel sayılabilecek bu kavramların devreye girmesini kolaylaştırmıştır. Alevililiği tarihsel Kızılbaşlıkla ilişkilendirme çabası, gerçekte karşılıklıdır. Hem Aleviler hem de Sünniler bu kavramı kendi tasavvurları içinde hayata geçirmektedirler. Kuşkusuz, Kızılbaş kavramının canlanması tarihsel karşılaşmaları yeni bir formda aktüelleştirmektedir. Ayrılıkçı taleplerle 80'li yıllara damgasını vuran politik Kürt hareketi de, içine Alevileri de çekecek şekilde genişleme arzusundadır. Etnik açıdan kendini Kürt ilan eden bazı Alevilerin, bu hareketin (PKK) saflarında yer alması, özellikle Türk Aleviler arasında ciddi bölünmelerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Devlete ilişkin tanımlamalarını, tarihsel veri zenginliği ve muhalefet ruhuyla tazelemeye çalışan popüler Alevilik, kamuoyu önünde Kürt hareketi karşısındaki konumunu netleştirmede açıkça sorun yaşamıştır. Sonuçta bu sorunlar, Alevi dünyasının geleneksel formunu olağanüstü bir şekilde çarpıtmıştır. Alevileri gerçek Sünni ilan edenlerinden dinler üstü bir gelenek olarak tanımlayanlarına kadar pek çok eğilim, gerçekte bu sorunlar arasında Alevilere bir yol açmaya çalışmaktadır.

Hiç kuşkusuz, Alevileri asıl sorunlu kılan temel eğilim, Marksizmle kurulan duygusal ve ideolojik ortaklıktır. Alevilerin varlık taleplerini Marksist söylem üzerinden gerçekleştirme çabası, kendilerini dil, eylem ve zihniyet açısından solla bütünleştiren kimi noktalarda su yüzüne çıkmıştır. Aleviler, Marksist taleplerin dile getirdiği tezlere öteden beri sahip olduklarına ilişkin sol söylemlerden de etkilenmişlerdir (Kehl-Bodrogi, 1996: 55; Üzüm, 1997: 41-45; Mélikoff, 1998: 336). Bu bağlamda, tarihsel karşı çıkış ve isyanların içeriğini bile yeniden oluşturarak, onu geleneksel bir halk hareketi, isyanın ve özgürlük arayışlarının odağı olarak betimlemeye çalışmışlardır (Bruinessen, 2000: 120; Yavuz, 2000: 81). Nihayet bu anlatılarda Alevilik, tarihsel tüm halk hareketleriyle ilişkilendirilmekte ve Marksist teori adına ölçüsüz bir kolaycılığa gidilmektedir. Daha da önemlisi, Aleviliğin dinsel referans sistemi böylelikle ya göz ardı edilmiş ya da Marksist eğilimler ekseninde basit bir fonksiyona irca edilmeye başlanmıştır. Bu çerçevede Hz. Ali'den günümüze kadar süren ve Türklerin daha derin toplumsal kıymetleriyle kolaylıkla örtüşebilen tarihsel kökenleri içinde Alevilik, her türden iktidar oluşumu karşısında özgün bir direniş mevzii olarak gündeme getirilmiştir (Ocak, 1996: 239-250; Kehl-Bodrogi, 1991: 24). Ancak burada, ne Hz. Ali ve Hz. Hüseyin ne de Hacı Bektaş Velî ya da Pir Sultan Abdal, dinsel bir evrenin simgeleri olarak ele alınmaktadır. Onların her biri, ideolojik bir kaygının yargısına bağlı olarak, tarihte hareket hâlindedir. Günümüzde artık tipik bir Alevinin 'uyanış'ı, 'Alevilik'ten sıyrılmayı ve buna

karşılık paradoksal bir şekilde günümüze kadar taşınmış potansiyel öfkeyi de işlevselleştirmeyi gerektirmektedir.

Bir yandan göç bir yandan da solla kurulan ilişkiler, kendilerini yeniden takdim etmeyi talep eden Aleviler arasında, zihniyet ve eylem düzeyinde derin farklılaşmalara yol açmıştır. Buna fiilen tecrübe edilen modernleşme politikalarının müdahalesiyle yaratılan rasyonelleşme de eklenmelidir. Bütün bu etkilenimler içinde Alevilerin dinsel tahayyül alanı, kapsamlı bir şekilde sarsılmış; hatta seküler bir eğitim sürecini içselleştiren Alevilerin çoğu zaman fiilî durumlarında karşılaştıkları çelişkiler, gündelik hayat deneyimleri içinde birbiriyle yüzleşen farklı deneyimlerle zenginleşmiştir.

Kente göçle birlikte yeni yaşantıların içselleştirilmesi, Alevileri 'sol'la kader birliğine ve işbirliğine zorlamıştır. Alevi kimliğini popülerleştirenler, böylelikle bir yandan halk katındaki Alevilikle aralarındaki mesafeyi iyice artırırken, yazıya ve medyaya her zaman hakim olanlar da, artık sık sık tekrarlanacak olan "hangi Alevilik?" sorusunun cevabını verme hakkını öncelikli olarak kullanmak istemişlerdir. Bu gelişme içinde geleneksel Alevilik, modernizmin dönüştürücü etkisi karşısında, varlığını koruma azmini, ya onunla bütünleşerek ya da zıtlaşarak sürdürme çabası içinde olmuştur. Sonuçta her iki ısrar da Alevileri mevcut haritanın içinden çıkarmaya yol açmıştır. Kuşkusuz, araya mesafe koyan Aleviler, kırsalla kendi gerçeklikleri arasında büyüyen açığa çok fazla dikkat etmiş sayılmazlar. Geleneksel yapıları eleştirerek modern Aleviliğe bir alan açma uğraşı, Aleviliği tarihselleştirerek yeniden üretme yerine, şaşırtıcı bir şekilde onu bizatihi tarihî kılmaya yol açmıştır. Bugün kent ve köy Aleviliğinin dışında kendine muhkem bir denetleme alanı kurma çabası içinde olan ve daha çok araştırmacı yazar kuşağının katkılarını içinde barındıran yeni yaklaşımlar, bu karşılaşmaların tüm sıkıntılarını yaşamakta ve hatta bu deneyimleri kolay bir şekilde gözden kaçıran yeni yorumlara da imkan vermektedirler. Kent ortamında ve özellikle Avrupa'ya yapılan işçi göçü sürecinde yeni değer ve tutumlarla bazen rekabete bazen de çatışmaya sürüklenen Aleviler, köklerine dönüş savını dile getirdikleri her seferinde, ideolojik yaklaşımların duygu ve eyleme ağırlık veren lehçeleriyle kendilerini ifade etmek zorunda kalmaktadırlar (Yaman, 2001: 256; Clarke, 1998: 237; Olsson, 1999: 265).

Burada, gerek devlet geleneğinin gerekse Alevilerin tevarüsen naklettiği önyargılar etkili olmuştur. Aslına bakılırsa, Aleviler de kendi köklerinden beslenen bir entelijansiyayı üretme konusunda hazırlıksızdılar. Öte yandan, Dedelik kurumunun da yeni kuşakların eleştiri ve itirazlarına karşılık, yeterli bir dili inşâ etme konusunda zayıf kalması ve sahip olduğu geleneksel meşruiyet çizgisini de bu süreç içinde kaybetmesi söz konusudur (Yaman, 2001: 128; Türkdoğan, 1995: 530).

Sol Kemalist çizgide kendisini resmî söylemin iktidarıyla buluşturan bu ortaklığın, geleneği açıkça sarsan uygulamaları, 80'li yıllara gelindiğinde, şimdi

açıkça provokasyon olduğu belli olan bir dizi olayda Alevileri Sünnilerle karşı karşıya getirmiştir. "Hızlı Sünnileşme" ve İslam'ın politik taleplerle seslendirilen temsilleri, Aleviler arasında öteden beri var olan endişeleri sokağa dökmüştür. (Şener, 1997: 44; Schüler, 1999: 168). Ekonomik dengesizlikler, kentsel yaşam olanaklarından eşit düzeyde yararlanma arzusu, söze ve eyleme sahip çıkma girişimi, Sünni refleksleri açığa çıkaracak karşılıklı zıtlaşmalar, Alevi-Sünni çatışmaları şeklinde tarihe geçecek olan gerilimlerin doğmasına hız katmıştır. Sıradan bir Alevinin Sünni dünya hakkındaki önyargılarını güçlendiren bu olaylar, hiç şüphe yok ki, karşılıklıdır ve devlet de çoğu zaman bu çatışmaları önleme hususunda zorlanmıştır.

Çöküş ve Toparlanma

Marksist iktidar tekniklerinin Doğu bloğu ülkelerindeki hissedilir çöküşü ve bunun hızla aktüelleşmesi, Aleviler arasındaki söylem arayışlarını iyice derinleştirmiştir. Sola dayalı jargonun değerini yitirmesi, Alevilerin, hem Sünnilik hem de sol söylemler aracılığıyla epeyce mesafeli olan ilişkilerinin korunduğu devlet karşısında, kendilerini nasıl ifade edeceklerine ilişkin tartışmaların önünü açmıştır. Bir 'söz patlaması'nın yarattığı yayın bolluğu, Aleviliği, medyatik desteğin de etkisiyle mevcut konjonktürü sürekli olarak yönlendirebilen bir 'güç hâlinde' öne çıkarmaya başlamıştır (Dumont, 1997: 149; Gökalp, 2000: 93-94; Türkdoğan, 1995: 171). Bütün bu gelişmeler içinde "Alevi araştırmacı yazarlar"ın sayısında ortaya çıkan artış dikkat çekicidir. Modernlikle açık bir hesaplaşmaya yönelmeyen yazarlar, Aleviliği bir diaspora içinde algılamakta ısrarlıdırlar. Bu süreçte Aleviler, 'öze dönüş' temasına ağırlık vermektense, yeni tartışmaların enerjisini üretmek üzere geleneksel olanı işlevselleştirmeyi tercih ettiler. Bu, esasen Cumhuriyet dönemi Aleviliğinin en önemli zaaf noktalarından birinin bir kez daha tekerrüründen ibarettir. Değişen, aktörlerin entelektüel düzeyi ve yeni sınıfsal arayışlarıdır.

Yazar ve yayın artışı, Alevi algısının değişimini olduğu kadar, bunlara ilişkin yorum ve kanaatlerin çeşitliliğini de yansıtmaya başlamıştır. Hiç şüphe yok ki, Alevi aydınları yeni bir kategoridir ve projelerinde geleneksel Aleviliği rasyonalize etmek gibi modern bir çabadan uzak durmaya niyetlidirler. Öyle ki, reformist Alevilerin ortaya çıkacağı 90'lı yıllarda bile, Aleviliğin bir onarımından çok, onun verili çerçevesini yadsıyarak yeniden ele alma düşüncesi egemen olmuştur (Bozkurt, 2000: 145-149: Kehl-Bodrogi, 1996: 57; Clarke, 1998: 8; Yalçınkaya, 1996: 7, 84-93).

Geleneksel Aleviliğin merkezî otoritesi olarak Dede, Cumhuriyet döneminde gerek entelektüel gerekse meşruiyet düzeyinde esaslı bir sarsıntı yaşamış; yanı sıra, Alevilik de Dedelik eksenli yaşam tarzlarının pek çoğunda hissedilir bir zayıflamayla karşı karşıya gelmiştir. Değişen törenler ve uygulamalar içinde soydan gelme, cem, dar (yargı), musahiplik (yol kardeşliği), görüm, iç evlilik (endogami), cenaze ve anma törenleri gibi hususlarda bu farklılaşmalar

açıkça görülmektedir. Örneğin, ayin-i cemler sadece kentsel yaşam içinde değil, köylerde bile artık uygulanamaz olmuş; yine Alevi dünyasının temel kurumları arasında yer alan dar kurumu da, yaptırım özelliğini pek çok yerde yitirmiştir. Bugün bu kurumlara yeniden hayat verme çabası da yeni bölünmelere yol açmaktadır. Hem Cumhuriyet yönetiminin pozitivist eğitim düzeyindeki köktenci ısrarı, hem de Alevi aydınlarının kendi toplumsal/tarihsel birimleriyle çatışma azmi, bu gelişmelerin temel kaynağı sayılabilir. Hatta bu süreçten geri dönüşün 90'lı yıllarda yaşanan bir çok olayla da irtibatını kurmak mümkündür.

Alevi Uyanışı

Sivas'ta Alevilerin düzenlediği bir şenlikte ortaya çıkan olaylarda birçok aydın ve sanatçının öl(dürül)mesi, ülkede gündelik hayat içinde varlığını gittikçe somutlaştırma talebinde olduğu anlaşılan İslamcı hareketteki gelişmeler, ulusal ve uluslararası düzeyde bu gelişmeleri kaygıyla izleyen çevrelerin kendilerine araçsal bir destek arayışına girmeleri gibi pek çok neden, Alevileri birdenbire kendi kontrolleri dışında gerçekleşen yeni siyaset arayışlarının aktörü hâline getirmiştir (Çamuroğlu, 1999: 96-103; Kehl-Bodrogi, 1996: 56; Yavuz, 2000: 82). Bu bağlamda bir fobiye dönüşen 'Şeriat' kaygısı, ülkede yoğunlaşan diğer anti İslam söylemlerinin de desteğiyle, Alevileri devletin esaslı bir müttefiki hâline getirmiştir. 'Türk İslamı' tartışmaları içinde Alevileri, Kürt Alevilerden ayrıştırma çabası ve bunun doğurduğu politik manevralar, içi yeterince doldurulmamış 'Türk Müslümanlığı' tartışmalarına Alevileri de çekmeyi başarmıştır (Olsson, 1999: 265-266). Hacı Bektaş'ta öteden beri icra edilen kutlama törenlerine devlet bütün erkanıyla katılmaya başladığında, aslında siyasal iktidar, bu ilgisiyle sadece Aleviliği resmileştirmekle kalmamış, aynı zamanda İslami söylemlerle kendisi arasındaki husumeti de canlı tutmak istemiştir. Aleviler, bu kez, kendileri dışındaki stratejilerin yarattığı çatışmalarda bir araçsal aygıt olarak öne çıkarılmıştır. Burada gerek PKK'nın tüm Alevileri kendi siyasetinin parçası hâline getirecek planlarını parçalamak, hem de siyasallaşan İslami taleplerin manevra alanını daraltmak, açık bir niyet olarak dikkat çekmiştir (Kehl-Bodrogi, 1006: 60; Çamuroğlu, 1999: 98; Mélikoff, 1998: 22; Bruinessen, 2000: 123-124; Poulton, 1999: 308).

Cumhuriyet boyunca Aleviliğin bir retorik sorunu yaşadığı inkar edilemez. Devletle organik bir niyet ortaklığına kavuşan Alevilerin, bu dönem içinde gerek medyatik gerekse entelektüel düzeydeki popüler ilgilere açık tutulan kanalları, kamuoyunda farklı birtakım söylem arayışlarının da ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu bağlamda ortaya çıkan sorunlar, hiç şüphe yok ki, ortak nedenlerden beslenmiştir: Bir taraftan Alevi kaynakları çok dağınık ve çok yönlüdür, öte taraftan Alevi cemaatleri de çok başlı ve çok boyutlu bir görünüm sergilemektedir. Daha çok Bektaşi geleneğinden gelen yazılı kaynaklar, sözlü kültürün hakim olduğu Alevileri bir anlamda tatmin etmemektedir. Bunun yanı sıra, Aleviler, temel İslam bilimlerini okuyabilecek ya da açıklayabilecek bilgi biri-

kimine öteden beri sahip değildirler. Sünniler gibi medrese veya modern dinî okullarda öğrenim görmemişlerdir. Buna karşılık, Aleviler, Cumhuriyet'le birlikte hızlı bir okullaşma süreci içine girmişler ve Sünni kesime oranla (en azından kızların okula gönderilmesinde bir mahzur görmedikleri için) yazılı kültürle çok daha fazla iç içe olmaya başlamışlardır. Son yıllarda ise bu öğretiyi yazıya dökme ihtiyacı duyulmaktadır. Bu vesileyle de, doğal olarak herkes, kendi Aleviliğini, rastladığı birçok yan etkiyi de içine katarak öne çıkarmaya çalışmaktadır (Bilici, 1999: 74).

Bugün Alevilik, söylem arayışını kendi sınırlılıklarını aşarak gerçekleştirme çabası içindedir. Aleviliğin sözel dünyası içinde ortaya çıkan ve özcü bir maneviyat tecrübesiyle günümüze kadar taşınan dünyası, şimdi yok sayılmakta, dahası, Alevi pratikleri müsamere düzeyinde tutularak teolojiye kapı aralanmamaktadır. Aleviliğin gerçekte ne olduğu, ne olması gerektiği yolundaki hayati sorunlar, mevcut şartların ürettiği 'hassasiyet' ve 'sıcak gelişmeler' gerekçe gösterilerek yadsınmaktadır.

Ortaya çıkan ve sınırları zorlayan söylem arayışları içinde Aleviliğin İslam dışı bir gelenek olduğunu seslendiren çıkışlar, özellikle dikkat çekicidir. Buna göre Alevilik, öteden beri İslam karşıtıdır ve onun zaman zaman İslam'la aynileştirilen yapısı, gerçekte bir yanılsamadan ibarettir. O, tarihsel bir muhalefetin, bir özgürlük mücadelesinin, bütün zamanlara yayılan destansı geleneğini yansıtır. Bu söylemin, geçmişin sol jargonunu, Alevi hissiyatını ve yaşanılan tecrübeleri peşine takarak gelişme çabası içinde olduğu anlaşılmaktadır. Bu tezin vurgusunda dikkat çeken temel bir nokta, Aleviliğin "bir özgürlük teolojisi olarak" değerlendirilmesidir (Bilici, 1999: 69). Böylece, Aleviliğin, Güney Amerika'da ortaya çıkan "özgürlük teolojisi" akımına referansla, kendine özgü bir Marksist Alevi teolojisi üretebileceği düşünülmektedir.

Onu gerçek İslam ilan eden ve bu bağlamdan hareketle diğer tüm İslami oluşumları reddeden diğer bir söylem arayışı ise, mevcut gerilimleri pekiştirecek bir teolojik argümanlar setinden destek almaktadır. Bu söylem bir yandan 'Şeriat', 'tarikat', 'marifet' ve 'hakikat' vurgusu yaparak Alevi mistisizmine formel bir atıfta bulunurken, öte yandan da, kendi tanımlaması içinde 'Şeriat' kavramıyla şiddetli bir çatışmaya girmektedir. Sünniliği Şeriat'la eşleştiren bu yaklaşım, İslam'a başka hiçbir meşrebi ortak etmemekte, başta "Diyanet İşleri Başkanlığı"nın statüsü ve "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri"nin öğretimi gibi hususlar da olmak üzere, Cumhuriyet yönetimine pek çok konuda eleştiriler yöneltmektedir (Vorhoff, 1999: 42; Schüler, 1999: 69-170).

Sonuç

Bütün bu arayışların ortak yanı, Aleviliği, kendi kökenleri içinde yeniden canlandırmaktan çok, sınırları genellikle sonuna kadar zorlayan bir heyecan içinde modern argümanlara bağlamalarıdır. Bu inşâ, Aleviliğe dinsel bir alan içinde yer ayırmaktan kaçınmakta, onu geleneksel formundan uzaklaştırarak da-

ha çok politik bir tasavvur içinde ele almaktadır. Modernleşme sürecinde Aleviler, 'düşman' imgeleminin şiddetine göre konumlanmakta ve bu bağlamda da söylemlerini belirlemektedirler. Siyasal iktidara yakınlaşmadaki pragmatik ısrarları, Alevileri, radikal eleştirilerle karşı çıktıkları durumlarda bile, resmî söylemin temel tezleriyle bütünleşmeye itmiştir. Kentleşme ve sol siyasetle ilişki, onun kendi mecrasındaki kapalılığı radikal bir şekilde parçalamıştır. Nihayet, geleneksel kurum ve pratikleriyle modern Alevilik, kendini yeniden üretmeye mecbur kaldığı her seferinde, teoloji, siyaset ve eylem karşısında açık bir kargaşa yaşamaktadır. Şimdiye değin ortaya konan ağırlıklı tercih, Aleviliğin gündelik siyaset bağlamına hapsedilmiş bir açıklamasıyla yetinmek olmuştur. Ne var ki, bu tercih, Alevilerle Alevilik arasındaki farklılaşmayı her geçen gün daha da büyütmektedir. Öte yandan, sınırlara çekilme çabası da, modernite karşısında kendi yetkinliğini pekiştirme konusunda güçsüz kalan arkaik Aleviliği, modern Alevilik karşısında gitgide daha çok marjinalleştirmektedir. Sonuçta, Alevi söyleminin modern çerçevesi sınırları zorlarken, yanı sıra, farklı Alevilikler de yeni haritalarda yer almakta ve birbirlerine rakip ideolojik inanç setlerine sahip çıkmaktadırlar.

Kaynakça

BİLİCİ, Faruk (1999). "Alevî-Bektaşî İlahiyatının Günümüz Türkiye'sindeki İşlevi", *Alevî Kimliği*, ed. Tord Olsson, Elisabeth Özdalga, Catharina Raudvere, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt, s. 67-78.

BOZKURT, Fuat (2000). *Çağdaşlaşma Sürecinde Alevîlik*, İstanbul: Doğan.

BRUINESSEN, Martin Van (2000). *Kürtlük, Türklük, Alevîlik -Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri-*, çev. Hakan Yurdakul, İstanbul: İletişim.

CLARKE, Gloria Lucille (1998). *Bir Dedenin Kimliğinde Müziğin Yeri Ne Kadardır? Seçkinlerin Müzik Eğitimi: Türkiye Alevilerinin Manevi Liderlerinin Yetişmesinde Müziğin Rolü*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ÇAMUROĞLU, Reha (1999). "Türkiye'de Alevî Uyanışı", *Alevî Kimliği*, ed. Tord Olsson, Elisabeth Özdalga, Catharina Raudvere, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt, s. 96-103.

ÇAMUROĞLU, Reha (2000). *Değişen Koşullarda Alevîlik* (3. baskı), İstanbul: Doğan.

DUMONT, Paul (1997). "Günümüz Türkiye'sinde Alevîliğe Bakış", *Tuttum Aynayı Yüzüme Ali Göründü Gözüme –Yabancı Araştırmacılar Gözüyle Alevîlik–*, çev. İlhan Cem Erseven, İstanbul: Ant, s. 141-161.

ERÖZ, Mehmet (1992). *Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevîlik Bektaşîlik* (3. baskı), İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.

FIĞLALI, Ethem Rûhi (1994). *Türkiye'de Alevîlik ve Bektaşîlik* (3. baskı), Ankara: Selçuk.

KEHL-BODROGI, Krisztina (1991). "Alevilik Üzerine", *Cem* (Kasım), sayı: 6, s. 21-24.

KEHL-BODROGI, Krisztina (1993). "Türkiye'de Alevîlik –Dinî Bir Cemaatin Oluşumu ve Şimdiki Konumuna Dair–", çev. Filiz Ang, *Nefes* (Aralık), sayı: 2, s. 39-42.

KEHL-BODROGI, Krisztina (1996). "Tarih Mitosu ve Kollektif Kimlik", çev. Tanıl Bora, *Birikim* (Ağustos), sayı: 88, s. 52-63.

MÉLİKOFF, İrène (1998). *Hacı Bektaş -Efsaneden Gerçeğe-*, çev. Turan Alptekin, İstanbul: Cumhuriyet.

OCAK, Ahmet Yaşar (1996). *Türk Sûfiliğine Bakışlar* (2. baskı), İstanbul: İletişim.

OCAK, Ahmet Yaşar (1999). "Alevîliğin Tarihsel, Sosyal Tabanı ile Teolojisi Arasındaki İlişki Problemine Dair", *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Alevîler, Bektaşîler, Nusayriler Sempozyumu*, İstanbul: Ensar, s. 385-411.
OCAK, Ahmet Yaşar (2000). *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, İstanbul: İletişim.
OLSSON, Tord (1999). "Ali Odaklı Mezheplerde Yazıya Geçirme", *Alevî Kimliği*, ed. Tord Olsson, Elisabeth Özdalga, Catharina Raudvere, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt, s. 260-275.
ONG, Walter J. (1995). *Sözlü ve Yazılı Kültür -Sözün Teknolojileşmesi-*, çev. Sema Postacıoğlu Banon, İstanbul: Metis.
SCHÜLER, Harald (1999). *Türkiye'de Sosyal Demokrasi Particilik Hemşehrilik Alevilik*, çev. Yılmaz Tonbul, İstanbul: İletişim.
SHANKLAND, David (1997). "Anadolu Kırsalında Alevîlik ve Sünnîlik", çev. Sinan Olgun, Zeynep Yedigün, *Gazi Üniversitesi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* (Ağustos), sayı: 4, s. 23-32.
SHANKLAND, David (1999a). "Antropoloji ve Etnisite: Yeni Alevî Hareketinde Etnografyanın Yeri", *Alevî Kimliği*, ed. Tord Olsson, Elisabeth Özdalga, Catharina Raudvere, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt, s. 20-31.
SHANKLAND, David (1999b). "Günümüz Türkiyesi Alevîlerinde "Dede" ve "Talip" Arasındaki Değişen Bağ", *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Alevîler, Bektaşîler, Nusayriler Sempozyumu*, İstanbul: Ensar, s. 319-334.
STOKES, Martin (1999). "Ritüel, Kimlik ve Devlet: Bir Alevî Cem Töreni", *Ortadoğu'da Milliyetçilik, Azınlıklar ve Diasporalar*, der. Kristen E. Schulze, Martin Stokes, Colm Campbell, Çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Sarmal, s. 253-271.
SUBAŞI, Necdet (2001). "Alevi Modernleşmesi", *Kültür ve Modernite Sempozyumu (25-27 Ekim)*, Kemer: Türkiye Kültür Araştırmaları Grubu.
ŞENER, Cemal (1997). *Şaha Doğru Giden Kervan Alevîlik Nedir?*, İstanbul: Ant.
TÜRKDOĞAN, Orhan (1995). *Alevî-Bektaşî Kimliği -Sosyo-Antropolojik Araştırma-*, İstanbul: Timaş.
ÜZÜM, İlyas (1997). *Günümüz Alevîliği*, İstanbul: İsam.
VERGİN, Nur (2000). *Din, Toplum ve Siyasal Sistem*, İstanbul: Bağlam.
VORHOFF, Karin (1999). "Türkiye'de Alevîlik ve Bektaşîlikle İlgili Akademik ve Gazetecilik Nitelikli Yayınlar", *Alevî Kimliği*, ed. Tord Olsson, Elisabeth Özdalga, Catharina Raudvere, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt, s. 32-66.
YAMAN, Ali (2001). *Dedelik Kurumu Ekseninde Değişim Sürecinde Alevilik*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
YAVUZ, Hakan (2000). "Değişim Sürecindeki Alevî Kimliği", *Alevîler/Alewiten*, ed. İsmail Engin, Erhard Franz, Hamburg: Deutsches Orient-Institut, C. I, s. 75-96.

islâmiyât IV (2001), sayı 4, s. 165-172

Muhayyel Bir Geçmişten Muhayyel Bir Geleceğe Eklektik Bir Fikir Cereyanı: Türk-İslam Sentezi

ERCAN ŞEN
TEZKİRE DERGİSİ GENEL YAYIN YÖNETMENİ
ercansen_2000@yahoo.com

Bildiğiniz gibi milliyetçilik'i icat edenlerin başında Türkler gelmiyor.
Kürşat Bumin

Osmanlı'da Yeni Bir Siyasi Akım: Türkçülük

Fransız İhtilali'nden sonra eski dünyanın her köşesine yayılan yeni felsefi ve siyasi rüzgar, Osmanlı topraklarına uğradığında; yarattığı etkiyle belli başlı siyasal akımlar, bilindiği üzere *Üç Tarz-ı Siyaset*'te kristalize olmuştu. Bu dönemde Yusuf Akçura'nın temellendirmesiyle üç ana fikir akımı; Türkçülük, İslamcılık ve Osmanlıcılığın öne çıktığını, Osmanlıcılığın kısa bir zaman sonra meydandan çekilmesiyle Batılılaşma paydasındaki Türkçülüğün, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunda Misak-ı Milli Türkçülüğüne dönüştüğünü görürüz. Aydınlanma'nın ve Fransız İhtilali'nin etkisiyle Tanzimat döneminden itibaren modern bir düşünsel ve siyasi akım olarak ortaya çıkan Türkçülüğün, 'Etrâk'ın tarihsel seyrine yeni bir epistemik yönelim sonucu ulaşması, ulus-devlette nihayete erer.[1]

Osmanlı Türkçülerinde dönemin evrensel söylemine uygun olarak milleti Osmanlı'da işaretleyen başat öğe 'Türk' kavramıdır. Bu nedenle, bu söylemin münevverler katındaki gelişiminde birincil önemdeki hakim 'gösteren', 'Türkçülük', 'Türk milleti' terimleri olmuştur. Ancak, Cumhuriyet'in ilanından sonra 'ulus' hâline dönüşen millet teriminin –sekületirilmesindeki zorluklardan ötürü hâlen daha etkisini gösteren– tarihsel bağlamının etkisiyle, Osmanlı dönemi kavmiyetçilik akımı, milletin kültürel ve dinî değerleriyle temas hâlinde bulunan bir siyasi angajmanı da –hatta erken dönemde Ali Suavi'den başlayarak– beraberinde taşır. Örneğin, Ziya Gökalp'in Cumhuriyet'ten önce yazdığı *Türk-*

[1] Mustafa Celâleddîn'in 1869'da yayımladığı *Les Turcs anciens et Modernes* adlı kitabıyla Süleyman Paşa'nın 1874'de yayınladığı *Târîh-i Âlem*'i; Türklerin İslamiyet'ten önce de var olduğunu ve birçok devletler kurmuş bulunduğunu hatırlatıyordu.

leşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak başlığını taşıyan kitabı da bu konuda kayda değer bir göstergedir.

Osmanlı dönemi Türkçülük akımı içerisindeki en belirgin ayrışım "Yusuf Akçura'nın Herderyen (toplumcu) çizgisine karşın Ziya Gökalp'in temsil ettiği Hegelyen (devletçi) tarz"lar arasındadır.[2] Osmanlı Türkçüleriyle, Osmanlı dışı Türkçülerin toplum-devlet algılamasındaki temel farkın, Osmanlı Devleti'nin var kalma mücadelesiyle alâkalı olduğu, birçok araştırmacı tarafından ifade edilmiştir. Devletin bekasını koruma düşüncesi, Osmanlı devletinin içinde bulunduğu yıkılma evresinin psiko-sosyal şartlarına bağlı önemli bir faktör olarak dönemin münevverlerinin fikir dünyasında baskın bir veridir.

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Geçişte Derin Söylemdeki Fay Kırığı

Bu bağlamda Osmanlı'dan Cumhuriyet'in kuruluşuna dek uzanan siyasi bağın sosyolojisinin söylemsel düzeyde üç yönde gelişen derin akışından rahatlıkla bahsedilebilir. Birinci düzey, devletin bekası söylemi; ikinci düzey, millet kavramının dinî-kültürel değerlere içkin yerleşik anlamlandırılması iken; üçüncü düzey, Batı sorunsalıdır. Fakat Cumhuriyet'in kuruluşundan hemen sonra derin söylemdeki bu süreklilik; birinci düzeyde Kemalist kadro eliyle beka söyleminin yeni bir devlet biçimiyle yer değiştirmesine, ikinci düzeyde yine Kemalist elit tarafından millet kavramının aleyhine ve Batı sorunsalının ise bütün bu değişikliklere bağlı olarak Kemalist ve muhafazakâr siyasiler tarafından çok daha radikal sonuçlara vardırılmasıyla da yepyeni bir siyasi yörüngeye girer.

Derin söylemdeki bu akışın bilinçli bir çabayla koparılmak istenmesi ve epistemolojik bir kopmaya gidilmesi, bu kısa Cumhuriyet tarihinin problematik bir kimlik kazanmasını da beraberinde getirmiştir. Bu derin söylemin derinliği, Cumhuriyet'in kuruluşunun hemen öncesinde ve sonrasında, siyasi planda bir süre için etkili olmuş; fakat 1950'lere kadar siyasi plana bir aktarımı olmamıştır. Örneğin, millet kavramı Millî Mücadele'de ve hemen akabindeki kısa bir geçiş döneminde seküler-politik bir bağlamda değil, tamamen tarihsel bağlamı içerisinde kullanılmıştır. Millî Mücadele başlangıcında ve en azından 1924 Anayasa görüşmelerine kadar, Türk, Türklük gibi deyimler hiç kullanılmamış; aksine, Erzurum ve Sivas Kongrelerinde 'millet', 'millî topluluk' gibi kavramlar, Osmanlılık ve Müslümanlık gibi dinî-geleneksel kriterlerle tanımlanmış; milletin "... bilcümle anâsır-ı İslâmîye'den oluştuğu kabul edilmekte, unsurları birbirine bağlayan bağlar ise 'öz kardeşlik', 'karşılıklı saygı ve fedekarlık duygusu', 'saadet ve felakette tam ortaklık' ve 'aynı mukeddaratı paylaşma' arzusu..."[3] olarak takdim edilmektedir. Bu tarz bir söylemin konjoktürel ve geçici olduğu ve Kemalist siyasi kadro tarafından bilhassa kullanıldığı birçok araştırmacı tarafından dile getirilmişse de, millet kavramının bu geleneksel kullanımının bilhassa

[2] Ercan Şen, "Türk Ulusçuluğu Nereye?", *tezkire* dergisi (Ankara 2000), sayı: 17, s. 131.

[3] Ergun Özbudun, "Milli Mücadele ve Cumhuriyetin Resmî Belgelerinde Yurttaşlık ve Kimlik Sorunu", *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik*, Bağlam Yayınları, İstanbul 1997, s. 63-70.

'millet'in temsilcilerinin iradesiyle gerçekleştiğini ve tam da bu konjonktür gereği ister istemez kullanıldığını, örneğin Birinci Meclis'teki hakim siyasi görüşün etkinliği göz önüne alındığında, söylemek mümkün görünmektedir.[4]

Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra Atatürk'ün bizzat yazdığı bilinen *Medeni Bilgiler* kitabında, 'Türk Milleti' kavramı din öğesi dışarıda bırakılacak şekilde tanımlanır.

> ... Din birliğinin de bir millet teşkilinde müessir olduğunu söyleyenler vardır. Fakat biz, bizim gözümüz önündeki Türk milleti tablosunda bunun aksini görmekteyiz. Türkler İslâm dinini kabul etmeden evvel de büyük bir millet idi. Bu dini kabul ettikten sonra, bu din, ne Arapların, ne aynı dinde bulunan Acemlerin ve ne de sairenin Türklerle birleşip bir millet teşkil etmelerine tesir etmedi.[5]

Burada millet (ulus) kavramı gibi modern bir kavramın nasıl bir anakronizm içerisinde kullanıldığına dikkatleri çekmekle yetinelim ve fakat bir noktaya; Cumhuriyet'in, 'Türk milleti' tanımına Karamanlı Hıristiyan Türkleri sokmayışına veya Misak-ı Millî sınırları içinde yaşayan Müslüman ama farklı etnik kökenlileri nasıl Türk sayıp da mübadele etmeyen rasyonel-pragmatik tavrına mim koymaktan geri kalmayalım.

Gelinen bu tarihsel konumda yeni bir ulus yaratma projesinde muhtaç olunan 'öteki' kavramsallaştırması, Osmanlı'nın temsil ettiği değerler olarak işaretlendi. Derin söylemdeki millet yerine ulus, Osmanlı'nın yerine Türkiye Cumhuriyeti, Batı sorunsalı yerine Batılılaşma... Siyasal alandaki bu hedef belirleme, sosyolojik zemini aynı fakat siyasal çatısı farklı olan parçalı bir yapı ortaya koymuştur. Derin söylemdeki bu fay kırığı, Türkiye Cumhuriyeti tarihindeki bu çelişki ve karşıtlık, zamanla bir evrilmeye uğrayacağına, rejimin tam tersi iradi çabasıyla ilanihaye sürdürülmeye çalışılır. Ve rejimin kendisine ördüğü siyasi siperler birtakım anahtar suçlama kategorileriyle sağlama alınır. Öyle ki, günümüze dek devam eden bu suçlama kategorisinin en gözde aracı olan mürteci/gerici suçlamasının arkasındaki en önemli neden, Batılılaşmayı hedef edinen bu siyasal rejimin başkaca bir 'öteki' kavramı var edememesinden mülhemdir. Kemalizm için, Tanıl Bora'dan ilhamla, "...Türk ulusu'nu kavramlaştırırken öncelikle ötekisiz bir jeo-politik kavrayış üretmeyi hedeflemiştir."[6] diyen Süleyman Seyfi Öğün'ün bu tespitini, ancak politik-ötekiyi hesaba katarak olumlayabiliriz.

İkinci Dünya Savaşı ve İlk Serbest Seçim

Atatürk'ün ölümüne kadar bu yeni bir toplum yaratma denemesi kendine has üslûbuyla sürdürülürken, İkinci Dünya Savaşı'nın getirdiği ırkçı atmosfer[7] Ke-

[4] Ahmet Demirel, *Birinci Mecliste Muhalefet*, İstanbul 1999.

[5] Afet İnan, *Medeni Bilgiler ve M.Kemal Atatürk'ün El Yazıları*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1969, s. 18.

[6] Süleyman Seyfi Öğün, *Türkiyede Politik Değişim Ve Modernleşme*, Alfa Yayınları, İstanbul 2000, s. 223.

[7] O dönemin ırkçı söylemine etkili bir örneği D. Mehmet Doğan vermektedir. "1945 Türkçe sözlüğünün en ilginç maddelerinden birisi şüphesiz 'Türk' tarifidir. Hayli uzun olan bu metin, bir ya-

malist kadronun Hitler Almanya'sı ile karşı karşıya kalması durumunu doğurmuştu. Bu durum, Kemalist rejimin pragmatist araçsalcılığının ön plana çıkmasına vesile olmuş ve bu dönemde Türkçü fikirlerin tekrar güçlenmesine, Almanya'nın savaşı kaybedeceği anlaşılana dek göz yumulmuş, hatta teşvik edilmiş, fakat savaşın seyrinin değişmesiyle rejimin vaziyet alışı da değişmiştir.[8]

Savaşın bitimiyle birlikte, bu sefer SSCB'nin politik baskısına uğrayan Türkiye Cumhuriyeti, Batı'ya yanaşmak ihtiyacında ve biraz da Batı dünyasının istemiyle serbest genel seçime gitmek zorunda kalmış ve 1950 demokratik seçimleri gerçekleşmiştir. Anadolu halkının 1950'de aynı siyasi yapılanmadan, CHP geleneğinden gelmesine rağmen, kendi tarihsel bağlamına, ortalama arzularına prim tanıyan Demokrat Parti'ye şans tanıması ve seçimlerden onu galip çıkarması; Anadolu halkının nasıl bir yönelim içinde olduğunun göstergesi olmuştu. Siyasi idarenin jakoben yaklaşımındaki Türk ulusu şablonuna uymayan bu halkla ve ilk yenilgiyle veya gerçeğin dışa vurumuyla 1950'de karşılaşan Kemalist kadro, aynı zamanda içerisinde bulunduğu ordu-bürokrasi ittifakının toplumsal alanda iyice kristalize olmasıyla, artık kendi başına ve kendisi için bir sınıf olma yoluna girer.[9] 1960 yılına gelindiğinde, ordu-bürokrasi ittifakı –Celal Bayar'ın da hatıralarında zikrettiği gibi– Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk ihtilalini, rövanşist bir mantıkla gerçekleştirir.

