islâmiyât

üç aylık araştırma dergisi cilt 5 sayı 1 ocak-mart 2002

DİN VE ŞİDDET

MEHMED SAİD HATİBOĞLU
İslâm'ın Aktüel Değeri Üzerine-I
•
EYYÜP AY
Din ve Şiddetin Anlak Karelerinden Kesitler...
BAKİ ADAM
Yahudilik ve Şiddet
ŞİNASİ GÜNDÜZ
Hıristiyanlıkta Şiddetin Meşruiyet Zemini
ADNAN OKTAR
Barış ve Güvenliğin Kaynağı: İslam Ahlakı
İLHAMİ GÜLER
Kur'an'da 'Cihad'ın Teoloji-Politiği
MUSTAFA ÖZTÜRK
Kur'an'da Uhrevi Azap Figürleri
ÖMER ÖZSOY
Çağdaş Kur'an(lar) Üretimi Üzerine
–'Karı Dövme' Olgusu Bağlamında 4. Nisâ', 34 Örneği–
M. HAYRİ KIRBAŞOĞLU
İslam'a Yamanan Sanal Şiddet: Recm ve İrtidad Meselesi
MUHAMMED ABDÛH [1849-1905]
Ta'assub
•
SALİH AKDEMİR
Kur'an Çevirilerinde Dikkate Alınmayan Önemli Bir Üslûp Özelliği Üzerine
RECEP ALPYAĞIL
Olgu-Nass İlişkisinin Romantik Yorumundan Aydınlanmacı Yorumuna
–Hipoleptik Bir Bilince Doğru–
İSMAİL ÇALIŞKAN
Allah-İnsan İlişkisinde Aracı Fikri: Vesilecilik
•
Kitap, Tez, Sempozyum Değerlendirmeleri

islâmiyât
üç aylık araştırma dergisi

V (2002), sayı: 1
DİN ve ŞİDDET

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@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.

İÇİNDEKİLER

Yayıncının Notu 5

Editörden

MEHMED SAİD HATİBOĞLU
İslâm'ın Aktüel Değeri Üzerine-I 7

Makaleler

EYYÜP AY
Din ve Şiddetin Anlak Karelerinden Kesitler 13

BAKİ ADAM
Yahudilik ve Şiddet 23

ŞİNASİ GÜNDÜZ
Hıristiyanlıkta Şiddetin Meşruiyet Zemini 35

ADNAN OKTAR
Barış ve Güvenliğin Kaynağı: İslam Ahlakı 57

İLHAMİ GÜLER
Kur'an'da 'Cihad'ın Teoloji-Politiği 75

MUSTAFA ÖZTÜRK
Kur'an'da Uhrevi Azap Figürleri 91

ÖMER ÖZSOY
Çağdaş Kur'an(lar) Üretimi Üzerine
–'Karı Dövme' Olgusu Bağlamında 4. Nisâ', 34 Örneği– 111

M. HAYRİ KIRBAŞOĞLU
İslam'a Yamanan Sanal Şiddet: Recm ve İrtidad Meselesi 125

Klasik Metin

MUHAMMED ABDÛH [1849-1905]
Ta'assub 133

SALİH AKDEMİR
Kur'an Çevirilerinde Dikkate Alınmayan Önemli Bir Üslûp Özelliği Üzerine 143

RECEP ALPYAĞIL
Olgu-Nass İlişkisinin Romantik Yorumundan Aydınlanmacı Yorumuna –Hipoleptik Bir Bilince Doğru– 163

İSMAİL ÇALIŞKAN
Allah-İnsan İlişkisinde Aracı Fikri: Vesilecilik 181

Kitap, Tez, Sempozyum Değerlendirmeleri 191

Yayıncının Notu

Saygıdeğer *islâmiyât* okurları

Hepimizin izlediği gibi, 11 Eylül'le birlikte, özellikle İslam bağlamında din-şiddet ilişkisi, küresel çapta tartışılan, kimi kez anlaşılmaya çalışılan, fakat çoğu kez de İslam'a dair önyargıları dillendirmeye vesile kılınan bir konu hâline getirildi. Her ne kadar yerli medyanın bir kısmınca iştahla kullanılsa da, "İslami terör" klişesi, İslam'a karşı 'öteki'ye özgü tarihsel önyargının dışavurumundan başka bir şey değildi. Şiddetin, İslam'ın olmazsa olmazı olarak algılanmasına yönelik bu küresel propagandaya Müslümanlarca verilen tepkilerde de, Müslümanların Batı medeniyetiyle eşit olmayan koşullar altında karşı karşıya geldiği platformların hemen tamamında olduğu üzere, savunmacı ve gerekip gerekmediği düşünülmemiş özür dileyici bir tutum hakimdi. Bu tutumun bizzat kendisi de başlı başına bir çözümleme konusu olarak kayda değer olmakla birlikte, onun ürettiği apoloji, çoğu kez, çarpıtılmış bir tarih tasavvuru ve bu tasavvur üzerine bina edilen eksik bir İslam imajı yaratıyordu. Bu sayıda İslam tecrübesi bağlamında din-şiddet ilişkisi üzerinde durma ihtiyacını doğuran etken, hem bu duruma dikkat çekmenin, hem de medyatik sunumların beslediği tasavvurların otantikliğini sorgulamanın kaçınılmaz bir hâle geldiği yolundaki gözlemimizdi.

Şiddeti kategorik olarak olumsuzlamak ve onu Allah'a veya dine 'yakıştıramamak', ya binlerce yıllık insanlık tarihinin –aslında çok uzağa gitmeye hiç gerek yok– resmettiği, bir güç kullanılarak durdurulmadığında, insanın, hemcinsleri de dahil olmak üzere bütün yeryüzü sakinlerine karşı ne denli vahşileşebildiğini görmezlikten gelmekle ya da kutsal kitaplarda tezahür eden ilahi iradeyi tanımamakla mümkün olabilir. İnsanlık tarihi, kutsal kitapların örneklediği ve öğrettiği üzere, duru bir zihinle ve inceltilmiş bir siyasal/insani duyarlılıkla okunduğunda, onu bir güç mücadelesi serüveni olarak algılamak mümkündür. Buna bağlı olarak, kutsal metinlerde Tanrı, mütekebbirlere, müstağnilere, zalimlere ve sömürgecilere karşı bütün bir tarih boyunca mazlumlardan yana, ahlak, adalet ve insanlık onuru uğruna hem kendisi şiddete başvuran, hem de inananlara, gerektiğinde şiddet kullanmalarını buyuran bir taraf olarak tezahür etmiştir. Hz. Musa'nın Karun ve Firavun'a, Hz. Muhammed'in Mekke oligarşisine karşı giriştikleri 'cihad'ın, siyasal mücadele bağlamından yoksun, salt iman mücadelesi olduğu söylenemez.

Kur'an; Karun ve Firavun'u, Araplara yalnızca, Allah'a boyun eğmeyi reddeden, kendini yeterli gören ve büyüklenen insanların prototipi olarak anlatmamıştır; aynı zamanda Karun, sınırsız ekonomik gücü, Firavun ise kayıtsız siyasal gücü simgelemektedir ve ilk Müslümanlar, bu simgelerin Kur'an'ın nüzûl dönemindeki somut karşılıklarını teşhis etmekte zorlanmamışlardır. Özellikle çağdaş dönem Müslüman müellifler nezdinde yaygınlığı dikkat çeken, İslam'ın doğuş döneminde vuku bulan savaşların tamamının 'savunma savaşı'na indirgenmesi, tarihsel gerçeklik açısından

kolay savunulabilecek bir tez olarak görünmüyor. Bu konuda belki en sağlıklı yaklaşım, Fazlur Rahman'ın tespitini paylaşmak olacaktır: Hz. Peygamber'in Medine'de aldığı askerî tedbirler, ne Batılı yazarların çoğunun düşündüğü gibi, hiçbir tahrike dayanmaksızın ortaya çıkan saldırılar olarak; ne de, bazı çağdaş Müslüman yazarların öne sürdükleri gibi, Mekkelilerin saldırıları karşısında salt savunma amaçlı tedbirler olarak değerlendirilebilir. Genel bir savaş durumunda, taraflardan her birinin, kendi askerî harekatını planlayıp uygulaması doğaldır. Ancak, kabul etmek gerekir ki, amacına barışçıl yollarla ulaşabilseydi, Hz. Peygamber savaşa başvurmazdı.

Kur'an'daki Firavun ve Karun figürlerinin simgeledikleri zorba güç, bugün, Müslüman kitlelerin gözünde, bir yandan İsrail'in bütün dünya tarafından haksız ilan edilen işgal ve cinayetlerini desteklerken, öte yandan dünyanın geri kalan kısmında ve özellikle İslam dünyasında 'kanun ve düzen'i sağlama adına icra-yı siyaset eden ABD'nin dış politikasında buluşmaktadır. Halkı Müslüman olan ülkeler, bugün ABD ve İsrail'le bir cephe savaşını göze alacak durumda değildir. Müslüman halkların ABD ve İsrail siyasetine duydukları öfke, 'savaş' olarak patlama imkanı bulamadığı için, 'terör' biçiminde tezahür etmektedir. Filistinlilerin başvurdukları terörist eylemleri kınamanın, Filistinli gençleri kendi bedenlerini silaha çevirme noktasına getiren durumu kınamadıkça ahlaki meşruiyet kazanamayacağı inancındayız. Bu vesileyle, *islâmiyât* dergisinin yayın kurulu olarak, Filistin halkının maruz bırakıldığı haksızlıkları 'şiddet'le kınadığımızı ve Filistin'de yaşananlardan dolayı insanlık adına utanç duyduğumuzu beyan ederiz.

Elinizdeki sayı, temelde İslam-şiddet ilişkisine dair, güncel gelişmeler tarafından kışkırtılmamış sağlıklı bir tasavvur oluşturma yolunda bir adım olarak kurgulanmıştır. Buna bağlı olarak, önhazırlık aşamasında, tarihiyle ve temel metinleriyle İslam'ın, gerek şiddeti bir yöntem olarak benimseyen Müslümanlara kültürel dayanak temin eden, gerekse İslam'ı şiddetle özdeşleştirerek öteleyen 'ötekiler'e gerekçe sağlayan şiddet unsurlarının doğru anlaşılması ve anlamlandırılması hedeflenmiştir. Nitekim, ilerleyen sayfalarda; insanlık tarihinde ve üç semavi dinin öğretisinde şiddetin dinle nasıl bir ilişki içinde olduğunu inceleyen yazıların hemen ardından, şiddet unsurunun Kur'an'daki göstergeleri kabul edilen cihad öğretisi, uhrevi azap figürleri, aile içi şiddet, irtidad ve recm cezalarına ilişkin yazılar bulacaksınız. Bu sayıda mutlaka yer verilmesini düşündüğümüz Hz. Peygamber dönemi savaşları ve bedensel cezalarla (haddler) ilgili yazılar, öngörülen süre içinde tamamlanamadığı için elinizdeki sayıya yetişmemiş bulunuyor; tekemmül ettiği takdirde, söz konusu yazıları daha sonraki sayılarımızda yayımlamak suretiyle bu eksikliğimizi giderebilme umudunu taşıyoruz.

Bu yıl, daha önce de duyurduğumuz üzere, bu sayıyı takiben, "İslam'ın Sol Yorumu" ve "Türkiye Dindarlığı" konulu ağırlıklı sayılarımızın yanı sıra, "Misyon ve Diyalog" konulu özel sayımızla karşınızda olmaya çalışacağız.

Selam ve saygılarımızla...

Editörden

İslâm'ın Aktüel Değeri Üzerine-I*

(...)