Türk-İslam Sentezi Fikrinin Formülasyonu

1950 demokratik seçimleriyle başlayan ve 1960 ihtilaliyle ve 1961 Anayasası'yla sonuçlanan bu yeni dönem, daha sonra 1968 öğrenci hareketlerinin Türkiye'ye de yansımasıyla, artık sağ ve sol kavramlarının da rejime göre saf tutacağı, siyasi planda kıyasıya mücadelenin başladığı döneme de denk düşer. Derin söylemin tekrar gün yüzüne çıkmasında etkili olan jeo-politik konjonktür, aydınlar arasında da çeşitli örgütlenmelerin, ittifakların harekete geçmesine neden olmuş ve aynı zamanda derin söylemdeki fay kırığı artık halktan saklanamayacak derecede ortaya çıkmıştır. Bu ihtilal ve sonucunda gelen idamlar, halk katında bir hatırlamanın, tarihin, nostaljinin neşvü nema bulmasına zemin

nıyla coşkulu ve hamasi bir milliyetçilik hassasiyetini ifade ederken, diğer taraftan, o zamanların Hitlervari üstün ırk teorileriyle örtüşen bir muhteva kazanmaktadır. Türk, sarı veya siyah ırktan değil, üstün olan 'beyaz' ırktandır. Beyaz ırkın içinde de üstün olan Ari ırka yakın olan Alpli (Alpin) kolundandır." D. Mehmet Doğan, sözlüğün 7. baskısında, yani 1950'de bu tariften vazgeçildiğini gösterir. D. Mehmet Doğan, *Bir Lügat Bulamadım*, Vadi Yayınları, Ankara 2001, s. 99.

8 İkinci Dünya Savaşı'nın hemen öncesinde Avrupa'da yükselmekte olan ideolojiler olarak Faşist Mussoloni İtalya'sıyla, Hitler Almanya'sının etkisi o dönemin *Cumhuriyet* gazetesinin sayfalarında rahatlıkla görülebilmektedir. Hatta İnönü hükümetinin ikili politikaları neticesinde el altından bu yöndeki neşriyatı ve Alman hükümetiyle bazı temasları desteklediği de bilinmektedir. Fakat savaşın gidişatının yön değiştirmesiyle, o dönemin ileri gelen Türkçülerinin, mevcut hükümetin dümen kırmasıyla meşhur 1944 tutuklamalarında bir gecede derdest edilmesi hâdisesi yaşanmıştır. 12 Eylül sonrasındaki ülkücülerin de bu yönde bir kullanılmışlık duygusunu yaşamaları aynı doğrultudaki bu rejim uygulamasının zaten var olan bir siyasi-idari geleneğin tezahürü olduğunu ortaya koymaktadır.

9 Bkz. Attila İlhan'ın halk-asker ayrışmasını tahlil eden makaleleri.

hazırlamış ve Kemalist politikanın hassasiyetle üzerinde durduğu siyasi alanın sınırları aşınmaya başlamıştır.

Bu siyasi aşınmanın sonucunda çeşitli hükümet muhalifi fikirler, bir kısım münevverin bir araya geldiği değişik zeminlerde daha yüksek bir sesle ortaya çıkmaya başlamıştır. 1960-1967 yılları arasında yayımlanan *Yeni İstiklal* dergisinde Mehmet Şevket Eygi, Necip Fazıl gibi İslamcılar yanında, Mümtaz Turhan, Nihal Atsız, Osman Yüksel Serdengeçti gibi milliyetçiler ve Türkçüler neşriyatta bulunurken, 27 Mayıs sonrasında iyice ayrışan ve gün yüzüne çıkan politik çizgiler Türkçü, milliyetçi, İslamcı, solcu, sosyalist gibi siyasi sıfatların bolca kullanıldığı bir siyasi yelpaze yaratmakta ve Kemalizmin yeni bir politik toplum yaratma problematiği her yönden söküme uğratılmaktaydı. 1963 yılında yayımladığı *Doğu-Batı Sentezi* kitabıyla Peyami Safa, 1930'ların Türk inkılâbını destekleyen Peyami Safa'sını reddederken, Türk-İslam Sentezi'nin fikir temellerini de atmış oluyordu. Bu eseriyle Peyami Safa, Ziya Gökalp'in (1924) Türk Ocağı Türkçülüğü ile Aydınlar Ocağı'nın (1973) 'Türk-İslam Sentezciliği' arasındaki tarihî köprüyü de kurmuş oluyordu.[10] Ayrıca, bu dönemde yer alan fikrî yapılanmalar içerisinde Aydınlar Kulübü'nün ve daha sonraki ismiyle Aydınlar Ocağı'nın yeri, kadrocu bir yönelimi temsil etmesi ve Türk-İslam Sentezi fikrinin ilk formülasyonunu ortaya koyması açısından kayda değerdir.

Aydınlar Ocağı Başkanı Prof. Süleyman Yalçın, Ocağın ortaya çıkışını şöyle anlatır:

> Aydınlar Ocağı, Türk'ü, tarih içinde millet yapan, devlet yapan, kendine has medeniyet kurduran değerlere sahip bir avuç genç insan ve değerli hocaların yardımı ile 1960 senesinde 'Aydınlar Kulübü' adıyla ortaya çıktı. Bu zuhuru da demokrasi ve iktidar kavgası yanında devlet nizamına karşı olanların, onu yıkmak isteyenleri de beraber getiren bir 27 Mayıs gece hareketinden sonraki karışık atmosfer mayaladı. Prof. Başgil, Prof. M. Turhan, N. Topçu, N. H. Sami Banarlı ve daha pek çok değerli hoca, ilim, fikir ve sanat adamının katılımıyla "Aydınlar Kulübü zemininden 1969 içi ve 1970 başında daha güçlü bir kadro ile Aydınlar Ocağı..." safhasına geçiş yapıldı.[11]

Türkiye Cumhuriyeti'nin 1950'den sonraki yakın tarihi içerisinde Türk-İslam Sentezi ideolojisinin önemli bir yer işgal etmesinin nedeni, kadrocu bir hareket olarak Aydınlar Ocağı'nın bütün bir sağ yelpazede anti-komünist propagandayı da yedeğine alarak etkili olmasıdır.[12]

1969 yılında İstanbul'da toplanan II. Milliyetçiler Kurultayı, Süleyman Yalçın'ın da belirttiği gibi, Aydınlar Ocağı'na geçişe ve Türk-İslam Sentezi'nin ortaya çıkışına imkan sağladı. Prof. İbrahim Kafesoğlu tarafından Türk-İslam Sen-

[10] Peyami Safa, *Türk İnkılâbına Bakışlar*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1997.

[11] *Aydınlar Ocağının Görüşü: Türkiye'nin Bugünkü Meseleleri*, İstanbul 1973, s. 17.

[12] Üst bir fikrî kuruluş olarak Aydınlar Ocağı elitist, kadrocu ve Kemalizmi kendi sağ bakışıyla yeniden yorumlayan bir harekettir; ki, bu niteliği ile 12 Eylül ihtilalcilerinin fikrî zeminini de lojistik olarak tahkim etmişlerdir.

tezi'nin ortaya atılması, iki fikir kampını, İslamcılar ile Türkçüleri bir araya getirecek ideolojik bir çerçeve yaratma amacına matuftu. Süleyman Yalçın'a göre, "Kafesoğlu'nun fikirleri, Ziya Gökalp ve Nihal Atsız'dan geliyordu."[13] Bu dönem, derin söylemdeki fay kırığını devletin bekası düzeyi üzerinden Kemalizme eklemleyen bir siyasi konumu ortaya çıkarır. Sağ Kemalizm bu sürecin ürünüdür.

Fakat Türk-İslam Sentezi, deyim olarak ve bir ideolojiyi işaret etmek üzere 1980 ihtilaline kadar yaygın bir kullanım alanı bulmadı. Bunun yerine kullanılan siyasi deyimler, sağcı, milliyetçi, ülkücü gibi tanımlamalardı. SSCB'nin yıkılışıyla komünizm tehdidinin ortadan kalkması, İran'da bir İslam devriminin gerçekleşmesi, Amerika'nın İslamizasyon politikası ve yeşil kuşak projesi; reaksiyoner niteliği yıpranan bu söylemin daha ideolojik bir düzeye ve devlet katına taşınmasına yardımcı oldu. 12 Mart 1971 Muhtırası'ndan sonra derlenen program, Türk-İslam Sentezi ifadesiyle 1973 yılında, Aydınlar Ocağı'nın görüşü olarak ortaya atıldı ve Türk-İslam Sentezi'nin programı yayımlandı. 1986'da ise program 'Millî Mutabakatlar' başlığı altında 40 maddeden müteşekkil olarak revize edildi.

Programda özellikle din ile ilgili olan maddeler Türk-İslam Sentezi'nin dine pozitif bir durum, olgu olarak nasıl baktığının göstergeleriyle doludur. Programın 8. maddesine göre;

> Din, bir milletin iman ihtiyacına cevap veren kültür unsurudur. Dil ve din en kuvvetli kültür unsurlarıdır...

15. maddeye göre ise;

> Din, milleti oluşturan en mühim kültür unsurlarından biridir. Hatta eski devirlerde insanlar kendilerini bağlayan kültür unsurları arasında yalnız din birliğinin şuuruna varmışlardır. Milliyetçilik ve millî devletler çağında ise, bütün kültür sahasını kaplayan bu din şemsiyesi diğer kültür unsurları arasındaki yerine çekilmiş ve onlarla birlikte hizmetine devam etmiştir. Fakat dinin yeri bu birlikte de bütünleştirici büyük fonksiyonunu muhafaza etmektedir. Dinin tek, en azından başlıca kültür unsuru olmasından çıkarak bir kültür manzumesi içine dahil edilmesi ameliyesi Türkiye'de Cumhuriyet'in kurulması devresine rastlamış, birtakım tereddüt ve duraklamalardan sonra gerekli tecrübelerden geçerek bugünkü durumuna gelmiştir.[14]

Modernleşme teorilerinin iddia ettiği gibi, dinin geri çekileceği önyargısının sinmiş olduğu bu söylemde aynı zamanda orta bir yol tutturularak bir konsensusa varılmaya çalışılmakta ve Kemalizmin İslam karşısındaki tavrının artık törpülenmiş olduğunun altı çizilmektedir.

Türk-İslam Sentezi'nde baştan verili olan ortak bir Batılılaşma, modernleşme paydası, aynı zamanda onun Kemalizm ile ortak olan yönünü de göstermektedir. Türkçülük zaten modern dünyanın kavramsal sonuçlarından biriydi.

[13] *Yeni Gündem* dergisi, (İstanbul 1987), sayı: 51, s. 11.

[14] "Millî Mutabakatlar" Prof.Dr. Muharrem Ergin, A. Aydın Bolak, Prof.Dr. Süleyman Yalçın, *Türk Kültürü* dergisi, (İstanbul 1986), sayı: 279.

Ve bu anlamıyla modernlikle ve/veya Batılılaşma ile mahiyet farkı içeren kesin bir problemi yoktu. İslam ise, bir türlü vazgeçilemeyen ama yine de her topluma lazım olan din duygusunun, inanma ihtiyacının elde var bir koşuluydu. Bu anlamda İslam, kendi kavramsal çerçevesinden ziyade, modernliğe ve/veya Türkçülüğe halel getirmeyecek bir üslûp içerisinde yorumlanıyor ve *de facto* uygun bir biçime sokulmak isteniyordu. Her şeyden önce modern konjonktür gereği, İslam yeniden oku'nması gereken bir nizam değil, pragmatik bir yönelimle toplumun bir ihtiyacının karşılanması için kullanılması gereken bir öğe hâline indirgeniyordu. Böylece, hem millet kavramının tarihselliğiyle, hem de Kemalizmin politik karakteriyle bir uzlaşma aranıyordu.

Zaten Türk-İslam Sentezi'nin fikir kaynaklarından Ziya Gökalp de, meşhur *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* eserinde "Bu üç cereyan birbirinin zaruri sonucu olduğu için aralarında çatışma lüzumsuzdur." der. Yine Türk-İslam Sentezi'nin ana doğrultusunda devlet katında hazırlanan bir raporda, dine, yani İslam'a nasıl bir mentalite ile bakıldığının açık bir göstergesi olan satırlar çok ilgi çekicidir. Bu rapora göre;

> İslam'da sekülarizasyondan yararlanmasını bilmeliyiz. Batı'da bunun örnekleri vardır. Calvin Fransa'da, Luther Almanya'da sanayileşmenin temelini sekülarizasyonda kurmuşlardır. Türk milliyetçiliğinin manevi kaynağının bir kısmına kültür unsuru olarak meşruiyet ölçüsünde dini eklemek mümkündür. Milleti bütünleştiren kültür unsurlarından biri olan din, hayat görüşünü yüzyıllarca şekillendirmiştir. Kültür de bir hayat tarzı olduğuna göre, bu sistemin içine laiklik prensibini zedelemeden din unsurunu eklemeliyiz.[15]

Tipik bir sağ Kemalist söylemi barındıran bu satırlar, yine bir toplum mühendisliğinin kullandığı 'eklemek', 'ilave etmek', 'şekillendirmek' fiillerinde iyice açığa çıkmaktadır. Başından beri eklektik davranan Kemalizmin, bu sağ versiyonunda İslamcı gelişmelere karşı belirlenen tavırlar da tam eklektik olacaktı. Bunun için, hızla gelişen İslamcı potansiyeli milliyetçi bir yöne kanalize edecek, rejim için tehdit olma niteliğinden çıkaracak düzenlemelere ihtiyaç duyuluyordu.

Genel olarak söyleyecek olursak, modern dönemlerde 'aklın evrenselliği' ilkesiyle harekete geçen milliyetçilik de, tıpkı dinler gibi bir üst kültür olma iddiasıyla ortaya çıkmıştır. Ama arada önemli bir fark vardır; dinler tarih-üstü iken, milliyetçilik tarihsel iddialarla ortaya çıkar. Ve idealize ettikleri topluluğun varlık sebebini tarihte ararlar. Bunun için de tam da modern tarihin kronolojik oluşuna uygun olarak, başlangıçtan, mitostan, günümüze ve geleceğe tarihsel olayların takvimsel olarak kurgulandığı ve sosyal olgularla siyasi olguların amaçsal bir yorumla bir araya getirildiği bir ideolojik tasarım ortaya konulur.

> Milliyetçiler bir nesnel realite olarak topluluğun (millet) sadece inanç gibi soyut ve öznel bir bağ üzerine inşâ edilemeyeceğini öne sürerler... Milliyetçiler dinsel inançları, topluluğun kültürel bağlarından sadece bir tanesi ola-

[15] *Kültür Unsurlarının ve Kültür Politikalarının Tespitinde Uygulanacak Yöntem ve Sorumluluklar Hakkında İnceleme*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurulu'nun raporu, Ankara 1986.

rak görmek ve bu nedenle saygı göstermek eğilimindedir. Ama topluluğun kendisini inancın bağı içinde diğer topluluklarla eritmekten yana değildir.[16]

Bunun içindir ki, vurgu kavim öğesine daha sıklıkla yapılarak, örneğin İslam-Türk sentezinden değil, Türk-İslam Sentezi'nden bahsedilir. Bu tercihin gerekçesi de "Türk seciyesine uygun olan İslam" olarak formüle edilir. Tarihsel bir durum, yani Türklerin Müslüman oluşu, tarihin belirli bir uğrağında yaşandığı için doğru ve haklı olarak kutsanıp Hegelyen bir mantıkla kurguya devam edilir. Bu mantıkla bakıldığında, olası bir Avrupa Birliği üyeliğinde gelişecek olası bir modern Hiristiyanlaşma ameliyesi de Türk'ün seciyesine uygun olacaktır.

Bu tür bir sağ Kemalizmin karşısında yer alan sol Kemalistlerin Türk-İslam Sentezi'nin ihtiva ettiği İslam öğesine nasıl baktıklarının kısa bir özeti ise aşağıdaki alıntıda açık bir şekilde dile getirilmektedir.

> Genel olarak ideolojide İslam'ı enstrümantal bir konuma oturtmanın söz konusu olduğu ileri sürülebilir. (...) İslam bir bakıma haklı sayılacak bir biçimde toplumsal değişimi önleyecek en etkin ideolojik araç olarak düşünülmüş ve böylece toplumun yoğun bir biçimde dine yönlendirilmesi temel taleplerden biri hâline gelmiştir.[17]

Bu alıntıda görüldüğü üzere, İslam toplumsal değişimi önleyecek bir ideolojik araç olarak görülmekte ve hakim modernleşmeci bakış veya 19. yüzyıl oryantalist bakışı bütün çıplaklığıyla öne çıkmaktadır. Denilebilir ki, sol ve sağ Kemalizmin birleştiği ortak payda, dinlerden bir din olarak 'İslam'a biçilen toplumsal rol açısından ortaktır. 12 Eylül ihtilali sonrasında devletin resmî politikalarının bir tür İslamizasyon eşliğinde yürütülmek istenmesi, Türk-İslam Sentezi fikriyatının 27 Mayıs'tan 12 Eylül'e geldiği durum açısından manidardır.[18] Bu konuda Süleyman Yalçın bir mülakatında şöyle demektedir:

> Evet, Türk-İslam Terkibi tezimizin 1980 sonrasında devlet katında bir kabul ve itibar gördüğü doğrudur. Çünkü bu aklın ve ilmin ortaya koyduğu bir vakıadır. Nitekim Atatürk Yüksek Kurulu'nun Türk-İslam Sentezi'ni benimsemesi bizim için sevindirici olmuştur. Niye böyle oluyor? Sağa sola bakıyorlar, başka çıkış yolu bulamayınca bu fikre geliyorlar.[19]

Sözümüzü ruhsuz Avrupa'nın ruhu konumundaki Nietzsche'den bir alıntıyla bağlayalım.

> Devlet, bir kuşağın tinsel enerjisini ancak var olan kurumların çıkarlarına hizmet edecek bir biçimde serbest bırakır.[20]

[16] Süleyman Seyfi Öğün, *Milliyetçilik*, Alfa Yayınları, İstanbul 2000, s. 87.

[17] Bozkurt Güvenç v.d, *Türk-İslâm Sentezi*, Sarmal Yayınları,İstanbul 1994, s. 141.

[18] "Türkiye, 12 Eylül Harekatı'ndan sonra yeni bir devreye girerek tarihi yürüyüşüne devam etmektedir. Bu hayati gelişme içinde Türkiye'nin yolunu şaşırmaması ve sarsıntılara uğramaması için, millet ekseriyeti olarak, birtakım esaslar üzerinde mutabakatlara varmamız gerekmektedir.. Aşağıda, varılacak mutabakatların bir dökümü sıralanmıştır. Büyük Türk Milleti'nin yüksek dikkatine arz olunur." *Türk Kültürü* dergisi, (İstanbul 1986), sayı: 279.

[19] *Nokta* dergisi, 22 Şubat 1987, İstanbul.

[20] F. Nietzsche, *Untimely Meditations*, akt. Zeynep Direk, *Defter* dergisi, (İstanbul 1988), sayı: 33, s. 165.

islâmiyât IV (2001), sayı 4, s. 173-192

RP-FP'nin Din Söylemi: Eleştirel Bir Yaklaşım

AHMET YILDIZ
DR., SİYASET BİLİMCİ
ahmet66@yahoo.com

Çok partili demokratik sisteme geçişle birlikte, siyasi partilerin Türkiye'nin dindar kitlelerinin dinî hassasiyetlerini dikkate almaya başlamaları, dinî taleplerin siyaset alanında meşru bir karşılık bulmasını sağladı. 'Siyaset' ve 'seccade'nin yolları seçim meydanlarında ve sandıklarda kesişti. Dine duyarlı oy tabanı, Demokrat Parti ile başlayarak merkez sağ partilerin ana siyasi tabanlarını oluşturdu. Siyasi gelişmenin bağımsızlaşmaya imkan tanıdığı 1970'lerin başında İslami hassasiyetler Millî Nizam Partisi (MNP) ve Millî Selamet Partisi (MSP) tarafından siyasi arenaya taşındı. İslam'ın yeniden politizasyonunda MNP anahtar aktör olmuş ve böylece siyasi temsil kanalları olabildiğince genişlemiştir.

Siyasi söylemini dinî temeller üzerine inşâ eden RP de, bu özelliğiyle dindar kesimlerin siyasetteki sözcüsü ve siyasal İslam'ın popülist amaçlara uygun olarak üretilmiş şeklinin demokratik adresi konumunu üstlenmiştir. Millî Görüş'ün kurucusu Erbakan, RP'yi Müslüman toplumun siyasal örgütü olarak görmüştür. Radikal laik kesimlerin de aynı algılamaya sahip olması önemli bir gerçeklik payına sahip olmakla birlikte, bu RP'nin izlediği politikaları anlamakta bize yeterli bir çerçeve sunmaz. Dinî-kültürel değil sosyo-ekonomik (fonksiyonel) bölünmeler, çoğu defa RP politikalarının asıl saiki olmuş, din söylemi de buna göre oluşturulmuştur. Bu bakımdan RP bir protesto hareketidir: Kendilerini "beyaz Türkler" sınıfının dışında gören, vatandaşlık kavramının anlamını yitirdiği, bunun da kimlik hanelerinde belirginleşen dinî eğilimlerinden kaynaklandığını düşünenlerin tepkilerini RP başarılı bir şekilde mobilize etmiş, bu amaçla geliştirdiği "Adil Düzen" söylemiyle muğlak bir 'dinselliği' öne çıkarmıştır.[1] RP'nin, özellikle 90'lı

[1] Ruşen Çakır, "İslamcılar ve Sistem", *Yüzyıl Biterken Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), XV. 1214.

yıllarda, kendi çekirdek kitlesine dönük olarak, İslami semboller üzerinden politika yapması ve kurulu düzeni, "din karşıtı" olarak resmedilen laiklik anlayışıyla tanımlaması, dinî hayatın tamamı üzerinde ağır bir devlet vesayetini dayatan 28 Şubat 'darbesi'ni doğuran sürecin "etken maddeleri"nden biri olmuştur.

RP'nin kimlik politikasına dayalı din söylemi, Kürtlük aidiyetini önemseyen kitlelerin siyasi taleplerini, "devlet-millet kaynaşması" ve "60 milyon kardeştir" gibi sloganlarda ifadesini bulan "İslam kardeşliği" temasıyla cevaplamaya çalışmış, böylece İslam'ı bir "üst kimlik" şemsiyesi olarak kullanıp anti-sistemik tepkileri demokratik sisteme entegre ederken, hem devlet seçkinlerinin "bölünmez bütünlük" kaygılarını azaltmış, hem de etnik hassasiyetlerin siyasi karşılık bulmasını sağlayarak kolektif 'aidiyet' ihtiyacını, ulusal değil etnik düzeyle sınırlı olarak, temsil etmiştir.

Bu çalışmada, RP-FP'nin din söylemi, dine hizmet ve dinin siyasi temsili eksenlerinde değerlendirilecektir. RP'nin din söylemini belirleyen sosyo-politik ve ekonomik faktörler ile, bu partinin beka refleksini yansıtan yasallık 'endişesi' ve bunun doğurduğu çift uçlu söylem, Millî Görüş mirası ışığında incelenecek, FP ise esas itibarıyla bu gelenekten kopuşu temsil eden yeni bir çizginin habercisi olarak RP'den ayrı değerlendirilecektir.

1 Millî Görüş ve RP'nin Din Söylemi

Millî Görüş, dinî ve dinî olmayan temaların muayyen bir terkibi,[2] geleneksel İslam ve modernizmi siyasi düzeyde telif çabasıdır. Bu bakımdan RP'nin din anlayışı, İslam tarihinin selefî bir eleştirisine değil, bu tarihin hamasi bir üslûpla sahiplenilmesine ve bir "muhteşem tablolar" resmî geçidi olarak algılanmasına dayanır. Selefî değil tarihsel İslam, özellikle de Osmanlı İslamı, bu anlamda RP'nin İslam mirasını kavrayışının esasını oluşturur. Bu mirasın bilimsel ve teknolojik gelişmeyle tanımlanan modernizmle eklemlenmesi, bu bağlamda, dinin, "gelişme ve ilerleme"nin muharrik gücünü oluşturduğu inancı, RP'nin din söyleminin oturduğu şematik çerçevedir.

RP'nin ve diğer Millî Görüş partilerinin siyasi söylemi, ilerlemeci-gelişmeci Aydınlanma felsefesinin ve İkinci Dünya Savaşı sonrasının hakim söylemi olan 'gelişmeciliğin' öylesine ağır etkisi altındadır ki, dinî ve manevi konular bile bu söyleme göre biçimlenmiş ve "manevi kalkınma" adı altında ifade edilmiştir. Keza 'Refah' adı da aynı jargondan mülhemdir. Parti amblemindeki 'hilal' ve 'başak' da, gelişme ve kalkınmanın manevi ve maddi boyutlarını temsil eder.

Erbakan ve arkadaşlarının zihnî kaynakları ve maddi bağlantıları, onları, geleneksel Sünni İslami kültürle sufi geleneğini gelişmeci bir söylem içinde seslendirmeye götürmüştür. Millî Görüş'ün hamasi tarih anlayışı, muhteşem geçmişin yüceltilmesi ve "Yeniden büyük Türkiye" şiarıyla bugünkü problemlerin

[2] Ergun Özbudun, "Islam and Politics in Modern Turkey: The Case of the National Salvation Party", Barbara F. Stowasser, der. *The Islamic Impulse* (London-Sydney: Croom Helm, 1988), s. 146.

çözümüne giden yolun bir mazi tasavvuruyla ifadesi, İslam'ı teritoryal nitelikli de olsa, milliyetçi bir çerçeveye oturtan, 'büyüklüğün' yolunu da sanayileşmeciliğe bağlayan kalkınmacı bir yaklaşımdır. Bu kalkınma davasında, manevi kalkınmanın, dolayısıyla İslam'ın fonksiyonelliği, tartışılmaz bir öneme sahiptir. Bu açıdan eski deyimle 'zülcenaheyn' (iki kanatlı) bir gelişme anlayışı, Millî Görüş söyleminin temelini oluşturur: "Manevi kalkınma" (İslam ve İslamileşmiş kültür) ve "maddi kalkınma" (sanayileşme).

RP'nin din söyleminde, özelde Türkiye'nin, genelde İslam dünyasının Batı karşısındaki güçsüz konumu, Batı emperyalizmiyle ilişkilendirilir. Bu açıdan Batı karşıtlığı, bu söylemin zati bir parçasıdır. Emperyalizm zincirini kırmak için tek yol olarak düşünülen "ağır sanayi hamlesi", millî/dinî bir hayecanla savunulmuştur. Millî Görüş'ün ana problematiği, on dokuzuncu yüzyıl İslamcılarının entelektüel gündemini oluşturan "Batı karşısında İslam" problematiğinin devamıdır. Sürekli yükselen Hıristiyan Batı karşısında devamlı bir çöküş ve gerileme yaşayan İslam dünyası tablosu, izahı müşkil, ancak, zorunlu bir durumdu. O dönem İslamcılarına göre, Batı'nın nisbî üstünlüğü, sanayi devrimi ve askerî üstünlükte somutlaşan ilmî ve teknolojik gelişmelere dayanmaktaydı. İslam ümmetinin Batı karşısındaki nisbî gerilemesi İslami nassların sahih bir şekilde anlaşılıp uygulanmamasına bağlanmaktaydı. Batı'nın bu üstünlüğüne karşı koyabilmek için, öncelikle, bu üstünlüğe kaynaklık eden bilim ve teknolojiyi sahiplenmek, sonra da yüzyıllar boyunca İslami bir sosyo-kültürel ortamda teşekkül etmiş yerli kültürel dinamikleri, Erbakan'ın deyimiyle Millî Görüş'ü, korumak gerekmekteydi.

Millî Görüş'e göre, Türkiye'nin bugün yüz yüze bulunduğu asırlık problemlerin kaynağında, kendi millî kültür değerlerimizden uzaklaşarak Hıristiyan/materyalist Batı'nın yozlaşmış değer yargılarını ve gündelik hayat pratiklerini taklit etmemiz bulunmaktadır. "Yeniden büyük Türkiye" idealine ulaşmak için, manevi bir kalkınma hamlesinin gerçekleştirilmesi şarttır. Batı bilim ve teknolojisi, İslami köklerine atıfla yerlileştirilerek benimsenirken,[3] pozitivist rasyonalizmin çarpıcı bir yansıması sergilenmektedir. Aslında bu söylem, yani toplumun Batı kökenli ahlak-dışılıklara karşı korunması, tüm milliyetçi-muhafazakâr modernleşme formülasyonlarına içkindir.[4]

Millî Görüş'ün "manevi kalkınma"ya katkıları, dolayısıyla "dine hizmet" şiarı RP'nin din söylemindeki ana unsurlardan biridir.[5] 1974-78 yılları arasında

[3] Erbakan, oryantalist yaklaşımın Müslüman aklın bilimsel düşünmeye elverişli olmadığı şeklindeki ırkçı tezine karşı, Müslümanların ilmin gelişmesine yaptıkları katkıları anlatır. Bunu yaparken uzun uzadıya, matematik, cebir, logaritma, trigonometri, fizik, kimya, tıp, astronomi, tarih, coğrafya ve sosyal yaşayış (yıkanma, tuvalet, iç giyim) konularında Müslüman ilim adamlarının katkılarını zikreder. Bu yaklaşım, savunmacı izler taşımakla birlikte, Müslüman özgüveninin yeniden kazanılmasında son derece fonksiyoneldir. "Yabancılar aya, yıldızlara giderken siz hâlâ namaz ve abdestle uğraşıyorsunuz." şeklindeki kaba pozitivist misyoner propaganda böylece reddedilmektedir. Bkz. Necmettin Erbakan, *Millî Görüş* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1975), s. 63-89.

[4] Binnaz Toprak, *Islam and Political Development in Turkey* (Leiden: E. J. Brill, 1981), s. 104.

[5] "Bugüne kadar partimizin elde ettiği başarı, her kademedeki teşkilatlarımızın çalışmalarını bir ibadet aşkı ile yapmalarının ve hiçbir karşılık beklemeden canla başla çalışmalarının bir ürünü-

Millî Görüş'ün iktidar ortağı olduğu dönemde inananlara ('dindar Müslümanlar' yerine 'inananlar' deyiminin tercih edilmesi, hak-bâtıl kategorizasyonunun Millî Görüş'e yansıyan siyasi tercümesidir[6]) zulmün önlenmesi, başörtüsü zulmüne izin verilmemesi, dileyenin istediği yoldan hacca gidebilmesine imkan verilmesi, "kurban derisi" zulmüne müsaade edilmemesi ve ilk defa olarak Dördüncü Kalkınma Planı'na "manevi kalkınma" ibaresinin konması gibi hususlar Millî Görüş'ün manevi kalkınma alanında yaptıkları olarak sıralanmaktadır.[7]

Millî Görüş'ün merkezinde İslami değerler bulunmakla birlikte, Millî Görüş partileri kendilerini, politikalarını, eylem ve söylemlerini İslami bir moral zemine dayandırmamaya ve Kemalist laiklik çizgisi içinde legaliteye bağlı kalmaya büyük itina göstermişlerdir.[8]

İslam'ın siyasi temsilinin önündeki hukuki engeller, Millî Görüş partilerini "gizli gündem sahibi" olmakla suçlayan ve takıye yapmakla eleştirenleri haklı çıkaracak şekilde "söylemde açıklık, stratejide gizlilik" ilkesinin benimsenmesine götürmüştür.[9] "Harp hiledir" anlayışı üzerinde temellendirilen bu yaklaşım, Millî Görüş partilerini radikalleşmekten alı koyarken, laiklik ve Atatürkçülük konusunda sembolik hamleler yapmaya zorlamıştır. "Atatürk yaşasaydı Refahlı olurdu" söylemi, Atatürkçülüğün, Millî Görüş çizgisinde yapılan yorumunun ortaya çıkardığı bir sonuçtur ve sadece takıye durumuyla açıklanamaz. "İstiklâl-i tâmm" ve "hâkimiyet-i milliye" gibi Millî Mücadele'nin temelini oluşturan

dür. Teşkilatlarımıza bu hizmetleri nasip eden Allah'a (c.c.) hamdediyoruz." *Refah Partisi 4. Büyük Kongre 10 Ekim 1993 Faaliyet Raporu* (Ankara, t.y.), s. 11.

6 "... İnanan bütün aydınlarımızı, entelektüelimizi, yazar ve çizerlerimizi, akademisyenlerimizi, dinamik gençliğimizi, hanım kardeşlerimizi ve de Türkiye'deki etkin camiaların mesul ve taraftarlarını topyekûn Refah adresinde toplanmaya, ... bir kez daha yeniden davet ediyoruz. Artık kınayanların kınamasından, korkmadan ve onlara aldırış etmeden" *Refah Partisi 4. Büyük Kongre Faaliyet Raporu*, s .25. Alıntının son cümlesi bir ayet mealidir, ancak bunun ayet meali olduğu belirtilmemiştir. RP'nin din söyleminin karakteristiği olan 'yasallık' refleksinin tezahürü burada da görülmektedir: Ayet ve hadis meallerinden manen ve lafzen yararlanma, ancak bunların referanslarını telaffuz etmeme. 1991'de RP, MÇP ve IDP arasında yapılan seçim ittifakının "İnananlar Birleşti" sloganıyla sunulması da, RP'nin temel sosyo-politik bölünme ekseni olarak dini ve dinî bağlanmanın derinliğini asıl aldığını gösteren diğer bir ilginç örnektir.

7 *Refah Partisi, Millî Görüş'ün İktidardaki Hizmetleri (1974-1978)* (Ankara, t.y.), s. 15-16.

8 Yalçın Akdoğan, RP'nin din-siyaset ekseninde belirginleşen pozisyonunu, "siyasal İslam'ın demokratik versiyonu" bağlamında ele alır ve "demokrasi içi" bir hareket olarak tanımlar: "Refah Partisi dinî taleplerin siyasete yansımasını ve dinî kimlikle siyaset yapmayı isteyen, dinî değerlere göre siyasal alanın revizyona tâbi tutulmasını öngören, kamusal alan, iç siyaset ve uluslararası ilişkilerde dinin rolünü arttırmak amacını taşıyan, siyasal alanda meşruiyet sağlamayı önemseyen ve genel anlamda dindarlaşmayı destekleyen bir partidir." Bkz. Yalçın Akdoğan, *Siyasal İslam: Refah Partisinin Anatomisi* (İstanbul: Şehir Yayınları, 2000), s. 323.

9 Ahmet Akgül, *Değişen Dünya ve Erbakan Devrimi* (Tanıtım Nüshası, 1999). s. 9. RP'nin siyasal İslam'la ilişkili olmadığını ifade eden ve yasallık vurgusunu öne çıkaran beyanları, Kemalist çevreler açısından yalnızca bir takıye olarak görülmektedir. Bu hem derinleşmiş bir önyargı, hem de olgusal temeli olan bir hassasiyettir. Bir örnek olarak bkz. Ömer Ödemiş, *Devlet Refaha Kavuştu* (Ankara: Dilan Yayınları, 1996), s. 21-22.

iki şiara atıfla, Atatürkçülüğü Millî Mücadele dönemi Mustafa Kemal Paşa'sına nispetle tanımlamaya çalışan, maslahatçı bir tutumun ifadesidir.

Popülist ve pragmatik nitelikli bir çerçeveye sahip olan Millî Görüş, Adil Düzen söylemiyle eklemlendiği 1990'lı yıllarda eklektik bir ideolojik programa dönüşmüştür. Sosyal dayanışma ve faizin yokluğu gibi İslami öncüllerden hareketle oluşturulan makro düzeyde bir kapitalizm eleştirisi olan Adil Düzen, diğer Millî Görüş önermeleri gibi, İslam'ın Erbakan ve diğerleri tarafından yapılan yorumundan hareketle geliştirilen, ancak, İslam'a dayandırılarak haklılaştırılmayan bir niteliğe sahiptir. Meşruiyetini İslam'dan, yasallığını kurulu siyasi sistemden alan Millî Görüş partileri, bu karakterlerinden dolayı, kendi içinde çözülmez çelişkiler üreten çift uçlu bir söylem üretmiştir.

1.1 Adil Düzenin "İslami Referansları"

1987 kongresine kadar RP'de "Millî Şuur" sloganı kullanılırken, ilk defa 7 Ekim 1990 tarihli Üçüncü Büyük Kongre'de "Adil Düzen" sloganı seslendirildi ve bu tarihten sonra, Parti'nin bütün çalışmalarında temel slogan olarak kullanıldı.[10] 1990'larda RP'nin siyasi söylemine hakim olan "Adil Düzen", kapitalist sosyo-ekonomik yapılanmanın radikal bir eleştirisi olarak sadece ekonomik önermelerle yetinmez. Kaynağını İslam'a dayalı ahlaki önermelerden alan birtakım temel prensipler adil düzen formülasyonuna esas oluşturur. Sosyal dayanışma, israfın önlenmesi, vergi adaleti, devlet kredilerinin dağıtımında zenginlerin kayırılmasının önlenmesi, faizin lağvedilmesi, sonuç itibarıyla sosyal barış, sosyal refah ve gelir dağılımında adaletin sağlanması, adil düzenin İslam'la ilişkisi, tasrih edilmeyen ama İslami önermelerle paralelliği açık olan esaslarıdır. Mesela, 1991 Seçim Beyannamesi'nde "Temel İnsan Hakları" olarak adlandırılan yaşama hakkı, neslin korunması, mülkiyet hakkı, aklın korunması hakkı ve inanç ve fikir hürriyeti hakkı,[11] klasik fıkıh kitaplarında "makâsıdu'ş-şerî'a" olarak adlandırılır. RP'nin dile getirdiği tüm politika önerilerinde, İslam'a aykırı olmama, temel saiklerden biri olmuştur; ancak bu "aykırı olmama" durumu, yasallık kaygısıyla ciddi şekilde sınırlanmıştır.[12] RP sözcülerinin rasyonaliteyi önceleyen beyanları, yasallık boyutuna riayet ederken; hamasi beyanlar, yasallığı örseleye-

[10] Şevket Kazan, *Refah Gerçeği* (Ankara: Keşif Yayınları, 2001), s. 34-35. Adil Düzen için bkz. Prof. Dr. Necmettin Erbakan, *Adil Ekonomik Düzen* (Ankara: Semih Ofset, 1991). Bu kitapçıktaki görüşler, partinin bu konuda yayımladığı diğer tüm broşürlerde tekrarlanmıştır.

[11] *20 Ekim 1991 Genel Seçimi Refah Partisi Seçim Beyannamesi* (Ankara, 1991), s. 6.

[12] Aydın Menderes'in RP'ye girerken bundan sonra İslam'ın neye uyduğu değil, neyin İslam'a uyduğunun sorulacağını söylemesi, bu çizginin İslamilik-yasallık sarkacındaki salınımında yasallık boyutunu açıktan göz ardı etme cesaretini örnekler. Menderes, seçim kampanyası sırasında da halkın yüzde 99.5'inin Müslüman olduğunu belirttikten sonra, "Bu ülkeyi Müslümanlar yönetecek" diyerek 25 Aralık 1995 seçimleriyle bunun gerçekleşeceğini ima etmişti. Menderes'in bu çizgisi, RP'nin hamasi retoriğiyle ve "cerbezeli hatipleri"nin ajitatif üslûbuyla uyuşmaktadır. Bkz Kazım Güleçyüz, *Din ve Siyaset* (İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 1996), s. 33.

cek bir İslami çizgiyi dillendirebilmiştir.[13] RP'nin dinî söylemi de bu "yasallık-İslamilik" ya da "rasyonalite-hamaset" düalitesine göre şekillenmiş, birinci durumda kendisini milliyetçi-muhafazakâr olarak tanımlayan merkez sağ partilerin din söylemine benzer bir söylem sergilenirken, ikinci durumda siyasal İslam'a yakın duran bir çizgi benimsenmiştir. RP'nin din söylemine yansıyan belirttiğimiz özellikleri seçim sloganlarında da gözlemlemek mümkündür. Bu sloganlarda en fazla göze çarpan husus, referansları belirtilmeyen nassların kullanılması ve "manevi kalkınma" kapsamındaki hususlara yapılan vurgudur.[14]

RP'nin din söyleminin kendisini ifade ettiği alanların başında eğitim gelir. Buna göre, taklitçi zihniyetten arınmış yeni kuşaklar yetiştirmek için maddi ve manevi kalkınmaya uygun bir sosyo-kültürel ortam oluşturulmalıdır. "Adil bir ahlak düzeni"nin oluşturulması için, Batı tarzı giyim, eğlence ve aile ilişkilerini gündelik hayata taşıyan televizyon, sinema ve tiyatro programlarının yıkıcı, dejenere edici etkilerinden sakınmak şarttır. Uygulanan eğitim politikalarında çocuklara ahlaki ölçülerin aşılanması ve millî geleneklere uygun gündelik hayat pratiklerinin kazandırılması esastır. Millî Görüş'ün din söylemi burada asgari negatif, azami olarak da pozitif hürriyet anlayışına dayanmaktadır. Ancak, zamanla, özellikle RP'nin kitlesel desteğini genişleterek iktidara geldiği 90'lı yılların ortalarından itibaren, negatif hürriyet anlayışı belirleyici bir nitelik kazanmış, RP'nin din söylemi, dini yaşamak isteyenlerin önündeki engellerin kaldırılmasını sağlama amacına kilitlenmiştir. RP'nin din söylemindeki bu liberalleşme eğilimi, Bekir Yıldız, Şevki Yılmaz, hatta Erbakan'ın 'yasallık' refleksini göz ardı eden kimi hamasi konuşmalarının yöneldiği pozitif hürriyetçi anlayışın semptomatik tezahürleriyle gölgelenmekle birlikte, FP'de yeniden hakim ilke olmuştur.