Biliyoruz, ülkemizin de dâhil bulunduğu İslâm Dünyâsı, husûsiyle asrımızın son yarısında, hızlı bir iktisâdî gelişme hayâtı yaşamakda, bu gelişmelere muvâzî olarak müslümân aydın çevrelerinde İslâm kültür mîrâsına sâhib çıkma, kendi değerleriyle aynileşme gayretleri gitdikce mânâ kazanmakdadır. Bunun sebebini, İslâmî düşünce yapısının taşıdığı özellikde aramamızda hata olmasa gerekdir. Dünyâdaki hayâtı âhiretin tarlası saymış,[1] ebedî hayâtın, ancak bu dünyâda hazırlanacağını öğretmiş bir dînin mensûbları, tabiîdir ki ictimâî, iktisâdî... her nevi fikir ve işlerinin dîne dahil olduğu şuûruna sâhib olmakda haksız değillerdir. Bu şuûrdur ki, onları Cenâb-ı Hakk'ın halîfeliğine lâyık bir ömrün bütün îcâblarını bilmeye ve yapmaya yöneltmekdedir. İşbu noktada bir mü'minin karşısına dikilen en mühim mesele Yaratıcı'ya halîfeliğin nasıl yapılabileceğini öğrenmek noktasında düğümlenmekdedir.

Son asırların muzdarib münevverlerinin, İslâm coğrafyası üzerine damgasını vurmuş küllî bir seviye düşüklüğüne müsebbib ararken kabâhati dîninde değil de kendinde görmüş olduğu mâlumdur. Meselâ Osmânlı'nın son Şeyhülislâmı merhûm Mustafâ Sabrî Efendi, başmuharrirliğini yapdığı *Beyânulhakk*'ın 5. sayısında şöyle demekdedir:

> Müslümânların tarîk-i terakkîde geri kalmaları dînlerinden değil, kendilerinden, belki dînlerine layık insân olamadıklarından ileri geldiği gibi, ulûm-i İslâmiyyeye bir vakitden beri târi' olan revâcsızlık da ulûm-i mezkûrenin noksân-ı ehemmiyyetinden, dünyânın enzâr-ı hayret ve takdîrini celbe adem-i kifâyetinden değil, mensûbîninde ahîren görülen noksân-ı himmetden ileri gelmişdir.[2]

* Editörümüzün 1986'da kaleme aldıkları bu yazıyı yoğun talep üzerine ve kendilerinin küçük düzeltme ve eklemeleriyle birlikte bölümler hâlinde yayımlayacağız. (Genel Yayın Yönetmeni).

[1] *ed-dunyā mezra'atu'l-āḫira*. Sehâvî, *el-Maḳāṣidu'l-ḥasene*, r. 497.

[2] 1908, s. 92.

Her ne kadar İslâm'a liyâkatde gösterilen aczin izâlesi yolunda son devrin ıslâhatcı âlimleri unutulmaz hizmetlerde bulunmuş iseler de, istenen netîcenin alınmasında tam bir başarıdan söz edilememiş olması, dâvânın, üç beş kişinin altından kalkamıyacağı ağırlıkda olmasından kaynaklanmakdaydı. Zira bu dâvâ en azından on üç asırlık bir mâziye sâhib İslâmî kültür malzemesinin küllî muhâsebesine bağlı bulunmakdadır. Dünyevî hayâtın hemen hemen her cebhesini ilgi sâhasına almış böyle bir kültürün muhâsibleri ise henüz yok denecek derecedeydi. İçinde bulunduğumuz asrın ilk yarısında, *İslâm Ansiklopedisi*'ni gayr-i müslimlerin yazıvermiş olduğunu görerek sevinmiş(!), hemen Arabca'ya, Türkçe'ye terceme ihtiyâcını duymuş bir bahtsız nesilden kısa zamanda ilmî bir inkılâb beklemenin de âlemi yokdu. Bugün "İslâm deyince ne anlıyoruz?" suâline her yerde birbirinden farklı cevâblar veriliyor olması, yâni üzerinde herkesin ittifak etdiği İslâm'dan hâlen söz edilemiyor oluşu, yukarıda belirtdiğimiz târîhî muhâsebeye yeterince el atılamamış olmasından ileri gelmekdedir. Son senelerde İslâm dünyâsınının muhtelif merkezlerinde yapılan kongrelerde görülen manzara bu durumun te'yîdi gibidir. On sene önce yurdumuzda yayımlanmış bir kitâbda okuduğumuz aşağıdaki satırlar fazla söze ihtiyâc bırakmayacak açıklıkdadır:

5 Nisan 1972 günü, Kâhire'de çıkan *Eḥrâm* gazetesinin idârehânesinde Libya lideri Kazzâfî'nin şerefine tertîblenen ve yedi saat kadar süren bir sohbet sırasında, kalburüstü münevverlerin huzûrunda, Â'işe Abdurrahmân isimli, üniversite hocası bir hanım söz alıyor; Kur'ân medresesinden yetişmiş bir kimse olarak konuşmak lüzûmunu duyduğunu belirterek, lidere litâben: "Senin takdim etmek istediğin İslâm, korkarım onlarca bilinmez ve mechûl kalır. Bizim buradaki İslâm başka, Fas'da, Tûnus'da, Cezâyir'de başka, Suûdî Arabistân'da başkadır. Herkes İslâm'ı kendisince anlıyor." dedikden sonra, sözü bir sene önce Trablus'da katıldığı müslümân âlimler toplantısına getiriyor ve şu şahsî tesbîtde bulunuyor: "Topu topu hepimiz elli kişiydik o toplantıda. Hepimiz de İslâm adına konuşuyorduk: Kâinât, hayât, tabîat konularında; bunlar karşısındaki durum ve münâsebetlerimizin tesbîtinde. Görüşde, düşünce ve zihniyetde birbirine benzeyen ne vardı aramızda? Hiç! Evet, evet, geçen yıl İslâm'a Dâvet Cemiyeti'nin tertîb etdiği kongrede düşünce itibâriyle birbirine benzeyen iki kişi görmedim."[3]

Bizler, Kâhire Üniversitesinin bu ünlü kadın profesörünün tesbîtinde görülen bedbîn hayayı bütünüyle paylaşıyor olmasak da, İslâmî incelemelere hasr-ı nefs etmiş genç âlimleri bekleyen hizmetin ne derce şümûllü olduğunu göstermesi bakımından, onun aslında yapıcı bir nitelik taşığıdığını, dâvâya sâhib çıkmaya teşvîk mâhiyetinde olduğunu, söylemek durumundayız; ki, bu da ancak yukarıda sözünü etdiğimiz küllî mahâsebeye yönelinmesiyle gerçekleşecek bir husûsdur. Aksi takdîrde İslâm'ın âlemşümûl müşterek değerlerine sâhib olunamıyacağı gibi, tahkîke dayanmayan bir kültürle İslâm'a tam intisâb iddiâsında bulunmanın da kuru bir iddiâdan başka kıymet taşımıyacağı ortadadır.

[3] *Biz Neredeyiz*, Adak Yayınları, İstanbul 1976, s. 238.

İslâm ve Dünyevî Hayât

Herhangi bir coğrafya, zamân ırk endişesi gözetmeksizin bütün beşeriyyeti karanlıklardan çıkarıb nûra ulaşdırmaya tâlib İslâm dâvetinin,[4] Âdemoğluna dünyâda Allâh'ın halîfesi değerini vermiş olduğunu biliyoruz.[5] Bu hilâfet mertebesinin îcâbı olarak insân, dünyâda Allâh'a kul olabilmenin imtihânını başarmak durumundadır.[6] Kullukda kemâl mertebesi yaratanı ve yaratdığını takdirden geçtiği için, haşyetullâha ancak ilimle ulaşılmakda[7] bilenlerle bilmeyenler bir olmamakdadır.[8] Allâh'a halîfelik, ancak dünyâda yapılacağına göre, insânın bu dünyâdaki bütün işlerinde 'kulluğa yaraşır' bir hayât yaşaması kaçınılmazdır. Bu 'yaraşırlık' keyfiyetini bilgi, 'ilim' tayin etdiği için ilim-amel işbirliği müslümânın dünyevî düstûrunu teşkil etmekde, bu yolda başarılı olanlara Cenâb-ı Hak âhiret saâdetini va'detmekdedir. Bu bakımdan her nefis yarın denen âhiretini bu dünyâda hazırlamakla mükellef tutulmuşdur.[9] İnsânın dünyâdaki amellerini ölçecek terâzi ağır basmazsa âhireti harâbdır.[10] Bu dünyâda mânevî körlüğün âhiretde karşılığı aynıdır.[11] Öteki âlemde karşılaşılacak muâmele ancak bu âlemde hak edilendir.[12] Bu sebebledir ki, her mü'min, namâzlarında şu "*Rabbenā ātinā fi'd-dunyā ḥaseneten ve fi'l-āḫireti ḥaseneten*" Kur'ânî duâyı vird edinmişdir.[13]

Yaratıcı, yerde ve gökde olan her şeyi insânın istifâdesine verdiğine göre,[14] böyle bir lütfa karşı istiğnâ göstermenin, bu nimetlere karşı ilgisiz kalmanın, halîfe-insâna yakışır yanı yokdur.

İşte İslâm'ın ilk nesli, dünyâya, özetlemeye çalıştığımız bu Kur'ânî fikriyâtın ışığında bakdılar, dîndârlığı havraya, manastıra veya mescide hasreden düşünceyi reddetdiler, dünyânın bütün işleriyle meşgûliyeti, dînlerinin îcâbı saydılar. O devirde bir 'dîn adamı' tâbiri yokdu; çünkü her mü'min olabildiği ölçüde dîninin adamı durumundaydı, onun dünyâ hayâtında yapacağı her müsbet iş, tabîatiyle dîninin emri cümlesindendi.

1925'ler Ankara'sının iktidar yanlısı sarıklı milletvekillerinden Râsih [Kaplan], İlyâs Sâmî ve Halîl Hulkî Hocaefendilerin kaleminden çıkmış *Hâkimiyyet-i Milliyye* ve *Hilâfet-i İslâmiyye* isimli eserlerde de işbu anlayışın akislerini buluyoruz:

[4] 14. İbrâhîm, 1: *Elif-lām-rā. Kitābun enzelnāhu ileyke lituḫrice'n-nāse mine'ẓ-ẓulumāti ilā'n-nūri bi-iẕni rabbihim ilā ṣirāti'l-'azīzi'l-ḥamīd.*

[5] 2. Bakara, 30: ... *İnnī cā'ilun fi'l-arḍi ḫalîfe...*

[6] 51. Zâriyât, 56: *Ve-mā ḫalaḳtu'l-cinne ve'l-inse illā liya'budūn.*

[7] 35. Fâtır, 28: ... *İnnemā yaḫşā'llāhe min 'ibādihī'l-'ulemā'*... Krş. 29. Ankebût, 43; 30. Rûm, 22.

[8] 39. Zumer, 9: ... *Hel yestevī'lleẕīne ya'lemūne ve'lleẕīne lā ya'lemūn...*

[9] 59. Haşr, 18: ... *Veltenẓur nefsun mā ḳaddemet liğadin*... Krş. 52. Tûr, 21; 2. Bakara 281.

[10] 101. Kâri'a, 6-9: *Fe-emmā men ṣeḳulet mevāzīnuhū fehuve fī 'işetin rāḍiyeh ve emmā men ḫaffet mevāzīnuhū feummuhū hāviyeh.* Krş. 7. A'râf, 8-9; 21. Enbiyâ, 47.

[11] 17. İsrâ', 72: *Ve men kāne fī hāẕihī a'mā fehuve fi'l-āḫireti a'mā ve aḍallu sebīlā.* Krş. 22. Hacc, 46.