1.2. Millî Görüş, RP ve İslam'ın Siyasi Temsili

Necmettin Erbakan'a göre, Millî Görüş zihniyeti, insan haklarını esas alan ve 1961 ve 82 anayasaları tarafından da içerilen temel ilkeler etrafında oluşmuştur. Zaman ve mekandan bağımsız olarak Türkiye'nin ihtiyaçlarına cevap verebilme kapasitesine sahip Millî Görüş'ün esas ilkelerinin değişen şartlara gö-

[13] Şevki Yılmaz, İbrahim Halil Çelik, Hasan Mezarcı, Bekir Yıldız ve Erbakan'ın kendisinin yaptığı, Anayasa Mahkemesi'nin RP'yi kapatırken "şiddete teşvik" kapsamında değerlendirdiği konuşmalar, bu hamasetin dışa vurumlarıdır.

[14] RP'nin 1987 seçim sloganları "dine hizmet" boyutunu öne çıkarır: "Önce ahlak ve maneviyat./İnanç hürriyetinden inancı olmayan korkar./ İnananların hakkını RP korur./ 163'ü kaldıracağız./ Başörtüsü millî kıyafetimizdir./ Taklitçiler ancak fuhuş, kumar içki üretir!/ Biz farklıyız!... Hiç yapanla yıkan bir olur mu?" *Tek Çözüm Refah Partisi*, (Ankara: RP Yayını, 1987), Arka Kapak. 20 Ekim 1991 Seçim Sloganları arasında yer verilen "Temel Sloganlar" ise kimi ayet ve hadis meallerinden oluşmaktadır: "Hak gelince Bâtıl zail olur./ Her millet layık olduğu idareyi bulur./ Bir millet kendini değiştirmedikçe saadete ulaşamaz./ Bir milletin içinde Hakkı, adaleti tavsiye eden bir zümre olursa onların gayreti ile bütünü kurtulur./ Gevşemeyin. İnanıyorsanız üstünsünüz./ İzzet inananlarındır./ Zafer inananlarındır ve zafer yakındır. *Refah Partisi 20 Ekim 1991 Seçim Sloganları* (Ankara: Refah Partisi Yayını, t.y.).

re değişmesi düşünülemez.[15] Çünkü Millî Görüş aksiyomatik bir doğruluk ve kesinliğe sahiptir.[16] İdeolojik plandaki değişimin kategorik olarak reddi Millî Görüş'ün İslam'la ilişkilendirilmesi hatta özdeşleştirilmesiyle ilişkilidir.[17]

RP'nin popüler imajında 'din' belirleyici çizgi olarak öne çıkmaktadır. Bunda partinin benimsediği söylem kadar, bu hareketin MNP-MSP'den tevarüs edilen geleneği[18] ve parti kadrolarının 'inananlar'dan oluşmasının önemli payı vardır. RP kitleselleşme sürecinde de çekirdek kadro itibarıyla, "muti dindar" profilini korumuştur. RP çizgisinin geçmişinde, "Seçimler, Müslüman sayımıdır." şeklinde ortaya çıkan bir din-parti özdeşliği anlayışı bulunmaktadır.[19] Erba-

[15] Necmettin Erbakan, *Türkiye'nin Temel Meseleleri* (Ankara: Rehber Yayınları, 1991), s. 124.

[16] Gencay Şaylan, Necmettin Erbakan'la Mülakat, *Cumhuriyet*, 9 Haziran 1991.

[17] Nitekim, Ergun Göze, *Millî Gazete*'den naklen Erbakan'ın şu sözlerini aktarır: "Bir veli renksiz bir partiye aday olsa veliliğinin faydası yok, o İslam'a hizmet edemez. Bir deli eğer bizim partimizin listesine girerse o artık Allah yolunda hizmet eder." Ergun Göze, "Siyasi İfrat Cinneti", *Tercüman*, 19 Nisan 1977, s. 4'ten aktaran Sadık Albayrak, *Türk Siyasi Hayatında MSP Olayı* (İstanbul: Araştırma Yayınları, 1989), s. 159.

[18] MSP'nin kurucu genel başkanı Süleyman Arif Emre'nin, bu partinin kuruluş dönemine ilişkin olarak anlattığı şu anekdot, bu popüler imajın olumlu çağrışımlar kadar olumsuzları da davet ettiğini ortaya koyması bakımından ilginçtir: "1973 seçimlerine giderken özellikle MSP yönetimine karşı siyasi rakiplerimiz nahoş metodlara başvuruyorlardı. İşte bunlardan bir tanesi. Ankara'nın Polatlı İlçesi'nde bir tiyatro kumpanyasında sahneye bir piyes koymuşlar. Necmettin Erbakan'ın, benim ve Oğuzhan Asiltürk'ün birçok metresi olduğunu sahneliyorlarmış. Bizi ahlaksızlıkla suçluyorlarmış. Hemen resmî mercilere müracaat edip bunu yasaklattık. Yine montaj resim ile Erbakan ve eşinin plajda resimleri diye seçim propagandası yapıldı. Bu hâdise üzerine bizim hanımın da balkonda çamaşır sererken resmini çekip, baş resmini başka bir kadının çıplak beden resmine monte edeceklerini ve köylere kadar dağıtacaklarına dair istihbarat aldım. Seçimlere bir ay kalmış. Hanımın evden dışarı çıkmasını, balkona varmasını önledim. Önledim derken, tabii hapis etmiş de değilim. Kendisine işin vahameti ve ehemmiyetini anlatınca kendiliğinden ihtiyatlı davranmaya başladı. Bir gün eve döndüğümde refikam üzgündü. 'Hayrola, ne var?' dedim. Yenişehir'den hiç tanımadığım, oldukça kalabalık bir grup hanım geldi. Benimle kavga ettiler. "Nedir senin kocan Süleyman Arif Emre'den çektiklerimiz. Bir parti kurmuş, dört hanım almak için kanun çıkaracakmış. Zaten Erbakan'ın üç, senin kocanın dört hanımı varmış. Sen böyle bir kocaya nasıl tahammül edebiliyorsun?" diye kızmışlar. Benim hanım bu olay üstüne şöyle dedi: "Bey, Erbakan'ın da, senin de tek bir eşin olduğunu, bu iddiaların mesnetsiz olduğunu anlatıncaya kadar akla karayı seçtim." Fehmi Çalmuk, *RP'nin Gülen Yüzü* (Ankara: Karakoç Yayınları, 1996), s. 65-66. Nitekim, bu negatif imajın farkında olan RP Genel Merkezi, 1994'te hazırladığı "Refah Partisi ve Gerçekler" başlıklı bir broşürde "RP sakallı ve berelilerin partisi değildir." demekteydi. Aktaran Kazım Güleçyüz, *Din ve Siyaset*, s. 41. Nihayet, RP'nin 20 Ekim 1991 seçimlerindeki, büyük yankı uyandıran tanıtım atağı da, "sarıklıların ve cübbelilerin" partisi olmaktan çıkıp "60 milyonun partisi" olma yönünde atılmış bir adımdı.

[19] "Müslüman sayımı" sözleri Millî Görüş muhalifi çevrelerde uzun süre dolaşımda kaldı. Bu sözlerin kaynağı ise Erbakan'ın 7 Ekim 1973'te yaptığı Konya mitingine kadar uzanır. 7 Ekim 1973 Pazar günü MSP'nin Konya'da yaptığı "Yeniden Büyük Türkiye" mitingi, *Millî Gazete* tarafından "İnsanlık Tarihinin En Büyük Mitingi" üst başlığıyla duyuruldu. Erbakan'ın mitingdeki konuşmasında yer alan şu ifadeler, "Müslüman sayımı" yorumunu doğurdu: "Seçimler sonunda Türkiye'de CHP'nin aldığı oy kadar solcu, AP'nin aldığı oy kadar renksiz ve MSP'nin aldığı oy kadar sağcı var diyeceğiz." *Millî Gazete*, 8 Ekim 1973, s. 7. Bu dönemde henüz 'İslamcı' kategorisi siyasi literatüre girmediği için, MSP kendisini başlangıçta 'sağcı' olarak tanımlamış, ancak bu niteleme, zamanla MSP'nin çizgisini yansıtmakta yetersiz kalınca terkedilmiştir. Bkz. Akdoğan, *Siyasal İs-*

kan'ın "Diğer partilerin seçmenleri vardır. Refah Partisi'nin inananları vardır."[20] sözünün kardeşlik, birlik ve beraberlik ruhunun bir ifadesi olarak değerlendirilmesi,[21] araçsal rasyonellik bağlamında anlam atfedilebilecek bir değerlendirmedir. Açıkça benimsenmekte zorlanılan ilke ve şiarların sahiplenilmesi, en azından Kantian anlamda ahlaki değildir. Yine Erbakan'ın "Hz. Âdem de Refahlıydı, gelmiş geçmiş bütün peygamberler Refahlıdır, Sultan Fatih de Refahlıdır." türünden sözleri parti-din özdeşliğinin diğer bir açık tezahürüdür.[22]

Aslında MHP'nin "lider-teşkilat-doktrin" üçlemesi gibi, Millî Görüş partileri de "cemaat, teşkilat, itaat" sacayaklarına dayanır.[23] En azından 'taşra'daki bağlılarının bir kesimi için, Millî Görüş hareketi bir tür siyasi mehdiyet misyonunu deruhte ederken; onun lideri de, siyasi cihadın otoritesi tartışılamaz lideri olarak görülmektedir.[24] Yazarı Erbakan'ın yakın çevresinde yer alan ve kendisini

lam: Refah Partisinin Anatomisi, s. 224. 4 Ekim 1973 seçimlerinden bir gün önce çıkan *Millî Gazete*'de "Karar Günü" başlıklı bir haber-yorum yayımlandı. "Bu Seçimlerde Partiler Değil İnançlar Çarpışıyor" alt başlığıyla şu görüşlere yer veriliyordu: "Partilerin değil inançların çarpıştığı bu seçimde Millî Selamet Partisi'nin bir tane fazla oy alması için bütün gücünüzle çalışacaksınız. Millet olarak MSP'nin inanç çarpışmasındaki haklılığını ve zaferini sağlamaya çalışacağız. Bir oy, bir milletvekili, bir milletvekili ise iktidar demektir." *Millî Gazete*, 13 Ekim 1973, s. 7. 14 Ekim 1973 seçimlerinden hemen sonra, *Millî Gazete*'de, ilk sayfanın sağ altında "Çerçeve" başlıklı sütunda yazmaya başlayan Necip Fazıl Kısakürek, "MSP'nin Durumu" başlıklı yazısında 'İslam'ı MSP'nin şahsında seçimlerde yarışan bir 'parti' olarak takdim ediyordu: "Millî Selamet Partisi'ne verilen reyler, daha evvel belirttiğimiz gibi, sandık başına gidenlerin yüzde on biri tarafından tek kelimeye verilmiştir: o tek kelime 'İSLAM'dır." *Millî Gazete*, 21 Ekim 1973, s. 1. 1994-1999 döneminin RP'li İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın "RP din değildir, bir siyasi partinin adıdır." sözleri bu çizginin muhasebesine dönük bir değerlendirmedir. Bkz. Güleçyüz, *Din ve Siyaset*, s. 26.

[20] "Erbakan'ın Açılış Konuşması", *RP 4. Büyük Kongresi*, s. 12.

[21] Kazan, *Refah Gerçeği*, s. 218.

[22] Güleçyüz, *Din ve Siyaset*, s. 9.

[23] Bu üçlü sacayağın sembolik somutlaşması, Erbakan'ın partinin açık hava ve kapalı salon toplantılarında partililere yaptırdığı toplu yemin ritüelidir. MNP'ye kadar uzanan bu ritüel biraz değişerek RP'ye kadar gelmiştir. Millî Nizam yemini şöyleydi: "Ya Rabbi Kongremizi, Millî Nizam idaresinin bu memlekete gelmesine vesile kıl... Ya Rabbi, Sen, Millî Nizamı milletimizin dünya ve ahiret saadetine vesile kıl..." Aktaran Akgül, *Erbakan Devrimi*, s. 36. MSP yemini daha kısadır: "Milletimizin saadet ve selameti için, Millî Selametin milletimize saadet getirmesi için çalışmaya söz veriyoruz" *Millî Gazete*, 6 Ekim 1973.

[24] Akgül'ün kitabında Necmettin Erbakan için kullandığı sıfatlar, Erbakan'a biçilen "siyasi mehdi" konumunu tasrih etmektedir: "Erbakan Hocamız" (s. 15), "ender ve önder bir şahsiyet (s. 11), "kahraman" (s. 15), "aziz insan" (s.15), "örnek Müslüman" (s. 15), "başkomutan" (s. 16), "yiğit Lider" (s. 28), "mümtaz ve mücahit insan" (s. 28), "Nizam'la başlayan, Selamet'le engelleri aşan, Refah'la olgunlaşan ve şimdi Fazilet'e ulaşan bu mutlu hareketin kutlu lideri, nurdan bir heykel gibi yine dinç ve dimdik olarak inançlı kadroların başında, şer güçlere ve şeytani çevrelere son darbeyi vurmaya hazırlanıyor!.. Evet, böylesi şahsiyetleri anlamak çok zor ama insan asıl onları anlatırken zorlanıyor! Ey hayatını ve rahatını, inancına ve insanlığa feda eden muhterem ve muhteşem Zat! Sizi saygıyla selamlıyoruz!.. Sizin yaptıklarınızı biz anlamaktan ve yazmaktan bile âciz bulunuyoruz! Selam sana ve dava arkadaşlarına!.. (s. 28-29), "Millî Görüş hareketinin Muhterem Lideri" (s. 82), "kutlu komutan" (s. 94), "Büyük ve gizemli lider" (s. 99). Bkz. Ahmet Akgül, *Dünyanın Değişimi ve Erbakan Devrimi* (Tanıtım Nüshası, 1999).

onun bir talebesi olarak tanıtan,[25] RP'nin kapatılması ve FP'deki dönüşüm sürecinde Millî Görüş çizgisi ve Erbakan'ın bir tür savunması olan bir kitapta[26] Erbakan şöyle vasıflandırılıyor:

> Geçmişteki tahribatları ve gelecekteki hain planlarıyla... Masonluk, Lions ve Rotary Kulüpleri, BM, Ortak Pazar, Dünya Bankası vb... teşkilat ve tertibatlarıyla Siyonizm'i en iyi tanıyan... Şer güçlerin, insanlığı mahv ü perişan eden bütün hazırlık ve hilelerini boşa çıkaracak İslami ve insani çözüm ve çareler hazırlayan ve adım adım uygulayan... Ve inşaallah Siyonizm'in saltanatını yıkacak olan, Lider Müslüman!..[27]

Millî Görüş'ün yayın organı *Millî Gazete*'nin logosunda yer alan "Hak geldi bâtıl zail oldu." mealindeki ayet, bu çizgideki partilerin 'hak', diğerlerinin 'bâtıl' olarak konumlandığını göstermektedir. Akgül, sağ-sol ayırımının Erbakan sayesinde "hak-bâtıl" kavgasına dönüşmeye başladığını belirtir.[28] Küresel ölçekte ve soyut düzeyde hakkı İslam temsil ederken, Millî Görüş partileri bunun ulusal yansımalarını temsil eder. Erbakan'ın diğer siyasi partilere bakışı[29] ve Batı dünyasına yaklaşımı[30] bu anlayışa dayanır. Bu, dinin siyasi temsilinin "parti eşittir din" olarak kurgulandığını ortaya koymakta, dolayısıyla, bu çizgiye dahil olmayan ya da destek vermeyen Müslümanlara da manevi müeyyidelere maruz kalacakları uyarısında bulunmaktadır.[31]

[25] Akgül, *Erbakan Devrimi*, s. 14.

[26] Bu kitap, Erbakan ve ekibinden bağımsız olarak hazırlanmış bir çalışma olsa bile, Millî Görüş'ün ve onun liderinin, bir kısım sempatizanlar gözünde nasıl algılandığını göstermesi bakımından önemlidir.

[27] Akgül, *Erbakan Devrimi*, s. 126.

[28] Akgül, *Erbakan Devrimi*, s. 93.

[29] Bkz. *20 Ekim 1991 Genel seçimi Refah Partisi Seçim Beyannamesi* (Ankara, 1991), s. 24-27.

[30] Necmettin Erbakan'ın daha asistanlık yıllarında şekillenen ve Avrupa Ekonomik Topluluğu'nu yalnızca ekonomik değil aynı zamanda sosyal, kültürel, ideolojik ve siyasi bir birlik olarak Hıristiyan değerleri üzerine oturan ve İslam dünyasını ekonomik/siyasi periferi olarak gören bir oluşum olarak değerlendiren yaklaşım ve bunun karşıtı olarak geliştirilen İslam Toplulukları Birliği fikrinin gelişim hikayesi için bkz. Yahya Oğuz, *Erbakan'ın Misyonu* (İstanbul: Değişim Yayınları, 1994), s. 59-105.

[31] Son olarak Adalet ve Kalkınma Partisi içinde yer alan FP kökenli milletvekillerine dönük olarak Süleyman Arif Emre'nin *Millî Gazete*'deki köşesinde kaleme aldığı, "Yahudiyle gizli biata hayır" başlıklı makalesi, Siyonizm konusundaki klasik Millî Görüşçü yaklaşımı tekrarlayarak Batı siyasetini Yahudi/Siyonist siyasetinin bir uzantısı olarak değerlendirmekte ve Saadet/Ak Parti bölünmesini Siyonist etkiye bağlayarak Tayyip Erdoğan'ı Siyonizme karşı yeterince bilinçli davranmamakla suçlamaktadır. Bkz. Süleyman Arif Emre, "Yahudiyle gizli biata hayır", *Millî Gazete*, 23 Temmuz 2001, s. 10. Erbakan da, FP'nin kapatılmasından sonra Tayyip Erdoğan'la birlikte hareket eden milletvekillerine "Ayrılırsanız günahkâr olursunuz" uyarısında bulundu. "Gelenekçilerden Millî Görüş Tipi Tehdit: Günahkâr Olursunuz", *Milliyet*, 27 Haziran 2001, s. 18. Hak-Bâtıl ikiliğini ve RP/FP'nin bu bağlamdaki konumunu, Akgül şöyle anlatmaktadır: "...Hz. Âdem'den beri süregelen HAK ile BÂTIL'ın savaşıdır. Bugün yeryüzünde yürütülen kavga ... BATI KLUPÇÜ'lerle İslam'ın hesaplaşmasıdır. Artık hangi safta olduğunuzu bilmek ve durumunuzu değerlendirmek zamanıdır!.. 'OY'larınız bir kurşun değerindedir, hatta bir atom bombası yerindedir. İslam'ın ve insanlığın tahribinde kullansınlar diye 'oy'larınızı Batı Kulupçü partilere teslim etmek,

Millî Görüş'ün müjdecileri arasında Bediüzzaman, Palulu Hacı Haydar Baba, Mehmed Zahid Kotku, Bayburtlu Dede Efendi, Yahyalılı Hacı Hasan Efendi ve Harrani Hz.'lerinin zikredilmesi, hem Millî Görüş'ün tüm cemaat ve tarikatların bir şemsiyesi ve ortak paydası gibi düşünüldüğünü, hem de Millî Görüş'ün İslam'ı temsil noktasındaki tekelci konumunu tasrih etmektedir.[32] Akıl ve hidayet önderlerini altı kategoriye ayırıp son kategori olarak adlandırdığı "Teşkilat ve Fütuhat Ehli" sınıfının günümüzdeki sorumlusu olarak Erbakan'ı gösteren Akgül, Erbakan'ın manevi liderlik ve misyonunu, Teşkilat ve Fütuhat Ehli'ni tanımlarken şöyle tasvir ediyor:

> Yalnız kendi ülkesinde ve bölgesinde değil, bütün İslam âleminde ve yeryüzünde, adil bir düzenin yerleşmesi ve barış ve bereketin gerçekleşmesi gibi çok büyük ideallerin sahipleri olan ve birkaç asırda bir ortaya çıkan müstesna şahsiyetlerdir. Günümüzde bu şerefli makamı ve sorumluluğu Erbakan Hoca üstlenmiştir.[33]

90'lı yılların başında patlak veren Erbakan-Coşan kavgası da, Millî Görüş'ün İslam'ın siyasi temsilini kendi tekeline alan yaklaşımını ve Erbakan'ın dinî bir mahiyet de atfedilen siyasi otoritesini, dinî otorite-siyasi otorite ayrışması tartışmaları bağlamında ortaya koymaktadır.[34]

1.3 RP'nin Resmî ve Gayrıresmî Söylemi: Cami ve Sokak Arasında Bînamaz Kalmak

RP'nin resmî söylemine göre, partinin gayesi Türkiye'deki rejimin resmî ideolojisi olan Kemalizmle büyük ölçüde örtüşmektedir. Buna göre, RP, "Türkiye Cumhuriyeti'ni yüceltmek, muasır medeniyet seviyesinin üzerine çıkarmak, demokratik, laik, insan haklarına saygılı, özgür bir hukuk devleti olarak güçlü ve müreffeh Türkiye'yi kurmak ve Türk halkına mutluluk sağlama"yı amaçlamaktadır.[35]

Refah Partisi'nin kapatılma davası sırasında Anayasa Mahkemesi'ne sunduğu *Esas Hakkında Savunma*'ya göre, Refah Partisi bir hizmet partisidir, siyasi bir kuruluştur; dinî veya felsefi bir ekol değildir.[36] Bu yüzden, RP olgusu "siyasal İslam" başlığı altında değerlendirilemez. RP'nin siyasal İslam ile hiçbir ilişkisi söz konusu olamaz.[37] RP'nin dinin ve dinî hassasiyetlerin siyasette temsili

bir nevi intihar sayılacaktır. Fazilet'in iktidarı ise yeni bir dünyanın ve yeni bir dönemin başlangıcıdır. Evet, Erbakan Devrimi, bozuk dengeleri sarsacaktır." Akgül, *Erbakan Devrimi*, s. 192.

32 Akgül, *Erbakan Devrimi*, s. 127-128.

33 Akgül, *Erbakan Devrimi*, s. 88.

34 90'ların başında su yüzüne çıkan bu 'çatışmada' Erbakan tavrını şu sözleriyle ortaya koymuştur: "RP'ye biat etmezsen, ibadetin kabul olmaz. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olarak, Refah'ın emrine itaat edeceğiz. Bu orduya dahil olacağız. Olmayanlar patates dinindendir." Bkz Mustafa Haki Okutucu, *İstikamet Şeriat: Refah Partisi* (İstanbul: Yeryüzü Yayınları, 1996), s. 70. Ayrıca bkz. Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan: Türkiye'de İslami Oluşumlar* (İstanbul: Metis Yayınları, 1990), s. 223-224.

35 *Refah Partisi Esas Hakkında Savunma* (Ankara, 1997), s.225.

36 *Age.*, s. 90.

37 *Age.*, s. 89.

konusundaki tavrı, milletimizin maddi olduğu kadar manevi varlığının da geliştirilmesine koyduğu vurguyla sınırlıdır.[38] Halkın RP'yi iktidara taşıyan tevecchühü, RP'nin dinî hassasiyetleri istismar etmesinden değil, Türkiye için yaptığı hizmetlerden kaynaklanmaktadır. Demokratik sorumluluğu üstlenebilecek rüşd ve bilince sahip olduğunu artık ispatlamış olan halkımızın din istismarıyla kandırılabileceğini düşünmek, halkın demokrasi bilincinin aşağılanmasından başka bir şey değildir.[39] Türkiye'nin meselelerini çözecek deneyime sahip olan RP'nin "dürüst ve inançlı kadroları", ülke kalkınması için kendilerini vakfetmiş ve halka hizmeti bir tür ibadet bilinciyle yapmışlardır.[40]

Millî Görüş'ün, Necmettin Erbakan ve arkadaşları tarafında geliştirilen, demokratik siyasi sistemin seküler oyun kurallarına göre biçimlenmiş İslam'ın mümkün olan en iyi formülasyonu olarak düşünülmesi, önceki Millî Görüş partileri gibi RP'yi de çift uçlu bir söyleme mahkum etmiştir. Resmî-hukuki düzeyde RP programı, RP'yi Anayasa'nın ruhunu en doğru olarak temsil eden parti olarak sunar.[41] Buna karşılık, RP Genel Sekreteri Oğuzhan Asiltürk; Korkut Özal, Ali Coşkun, Abdulkadir Aksu gibi eski ANAP'lıların RP'ye katılması için yapılan görüşmelerde, bu isimlerin RP'yi kitle partisine dönüştürme talebiyle geldiklerini, kendilerininse inanç partisi olarak kalmakta ısrar ettiklerini belirtir.[42] Buna mukabil, *Esas Hakkında Savunma*, RP'nin, tüm beyan ve eylemlerinde skolastik bir anlayışla din kurallarının esas alınmasını değil, inanç farklılıklarına saygıyı öne çıkardığını, sosyo-politik örgütlenmede "ilmin, aklın ve çağdaş gelişmelerin ışığı altında halkın gerçek ihtiyaçlarının esas alınmasını benimsediğini" ileri sürmektedir.[43]

1.4 RP'nin Din Söylemini Belirleyen Faktörler

RP'nin siyasi söyleminin içinde din söyleminin muhteva ve biçimini anlamlandırabilmek için, bu söylemin oluştuğu 80'li yıllardaki resmî İslamizasyon politikaları, Türkiye'deki İslami hareketlerin daha evrensel açılımlar edinmesi ve diğer İslami gruplarla RP arasındaki güç ilişkileri denkleminde meydana gelen değişiklikler göz önüne alınmalıdır. 90'lı yıllarda ise, siyasal İslam'ın yükselişinin durulması, RP'nin kitleselleşme çabaları, partinin sosyal demokrat bir söylemle büyük şehir varoşlarında yaşayan seçmenleri demokratik sisteme eklemlemesi, nihayet genişleyen oy tabanıyla iktidara ortak olacak bir siyasi güce erişmesiyle, bunun davet ettiği olumlu tepkiler ve bu durumun uyardığı resmî toplumun "beka refleksi"nin beslediği çevreleme faaliyetleri ve bunun 28 Şubat sürecinde somutlaşan tezahürleri, RP'nin din söylemini etkileyen faktörler olarak öne çıkmaktadır.

[38] *Age.*, s. 93-94.
[39] *Age.*, s. 98.
[40] *Age.*, s. 103.
[41] Bkz *Refah Partisi Programı* (Ankara, 1983), s. 1. Parti programının partiyi anlamayı mümkün kılacak bir niteliği yoktur. Yalnızca resmî prosedürün gereği olarak kaleme alınmış, resmî RP'nin anlatımıdır.
[42] Oral Çalışlar, *RP Nereden Nereye* (İstanbul: Pencere Yayınları, 1995), s. 110.
[43] *Esas Hakkında Savunma*, s. 239.

1.4.1 RP ve Merkez Sağ Partiler

Çok partili döneme geçildikten sonra dindarların iki ana talebi olmuştur: Taksime cami yapımı ve Ayasofya'nın yeniden camiye çevrilmesi. RP de bu mirası sürdürmüştür. Nitekim, RP kurulduğunda karşısındaki en önemli rakip 12 Eylül yönetiminin izlediği İslamizasyon politikalarıydı. Öyle ki, RP'nin siyasi söylemi içinde dinî talepler, neredeyse Ayasofya'nın camiye çevrilmesine inhisar etmekteydi.[44] Dinî motifler, siyasi söylem içine kaynakları belirtilmeden, yani ayet veya hadis ya da diğer hüküm kaynaklarıyla ilişkisi söz konusu edilmeden, yerleştirilerek hem dinî remizlere aşina seçmenle iletişime geçilmekte, hem de yasallık sınırları titizlikle korunmuş olmaktaydı.

Dinî tarikat ve cemaatlerin büyük ölçüde iktidardaki Anavatan Partisi'ne (ANAP) yönelmiş olması da, RP açısından aşılması gereken bir açmazdı. Piyasa değerleriyle İslamcı muhafazakârlığın sentezine dayanan ANAP'ın muhafazakârlığı, RP'nin dinî motifleri daha fazla kullanmasını zorunlu hâle getirmişti. RP'nin liberalizme uzak kalışının bir sebebi de, bu söylem alanının ANAP tarafından monopolize edilmesiydi.[45] Yine de, süreç içinde RP söylemine liberal değerlerin nüfuzunda ANAP'ın Özal dönemi söyleminin etkisi göz ardı edilemez. Dindar oyların tek adresi olma iddiasındaki bir parti olarak RP'nin dinî değerleri siyasi söylemi içine daha açık, tutarlı ve vurgulu bir şekilde yerleştirmesi ve bu vadide rakip tanımaması, bu partiyi, uygulanan ekonomik politikaların yol açtığı büyük gelir adaletsizliğini, tüketimciliği ve kendi kendine yardım ideolojisini, dinî motivasyonlu bir sosyal adalet söylemiyle eleştirmeye götürdü. Sonuç Adil Düzen söyleminin doğuşuydu.

İslamizasyon politikalarının 80'li yılların sonunda terk edilmesi, siyasi söylemin bütünüyle ekonomizasyonu ve Körfez Savaşı'nda Türkiye'nin takip ettiği "aşırı Batıcı" politika ile orta ve alt gelir gruplarının ekonomik durumlarındaki kronik kötüye gidiş ve genel ahlaki durumda gözlenen 'dejenerasyon', dindar oyların ANAP'tan RP'ye kayışını tetikledi. 90'lı yıllarda, ANAP'ın Mesut Yılmaz liderliğinde parti içindeki dindar kanadı tasfiye etmesi, Tansu Çiller liderliğindeki Doğru Yol Partisi'nin 'laiklik' kartını açıp RP'yi hırpalamaya çalışırken dindar kitleleri taciz edecek bir söylem kullanması, RP'nin 24 Mart 1994 genel yerel seçimlerinde ve 27 Mart 1995 genel seçimlerinde büyük başarı kazanarak birinci parti olması, Adil Düzen söylemiyle siyasi sistemin gayrı memnunlarının desteğini almayı başaran bu partiyi, dinî grupların oylarını alma konusunda da rakipsiz kıldı.

1.4.2 RP ve Diğer Dinî Oluşumlar

RP'nin selefi olan MSP, Nakşi ve Nurcu gruplardan önemli destek almıştı. MSP'nin önde gelen liderleri, Necmettin Erbakan, Süleyman Arif Emre ve Hasan Aksay,

[44] Yaşar Kaplan, *Demokrasi Risalesi* (Ankara: Aylık Dergi Yayınları, 1985), s. 63.
[45] Akdoğan, *Siyasal İslam: Refah Partisinin Anatomisi*, s. 189.

İskenderpaşa Dergahı'nın müdavimleriydi.[46] Kuruluşunun ilk döneminde RP, sürekli olarak seçmene MSP'nin her açıdan devamı olduğu mesajını iletti. Bunu yaparken dinî tarikat ve cemaatlerin parti üzerindeki manevi vesayetini de yavaş yavaş reddetme eğilimini belirginleştirmeye başladı. Necmettin Erbakan ve arkadaşlarına göre, siyasi liderlik ile dinî liderliğin birbirinden ayrılması zorunluydu. Dinî tarikat ve cemaatlerin manevi ve sosyal alanlardaki nüfuzu siyasi nüfuza dönüşmemeliydi. Siyasi liderlik bütünüyle partiye aitti ve bu liderliğin manevi hiyerarşi içine dahil edilerek tali bir konuma ircası söz konusu olamazdı. Zamanla bu yaklaşım, siyasi otoritenin üstün otoriteye dönüşmesiyle sonuçlandı.

Müteveffa Nakşibendi Şeyhi Esat Coşan, kamuoyu önünde, Erbakan'ı, "bana biat etmeyen kendisine başka din arasın" demekle suçladı.[47] Parti yönetiminin iddiası, kendilerine destek verenlerin tercih ettikleri mistik bağlanmaların, onların kişisel tercihleriyle ilgili bir konu olduğuydu. RP bütün tarikat ve cemaatlere eşit mesafede durmaktaydı.[48]

Gerçekten de süreç içinde, parti içindeki Nakşibendi ağırlığı belirleyiciliğini kaybederken, parti kimliği asli kimlik hâline dönüştü. Herhangi bir tarikat ya da cemaatin kontrol edebildiği bir parti görüntüsünden sıyrılması, RP'nin MSP'den ayrılan önemli bir yönünü oluşturur. Bununla birlikte, RP dışındaki partilere oy veren seçmenlerin 'zulme' ortak olduğu, 'zalimlere' hatta 'kafirlere' destek verdiği şeklinde parti militanlarının sıklıkla kullandığı, parti liderliğinin de yeri geldikçe başvurduğu olumsuzlama, örtük bir damar olarak varlığını korumakla birlikte, önemli ölçüde esnedi ve MSP'nin söylemine kıyasla daha geri planda kaldı. Erbakan'a göre, RP bütün inananların ve mazlumların partisiydi ve önceki siyasi tercihlerine bakmaksızın herkesi kucaklamaya hazırdı.[49]

1.4.3 RP ve Dinî Radikalizm

Kullandığı din söylemi açısından merkez sağda yer alan partilerden[50] radikal bir farklılık göstermeyen Refah Partisi, bu çizgisiyle İslamcı radikallerin tepkisini çekti. RP, parti politikasını sisteme eklemlenme olarak değerlendiren bu

[46] Millî Nizam Partisi kurulurken bu üç isim dergahın şeyhi Mehmed Zahid (Kotku) Efendi'nin muvafakatini almışlardı. Bkz. Çalışlar, *RP Nereden Nereye*, s. 27. Kotku'nun halefi ve damadı Esat Coşan da bunu belirtmektedir: "Efendim, destekleme Hocamızın zamanından beri oldu. Parti –Partiyi kastediyorum genel olarak partileri değil– dergahımızın belli bir aksiyonu olarak başladı. Hocamıza belli kişiler geldiler, dediler ki: 'Hocam, böyle böyle şeyler yapalım mı?' Emir buyurdu, istikamet gösterdi, yapın buyurdu. Ayrıca eleman verdi... Böylece bizim dergahımızın bir aksiyonu olarak politik çalışma başladı." *Age.*, s. 54.

[47] Çakır, *Ayet ve Slogan: Türkiye'de İslami Oluşumlar*, s. 223-224.

[48] Çölaşan, Asiltürk'le Mülakat, *Hürriyet*, 5 Mart 1989.

[49] Aktaran Ömer Vehbi Hatipoğlu, "Erbakan ve RP'den Beklenen", *Panel* (Ekim-Kasım 1990), s. 37.

[50] ANAP da, DYP de, selefleri Adalet Partisi ve Demokrat Parti gibi, siyasi maslahat gerektirdiğinde,Taksimde bir cami inşâsı ve Ayasofya'nın camiye dönüştürülmesi taleplerini sahiplenmişlerdir. Mesela, 1989 yılında Turgut Özal'ın cumhurbaşkanı olması üzerine yapılan Büyük Kongrede başkanlığa aday olan ancak kaybeden Yıldırım Akbulut, burada yaptığı konuşmada, genel başkan seçilmesi hâlinde Ayasofya'nın camiye dönüştürülmesi sözünü vermişti.

sayıca az fakat 'fikren' etkili politik çizgiyle arasına belirgin bir mesafe koymakla birlikte, RP'nin merkez seçkinlerinin denetimi dışındaki popüler parti hatipleri ajitatif bir üslûp içinde, bu radikalizmle zaman zaman örtüşen konuşmalar ve beyanlar ortaya koydu.[51] Pür bir selefî reddiyeciliğe dayalı, demokrasi karşıtı, çifte sadakati tevhid ilkesine aykırı bulan bu çizgiye göre, bir siyasi partinin İslami bir nitelik taşıması yönetici kadrolarının dindarlığıyla değil, program, beyan ve politikalarının İslami meşruiyeti ile ilişkiliydi. Seküler bir politik sistem içinde yaşayan Müslümanların problemlerine İslami çözümler üretilmesinin bir anlamı yoktu. Sistemik düzeyde bir değişiklik gerçekleşmeden böyle bir çabaya girişmek, İslam'ın temel öğretilerini dönüştürmeyi gerektirirdi. RP'nin Adil Düzen programı, referanslarını telaffuz etmese de, İslami olmayan bir siyasi sistem içinde üretilmiş problemlere İslami çözüm üretme çabası olduğundan, sistem içi bir çaba olmaktan öteye gidemezdi. RP, İslami bir parti değil, halkın 'İslami' olarak algıladığı bir partiydi.[52]

Millî Görüş'ün aksiyomatik bir doğruluğa sahip olduğunu söyleyerek,[53] onun İslam'ın mevcut şartlarda üretilmiş mükemmel bir sunumu olduğunu belirten Erbakan, bu çifte sadakatin geçerlilik ve işlerliği konusunda hiçbir kuşku taşımamaktadır. Ancak Millî Görüş'ün mimarı, her hâl ve şartta legaliteyi önemsediği için, siyasi bir organizasyon olmakla birlikte, siyasi alandan çok sosyal ve kültürel alanda millîleşme/İslamileşmeyi öne çıkarmaktadır.[54] Eğitim ve hukuk yoluyla sekülarizasyona dayalı Kemalist siyasi/bürokratik idareyle doğrudan çatışmak yerine, buna teğet geçerek, varlığını meşru ve legal kılmak için sosyo-ekonomik ve kültürel alanlardaki dönüşümü önceleyen RP, böylece siyaset yapmayı reddeden radikal unsurları bünyesi dışında tutarken, "İslam her şey için çözümdür." sloganında ifadesini bulan kolaycılıktan, MNP-MSP tecrübelerinin de ışığında uzak durmaya çalışmıştır. Kendisini şiddetle ifade etmeyi yeğleyen İslamcı radikalizmle Millî Görüş partilerinin yolları ise hiç kesişmemiş, bu grupların demokratik katılım kanallarının dışında kalmayı yeğlemesi, devletin "hukuki şiddetini" davet etmiştir.

Son yıllarda gelişen modernizm karşıtı akımların Müslümanlar üzerindeki yansımaları RP'nin söylemini etkilememiş, maddi kalkınmacı, ağır sanayici, millî harp sanayii düşkünü, manevi kalkınmacı, kısacası İslam milliyetçiliğine dayalı pozitivist bir kalkınma anlayışını remzeden Millî Görüş çizgisi bu tür bu-

[51] "Atatürk yaşasaydı Refahlı olurdu" diyen lideri Necmettin Erbakan'ın aksine, Şanlıurfa Belediye Başkanı Halil İbrahim Çelik'in "Laik Değilim, Atatürkçü'de" sözlerinin yer aldığı konuşması bu radikalizmin bir tezahürüydü. Bkz. "RP'li Başkanlar Büyüteç Altında: 'Laik Değilim, Atatürkçü de...!" *Panel* (Mayıs-Haziran 1989), s. 10-13.

[52] RP'ye dönük bu eleştirilere örnek olarak bkz Ercüment Özkan, "RP İslami Bir Parti Midir?" *İktibas Dergisi*, (Mart 1994), sayı: 183.

[53] Gencay Şaylan, "Erbakan'la Mülakat", *Cumhuriyet* gazetesi, 9 Haziran 1991.

[54] Binnaz Toprak, "Politicisation of Islam in a Secular State: The National Salvation Party in Turkey", Said Arjoman, der., *From Nationalism to Revolutionary Islam* (London: Macmillan, 1984), s. 124.

laşmalara karşı "aksiyomatik saflığını" korumuştur. RP, Türkiye'de moderniteden hesap sormak için kurulmuş bir parti değildir; "moderniteyi en iyi biz inşâ ederiz" hareketidir.

1.4.4 RP ve Dinî Evrenselcilik

Çok partili demokratik hayat başlarken Türkiye siyasetinin merkez-çevre ekseninde şekillenen yapısı, siyasi söyleme "inkılâpçılar-mürteciler" olarak yansımaktaydı. Böyle bir ortamda bağımsız bir İslami kimlik mevcut değildi. İslami değer ve hassasiyetler, milliyetçilik etiketi altında ifade edilmekteydi. 1970'lere kadar bu iki akım da, yani hem milliyetçilik hem de İslamcılık, merkez sağ partiler içinde örgütlenerek siyasi sisteme katıldı. Daha doğuşunda ortaya çıkan milliyetçilik-İslamcılık birlikteliği, bağımsız bir siyasi mevcudiyet olarak ortaya çıktığında bile İslamcılığın İslam milliyetçiliği formunda tezahür etmesinin en önemli sebepleri arasında yer alır. Nitekim hem MSP'de, hem de RP'de çok güçlü bir vurguya sahip olan ve Batı karşıtlığı üzerinde temellenen bir millî İslamcılık, siyasi söylemin ana motiflerinden biri olmuştur.

Siyasi örgütlenme anlamında milliyetçilikten nisbî kopuş Millî Nizam Partisi'nin kopuşuyla gerçekleşmiş; İran Devrimi'nin de hızlandırdığı siyasal İslam'ın yükselişi sürecinde, küresel bir Müslüman taazzuvunun parçası olma fikri perçinlenmiştir. RP'nin tevarüs ettiği, Müslüman ülkeler/halklar arasında İslam'a dayalı siyasi, ekonomik, kültürel ve askerî yapılanma talepleri, Millî Görüş'ün yapısal bir parçası hâline gelmiştir. Bu vurgu 90'ların ikinci yarısında ve 1996-97'deki kısa iktidar tecrübesi döneminde pek öne çıkarılmasa da, RP tarafından da benimsenmiş ve sürdürülmüştür.

İslam'a dayalı küresel bilinçlenme, MSP döneminde diğer Müslüman ülkelerdeki İslami hareketlerle yatay ilişkiler kurma seviyesine varmadı.[55] Ancak, 1980'lerde siyasal İslam'ın ve buna karşı geliştirilen İslamizasyon politikalarının yaşadığı yükseliş trendine paralel olarak, RP lideri Erbakan diğer Müslüman ülkelerdeki İslami hareketlerle güçlü ilişkiler geliştirdi. 1990'da yapılan parti kongresine katılanlar arasında Cezayir İslami Kurtuluş Cephesi lideri Abbâs el-Medenî'nin oğlu Usâme el-Medenî, Afganistan'daki iki mücahit grubun lideri Gulbeddîn Hikmetyâr ve Burhâneddîn Rabbânî, Pakistan Cemaat-i İslâmî temsilcileri ile Bosnalı Müslümanların lideri Aliya İzzet Begoviç'in yanı sıra, HAMAS ve Mısır İhvân-ı Müslimîn temsilcileri de bulunmaktaydı. Bu çabalar RP çevrelerinde bir İslami enternasyonal fikrini davet etmişti.[56]

1.5 RP Söyleminin Dinîliği

Refah Partisi Genel Başkanı Necmettin Erbakan'ın 1990 yılındaki basın toplantılarına bakarak, Refah Partisi'nin siyasi söyleminde, Millî Selamet Partisi'ne nis-

[55] Ahmed S. Ertürk, "Türkiye'de İslami Hareketin Gelişim Süreci: 60 ve 70'li Yılları", *Dünya ve İslam*, (Yaz 1990), sayı: 3, s. 125.

[56] Mesela bkz. Ömer V. Hatipoğlu, "Erbakan ve RP'den Beklenen", *Panel* (Ekim-Kasım 1990), s. 36-37.

petle köklü bir değişiklik olmadığını söylemek mümkündür. Partinin yarı resmî yayın organı *Millî Gazete*'yi bu açıdan bir muhteva analizine tâbi tutan Türker Alkan'a göre, "1973-1980 arasında münhasıran dinî nitelikli konular Erbakan'ın konuşmalarında giderek arka plana düşerken, dinî olmayan konular giderek artan bir önem kazanmıştır."[57] Alkan'a göre, söylem düzeyinde daha az önem atfedilen sekiz konudan yalnızca ikisi, sanayileşme ve sosyal politika, dinle doğrudan ilişkili görünmemektedir. Ahlaki gelişme, ahlak, manevi inançlar ve sekülarizm kategorileri doğrudan dinle ilişkili iken, hürriyetler, insan hakları, demokrasi ile kültürel, tarihî ve etnik konular ve eğitim, dolaylı olarak dinle ilişkilenmektedir. Söylemde ağırlıklı yer kazanan yedi kategoriden –dış politika, genel ekonomi, anarşi, hayat pahalılığı, anti-semitizm, Siyonizm, Batılılaşma, Batı klüp, kültürel yabancılaşma ve bürokrasi, kamu yönetimi– hiçbiri doğrudan dinle ilişkili değildir. Bu yedi kategoriden yalnızca anti-semitizm, Siyonizm, Batılılaşma, Batı klüp, kültürel yabancılaşma kategorileri ile dış politikanın bir alt başlığı olan Müslüman ülkelerle ilişkiler dolaylı olarak dinle ilişkilidir.[58]

Alkan'ın da yerinde tespitiyle, söylemde dinî vurgunun azalması, dinîlik teması zaman içinde pekiştirildiği için, partinin dine verdiği önemin azalmasından çok, bunun 'bedihî' bir nitelik kazanması ile ilişkilidir. MSP'nin ilk kuruluşunda dine yapılan vurgu, seçmeni partinin ideolojisi konusunda doğrudan bilgilendirme amacına dönüktü. Bu amaç gerçekleştikten sonra, gündelik politika problemlerinin dinî meseleleri geri plana itmesi, parti seçkinleri ve seçmenler açısından önemini yitirmiştir.[59]

Siyasi bağlamın genel 'İslamizasyon' trendine paralel olarak dinî söylemi terviç ettiği 1980'lerde ise, Erbakan'ın siyasi söyleminde dinî temalar hakim unsur olmuştur. Alkan'ın, çalışmasında "Hürriyetler, insan hakları ve demokrasi" kategorisinde yer verdiği konular –Ceza Kanunu'nun 163. maddesi ve çok isteyerek olmasa da 141-142. maddeleri, öğretim ve çalışma hayatında başörtüsü yasağı ve irticai faaliyetlerde bulundukları gerekçesiyle Yüksek Askerî Şura kararlarıyla ordudan atılan rütbeli personel–, Siyonizm karşıtlığı, Batılılaşma ve Müslüman dünyadaki siyasi gelişmeler ile Türkiye'nin Müslüman ülkelerle ilişkileri konularına yapılan vurgu, bunun tipik bir göstergesidir.

Erbakan'ın 1990 yılı boyunca yaptığı basın toplantıları genel olarak iki bölümden oluşmaktaydı: 1) Dünyadaki Gelişmeler; 2) Ülkemizdeki Gelişmeler. Birinci başlık altında Erbakan, münhasıran dünya Müslümanlarının karşı karşıya bulunduğu siyasi problemleri ele almaktaydı: Filipinler hükümetine karşı bağımsızlık mücadelesi veren Moro Müslümanları, aynı amaçla mücadele eden Keşmir'deki Hint Müslümanları ile Etiyopya'dan Filistin ve Afganistan'a uzanan siyasi coğrafyadaki Müslümanların problemleri. Erbakan'a göre, Müslüman

[57] Türker Alkan, "The National Salvation Party in Turkey", Metin Heper ve Raphael Disraeli, der., *Islam and Politics in the Modern Middle East* (New York: St Martin Press, 1984), s. 87.

[58] Agm., s. 87.

[59] Agm., s. 88.

dünya dışındaki gelişmeler, sistemik düzeyde yeni bir paradigmanın, yani Millî Görüş'ün vazettiği "Adil Düzen"e duyulan ihtiyacı ortaya koyan ve komünist blokun çöküşüyle ortaya çıkan sistemik bir boşluk meydana getirmekteydi.

"Ülkemizdeki Gelişmeler" başlıklı ikinci bölüm, yapılmış seçim varsa söz konusu seçim sonuçlarının değerlendirilmesi ya da Türk dış politikasına ilişkin konular, özellikle Avrupa Topluluğu, Müslüman ülkeler ve ABD ile ilişkileri kapsamaktaydı. Bütün basın toplantısı bültenlerindeki değişmeyen tema, Müslümanların siyasi hürriyetleri konusuydu.[60]

"Adil Düzen" söyleminin benimsenmesiyle birlikte, bu tablonun kompozisyonu değişmeye başladı. RP'nin tanıtmadan sorumlu Genel Başkan Yardımcısı Bahri Zengin'in öncülüğünde yürütülen 1991 seçim kampanyasında kullanılan sloganlar ve yürütülen reklam kampanyasının işaretlediği gibi,[61] partinin sosyal refah ve sosyal adalet söylemi, dinî söylemine baskın olmuştur.[62] RP'nin MSP'ye nazaran farklılaşan ve "cami cemaati" olarak nitelenen geleneksel dindar kesimlerden oluşan çekirdek seçmen tabanının, sokaktaki insanı kuşatacak şekilde kitleselleşmesi ve partinin ideolojik periferisinde Millî Görüş'ü dinî bağlanmanın siyasi versiyonu olarak telakki edenlerin dışında bir kitlenin varlığının tolere edilmesi, iktidara giden yolun stratejik gereklerinden birini oluşturmuştur.

2 Fazilet Partisi'nin Din Söylemi

17 Aralık 1997'de kurulan ve RP kapatılınca onun yerini alan Fazilet Partisi'nin (FP) din söylemi, "İslamsız bir demokrasi"yi amaçlayan siyasi-askerî bir çevreleme çabası olarak, jakoben laikliğe dayalı post-modern bir darbe olan 28 Şubat sürecinin izlerini yansıtır. RP'nin siyasal İslam refleksinden arınmış olan FP'nin din söylemi, liberal-muhafazakâr bir partinin din söylemine dönüşmüştür.

Din karşıtlığını ve din devleti anlayışına dayalı din-siyaset ilişkisini reddeden, laikliği "Devletin dinler ve inançlar karşısında tarafsız olması ve belli bir dinin icaplarını halka baskı ile kabul ettirmemesi olduğu kadar, fertlerin din ve vicdan özgürlüğünü de teminat altına alan bir şemsiyedir." şeklinde tanımlayarak Süleyman Demirel'in laiklik tanımlarına[63] paralel bir tanımı benimseyen

[60] Erbakan'ın aylık basın toplantıları için 24 Ocak 1990, 01 Mart 1990, 06 Nisan 1990, 08 Haziran 1990, 27 Agustos 1990, 07 Ekim 1990 ve 06 Kasım 1990 tarihli, RP tarafından yayımlanan basın bültenlerine bakılabilir.

[61] İşçiler, köylüler, kadınlar, memurlar, esnaf, tüketiciler, küçük tüccar hatta fahişeler bu kampanyanın hedef grupları arasında yer almaktaydı. Mesela, bir işçi afişi üzerinde şunlar yazıyordu: "Fiyatlar Avrupa düzeyinde, ücretler onda biri". Bir başka afiş sloganı da şuydu: "Oturan ve dilenen değil çalışan ve kazanan Türkiye".

[62] Binnaz Toprak, "The State, Politics and Religion in Turkey, " Metin Heper ve Ahmet Evin, der., *State, Democracy and the Military: Turkey in the 1990s* (Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1988), s. 129.

[63] Dokuzuncu cumhurbaşkanı ve merkez sağın tecrübeli liderlerinden Süleyman Demirel'in laiklik konusundaki görüşleri için bkz. Süleyman Demirel, *İslam, Demokrasi, Laiklik*, haz. Kazım Güleçyüz (İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 1991). 28 Şubat döneminde Demirel bu kitapta ortaya konan laiklik anlayışını önemli ölçüde terketmiş ve daha radikal bir laiklik anlayışını benimsemiştir.

FP,[64] siyasetin demokratikleştirilmesi için gündelik hayat değerlerinin de demokratikleştirilmesi gerektiğini söyleyen, Adil Düzen'i değil serbest piyasa ekonomisini savunan, dış politikada kategorik Batı karşıtlığını terk ederek, Türkiye'nin Avrupa Birliği üyeliğini benimseyen ve bunun için gerekli değişikliklere destek veren, İslam Konferansı Örgütü'nün Türkiye'nin millî çıkarlarının savunulmasında aktif olarak kullanılmasını öneren, eğitim sisteminin ideolojik niteliğine itiraz eden, "siyasal İslamcı" değil, esas itibarıyla liberal-muhafazakâr bir omurgaya sahip fakat "sosyal devlet" refleksleri de güçlü olan ve arka fonunda milliyetçi tınılar bulunan bir siyasi partiydi.

Demokrasi, insan hakları, özgürlükler, hukukun üstünlüğü ve kalkınma ilkeleri üzerinde temellenen FP, 28 Şubat darbesiyle rahnelenen RP'lilerin sığındığı bir oksijen çadırıydı. Bu niteliğinden dolayı belirli tercihleri kalıcılaşma eğilimi taşısa da, bir geçiş dönemi partisiydi. Millî Görüş'le bağını kesmiş görünürken, Millî Görüş'ü benimseyen kadroların vesayeti altında varlığını sürdürmekteydi. Anayasa Mahkemesi'nin FP'yi kapatması, nasılsa gerçekleşecek bir ayrışmanın –Gelenekçiler ve Yenilikçiler– somutlaşmasını kolaylaştırdı. FP kapatıldıktan sonra kurulan Saadet Partisi (SP), programından da görüleceği üzere, sınırları esnetilmiş bir hak-bâtıl kategorizasyonunu ve buna dayalı siyasi sistem tanımlamasını programına dahil ederken, Adalet ve Kalkınma Partisi (Ak Parti) FP'nin resmî söylemine daha yakın duran bir parti olarak uç verdi.

FP'nin zorunlu kesintisiz eğitimin İmam-Hatip liselerini ve esas itibarıyla resmî din eğitimini ortadan kaldırmayı hedeflemesine muhalefet etmesi ve özellikle üniversitelerdeki başörtüsü yasağına karşı çıkması, bu partinin "siyasal İslamcı" bir parti olarak nitelenmesine yetmez; çünkü bu görüşler diğer liberal, muhafazakâr, hatta milliyetçi partilerin de benimsediği görüşlerdir.[65]

FP'ye göre, insan haklarına dayanması gereken devletin amacı özgürlükleri korumaktı. Bu sebeple devletin belirli bir din, mezhep, ideoloji ve inancı kayıran bir araç olarak kullanılması meşru görülemezdi.[66] Hem dinin hem de laikliğin siyasete alet edilmesini reddeden FP, din istismarına dayalı siyaseti ya da "dinin sırtından siyaset yapılmasını" da onaylamamaktadır.[67]

"Laikliğin din, dinin ideoloji gibi" anlaşılmaması gerektiğini söyleyen FP, devletin görevinin dinin öğrenilmesi, örgütlenmesi ve yaşanması önündeki engellerin

[64] Fazilet Partisi'nin laiklik anlayışı için bkz. *M. Recai Kutan'ın Basın Toplantısı, Türkiye'nin Öncelikleri ve Temel Görüşlerimiz, Fazilet Partisi 1 Yaşında* (Bilkent-Ankara, 17 Aralık 1998), s. 21. FP programı da kabaca Anayasa'nın 24. maddesini tekrar eder. Bkz. *Fazilet Partisi Kalkınma Programı* (y.y., 1998), s. 5.

[65] Fazilet Partisi hakkında genel bir kanaat edinmek için şu kaynağa bakılabilir. *M. Recai Kutan'ın Basın Toplantısı, Türkiye'nin Öncelikleri ve Temel Görüşlerimiz, Fazilet Partisi 1 Yaşında* (Bilkent-Ankara, 17 Aralık 1998).

[66] *Age.*, s. 17.

[67] *Fazilet Partisi Kızılcahamam Toplantıları, Genel Başkan Recai Kutan'ın Açış Konuşmaları 1-6 Eylül 1998* (Kızılcahamam-Ankara, 1998), s. 10

kaldırılması, yani negatif hürriyetin sağlanması olduğu görüşündedir.[68] Din-laiklik-siyaset ilişkisi, akıl, bilim ve Batı'daki uygulamalar ile uluslararası metinlerde öngörülen standartlara uydurulmalıdır.[69] Dinin kavga konusu olmaktan çıkarılması, dinî hayat üzerindeki kısıtlamalar kaldırılırken devletin dinî referanslara göre organize olmasının istenmemesi ve hürriyetler üzerindeki vurgusuyla FP'nin din söylemi gerçekten de liberal-muhafazakâr siyaset söylemleriyle önemli ölçüde kesişmekte; bu bakımdan da, RP'den radikal bir kopuşu temsil etmektedir. FP'nin bu niteliği, onu klasik Millî Görüş partileri içinde görmemizi zorlaştırmaktadır.

Genel Değerlendirme

Dine hizmet şiarı RP'nin din söyleminin ana eksenlerinden birini oluşturur ve kendisine yönelik siyasi bağlanmanın önemli unsurlarından birini teşkil eder. Bunun yanı sıra, dinî terim ve değerlerin muhtevasının belli bir gruba inhisar ettirilmesi, ulusallaştırma, modernleştirme, sekülerleştirme, siyasallaştırma, siyasi kanaatleri dinî kardeşliğin ölçüsü hâline getirme, dinî hayata yaptığı pozitif katkıları sekter bir tutumla sahiplenme, dini bir siyasi tercih alanına dönüştürerek, siyasi kanaat ve tercihleri farklı kesimleri dinden soğutma ve dine karşı tavır almaya yöneltme, sistem içinde sistem karşıtı bir konuma oturma gibi yollarla, dini, gerektiğinde araçsallaştırarak, siyasi söylemin hakim parametresi olarak kullanma, RP'nin, dinin siyasi temsiline ilişkin söyleminin mümeyyiz vasıflarıdır. Dindar insanların siyaset yapmasıyla dine dayalı siyaset yapma birbirinden farklı olgulardır. Dine dayalı siyaset yaparken siyasi maslahatları dinî maslahatlara dönüştürme ve bu şekilde sunma, ahlaki normların belirlenmesinde dinin hukuki ve moral belirleyiciliğe sahip olmadığı bir sosyo-kültürel ortamda dinin araçsallaşmasını zorunlu bir sonuca dönüştürür.

Millî Görüş geleneği, dinî kimliğin hukuki meşruiyetten yoksun oluşunun beraberinde getirdiği bir zorunluluk olarak, aslında İslam'la özdeşleştirdiği kendi siyasi söylemini Millî Görüş olarak ifade etmiştir. Bunu yaparken milliyetçiliğin dinî kimliğin ifadesinde şemsiye fonksiyonu gören konumundan faydalanmış; ancak, milliyetçiliği millî (dinî) olana irca etmeyi de ihmal etmemiş, çift uçlu bir söylem kullanmıştır. Dinin fikrî ve kurumsal temsili konusunda kendisini yegâne meşru ve ehil otorite saymıştır. Dinin zaruriyat ve nazariyat alanları arasındaki ayırımı yok sayan bu yaklaşımda, farklılıkların ve ictihadların alanı olan nazariyat alanı, Millî Görüş'ün kurucu başkanı ve kimi bağlılarınca manevi bir makam nispet edilen lideri Necmettin Erbakan'ın nihai belirleyiciliğinde ve tanımlayıcılığında zaruriyat alanına dahil edilmiş, bunun dışında ya da karşısında yer alan kamusal dinî söylemlerin meşruiyet ve temsil güçleri reddedilmiştir. Dinin kamu-

[68] *Fazilet Partisi Genel Başkanı M. Recai Kutan'ın Seçim Beyannamesi Basın Toplantısı, 20 Mart 1999* (İstanbul, 1999), s. 20-21.

[69] *Fazilet Partisi Danışma Meclisi İkinci Toplantısı Sonuç Bildirisi, FP Kızılcahamam Toplantıları 1-6 Eylül 1998*, s. 36.

sal veçhesini temsil hakkını tekeline alan bu yaklaşım, dinî ve siyasi bağlanma arasında birebir bir gerekirlik ilişkisi kurmuş, zaman içinde bu gerekirlik vurgusu esnemişse de varlığını sürdürmüştür. Dinin siyasi temsilini tekeline alan Millî Görüş geleneği, lidere/partiye/davaya biatı mutlaklaştırmış, kendi içindeki ictihadi farklılıkları "davaya sadakat" bağlamında değerlendirmiş, yine kendi dışındaki dinî oluşum ve söylemleri kendi kontrolü altına almak istemiştir.

Dinin bu "örtük ama açık" siyasal temsili, tarafgirlik temelinde, bu geleneğin partilerine oy vermeyenlerin dinî bağlanmalarını sorgulatmış ya da farklı siyasi tercihleri olanların dine bakışını olumsuz etkilemiştir. 28 Şubat sürecinde görüldüğü gibi, dinin siyasi temsiline irtica söylemi içinden bakanların, Millî Görüş partilerine oy vermeyenleri tek bir cephe içinde mütalaa etmelerine yol açmış ve dinin bireysel ve toplumsal yaşanabilirliği, bu cepheleşmeden olumsuz etkilenmiştir.

Dinle Millî Görüş arasındaki ilişkiyi özdeşlik ilişkisi olarak tanımlayan hareketin lideri, bu fikriyatın kamusal temsil şekline de aksiyomatik doğruluk atfetmekten çekinmemiştir. Kısaca söylemek gerekirse, FP döneminde konjonktürel olarak ciddi esnemeler göstermiş olmakla birlikte, Millî Görüş partilerinin dinî söylemi, problematiğini İkinci Meşrutiyet dönemi, ittihat ve terakki tartışmalarından alan ve "din ilerlemenin en büyük amilidir" türünden savunmacı bir söyleme dayalı, dinle kendi söylemi arasında özdeşlik ilişkisi kuran, dinin kamusal, özellikle de siyasal temsilini kendi tekeline alan, dini de otoriter ve yekpare bir tarzda yeniden kurarak zanni ve ictihadi farklılıklara kapatan, meşvereti "demokratik merkeziyetçi" anlayışa uyarlayarak bağlılarından mutlak sadakat isteyen dar bir danışma mekanizmasına dönüştüren, bu nitelikleriyle de 'öteki'ni dışlayıcı bir karaktere sahip, gelişmeci/kalkınmacı, teritoryal anlamda milliyetçi ve savunmacı bir söylemdir.

islâmiyât IV (2001), sayı 4, s. 193-206

Türkiye'de Ateist Solun Din Söylemi

MUHAMMET ALTAYTAŞ
İLAHİYATÇI
altayta@hotmail.com

Giriş

'Ateizm', 'sol' veya 'ateist sol' kavramları konusunda kavramsal bir analiz yapmak ya da Türkiye'de bu tanımlamalara karşılık gelen çevreleri tanıtmak, gerek konusu gerekse kapsamı bakımından bu makalenin sınırlarını aşmaktadır. Bu nedenle, giriş bölümünde, sol ideoloji ile ateizm arasındaki ilişkiye kısaca işaret etmekle yetinilecektir.

Marx (1818-1883) ve Engels'in (1820-1895) 1848 yılında başlattıkları modern sosyalist hareket, ateizmi, toplumsal yapıdan hareketle ön plana çıkarmış ve açıklamaya çalışmıştır. Bu durum 'sosyo-politik ateizm'[1] olarak da isimlendirilir. Aslında sosyalizmin öncelikli amacı dini yok etmek olmadığı gibi, onun karşıtı da teizm değil, kapitalizmdir. Buna göre, dinle soyut ve salt entelektüel nedenlerle değil, sosyalist ideallere engel olması sebebiyle mücadele edilmelidir. Sosyalist ideolog ve siyasetçiler, toplumu yeniden yapılandırma sürecinde, dini, en büyük engel olarak görmüşlerdir. Lenin (1870-1924) 1905 yılında yazdığı bir makalesinde şu ifadelere yer verir:

> Rus Sosyal Demokrat İşçi Partisi'ni, işçilerin her türlü dinsel uyutmacadan kurtulması adına mücadele etmek için kurduk... Bizim propagandamız tamamen bilimsel, dahası materyalist dünya görüşü üzerindedir... Fakat bu hiçbir zaman, yeri olmadığı hâlde din sorununun birinci plana alınması demek değildir.[2]

[1] Aydın Topaloğlu, *Teizm ya da Ateizm*, İstanbul 2001, s. 54.

[2] Bkz. V. Ilich Lenin; "Sosylizm ve Din", *Novaya Zihn* (Eriş Yayınları tarafından düzenlenmiştir) sayı: 28, 1905. http://www.kurtuluscephesi.com/lenin/dintr.html

Sosyolojik bir olgu olarak algılanan din, mülkiyetin ve sınıf çatışmalarının olmadığı bir toplum düzeni –yani sosyalizm– kurulup, toplumsal bütünün rahatsızlıkları tedavi edildiğinde kendiliğinden ortadan kalkacaktı. Marx'a göre, Yahudiler seyyar satıcı hayatından kurtarılabilirlerse, Yahudilik kolayca yok olacaktı.[3]

Son iki yüzyılda taraftar bulan, dinin tamamen sosyolojik bir olgu olduğu ve ortadan kaldırılabileceği şeklindeki tasavvur, –bazı dışa kapalı, katı ideolojik yapı ve toplumlar dışında– günümüzde artık önemini ve geçerliliğini büyük ölçüde yitirmiştir. Her ne kadar düşünce, inanç ve teşebbüs hürriyetine dayalı ılımlı bir liberalizm ön plana çıkmışsa da, ülkemizde XIX. yüzyılda olduğu şekliyle sosyalist teorilere büyük ölçüde bugün de bağlılığını sürdüren ve bu nedenle bütün dinî inanç ve değerlerin ortadan kaldırılabileceğine ve hatta kaldırılması gerektiğine inanan ve bunun mücadelesini veren kesimler mevcuttur. Eskiden Sovyetler Birliği'nde ve sosyalizmin hakim olduğu bazı üçüncü dünya ülkelerinde olduğu gibi, ülkemizde de bazı sosyalistler, ateizmi, ideolojilerinin ayrılmaz bir parçası ve propaganda aracı olarak değerlendirmekte ve "bilimsel ateizm" adı altında takdim etmektedirler.

Bu makalede, dine ilişkin bu ideali paylaşan çevrelerin ve yazarların görüşlerinden örnekler vermek suretiyle, eleştirel bir üslûpla, onların din söyleminin koordinatlarını belirleme amacını güdeceğiz.

Şunu da ifade etmeliyiz ki, inceleme konusu yaptığımız bu söylem, sol düşünceye sahip bütün ateistlerin din anlayışını yansıtmamaktadır. Kendilerine ve eserlerine atıfta bulunacağımız isimlerin[4] ortak özelliği, ateizmi ve İslam'a karşı mücadeleyi adetâ bayraklaştırmalarıdır. Ancak, bu mücadelede Erdoğan Aydın ve Doğu Perinçek gibi bazılarında sosyalizm, İlhan Arsel ve Turan Dursun[5] gibi bazılarında ise akılcılık ve bilim vurgusu öne çıkar.

1. Din Algısı

Batı'da özellikle sosyal bilimlerde ilerlemecilik söylemi, pozitivist dogmatizm ve evrimci materyalist ideoloji XIX. yy. ve XX. yy.'ın ilk yarısında etkinliğini hissettirmiştir. Bu söylemi kullanan John Lubbock (1834-1913), E. B. Taylor (1832-1917) ve E. Durkheim (1858-1917) gibi sosyal bilimciler, dinin kaynağı-

[3] *Marxist Düşünce Sözlüğü*, "Din" mad., İletişim Yayınları, İstanbul 1993, s. 138.

[4] Ateist solun din söylemini tespit etmeye çalışırken eserlerine atıfta bulunacağımız başlıca isimler şunlardır: Doğu Perinçek, İlhan Arsel, Turan Dursun, Erdoğan Aydın, Server Tanilli, Muazzez İlmiye Çığ.

[5] Aslında Turan Dursun, sol dünya görüşüne sahip değildir. Fakat, kendi din söylemlerine hizmet ettiği için sözünü ettiğimiz müfrit sol ekol onu büyük bir iştiyakla bağrına basmıştır. Sol eğilimli yirmi dört aydın ve yazarın Turan Dursun'a ilişkin değerlendirmelerinin derlendiği *Turan Dursun ve Aydınlanma* (İstanbul 2000) isimli kitapta o, "Doğu ve İslam dünyasının Luther'i, Rousseau'su","aydınlanma savaşçısı" gibi sıfatlarla anılmaktadır. Diğer yandan o, biraz da teröre kurban gitmesinin yarattığı popülarite ile sosyalizm adına yayıncılık kulvarında mücadele yürüten bazı yayınevlerinin ve çevrelerin de, deyim yerindeyse, din üstadıdır. Bundan dolayı, onun söylemi, konumuz açısından bize önemli veriler sağlamaktadır.

nı psiko-sosyal etmenlere indirgemişlerdir. Bu söylem, sosyalist ideolojinin de benimsediği bir söylem olmakla birlikte, onlar, dini, daha çok sınıflar arası mücadelelerin bir ürünü olarak görmüşlerdir. Doğaya yenik düşen ilk insanlar, tanrılara, şeytanlara, mucizelere vb. şeylere inanmışlardır. Din, yaşamı boyunca çalışan ve yokluk çekenlere, bu dünyada azla yetinmeyi, kısmete boyun eğmeyi, sabırlı olmayı ve öteki dünyada cennet umudunu sürdürmeyi öğretir.[6] Bu yönüyle –Marx'ın en ünlü sözüyle– din; "kalpsiz dünyanın kalbi, acı çeken kitlelerin afyonudur (veya ağrı kesicisidir)."[7] Buna göre, halkı uyutan, sömürü ilişkilerini kolaylaştıran ve zihni uyuşturan dinle mücadele edilmelidir.

Dine ilişkin bu tasavvuru –belki de biraz daha vulgarize versiyonuyla– ülkemizdeki ateist sol yayınlarda görmek mümkündür: Buna göre din, insanların anlayamadıkları, karşısında güçsüz kaldıkları doğa ve toplum olaylarını, tasarladıkları doğaüstü gizemsel nitelikli güçlerle açıklamaya yönelmeleriyle ortaya çıkan toplumsal ve tarihsel bir olgudur.[8] İnsanların çaresizlik ve bilgisizliklerinden yararlanılarak üretilmiş olan dinler; insanın, ölüm, cehennem ve Tanrı korkusunu sömürerek yaşamaktadır.[9] Din sayesinde, inanmaya elverişli yoksul insanlar, Tanrı'nın kendilerini denediği sanısıyla içinde bulundukları duruma katlanmaları sağlanarak, zenginler yararına uyutulmaktadır.[10] Dinler, çoktanrıcılıktan tektanrıcılığa doğru evrilmiş olup, insanlık tarihine göre oldukça yeni sayılırlar. Din ne ezelîdir ne de ebedî; gelecek, zorunlu olarak dinsiz olacaktır.[11] Kapitalizmin yıkılması sonucu, dine destek olan koşullar da yok olunca, süreç içinde dinin kaybolup gitmesi de kaçınılmazdır. Batı Aydınlanma'sında olduğu türden dinin dogmaları yerle bir edilmeden, bilim, felsefe, özgür düşünce, laik ve demokratik bir hayat; özetle, aydınlığa giden yollar açılmayacaktır.[12]

Bazı sosyal bilimci ve psikanalistler; sosyoloji, psikoloji ve kültürel antropolojiden hareketle, dinin doğuşunu ve özünü açıklamaya yönelik izahlarını maksadını aşacak şekilde, teorik bir inanç sistemine (dine) dönüştürmüşlerdir.[13] Onlar, bunu yaparken, kurdukları bu sistemin de, aynı yöntemlerle psiko-sosyal temellerinin bulunabileceğini hesaba katmamışlardır. Kanaatimize göre, bazı ideologların daha da aşırıya giderek tabulaştırdığı bu 'açıklayıcı teori' rüyasının başarısız olmasının ve bugün artık önemini yitirmesinin sebebi, sadece nazari ispatların kusuru değil, aynı ölçüde, beşerî ilimlerin tabiatları gereği yargı-

[6] Lenin, agm.

[7] *Marxist Düşünce Sözlüğü*, "Din" mad., s. 137.

[8] Erdoğan Aydın, *Kur'an ve Din*, Ankara 1996, s. 10.

[9] Turan Dursun, *Kutsal Kitapların Kaynakları 1*, İstanbul 1997, s. 15.

[10] Dursun, *age.*, s. 47.

[11] Server Tanilli, *İslam Çağımıza Yanıt Verebilir mi?*, İstanbul 1991, s. 14.

[12] Server Tanilli, "Turan Dursun'un Ardından", [Abit Dursun, *Turan Dursun ve Aydınlanma*, İstanbul 2000 içinde] s. 129.

[13] Bu konuda örnekler ve bunların değerlendirilmesi için bkz. Şakir Kocabaş, *İfadelerin Gramatik Ayrımı*, İstanbul t.y., s. 77-82.

lama yetkisinin sınırlı oluşunun farkında olmayışlarıdır. Zira sosyal bilimler, insan dışında kalan olguları veya insan eyleminin yöneldiği dünyayı değil, bu yönelme eyleminin kendisini inceler.[14]

2. İslam Algısı

Sözünü ettiğimiz sol kesimin İslam'a ilgisi, anlam arayışının veya bilgi ve hakikat sevgisinin güdülediği bir anlama kaygısından ziyade, İslam'ın, ideolojilerine engel teşkil ettiğini düşünmelerinden ve halkı din konusunda aydınlatma hevesinden kaynaklanmaktadır. Zira Müslümanlar, genel kültürden, akılcı düşünceden ve pozitif bilimden mahrum olmaları nedeniyle, kendi dinlerini değerlendirebilecek yetkinliğe sahip olmadıklarından, içeriğini bilir göründükleri Şeriat'tan da habersizdirler.[15] Dolayısıyla, İslam'ın değeri, ancak dışarıdan nesnel bir bakışla, aydınlanmış zihinlerce gereği gibi takdir edilebilir. Ne var ki, bu nadir şahsiyetler, Müslüman halka İslam'ın ne kadar ilkel bir din olduğunu göstermek ve onları aydınlatmak için dahi olsa, İslam'ın orijinal kaynaklarına inmek ve bu kaynakların dilini öğrenmek adına yıllarını ve emeklerini israf etme lüksüne sahip değildirler. Bundan dolayı, yüzyılda birkaç tane dahi olsa, yıllarını feda ederek, medreselerde, İslam geleneği içinde yetişmiş Turan Dursun ve Arif Tekin[16] gibi aydınlanma kahramanları, İslam kaynaklarından malzeme sağlamaları bakımından büyük önemi haizdir. Hedef ve yönteme ilişkin bu önaçıklamalardan sonra, ateist sol kesimin söylemlerinde İslam'a dair öne çıkan vurguları değerlendirmeye geçebiliriz.

2.1. "İslamiyet; Yahudilik ve Hıristiyanlık Kaynaklıdır."

Bu söylemin sahipleri, ilahi kitaplar arasındaki benzerlikten hareketle, İncil, Tevrat ve şerhlerini Kur'an'ın ve İslam'ın en önemli kaynakları olarak görmektedirler: Onlara göre, zaten Tevrat ve İncil'in de ilahi kökeni yoktur. Turan Dursun'a göre, İslam'ın da, Yahudilik ve Hıristiyanlığın da asıl kaynağı, dinlerin en eskisi olan Sabiîliktir.[17] Muazzez İlmiye Çığ ise, Sümer din ve edebiyatı ile Tevrat, İncil ve Kur'an arasındaki benzerliklerden hareketle, bu dinlerin asıl kaynağı olarak Sümer kültürünü gösterir.[18]

Ancak, ateist sol söylemi örneklemesi bakımından Erdoğan Aydın'ın yorumu daha karakteristiktir: Tektanrıcı kültürün çoktanrıcı kültüre göre ileri ve üstün

[14] Lucien Goldman, *İnsan Bilimleri ve Felsefe*, çev. Afşar Timuçin, İstanbul 1997, s. 21.

[15] İlhan Arsel, *Kur'an Eleştirisi*, İstanbul 1999, s. 21.

[16] Turan Dursun, Arif Tekin [İkisi de uzun yıllar Diyanet teşkilatında üst düzeyde din hizmeti vermişlerdir.] ve Erdoğan Aydın hayatlarının bir dönemini dindarca yaşamış, sonradan İslam'a karşı mücadeleye girişmişlerdir. Bu kişiliklerin oluşmasına olanak sağlayan geleneksel din anlayışının ve din eğitiminin bu vechesi, çok yönlü olarak incelenmeyi gerektirmektedir. Bu bağlamda Turan Dursun ve Erdoğan Aydın'ın inanç serüvenlerini ve yetiştikleri ortamı da dikkate alan bir "otobiyografik tahlil denemesi" için bkz. Muhammet Altaytaş, *Hangi Din*, Eylül Yayınları, İstanbul 2001, s. 15-34.

[17] Bkz. Turan Dursun, *Din Bu 2*, İstanbul 1995 (Kitabın tamamı bu konuya ayrılmıştır.).

[18] Bkz. Muazzez İlmiye Çığ, *Kur'an İncil ve Tevrat'ın Sümer'deki Kökeni*, İstanbul 1995.

bir kültür olması nedeniyle, Hıristiyanlığın toplumsallaşıp devletleşemediği, Yahudiliğin de kavimler üstü bir anlayışa sahip olamadığı Ortadoğu'da, tektanrıcı bir din için ortam hazırdı. İslam, bu olanakları kullanabilecek bir yapıda ortaya çıktı. Egemen sınıfların dini olarak ortaya çıkan İslamiyet, bölgenin egemen üretim ilişkilerine muhalif olmayıp, kölecilik dahil, sömürü ilişkilerini kutsaması ve ticareti önemsemesi nedeniyle kısa sürede Ortadoğu'ya egemen oldu.[19]

İslam dininin Yahudilik ve Hıristiyanlık kaynaklı olduğu iddiası, Batı'da, özellikle XII. yüzyılda Haçlı Seferleri sırasında bir savaş propagandası olarak işlev görmüştür. XX. yüzyılda bazı Müslüman alimlerce ve şarkıyatçılarca ilmî ciddiyetle yapılmış çalışmalara kadar Hıristiyan dünyada savunulagelmiş ve genel kabul görmüş bu yaklaşıma, bugün şarkiyatçılar dahi iltifat etmemektedir.

Kur'an'ın sunduğu tarih perspektifinde, İslam, Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar bütün peygamberlerin tebliğ ettiği ve esası tevhid ve ahirete iman ile güzel ahlak olan 'Allah'ın dini'nin genel adıdır. İlahi kitaplar, farklı ilahi dinler vazetmekten ziyade, tek ilahi dinin farklı şeriatlarını (Musevi, İsevi) ortaya koymuştur. Bu nedenle, İslamiyet ile başta Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi ilahi dinler olmak üzere, İslam'ın dejenere olmuş versiyonu olarak görülebilecek Sabiîlik gibi bazı dinî gelenekler arasındaki benzerlik, bu dinlerin kaynağının özde 'bir' olduğunun işareti olarak görülebilir. Şu hâlde, dinler arası benzerlik, Kur'an'ın sunduğu İslam tasavvurunu zayıflatması bir yana, güçlendirmektedir.

2.2. "İslam Şeriattır, Şeriat İse Çağdışı Bir Devlet Modelidir."