[12] 27. Neml, 89-90: ... *Men cā'e bi'l-ḥaseneti felehū ḫayrun minhā ve hum min feze'in yevme'iẕin āminūn.* 53. Necm, 39-41: *ve en leyse li'l-insāni illā mā sa'ā*...

[13] 2. Bakara, 201: "Rabbimiz bize dünyâda güzellik, âhiretde de güzellik ver." Krş. 22. Hacc, 46.

[14] 45. Câsiye, 13: *Va saḫḫara lekum mā fi's-semāvāti vemā fi'l-arḍi cemī'an minhu*... Krş. 67. Mulk, 15.

> ... Nasrâniyyet âlemi, fi'len, cismânîyi rûhânîden ayırmışdır. Hâlbuki âlem-i İslâm'da böyle bir fark yokdur. Namâz kılmak ve oruç tutmak gibi, hükûmet kurmak ve harb etmek de bir emr-i dînîdir.[15]

İslâm'ın dünyâya verdiği bu değer, pek çok Batılı İslâmoloğun da gözünden kaçmamış, dîn ve dünyâ ayrılığının İslâm'da söz konusu olmıyacağını vuzûhla belirtmişlerdir.

Meselâ *İslâm Ansiklopedisi*'nin "Mescid" maddesini yazan J. Pedersen:

> İslâm'ın mâhiyeti îcâbı, dîn ve siyâset bölünmez bir bütün teşkîl etmekde idi. Her iki sâhada da aynı şahıs hükümdar ve başidareci ve aynı binâ, yânî câmi de siyâsî ve dînî faâliyetin merkezi idi...

diyor.

Şarkiyatçıların en büyüklerinden sayılan I. Goldziher (1850-1921):

> İslâm'ın dînî kânûnu (şerîatı), medenî, cezâî, anayasal olsun, hukûkî hayâtın bütün dallarını içine alır.[16]

derken, büyük Fransız İslâmiyâtcısı L. Massignon (1883-1962) "İslâm, mânevîyi (*spirituel*) cismânîden (*temporel*) ayırmaz." diyor (*Annuaire du monde musulman*).

Yakınlarda vefat eden Princeton Üniversitesinin Yahudi asıllı ilim adamı Prof.Dr. S. D. Goiten:

> Herkesin bildiği gibi şerîat, akidler ve mîrâs kâideleri gibi sırf hukûkî meseleler ile, namâz ve oruç gibi dînî vazîfeler arasında bir fark gözetmez; hepsi kudsî hukûkun bir parçasıdır...[17]

görüşünde bulunuyor.

Hâlen hayâtda olan İskoç âlim W.M. Watt'a göre

> ... Bir müslümân için dîn, hayâtın her yönünü içine aldığı hâlde, sıradan bir Avrupalı Hıristiyan için *religion*, hayâtın ancak küçük bir bölümünü içine almakdadır.[18]

Ünlü Fransız mühtedî Roger Garaudy'ye göre de:

> İslâm birbirinden ayrılmaz şekilde hem bir dîn, hem bir toplumdur. Bir îmân ve bir hayât kânûnudur.[19]

Nihâyet günümüzün meşhûr isimlerinden Bernard Lewis'in diliyle:

> Kudsal İslâm hukûku olarak adlandırabileceğimiz Şerîat, insân hayâtiyle ilgili bütün konuları kapsar ve bu nedenle de doğal olarak devlet idâresinin işleyişini bütün yönleriyle ele alır.[20]

[15] s. 25.
[16] *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1963, s. 56.
[17] *İslâm Tedkikleri Dergisi*, İstanbul 1953, I. 57-58.
[18] *Modern Dünyâda İslâm Vahyi*, Hülbe Yayınları, Ankara 1982, s. 21.
[19] *Promesses de l'Islam*, Paris 1981, s. 23.
[20] *İslâm'ın Siyâsal Dili*.

Gerçekden de hadîs ve fıkıh eserlerinin muhteviyâtını inceleyen bir yabancının daha ilk ânda varacağı netîce Kur'an-ı Kerîm'den çıkaracağı kanâatden farklı olmayacakdır.

> Yalnız dîn ve îmânla ilgili kavramlar değil, bütün moral kavramlar, hattâ evlenme, boşanma, mîrâs, ticârî senedler, borçlar, fâiz, ölçü ve tartılar gibi, tamâmiyle dünyâ hayâtiyle ilgili şeyler de bu düşünce ile (Allâh düşüncesi ile) yakından alâkalıdır.

diyen Japon âlim T. Izutsu, İslâm toplumunun sosyal sistem devrini teşkîl eden Medîne'de vahyedilmiş âyetlerin "hukûkla, insânların İslâm toplumu içinde birbirleriyle olan çeşitli münâsebetlerini idâre eden düzenlemelerle ilgili..." olduğuna işaret eder ve bu alanın anahtar terimlerinin bu dünyâdaki toplum hayâtında insânın insânla olan münâsebetlerini tanzîm edici terimler olduğunu belirtir.[21]

Gayr-i müslim veya mühtedî İslâmiyâtçıların, benzerleri çoğaltılabilecek bu beyânlarıyla müttefikan ifâde etdikleri gerçek, İslâmiyetin dünyevî dîn vasfına sâhib olduğudur ki, bütün müslümân nazariyât âlimleri de İslâm'ı ta'rîf ederken aynı gerçeği dile getirmiş bulunmakdadırlar.

İslâm'ın menşeinde mevcûd olan bu husûsiyet üzerinde, günümüz İslâm âlimleri de birleşiyorlarsa da, bunlar arasında asırların birbirinden farklı kültür ve coğrafyasının zarûrî olarak ortaya çıkardığı yeni ihtiyâc ve fiilî durumlar karşısında İslâm'ın hayâtiyetini devâm etdirebilme açısından ilk asırlardaki anlayışı tefsîre ve tahdîde tâbi tutmak mecbûriyetini hissedenler de az değildir. İslâm'ın istikbâli bakımından son derece önem taşıyan bu teşebbüsleri daha iyi değerlendirebilmek için meseleye biraz daha yakından bakmakda herhâlde zarûret vardır.

İslâm'a Bakışda Yeni Durumlar

İslâm kültürüyle ünsiyeti olanlar, onun ana kaynaklarının Kur'ân-ı Kerîm ile, bu Kitâb'ın ilk tebliğ ve tatbîkcisi olan Hz. Peygamber'in Sünnet'i olduğunu bilirler. Fıkhî ıstılâhda 'nass' denen bu iki kaynağın ictimâî hayâtda hiç olmazsa Hz. Peygamber'in zamânında, tam olarak tatbîka geçirildiği söylenebilir. Zira Cenâb-ı Hak, Peygamberi'ne insânlar arasında Allâh'ın gösterdiği şekilde ve indirdiği ile hükümde bulunmak için Kitâbı'nı göndermişdi.[22] Peygamberler, kendilerine uyulsun diye gönderilmekdeydi. Onların, getirdikleri kitâblara, verdikleri karârlara uymayıb isyân etmek, mü'minlikden çıkmak, sapıtmak, ebedî azâba çarpılmak demekdi.[23] Meselâ, Kur'ân-ı Kerîm'in tesbît etdiği mîrâs taksîmâtını uygulamıyanlar cehennemlik olmakdaydılar.[24]

[21] *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Ankara 1975, s. 41, 75.

[22] 4. Nisâ', 105: *İnnâ enzelnâ ileyke'l-kitâbe bi'l-ḥakḳi li-taḥkume beyne'n-nâsi bimâ erâke'llâh...* 5. Mâide, 49: *... Fa'ḥkum beynehum bimâ enzele'llâhu ... ve eni'ḥkum beynehum bimâ enzele'llâh.*

[23] 72. Cinn, 23; *... ve men ya'ṣıllâhe ve rasûlehû fe-inne lehû nâra cehenneme ḫâlidîne fîhâ ebeden;* 33. Ahzâb, 36; *ve mâ kâne li-mu'minin velâ mu'minetin iẕâ ḳaḍâ'llâhu ve rasûluhû emran en yekûne lehumu'l-ḫıyeratu min emrihim ve men ya'ṣıllâhe ve rasûlehû feḳad ḍalle ḍalâlen muhînâ.* Krş. 4. Nisâ', 64-65.

[24] 4. Nisâ', 13-14: *Tilke ḥudûdu'llâh ... ve men ya'ṣıllâhe ve rasûlehû ve yete'adde ḥudûdehû yudḫilhu nâran ḫâliden fîhâ ve lehû 'aẕâbun muhîn.*

Allâh nazarında İslâm'dan başka dîn olmadığını,[25] İslâm'dan başka dîn arayanın kabûl görmeyeceğini[26] bildiren âyetleri, yukarıdaki âyetlerin ışığında değerlendiren pek çok âlim, zarûrî olarak her iki kaynağın, hiçbir değişikliğe uğratılmadan, bütün zamânlar ve mekânlar için geçerli ve yeterli olacağı kanâatine vardılar ve usûl kitâblarına bu şekilde yazdılar. Fakat nesiller ve bölgeler değişdikce, nasslardaki amelî ve hukûkî ahkâmı, yaşadıkları devrin değişen şartları karşısında artık kâbil-i tatbîk görmeyenlerin çıkması mukadderdi. Böyle bir durumda başlıca üç istikâmetde fikrî cereyân vücûd bulacakdı.

Ya zamânın getirdiği zarûretler dikkate alınmayarak mezkûr nassların mutlak değişmezliği üzerinde ısrâr edilecek,

Yâhud, hukûkî vasıfda nassların dînin esâsını teşkîl etmediği görüşünden hareketle lâik düşünceye gidilecek,

Son olarak da, hukûkî nasslarda değişebilmenin İslâm'a uygunluğu kabûl edilerek İslâm hukukuna devâmlılık kazandırılacak, İslâm'ın dünyâ-âhiret birliği korunacak, dînin ictimâî geçerliliği yitirilmemiş olacakdı.

Bu üç görüşden ikincisine İslâm âlimleri arasında sâhib çıkanların mevcûdiyeti hakkında herhangi bir bilgimiz yoksa da, birinci ve sonuncu anlayışların tohumlarının İslâm dünyâsının ilk asırlarında bile yeşermeye başladığını biliyoruz. Ama, husûsiyle kendi memleketimizde mücâdelenin çanlılık kazandığı devirlerin; İslâm âleminin Batı karşısında düşmüş olduğu durumdan kurtuluş çârelerinin arandığı son iki asır olduğu mâlumdur. O devirlerde İslâm dünyâsının bayrakdârlığını yapan Osmânlı İmparatorluğu'nda bilhassa Tanzimât'dan sonra, münevverlerimizin gruplara ayrılıb karşılıklı girişdikleri çetin mücâdelenin seyri, bu sâhadaki arayışların ne derece hayâtî önem taşıdığını gösterecek çapdadır.

İslâm dünyâsının bu açıdan arz etdiği küllî manzarayı şimdilik bir tarafa bırakarak, sadece Cumhuriyet'e tekaddüm eden buhranlı senelerimizde, İslâm'ın bu mühim meselelerine, temel öğrenimi ilâhiyât olmayan aydınlarımızın nasıl bakmış olduklarını, kendi kalemleriyle birkaç isimde müşahhaslaşdırmanın faydalı olacağını düşünüyorum.

İsimleri medrese dışından seçiyor olmamın sebebi, geçen asrın ilk on senelerinde İslâm'ın kurtuluşunun, klasik İslâm ilimleriyle meşgûl çevrelerin dışındakilerce nasıl görülmüş olduğunu devrimiz genç ilâhiyâtcılarına göstermek sûretiyle onları bu görüşlerle ötekilerin muhâsebesini yapmaya teşvîkde bulunmakdır.

İlk misâlimiz "İslâmcılar" denilen ve birinci görüşün temsilcisi durumunda olan bir münevverimiz olacakdır.