İslam'ın öncelikle bir devlet modeli ve Şeriat olarak algılandığı, İslam'la Şeriat'ın özdeşleştirildiği bu söylemin kurgusunu şöyle özetlemek mümkündür: Şeriat demek, İslam demek olduğu gibi, Şeriat devleti demek de teokratik devlet demektir ve İslam'la teokrasi bir madalyonun iki yüzü gibidir. Bu yönetim şeklinde, Tanrı'nın yeryüzündeki vekili olan halife, iktidarı Tanrı adına kullanmaktadır, halkına değil Tanrı'ya karşı sorumludur ve iktidarını kötüye kullansa, halkına zulmetse dahi ona itaat edilir. Cumhuriyet kuruluncaya dek 1400 yıl boyunca Müslümanlar bu despotik, monarşik yönetimlerle ilkel toplum şartlarında koyun sürüsü gibi yönetilmiştir.[20]

Diğer yandan, Şeriat kuralları değişmez özelliktedir; dinamik değildir ve evrensel olamazlar. Yaşamsa sürekli değişim içindedir. Beliren yeni gereksinimler yeni karşılıklar ister. Değişmeyen sabit bir hukukla ilerlenemez ve çağdaş olunamaz. Bundan dolayıdır ki, gerçek anlamıyla bir hukuk devletinde ve çağdaş toplum yaşamında egemenlik, geleneklere, din ve inançlara verilemez; verilirse, hukuktan ve çağdaşlıktan söz edilemez.[21] İnsan hakları, laiklik, demok-

[19] E. Aydın, *Kur'an ve Din*, s. 25.

[20] Bkz. İlhan Arsel, *Teokratik Devlet Anlayışından Demokratik Devlet Anlayışına*; Ankara 1975, s. XVIII-XXII

[21] Turan Dursun, *Din Bu 1*, İstanbul 1998, s. 259.

rasi gibi çağdaş insanlık değerleri ile uzlaşması mümkün olmayan İslamcı akımlarla hesaplaşmak zorunludur; çünkü sadece Cumhuriyet'in kurumları değil, iki yüzyıllık geçmişe sahip olan ulusal aydınlanma hareketimizin bütün değerleri tehlikededir. Çağdaşlaşmak için aydınlanma zorunludur. Aydınlanma, aklın inançtan, bilimin dinden bağımsızlaşması; aklın ve bilimin öncülüğüne, insan haklarına ve demokrasiye yöneliştir.[22] Batı, bugünkü gelişimini, ilerlemesini ve uygarlığını din adamlarının saltanatına ve mel'anetine son vermekle sağlamıştır. İnsanlık tarihinin en önemli aşamaları, insan aklının dinin tasallutundan kurtarıldığı son üç dört yüzyıl içerisinde kendisini göstermiştir. Batı'daki bu durum, aydının dine karşı mücadelesinin bir sonucudur. Toplumlar ve kişiler, ancak bağlı ve saplı bulundukları inançlarının temelsiz ve boş şeyler olduğunu gördükleri zaman, başka değer sistemlerine ve farklı ideolojilere yönelirler.[23] Türkiye'de emekçi halkın siyasal ve ekonomik mücadelesi, hiç kuşkusuz, ideolojik ve kültürel alanda aydınlanma mücadelesiyle el ele gelişecektir. Bundan dolayı, Şeriat'a karşı savaşmak kendini aydın bilen her insan için kutsal bir görevdir;[24] bu savaşa katılmayan aydınlarımız hıyanet içerisindedir.[25]

Bu söylem sahiplerinin aydınlanma, akıl, bilim ve çağdaşlık kavramlarıyla kurguladıkları retorik, Batı'nın kendi tarihsel koşullarında yaşadığı, bugün birçok açıdan sorgulayıp aştığı bir dönemdeki tecrübelerinin evrenselleştirilip kutsanmasına dayanmaktadır. Onlar, ne XVIII. veya XIX. yüzyılda, ne de Hıristiyan dünyada yaşadığımızı fark etmelerine rağmen, zihinlerini pozitivizme ve Marksizmin hazır kalıplarına göre biçimlendirdiklerden, kutsadıkları Aydınlanma dönemini bile gereği gibi anlayamamaktadırlar.

Her din, ideoloji ve felsefe, ancak kendi makuliyeti içinde ve tarihsel koşulları çerçevesinde doğru kavranabilir. Bu nedenle, İslam'ın ilahi kitabı Kur'an-ı Kerim'in ana konuları olan inanç, ahlak-hukuk ve ibadetlerin, İslam'ın değerler sistemindeki yerinin doğru kavranması birçok açıdan önemlidir. Oysa sol söylem, İslam'ı, "evrensel, ilahi ve ebedî hakikatin olmadığı, her şeyin tarihsel ve konjonktürel zorunluluklarca şekillendiği" önkabulüne dayanan mutlak tarihselci perspektiften okumaktadır. Bu durumda, tarihsel olanın evrenseli, konjonktürün ilkeyi, sınırlı olanın mutlak ve ilahi olanı belirlediği öncelikle kabul edilmiş olmaktadır. Erdoğan Aydın'ın, namaz, oruç, kurban gibi ibadetleri, "Arap toplumundaki 'köle-efendi' diyalektiğinin 'Allah-kul' ilişkisi olarak kurgulanması"; zekat ve sadaka ibadetini, "İslam'ın zengin ve fakir ayrımını, dolayısıyla eşitsizlik toplumunu kutsallaştırıp meşrulaştırması ve sömürüyü teşvik etmesi" şeklinde yorumlaması, İslam'ı 'tersinden okuması'nın sonucudur. İslam nazarında ise, tarihsel koşullar sadece birer etkileyicidir, yani ilahi hitap tarihsel olanı dik-

[22] Tanilli, *age*, s. 9.
[23] Bkz. Arsel, "Giriş Bölümü", *Toplumsal Geriliklerimizin Sorunları*, Ankara 1972.
[24] Doğu Perinçek, "Önsöz" [Turan Dursun, *Hayatını Anlatıyor*, İstanbul 1997 içinde].
[25] Arsel, agy.

kate alır; fakat belirleyici ve asıl olan, sınırsız, mutlak ve hakim varlık olan Allah'tır. Aynı şekilde, İslam'ı Kur'an'ın fiilî yasamayla ilgili az sayıdaki hukuki kurallarıyla veya İslam'ın belli bir tarihsel dönemdeki uygulama formu anlamındaki 'Şeriat' kavramıyla özdeşleştirmek, İslami değerler sistemini tersine çevirmek veya İslam'ı tersinden okumak demektir. İslam'ın böyle bir bağlamda değerlendirilmesinin sebebi, maddeyi ve sosyal pratikleri esas alan maddeci, Marksist felsefenin mutlaklaştırılarak dogmalaştırılmasıdır.

Genel kabule göre, hukuk ile ilgili ayetler –ortalama bir değerlendirmeyle– Kur'an-ı Kerim'in % 4'üne karşılık gelmektedir. Buna mükabil, Kur'an'ın hemen bütününde inanç ve ahlak üzerinde durulmakta, Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak, dünya ve ahiret saadetini temin etmek için izlenecek "doğru yol" konu edilmektedir. Bu gerçekler ışığında, Kuran'ın içerdiği inanç ve değerleri görmezden gelip, İslam'ı, sadece fiilî uygulamayla ilgili emirleri veya tarihin bir kesitindeki pratiği anlamında 'Şeriat' olarak tanımlayıp gündeme getirmek ve tartışmak, bilgi yetersizliğinden kaynaklanmıyorsa eğer, kasıtlı bir saptırma olarak düşünülmelidir. Mehmet Aydın'ın deyişiyle, Kur'an'ın temel hedefi herhangi bir "İslam [Şeriat] devleti" değil, "Müslüman toplumdur".[26] Veya F. Rahman'ın da işaret ettiği gibi, "Kur'an özünde iyiyi tavsiye edip kötülükten sakındıran, canlı bir Allah bilincine sahip fertlerden oluşmuş, iyi ve adil bir toplum oluşturmayı hedefleyen dinî ve ahlaki bir metindir."[27]

2.3. "İnsanlığın İlerlemesini Belirleyen, Din Değil, Bilimdir."

Konu ettiğimiz sol yaklaşımın, İslam-bilim ve akıl ilişkisindeki temel vurguları şöyle özetlenebilir: İnsanlığın ilerlemesini belirleyen, din değil, bilimdir. Din, bilim ve felsefe ile uzlaşmaz. Çünkü bilim ve felsefe özgür aklın işlediği konulardır ve dogmalara karşıdır.[28] Bilim maddeyi, din ruhu esas alır. Bilimsel bilgi doğrulanabilir, dini bilgi ise fantastik imgelerde ifadesini bulan dogmatik bir bilgidir.[29] Akıl dışılık, İslam Şeriatı'nın temel eğitim ilkelerinden biridir; ki, kişiyi düşünme gücünden ve yaratıcı zekadan yoksun kılar.[30] Bilim geliştikçe insanlık metafizik düşüncenin avutucu etkisinden kurtulacaktır. Gerçek bilim felsefesi olan diyalektik materyalizmin ve hayatın her öğesine ilişkin süregelen aydınlatma sürecinin henüz kanıtlayamadığı olgular, Tanrı'nın varlığını kanıtlayan olgular olarak düşünülmemelidir. Bilimin henüz tam anlamıyla açıklayamadığı olguların, öncekilerin izlediği evrim ışığında açıklanabilir olgular olduğuna "bilimsel anlamda mutlak bir inanç" beslenir olmuştur.[31]

[26] Mehmet Aydın, "İrtica Üzerine Bazı Düşünceler", *İçe Kritik Bakış*, İstanbul 1999, s. 162.
[27] Bkz. Adil Çiftçi, *Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek*, Ankara 2000, s. 231.
[28] Tanilli, *age.*, s. 19.
[29] E. Aydın, *İslâmiyet ve Bilim*, Ankara 1996, s. 39.
[30] İlhan Arsel "Sunuş" [T. Dursun, *Şeriat Böyle*, İstanbul 1997 s. 5].
[31] Bkz. Erdoğan Aydın, *age.*, s. 10

Bu söylemin sahipleri, genel görüşleri çerçevesinde, İslam'ın inanç esaslarını, insanın yaratılış öyküsünü, peygamber kıssalarını ve mucizeleri değerlendirmeye tâbi tutarak, Kur'an'ın verileriyle bilimsel ve tarihsel verilerin çeliştiğini uzun uzun ispatlamaya çalışırlar.[32]

Oysa İslam'ın ilahi kitabı, ne insanın duyu ve akıl gibi yetileri sayesinde bilgi edinebileceği fizik alana dair bilimsel bilgi, ne de geçmişe yönelik tarihsel bilgi vermeyi amaçlamaktadır. İlahi bilginin asıl amacı, insanı tek Yaratıcı'nın varlığı ve nitelikleri konusunda bilgilendirmek ve bütün ilişkiler örgüsünü (Allah-insan-âlem) buna göre düzenlemektir.[33] Kur'an'ın yer, gök, insanın ve âlemin yaratılışı, yağmurun yağması, gemilerin yürütülmesi gibi fizik olaylardan bahsetmesinin sebebi, bu konularda pozitif (bilimsel) bilgi vermek değil, o dönem Arap toplumunun gözlemlediği fizik olaylardan hareketle varlığın anlamlandırılması konusunda insana yol göstermektir.[34] Kur'an tabiata ilişkin açıklamalarda bulunurken, tabii sebepleri inkar etmez; onun reddettiği, tabii sebeplerin nihai sebepler olarak görülmesidir. Özetle, Allah'ın insanlara vahiy aracılığıyla verdiği bilgi; temelde, varlığın fizik değil, metafizik boyutu (gayb) hakkında bize yol gösterir. Zira pozitif bilimin verileriyle, Tanrı, varlık ve hayatın anlamı üzerine söylenebilecek çok şey yoktur. İnsanların metafizik alana dair geliştirdikleri felsefelerin bilgisel bir değeri vardır; fakat nihai olarak bu felsefelerin doğruluğunun delili yoktur.[35]

İnsan açısından, varlığı bütün olarak kavrama iddiasında olan, yani metafizik alanla ilgili her bilginin inançla bütünleşmesi, hatta birinin diğerine dönüşmesi kaçınılmazdır. Duyu ve akıl seviyesindeki bilgi, sınırlılığı sebebiyle mutlak bilgiyi kuşatma imkanına sahip olmadığından, pozitif bilgi gibi objektif olamaz. Fizikten metafiziğe, başka bir deyişle somut bilgiden soyut bilgiye doğru gidildikçe, nesnellik azalır, öznellik artar; hatta bilginin doğruluğunu test etme olanakları bir noktadan sonra imkansızlaşır. Bu, hem insanın sınırlılığı, hem de varlık âleminin yapısıyla ilgilidir.[36] Ancak bu durum, öznel bilginin değersiz ve önemsiz, nesnel bilginin ise değerli ve önemli olduğu anlamına gelmez. Bilginin değeri, sadece onun yöntemine değil, kaynağına ve insanla alâkasına da bağlıdır. Vahiy bilgisi, mutlak ve kuşatıcı bilginin sahibi Allah'tan kaynaklanır. Diğer yandan, ilahi kaynaklı olmasa dahi metafizik bilgi insan için vazgeçilmez bir öneme sahiptir.[37] Çünkü insan, yaşayabilmek için varoluşunu anlamlandır-

[32] Bu konuda ayrıntılı bilgi ve önekler için bkz. E. Aydın, *İslâmiyet ve Bilim*, T. Dursun, *Din Bu 1* s. 190-217; S. Tanilli, *age.*, s. 59-98.

[33] Mehmet Aydın, "İlim-İslâm Münasebeti", *Bilgi-Bilim ve İslâm I*, İstanbul 1992, s. 74.

[34] "Göklerin ve yerin yaratılışında akıl sahipleri için alınacak öğütler (*âyât*) vardır. Onlar ayaktayken de otururken de yan gelip yatarken de Allah'ı anarlar ve göklerin, yerin yaratılışı konusunda düşünürler. 'Rabbimiz! Bunları boşa yaratmadın Sen', derler" (3. Âlu İmrân, 190, 191).

[35] "Bizim için dünya hayatından başka bir hayat yoktur. Ölür ve yaşarız. Bizi öldüren zamandan başka bir şey değildir." (45. Casiye, 24) diyen müşriklere Kur'an: "Onların kesin bilgileri yoktur, onlar sadece zannediyorlar." (6. En'âm, 148) der.

[36] Kadir Canatan, "İslam Epistemolojisinin Temelleri", *İslâmiyât* III (2000), sayı: 1, s. 155.

[37] Felsefeciler tarafından metafizik, ilimlerin en değerlisi, yücesi olarak görülmüştür. Bkz. Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1997, s. 146.

mak durumundadır. İnsan için varlığın anlamlandırılması ise –ister dinî olsun ister din dışı– metafizik[38] bilginin konusudur.

2.4. "İslam İnançları Adalete, Bilime ve Akla Aykırıdır."

Söz konusu ateist söylemin kurgusunun daha iyi kavranması için, bu söylemin İslam dininin inanç konularına ilişkin yaklaşımlarından örnekler vermenin yararlı olacağı kanaatindeyiz:

İslam'ın bütün inanç esasları gibi, Allah'ın varlığının da gözleme ve deneye dayanarak bilimsel yöntemle ispatlanması mümkün değildir. Tanrı, kendi varlığını, O'na inanmamızı gerektirecek açıklıkta ortaya koymamıştır. Tanrı'nın mutlak egemen olduğu dünyada, binlerce yıldan beri süregelen adaletsizlik ve zulüm, O'nun yokluğunu göstermeye yeterlidir. Eğer mutlaka bir tanrı varsa, onun adil bir tanrı olmadığını düşünmek gerekir.[39]

Tanrı'nın varlığı gibi metafizik iddiaların meşru karşılandığı zamanlardan bugüne kadar geçen uzun yıllar sonrasında, artık, bilim, yaşamın doğaüstü bir güç tarafından yaratılmayıp, milyarlarca yıllık bir evrim sürecinde oluştuğunu göstermiş bulunmaktadır. Somut gerçeklerden hareketle, materyalist mantıkta ifadesini bulan biricik yaratıcı güç, uygun maddi koşullar üzerinde yükselen insan bilinci ve onun emeğinden başkası değildir.[40]

Gerçekte peygamberlik diye bir kurum olmadığı gibi, olması da gereksizdir. Üstelik, vahyi ilhamdan ayırmak olanaksız olduğu gibi, vahyin Allah'tan geldiği iddiasının da bilimsel bir dayanağı yoktur. Çünkü ruh diye bir varlığın olmadığı, her şeyin yüksek düzeyde maddi varlık olan beynimizde başlayıp beynimizde bittiği, dolayısıyla, insan düşüncelerinin, sezgilerinin, duygularının, karakterinin, heyecanlarının insanüstü güçlerce değil; "insani ve maddi süreçlerce belirlendiği" bilimsel gerçeği ışığında, Tanrı'dan gelen vahiy düşüncesi, tipik bir VII. yüzyıl insanı yargısıdır.[41]

Kur'an, yeni peygamberlerin ortaya çıkmasının ideolojik ortamını kurutmak, iktidar parçalanmasının önüne geçmek, ideolojik ve anayasal boşluğu gidermek ve kazanılmış egemenliği koruyup genişletmek gibi doğrudan siyasi gereksinimleri karşılamak üzere toplanıp kitaplaştırılmıştır.[42]

Bu çerçevede, Kur'an'ın iç yapısının, dil, üslûp ve metin kurgusu bakımından sistemsiz olduğu ve çelişkiler içerdiğine de sıkça vurgu yapılır.

Bilimsel açıdan bakıldığında, ahiret inancı, verili yaşamdaki doyumsuzluğun sonucu olarak, insanın tüm beklentilerinin karşılandığı koşullarda, süreğen yaşama özleminin basit bir yansımasından ibarettir. Ahiret inancı, insanlara, "Na-

[38] Burada 'metafizik' kavramı vahyi ve rasyonel bilgiyi, başka bir deyişle din ve felsefeyi kapsayacak şekilde, geniş anlamıyla kullanılmaktadır.

[39] Erdoğan Aydın, *İslâmiyetin Ekonomi Politiği*, Ankara 1996, s. 55.

[40] Erdoğan Aydın, *age.*, s. 68.

[41] Erdoğan Aydın, *Kur'an ve Din*, s. 121, 122.

[42] Erdoğan Aydın, *age.*, s.81.

sıl olsa öbür dünyada hak yerini bulacak; iyilerin tüm özlemleri gerçekleşecek, kötüler cezalandırılacaktır." düşüncesini aşıladığından, egemenlerin sömürü düzenine hizmet eder: Bu durumda insanlar; zulme, sömürüye, eşitsizliğe karşı örgütlenip haklarını arayacaklarına, ibadete ve tevekküle yönelirler. Bundan dolayı, tarih boyunca, öbür dünya inancı; emekçi, dar gelirli ve ezilen kesimlerin sömürü düzenine yedeklenip avutulmasını ve uyuşturulmasını kolaylaştırmıştır.[43] Kur'an'da tasvir edilen cennet yaşamı, tam anlamıyla asalak bir Arap aristokrat yaşamıdır. Diğer yandan, dehşetli ve korkunç cehennem tasvirleri, zaman ve mekan üstü, bilge, erdemli ve merhemetli bir Tanrı'ya değil, olsa olsa VII. yüzyıl Arap insanına ait olabilir.

Sözünü ettiğimiz kesim, 'kader' inancını, daha çok, 'insanın özgürlüğü' ve 'rızık' konuları bağlamında tartışır. Onlara göre, Kur'an'ın sunduğu kader anlayışında, her şey, Tanrı tarafından belirlenmiş ve hiçbir ahlaki, hukuki değer ve norma bağlı olmaksızın, Tanrı'nın 'keyfi gereği' gerçekleşmektedir. Bu işleyişte insanın herhangi bir katkısı olmadığı gibi, maddi şartların da belirleyiciliği yoktur. Şu hâlde, insanın kaderini belirleyen Allah'ın, insanı sorumlu tutup cezalandırması da zulümdür.[44] Diğer yandan, rızkı Allah'ın paylaştırdığı inancı, sömürünün ve eşitsizliğin kutsanmasını ve inanırların pasifize edilmesini sağlamaktadır.

Hiç kuşkusuz, bu ateist söylem sahiplerinin en önemli zaaflarından biri, inancın ontolojik gerçekliğinin farkında olmayışlarıdır. İnanç, insanın bigane kalamayacağı hayatî bir gerçekliktir. Her dinin veya ideolojinin, temel, değişmez önkabulleri vardır ve bunların tümü inanç kapsamındadır. Kişinin inancında rasyonel, somut, bilimsel etkenler söz konusu olsa da, inanç, mahiyeti gereği hiçbir zaman düşünüşümüzün kurallılığıyla, somut olanla ve bilimle sınırlandırılamaz. Bundan dolayı inanç, ilke olarak, nesnel doğrulanmayı, denetlenmeyi ve gerekçelenmeyi beklemeyen bir kabuldür. Birtakım önkabulleri benimsemeden fen bilimlerinin dahi kurulamayacağının, tabiata ilişkin bilgilerimizin bile nihai, kesin bilgiler olmadığının kabul edildiği günümüz dünyasında, ateistler, kendi ideolojilerinin materyalist önkabullerini hangi nesnel kritere göre ispatlayabilirler?

Öncelikle ifade etmeliyiz ki, mahiyetinin ve üslûbunun farkında olunmadığında, Kur'an'ı ve tabii ki, İslam inançlarını da doğru anlama ve değerlendirme imkanını peşinen yitirmiş oluruz. Bundan dolayı, yazarların İslami inanç ve değerlerle ilgili olarak Kur'an'a atfen ileri sürdükleri görüşler, çoğu zaman, kendi önyargılarının ve İslam tasavvurlarının ürünü olup hakikatle ilgisi yoktur.[45] Öte yandan, Tanrı, vahiy, melek, ahiret gibi inanç esasları, değerler ve metafizik (gaybî) konular hakkında, gerek savunmak gerekse reddetmek gayesiyle pozitif bilimlerin ölçülerine göre değerlendirmeler yapmak, bilim değil, yalnızca bilim söylemine sığınarak 'metafizik' ya da 'verimsiz spekülasyon'

[43] Erdoğan Aydın, *İslâmiyet ve Bilim.*, s. 1-3.
[44] Erdoğan Aydın *Kur'an ve Din*, s. 37, 38.
[45] Bilgi için bkz. Muhammet Altaytaş, *age.*, s. 152.

yapmaktır. Bu açıdan bakıldığında, İslam inançlarının bilim dışı değil, bilim ötesi olduğunu söylemek mümkündür.

3. Söylemin Genel Karakteri ve Başlıca Zaafları

Konu ettiğimiz ateist sol söylem, İslam'ı, pozitivist 'bilim ve aklı', 'çağdaş insanlık değerleri'ni ve Marksist teorileri ölçüt alarak değerlendirmektedir. Ateist sol söylem, İslami değerlerin bu ölçütlere ters düştüğü için, çağın gerisinde kaldığı, modernleşme imkanına sahip olmadığı, üstelik modernleşmeyi de engellediği, dolayısıyla reddedilmesi gerektiği sonucuna varır. Ayrıca, dinin, sömürü ilişkilerinin devamını sağladığı, dogmatik bir yapıda olduğu, özgür ve yaratıcı düşünceyi engellediği de sıkça vurgulanır.

Bir yönüyle XIX. yüzyılın sonu ve XX. yüzyılın ilk yarısında pozitivizmin Türkiye'ye girişiyle[46] Abdullah Cevdet (1869-1932) ve Hüseyin Cahit Yalçın (1874-1959) gibi pozitivistlerce İslam'a karşı geliştirilen söylemin[47] –biraz daha vulgarize edilmiş– bir versiyonu olan bu din söylemi, kendi geleneğimiz bakımından 'köksüz'dür. Oryantalizm adına İslam'a yöneltilen eleştirilerin âdeta sözcülüğünü üstlenen Batı kökenli bu söylemin en önemli zaaflarından birisi de, İslam ve Hıristiyanlığı 'din' adı altında aynı kefeye koyup aynı ölçütlerle değerlendirmesidir. Bu noktada İslam'a ilişkin yargılar Aydınlanmacı aklın Hristiyanlığa yönelttiği eleştirilerin yeniden üretilmesiyle elde edilir.

Sosyalizmden çok ateizme vurgu yapan, katı pozitivizmden beslenen bu söylemin sahipleri, ateizmi, felsefi bir problem olmaktan ziyade, ideolojik bir dünya görüşü ve politik bir yaşam biçimi olarak sunmaktadır. Toplumumuzun kimliğinin ve kültürünün ana unsurunu yok etmeyi, anlam kaynağını kurutmayı hedefleyen, deyim yerindeyse "Müslüman mahallesinde salyangoz satmaya" çalışan bu söylemin, sosyalist ideallerden çok, kapitalizmin ekmeğine yağ sürdüğü söylenebilir.

Edinilen konumların sağladığı bazı "dünyevi makam ve imkanlar"ın cazibesinden olsa gerek, önceleri geçilmesi gereken zorunlu bir aşama olarak görülen kapitalizmin, o kadar da kötü bir şey olmadığını fark eden sosyalistlerin bir kısmı ideallerinden vazgeçtiler. Söylem düzeyinde ideallerini sürdüren bir diğer kısmının fiilî konumları ise tartışma konusu; zira bir dönem sağcı, milliyetçi, muhafazakâr çevreleri "yeşil kuşak" teorisine payandalık etmekle suçlayan sol söylem, bugün "seküler kuşak" stratejisindeki konumunu sorgulamaktan oldukça uzak görünmektedir.

Diğer yandan, kendi toplumunun tarihinin ve kültürünün mayasına (dinine) ve ezici çoğunluğuna (dindarlarına) karşı dayatmacı bir hedefi idealleştiren; buna karşın özgürlük, insan hakları, demokrasi gibi çağdaş değerleri kutsayan

[46] Pozitivizmin Türkiye'ye girişi ile ilgili öz bilgi için bkz. Murtaza Korlaelçi, "Pozitivist Düşüncenin İthali", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, İstanbul 2001, I. 214-222.

[47] Bkz. Ahmet İshak Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının Dine Bakışı*, İstanbul 2000 (basılmamış doktora tezi).

bu söylemin, paradoksal bir biçimde kendisini inkar üzerine kurulduğunu ve totalitarizmi içselleştirdiğini söylemek mümkündür. Türkiye'de sol söylem sahiplerinin bir kısmı, kendi kültürel köklerinden/benliğinden vazgeçerek başka bir 'şey' olma idealini, imkansızı sürdürebilme uğruna konjonktürel güçlerle dirsek temasına girmekten de çekinmez. Bu söylem sahiplerinin ılımlıları her ne kadar kalbin sınırlarındaki dine saygı duyulması gerektiğini ifade ediyorlarsa da, bu, laf cambazlığından başka bir şey değildir; zira kalbe hapsedilmiş bir din, inanç ve ideoloji tasavvurunun gerçekliği yoktur.

Müslüman bir toplumda İslam eleştirisi, sadece entelektüel, felsefi bir tartışma değil, aynı zamanda bir kültür, medeniyet, değer ve kimlik eleştirisidir. Elbette farklı kültür ve medeniyetlerden istifade ederek kendi kültürümüzü eleştirebilir, zenginleştirebilir ve geliştirebiliriz. Ancak, böyle bir faaliyet, yeni unsurların kodları kendi değer sistemimizle bütünleştirildiği takdirde başarılı olabilir. Asırlar boyunca oluşan ve derin anlam boyutları kazanan semboller dünyamızda ve tarih bilincimizde âni ve köksüz değişimler, toplumda onulmaz yaralar açabilmekte, aşılması güç problemler doğurabilmektedir. Fert ve cemiyet planında beşerî şahsiyetin devamı önemlidir. Bu istikrar ile oynamak, toplumun kolektif şuuruyla oynamaktır. Bu durum, toplumsal bunalımlara, benlik ve kültür krizlerine sebep olabilir.

Bu söylem sahipleri İslam'ı değerlendirirken 'bilim' ve 'aklı' temel ölçüt alırlar; ancak 'bilim'i 'bilimcilik'le, 'aklı' 'akılcılık'la karıştırmak suretiyle, zaman zaman 'dogmatizm' olarak nitelendirilebilecek "katı ideolojik" bir yaklaşım sergilerler. Felsefi ve metafizik konular, mahiyeti itibarıyla deney ve tecrübenin, dolayısıyla pozitif bilimin konusu olmadığı hâlde –bilimin çağımızdaki otoritesinden yararlanmak amacıyla– dinî inançları çoğu zaman bilimsel ölçütlere göre değerlendirirler. Bırakın din felsefesini, dil ve bilim felsefesi açısından bile değeri olmayan,[48] bilimi kutsallaştıran[49] bu yaklaşım, 'tabu' diye niteledikleri dinin yaklaşımından daha dogmatik bir anlayıştır. Tarihin hiçbir döneminde bilim kendisini dine karşı bir 'kurtuluş yolu' olarak görmedi. Bilimin yegâne 'yol gösterici' olduğu görüşü, geçen yüzyılda pozitivizmin güçlendirdiği bir inançtır. Bilgi imkanları tecrübî alanla sınırlı olan bilim, tasvir edici konumdan irşat edici konuma gelerek, hakikat alanını da kendi ufkuyla sınırladı. Kendisini pozitivizmin doğal mensubu olarak gören ülkemiz aydınlarının önemli bir kısmının kutsalları arasında yer alan 'bilim'in neliği sorgulanmadan, dinin bilim adına sorgulanması ve hakkıyla değerlendirilmesi mümkün görünmemektedir.

Modern Batı felsefesi, ilk olarak insanı, "bilen özne" olarak tanımladı; bilen özne (insan) ile nesneyi (madde) birbirinden ayırdı ve bir ilke getirdi: "Mate-

[48] Bu konuda bir değerlendirme için bkz. Şakir Kocabaş, *İfadelerin Gramatik Ayrımı*

[49] Örneğin Erdoğan Aydın metafizik konuların tartışıldığı 175 sayfalık, *Kur'an ve Din* isimli kitabında, "bilim ortaya koymuştur ki...", "bilimsel veriler ispatlamıştır ki...", "çağdaş insanlık değerlerine göre..." şeklindeki ifadeleri 60 defa kullanmaktadır.

matikle ifade edilemeyen bilinemez." Fakat 'özne'yi, 'ben'i matematikle ifade edemedi. Bundan sonra öznel olanın 'düşsel', 'gerçek dışı', 'yanılgı ürünü' olduğu sonucuna ulaştı. Bir yanda güvenilmez 'özne-llik-' diğer yanda matematikle ifade edilebilen 'nesne-llik-': Hayalî, gerçek dışı, uçan ruh (ben); sahici ve sabit madde. Bu felsefe, ikinci aşamada ise 'ben'i organizma saymayı benimsedi.[50] Böyle bir bilgi anlayışının varacağı yer 'madde dünyasının', 'ben'i belirlemesi olabilirdi ve öyle de oldu. Sonuç: "Özne'nin yitimi, insani değerlerin tahribi ve maddenin hakimiyeti".

Öte yandan, Tanrı'ya, dine ve kutsala rağmen insani kazanım ve hak iddiası, Antik Yunan kültürü ve onun üzerine inşâ edilen Batı kültür ve medeniyetine ait bir tasavvurdur ve bugün de anlaşıldığı üzere, bir yanılsamadan ibarettir. İslam kültür ve medeniyeti perspektifinden bakıldığında, bugün insanlığın "evrensel insanlık değerleri" olarak nitelendirilen kazanımları 'Allah'a rağmen' değildir. Çünkü İslam nazarında, vahiy gibi, insan aklının kullanımı da ilahi bir buyruktur. Ayrıca, insan fıtratının ilahi bir boyutu da vardır. Şu hâlde, insan hakları ile ilgili 'bildirgeler' insanlığın başarısıdır. Eğer onlar hakikati ifade ediyorsa, onların Hıristiyan Batı'da formüle edilmiş olması önemli değildir. İslam medeniyeti daha önce Yunan felsefesine karşı da bu tavrı göstermiştir. Ancak, gerek tarihsel tecrübeler gerekse günümüzde yaşananlar bize göstermektedir ki, asıl önemli olan, ahlak teorileri, evrensel bildirgeler vs. değil, bunların hayata geçirilmesidir. Bunun için de evrensel bildirgelerin, "evrensel ödevler ve ahlaki sorumluluklar" bakımından desteklenmeye ihtiyacı vardır. Bu da, ancak değer üreten sistemler ve dinlerle mümkündür. Aslında, başta Kur'an-ı Kerim olmak üzere, ilahi kitaplar incelendiğinde, dinî öğretilerin asıl amacının, insanlara ahlak ve değerler konusunda sadece bilgi vermek değil, onları ahlâk sahibi ve değer üreten kişiler olmaları için eğitmek ve onlara yol göstermek olduğu görülür. Bundan dolayı, İslam'ın modernleşmesi, modernizme teslim olup işlevsizleşmesi değil, evrensel mânâ ve ruhunu modern hayata vererek, ona muhteva ve anlam katmasıdır.

Ne var ki, Türkiye'deki bu ateist söylemin bu tür zaafları, inananların din söylemlerinin sağlıklı olduğunun göstergesi sayılmayacağı gibi, bu iki söylemin uç versiyonlarının çoğu zaman birbirini beslediğini söylemek dahi mümkündür. Bunlardan biri, özellikle son birkaç yüzyıldır kendini yenileyemeyen, yeni tecrübelerle zenginleştirip yeni ifade yolları üretemeyen katı, yavan, uzaklaştırıcı ve dolayısıyla yabancılaştırıcı, çoğu zaman akıl-dışı ve tutarsız muhafazakâr dinî söylemdir. Diğeri ise, Batılı insanın tarihî ve dinî (Hıristiyanlık) tecrübesinden kaynaklanan ve bu tecrübeyi İslam dünyasına oldukça yüzeysel biçimde, hatta çoğu kez çarpıtarak yansıtan, ideolojik bir görüntü sergile-

[50] Bkz. İsmet Özel, "Müslüman ve Bilgi", *Bilgi-Bilim ve İslâm II*, İstanbul 1992, s. 60.

yen, katı dünyevileşme anlayışıdır. Her iki yaklaşıma bağlı anlayış ve siyasetin de toplum için hayırlı sonuçlar doğurmayacağı açıktır.

Bu problemlerin aşılması için, öncelikle yönlendirici, araçsal bir din eğitiminden çok, objektif, baskısız ve seviyeli bir din eğitimine önem verilmesi gerekmektedir. Diğer yandan, "fikri ve vicdanı hür" fertler yetişmesi için, din veya bilim öğretiminde, bilginin mahiyeti, sınırları ve hiyerarşisinin kavranması, bunun için de din ve bilim felsefesi öğretimine önem verilmesi zorunludur. Aksi durumda, toplumda özgür düşüncenin gelişmesi, din veya bilim kaynaklı dogmatizmin hafiflemesi beklenmemelidir.

Kanaatimizce, dünya standartları ve bilimsel ölçüler dikkate alınarak, gerek Müslüman ilim adamları, gerekse şarkiyatçılar tarafından yapılmış çalışmalara kıyasla değerlendirmek gerekirse, ateist eleştirel din söylemini, "ideolojik kavram ve şablonlar"ın, "bilimsellikten uzak", "avami, kaba, ham, hamasi" bazen de 'agresif' unsurların belirlediğini söylemek yanlış olmayacaktır. Daha da üzücü olanı şu ki, bu söylem düzeyinde şekillenen din anlayışı, aralarında bazı aydınların da bulunduğu bir kesimin, çoğu zaman medyada ve siyasi düzlemde gündeme gelen din anlayışının da düzeyine işaret etmektedir. Aslında, toplum olarak bizim kendi kültür tarihimiz, inanç ve değerlerimiz konusundaki cehaletimizin de bir işareti olarak görülebilecek bu durum, sadece itikadi bakımdan değil, sosyal, siyasi ve iktisadi bakımdan da önemli sonuçlar doğurmaktadır. Bunun sonucu olarak profesyonellerce belirlenen dünya arenasında, hem "millî varlığımızı" ortaya koymamız zorlaşmakta, hem de aleyhimizdeki kültürel ve siyasi tehlikeleri fark etme konusunda basiretimiz bağlanmaktadır.[51]

Mehmet Aydın'ın da işaret ettiği gibi,

> Bugün hem İslam'ı hem de modern hayatı bilen inanmış aydınların yeniden düşünmek, İslam'ın fikrî yapısını modern bilim ve düşünceyi dikkate alarak yeniden kurmak gibi zor ama şerefli bir görev ve sorumlulukları vardır.[52]

[51] Günümüzde, Turan Dursun ve Erdoğan Aydın örneğinden hareketle İslam'a yöneltilen eleştirel söylem ve bunun ilmî değerlendirmesi için bkz. Muhammet Altaytaş, *age.*

[52] Mehmet Aydın, *İslâm'ın Evrenselliği*, İstanbul 2000, s. 21. Geniş bilgi için, özellikle İslam'ın evrenselliği ve modernleşmesi konularında yararlandığımız ufuk açıcı bu esere bakılabilir.

CHP:
Bir Siyaset Geleneği Üzerine Etüdler

MUHAMMET ÇAKMAK
ARŞ.GÖR., FIRAT Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Cumhuriyet Halk Partisi'nin fikirler bütününü anlamak, Türk milletinin son üç asırlık Batılılaşma ve modernleşme olarak ifade edilen sosyolojik evrenine ilişkin saptamalarda bulunmakla mümkün olacaktır.[1]

Benim bu konudaki kişisel ilgilerim sadece yukarıda ifade edilen gerekçeden kaynaklanmamıştır. Aynı zamanda yapılması düşünülen fakat gerçekleşmeyen bir doktora programının çalışma zeminini oluşturma düşüncesinin önyoklamalarından ibarettir.

Burada önemle ifade etmenin gerekli olduğuna inandığım şey ise, CHP geleneğini, Türkiye'de bir sol söylemle ifade etme gayretlerinin anlamsızlığıdır. Türk solu olarak ifade edilen bütün bir tablo içerisinde CHP'ye ilişkin bir yer bulmak son derece güç gözükmektedir. Bu durum, daha çok, CHP'li birçok yönetici, bürokrat ve entelektüelin özel ilgi alanı olarak gözükmektedir.[2]

CHP'nin kuruluş süreci, Cumhuriyet deneyimimizin neredeyse başlangıç tarihine denk düşmektedir. Bu durum, aynı zamanda, Türklerin imparatorluk geleneğinden kopuş sürecine ilişkin ortaya çıkan yeni siyasal tablonun da şekillenmesini ifade etmektedir.

Kuşkusuz, tarihsel olarak birçok siyasi partiden oldukça gerilere uzayan bir siyaset geleneğini anlama durumunda olduğumuzu göz ardı etmemeliyiz.

[1] Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul 1992, s. 146-169.
[2] Mümtazer Türköne, "Seçkin Kültürü Olarak Türk Sosyalizmi", *Türkiye Günlüğü* (1991), sayı: 15, s. 63-76.

CHP Kimliğini Anlamak

Tarık Zafer Tunaya, partinin kuruluş dilekçesinin İçişleri Bakanlığı'na 23 Ekim 1923'te verildiğini ifade etmektedir. Partinin kurucular kuruluna bakıldığında, gelecekte CHP'nin en ateşli muhalifleri arasına girecek olan Celal Bayar'ı da kurucu üye olarak görmekteyiz.[3]

Cumhuriyet Halk Partisi'nin ideolojik perspektifi konusunda bize rehberlik yapacak en iyi kaynak *Ülkü* dergisidir.[4] Bu derginin idarecilerinin özel kaygıları, başında bulunanların zaman zaman değişmesi, *Ülkü* dergisinin, CHP'nin genel görüşünü yansıtıp yansıtmayacağı konusunda kuşkular uyandırmışsa da, Cumhuriyet seçkinlerinin büyük bir bölümünün bulunduğu bir partinin düşünce evrenine ilişkin önemli ipuçları vermekteydi.[5]

Ülkü dergisinde kullanılan semboller ve imajlara ilişkin yapılan değerlendirmelerde, CHP'li seçkinlerin Batı'da tartışılan konulara oldukça yabancı olduğu görülmektedir.[6] Bu durum, otoriter bir dünya görüşünün egemen yapısına uygun olan, sivrilikleri çıkarılmış bir ideolojik kümelenmeye işaret etmekteydi.[7] Bu, aynı zamanda bir ideolojik renksizlik anlamına da gelmektedir. Şerif Mardin, Ithiel de Solo Pool'un *The Prestige Papers*'ta, *Ülkü*'nün ideolojik renk azlığına dikkatleri çekerken, aynı zamanda Almanya'da Nazilerin yayın organı olan *Volkıscher Beobacther*'in *Ülkü*'ye nazaran daha renkli bir dille ele alındığını işaret ettiğini bildirir.[8]

CHP'nin ilk kuruluş yıllarına ilişkin düşünceler ortaya çıkmaya başladığında, bunun, bir ulusal kalkınma ve yenileşme programının hedefi olduğu görülecektir.[9] Kurulacak partiye ad olarak düşünülen 'halk' kavramının içeriği 1923 yılında tartışma konusu olmuştur. Çünkü CHP'nin, gelişimi içinde 'millet' gibi daha genel bir kavramla özdeşleştirilmesinden önce 'halk' kavramı siyasal toplumun üyelerinin tümünü değil, ezilen yoksul tabakaları akla getiriyordu.[10] Burada Mustafa Kemal'in 'halk' kavramını bütün sınıfları kapsayacak bir anlamda kullanmaya karar verdiğini, 1923'ün Ocak ayında İzmit'te yaptığı özel basın toplantısında görmekteyiz.[11]

[3] Yılmaz Gülcan, *Cumhuriyet Halk Partisi (1923-1946)*, Alfa Yayınları, İstanbul 2001, s. 73-76.
[4] Şerif Mardin, *Siyasal ve Sosyal Bilimler*, İletişim Yayınları, İstanbul 1992. s. 13-14.
[5] Şerif Mardin, *Siyasal ve Sosyal Bilimler*, s. 13-14.
[6] Şerif Mardin, *Siyasal ve Sosyal Bilimler*, s. 14.
[7] Şerif Mardin, *Siyasal ve Sosyal Bilimler*, s. 15.
[8] Şerif Mardin, *Siyasal ve Sosyal Bilimler*, s. 15.
[9] Mete Tunçay, *T.C. Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, Cem Yayınevi, İstanbul 1989, s. 48.
[10] Mete Tunçay, *T.C. Tek Parti Yönetiminin Kurulması*, s. 48.
[11] Mete Tunçay, *T.C. Tek Parti Yönetiminin Kurulması*, s. 49.

Dine Bakış

CHP ya da ilk kuruluş adı olarak CHF, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu kadrosunun büyük bölümünün yer aldığı bir parti olması nedeniyle, Türkiye'deki yeni döneme ilişkin bütün projeleri şekillendirmede etkili olmuş bir harekettir. Bu yapı göz önünde bulundurulduğu zaman, bir imparatorluğun külleri arasında doğan yeni bir devlet ve yeni bir rejimin en büyük hesaplaşmasının dinle olması kaçınılmazdır.[12]

Osmanlı devlet yapısında, bürokratik ve sosyal inşâ süreçlerinde dinin en önemli belirleyici etken olduğu gerçeği unutulmamalıdır. Yeni yönetim, inşâ etmeye çalıştığı toplumsal bağlantı da, kodları tamamen farklı bir referans sistemini belirleyici olarak kabul ediyordu.[13] Bu, bir anlamda bir medeniyet farklılığına ilişkin ciddi bir yol ayrımı anlamına da gelmekteydi. Bir imparatorluğun farklı etnik, dinî yapılara dayalı tebaası olma durumunda olan Türkler, yeni dönemde kendilerinin belirlediği bir yönetici kadronun, kendi ulusal sınırları içerisinde belirleyici olacağı yeni bir dünyaya kapılarını açıyordu.[14]

Uzun bir dönem bir hanedanın, hem dünyevi hayata ilişkin otoriteyi, hem de dinî otoriteyi temsil etmesi, etnik, dinî, kültürel farklılıkların önemli etki alanları oluşturduğu bir sosyolojik evren, Türk insanında, değişmesi oldukça güç olan sosyal refleksler gelişmesine neden olmuştur.

Genç Türkiye Cumhuriyeti'ne ve ona yön veren kurucu kadronun dünya görüşüne ilişkin bu derin ayrışma, Türkiye'de toplumsal yapının hemen her alanına ilişkin son derece köklü değişmeleri hedef almaktaydı. Bu anlamda CHF ve onun yayın organı olan *Ülkü*'nün en önemli görevi, yeni toplum tasarımına ilişkin bakış açıları geliştirmek ve Türk toplumunu, Batı medeniyetinin yeni vizyonunda yer alacak konuma getirmektir.[15]

Kuşkusuz, CHP'yi, Mustafa Kemal Atatürk'ün ölümüne kadar olan süreçte yeni devletin arka mutfağı olarak görmek gerekmektedir. Çünkü CHP, genel başkanlığı, aynı zamanda Gazi Mustafa Kemal'in cumhurbaşkanı olarak kontrol ettiği, fakat başbakan düzeyinde yöneticilerin genel başkan vekilliğiyle idare edilen bir partidir. Kısaca, CHP bu döneme kadar devletin bizatihi kendisidir.[16] Bir partinin aynı zamanda devletin bütün dinamiklerini yönlendiren, karar mekanizmalarını harekete geçiren düzeyde olması, Cumhuriyet ideallerinin gerçekleşmesinde sadece entelektüel anlamda bir rol üstlenmesi anlamına gelmemekte; aynı zamanda, sosyal, kültürel, hatta ekonomik pratikler olarak da karşımıza çıkmaktadır.

CHP'nin dinî hayata ilişkin görüşleri belirlenirken, yukarıda ifade etmeye çalıştığımız bu arka plan gerçeğini görmemezlikten gelemeyiz.

[12] Bernard Levis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, TTK Basımevi, Ankara 1996, s. 266.
[13] Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul 1998, s. 271-272.
[14] Bernard Levis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 351.
[15] Şerif Mardin, *Siyasal ve Sosyal Bilimler*, s. 12-13.
[16] Yılmaz Gülcan, *Cumhuriyet Halk Partisi*, s. 78-79.

Burada önemle vurgulanması gereken bir diğer konu ise, dinî hayata ilişkin görüşlerin, uygulamaların ve bunların oluşturduğu dünya görüşünün artık zeminini kaybettiği bir dünyayla yüzleşilmesidir. XVIII. yüzyıl pozitivizminin bütün inançları ve sahiplerini derinden sarstığı bir dönemde, Osmanlı toplumunun kendini dönüştürebilme projeleri sadece askerî ve siyasi alanlarda gözükmemekte, aynı zamanda hukuk ve din alanına da sirayet etmektedir.[17] Bu anlamda Osmanlı İmparatorluğu, gerisinde kaldığı dünyaya yetişebilmek için bütün kurumlarını ve yaşam alanlarını gözden geçirmeye başlamıştır. Cumhuriyet Halk Fırkası'nı oluşturan büyük ekseriyet bu derin çalkantılara bizatihi tanıklık yapan bir kadrodur.

Kurtuluş Savaşı sonrası bütünüyle ortaya çıkan yeni tabloda nasıl Osmanlı hanedanına yer yoksa, onun temsil gücünü oluşturan bütün alanlar da varlığını yitirmiştir.

Mustafa Kemal'in Cumhuriyet'le birlikte gerçekleştirmeye çalıştığı şey, sadece bir monarkın işine son vermek değil, aynı zamanda ulus bilinci olan yeni bir toplum inşâ etmektir. Bunun en bariz örneği olan Misâk-ı Millî sınırlarına bakıldığında, artık bütün Müslümanların sorunlarıyla ilgilenen bir imparatorluk fikri yerine, kendi etnik ve kültürel temeline oturmuş yeni bir toplumun işaretlerini görmekteyiz.[18]

Mustafa Kemal'in kurucu genel başkanlığını yaptığı CHF'nın, Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte gerçekleştirmeye çalıştığı şey, Türk milletinin ait olduğu dünyaya ilişkin yeni bir referans sistemi geliştirmek olmuştur. Bu referansların iki önemli boyutu şu şekilde ifade edilebilir:

1. Türklerin İslam öncesi yaşamına ilişkin sosyal-kültürel hatta mitolojik zenginliğin ortaya çıkarılması, yani müstakil bir ulusu var eden tüm stereotiplerin açığa çıkarılması.

2. Türklerin Şark dünyasına ait mistik, gizemli arka planına ilişkin bağlantı kodlarını değiştirmek; dolayısıyla, Türkleri Batı medeniyetinin bir parçası yapabilmek.[19]

İşte bu yeni toplumsal inşâya ilişkin iki önemli bakış açısı, Türk milletinin hayatındaki en önemli tarihsel farklılaşmayı beraberinde getiriyordu. Mustafa Kemal'in ifadesiyle, Türk milletinin, medeni hayat-ı içtimaiyeden, zihniyet itibarıyla da hiçbir farklılığı olmadığını göstermek lazımdı.[20] Yeni dünyayla Türk toplumunu buluşturmak, sadece yeni kurumlar ihdas etmek anlamına gelmemekteydi. Aynı zamanda eski dünyaya ait yaşam formlarının gözden geçirilmesini gerekli kılmaktaydı.

[17] Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yayınları, İstanbul 1991, s. 9-141.

[18] Bernard Levis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 356.

[19] Ahmet Yıldız, *Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*, İletişim Yayınları, İstanbul 2001, s. 115-120.

[20] Feroz Ahmad, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Kaynak Yayınları, İstanbul 1999, s. 72-73.

CHP'nin Türkiye'deki yeni döneme ait projelerinin son derece radikal ve köklü bir şekilde otaya konulmasından dinî hayata ilişkin birçok kurum ve anlama biçimi de nasibini almıştır. Özellikle hilafetin kaldırılması, Takrir-i Sükûn Kanunu'yla birlikte, tekke ve zaviyelerin kapatılması, bunun da ötesinde, sosyal statü ve roller açısından din adamlarının, teknokratlar karşısında gerilemesi, dinî hayata ilişkin son derece karışık bir tablonun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Kuşkusuz, İslam düşüncesinin Batı medeniyeti karşısında hızla irtifa kaybetmesi, yeni gelişme ve değişmeleri algılayacak entelektüel bir yapı geliştirememesi, bunun yarattığı aşırı muhafazakârlık ve içe kapanma, bir anlamda Cumhuriyet aydınlarının ve yöneticilerinin din konusunda, derin bir hayal kırıklığına uğramalarına da neden olmuştur.[21]

Günümüze ilişkin CHP'nin yeni fikirleri ve kanaatlerinin neler olduğu konusunda daha somut veriler elde etmek için, CHP genel başkanı Sayın Deniz Baykal'la görüşme talebimiz kabul edilmemiştir. Dolayısıyla, bugün CHP'nin aşması gereken sorunun ne olduğu konusunu Sayın Baykal'ın Sayın İsmail Cem'le beraber hazırlamış oldukları *Yeni Sol* adlı kitapta kendi sunuş bölümüne ait bir paragrafla bitirmek istiyorum.

> Kökleri tarihimizde olan 19. yüzyılda ilk siyasal biçimlenmelerini arayan yenileştirici akımlar, uzun ve onurlu bir süreç yaşadıktan sonra, bugün bir tıkanma noktasında görülüyor.
>
> Yenileşmek ve çağı paylaşmak iddiaları bir tarihsel hareket niteliğiyle, Türkiye'deki büyük değişimin insanımızdaki mutluluk umudunu uygar toplumsal ve bireysel ilişkilere geçişin en önemli dinamiği olmuştur. Yenileştirici akımlar Millî Mücadele'ye öncülük etti. Büyük Atatürk, Türkiye'ye çağ değiştirdi. Yenilikçi hareket Cumhuriyet'i kurdu, demokrasiyi gerçekleştirdi. 1960'ların dünyası ve Türkiye'si bu tarihsel yenileşme akımına sol bir boyut kazandırdı, hareketi çok daha geniş bir biçimde halka açtı. CHP içinde başlayan sol içerikli yenileşme rüzgarı tüm toplumu etkiledi. CHP'yi devlet partisi, eşrafın ve seçkinlerin partisi olmaktan uzaklaştırdı. Onu düzenin değil değişimin partisi olmaya yöneltti. Bugün bu akımın, bu tarihsel iddianın önü tıkanmış görünüyor hem de dünyada değişimin ve yenileşmenin rüzgarı eserken önümüzdeki görev bu tıkanmayı kırmaktır.[22]

Deniz Baykal'ın bugün genel başkanlığını yaptığı CHP, Türkiye'deki sosyal, kültürel, ekonomik, etik ve sanatsal konulara ilişkin argümanlarını dünyadaki postmodern algılama perspektifleri ile ortaya koyabilmeyi başarmalıdır. Bu, aynı zamanda modern Türkiye'yi kuran bir partinin bugüne kadar ortaya koyduğu bilgi ve beceriyi geleceğe güvenle taşıyabilecek bir siyaset geleneğinin oluşmasına katkıda bulunacaktır.

[21] Erol Güngör, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1991, s. 162-167.
[22] Deniz Baykal-İsmail Cem, *Yeni Sol*, Cem Yayınevi, İstanbul 1992.

islâmiyât IV (2001), sayı 4, s. 213-216

Tarikatların Din Söylemi Olabilir mi?

MUSTAFA KARA
PROF.DR., ULUDAĞ Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

İnsanoğlunda var olan en önemli özelliklerden biri de yorum yapma, yapabilme gücüdür. Okuduğu, dinlediği metin; dinî, fikrî, siyasi... hangi alana ait olursa olsun, onu yeniden yorumlamak, farklı açılardan tartışmaya açmak, farklı neticelere ulaşmak istemektedir.

Kutsal kitaplar, dinî metinler bu açıdan insanoğlunun en dikkat çekici faaliyet alanlarından biri olmaktadır. Bugün yeryüzünde yaşayan yüzlerce tarikat ve mezhep de bu çeşitliliğin, bu renkliliğin belgesidir. Bütün mezhep, meşrep, ekol ve tarikatlar bir şekilde bağlı bulundukları dinin temel metinleriyle irtibatlıdır; çünkü, varlıklarını o metinlerin farklı bir yorumuna borçludurlar.

"Türkiye'de Din Söylemleri" konusunu tam kavrayabilmek ve tartışabilmek için siyasi ve idari mekanizmanın din gerçeğine nasıl baktığını iyi tespit etmek gerekir. İslamcılardan ateist-solcu siyasilere kadar uzanan bu çizgide nelerin olup bittiğini sıhhatli bir şekilde tespit edebilmek için, bu önemlidir. Söz konusu tespit yapılırken sadece bugünkü rejimi kötülemek için bir gayret içine girmenin de doğru olduğunu düşünmüyorum. Çünkü tarih boyunca her devlet kendine göre bir 'çizgi' çizmiş ve herkesin bu çizgiyi takip etmesini istemiştir. Takip edenlere madalyalar, etmeyenlere de zindanlar gösterilmiştir. Dinî-fikrî konulara getirilen yasak ve kısıtlamalar ise, insanları büyük oranda pasifleştirmekte, gününü gün eder duruma düşürmekte, iki yüzlülüğe sevk etmekte, çok küçük bir grubu da hırçınlaştırmakta, militanlaştırmaktadır.

Bilindiği gibi, İslam'ın ruhani-ahlaki boyutunu temsil eden tasavvufi hayat ve düşünce, ilk altı asırda tekkesi, zaviyesi, risale ve kitabı, vaaz ve sohbetiyle oluşmuş, yedinci yüzyıldan sonra ise, tarikat adını alan ekolleriyle yaygınlaşmıştır. Mezheplerden ayrı bir kulvarda yürüyen tarikatların tabii olarak 'söylem'leri de farklı olmuştur. Bu farklı söylemler, bazı dervişlerin ikaz ve ihtar cezası almasına, bir kısmının sürgünle tecziye edilmesine, bir grubunun da

idam edilmesine gerekçe olmuş, olabilmiştir. Bu cezalandırmalarda temel sebep 'tasavvufi söylem' midir, dönemin dinî-siyasi gerginlikleri midir, bir şeyleri 'örtme' telaşı mıdır, yoksa dinî esasların sapık ve zındıkça yorumlarına engel olmak mıdır? Bu konuların soğukkanlı bir şekilde tahlil edilmesi gerekiyor. Aksi hâlde Emevilerin her davranışını yanlış, Selçukilerin her tavrını doğru bulmak bizi çıkmaza sürükler.

Tarikat mensuplarının din söylemleri, tarih boyunca, zamana ve zemine göre farklılık arz etmiştir. Söz konusu tespit bugün de geçerlidir. Ancak, bütün farklılıklara rağmen derviş psikolojisinin tabii neticesi olarak zühd ve ahlak boyutu her zaman önde olmuş, söylemlere gönül ve his dünyası önder olmuştur.

Ülkemizde yaşayan dervişlerin din söyleminin, dini anlama, algılama, yorumlama ve anlatma faaliyetlerinin çok net olarak tespit edilebileceğini düşünmüyorum. Bunun sebeplerini sıralamak zor değildir:

1. 1925 tarih ve 677 sayılı kanunla birlikte ülkemizde tasavvufi hayatın müessesesi zaviyeler kapatılmış, şeyhlik, dervişlik yasaklanmıştır. Bir asra yaklaşan bir zamandan beri bu yasak devam etmekte ve mevcut Anayasa'da söz konusu kanunun da aralarında bulunduğu sekiz kanunun değiştirilmesinin teklif edilmesi bile yasaklanmış bulunmaktadır. 1925 Şeyh Sait, 1930 Menemen olaylarıyla birlikte pek çok dervişin idam edildiği bilinmektedir.
2. İllegal olan bir hareketin bir müddet için seviyesini koruması dünüşülse bile, uzun bir zaman direnmesi mümkün değildir. Tekkesi ve zaviyesi olmayan, bu müesseselerden yetişen mürşidlere sahip olmayan bir tasavvufi hayatın, yetiştirdiği insan kadar din ve tasavvuf anlayışı da, söylemi de 'cılız' kalmaya mahkumdur.
3. Kanunların amir hükmü olarak takip edilen, bazen kovalanan, tahkir ve telin edilen bir anlayışa mensup olan insanların kendilerini ne kadar ifade edebilecekleri sorusunu da unutmamak gerekir.
4. Bu 'mayınlı tarla'da yürüyenlerin söylediklerine ne kadar güvenilebilir? Söyledikleri otantik midir yoksa günün baskı, dayatma ve zorlamalarıyla mecraını değiştiren senaryolar mıdır, tabii savunma mekanizmasının getirdiği bir teslimiyetçilik ve içe kapanma mıdır?

Bütün bunlara rağmen, tasavvufi düşüncenin çağımız insanına bir şeyler söylediği inkar edilemez:

Tasavvufi düşünce ile insanoğlunun kadîm felsefe ve hikmetleri arasında bağ kuranlar vardır. Bu yolla hidayete ulaşanlar vardır. Batı dünyasında René Guénon başta olmak üzere ihtida eden birçok entelektüel bu yolun salikidir.

Materyalist ve pozitivist kültürün bütün şahlanışına rağmen, dinî düşünce ve mistik yorum da hayatiyetini sürdürmektedir. Tasavvufun bir gönül eğitimi olduğu bilinmektedir. Aslında din de gönül merkezlidir. Dinin birinci ilkesi olan iman kalp işidir, kalbin tasdikidir. Dolayısıyla tasavvufi imkan ve yorumlar insanın gönlünü ışık tutmakta, manevi boyutunu geliştirmekte ve güzelleştirmektedir. Mistik bir fıtrata sahip olan, dervişane tecessüsleri olan insanların dönüp dolaşıp gelecekleri yer –bütün eksiklerine rağmen– yine tasavvufi muhitlerdir. Yaratılış olarak söz

konusu özelliklere sahip olanların, böyle bir çatı bulunmadığı zaman gideceği yerler ise bellidir: Spiritüalist seanslar, ruhçu cemiyetler, meditasyoncu celseler...

Tasavvufi kültür; his ve gönül merkezli bir kültür olduğu için, başından beri güzel sanatlarla çok sağlam bir ilişki kurmuştur. Özellikle şiir ve musiki büyük oranda tarikat kültürü ve tekke atmosferi ile iç içedir. Bir diğer ifadeyle, insanlara tekke kültürü, şiir ve musikinin sihri ile sunulmuştur. Hem tasavvufun, hem de güzel sanatların gönül merkezli oluşu bu birlikteliği beslemiş ve geliştirmiştir. Böylece güzel sanatların eğitici eliyle 'alıcı' hâle gelen gönüllere mesaj sunmak çok daha kolay hâle gelmiştir. Evrensel bir dinin evrensel bir dil olan musikiyle içli-dışlı olması kadar tabii bir şey de olamaz.

Tahmin ve zannedilenin tam aksine, dervişlerin mevcut siyasi hayata bakışları büyük çoğunluk itibarıyla 'ılıman'dır. Aşırı uçlarda dolanmak yerine 'teslimiyetçi' psikolojiye de uygun olarak 'eyvallah' demeyi tercih etmektedirler. Birçok derviş de, içinde yakaladığı 'devlet'le başı hoş olduğu için, başka hiçbir devletle ilgilenmemekte, kayda değer bulmamakta, karşı tavırları da tebessümle karşılamaktadır. Fakat araştırmacı gazetecilerin (!) kafası 1925 ve 1930'a takılı kaldığı için, onları hep günah keçisi olarak görmüş ve öyle göstermişlerdir. Bu zorlamalar yöneticilerin de işine geldiği için –medyanın da gücüyle– 'gerçek'ler hanesine geçmiştir.

Tasavvufi hayatla ilgili olarak görülen çok açık bir tezat da şudur: Bugünkü yönetim, hem tarikata karşıdır, hem de ondan beslenmektedir. Mevlânâ, Yunus Emre, Hacı Bektaş Velî eller üzerinde tutulur, ama bu şahsiyetlere nispet edilen tarikatlar yerin dibine batırılır. Bir devlet yasakladığı bir düşünceden beslenebilir mi? Mevlânâ'nın, Yunus Emre'nin tespitlerini ideal bir hayatın köşetaşları olarak topluma sunan bir başbakan, bir cumhurbaşkanı, tekkenin nesine karşı olabilir? Kiremit ve tuğlalarına mı? "Yaşasın Şeyh Edebâlî!", "Kahrolsun tarikat!" tezadı ile ne kadar yaşanabilir, nereye kadar gidilebilir? Nasıl gidilebilir?

Sol bir partinin lideri yukarıdaki isimleri kastederek "Bizim aydınlanma çağımız XIII. yüzyılda Anadolu'da gerçekleşmiştir. Çünkü, Yunuslar, Mevlânâlar, Hacı Bektaşlar bu çağda yaşamıştır." demişti. Yoksa aynadaki görüntümüzle mi didişiyoruz? Çünkü aynı liderin en çok korktuğu kelimelerden biri de 'tarikat'tır.

Özellikle 1925-1945 tarihleri arasında tasavvuf dünyasının büyükleri, yoğun bir baskı hissettikleri için 'sessiz' kalmayı tercih etmişlerdir. Çok partili hayata geçişle birlikte durum biraz değişti. 1947 yılından itibaren çıkmaya başlayan dinî muhtevalı dergilerde kıyısından-köşesinden tasavvufi konular da gündeme gelmeye başladı. Nihayet Cumhuriyet devrinin en meşhur valilerinden Cemal Bardakçı (ö. 1981) 1949'da *Tasavvuf* isimli dergiyi yayımlamaya başladı.

1950'li yıllarda yayımlanan bazı şeyh efendilerin eserlerinde ise Cumhuriyet devrimlerinin –değil karşı çıkmak– tabii bir tecelli olarak değerlendirildiği görülecektir. M. Ali Özkardeş'in eseri, bu çizgiye örnek olarak verilebilir (*Hakayık-ı İslamiye*, İstanbul 1951).

Melamî bir çizgi izleyen Avukat Yusuf Ziya İnan'ın eserlerinde bu bakış açısını bulmak mümkündür (bkz. *M. Nûru'l-Arabî*, İstanbul 1971). Kitap yazan

bazı sufiler de tekkelerin 1920'lerde zaten çöktüğünü, dolayısıyla 677 sayılı kanunun isabetli olduğunu savunmuştur (mesela bkz. Galip Hasan Kuşçuoğlu, *Metafizik,* Ankara 1999, s. 17 vd.).

Buradaki problem, bu tespitlerin ne kadar samimi olup olmadığıdır: Takıye olup olmadığıdır. "Harp hiledir." tespitiyle ilgili olup olmadığıdır.

Bütün zayıf taraflarına ve çıkmazlarına rağmen, tarikat kültürü yine de manevi olanın, ruhî olanın, kalbî olanın, hissî olanın peşindedir. Her şeyin madde ile izah edildiği bir dünyada kerameti savunmak, rüyaya önem vermek, tayy-ı zaman ve tayy-ı mekanı ciddiye almak, tabii hayatı sevmek, mistik değerlere önem vermek, etik değerlerle haşır-neşir olmak, insana insan olduğu için hayran olmak, evrâd u ezkârla meşgul olmak... ve bütün bunları savunmak kayda değer bir özellik olarak görülmelidir. Çünkü çağdaş kültür, insanın mistik boyutunu unutmaya, ruhani cephesini kurutmaya çalışmaktadır. Bu zorlama ve yükselen değerler (!) insanları suni arayışlara sevk etmekte gayrı tabii yollara düşürmekte, dengesini bozmaktadır.

Şu da ilave edilmelidir: Tarikat çevrelerini baskı altında tutan, onların 'ağzını kapatan' sadece resmî mehafil değildir. Onları hafife alan, dışlayan, sapık, hatta müşrik olarak gören bir mahfil de müslümanlardır. Kendi 'kafa'larındaki İslam'a uymayan herkesi dışlayan bu zihniyet, dervişlerin kendilerine has bir söylemlerinin olmamasının sebeplerinden biri olmalıdır.

Evet. Tarikat mensuplarının da din söylemi olmalıdır; ama yoktur. Olan da cılızdır, yetersizdir.

Sonuç: Özgün ve Özgür Söylem Var mı?

İlahiyatçı akademisyenlerin, kendilerine has bir söylemleri yoktur; çünkü başlarında YÖK vardır.

Müftü ve vaizler kendilerine özgü bir üslup yakalayamıyorlar; çünkü başlarında DİB vardır.

Tarikat mensupları kendi kültürlerinden yeni bir 'yol' bulamıyorlar; çünkü başlarında TCK vardır.

Siyasi partiler ülkemiz insanına has dinî bir tavır sergileyemiyorlar; çünkü karşılarında SPK vardır.

İslamcılar çağa uygun, uluslararası 'numara'lardan uzak bir çizgi çizemiyorlar. Karşılarında 312 vardır.

İş dönüp dolaşıp şu hususlarda düğümlenmekte; para ve parsa toplayanlara gün doğmaktadır:

> Ezan Türkçe okunsun mu?
>
> Oruç Baba'yı ziyaret caiz midir?
>
> Dâbbetü'l-arz kimdir?
>
> Kadınlar cenaze namazı kılsın mı?

Evet!

Buyrun cenaze namazına!..

islâmiyât IV (2001), sayı 4, s. 217-225

Değişim Süreci Açısından Kur'an Yorumu Üzerine

ŞEHMUS DEMİR
ARŞ.GÖR., ATATÜRK Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
sehmus.demir@mynet.com

Yüce Allah'ın, insanlara hidayete ermeleri amacıyla gönderdiği Kur'an'ı Kerim'in, indiği zaman diliminden günümüze dek anlaşılması ve yorumlanması yönünde büyük gayretler sarf edilmiştir. İlahi muradın ne olduğunun ortaya çıkarılmasını gaye edinen bu çabaların İslam coğrafyasını oluşturan birbirinden farklı bölgelerde yapılması ve bu yönde sarf edilen uğraşların farklı tarihsel kesitlere tekabül etmesi, ayrıca, yorumlama eylemini gerçekleştiren ilim adamlarının insanın temel özelliklerinden biri olarak farklı kişilik yapılarına sahip olmaları, yorum alanında farklı eğilimlerin, yaklaşım biçimlerinin ve ekollerin oluşmasına neden olmuştur. Bu yaklaşımların veya ekollerin her birinin Kur'an'ın anlaşılması yönünde büyük katkılarının olduğu, bununla birlikte çeşitli ölçülerde olumsuzluklarının da bulunduğu ve bunların bir bütün olarak İslam geleneğini oluşturduğu, bilinen bir gerçektir. Yorum sürecinin modern döneme tekabül eden kesiti ise, önceki dönemlere oranla farklılık arz etmektedir.

Modern dönemle birlikte düşünce alanındaki birçok yaklaşımın hızlı bir değişime uğradığı bir realite olup, değişimin son yüzyılın parolası hâline gelmiş olduğunu bile söylemek mümkündür. Kur'an yorumunu bu değişim sürecinin dışında tutmak ve bu süreçten etkilenmediğini ifade etmek mümkün görünmemektedir.

Değişimi sağlayan birçok faktörden söz etmek mümkün olmakla birlikte, bu unsurların en önemlilerinden biri, kültürlerarası etkileşimdir. Bütün kültürler, gelişme kaydetmek ve sorunlarını çözmek amacıyla farklı kültürel yapılardan[1] ve farklı merkezlerden, farkında olarak veya olmayarak yöntemler alır-

[1] Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yayınları, İstanbul 1998, s. VIII.

lar. Zira hiçbir kültür ve hiçbir toplum, az veya çok diye nitelendirilebilecek çeşitli unsurları, dışarıdaki bir kaynaktan almayacak ölçüde yalıtılmış ve kendine yeterli değildir.[2] Zamanın değişmesiyle meydana gelen gelişme ve problemlerin değişimi beraberinde getirmesini de, değişimin meydana gelmesinin önemli nedenleri arasında saymak mümkündür.

Dinin, etkileşim içerisinde bulunduğu muasır bilgi ve kültürler toplamı tarafından sürekli olarak çevrili[3] olduğunu söylemek mümkündür. Bu nedenle, bilgi ve kültürel yapının değişime uğramasıyla dinî anlayışın veya dinî algılayış ve yorumlayış tarzının en azından bir bölümünde belirli bir değişimin olması kaçınılmazdır. Tarihsel durumların farklılaşmasıyla meydana gelen bu değişimi, Kur'an'ın evrenselliğinin bir garantörü olarak tanımlamak mümkündür. Zira yedinci yüzyılda inmiş olan vahyin yorumunun ve algılanma biçiminin vahyin indiği ilk dönemle veya herhangi bir dönemle sınırlandırılmasının vahyin evrenselliğini ortadan kaldıracağı ortadadır. Bu çerçevede din, sürekli kendi yatağını açan, fakat geçtiği yerlerin özelliğine göre de belirli oranda şekillenen bir akarsuya benzetilebilir.[4] Akarsuyun pislik tutmayacağı göz önünde bulundurulduğunda, akarsuyun sürekli kendi yatağını açmasının ve böylece meydana gelen değişimin bir olumsuzluk değil, bir gereklilik olduğu bilinmektedir.

İlahi vahyin yorumlanması süreci içerisinde değişim kaçınılmaz olmakla birlikte, bu değişimin ölçüsünün ne olacağı ve meydana gelen değişimin olumlu mu olumsuz mu olduğu sorusu can alıcı bir şekilde kendini hissettirmektedir. Burada önem arz eden husus, her değişmeyi veya değişimi ilerleme olarak algılama yanılsamasına düşmemenin gerekliliğidir. Zira kokuşma veya çürüme de sonuçta bir değişim olmakla birlikte,[5] bu değişimi olumlu bir çerçeve içerisinde değerlendirme imkanı bulunmamaktadır. Böyle bir yanılsamaya düşmemenin gerekliliğini teoride herkes kabul etmekle birlikte, pratikte bunun aksi durumların olduğu göz ardı edilemez.

Her değişimden olumlu anlam çıkarmanın yanlışlığını hatırda tutmanın gerekliliğine vurguda bulunmakla birlikte, olumlu anlamda değişimin ön koşulunun, insanın kendi iradesiyle, katkısıyla, kendi denetiminde ve amaçları doğrultusunda meydana gelmesidir. Doğal olmayan ve kendi mecrasında meydana gelmeyen değişimlerin ise yapay olacağı ve yabancılaşmayı beraberinde getireceği açıktır.

İslam dünyasının, tarih boyunca farklı kültürlerle etkileşim içerisinde bulunmuş olduğu, bir gerçektir. Ancak bu etkileşimin tarihsel süreç içerisinde farklı boyutlar kazandığı görülmektedir.

Bilindiği üzere, Müslümanlar, tarih içerisinde Batı ile iki defa ciddi anlamda yüzleşme durumunda kalmışlardır. Bunlardan birincisi, Yunan medeniyetinden

[2] George Basalla, *Teknolojinin Evrimi*, çev. Cem Soydemir, Tübitak Yayınları, Ankara 1996, s. 103.

[3] Abdulkerim Suruş, "Dinî Bilginin Evrimi ve Gerilemesi", çev. A. Hadi Adanalı, *İslâmî Araştırmalar* IX (1996), sayı: 1-4, s. 71.

[4] İlhami Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999, s. 142.

[5] Ahmet İnam, "Değişimciler Ne Zaman Değişecek", *Türkiye Günlüğü* (1993), sayı: 25, s. 43.

bilimsel ve felsefi eserlerin tercüme edilmesi sonucu Yunan bilim ve felsefesinin İslam dünyasına akın ettiği döneme,[6] ikincisi ise Yunan ruhunun bir ifadesi olan Batı'nın ilerleyen bilim ve teknolojisiyle etkin bir kültür olarak İslam dünyasını etkisi altına aldığı son iki yüzyıllık sürece tekabül eder. Ancak, bu iki karşılaşmayı birbirinden ayırmak gerekmektedir. Zira ilkinde Yunan medeniyeti oldukça zayıf durumda iken, İslam medeniyeti güçlü ve dinamik bir durumdaydı. Dolayısıyla, tercüme edilen eserlerdeki aykırı düşüncelere, düşünce sistemlerine ve yeni akımlara karşı koyabilecek güçte idi. Oysa ikinci karşılaşmada, başka bir ifadeyle, modern Batı bilim ve teknolojisiyle karşılaşıldığında, durum oldukça farklılaşmıştır. Zira Batı, istilacı bir durumda olup, İslam coğrafyasının birçok bölgesini sömürgeleştirerek kendi hakimiyeti altına almış, politik bir hegemonya kurmuştur. Ekonomik ve düşünsel açıdan da[7] durum farklı olmamıştır.

Bu süreç içerisinde, her alanda gerçekleşen modern dönemdeki Batı etkisinden kurtulmak ve Müslümanları bulundukları zayıf durumdan kurtarmak amacıyla çeşitli düşünsel çalışmaların başlaması ve bu alanda birçok eserin yazılması gecikmemiştir. Ciddi anlamda ilk cevaplar, klasik İslam modernistleri diye nitelendirilen kişilerden geldi. Sözgelimi, Mısır'da Muhammed Abduh ve Hindistan'da S. Ahmed Han, bu faaliyetin ilk temsilcileri olarak kabul edilebilir. Bu ilim adamları ve bunların düşüncelerini tümüyle veya kısmen benimseyen insanlar, kendilerinden önceki ıslahat hareketlerinden de büyük ölçüde etkilenmişler;[8] ancak, Batı'da yaşanan gelişmeleri ve İslam dünyasındaki yansımalarını da yakından takip etmişlerdir. Onların Batı ile olan bu ilişkileri ve bu anlamda Kur'an yorumuna yeni yönelişler çerçevesinde yaklaşmaları, onların tamamıyla Batıcı oldukları ve düşüncelerinin Batı kaynaklı olduğu yönünde birtakım eleştirilere yol açmıştır. Sözgelimi, Muhammed el-Behiy, onlarla ilgili olarak şöyle demektedir:

> Yenilenme (/tecdid), yirminci yüzyılın başından beri Yakın Doğu bölgesinde gerek din anlayışlarında olsun, gerekse dinin ve yaşadıkları hayatın kavramlarını anlama ve belirlemelerinde olsun veya Doğu'nun dinî ve insani kültürlerini değerlendirmelerinde olsun Batı'nın boyasını/rengini ve düşünce tarzını alma çabasından başka bir şey değildir.[9]

Behiy'in bu eleştirel yaklaşımı, onların düşüncelerinin/düşünce sistemlerinin Batı'nın bir kopyası niteliğinde olduğu yönündedir. Ancak, kanaatimizce, kla-

[6] Geniş bilgi için bkz. Bekir Karlığa, "Grek Düşüncesinin İslam Dünyasına Girişi ve Yol Açtığı Yeni Fikri Eğilimler", *İslam, Gelenek ve Yenileşme* (Uluslararası Kutlu Doğum Sempozyumu), TDV. Yayınları, İstanbul 1996, s. 45-54.

[7] Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç – M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1996, s. 158.

[8] Fazlur Rahman, "Revival and Reform ın Islam", *The Cambridge History of Islam*, ed. P.M.Holt – Ann K.S.Lambton – Bernard Lewıs, Cambridge University Press, New York 1970, II. 642; a.mlf., "The Impact of Modernity on Islam", *Islamic Studies* V (1966), sayı: 2; s. 114; Mehmet Aydın, "Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi", *İslâmî Araştırmalar* IV (1990), sayı: 4, s. 275.

[9] Muhammed Behiy, *el-Fikru'l-islāmī el-ḥadīṯ ve sılatuhu bi'l-isti'mari'l-ğarbi*, Kahire, t.y., s. 157.

sik İslam modernizmini bütünüyle Batı etkisiyle meydana gelmiş bir oluşum şeklinde görmek, haksız ve abartılı bir değerlendirme olacağı gibi,[10] Batı'dan/Batı'nın düşünce sisteminden etkilenmediğini söylemek de aynı şekilde realiteye aykırı bir yaklaşım olacaktır.

Klasik İslam modernizminin oluşumunda en önemli etken, Batı'nın bilimsel-teknolojik alanda hızlı bir ilerleme kaydetmesi ve Müslümanlara karşı bir meydan okuma hareketi içerisinde olması,[11] buna paralel olarak da Müslümanların/İslam dünyasının hızlı bir gerileme sürecinde olması ve bu durumdan kurtulup, Batı'nın geldiği noktayı yakalayabilme/aşma, ayrıca meydan okumalara cevap verme amacıyla düşünsel faaliyetlerin hız kazanmasıdır. Bu meydan okuma hareketi karşısında İslam alimlerinin tepkisel düşünce ve davranışlar sergilememeleri psikolojik-sosyolojik açıdan mümkün görünmemekle birlikte, bu tepkinin dozajı ve temellendirilmesinde kullanılan argümanların niteliği onların duruşunu belirlemede yardımcı unsurlar olarak kabul edilmelidir.

Adı ne olursa olsun, yenileşme, ıslahat, medeniyet, modernleşme veya çağdaşlaşma gibi, özellikle son yüzyıl(lar)da İslam dünyasında yer alan kavramları, temelde Doğu ve Batı karşılaşması sonucu ortaya çıkan kültürel etkileşimin dalgalanmaları çerçevesinde değerlendirmek doğru olacaktır. Sonuçta çağdaşlaşma ve benzeri oluşumlar, iki uygarlığın karşılaşmasının bir ürünüdür. Ancak, bu etkileşimde Batı güçlü ve etken, İslam dünyası ise edilgen konumda bulunduğu için, Batı'nın payı Doğu'ya oranla "aslan payı" olmuş ve Batı, Doğu kültürü üzerindeki etkinliğini koruyarak, onu önemli ölçüde biçimlendirmiştir.[12]

Son yüzyıl(lar)daki Kur'an'a yaklaşımları ele alırken bunları, Batı'da son dört yüzyılda yaşanan gelişmeler ve buna paralel olarak Müslümanların Batı'yla yüzleşmeleri ışığında değerlendirmek gerekmektedir. Zira ancak bu yöntemle, yapılan yorum ve değerlendirmelerin, İslami düşünüşün kendi ayakları üzerinde duran ve sorunlara modern problemleri de gözeterek kendi perspektifinden hareketle çözüm üreten yapısından mı kaynaklandığı, yoksa Batı'daki gelişmeler esas alınarak Kur'an metninin sunduğu verilerin mi yorumlandığı açığa çıkacaktır.