MEHMED SAİD HATİBOĞLU

islâmiyât V (2002), sayı 1, s. 13-22

Din ve Şiddetin Anlak Karelerinden Kesitler...

EYYÜP AY
KIRIKKALE Ü. FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ
eyyupa@yahoo.com

Din ve Şiddet kavramlarının bir arada zikredilmesi kulağa pek hoş gelmez. Ürperirsiniz ilkin. Tüyleriniz diken diken olur. Donakalırsınız. Derken damarlarınızdaki kan yeniden düzenli akmaya başlar. Bu iki kavram arasında ünsiyet peyda olur zihninizde ve yavaş yavaş hatırlamaya başlarsınız. Ardından din ve şiddetin tarihsel görünümlerinden resimler akmaya başlar gözlerinizin önünden. Birden adrenalininiz yükselir. Yüzünüz kızarır, hatta morardığı ânlar bile olur. Bunları duyumsamanız, anımsamanız yetmez, bir de kaleme almanız gerek. İşte okuduğunuz bu yazı da din ve şiddet kavramlarının birlikteliğini resmetmeye çalışan yazılardan biridir. Daha ötesi değil.

İnsan maneviyatına ve onun tezahürüne ilişkin iki önemli kavram olan din ve şiddet, gündelik yaşamın kurgulanmasında önemli rol oynar. Din kavramından önce şiddet kavramını ele alarak, bu kavramın insanoğlunun zihnî haritasındaki kıvrımlarını belirginleştirmeye ve ardından da, dinle olan bağını kurarak elele serüvenlerini anlatmaya çalışacağız.

Şiddet kavramı veya edimi, psikolojik çözümleme ve antropolojik gözlemlerde anahtar sözcüklerden biridir. Öyle ki, birçok canlı türünün varlıklarını sürdürme eşiği gibi görünmekte şiddet dürtüsü. Dürtü diyorum; çünkü, psikoloji bu edimi böyle tanımlamaktadır. Antropoloji bu kavramı insan türünün yaşam alanına taşıdığında, onu bir sosyal edim olarak tanımlamakta ve onu daha az sevimli hâle getirip, marjinalleştirmektedir. Antropologlar bu sosyal davranışın neden ve sonuçlarını gözlemleyip tanımlamakla yetinmez, onu teşhir eder ve insani kaygı ve değerler açısından kontrol altına alınmasını ve belirli yasa ve kanunlarla köşeye sıkıştırılmasını önerir.

Erich Fromm'un aktardığına göre, Freud ve Lorenz gibi şiddet dürtüsünün tanımlanmasında karşıt görüş savunan iki bilim adamı, saldırganlığın eylem olarak dışa vurulmamasının sağlıksız olduğu konusunda hemfikirler. Freud saldırganlığı yıkıcı (*necrophilia*/ölümsever) bir içgüdü olarak tanımlarken, Lorenz ise yaşama hizmet eden (*biophilia*/yaşamsever) bir dürtü olarak savunur. Lorenz, biraz daha ileri giderek, "bugünkü uygar insanın saldırganlık dürtüsünü yeterince boşaltamamanın sancısını çektiğini" belirterek, insanların depolanmış enerjilerini serbest bırakacak uyaranları bulmak için siyasi partileri yarattıklarını savlamaktadır (Fromm 1979: 9; 1984: 45, 49-50).

Lorenz, tür-içi saldırganlığın kişisel arkadaşlık ve sevgiden daha eski olduğunu belirttikten sonra, "saldırganlık olmaksızın sevginin de olmayacağını, ancak, ahlaki sorumluluğumuzun bu ilkel dürtüyü denetim altına alacağı konusunda mantıklı bir umut beslediğini" belirtmektedir (Fromm 1984: 57). E. Fromm da Freud'un psikolojik çözümlemelerini özellikle de ödip kompleksi, narsisizm ve ölüm-içgüdüsü gibi şiddete ilişkin en temel bulgularını, onun felsefi öncüllerinden (biyolojik öz önkabulünden) kurtarıp, diyalektik hümanizm gibi yeni bir görüş çerçevesinde kurgulayarak, onları, sorgulanabilir ve dizginlenebilir dürtüler olarak tanımlama girişiminde bulunmuştur (1979: 10-11).

Şiddetin, kısmen de olsa, genetik etkenlerden kaynaklandığı etioloji* disiplini tarafından da savunulmaktadır. Ancak, bizlerin görevi, şiddet gibi eylemleri nitelendirmekten çok, açıklamaktır. Bu bağlamda, Edmund Leach, bir toplumda yer alan teröristlerle toplumun önderleri arasında dikkate değer bir paralellik kurar ve ikisini de hayati bir konuda kendi iradelerini toplum geneline dışarıdan benimsetmeye çalışan 'dışardanlılar' (*outsiders*) olarak tanımlar (aktaran Richis 1989: 11). Keskin bir karşıtlığın içine hapsolmuş tarafların her biri, diğerinin eylemlerini barbarlık olarak sunar, kendi eylemlerini ise kahramanlık sayar. Dolayısıyla, şiddet, belirli eylemleri yapanlardan çok, onların tanığı veya kurbanı olanlara ait bir tanımlamadır (Richis 1989: 11-12). O hâlde, 'şiddet' terimi kullanıldığında, "Verili bir eylemi bu terimle adlandıran kimdir? ve bulunduğu sosyal konum nedir?" sorularını sormak durumundayız. Ayrıca, şiddet kolaylıkla ideolojik bir çerçevenin içine itilebilecek bir kavramdır. Ve özellikle de bir dizi eylem ve siyasa içerisinde ahlaki uygunsuzluğu simgeler hâle gelir.

Ritüel edimler de, ya ciddi şiddet 'tehditleri' olarak tasarlanmıştır ya da söz konusu toplumda şiddete başvurmanın veya başvurmaya hazırlıklı olmanın taşıdığı değerin oyun biçimindeki simgeleridirler. Antropolojik açıdan bakıldığında şiddetin kudreti, temel özelliklerinin onu hem pratik (araç olarak) hem de sembolik (kendini ifade etmenin) amaçlar için uygun kılmasından kaynaklanır: Sosyal çevreyi dönüştürme aracı olarak (araççı amaç); temel sosyal fikirlerin önemini gösterme aracı olarak (ifadeci amaç) şiddet son derece etkili olabil-

* Etioloji: Sosyal davranışı, biyolojik bir perspektiften inceleyen bilim dalı.

mektedir. Öyle ki, geniş bir yelpazede yer alan hedefleri ve hırsları gerçekleştirmek için duyulan arzu, şiddet edimlerinin uygulanması için yeterli koşuldur (Richis 1989: 23-25). Şiddet ile karakterize ettiği şey arasındaki ilişki, isim ikamesi (*matonymic*) veya mecazi (*metaphoric*) olabilir. Dolayısıyla, şiddet, nasıl araç hedeflere ulaşılması için doğal bir sosyal deneyim olabiliyorsa, dışa vurum hedeflerinin gerçekleştirilmesi açısından da aynı şey olabilir. Bundan hareketle, görünüşteki "şiddet şiddeti doğurur" eğiliminin, insan bireyinin psikolojik yapısından kaynaklanmaktan çok, insanlar arası ve sosyal etkileşimin bir ölçüde temel –ve belki de evrensel– mantığından geldiği iddia edilebilir.

Din sözcüğünün semantik ve metaforik zeminine bakıldığında, Sumerlilerden günümüze kadar neredeyse değişmeden geldiğini hayretle görürüz. Sumerce *Dînu* fiili; *dava, karar, hüküm, yargı, ceza, hukuk ve salih amel* anlamlarına gelmektedir. Bu kavram, Arapçanın erken ataları olan Akkadca ve onun lehçelerinden biri olan Assurcada da aynı anlamda kullanılmıştır (Ignace J. Gelb vd. 1959:150). Mezopotamya pratiğinde din, salt bir Tanrı'yla ilişkilendirilip, ona hasredilmediğinden, her Tanrı ve ona ilişkin kültik ayinler, aynı zamanda bir din olarak telakki ve tedvin edilmiştir. Batı dillerinde din anlamında kullanılan latince *religio* sözcüğü, Ciçero'ya göre, *relegere*, biriktirmek, bir araya getirmek, tekrar etmek fiilinden türemiştir. Ancak, Lactantius bu görüşe katılmayarak, *religio*'nun *bağlamak* anlamına gelen *religare* fiilinden türediğini ileri sürmüştür. Çağdaş kökenbilimciler, bu ikinci görüşü kabul etmişlerdir. *Religio*'nun kavramsal kullanımı, daha çok tanrılara karşı korkuyla karışık *saygı*, din duygusundan yükselen *vicdan, ahlak, günah, dürüstlük* ve *kutsallık* kavramlarını içine absorbe etmiştir (Dürüşken 2000: 15-16). Kadîm mitolojik tasavvurları ifşa etmede çok işlevsel bir kullanıma sahip ve Yunanca *myein* fiilinden türeyen *mysterion* sözcüğü, *gizem* veya *gizli tapım* anlamına gelir. Metinlerde genellikle, sözcüğün çoğul biçimi olan ve *gizemler, gizemli dinler* anlamına gelen *mysteria* şekli kullanılmıştır (Dürüşken 2000: 45-47).

Sadece insan türüne ait gibi görünen din mefhumu, ontolojik ve özgün bir duygunun giderek bir davranışlar manzumesi ve kurumlar dizisi olarak nesnelleşmesi midir, yoksa başka duygulardan, örneğin korku duygusundan muhassal kognitif bir yansıtma/inşâ mıdır? Daha çok ideolojik ve önyargılarla formüle edilen bu ve benzeri sorulara bir başka yazımızda yanıt aradığımız için burada yeniden ele almayacağız (Ay 1996). Dolayısıyla, yukarıda yaptığımız gibi, din ve şiddet kavramlarının filolojik bağlamlarını tasvir etmek ve arkeoloji biliminin bize sağladığı imkanlar dahilinde bu iki olgunun en erken görünümlerine bakmakla yetineceğiz.

Prehistorik kazılarda, şiddet kullanımına ilişkin ilk araçlar, mağaralarda ve açıkhava yerleşkelerinde, insan türüyle yaşıt ve onunla başat olarak ele geçmektedir. Günümüz insanının, atası olduğu kabul edilen Homo Saphiens Saphiens'in ortaya çıktığı üst paleolitik evrede, yakın mesafe silahı olan mızrak

(ucu) ve (taş) baltalar ile uzak mesafe silahı olan ok (uçları) bol miktarda kullanılmaktadır. Bu silahların daha çok biophilia dürtüsünün yönettiği hayatta kalmaya (araççı amaç) yönelik bir şiddetin aracı olarak kullanıldığı varsayılmaktadır. Yani paleolitik insanının yaşamını sürdürmek için çevresinde bulduğu hayvanları avlamak için kullandığı araçlardır. Ancak, tür-içi şiddette kullanılmadığına ilişkin bir kanıtımız da yoktur. Hatta neolitik çağa ait, bazı insan kafataslarında silah yarası izi saptanmıştır. Bununla birlikte, silahların doğaya ve araççı amaca dönük olarak kullanıldığı görüşü egemendir. Bunun böyle kabul edilmesinin en önemli gerekçesi; ilk savunma yapılarının insan türünün ortaya çıkışından yaklaşık yirmi bin yıl sonra, M.Ö. 5000'li yıllarda, kalkolitik çağda ortaya çıkmasıdır. Denebilir ki, insanoğlu yirmi bin yıl boyunca birbirini tehdit etmeyecek şekilde ve ahlaki ilkeler çerçevesinde barış içinde yaşamıştır. Bu dönem toplumuna 'ilkel kominal' toplum adı verilmektedir. Ancak, bu tanımlama yukarıda da belirttiğimiz gibi, bilimsel gerçeklerden çok, ideolojik bir tanımlama gibi görünmektedir. Dinler tarihi açısından bakıldığında ise, ilk şiddet tezahürü Âdem'in iki oğlunun kıssasında betimlendiği şekliyle, bir türiçi şiddet edimi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kalkolitik çağdan itibaren yerleşim birimlerinin çevresi, bir ihata duvarıyla tahkim edilmeye başlanmış ve insan türünün kabileler düzeyinde örgütlenerek birbirini yağmalamaya başladığı döneme girilmiştir. İlk insanla birlikte merkezî bir konuma sahip olan din duygusunun, bu yağma ve şiddet kullanımında muharrik bir saik olup olmadığına ilişkin bir kanıtımız yoktur. Tersine, bu şiddetin ekonomik sebeplere dayandığına ilişkin görüş yaygındır. Bu ekonomik ve tekno-kültürel koşulların gelişimine paralel olarak, din ve Tanrı kavrayışının da farklılaşma sürecine girdiği açıkça görülmektedir. Animistik-totemistik karakterde olan Tanrı formu, bu dönemin sonuna doğru, özellikle Mezopotamya'da –kentsel devrime paralel olarak– hiyererşik bir toplum modelinin ortaya çıkmasıyla birlikte, antropomorfik bir kişiliğe bürünmüştür. Tanrı(lar) –ölümsüz olmalarının dışında– tamamen insan gibidir ve toplumda var olan hiyerarşik yapıya benzer bir yapıda panteondaki yerlerini almışlardır. Bu da, kaçınılmaz olarak insanın davranışlarına benzer davranışlar sergilemelerine neden olmuştur. İster –birçok bilimadamının okuduğu gibi– tanrılar âlemini model alarak kendi toplumlarına indirgemiş olsun, ister kendi toplum modellerini göğe yansıtarak bir panteon oluşturmuş olsun, Sumerlilerin bu kurgusu tanrıların insanlaşmasını sağlamıştır. Bundan böyle kentlerarası savaşa ve barışa, savaşın kimin tarafından kazanılacağına, bizzat tanrılar karar vereceklerdir. Öyle ki, işgal edilen kentlerin tanrısı (tanrı heykeli) galiplerin tapınağına götürülerek, kentin ve kentlilerin esareti simgelenmiş/tescillenmiş olurdu. Özgürlüğüne kavuşmak isteyen kent, ya savaşarak tanrısını geri alacak, ya da müzakereler yoluyla ve büyük miktarda haraçlar ödeyerek tanrı(sı)nın esaretine son verecek ve görkemli bir törenle onu mabed(in)e nakledecekti (Ay 1996).

Schmidt'in de iddia ettiği gibi, insanlar bir dizi Tanrı'ya tapınmaya başlamadan önce, ilkel de olsa bir tek Tanrı'ya* inanıyorlardı. Her şeyin ilk nedeni, gökyüzü ve yeryüzünün hakimi olan bu Tanrı, biçimsel olarak betimlenmedi (Armstrong 1999: 15). Ensi adı verilen yeryüzündeki temsilcisi, Sumer kentlerini tapınaktan onun adına yönetiyor, görkemli ayinlerle onu tebcil ediyordu. Ancak Sami Akadların Onun/Sumer kentlerine girmesiyle birlikte, sadık hizmetkârları Sumerliler yoldan çıkıyor ve onu insan biçiminde tasavvur ederek, bir anlamda ay altı âleme indirgeyerek, yukarıda değindiğimiz dünyevileşme sürecine iteliyordu (Ay 1996).

Sami Akadların kültürel etkisiyle Sumerlilerde başlayan tanrıların dünyevileşme süreci, Sumer kentleri arasındaki şiddetli savaşların ateşleyicisi olmuş ve zamanla bu kentleri zayıflatarak istilaya açık hâle getirmiştir. Bunu fırsat bilen Akad hanedanının ilk kurucusu Sargon (M.Ö. 2350), kendi beyanıyla Aşk ve Savaş Tanrıçası İştar'ın himaye ve gözetimi altında Sumer kentlerini birer birer ele geçirmeye başlamıştır. Tarihin bu ânından itibaren din ve şiddet elele vermeye başlamış ve günümüze kadar gelen trajedilerin senaryosunu oluşturmuştur. Sargon, İştar'ın inayetiyle Sumer kentlerini ele geçirmekle yetinmemiş, Batı Samileri olan Amurruların Tanrısı Dagan'ı da rüyasında gördüğünü ve kendisini (Sedir Ormanları Ülkesi) Suriye'nin fethiyle memur ettiğini belirtmiştir. Bunun üzerine Sargon, Tanrı Dagan'ın armağanını almak üzere Suriye'ye sefer düzenlemiştir. Suriye'ye kadar gelmişken komşu (Gümüş Madeninin Ülkesi Anadolu'yu) Hatti Ülkesi'ni de fethedip, İmparatorluğuna katmıştır. Böylece, Tanrı Zababa'nında hatırını kırmamış, davetine icabet ederek, kılıcını Karadeniz'de yıkamıştır. Sargon, fethettiği ülkelerin krallarının bir kısmını kazığa oturtmuş, bir kısmının ise derisini yüzdürmüştür. Daha (az) şanslı olanlarını da, ya öküz arabasına koşmuş ya da kadın kıyafeti giydirip, sokaklarda dolaştırarak onurlarını kırmıştır (Roux 1992: 151-155; Günbattı: 131-155). Bu başarıların ardından Sargon ve ardılı (torunu) Naramsin "dünyanın dört bucağının hakimi", "Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi" unvanıyla yetinmemişler, Mezopotamya kültür tarihinde ilk ve son kez olarak görülen 'yaşayan tanrı' sıfatını kendilerine uygun görmüşlerdir.

M.Ö. 2000'li yılların başlarından itibaren kişilere zafer kazandıran bireysel tanrıların yerini yavaş yavaş millî tanrılar almaya başlamıştır. Bundan böyle savaş ve barış, bu millî tanrıların arzu ve isteklerine bağlı olarak şekil alacaktır. Mezopotamya'ya yeni bir göç dalgasıyla girmeye başlayan Sami Amurrular, güneyde başkenti Babil ile kuzeyde başkenti Assur olan iki devlet kurdular. Güneydeki Babil'in başında Hammurabi hanedanı ve onların millî tanrısı Marduk; kuzeydekilerin başında ise Şemsi-Adad hanedanı ve onların millî tanrısı Assur ülkeyi yönetmekte idi. Ellerinde kılıçlarıyla ordulara komuta eden Assur ve Mar-

* En azından Erken Sumer/Geç Uruk Çağında Namnu adı verilen bir tek tanrı(ça)ya inanılıyordu ve herhangi bir formda betimlenmiyordu. Bkz. Ay 1996 ve Enuma Eliş Destanı.

duk, egemenliklerini zaman zaman Urartu'ya (Van gölü), Hatti'ye (Anadolu), Suriye-Filistin, Yesrib (Medine) ve hatta Mısır'a kadar yaymışlardır. Yendikleri tanrıları da esir alarak kendi tapınaklarında alıkoymuşlardır (Roux 1992). Hammurabi Kodeksi'nde olduğu gibi, hazırlanan kanunlar, ya tanrılardan mülhemdir ya da onlara adanmıştır. Geçerli kanun ve âdetleri çiğneyenler, egemenlik alanlarına bağlı olarak, ilgili tanrılar tarafından cezalandırılırdı. Cezalar ya Tanrı adına bizzat kral tarafından ya da kralın görevlendirdiği dinadamı yargıçlar tarafından kararlaştırılıp, infaz edilirdi (Tosun, M., K. Yalvaç 1989).

M.Ö. 1700'lü yıllardan itibaren Anadolu'ya egemen olmaya başlayan Hititler de yepyeni bir tanrısal savaş metodu geliştirmiş ve bu sayede önemli başarılar elde etmişlerdir. Hititlerin yeni metodu ise şöyleydi: Fethedilmesi istenen ülkenin tanrısı önce kendi ülkelerine getirilmeye çalışılırdı. Başkent Hattuşa'da veya başka bir Hitit kentinde kendisine bir mabet inşâ edilir ve görkemli ayinler düzenlenerek, ülkeye saygın bir Tanrı olarak davet edilirdi. Yollarına halılar döşenir, güller serpilir, Tanrı eğer teşrif buyurursa (ki bunu rahipler bilirdi) ülkesine haber gönderilerek Tanrı'nın onları terk etttiği ve Hatti Ülkesi'ne yerleştiği bildirilir ve dolayısıyla, savaşa gerek kalmadan teslim olmaları istenirdi. Ve böylece savaşın en önemli kısmı olan psikolojik savaş kazanılmış olurdu. Hâlâ bir direniş varsa veya Tanrı davete icabet etmezse, savaşılarak Tanrı esir alınır ve tapınağındaki heykeli zorla alınarak Hattuşa'ya getirilirdi. Tabii halkı da esir alınır; kimisi öldürülür, kimisi de angaryada köle olarak kullanılırdı (Ünal 1999: 37-55, 117, 245-247).

M.Ö. 1500'lü yıllara kadar Mısır'da esaret(?) hayatı yaşayan İsrailoğulları, çıkış için bir önder bekliyor (gibi) idiler. Bu beklentiye yanıt verecek kişi tanrısal bir hazırlıktan geçirildikten sonra, nihayet görevlendirilir. Bu görevi (dil sorunu gibi) bazı mazeretler öne sürerek üstlenmek istemeyen Musa, ancak istediği yardımcı (kardeşi Harun) atanınca, Firavun'un karşısına çıkmayı göze alabilmiştir. Musa, İsrailoğullarının bilip tanıdığı ve ataları İbrahim'in barışçı (en azından savaşçı olmayan) tanrısı Elohim'i değil, onları içinde bal ve süt akan yeni bir diyara yerleştirecek olan ve savaşçı karakteri ağır basan Yahova'yı tanrı olarak seçti. Antropolojik bir okumayla, dönemin Mısır, Hitit ve Mezopotamya tanrıları gibi Yahova da savaşarak kavmini üstün kılma azmi ve kararındadır. Mısır tanrısıyla (firavun*) olan savaştan galip çıkan Yahova'nın, kavminin ona sırt çevirmesiyle Filistin'e girişi gecikir. Bir süre sonra Filistin'e muzaffer bir tanrı olarak giren Yahova, El'in yönettiği panteonun hiyerarşik oluşumuna da savaş açar ve Filistin'in millî tanrılarıyla ciddi mücadelelere girişir. Yahova'nın kazandığı her savaş, binlerce putperest Filistinlinin canına malolur. Ancak, İsrailoğullarının onunla yaptıkları antlaşmayı zaman zaman askıya almaları ve komşu halkların tanrılarına rağbet göstermeleri, Yahova'nın

* Hiksosları Mısır'dan kovduktan sonra, Mısır'ın tahtına geçen Kamosa (soyundan gelen) Hanedanı Firavunları 'yaşayan tanrı' sıfatını üstlenmişlerdir.

bu savaştaki başarısının kesin ve kalıcı olmasını engeller. İşaya ve Yeşu gibi kahinlerin, İsrailoğullarını Filistin tanrılarından (Dagan, Aşara/İştar, Baal ve Anat) uzaklaştırıp, Yahova'ya yöneltme (sadece ona kurban sunma) girişimleri de pek başarılı olmaz. Bunun üzerine Yahova kavmiyle olan antlaşmasını feshederek "...Sizin ve atalarınızın bilmediği ağaç ve taş tanrılara hizmet edeceksiniz..." (Tesniye 28: 64-68) şeklindeki iradesini izhar eder ve onları büyük bir yıkımın eşiğinde ebediyen terk eder.