Batı dünyasıyla bu ikinci büyük karşılaşmayı incelerken, yukarıda da ifade edildiği üzere, Batı'da modernleşme ile birlikte gelen düşünce yapısını ve tarihî arka planını göz ardı etmemek gerekmektedir. Zira Batı, son dört yüzyılda dinden ciddi anlamda uzaklaşma yoluna gitmiş ve "Sonul gerçeklik ve değer, duyumcul niteliktedir."[13] önermesini temel edinmiştir. Başka bir ifadeyle, Batı, du-

[10] Aydın, s. 274; krş. H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, The University of Chicago Press, Chicago 1947, s. 63.

[11] Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. Latif Boyacı-Hüseyin Yılmaz, İnsan Yayınları, İstanbul 1994, s. 8.

[12] Orhan Türkdoğan, "Modernleşmenin Yeni Boyutları", *İslâmî Araştırmalar* VIII (1995), sayı: 3-4, s. 239.

[13] Pitirim A. Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, çev. Mete Tunçay, Bilgi Yayınevi, Ankara 1972, s. 175.

yum ötesi alanların varlığını bir kenara bırakarak, bunların gerçeklik kavramının anlam alanı içerisinde yerinin ol(a)mayacağını düşünmüştür. Batı merkezli modernitenin karakteristikleri irdelendiğinde, bunların, son dört yüzyıldır Batı'da meydana gelen gelişmelerin bir ürünü ve sonucu olduğu görülecektir. Zira onaltıncı yüzyıldan itibaren görülen Rönesans, reform ve bunların devamı niteliğindeki hareketlenmelerle birlikte, Batı dünyası adım adım sekülarizmin ve aklın evrenselci ve her şeyi kapsayıcı iddialarının egemenliği altına girmeye başlamıştır. Rasyonalleşme süreci olarak nitelendirilen bu süreçte, büyüsü bozulmuş[14] bir evren anlayışının yerleşmeye başladığını ve akla merkezî bir konum tayin edildiğini görmek mümkündür. Akla verilen bu merkezilik, onun aynı zamanda özgürleştirici bir güç olabileceği[15] iddiasını da beraberinde getirmiştir.

Rönesans ve reformla başlayan ve modern döneme kadar devam eden bu süreçten Hıristiyanlık da nasibini almış ve ciddi anlamda etkilenmiştir. Sözgelimi reform hareketinin bir ürünü diye nitelendirilebilecek olan Protestanlığın, geleneksel Hıristiyani anlayışın mümessili konumunda bulunan Katolik karşıtından temel farkını, realitedeki kutsal alanı büyük oranda sınırlandırması şeklinde tanımlamak mümkündür. Protestanlıkta, dinî ritüeller en aza indirgenmiş, toplumun mucize diye kabul ettiği olaylar, dinî alanın dışına çıkarılarak, anlamsızlaştırılmıştır. Başka bir ifadeyle, Protestanlık, "kutsalın en eski ve en güçlü üç bileşeni olan –sır, mucize ve büyüden–" kendini mümkün olduğu ölçüde soyutlama[16] yoluna gitmiştir. Bu anlamda, Protestanlık ile Batı'nın hakim rengi hâline gelen sekülarizasyon arasında bir bağın bulunduğunu[17] ve Protestanlığın hakim olduğu modern bir toplumun aynı zamanda sekülarize olmuş bir toplum olduğunu[18] ifade etmek mümkündür. Özellikle Schleiermacher'in 'liberal teoloji' formülasyonuyla teolojinin de liberalleştirilmesi eğilimi gündeme gelmiştir. Buna göre, Hıristiyan geleneğindeki tabiatüstü unsurlar, akıl ve duyguların tatmin edildiği 'doğal' bir din adına ayıklanıp önemsizleştirilmiş[19] ve tüm bunlar, dinî yapının yeniden tanımlanarak üzerine çöken irrasyonellik sisinin dağıtılması uğruna yapılmıştır.

İncil metninin kaynağı ve Hıristiyan geleneğin tarih içerisindeki gelişimi dikkate alındığında, böyle bir yaklaşım tarzının doğru olabileceği söylenebilir. Ancak, ayıklama ve yorum işleminin de bir sınır çerçevesi dahilinde yapılması ge-

[14] Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Coşkun, İnsan Yayınları, İstanbul 1993, s. 167; Mehmet Küçük, "Postmodernin Modern Karakteri Ya da Dönemleştirmenin İronisi", *Modernite Versus Postmodernite*, ed. Mehmet Küçük, Vadi Yayınları, Ankara 1994 içinde, s. 205.

[15] Ali Bulaç, *İslam Düşüncesinde Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi*, Beyan Yayınları, İstanbul 1994, s. 273.

[16] Berger, s. 167.

[17] Berger, s. 169.

[18] Ali Yaşar Sarıbay, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*, İletişim Yayınları, İstanbul 1995, s. 75.

[19] Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, çev. Cevdet Cerit, İstanbul 1985, s. 242; ayrıca bkz. Van A. Harvey, "Hermeneutics" mad., *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, New York 1987, IX. 280-281.

rekirken hiç de böyle olmamıştır. Sözgelimi, Tanrı anlayışının rasyonalist yaklaşım tarafından akıl dışı ilan edilmesiyle, Tanrısı olmayan din' veya 'tabiat dini' anlayışı, başta Kilise mensubu birçok kişi tarafından olmak üzere savunulmuştur.[20]

Anlaşılacağı üzere, Rönesans, reform ve benzeri hareketlenmelerin getirdiği süreçle birlikte, Batı dünyasında Hıristiyanlık, önemli ölçüde dünyevileşmiş ve mümkün oldukça aklın sınırları içerisine hapsedilmeye çalışılmıştır. Hıristiyanlığın dünyevileşme süreci içerisine girmesini veya Kutsal metnin önceden olmadığı şekilde çok farklı şekillerde yorumlanmasını ele alırken, Kitab-ı Mukaddes'in de yapı olarak buna müsait olduğunu göz ardı etmemek gerekmektedir.

Sözlü rivayetlerden hareketle yazıya geçirilen ilk metinlerin tarihî süreç içerisinde değiştirilmiş olduğunun ortaya çıkması, karanlık, anlaşılmaz, çelişkili, bazen de anlamsızlığa varacak düzeyde tuhaf pasajların bulunmasının da nedenini ele vermektedir. Zira bu tespitler, metinlerin kaleme alınmasında sonraki insanların birebir etkin olduklarını ve unutma, değiştirme/tahrif, kendi ifadelerine dökerek aktarma gibi işlemlerin ilk dönemki tarihî süreç içerisinde farklı zamanlarda gerçekleştiğini ortaya koymaktadır.[21]

Kitab-ı Mukaddes'in doğrudan doğruya ilahi kelam olmayışı göz önünde bulundurulduğunda, Kitab-ı Mukaddes yorumunun rahat ve geniş bir alan içerisinde seyrettiğini ifade etmek zor olmayacaktır. Kitab-ı Mukaddes'in bu yapısından dolayı, bir Hıristiyan, İncil'i sarih ve lafzi anlamıyla anlama yoluna gitmeyebillir. Sözgelimi, Hıristiyan bir fundamantalist, Eski Ahit'in yiyecekleri konu eden hükümlerini bir kenara bırakabilir. Benzer bir tarzda, İncil'in şaraba büyük bir değer atfetmesine rağmen, içki içilmesine karşı çıkan bir yeşilaycı da olabilir.[22] Batı'da meydana gelen gelişmeler açısından konu irdelendiğinde, Rönesans, onun devamı niteliğindeki Aydınlanma ve sonrası meydana gelen modern hayatın, Hıristiyanlığın temel değerlerine rağmen ve hatta ona karşıt olarak kurulmuş[23] olduğu görülecektir. Bu çerçevede Kitab-ı Mukaddes yorumu alanında meydana gelen yaklaşımların, bu karşıtlığı giderme ve Kutsal metnin modern değerlere aykırı herhangi bir şey içermediğini ispat etme yönünde bir çaba olduğunu ifade etmek mümkündür.

Batı'da yaşanan ve özelde Kitab-ı Mukaddes yorumu alanında ciddi bir değişimin oluşmasına ve dinin dünyevileşmesine neden olan bu gelişmelerin Kur'an yorumu açısından değerinin ne olduğu/olacağı konusunun detaylı bir şekilde incelenmesi bir zorunluluk olmakla birlikte, öncelikle ifade edilmesi gereken husus, Kur'an ile Kitab-ı Mukaddes'in aynı kökenden gelmiş olmalarına rağ-

[20] Mehmet Aydın, "Allah'ın Varlığına İnanmanın Akliliği", *İslâmî Araştırmalar* (1986), sayı: 2, s. 14.

[21] Maurice Bucaille, *Kitab-ı Mukaddes, Kur'an ve Bilim*, çev. Suat Yıldırım, TÖV Yayınları, İzmir, t.y., s. 79; Sadık Kılıç, *Mitoloji Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim*, Nil Yayınları, İzmir 1993, s. 86; Şaban Kuzgun, *Dört İncil Farklılıkları ve Çelişkileri*, Ertem Matbaa Ltd., İstanbul 1990, s. 105.

[22] J. M. S. Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev. Şaban Ali Düzgün, Fecr Yayınları, Ankara 1994, s. 13.

[23] Ali Bulaç, "Okuma Biçimi Olarak Hermenötik", *İslâmî Araştırmalar* IX (1996), sayı: 1-4, s. 118.

men, yapı olarak birbirinden çok farklı olmalarıdır. İlkinin tamamen ilahi vahiy olduğu konusunda bir konsensüs mevcutken, ikincisi için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Bir diğer husus, Batı'da meydana gelen gelişmelerin İslam dünyasının kültürel havzasına çok yabancı olmasıdır. Bu nedenle, Kur'an'ın da benzer bir tarzda çağın isteklerine uydurulmaya çalışılmasıyla ilgili teşebbüslerin, daha katı bir dünyevileşmeyi beraberinde getiremesi[24] kaçınılmazdır.

Modern dönemle birlikte, Kur'an yorumunda beliren değişim, yenileşme ve farklılaşma talebini yukarıdaki açıklamalar ışığında değerlendirdiğimizde, bu talebin her zaman sağlıklı bir yapı içerisinde gerçekleşmediği görülecektir. Bunun da temel nedeni, çoğu zaman modernizmin doğduğu yer olan Batı'daki hakim değer ve yaklaşımların Kur'an yorumcuları tarafından kısmen de olsa benimsenmesi ve bazen bu yolla Kur'an'ın yorumlanmaya çalışılmasıdır. Etkilenme sonucu meydana gelen bu değişimi, Mümtaz Turhan'ın ifadesiyle 'anlama' ve 'yanlış anlama' faktörleriyle açıklamak gerekmektedir. Ona göre, dış unsurların, ait oldukları kültür parçalarından ve onları oluşturan altyapıdan soyutlanarak alınmalarının 'yanlış anlama'yı beraberinde getirmesi ve hazmedilmesi güç olan maddeler gibi mevcut kültür sistemine uyamaması nedeniyle aksaklık, bozulma ve yozlaşmaların oluşumuna[25] neden olması kaçınılmazdır. Dolayısıyla, bu tür yaklaşımlar, temelden yanlış bir başlangıçla işe başlama, dolayısıyla da, sonraki tüm faaliyetlerde doğruyu ve doğru olan duruşu yakalayamama ve çözüm yerine çözümsüzlük üretme riskiyle her zaman karşı karşıyadır.

İslam dünyasının da Batı'dakine benzer bir tarzda evrimleşme süreci geçirmesi gerektiğiyle ilgili talebin, temelde toplumlar arasındaki farklılığa dikkat etmeden, gelişme, değişme gibi kavramları Batı sosyolojisi çerçevesinde temellendirmekten kaynaklandığını söylemek mümkündür. Ön plana çıkarılan ve sürekli vurguda bulunulan değişim ve gelişme kavramlarının tanımı üzerinde tam bir uzlaşma olmamasına rağmen, toplumların sürekli değişme süreci içinde olduğu, bilinen bir hususdur. Bu değişmeyle ilgili düşüncenin temelinde, bilginin birikimsel olarak artacağının farz edilmesi, başka bir ifadeyle, ilerlemeci tarih anlayışının benimsenmesi ve bunun sonucunda hızla gelişen bilim ve teknolojinin bütün insanlara huzur ve refahı sağlayacak bir gelişme ile insana ait kötülüklerin azalacağına ve toplumların kalkınacağına[26] inanılması bulunmaktadır. Oysa temel yanılgı, teknoloji alanındaki baş döndürücü gelişmelerle insan neslinin iyiye gittiği yönündeki düşünce arasında nedensel bir bağ kurularak,[27] bunun meydana getirdiği kültürün ve düşünce yapısının bütün toplumlar tarafından içselleştirilmesi gerektiğine inanılmasıdır.

[24] Nadim Macit, "Bir Tahrifin İktidarı: Tarihsellik İçinde Aydınlanma", *Türkiye Günlüğü* (1995), sayı: 37, s. 97.

[25] Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri*, MEB Yayınları, İstanbul, t.y., s. 337, 362.

[26] Mevlüt Uyanık, "19. Yüzyıl İslam Yenilikçilerine Göre İslam'ın Uygulanabilirliği Meselesi", *Bilgi ve Hikmet* (1995), sayı: 9, s. 106.

[27] George Basalla, *Teknolojinin Evrimi*, çev. Cem Soydemir, Tübitak Yayınları, Ankara 1996, s. 293; R.G. Collingwood, *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler*, Ayışığı Kitapları Yayınları, İstanbul 2000, s. 129.

"Geleneği dışlayarak aklı merkeze almak ve farkında olmayarak da olsa modern durumu önceki tüm tarihsel durumların yargıcı hâline getirmek" şeklinde Müslümanlara yansıyan bu düşünceye göre, modern dünyanın meydan okumalarına karşı durabilmek amacıyla Kur'an'ın yeniden ve farklı bir bakış açısıyla okunması bir zorunluluk[28] olarak ileri sürülmüştür.

Modern dünyanın meydan okumalarına cevap verilmesi gereği ön plana çıkarılırken, bazı durumlarda İslam'ın sürekli değişen beşerî sistemlerden biri hâline dönüştürüldüğünü ve bu sistemlerle aynı kulvarda yarıştırılmaya çalışıldığını görmek mümkündür. Ancak, bu yaklaşımın, orta ve uzun vadede, İslam'ın tek boyuta indirgenmesini doğuracağını Batı medeniyetine karşı direnecek fikri silahlardan İslam'ı yoksun bırakacağını[29] ve bu yönüyle birçok problem içerdiğini ifade etmek gerekmektedir.

Sözgelimi, reformistler, Batı dünyasının kendi dinî ve kültürel havzası içerisinde geliştirdiği modern değerleri Kur'an'la uzlaştırmak ve Kur'an'ın da sonuçta benzer argümanları dillendirdiğini ispat etmek amacıyla, işi, Kur'an metninin özgün anlamına tasallut noktasına kadar vardırıp, bir kopuşun ve yabancılaşmanın meydana gelmesine neden olmuşlardır. Sonuçta Kur'an'a her şeyi söyletmenin mümkün olduğu bu tarzdaki bir çıkış noktası, amacı hidayet olan ilahi vahyin, her şeyi söyleyebilen ve içerisinde herkesin düşüncesini bulduğu bir metin hâline geleceğinden, insanlara rehberlik etme temel niteliğinin pratikte bir anlamı kalmayacaktır.[30] Böyle bir yaklaşımın, "Kur'an metninin kutsallığına ihanet etme, onun evrensel mesajını çağın kaprislerinin kapı eşiğinde kurban etme ve imanın kesinliğine halel getirme"[31] sonucunu doğuracağını anlamak zor olmayacaktır. Bu nedenle, bir anlamda insanın özgürlüğünün dışa vurumu olarak da kabul edilen öznelliğe yapılan vurgunun, Kitab-ı Mukaddes'te olduğu şekliyle, "Kur'an yorumunda yorumcunun ve onun kültürel çevresinin ve tarihsel durumunun tamamıyla ön plana çıkarılması ve yorumcuya sınırsız bir yorum alanı tanınması" şeklinde anlaşılmaması gerektiği, bunun dini dünyevileştireceği[32] ve sürekli değişen hâline getireceği[33] unutulmamalıdır.

Özetle ifade etmek gerekirse, değişime karşı çıkmak mümkün değildir. Zira hareket, varlığın yapısında var olan temel bir özellik olup, değişimin zıddı, hareketsizlik ve durgunluktur. Değişimin olmaması hareketsizliği ve neticede ölümü[34] beraberinde getirir. Ancak, hareket ve değişimden sürekli olumlu anlam çıkarmak yanlıştır. İyiye doğru yükselmek bir değişim olduğu gibi, kötüye doğru

[28] Uyanık, s. 107.

[29] Uyanık, s. 108.

[30] Ömer Özsoy, "Vahiy ve Tarih", *İslam ve Modernizm "Fazlurrahman Tecrübesi"*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, İstanbul 1997, s. 96.

[31] Suruş, *"Dini Bilginin Evrimi ve Gerilemesi"*, s. 76.

[32] Macit, s. 97.

[33] Uyanık, s. 108.

[34] Ali Bulaç, *İnsanın Özgürlük Arayışı*, Beyan Yayınları, İstanbul 1993, s. 50-51.

bir alçalış da neticede bir değişimdir. Bu nedenle, değişim aşamalarından geçmek bir zorunluluk olduğu gibi, bu değişimi gerçekleştirenlerin, kendi öz kimliklerini ve parametrelerini koruyarak değişen şartlara ayak uydurmaları[35] ve bu süreçte etkin rol almaları da aynı şekilde bir zorunluluktur. Aksi hâlde, değişim, çağa uyma ve Kur'an'ın evrensel boyutunu ön plana çıkarma adı altında geliştirilen yöntemlerin Kur'an'ı anlamaktan uzaklaştırma ve Kur'an araştırmalarının Kur'an'la ilgili fakat Kur'an'dan kopuk[36] bir boyutta seyretme riskinin varlığını göz ardı etmemek gerekmektedir. Unutulmaması gereken husus, değişim ve yenilenmeye mutlak teslimiyetin dinde sabit bir alanın varlığına imkan dışı bir konum tayin etmeye götüreceğidir. Aynı şekilde, sabit bir alana basmak ve temel dinamikleri korumak amacıyla değişikliklerle uyumlu bir tarzda çözüm önerileri sunmamak ve değişimi yadsımak da, sonuç itibarıyla birçok yönden dini yaşanmaz hâle getirecektir. Bu nedenle, yukarıda da ifade edildiği üzere, bu iki yaklaşımın uzlaştırılacağı[37] bir zemin içerisinde değişimi ve değişim ifadesinin anlam ağı içerisinde yer alan kavramları değerlendirmek gerekmektedir.

[35] Ziyaüddin Serdar, *İslam Medeniyetinin Geleceği*, çev. Deniz Aydın, İnsan Yayınları, İstanbul 1986, s. 43.

[36] Yasin Aktay, "Objektivist ve Relativist İradeler Arasında Kur'an'ı Anlama", *II. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara 1996, s. 61-62.

[37] Abdulkerim Süruş, "Dini Bilginin Evrimi ve Çağdaşlaşma", çev. Kenan Çamurcu, *Bilgi ve Hikmet* (1994), sayı: 8, s. 77.

islâmiyât IV (2001), sayı 4, s. 227-238

Kâşifu'l-esrâr dâfi'u'l-eşrâr

HOCA İSHÂK EFENDÎ [1801-1892]

İshâk Efendi, Harput'da doğmuş, İstanbul'da eğitimini görmüş, şehzâde hocalığı, kadılık... gibi yüksek hizmetlerde bulunmuş, Hıristiyanlığa karşı yazdığı kitâblarının yanı sıra, Arab dili, kelâm ve hikmete dâir eserler de kaleme almış, ahlâk ve cesâret sâhibi büyük bir âlimdir. İslâm'dan sapmış gördüğü tarîkatlara karşı giriştiği mücâdele cümlesinden olarak, Bektâşîler ve Hurûfîler hakkında yazdığı *Kâşifu'l-esrâr* isimli eseri, şahsî müşâhedelerini de ihtivâ ettiği için, tarîkatlar târîhi açısından müstesnâ değer taşımakdadır.

Osmanlı'yı siyâsî çöküşe götüren âmiller arasında itikâdi çürümenin ne derecede katkı sâhibi olduğunu tesbît etmekde benzer eserlerin büyük hizmeti olacağı âşikardır. Kezâ Harputlu merhûmun bu kitâbının basımından kırk sene kadar sonra 1914'de yazılmış olan Yakub Kadri Karaosmanoğlu'nun (1889-1974) *Nur Baba*'sı da, ki müellifi eserinin önsözünde kendisinin "Hakiki ve samimi bir Bektâşî olduğunu belirtmekdedir, bu tarîkatın Osmanlı'nın son devrindeki hâlini roman çerçevesinde gözler önüne seren eserlerdendir."

Ecdâdın velî mertebesine yükseltdiği büyük adamları gerçek hüviyetleriyle tesbît etmek ve model edinmek hedefi, çürüklerin ayıklanmasını da gerekli kıldığı için, vaktiyle bu yolda yazılmış eserleri günümüz aydınının değerlendirmesine sunmak muhakkak ki ilmî hizmet cümlesindendir diye düşünüyor ve ileride tamâmını yayımlamak istediğimiz *Kâşifu'l-esrâr*'ın hiç olmazsa baş kısmını bugünden okuyucularımızın takdîrine sunuyoruz, her ne kadar günümüzde Fazlullâh'a sahib çıkan Bektâşi zümresinden söz edilemiyecek olsa da.

Bismillâhirraḥmânirraḥîm

Elḥamduli'llâhi rabbi'l-'âlemîn ve'ṣ-ṣalâtu ve's-selâmu 'alâ rasûlihî Muḥammed ve âlihî ecma'în ve ba'd;

Ma'lûm ola ki ehl-i İslâm'ı idlâl ile meşğûl olan tavâifin en başlıcası tâife-i Bektâşiyân olub hâlbuki bunların akvâl ve ef'allerinden, ehl-i İslâm'dan olmadıkları ma'lûm ise de bin iki yüz seksen sekiz [1871] târîhinde bütün bütün izhâr eylediler.

Bunların *Cāvidān* tesmiye eyledikleri kütüb altı nüsha olub birisi asıl mudilleri olan Fazlullâh-ı Hurûfî'nin [ö. 796/1394] ve beşi hulefâsının tertîbâtı olub nüsah-i hamse-i mezkûrede küfürleri pek zâhir olduğundan beynlerinde sırran ta'lîm ve ta'allüm eyleyib keennehû Firişteoğlu'nun [ö. 864/1460] *Aşknāme* ta'bîr olunan *Cāvidān*'ında küfriyâtını bir mikdâr mestûrâne tutduğundan, bin iki yüz seksen sekiz [1871] târîhinde tab' edib neşre cüret eylediklerinden, bunların ahvâlini ve kitâblarında olan küfürlerini ehl-i îmâna ihbâr için bir risâle kaleme alınmak bîşekk farz-ı kifâye olduğundan, mütevekkilen ala'llâh üç bâbı müştemil olarak tahrîrine ictisâr eyledim.

Bâb-ı evvel: Fazl-ı Hurûfî'nin neşeti ve bazı Bektâşiyânın usûl ve kavâidini mübeyyin.

Bâb-ı sânî: *Firişteoğlu Cāvidānî*'nın küfriyâtını mübeyyin.

Bâb-ı sâlis: Sâir *Cāvidān*'larda olan küfriyâtı mübeyyindir.

Ma'lûm ola ki kütüb-i tevârîhde mestûr olan Karâmita tâifesi zuhûr eyleyib kendileri İbâhiyye'den, yani ne kadar muharremât var ise cümlesini mübâh add ederek, yetmiş seksen sene şunun bunun malının nehb u ğâret ve Cezîratu'l-Arab'da envâ-i hasârât ile meşğûller iken, bi-izni'llâh-i teâlâ muahharan berbâd ve perîşân olduklarında kendilerinin müttebi'leri şurada burada ihtifâ ederek hafiyyen nâsı idlâl ile meşğûl oldular.

Bu Fazl-ı Hurûfî dahi iş bu Karâmita tâifesinden olub Îrân'da Esterâbâd beldesinde hafiyyen küfriyyâtını ta'lîm ile iştiğâl eyleyib dokuz halîfe dahi çıkarmış idi.

Hulefâsından birisi bir rü'yâ görüb Fazl-ı Hurûfî'ye beyân eyledikde mezbûrun ta'bîr-i rü'yâda mahâreti olduğundan, muktezâ-yı rü'yâ "Sen beni tekfîr edeceksin lâkin ricâ ederim hayâtımda etmeyib ba'de'l-vefât eyle!" demiş ise de mezbûr halîfesi, inkiyâd etmeyib tekfîr eyledi.

Ve 'ilm-i nokta' diyerek bir habâset çıkarıb; "Falân şey mübâhdır nokta çift geldi; falân şey harâmdır nokta tek geldi." diyerek ve envâ-i fesâd işleyerek ifsâd-ı dîn için, bunlardan bir kol dahi 'noktaviyye' kolu oldu. Ba'dehû bunların sû-i i'tikâdları beyne'n-nâs zâhir olduğundan Tîmûr'un oğlu Fazl-ı Hurûfî'yi katl eyleyib ve bacağına ip takıp envâ-i hakâretle çarşı ve pazarda alâ melei'n-nâs sürükleyib vücûd-i habâis âlûdunu âlem-i dünyâdan def' etdikden sonra, hulefâsı firâr ederek bilâd-ı müslimîne münteşir olub millet-i İslâmiye'yi idlâl u iğfâl ile meşğûl oldular. Lâkin Aliyyü'l-A'lâ ismiyle müsemmâ olan halîfesi; Anadolu'da Hacı Bektâş tekyesine gelib inzivâ ederek ve *Cāvidān*'ı hafiyyen ehl-i tekyeye ta'lîm eyleyerek ve "Bu tarîk Hâcı Bektâşı Velî'nin tarîkidir." diye beyân eyledikde, ehl-i hângâh dahi, cümle câhil ve nâdân olmasıyla, muktezâ-yı *Cāvidān* cümle teklifât-ı ilâhiyyeyi inkâr ve nefs-i emmârenin hevâsına müvâ-

fakatı âşikâr olduğundan, kabûl eyleyib ve ismini 'sırr' koyub ğâyet ihfâyı tenbîh eylediler. Ol derece ihtimâm etdiler ki bir kimse dâhil-i âyinleri olub 'sırr'ı ifşâ ederse ol kimsenin katlini iltizâm eylerler. Ve bu 'sırr' dedileri şey *Cāvidān*'ın içinde olan küfür mahalleri *elif, vāv, cīm, zā* gibi hurûf-i mukatta'a ile remz ve işâret olunub ve bu rumûzât için *Miftāḥu'l-ḥayāt* nâmında bir risâle te'lîf eyleyib ismini 'sırr' koydular. Eğer bir kimse o *Miftāḥ* elinde olursa *Cāvidān*'ı anlar ve illâ bu *Miftāḥ* olmadıkça anlamak mümkün değildir.

Ve bu derece fevkalâde ketimlerine bâis, ulemâ duyub da ibtâl eylemesin havfından nâşi, sekiz yüz [1398] târîhinden beri çok kimseleri hafiyyen idlâl edegelmişler idi. Bin iki yüz kırk [1825] târîhinde cennetmekân Sultân Mahmûd Hân-ı Gâzî Hazretlerinin zamân-ı saltânatlarında, küfürleri bir mikdâr zâhir olduğundan, cühelâya kerâmet satan 'ulularu'nı katil ve i'dâm ve tekyelerini hâk ile yeksân ederek ve mahallerini bir mikdâr ma'âş ile tarîk-i nakşibendiyyeye meşrûta kılarak fermân eylemiş idi. Ve mezbûrlar otuz kırk sene zarfında kimisi Sa'dî, kimi Rufâ'î ve kimi Kâdirî ve bazıları Nakşibendî meşâyih ve dervişânı kıyâfetlerine girerek her biri bir mahalle yerleşib hafiyyen küfürlerini ta'lîm ederler iken, bin iki yüz seksen sekiz [1871] târîhinde bütün bütün akâid-i bâtılalarını izhâr eyleyib hattâ *Firişteoğlu Cāvidānī*'nı tab' ile beyne'l-müslimîn neşrine cüret eylediler. *Ne'ūzu billāh min fiteni'z-zamān.*

Ma'lûm ola ki bunlar ehl-i îmânı sayd edib dâm-ı küfre düşürmekde birkaç desîseleri vardır. Evvelki desîseleri: Bu tâifenin i'tikâdları Fazl-ı Hurûfî'nin ulûhiyyetine zâhib olub başka bir ilâh yokdur, derler. Zîra *Cāvidān*'larda sarâhaten beyân etmişler ki "Ulûhiyyet ezelde bir kuvvet olub sonra Fazl-ı Hurûfî'de zâhir olub sûret-i Âdem'de görünüb cümle melâikeye secde etdiren ve Hazret-i Mûsâ ve Îsâ ve cümle peygamberân-ı izâm (aleyhimu's-selâm) sûretinde görünüb her ne kadar kütüb-i erba'ayı enbiyâ-i izâma vermiş ise de manâ-yı hakîkîlerini haber vermeyib muahharan sekiz yüz [1398] târîhinde kendileri Esterâbâd'dan aynen zâhir olub ve *Cāvidān*'ı getirib kütüb-i erba'anın hakîkatini beyân eyledi." ve bunların i'tikâdları bundan ibâret olduğunu zîrde bi-inâyetillâh-i te'âlâ beyân ederim.

Bunlar bu i'tikâdda iken sûreten ehl-i tarîkatdan görünerek şunu bunu "Biz muhibb-i hândânız. Esâs mâdde Hazret-i Âlî'ye ve Ehl-i Beyt-i Rasûlullâha Allâh'ın mahabbetidir ve murâdımız budur." diyerek *Ḫutbetu'l-beyān* gibi ve sâir bazı risâleler ta'lîm ve bazı yapma hadîsler düzerek ke-ennehû "Yâ Alî sana mahabbet edene ma'siyetin aslâ zararı yokdur." diye cümle teklîfât-ı şer'iyyeyi men' edib ve şürb-i hamr gibi muharremât-ı sâireyi helâl i'tikâd etdirirler. Hâlbuki ekser-i cehele-i nâs dahi amelsiz ibâdetsiz cennet istediklerinden ve bu yol hevâ-yı nefs-i emmârelerine muvâfık geldiğinden birtakımını böyle sayd edib beş on seneler teklîfât-ı ilâhiyyeyi men' ile kâfir edib iyice küfürlerine yakîn hâsıl olmadıkdan sonra ol 'sırr' dedikleri küfrü ta'lîm etmezler. Zîra *Cāvidān*'larda ehl-i beyte müteallik birisinin ism-i şerîfi yâd olmayıb yalnız cühelâyı celb için Hazret-i Alî sûretinde görünen yine Fazl-ı Hurûfî'dir demişdir.

İkinci desîsesi: Cem'î-i edyân ve mezhebi bir yere cem' edib kendiye bey'at etdirmek için bir dâm-ı tezvîr kurub envâ-i desâyisi mütezammin beynlerinde bazı kavâid vaz' etmişler ki cümleden biri 'on altı kemerbend' ta'bîr ederler ki her biri güya bir Peygamberin Sünnet'i olub o kemeri kuşanan, ol peygambere ittibâ' etmiş olur. Meselâ Âdem Kemerini kuşanan, dâima meşîn giyib; güya Hazret-i Âdem meşin giymiş. Mûsa Kemerini kuşanan Yahûdiler'e Tevrât'ın ahkâmıyla amelde muvâfakat etmeyib belki Hazret-i Mûsâ aleyhisselâm kısrağa binmemiş diyerek o dahi kısrağa binmez. Böyle bir iki vasıfda Mûseviyyet tarîkinde bulunur. Ve Îsâ kemerini kuşanan Hazret-i Îsâ aleyhisselâm mücerred [bekâr] olduğundan hîn-i bey'atinde tecerrüd ikrârı vererek nefsine teehhülü harâm kılar. Lâkin livâta ve zinâ gibi hiç bir şeyden geri kalmayıb yalnız nikâhla teehhülü tecvîz etmez. Ve bellerine bir kuşak bağlayıb suâl olunsa ismine 'tîğbend' derler. Hâlbuki beynlerinde ismi zünnârdır ve ammâ ekânim-i selâseyi cümle Bektâşiyân tasdîk etdikleri *Firişteoğlu Cävidänî*'ndan nakl ile zîrde beyân olunacakdır. Ve cühelâyı celb için dahi *Firişteoğlu Cävidänî*'nda yazmışdır ki Alî sûretinde görünen Fazl-ı Hurûfî idi. Ve diğer ibârede dahi yazmış ki Muhammed aleyhisselâm ile Hazret-i Alî'den Fazl-ı Hurûfî efdaldir. Zira onlar (hâşâ sümme hâşâ) Fazl-ı Hurûfî kadar hakâyik-i şerâi'den haberleri yok idi. Nitekim zîrde bi-ibâretihî beyân olunacakdır. Bu tafsîlden ma'lûm oldu ki bunlar Şîî olmayıb başlı başına bir tâife-i müşrikîn olub Yahûdi ve Nasârâ'yı celb edemeyib ehl-i İslâm içinde hevâ-yı nefse meyyâl olanları celb eylediler.

Hattâ Bektâşî geçinen mübtedîlerine suâl etdiğimde: "Biz ca'ferî mezhebindeyiz." dedikleri hâlde esrâr-ı *Cävidän*'dan aslâ haberleri yok; kendilerini Şîî zann ediyorlar.

Hâlbuki Acem ulemâsı seyyâhlarından Mîrzâ Safâ'ya: "Bektâşiler hakkında ne dersiniz?" diye suâl etdiğimde cevâb eyleyib dediler ki "Ben onlar ile çok ülfet etdim ve mezheblerini ziyâde tahkîk eyledim. Onlar a'mâl-ı şer'iyyeyi münkirdirler." diyerek kat'iyyen küfürlerine kâil oldu. (*Ne'ūẕu bi'llāhi te'ālā min cehlihim.*)

Üçüncü desîseleri: Bunların i'tikâdlarında kizb ve muharremât-ı sâire helâl olduğundan sırf kizbden ibâret olan *Hamzanâme* gibi ve *Battāl Ġāzī Cengi* misilli birtakım kitâblar yazdıkları, buna delîl-i kâfi olduğu gibi, babalarından birçok sırf ekâzîbden ibâret kerâmet nakl eylemeğe mecbûrdurlar. Hattâ elli üç, elli dört [1838] târîhinde civârımızda sâdedil bir kibârın konağında geceleri küttâbdan Bektâşî i'tikâdlı birkaç ketebe ile ictimâ' eder idik. Efendi-yi mûmâ ileyhi onlar Bektâşî tarafına teşvîk ve fakîr dahi ehl-i îmân tarafına teşvîk ederek bu keşâkeşde iken onların reisleri olan Gümrük Kantarcılarından Ahmed Baba isminde, Ulazbân [?] tekyesini uyandıran şahıs dâima fakîr ile muârazadan geri durmazdı. Her gece kibâr-ı ehlu'llâhdan bir zâtın kerâmetini ve ibâdât ve mücâhedesini ve hangi kitâbda mestûr olduğunu isim ve resmiyle nakl etdiğim anda, mezbûr dahi nakle şurû' ede ismi mechûl olarak: "Babalardan birisi şöyle havada uçmuş şöyle tayy-i mekân eylemiş." Fakat bir şey var hoca efendi-

lerin zihinleri kanmaz. "Babalardan biri demiş ki falân gün vefât edeceğim, falân meyhâneden beni kaldırın. Gitmişler ki küb dibinde vefât etmiş. Ferdâsı gece yine babalardan birisi arslana binmiş Bahr-ı Muhîti dolaşmış yine küb dibinde vefât etmiş." Bir iki mâh bu uslûb üzre her gece bir hilâf hikâye nakl ederek en nihâyet fakîr dedim ki:

"Bu senin söylediğin şeylerin hangisini bir hoca efendi kabûl etsin. Fakîr, bir iki yüz cild kitâb mutâla'a eyledim. Kendilerinden kerâmet menkûl olan evliyâullâhın kesret-i ibâdât, şiddet-i mücâhedâtından bahs ve tastîr olunuyor. Hiç bir kitâbda böyle bir meyhâneci ehlullâh hikâyesini görmedim. Haydi farz edelim ki tesâdüf kabîlinden meselâ mecâzîb-i ilâhiyyeden olub da kendisinden teklîf-i şer'î sâkıt olacak derece hâl-i istiğrâkda bulunanlardan birisi meyhâneye gitmiş olsun. Gerçi, şer'an, mecâzîb-i ilâhiyyeye ri'âyet ve hürmet lâzım ise de taklîd aslâ câiz değildir. Bâ-husûs teklîf-i şerî ile mükellef tâmmu'şşu'ûr, sâhib-i kerâmet olan zevât-ı kirâm, kebâir şöyle dursun sağâirden dahi hazr üzre olurlar. Sen hiçbir ibâdetli ehlullâh hikâyesi bilmezmisin? Hangi ehlullâhın kerâmetini nakl etsen denizleri geçirib, havâda uçurub, nihâyet küb dibinde vefât etdirirsin. Ve ismi mechûl ve kitablarda ğayr-ı mestûr böyle ekâzibi kısa günde sabâhdan akşama kadar üç yüz kadar yalan düzerek geceleri söylersin." dediğimde merkûm adâvet-i dîniyyesini izhâr ederek: "Seninle falân gece görüşürüz!" diyerek şiddet u ğazabla kalkıb giderek, leyle-i mevûde de cümlesinin ulusu Samatyâda uzletnişîn, kendisi ğâyet müsinn Halîl Baba nâmında olan şahsı arabaya irkâb ile ta'zîm ve tevkîr ederek getirib, meclis münakid oldukda mezbûr bahse şurû' edib suâl etdi ki; "Bâtınca ve hakîkatce namâz nedir?" cevâb verdim ki "Zâhirce namâz kıyâm, kırâat, rukû' ve sucûddan ibaret olan erkân-ı ma'lûma ve efâl-i mahsûsadır. Fakat ehlullâha göre bu namâz gafletle edâ olur ise bunu hiç sayıb iâde ederler." dediğimde, merkûm Halîl Baba cevâb verib "Bu yine zâhirce namâz oldu." dedikde fakîr dedim ki "Şeyh-i Ekber (kuddise sırruhu) hazretleri buyurmuşlar ki "Evvelâ kıyamda dururken güya ezelde Hakk ile senin beyninde bir perde var idi kalkdı. Sen Hakk'ı görüyorsun Hakk dahi seni görüyor. Dilin debreden Hak, indiren Hak, kaldıran Hakk. İşte bu huzûr ile şurû' eyleyib secdede şöyle mutâlaa edesin, rukû'da şöyle mutâlaa edersin." diyerek ber vech-i tafsîl-i beyân etdiğimde yine merkûm: "Bu zâhirce namâz oldu, bâtınca namâz değildir." dedi. Fakîr suâl etdim ki "Kıyâmsız, kırâatsız, rukû'suz, sücûdsuz böyle bir namâz varmıdır?" Cevâb eyledi ki: "Elbetde bâtınca namâz kıyâm ve kırâatsız, rukû' ve sucûdsuz olacak." Fakîr dedim ki: "Sen kâfir oldun! Zira Fahr-i kâinât aleyhi ekmelü't-tahiyyât efendimiz ve ashâb-ı güzîn (rıdvânullâhi teâlâ aleyhim ecmaîn) hazerâtının kıldıkları namâz bizim kıldığımız erkân-ı ma'lûme ve efâl-i mahsûsadır. Hattâ bir vakit namâzları kazâya kalsa elbetde edâ ederler idi. Kütüb-i ehâdîsde mestûr ve mazbût ve cümle ulemâ-yı a'lâm ve meşâyih-i kirâm ve cümle ehl-i îmân, ilâ yemminâ hâzâ [günümüze kadar], kıldıkları namâz yine bu erkân-ı ma'lûme üzere olub hiçbirisi bu erkânı terk edib 'bâtınca namâz' diye-

rek başka bir yol tutmamış. Anlaşıldı ki senin 'bâtınca namâz' dediğin şarâbı ve arakı nûş edib mest ve medhûş olarak külâhı gözünün üstüne indirib kâhî hülyâ-yı fâsideler ile birtakım kurundunun adını 'salât-ı bâtın'mı koydunuz?" dediğimde bir cevâba muktedir olamayıb mücâdele yoluna saparak "Siz Yezîd'e rahmet okuyanlardansınız!" diyerek cemâati idlâle başladı. Fakîr dedim ki: "Ehl-i Sünnetden (hâşâ) Yezîd'e rahmet okuyan bir şahıs yokdur. Fakat hadîs-i şerîfde vârid olmuş ki "*lâ yekunu'l-mu'minu la'ânen*" ya'ni şuna buna la'net etmekden hazr edin binâberîn Ehl-i Sünnetden bazı müttakîler bu hadis-i şerîfle âmil olarak, Yezîd-i Pelîd'in ismi zikr olundukda la'net lafzıyla yâd etmeyib "*âmelehû'llâhu bi-'adlihî*" ya'ni Cenâb-ı Hakk azâb-ı şedîd ile azâb eylesin diye inkisâr eyleyib la'net lafzına ağızlarını alışdırmakdan hazer ederler. Ve bir gürûh dahi fakîr gibi şuna buna la'net etmeğe ağzımız alışmış olduğundan Yezîd-i Pelîd'e hezârândan hezâr la'net olsun demekden geri durmayız ve Yezîd'e rahmet okuyan yokdur. Bu misilli tezvîrât ile cemâati iğfâl eyleme!" dedim. Velâkin cemâatin bir nısfı Ehl-i Sünnet ve bir nısfı Bektâşiyândan olduğundan cemâ'ate hitâb etdim ki "Sizin içinizde câhil yokdur. Her biriniz, elinde, diyânetden bahs eder yirmi otuz kütüb ve resâil vardır. Size bir mesele suâl edeyim. Bir adam gece gündüz Cenâb-ı Hakk'a ibâdât ve tâ'ât ile müşteğil olsa ve aslâ kendisinden bir ma'siyet sebkat etmemiş velâkin Şeytân'ı la'net ile ve sâir şütûmât ile aslâ yâd etmemiş olsa, bu adam Şeytân'ın dostumudur, düşmanımıdır ne dersiniz?". Cemâat cevâb eylediler ki "Düşmânıdır.". "Ve bir adam dahi bulunsa ki müddet-i ömrü daima ma'siyet ile geçmiş ve Cenâb-ı Hakk'a hiç bir ibâdet etmemiş olan bir ayyâş eşkiyâ Şeytân'a günde yüz kere la'net edib ağzına yüzüne sebb etse bu hâl ile ol adam Şeytân'ın dostumudur düşmanımıdır?" dediğimde dediler ki "Dostudur. Zîra Şeytân'a adâvet Allâh teâlanın emrine inkıyâd edib Şeytân'ın vesvesesine muhâlefet etmekdir ve Şeytân'a mehabbet Allâh teâlanın emrine muhâlefet edib Şeytân'ın vesvesesine inkıyâd etmekdir.". Fakîr dedim ki "Ey Baba senin Hazret-i İmâm-ı Alî ve İmâm-ı Hüseyin (radıyallâhu teâla anhum) hazerâtına mehabbet ve gitdikleri tarîk-i müstakîme mütâba'atın dâimâ Kur'ân-ı Kerîm okuyub ervâh-ı şerîfelerine ihdâ ve ervâh-ı mukaddeselerinden istimdâd ile ta'zîm ve tevkîrden ibâretdir, yoksa, Yezîd gibi habîse ve şuna buna söğmekden ibâret değildir. Sizin gitdiğiniz yol aynı Yezîd'e mütâbaat ve Hazret-i Alî'nin gitdiği yola muhâlefetdir. Bunun ile beraber Hazret-i İmâm'a mehabbet da'vâsı edersiniz.