Binlerce tanrının cirit attığı Hindistan ve Çin gibi Doğu memleketlerinde ise özgün bir durumla karşı karşıyayız. Panteondaki tanrılar hakikat arayışında yol gösterici olmaktan çok, bir ayak bağı görünümdedir. Budha'nın deyimiyle, kendilerini bile samsara döngüsünden kurtaramayan tanrılar, insanoğluna yardım etmekten uzak bir tabiata sahiptir. Dolayısıyla, nirvanaya ulaşmak için meditasyonla, kişisel erdemlerle ve nihayet aydınlanmayla, önce tanrılar aşılmalıdır. İnceleyebildiğimiz kadarıyla, Doğu bilgelerinin tasarladığı tanrılar, değil Mezopotamya tanrıları gibi emperyal bir vizyona sahip olmak, kendi müminlerinin sırtında bir yük gibidirler. Günlük yaşama müdahil ol(a)madıkları gibi, dünyaya ilişkin bir tasarımları da yoktur. Dolayısıyla, insanların iyi ve ahlaklı bir 'yurttaş' olmalarının ötesinde savaş veya barış gibi indî şeylerle ilgilenmemişlerdir. Bu durum, tarih boyunca Hint ve Çin tanrılarının neden yaşadıkları coğrafyanın dışına taşma teşebbüsünde bulunmadıklarını yeterince açıklamaktadır.

Grek tanrıları arasındaki savaşlar, kendi siteleri arasındaki savaşlarla atbaşı seyreder. Başta Zeus olmak üzere, Mezopotamya tanrılarından daha müptezel bir yaşam süren Grek panteonundaki tanrılar, insani dünyaya hemen her ân müdahil idiler. Zaman zaman Hermes'i aracı olarak kullanmakla birlikte, çoğunlukla bizzat kendileri insanlarla ilişkiye girerdi. Homeros'un övgüleriyle yeregöğe sığdıramadığı Olimpos tanrılarının bu yakın ilgileri, Ksnenophanes'ten itibaren eleştiri konusu olmuş ve büyük filozoflar eliyle insanoğlu tarafından kesintiye uğratılmıştır. Grekler, panteonla olan ilişkilerini tek taraflı askıya almakla yetinmemiş, zamanla tanrıları dünyadan (en azından Ege ve Kıta Yunanistan'dan) kovarak, gökyüzüne sürmüşlerdir. Panteon tanrılarının yerine, filozofların kurguladıkları tanrı(lar) ise, ilk modelleri inşâ ettikten (Platon) ve/veya ilk eylemliği (Aristo) gerçekleştirdikten sonra dünya gibi akıl ve ihtirasın egemen olduğu âlemle ilgilenmemiş, buranın egemenliğini insana terk ederek, yukarıdan olup bitenleri izlemekle yetinmiştir (Armstrong 1999: 225-227).

Prehistorik çağlar boyunca, Krallık ve Cumhuriyet döneminin de ortalarına kadar uzun bir süre Roma, (Romus-Romulus gibi kurucu) atalar kültü *mos maiorum* ilkeleri temelinde şekillenen devlet dinini tebcil ediyordu. Kartaca savaşlarındaki yenilgiler üzerine, Roma ve Romalılar dinlerini sorgulamış, yeni ve dinamik tanrılar arayışına girmiştir. Daha çok mistik tapınımlar olarak tanımlanan Anadolulu Cybele ve Bacchus; Mısırlı Isis ve Osiris ile, askerlerin tanrısı İranlı Mithras gibi tanrılar, kısa bir süre sonra Roma'nın kutsal üçlüsü Juppi-

ter, Mars ve Iuno'nun yanında Capitolium'un doruklarındaki yeni tapınaklarında yerlerini aldılar. Bu dinamik (çoğunlukla esrik) tanrılar, üzerlerine düşeni yapmış ve Hannibal'ı yenerek, Kartaca'yı yerle bir etmişlerdir. Geniş bir coğrafyaya yayılan Roma, söz konusu yerel karakterli tanrıların sınırlarının da dışına taşmış, İmparatorun şahsında tüm Roma'yı kucaklayacak bir Tanrı arayışına girmiştir. M.Ö. 27 yılında, Sezar'ın evlatlığı Octavianus'un Augustus adını alarak kendini 'yaşayan tanrı' ilan etmesiyle, bu arayış başarıya ulaştı. Bundan böyle İmparatorlara tapınak inşâ etmek ve onların Genus'una kurban sunmak, devlet dininin önemli bir ritüelini oluşturmaya başladı. Hıristiyanlığın kabulüne kadar da bu ritüel önemini koruyacaktı.

Nasıralı İsa'nın tanıttığı çıplak ayaklıların tanrısı, Yahudilerin dişe-diş mücadele eden, kavminin önünde savaştan savaşa koşturan Yahova'dan hiçbir iz taşımamaktaydı. O, daha çok merhamet dilenen, bir sevgi yumağıdır. Ruhsal esrimelerle, gözyaşıyla kalpleri arındırmaya çalışan, bir yanağına tokat atana öbür yanağını çeviren mistik bir 'sufi' gibiydi. III. yüzyıldan itibaren,,Mısır'da İsis kültüyle, Anadolu'da ise Efes'teki Artemis kültüyle uzlaştırılarak mistik bir görünüm kazanmıştı. Dönemin ikonlarına bakıldığında, Meryem ve kucağındaki bebek İsa tasvirleri Anadolu'nun Artemis'i, Kibele'si ve Mısır'ın İsis'iyle hemen hemen aynı duygulara hitap ediyor olmalıydı. İsa'nın tabiatı önce İznik/Nikai Konsili'nin, (daha sonra Khalkadon/Kadıköy Konsili'nin de) gündemini oluşturdu. Ancak, 'Rabb' İsa, İmparator Constantinus'un rüyasına girip, kendisine haçı göstererek, *in hoc signo vinces* (onunla fethet) dedikten ve onu barbarlara karşı muzaffer kıldıktan sonra, savaşçı bir karakter kazandı. Bunu izleyen yıllarda Teodosius, Roma tanrılarını ve onların kültlerini yasaklayarak, 'Rabb'ı Doğu Roma'nın Resmî Tanrısı olarak ilan etti (Brown 2000: 49-67). Zamanla İmparator Kültünün yerini alan Hıristiyanlık, Kilise babalarının eliyle Pagan-Roma'sının Tanrısal-Dünya'sını yeniden kurmanın bir aracı hâline getirildi. XI. yüzyıldan itibaren de çarmıha gerili tanrı, kafir Müslümanlara karşı yürütülen savaşlarda Hıristiyan ordularına (bir ikon olarak da olsa) komuta etti. Rabb İsa'nın bu tarihsel dönüşümü, Aydınlanma ve Reform hareketleriyle birlikte nihai şeklini aldı. O da selefleri, antik Grek tanrıları gibi gökyüzüne sürgün gönderildi. Böylece, dünya yeniden insanoğlunun egemenliğine avdet etti. Ancak Rabb İsa'nın geri dönüşü ve tanrısal devleti kuracağı umudu, hâlâ milyonlarca Hıristiyan kalbin arzusudur.

610'a kadar adı tarih envanterine kaydedilmeyecek kadar önemsiz bir çöl beldesi olan Mekke, tarih-dışı bir eşikten ve âdeta mitolojik bir zamandan 'uygar dünya'ya ironik bir ses tonuyla sesleniyordu Mekke. Mezopotamyalı "İbrahim'in kadîm tanrısı 'Allah', yüzünü Kudüs'ten, Kâbe'ye döndü. Bundan böyle uygar dünyanın merkezi benim" demeye başladı. Vahiy aldığını söyleyen Muhammed, Allah adında kadîm bir tanrıyı müjdeliyordu. Her gün görülebilen ve istenildiğinde dokunulabilen Kâbe'deki yerleşik somut tanrıların aksine, tanrı

Allah hayal bile edilemiyordu. Mekkeli 'müşrikler', Muhammed'i neredeyse ateistlikle suçluyordu. Ancak, Allah'ın diğer tanrılarla didişmeye pek niyeti yoktu ve Elçisine "sizin tanrınız size benim Tanrı'm bana" demesini öğütlüyordu. Sınıfsal çelişkiye dikkat çeken, cinslerarası ayırımı eleştiren, ötedünya inancını canlandırmaya uğraşan, sevgiyi çoğaltmaya çalışan ve daha çok bir ahlak tanrısı gibi görünen Allah, ne zaman ki inananlar Medine'ye göç etti ve orada yeterince güçlendiler, savaştan söz etemeye başladı. Mekkelilerin başarısız birkaç tacizinden sonra şiddet tırmandı ve Allah, göze-göz, dişe-diş diye tabir edilen kadîm savunma mekanizmasını tarihin derinliklerinden çekip çıkardı. Dilediğinde kafirlerin yüreklerini delik-deşik etmek için, müminlerin oklarını fırlatan O; dilediğinde aynı müminleri terbiye etmek adına kafirlerin mızraklarına güç katan yine O'ydu. Medine'ye göçten sonra, Allah, hüküm yalnızca Benim oluncaya dek "kafirleri nerde bulursanız orada öldürün" fermanını salmış ve kısa bir süre sonra inananlar sürgün edildikleri Mekke'yi fethetmişlerdi. Bu muzaffer dönüşle birlikte, Kâbe'nin sahibi Allah, bir zamanlar evinde konuk etmek durumunda kaldığı diğer tanrıları yerle bir etti. Âlemlerin Rabbi olarak kendini tanıtan Muhammed'in Allah'ı, herkesin bildiği üzere, gerektiğinde sosyal çevreyi dönüştürme aracı olarak (araççı amaç), gerektiğinde temel sosyal fikirlerin önemini gösterme aracı olarak (ifadeci amaç) şiddete başvurmaktan imtina etmemiştir. Çünkü O, hem gökyüzünün, hem yeryüzünün hem de ikisinin arasındaki her şeyin ilahı olan Allah'tır.

Sonuç Yerine

Yukarıda ilk insandan günümüze kadar süregelen din-şiddet ilişkisinin panoramik bir vizyonunu sunduk. Daha doğru bir ifadeyle, tarihin anlağından kareler devşirerek din-şiddet bağlamını daha bir görünür kılmaya çalıştık. Roma dinî literatüründe ve pratiğinde var olan *religio* ile *mysteria* ayırımı, din-şiddet bağlamını ortaya koyma çabamızda önemli bir gösterge olmuştur. Bu ayırım aynı zamanda (resmî) devlet dini ile (sivil) halk dini farklılaşmasını ifşa etmesi açısından da önemlidir. Yakından bakıldığında, Roma devlet dininin tebcilinde hem araççı hem de ifadeci şiddetin kullanıldığı görülmektedir. *Mysteria*/gizem tapılarında ise özgür bireysel seçimle sivil örgütlenme, belirgin ve vazgeçilmez bir özelliktir. Herhangi bir gizem dinine girmenin yegâne koşulu, bir başka gizem dininin mensubu olmamak veya onu terk etmektir. Ancak, devlet dini söz konusu olduğunda, kişi (Hıristiyanlara uygulandığı biçimiyle), ya devlet tanrılarına (kurban sunacak) ibadet edecek ya da çarmıha gerilerek ölüme terk edilmek gibi şiddetin en büyüğüyle cezalandırılacaktır.

Lesli Lipsen'in dinlerin insan tasarımına ilişkin, dünyayı öngören dinler ve ahireti öngören dinler şeklindeki ikili ayırımı da bizim için yol gösterici olmuştur. Bu ayırıma göre, Yahudilik, salt dünyayı öngören bir dindir ve dünyaya ilişkin tasarımını İsrailoğulları eliyle gerçekleştirmeyi planlar. Bu planın gerçekleştirilmesi için de her türlü şiddete başvurmayı mübah kılmıştır. Hıristiyanlık

ise, tersine, doğuşu itibarıyla mistik bir görünüm arz eder ve nihai kurtuluşu ahirette öngörür; ancak, yukarıda da kısmen değindiğimiz gibi, Roma'nın 'resmî dini' kimliğini kazanmasıyla birlikte, dünyevileşme süreci hız kazanır. Bu süreç antik Grek felsefesinin de etkisiyle günümüzde düalite diye adlandırılan ikicikli karaktere bürünmesiyle son bulur. Rudolf Kaiser'in de dikkat çektiği gibi, doğa/dünya, Ahd-i Cedid'de neredeyse hiç anılmaz veya murdar olarak tasvir edilir (Kaiser 1996). Zamanla nihai kurtuluşun gerçekleşmesi için bu murdar dünyanın ve içinde yaşayan canlıların vaftiz edilmesi, Hıristiyan akidesinin merkezine oturmuştur. Bu akidenin bir gereği olarak da, ruhban sınıfı, insanları diri diri yakmak dahil her türlü şiddete başvurmayı mübah saymıştır.

Doğu dinlerinden Hinduizm, ahireti öngören dinler katagorisinde yer aldığından, dünyevi bir tasarıma sahip değildir ve nihai kurtuluşu ahirete sarkıtır. Konfüçyüsçülük ise dünyayı öngören bir din olmasına karşın, semavi dinlerde olduğu gibi bir toplum veya ümmet projesine sahip değildir. Daha çok ahlaki erdem ve faziletlere dayanan bireysel sorumluluk ve kişisel aydınlanmayı anlatır.

İslam dini ise müminlere "hiç ölmeyecekmiş gibi dünya için; yarın ölecekmiş gibi ahiret için çalış"mayı öğütler; ayrıca cennetle ödüllendirerek, cehennemle cezalandırarak ve "hüküm sadece Allah'ın oluncaya dek cihad"ı emrederek, hem dünyaya hem de ahirete ilişkin güçlü, vazgeçilemez ve devredilemez tasarımını ilan eder. Bu tasarımın gerçekleşmesi sürecinde o da diğer semavi dinler gibi (yorum farklılığına bağlı olarak) şiddeti değişik dozlarda bir araç olarak öngörür. Ancak, diğer dinlerdeki tanrılardan farklı olarak İslam'ın Tanrısı, kendini müminlerin(in) bir kör şiddet aracı veya oyuncağı olmaktan kurtarmaya yarayan güçlü ve güvenilir bir söz/kitap gönderip koruma altına almıştır.

Kaynakça

ARMSTRONG, K., 1999 *Tanrı'nın Tarihi*, Ankara.

AY, Eyyüb, 1996, "Kuran'ın Arka-Planına Arkeolojik Bir Yaklaşım", *İslâmî Araştırmalar* IX, sayı: 1-4.

BROWN, P., 2000, *Geç Antikçağda Roma ve Bizans Dünyası*, İstanbul.

BURKERT, W., 1999, *İlkçağ Gizem Dinleri*, Ankara.

DÜRÜŞKEN, Ç., 2000, *Roma'nın Gizem Dinleri*, İstanbul.

FROMM, E., 1979, *Sevgi ve Şiddetin Kaynağı*, İstanbul.

_____, 1984, *İnsandaki Yıkıcılığın Kökeni*, İstanbul.

IGNACE, J. Gelb vd. 1959, (ed.) *The Assyrian Dictionary*, 3. cilt.

KAISER, R., 1996, *Tanrı Taşta Uyur*, İstanbul.

LIPSON, L., 2000, *Uygarlığın Ahlaki Bunalımları*, İstanbul.

RICHES, D., 1989, *Antropolojik Açıdan Şiddet*, Istanbul.

ROUX, G., 1992, *Ancient IRAQ*, London.

TOSUN, M. ve K. YALVAÇ, 1989, *Sumer, Babil, Assur Kanunları ve Ammi-Şaduqa Fermanı*, Ankara.

ÜNAL, A., 1999 *Hititler-Etiler*, Münih.

islâmiyât V (2002), sayı 1, s. 23-34

Yahudilik ve Şiddet

BAKİ ADAM
DOÇ.DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
adam@divinity.ankara.edu.tr

Giriş

İsraillilerle Filistinliler arasında Ortadoğu'da cereyan eden çatışmalarla ilgili medyaya yansıyan görüntüler, çoğu kişinin, Yahudiliğin bir şiddet dini olduğunu düşünmesine yol açmıştır. Kol kıran, kış ortasında masum insanları evsiz bırakan, çocuk öldüren İsrail askerlerinin yaptıkları, insanlardaki bu düşünceyi pekiştirmiştir.

Bugün Ortadoğu'da cereyan eden İsrail-Filistin çatışması paranteze alınırsa, Yahudiliğin şiddetle ilgisi hakkında ne söylenebilir?

Dinlerin şiddetle ilişkisini araştıranlar, Yahudiliğin şiddet üzerine kurulmuş bir din olduğunu iddia ederler.[1] Gerçekten Yahudilik, Tanrı'nın hem İsrailoğullarının düşmanlarına hem kendilerine uyguladığı korkunç şiddet olaylarının içinde doğup büyümüştür. Deyim yerindeyse, Yahudilik için Tanrı, bizzat kendisi kan akıtmıştır. Örneğin o, İsrailoğullarının Mısır'dan ayrılmasına izin vermeyen Firavun'un kavmine karşı korkunç bir terör estirmiştir. Tevrat'ın anlatımıyla, tahtı üzerinde oturan Firavun'un çocuklarının ilk dünyaya geleninden zindandaki esirlerin ilk doğanlarına kadar, Mısır diyarında bütün ilk doğanları, hayvanların bütün ilk doğanlarını vurmuştur.[2]

Tanrı'nın dehşetli şiddetinden, onun seçkin kavmi İsrailoğulları da nasibini almıştır. 430 yıl Mısır'da köle olarak yaşayan İsrailoğullarının maruz kaldığı kitlesel şiddet, onların psiko-sosyal yapısını etkilemiş, onları şiddet eğilimli hâle getirmişti. Tanrı her ne kadar atalarına vaadinden dolayı Mısırlıların en masumlarının kanlarını dökerek onları esaretten ve baskıdan kurtarmışsa da, onların bu hâli devam

[1] Bkz. Barry Moser, "Blood & Stone: Violence in The Bible & The Eye Of The Illustrator", *Cross Currents*, Summer 2001, s. 220.

[2] Çıkış 12: 29.

etmişti. Çöldeki göç yolculukları esnasında, dönemsel olarak, onların şiddet eğilimleri dışa vurmuştur. Bazen birbirlerine şiddet uygulamışlar, bazen de onlara özgürlüğe kaçış yolunda liderlik eden Musa'ya ve kardeşi Harun'a saldırmışlardır.

Onların bu asi ve şiddet eğilimli davranışları, Tanrı'nın şiddetine maruz kalmalarına yol açmıştır. "Seçilmiş halkını" Musa önderliğinde, Mısırlıların baskı ve şiddetinden kurtaran Tanrı, rehabilite etmek için başlangıçta onlara sevgi ve anlayışla davranmış, onların sürekli başkaldırmalarını, söylenmelerini hoş görmüştür.[3] Çünkü onlar, Tanrı'ya göre, henüz eğitilmesi ve yetiştirilmesi gereken bir çocuktur.[4] Fakat onların iyileşme yerine daha da hastalıklı hâle gelmeleri, Tanrı'nın sabrını taşırmıştır.

Tanrı ilk zamanlar öfkesine hakim olmuş, fakat İsrailoğullarına karşı hoşgörüsü gittikçe zayıflamıştır. Tanrı, sıkıntı ve zorluklarla her karşılaştıklarında devamlı sızlanan İsrailoğullarına başlangıçta fiziksel şiddet uygulamasa bile, onlara sözel şiddet uygulamış; hakaret ederek onları aşağılamıştır.[5] İsrailoğullarının cesaretsizliği, oburluğu, sürekli sızlanması, söz dinlememesi ve isyanları karşısında Tanrı, artık onlara fiziksel şiddet de uygulamaya başlamıştır. Tevrat'ın ifadesiyle, onları "gayet büyük vuruşlarla vurmuştur". Kimi zaman yakıcı bir yel, kimi zaman veba çıkmış, İsrailoğullarının suçlularını yok etmiştir.[6] Kimi zaman yer yarılmış suçluları yutmuş,[7] kimi zaman gökten ateş inip suçluları yiyip bitmiştir.[8] Kimi zaman Tanrı onların üstüne yılanları salmıştır.[9] Bütün bunlar, toplumun gözü önünde cereyan etmiştir.

Tanrı, İsrailoğullarını cezalandırmak için bu şiddet çeşitleriyle yetinmemiş, bazen birbirlerine şiddet uygulattırmıştır. Örneğin, buzağıya taparak küfür sucu işleyen İsrailoğullarına Tanrı, Musa aracılığıyla, birbirlerini öldürmelerini emretmiştir:

> İsrail'in Allah'ı Rab şöyle diyor: Herkes kılıcını beline kuşansın, ve ordugahta kapıdan kapıya dolaşsın, ve herkes kendi kardeşini, ve herkes kendi arkadaşını, ve herkes kendi komşusunu öldürsün.[10]

Tanrı'nın daha büyük şiddet uygulamasından korkan İsrailoğulları bu emri yerine getirmiştir:

> ...ve Levi oğulları Musa'nın söylediği gibi yaptılar ve o gün kavimden üç bin kadar adam düştü. (Çıkış 32: 33)[11]

Tevrat'a göre, Tanrı, yabancı kavimler aracılığıyla da İsrailoğullarını şiddet uygulamakla tehdit etmiştir:

[3] Bkz. Çıkış 16: 4-12.
[4] Hoşea 11: 1.
[5] Örneğin Bkz. Sayılar 11: 19-20.
[6] Sayılar 14: 36-38.
[7] Sayılar 16: 31-33.
[8] Sayılar 16: 35.
[9] Sayılar 21: 6.
[10] Çıkış 32: 27-28.
[11] Çıkış 32: 33. Toplum içi şiddet uygulamaları için ayrıca bkz. Sayılar 25: 1-5.

> Fakat beni dinlemez, ve bütün bu emirlerimi yapmazsanız; ve eğer bütün emirlerimi yapmamak ve ahdimi bozmak için kanunlarımı reddederseniz ve eğer canınız hükümlerimden nefret ederse; ben de size şunu edeceğim: Dehşeti, gözleri söndüren ve canı yıpratan veremi ve sıtmayı üzerinize koyacağım. Tohumunuzu boş yere ekeceksiniz ve onu düşmanınız yiyecek. Yüzümü size karşı koyacağım, düşmanlarınızın önünde vurulacaksınız. Sizden nefret edenler üzerinize hükümdar olacaklar; sizi kovalayan yokken kaçacaksınız...[12]

Eski Ahit'in Krallar (Melakhim) ve Tarihler (Divrey Hayamim) bölümleriyle apokriflerden Makkabiler'de anlatıldığına göre, İsrailoğulları, Süleyman'dan sonraki dönemde Tanrı'nın vaat ettiği bütün şiddet çeşitleriyle karşılaşmışlardır. Pavlus, İbranilere Mektub'unda, bunu şöyle özetler:

> ...Taşlandılar, testere ile biçildiler, kılıçtan geçirilip öldürüldüler. Koyun postu ve keçi derileri içinde dolaştılar, yoksulluk çektiler, sıkıntılara uğradılar, kötü muamele gördüler... Dünya onlara layık değildi. Çöllerde, dağlarda, mağaralarda, yeraltı oyuklarında dolanıp durdular...[13]

Tanrı'nın İsrailoğullarına uyguladığı şiddet, onların Tanrı anlayışını etkilemiştir. Onlar Tanrı'yı, korkunun ve dehşetin gücü olarak tanımışlardır. Peygamberler, İsrailoğullarını sürekli Tanrı korkusuyla uyarmışlardır. Davud: "Hikmetin başı, Tanrı korkusudur." demiştir.[14] Davud'un oğlu Vaiz (Kohelet): "Sözün sonucunu dinleyelim: Allah'tan (Elohim) kork ve onun emirlerini tut!"[15] öğüdünü vermiştir. Deyim yerindeyse, İbranice korku anlamındaki *yir'ah* kelimesi, İsrailoğullarının belleğine kazınmıştır. İsrailoğulları, bu korku yüzünden Tanrı'nın adını açıkça telaffuz etmekten bile çekinir olmuşlardır.