Ve İsmâîl Hakkı misilli Yezîd'i tekfîr edenler, şarâbı istihlâl etdiği cihetden tekfîr etmişlerdir. Zira Yezîd'e: "Şürb-i hamr harâm değilmi?" diye i'tirâz edildikde "Eğer bu dinde harâm ise Îsâ dîni üzere içerim." diye ebyât ve eş'âr inşâd eylemiş" Ve Yezîd namâz ve niyâzı târik, dâimâ dalâlete sâlik olduğu hâlde imrâr-ı vakt etdiği müsellem.

Ve akâid-i Ehl-i Sünnetin kütüb-i meşhûresinden olan ve beynlerimizde ilâ hâzihî'l-ân cümle talebe-i ulûm kırâat etmekde olub mütedâvil bulunan *Şerh-i Akâid* nâm kitab-ı savâbda Yezîd'e bazı selef la'net etmişdir. Zira Hazret-i Hü-

seyin (radıyallâhu teâlâ anhu) efendimizin katlini emr edecek kâfir oldu. Çünkü kâtil ve katline emr ve rızâ ve icâzet verenlere cümle ulemâ la'net ediyorlar. Yezîd'in ve avânesinin ezâlarında tefâsîl, âhâd ise dahi tevâtür üzre bu vechile imlâ olur ki Yezîd bu katle rızâ ile istibşâr etdi ve hânedân-ı meâlî erkân-ı hazret-i risâletpenâhîye ihaneti bedîhîdir. Yezîd'in îmânı olmasında bile tevakkuf etmeyiz. "Cenâb-ı Hakk ona ve avânesine la'net eylesin!" diyerek Sa'deddîn-i Taftâzânî rahmetullâhi aleyhi hazretleri sarâhaten beyân buyurmuşlar. Ve bazı ulemâ "Yezîd'in belki sonra tevbesi muhtemeldir." dediklerinde (ne'ûzü billâh teâlâ) Ehl-i Beyt-i Hazret-i Risâletpenâhiye, Yezîd, nice ezâlar edib ve ömrünü onlara ezâ ile imrâr etdiğinden tevbe etmediği müstebân olur diye yine Ehl-i Sünnetin e'âzim-i ulemâsı cevâb vermişlerdir.

İşte sizin gitdiğiniz yol dahi Yezîd misilli, dâimâ şarâb ve arakı istihlâl ve savm u salâtı terk ederek meslek-i Yezîd'e sâlik olmanızda kimsenin şübhesi varmıdır?

Gelelim Hazret-i Alî (kerremallâhu vechehû ve radıya'llâhu anhu) efendimizin meslek-i saâdetlerine. Kütüb-i siyerde mestûrdur ki bir ğazâda vücûd-i âlîlerine ok isâbet eyledi. "Ben namâza durayım da öyle ihrâc edin." buyurdular. Şurû'-i salâtda oku ihrâc eylediler. Ol derece huzûr-i kalble namâza meşğûl olmuş ki okun çıkmasından aslâ haberleri olmamış. Sizler huzûr-i kalb şöyle dursun, ğafletle olsun bir namâz kıldığınızı kimse görmüşmüdür? Hazret-i Alî'ye mütâba'at bumudur?

Ve sâniyen, bu konakda aşr-i muharremde vaka-i dilsûz-i Kerbelâ'yı tafsîl eyleyen *Hadîkatu's-su'âdâ* nâm kitâbı okur idiniz. Onda yazmış idi ki İbn Mülcem dedikleri mel'ûn, Hazret-i İmâm, câmi-i şerîfde imâmet eder iken semmli hancerle vücûd-i hümâyûnlarını cerh eyleyib imâm-ı hümâm-ı müşârun ileyh efendimiz cerh-i mezkûrun teessüründen nâşî firâş-i sa'âdetlerinde istirâhat üzere iken vakt-i fecirde Hazret-i Haseneyn (radıyallâhu anhümâ) efendilerimize firâş-i saâdetlerini fecr tarafına döndürmelerini emr ve fermân buyurub ve fecre hitâben "Ey fecr! Rasûl-i Ekrem (sallallâhu teâlâ aleyhi ve sellem) efendimiz hazretleri bana on iki yaşında ta'lîm-i dîn eyledi. Ol günden bu âna gelinceye kadar sen beni ğafletde bir kere görmedin. Dâimâ seni istikbâl eylerdim, huzûr-ı Hakda şehâdet eyle!" deyib firâş-ı sa'âdetlerini kıble tarafına çevirdüb rıhlet-i dâr-ı bekâ buyurdular. Ve meseleyi sizler kendiniz okudunuz ben dinledim. Sizler tulû-i fecr şöyle dursun hiç bir kere secde-i rahmân etdiğiniz varmıdır ve Hazret-i Alî'nin yolu bumudur?

Ve Sâlisen, Hazret-i Alî müskirâtın hurmetini teşdîd edib buyurmuşdur ki "Bir göle şarâb dökülse suyu kuruyub yerine ekin ekilse ol mezrû'ât ekl olunmasın!" Sizler ise şürb-i hamrı istihlâl ederek müdmin-i hamr olmanız Yezîd'in yolumudur yoksa İmâm Alî radıyallâhu anhın yolumudur?

Latâifden olarak vâ'izin biri va'z ederken demiş ki: Mahşerde Hazret-i Alî (kerremallâhu vechehû) havz-ı kevserden atşân-ı mü'minîne su verib şürb-i hamr edenlere nasîb olmayacakdır." dedikde, Bektâşînin biri ayağa kalkarak

sayha etmiş ki "Sen de bizim umduğumuz gibi çıkmadın, îmânım, Alî ğayrı doldur sen kendin iç!"

Râbi'an, Cenâb-ı Alî dâimâ ğazâ ile meşğûl idi. Hangi ğazâda Bektâşîler fedâ-yı cân edib, hiçbir ğazâda ictimâ' etdilermi? Ehl-i İslâm ğazâ etdikleri vakit yine meyhâne meyhâne gezerek Yezîd'in yoluna gitmekden başka bir san'atınız varmı ve Hazret-i İmâm Alî meyhânedemi şehîd oldu yoksa câmi'demi? Siz câmi' kapısından geçmeyib meyhânelere devâm eder iken imâm, Alî'ye mehabbetiniz neden lâzım geliyor.

Şundan zâhir oldu ki Ehl-i Beyt (rıdvânullâhi teâlâ aleyhim ecma'în) hazerâtına mehabbet, onların sîret-i seniyyelerine gidenlere mahsûsdur. Ve illâ her bir fâsık, fâcir, kalbi kararanlara nasîb olmaz. Etdiğiniz da'vâ da'vâ-yı kâzibedir, dediğimde cümlesi mebhût olub "*febuhite'llezî kefer* [2. Bakara, 258]" sırrına mazhar oldukda sâhib-i dâire, onları dâiresinde[n] tard ve teb'îd eyleyib, Cenâbı Hak şerlerinden muhâfaza eyledi.

Şu tafsîlâtdan ma'lûm oldu ki bunların usûl-i dinleri kizb üzere binâ olub kendileri ihtirâ' eyledikleri ekâzîbden ibâretdir. Ve nâsı idlâle bâis olan ekâziblerden biri dahi tevcîhât-ı menâsib ve ihyâ ve imâte Babaların elinde olduğunu, hattâ büyüklerden bir kimse vefât eyleyib veyâhud bir musîbete dûçâr olsa der-akab cümlesi kizbde ittifâk ederek: "Falân baba yâhûd Bektâşî fukarâsından bir fakîr bu eyyâmda gücenib "Yuh!" dedikde der-akab o adam mübtelâ olduğu belâya giriftâr olmuşdur." Veyâhûd bir kimse munsabb oldukda: "Falân baba geçen gün himmet eyledi." diyerek neşr-i ekâzîb eyleyib şunu bunu dâimen idlâlden hâlî olmazlar.

Ve bunu ahibbâmızdan birisi nakl eyledi ki: "Akrabamdan birisi bir Bektâşî şeyhine intisâb eyleyib 'bacı kadın' olmuş idi. Bendenizi idlâl eyleyib dâimâ nasîhat eder ve der idi ki "Oğlum Bektâşî tarîkinden mâ'adâ başka tarîkin aslı yokdur ve Bektâşîlerden mâ'adâ bir kimsenin İslâmiyet'i sahîh değildir." diyerek bendenizi teşvîk etdikde ben dahi aldanıb merkûm babaya intisâb eyleyib, beş sene devâm ederek babaya kemâl-i derece kurbiyet tahsîl eyledim. Merkûmun dâima müridlerine nasîhati: "Namâz bir kere kılmak farzdır, oruç ömründe bir gün tutmak farzdır, sâir vakit yorulmayasız ve ğusül dahi ömründe bir kere farzdır, ğusül edib de vücûdunuzu hırpalamayasız!". Merkûmun bu nasîhatlerini havsalamız alarak kabûl eyledik ise de muahharan bendenizi yanına çağırıb dedi ki: "Oğlum sen haylice kemâle erişdin artık sana şimden sonra esrâr-ı hakâyıkdan haber vereyim, yavaş yavaş kulağın delinsin." diyerek ben dahi kemâl-i hâhişle "Buyrun!" dediğimde feth-i kelâm edib "Oğlum! (Hâşâ) Muhammed dedikleri Alî'den ibâret idi. Allâh dedikleri o da Alî'den ibâret idi. Başka ilâh yokdur." deyince bu küfrü havsalam almayıb tâib ve müstağfir olarak terk eyledim ise de, bacı kadın olacak habîse dâimâ gelib "Şeyh, falan zâtı şöyle göçürdü ve falan zâtı "Yuh!" dedi, şöyle öldürdü." diyerek beni ihâfa ederek merâka düşürdü." diye fakîre hikâye eyledi. Ben dahi: "Oğlum o habîse-yi mezbûreye de ki cennetmekân Sultân Mahmûd Hân Ğâzî Hazretleri

kırk bir târihinde [1241/1826] bunların sâhib-i himmet ulu babalarını katl eyleyib cemi' tekyelerini başlarına yıkdı. Elli beş târihine [1255/1839] kadar ızz u ikbâl ile taht-nişîn olduğu cümlenin ma'lûmu. Ve Ârif Hikmet Bey dahi me'mûren Rûmeli'ni devr ederek ne kadar Bektâşî tekyesi var ise hâk ile yeksân eylemiş iken müddet-i medîde muammer olub Makâm-ı Meşîhat-i İslâmiyeyi dahi ihrâz eyledi [1846-1854 arası]. Yakın vakitde cümlenin meşhûdudur. Eğer Bektâşî babalarında bir tane ehl-i himmet olaydı onları göçürmek lâzım gelirdi. Ve kendi kendilerine himmet edib kendilerini belâdan kurtarmak lâzım gelirdi. Kendilere teveccüh eden mazarrat ve belâyı def'a muktedir olmayan birtakım tahâretsiz heriflerin âhara nasıl mazarratları olabilir." dediğimde efendi-i mûmâ ileyhin havf u vahşeti bi-iznillâhi teâlâ zâ'il olub ğafletden uyandı.

Desîselerinden biri dahi bî-asl u bî-esâs birkaç kelime-i bî-ma'nâ ile cehele-i nâsın zihnini tağlîz edib dâme düşürürler. Meselâ "On iki tarîk de hak değilmi?" derler. Turuk-i aliyyenin on ikiye hasrı olamaz. Zira usûl-i turuk-i aliyye iki olub birisi 'hafî' tarîki ki Hazret-i Sıddîk radıyallâhu anha ta'lîm olunmuş ve birisi 'cehrî' tarîk ki Hazret-i Alî radıyallâhu anha ta'lîm olunmuş ve muahharan Hasan-ı Basrî (kuddise sırruhû) hazretlerinde iş bu iki silsile-i aliyye cem' olub, Habîb-i Acemî (kuddise sırruhû) hazretlerine ta'lîm buyurub onlar dahi Dâvûd-i Tâî (kuddise sırruhû) hazretlerine ve onlar dahi Ma'rûf-i Kerhî'ye ve onlar dahi Seriyy-i Sekatî'ye ve onlar dahi Cüneyd Bağdâdî'ye (kaddesenâ'llâhu teâlâ bi-esrârihim) ta'lîm edib, Cüneyd-i Bağdâdî dahi üç-dört ervâh-ı mukaddeseyi istihlâf ederek, şu'beler, evvelâ orada teşe'ub eyleyib, ba'dehû pîrân-ı izâmdan mecmû'-i enâmdan müsellem olan aktâb-ı erba'a ve tarîkat-i nakşibendî pîri Hazret-i Muhammed Bahâu'ddîn Şâh-ı Nakşibend ve Sultânu'l-âşikîn Hazret-i Muhammed Ceļâleddîn-i Rûmî ve Halvetî Pîri Şeyh Yahyâ-yı Şirvânî ve Sa'duddîn-i Cibâvî ve Ebû'l-Hasen eş-Şâzelî (kaddesenellâhu teâlâ bi-esrârîm) hazret-i müctehid-i tarîkat olarak bu dokuz tarîka münşeib oldu ve bunların her birerleri birkaç fırkaya teşe'ub etdi ki yalnız Halvetiyye on-on beş şu'beye müteşe'ib olduğu cümlenin ma'lûmudur.

İmdi şu tafsîlden ma'lûm oldu ki usûl-i tarîkat iki olub fer'den bahs edersen, kırkı tecâvüz edeceği ma'lûm iken, on iki demekde ne ma'nâ vardır. Hiç bir kitâbda yeri varmıdır?" diye bu tâifeye i'tirâz oldukda birinci sözleri "Sen Hacı Bektâş-ı Velî'yi inkârmı edersin" derler. Cevâb veririz ki Hâcı Bektâş-ı Velî (kaddese sırruhû) hazretleri mürşid-i kâmil ve mükemmil, mesleği sâir pîrân-ı izâm gibi şerîat-i mutahhara ve Sünen-i Seniyye-i Rasûl-i Kibriyâ'ya mutâbık olub ancak hulefâsından sulûk üzre hareket edenler, az müddet içinde dâr-ı bekâya rıhlet etmiş. Bunlar kendilerini şimdi Hâcı Bektâş-ı Velî (kuddise sırruhû) hazretlerine mensûb tutub mürşid-i müşârun ileyh hazretlerine birtakım iftirâlar eyledikleri, erbâb-ı vukûfun ma'lûmu olduğundan *yevme tublā's-serā-ir*'de [86. Târık 9] onların birinci da'vâcısı kendileri olacağında kat'â şekk ve şübhe yokdur. Mürşid-i müşârun ileyh hazretleri kendi asırlarında birkaç zâta ve onlar dahi sonra erişdikleri zamânda diğer birkaç zâta hilâfet-i sahîha ver-

mişler ise de, onlardan sonra karışıb tarîkat-ı aliyyeleri bütün bütün ferâmûş olmuşdur. Ve bunun gibi zuhûr etmiş iken unudulmuş pek çok turuk-i aliyye vardır ki ferâmûş olundukları cihetle taklîd olunamaz.

Şerîat-ı Ahmediyye'ye muhâlif hareketde bulunarak Hacı Bektâş-ı Velî (kuddise sırruhû) hazretlerine intisâb da'vâ etmenizde ne fâide vardır. Ve Ehl-i Beyt-i Rasûlullâh Hacı Bektâş-ı Velî'den efdal olduğu cümle ehl-i İslâm indinde müteyakkin iken sizin bu mehabbet ve intisâb nâmıyla olan birtakım müfteriyâtı terk ve tevbe-i nasûh ile tevbe ve tecdîd-i îmân edib şer'-i şerîf ile âmil olmadıkca bir intifâ'ınız olmayacağında kimse şübhe edermi?

Nâsı iğfâl eden bir kelâmları dahi: "Bektâşî içinde bazı azgınları var ise de bizim şeyhimiz o soydan değildir.". Ve çok kimseden işidirim "Bunların içinde bazı iyisi de var imiş.". Bunun cevâbı: Bizim gördüğümüz Bektâşîlerin cümlesi târik-i sâlat, şârib-i hamr. Acaba ahkâm-ı şer'iyye ile âmil, bunların içinde bir racul-i kâmil bulunduğunu kimse görmüşmü? Bazıların "Falan yerde bir tane gördüm", "Bir tane falan mahalde var idi". Ol adama suâl ederiz ki: "Ol gördüğün adama birkaç yüz kimse ittibâ' edib ol zât dahi mürîdlerini tarîk-i mustakîmle amel etdirirmi? Ve lev-sellem böyle arasıra birkaç aded, müstakîm adam olsun, olmağla bu tarîki tasdîk etmemiz lâzım gelirmi?"

Ma'lûm ola ki bunların Hâcı Bektâş-ı Velî'den sonra büyük ittihâz etdikleri Osmâncık tarafında Koyun Baba, Elmalı tarafında Abdâl Mûsâ, Eskişehir tarafında Sucâ'eddîn, Dîmetoka'da Kızıl Deli, Kalkandelen'de Sersem Alî Baba ve tekyelerde başlarına giydikleri külâh dahi kimisinde iki terekli [dilimli] ve kiminde dört ve bazısında on iki terekli olmak usûllerindendir. Velhâsıl bu zikr olunan zevâta müntesib olanın cemî'sinin yedlerinde amel etdikleri kitâb beşaltı nüsha *Cāvidān*'dır ki, kâffesinin ahkâmı, ahkâm-ı şeriyyeyi inkâr ve Fazl-ı Hurûfî'yi ilâh ittihâz etmekden ibâret olduğunu İnşâallâh teâlâ bâb-ı sânîde *Firişteoğlu Cāvidānı*'ndan yegân yegân bi-ibâretihî beyân oldukda cümlenin ma'lûmu olacakdır.

Gelelim bunların bazı usûl ve kavâ'idine: Ahibbâmızdan bir zât bunlara ittibâ' edib dokuz sene tarîklarına sulûk ederek hattâ beş sene pîr evinde aşcı dedeye hizmet etdikden sonra sa'âdet-i ezeliyye sebkat eylediğinden Şa'bâniyye meşâyihinden bir mürşid-i kâmile misâfir olub dervîşânın ef'âline nazar ederek bi-tevfîkıllâhi teâlâ ol mürşid-i kâmil hazretlerine intisâb ve pek çok sa'yu ğayret ederek haylice ma'ârif-i ilâhiyye iktisâb ederek hilâfet alıp şa'bâniyye tarîkinde sahîhan bir mürşid-i kâmil olduğu meczûmumuzdur.

Ve ol mürşid-i mûmâ ileyhe suâl eyledim ki: "Bunların evrâd ve ezkârları varmıdır?" Şeyh-i mûmâ ileyh buyurdular ki "Evrâd ve ezkâra müte'allık hiç bir şeyleri yok. Lâkin her sabâh pîr evinde meydân odasında ictimâ' ederek, hâdimin, bir elinde her adam için bir kadeh şarâb, bir dilim ekmek ve bir dilim peynir vaz' ederek dâhil-i meclis oldukda ta'zîm ve tevkîr ile bir gülbang çekib her şahsa verdikce ol şahıs dahi kemâl-i ta'zîm ve tevkîr ile alıb yüzüne gözüne sürüb nûş eylemekden mâ'adâ evrâd-ı ezkârına dâir hiçbir şey yok-

dur." Ve şeyh-i mûmâ ileyh buyurdular ki: "aşcı dede birgün dışarda bulunub dolabı açık olduğundan derûnunda bir kitâb görüb aldım. Mütâla'a eyledim ki Hâcı Bektâş-ı Velî'nin kendi kitâbı imiş. İşte bundan kendisinin hüsn-i zannım üzere evliyâ-i izâmdan olduğunu ve bunların kendisine iftirâları anlaşılır. Zîra bir sahîfesinde yazmış ki: "Şarâbı isti'mâl ehl-i zâhire göre fısk ve günâh-ı kebâirdir. Lâkin ehl-i bâtına göre küfürdür.". Ve Bu meseleyi aşcı dedeye içeri geldikde suâl etdim ki "Şarâb ve arakı istihlâl ediyoruz. Hâlbuki bu kitâb küfür demiş." dediğimde kemâl derece ğazaba gelib: "Niçin bakdın o kitâb ehl-i zâhire zühd yolunu beyân etmiş. Bizim aşk-ı hakâyıkdan bahs eden kitâblarımız Fazl-ı Hurûfî ve hulefâsının *Cāvidān*'larındır." diye cevâb eyledi.

Ve yine şeyh-i mûmâ ileyhden suâl eyledim ki: "Bunlarda tâife-i nisâca setr-i avret varmıdır?" cevâb eyledi ki: "Encümenlerinde ıyâli olanlardan herkes ıyâlini dâhil-i meclis ederek ve îş u işret ve raks eyleyerek aslâ bir şeyde ihtirâz eylemezler. Fakat o meclisde fi'l-i şenî'i irtikâb etdiklerini görmedim. Eğer biri birinin ıyâlini hoşlaşır ise kocasının yanına varıb "Sizin bağçeden bir gül koparacağım!" diyerek istîzân etdikde, ol adam dahi zevcesini çağırıb "Bu cânın talebini hak et!" dedikde, zevcesi dahi itâ'at edib tâlib-i merkûm, takbîl ederek vuslâtyâb olur. Lâkin iki adam biri birinin ıyâlini hoşlaşırlar ise ikisi müttefik olarak, babanın huzûruna varıb istîzân ederek, baba dahi merkûmeyni biri birine musâhib kıldıkda ilâ âhiri'l-ömr biri birinin ıyâlini istifrâş eder.

Ve yine şeyh-i mûmâ ileyhden rivâyet-i sâhîha olarak istimâ' eyledim ki: "Bunlar papazlar gibi günâh çıkarmak âdetlerindendir. Eğer bir kimse kendilerince bir ma'siyet işlese, babanın huzûruna varıb arz eyledikde baba gülbang çekerek afv eder. Ve eğer babaya kendisi arz etmeyib âhar kimse arz ederse baba dahi onu meclisden men' eyleyib, nihâyet ol adam babanın huzûruna girerek sağ ayağını sol ayağının üzerine vaz' edib "Al malını gör yolunu!" deyib istirhâm eyedikde baba dahi "Kırklar kurbanı kes!" yâhûd "Üç yüzler nezri ver!" deyib hâline göre birkaç kuruş alıb, güyâ afv u mağfiret eyler. Eğer tâife-i nisâdan birini Bektâşînin ğayrı ehl-i İslâm'dan biri tasarruf eylese "Üzerimden bir köpek atladı!" diye babaya arz eyledikde baba dahi usûl-i sâbık üzere cerâyimini alıb zu'mlarınca afv u mağfiret eylediğini [söyler]. Velhâsıl bunların kavâid-i mahsûsaları olmayıb her biri bir türlü şehevât-ı nefsâniyyelerini icrâ için bir desîse kullanmakdadırlar." diye rivâyet eyledi.

Hattâ bir mu'temed zâtın rivâyetine göre, Bektâşî tekyelerinden birinde 'bir dernek' gecesi bulunan bir adamdan işitdim ki: "O gece meydân odasında âyin-i cem icrâ olurken babanın huzûruna bir avrat dâhil olub baş kesdi. Baba-yı merkûm, ol hâtuna "Bukağını çöz!" dedikde uçkurun çözüb, donun çıkardı. Merkûm baba huzzâr-i meclisden birine "Kalk şu bacıyı tomruğa vur!" dedikde mezbûreyn bir halvete çekildiler. Ba'dehû bir avrat dahi gelib baş kesdikde diğerine: "Kalk tomruğa vur!" dedikde onlar dahi çekilib gitdiler." Hâ-

sılı bu üslûb üzere cümlesi huzûz-i nefsânîlerin icrâ etdiklerini gören kimseden hikâye eyledi.

Ve bu vukû'ât-ı müeyyid mesmû'âtımızdandır ki, himmet arayan tâife-i nisâdan birini Bektâşî müntesiblerinden biri: "Bizim baba müessir büyü bilir ya'nî sihir bilir." diyerek intisâba teşvîk eylediklerinde, ol avrat dahi li-ecli'l-intisâb tekyeye dâhil oldukda: "Soyun baba geliyor dediler!" avrat dahi her ne kadar mümâna'at etdiyse de "Sakın hâ buradan sır çıkmaz, cenâzen çıkar!" diye ihâfa eyledikde ol avrat dahi uryân olub teslîm olmuş, baba-yı merkûm 'sır odasında' ve merdiven başında ve abdesthâne arasında fi'l-i şenî' icrâ eylemiş ve nihâyet ol avrat rehber olan kadından "Bu nasıl keyfiyetdir?" diye suâl etdikde (hâşâ sümme hâşâ) "Hazret-i Alî (radıyallâhu anh) Hazret-i Fâtıma'ya (radıyallâhu anhâ) bu usûl üzre muâmele eylediğinden babanın murâdı Hazret-i Alî'nin Sünneti'ni icrâdır; yoksa kötülük değildir." diye cevâb eylemişdir.

Hâsılı bunlarda hıll u hürmet olmadığından, her biri bir türlü desîse ile nâsı idlâl etdikleri beyândan müstağnîdir.

Binyüzüncü Ölüm Yıldönümünde Sâbit b. Kurrâ: Bir uluslar arası sempozyumun ardından

Sâbit b. Kurrâ (826-901) Harran'da doğup büyümüş, Bağdat'ta bilim alanında kendisini kanıtlamış ünlü bir bilimadamıdır. Arapça ve Süryanice dillerinde matematik ve astronomiden felsefeye, astrolojiden din bilimlerine kadar 200 civarında eser yazdığı söylenen bu ünlü bilimadamı, bilim tarihinde haklı bir yere ve şöhrete sahiptir. Müslüman olmamakla birlikte, yaşadığı dönem İslam dünyasında bilimin gelişimine yaptığı katkı takdire şayandır. Geleneksel Harran yıldız gezegen kültüne dayalı pagan dinine sıkı sıkıya bağlılığı bir diğer önemli özelliğidir. Bağdat gibi İslam imparatorluğunun merkezi olan bir şehirde saray çevresinde yaşadığı ve Müslüman olması yönünde ciddi telkinlerle karşılaştığı hâlde o, geleneksel inancını terk etmeyi aslâ düşünmemiş; aksine yaptığı bazı konuşmalarda diğer inançlara karşı kendi paganist dinsel geleneğini hararetle savunmuştur. Bu çerçevede Süryani yazar Bar Hebraeus'un bir eserinde naklettiği,[1] Sâbit b. Kurrâ'nın bir konuşması oldukça dikkat çekicidir. Burada Sâbit, kendi memleketine (Harran'a) Hıristiyanlık gibi yabancı inançların aslâ egemen olamadığını belirterek paganizmle övünmekte, insanlığın şu ânda sahip olduğu bilimsel seviyeyi paganistlere borçlu olduğunu vurgulamaktadır.

2-3 Kasım 2001 tarihlerinde Londra'da, ortaçağın bu ünlü bilimadamı adına bir sempozyum (*A Symposium on the Millennial Anniversary of Thābit ibn Qurrah*) gerçekleştirildi. Al-Furqān Islamic Heritage Foundation tarafından düzenlenen sempozyum, bu bilim kurumunun Wimbledon, Eagle House'daki merkezinde yapıldı. Sempozyumun organizatörü Paris Üniversitesi, Bilim Felsefesi Tarihi Bölümü öğretim üyesi Prof.Dr. Roshdi Rashed idi. Çeşitli üniversite ve araştırma kurumlarından tebliğci olarak katılan 13 bilimadamıyla Avrupa genelinde çeşitli üniversitelerden davet edilen yüzü aşkın izleyici ve müzakereciyi bir araya getiren bu sempozyum, Sâbit b. Kurrâ adına Avrupa'da düzenlenen ikinci sempozyum oldu (ilki Almanya'da düzenlenmişti). İki gün boyunca altı oturum hâlinde yürütülen sempozyuma toplam 13 tebliğ sunuldu. Her tebliğin ardından asgari 15 dakika süren müzakere bölümüne katılımcılar (tebliğciler ve izleyiciler) açık tartışma usûlüyle katkıda bulundular. Sunulan tebliğlerin ardından sempozyum bir kapanış bildirisiyle tamamlandı.

Sempozyumun açılış konuşmasını Al-Furqān Islamic Heritage Foundation kurucusu ve başkanı Ahmad Zaki Yamani yaptı. Yamani, Arapça olarak yaptığı konuşmasında, Sâbit'in kişiliğine ve bilim dünyasındaki önemli yerine vurgu yaptı. Oturum başkanlığını Ahmad Zaki Yamani'nin yaptığı birinci oturum-

[1] Bar Hebraeus, *The Chronography*, tr. E.A.W. Budge, London 1932, s. 153.

da ilk konuşmacı Prof.Dr. Roshdi Rashed idi. Prof. Rashed, "Thābit ibn Qurrah, Mathematician and Philosopher" başlıklı tebliğinde, yaptığı çalışmalarıyla Sâbit'in bilim felsefesine katkılarını ve matematik biliminin gelişimindeki önemli yerini vurguladı. İkinci tebliğci Amman Üniversitesi'nden Prof.Dr. Abdulazîz Dûrî ise, "Baghdad in the Third Century AH" başlıklı bildirisinde, hicrî üçüncü yüzyılda Bağdat'ın şehir yapısıyla Bağdat'taki sosyal kültürel hayatı tanımladı.

İkinci oturum Prof. Annemaria Schimmel tarafından yönetildi. Bu oturumun ilk tebliği İngiltere'den tarih profesörü Hugh Kennedy tarafından sunuldu. "The Caliphate and Scholarship in the Early Abbasid Period" başlıklı tebliğinde Prof. Kennedy, bu dönemde başta Bağdat olmak üzere, çeşiti merkezlerde bilimadamları için hayatın nasıl olduğunu sorguladı. İkinci tebliğci ABD Yale Üniversitesi'nden Prof. Dimitri Gutas ise, "The Works of Thābit ibn Qurrah" başlıklı bildirisinde mevcut kaynaklardan hareketle Sâbit'in eserleri hakkında bilgi verdi. Sâbit'in eserlerini başlıca sekiz grupta toplayan Prof. Gutas, konuşmasında Sâbit'in Halife el-Mu'tasım zamanında muhtemelen 18 yaşındayken Bağdat'a gelmiş olduğunu da tartıştı.

Prof.Dr. Ekmeleddin İhsanoğlu tarafından yönetilen üçüncü oturumda ise, üç tebliğ sunuldu. "Thābit ibn Qurrah and the Theory of Parallel Lines" başlıklı tebliğinde Christian Houzel, Sâbit b. Kurrâ'nın iki eserinden hareketle onun paralel çizgiler teorisine ilişkin görüşlerini irdeledi ve sonuç olarak geometri tarihi kitaplarında Sâbit'in değerinin yeterince anlaşılamadığını ve aslında ona ait olan bazı buluşların sonraki kişilere atfedildiğini vurguladı. İkinci tebliğci P. Abgrall da "Thābit ibn Qurrah on Conic Section" başlıklı konuşmasında Sâbit'in konik kesitlere ilişkin teorileri üzerinde durdu. Bu oturumun son konuşmacısı Manchester Üniversitesi'nden (UMIST) mekanik profesörü A. Al-Hassani idi. Prof. Hassani "Bring Life to the Machines of Al-Jazari and Taqi al-Din Through Engineering Analyses and 3D Animations" başlıklı bildirisinde, ortaçağda el-Cezerî ve Takiyuddîn gibi İslam alimleri tarafından tasarlanan ve çizimleri yapılan çeşitli makinaların (su sarnıcı, pompalar ve fil saati gibi) modern mühendislik teknolojisi kullanılarak bilgisayar ortamına aktarılmasının sonuçlarını tartıştı. Bu şekilde bilgisayar ortamına aktarılan çizimlerin video-projektör aracılığıyla animasyonlarını gösterdi. Ayrıca Prof. Hassani, Batı medeniyeti ve bilimsel düzeyinin hiçlikten kaynaklanmadığını, bunun oluşumunda Müslümanların ortaçağ boyunda yürüttükleri bilimsel faaliyetlerin önemli yeri olduğunu vurgulayarak, İslam mirasına ait olan bütün bu ve benzeri bilimsel faaliyetleri bir araya getirecek ve bunları Müslümanların istifadesine sunacak bir web sitesi projesi hakkında bilgi verdi. www.islamonline.net başlıklı bu siteye dünya çapında bütün Müslümanların katkıda bulunmalarının, İslam dünyasının bilimsel silkinişi ve canlanışı açısından önemine dikkat çekti.

Sempozyumun ikinci gününün ilk oturumunu (sempozyumun dördüncü oturumunu) Prof.Dr. Yusuf Ibish yönetti. Bu oturumun ilk tebliğcisi Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi'nden Doç. Dr. Şinasi Gündüz, "Society and Culture in Harrān during the Time of Thābit ibn Qurrah" başlıklı bildirisinde, Sâbit'i

yetiştiren Harran şehrinin sosyo-kültürel ve dinsel yapısı hakkında bilgi verdi. Sâbit döneminde Harran paganizmini tanımlayan ve Harranilerin çeşitli mezhep hareketleri hakkında bilgi veren Dr. Gündüz, Sâbit'in Harran'ı terk etmesi öncesi bu mezheplerden hangisine bağlı olabileceğini tartıştı. Ayrıca Harran'da ortaçağa ait arkeolojik kalıntıları konu alan bir slayt gösterisi sundu. Bu oturumun ikinci konuşmacısı Paris Üniversitesi'nden Prof. T. Lévy ise, "Thâbit ibn Qurrah in Hebrew" başlıklı tebliğinde, Sâbit ve çalışmalarıyla ilgili İbranca dokümanlar hakkında bilgi verdi.

Prof.Dr. Roshdi Rashed tarafından yönetilen beşinci oturumda, "Astronomy" başlıklı tebliğiyle Prof. Regis Morelon, Sâbit'in astromiye ilişkin teorilerini tartıştı. İkinci konuşmacı Prof. Bedewi Elmabsout ise "Thâbit ibn Qurrah's Book on Statics [al-Qarastoun]" başlıklı tebliğinde, Sâbit'in *Karastun Kitabı* başlıklı eserindeki çeşitli teorileriyle statik mühendisliğine katkıları hakkında bilgi verdi.

Sempozyumun son oturumu Prof.Dr. Abdulazîz Dûrî tarafından yönetildi. Bu oturumda tebliğini sunan Prof. Eberhard Knobloch, "The Trigonometry of Thâbit ibn Qurrah in Latin" başlıklı tebliğinde Sâbit'in bir risalesinden hareketle onun trigonometriye ilişkin görüşlerini irdeledi. Bu oturumun ve sempozyumun son tebliğcisi olarak, Warburg Instutute'den Charles Burnett ise "The Astrological and Magical Works of Thâbit ibn Qurrah" başlıklı bildirisinde Sâbit'in sihir ve tılsımla ilgili çalışması hakkında bilgi verdi. Burnett tebliğinde, Picatrix tarafından Arapça aslıyla ilgili bilgi verilen, ancak elimizde yalnızca Latince iki versiyonu bulunan bu eserin, Sâbit b. Kurrâ'nın yazılarındaki en karakteristik Harrani unsuru yansıttığını vurguladı.

Sempozyum, organizatör Prof.Dr. Roshdi Rashed ve Al-Furqān'ın başkan yardımcısı (vice-chairman) Prof.Dr. Ekmelettin İhsanoğlu'nun kapanış konuşmalarıyla son buldu. Prof. Rashed konuşmasında, kısaca Sâbit'in "Bağdat'taki ideal bilimadamı örneği" olduğunu belirtti.

Sâbit b. Kurrâ ile ilgili bu sempozyum, bir taraftan kültür tarihine ilişkin İslami mirasın zenginliğini Sâbit b. Kurrâ ekseninde vurgularken (burada, her ne kadar Harranlı bir pagan olarak doğmuş ve bir pagan olarak ölmüşse de gerek elinden tutarak onu Bağdat'a getiren Muhammed b. Mûsâ'nın gerekse onu yetiştiren bilim çevrelerinin İslami geleneğe ait olmasının, Sâbit'i ve çalışmalarını İslam kültürü çerçevesinde sınıflamamızı haklı kılmakta olduğunu belirtmek gerekir), diğer taraftan İslam kültür tarihine ilişkin yapılan çalışmaların yetersizliğini de ortaya koymaktadır.

ŞİNASİ GÜNDÜZ