Tanrı'nın suçu bağışlaması, İsrailoğullarının yabancı olduğu bir şeydir. Tanrı, adalet tanrısı Elohim olarak, suçluları mutlaka cezalandırır. O, bu sıfatının gereğinden vazgeçemez. Nitekim Ninova'ya peygamber olarak gönderilen İsrailoğullarından Yunus, merhamet edip Ninovalıları cezalandırmayan Tanrı'ya gücenmiştir.[16]

Ceza ve Savaş Hukukundaki Şiddet Unsurları

Tevrat'ta ortaya konan ceza hukuku, şiddeti ön plana çıkarmaktadır. Toplumun katılımıyla uygulanan bu şiddet, çoğu durumlarda öldürme kastı taşımaktadır. Örneğin, Tanrı'yı terk edip başka varlıklara tapma,[17] Tanrı'ya lanet okuma,[18] Cumartesi yasaklarına uymama,[19] büyücülük,[20] zina,[21] ana-babaya itaat etme-

[12] Levililer 26: 14-39.
[13] İbranilere 11: 37-38.
[14] Mezmurlar 111: 10.
[15] Vaiz 12:13.
[16] Bkz. Yunus 3-4. Bablar.
[17] Tesniye 13: 6-11; 17: 2-7.
[18] Levililer 24: 14-16.
[19] Sayılar 15: 32-36.
[20] Levililer 20: 27.
[21] Tesniye 22: 13-29.

me[22] gibi suçların cezası, topluluk tarafından taşlanarak öldürülmektir (recm). Bu şekilde cezalandırmanın amacı, izleyenlere korku vermektir.[23] Taşlayarak öldürme, Tevrat'ta uygulanması emredilen en yaygın cezalandırma biçimidir. Bunun dışında, kılıç ve mızrak gibi kesici ve delici aletlerle parçalama, asma, boğma ve yakma gibi öldürme çeşitleri de bulunmaktadır.[24]

Tevrat'ın savaşla ilgili hükümleri ise, şiddetin en katı ve acımasız örneklerini oluşturmaktadır. Özellikle zorunlu savaş hükümleri tam bir katliamı emretmektedir. İsrailoğullarına vaat edilen kutsal topraklarda yaşayan yedi kavimle[25] savaşmayı zorunlu kılan Tevrat, bu yedi kavimle anlaşma yapmayı kesinlikle yasaklar. Tevrat'a göre, bu yedi kavmin bütün canlıları acımadan ortadan kaldırılmalı, onlardan nefes alan hiçbir canlı bırakılmamalıdır.[26] Yedi kavimden olmamakla birlikte, Medyenliler gibi bazı kavimler bunlarla aynı tutulmuştur. Musa, Medyenlilerle yapılan savaşta kadınları ve çocukları sağ bırakıp esir alan savaşçılara kızmış, esirler arasındaki erkek çocukların ve evli kadınların katledilmelerini emretmiştir.[27] Aynı buyruk, I. Samuel kitabında anlatıldığına göre, Amelekiler konusunda, Peygamber Samuel tarafından Kral Saul'e (Talut) iletilmiştir. İsrailoğullarının ezelî ve ebedî düşmanı Amelekilerle savaş öncesinde Samuel, Kral Saul'e Tanrı'nın şu sözünü tebliğ etmiştir:

> Orduların Rabbi şöyle diyor: ...Şimdi git, Ameleki vur ve onların her şeyini tamamen yok et, onları esirgeme; erkekten kadına, çocuktan emzikte olana, öküzden koyuna, deveden eşeğe kadar hepsini öldür![28]

Yahudilerin savaşmakla zorunlu oldukları yedi kavim ile Medyenliler ve Amelekiler tarih sahnesinden silinip gitmiştir. Fakat Yahudilerin bu kavimlerle savaşma yükümlülüklerinin farziyeti devam etmektedir; özellikle Amelekilerle savaşın farziyeti ebediyete kadar sürecektir. Yahudi şeriatına göre, Amelekilerin kötülüklerini unutmamak ve köklerini tamamen kazıyıncaya kadar onlarla savaşmak, Tevrat'ın 613 mitzvotundan (farz hükümlerinden) biridir.[29] Yahudi geleneğinde Amelekiler, Tanrı'nın hükümranlığının yeryüzünde egemen olmasını engelleyen ebedî düşman olarak simgeleştirilmiştir. Tanrı'nın hükümranlığı yeryüzüne tamamen egemen oluncaya kadar onlarla savaşmak, Yahudiler için farz derecesinde zorunludur.[30]

[22] Tesniye 21: 18-21.

[23] Bkz. Tesniye 21: 21.

[24] Bu ceza türleri için bkz. Sayılar 25: 4, 7-8; Levililer 21: 9.

[25] Bu yedi kavim şunlardır: Hittiler, Girgaşiler, Amoriler, Kenanlılar, Perizziler, Hiviler ve Yebusiler.

[26] Tesniye 20: 16-17.

[27] Sayılar 31: 15-17.

[28] I. Samuel 15: 2-3. Amelekilerle ilgili rabbani literatürdeki tartışmalar için bkz. Seth D. Kunin, "Israel and the Nations: A Structuralis Survey", *Journal for the Study of the Old Testament* 82 (1999), s. 24-26.

[29] Bkz. Maimonides, *The Commandments*, İngilizçeye çev. Charles B. Chavel, Soncino Press, New York 1991[5], I. 202-204.

[30] Bkz. Maimonides, *The Commandments*, I. 202-203'deki Rabbi Chavel'in notu.

Bu kavimlerin dışındakilerle yapılan ve farz olmayan savaşlar konusunda da Tevrat acımasızdır. Tevrat'a göre, teslim olmaya yanaşmayan kavimlerin erkekleri kılıçtan geçirilmeli, kadınları, çocukları ve bütün malları yağmalanmalıdır.[31] Hatta meyve vermeyen ağaçlar bile kesilip harap edilmelidir.[32]

Kurban Kültü ve Şiddet

Tevrat'ın verdiği bilgilere göre, kurban, insanlık tarihinde görülen ilk şiddetin kaynağıdır. Kendisi bizzat şiddet içeren kurban, ilk cinayetin nedeni olmuştur. Kurbanı Tanrı tarafından kabul edilmeyen Kabil (Kain), kardeşi Habil'in (Hevel) kurbanının kabul edilmesini içine sindirememiş ve kıskançlık nedeniyle Habil'i öldürmüştür.

Habil'le Kabil'in başlattığı kurban takdim geleneği, daha sonraki dönemlerde vahşi bir hâl almıştır. Nuh, vahşeti önleyici kurallar koymuştur.[33] İsrailoğullarının ataları İbrahim, İshak ve Yakup, hayvan kurban etme geleneğini sürdürmüşlerdir.

Kurban kültü, Yahudiliğin doğuşunda da çok önemli rol oynamıştır. Deyim yerindeyse Yahudilik, kurban kültü üzerine temellendirilmiştir. İsrailoğullarının Musa önderliğinde Mısır'dan çıkışı Fısıh kurbanı ile simgelenmiştir.[34] Tanrı, İsrailoğullarının her şeyinin ilkini, insanlardan ve hayvanlardan ilk doğanlarının hepsini Mısır'dan kurtuluş fidyesi olarak kendisine istemiştir:

> Rab size ve atalarınıza ant içerek söz verdiği gibi sizi Kenan topraklarına getirecektir. Orayı size verdiği zaman, ilk doğan erkek çocuklarınızın ve hayvanlarınızın hepsini Rabbe adayacaksınız. Çünkü bunlar Rabbe aittir. İlk doğan her sıpanın bedelini bir kuzuyla ödeyin. *Bedelini ödemezseniz, boynunu kırın.* Bütün ilk doğan erkek çocuklarınızın bedelini ödemelisiniz. İlerde oğullarınız size, "Bunun anlamı ne?" diye sorduklarında, "Rab bizi güçlü eliyle Mısır'dan, köle olduğumuz ülkeden çıkardı. Firavun bizi salıvermemekte diretince, Rab Mısır'da insanların ve hayvanların bütün ilk doğanlarını öldürdü. İşte bunun için hayvanların ilk doğan erkek yavrularını Rabbe kurban ediyoruz. İlk doğan erkek çocuklarımızın bedelini ise bir hayvanla ödüyoruz."[35]

Tevrat'ın Çıkış bölümünden alıntılanan bu paragrafta da görüldüğü gibi, Yahudilerin, kendilerini Mısır esaretinden kurtaran Tanrı'ya kan borcu vardır. Bu borç, birkaç damla kanla ödenebilecek bir borç değildir. İsrailoğullarının ilk doğan çocukları ve hayvanlarının ilk yavruları, nesiller boyu, Tanrı'ya kurban sunulacaktır. Ancak Tanrı, çocukları konusunda İsrailoğullarına kolaylık sağlamış; çocuk/bebek yerine, fidye olarak hayvan kurban edilmesini istemiştir.

[31] Tesniye 20: 12-14.
[32] Tesniye 20: 20.
[33] Bkz. Maimonides, *Mişne Tora*, giriş ilavesiyle İngilizçeye çev. Philip Birnbaum, New York 1974, Melakhim 9: 1.
[34] Bkz. Çıkış 12. Bab.
[35] Çıkış 13: 11-16.

Tevrat'ın kurban kültü oldukça karmaşık ve ayrıntılıdır. Düzenli olarak her gün sabah ve akşam vakitlerinde sunulan yakma-kurbanların yanı sıra, şükran, nezir, arınma, istemeyerek veya ihmal sonucu işlenen suç gibi pek çok nedenle kurban sunmak, Tevrat'ın kurban hükümlerindendir.

Tevrat'ın tanımladığı kurban sunum biçimleri şiddet içeriklidir. Tevrat, kurbanların etlerinin ve bazı iç organlarının sunakta yakılarak sunulmasını, kanlarının da sunağın üzerine ve etrafına serpilmesini emreder.[36] Kabul edilebilir bir kurban olarak sunulamayacak hayvanların ilk yavruları için Tevrat'ın öngördüğü uygulama ise tam bir vahşettir. Tevrat'a göre, kurban edilebilir bir hayvanla bedeli karşılanmayan hayvanın yavrusunun boynu kırılmalıdır.[37]

Kutsal Kitap Sonrası Yahudiliğinde Şiddet

M.Ö. 587 yılında gerçekleşen Babil sürgünü, Yahudilik için yeni bir dönemin başlamasına zemin hazırlamıştır. Kutsal Kitap Sonrası Yahudiliği (*Post-Biblical Judaism*) olarak da isimlendirilen bu dönemde Yahudi otoriteler, siyasi, sosyal ve kültürel etmenlerin etkisiyle Kutsal Kitabı o günün şartlarına göre yorumlamaya başlamışlardır. Bu dönem, Yahudilerin askerî ve siyasi etkinliklerini yitirdikleri ve sürekli dış tehdit altında yaşadıkları bir dönemdir. Bu şartlar altında Yahudi otoriteler, yaptıkları yorumlarla, Kutsal Kitap Yahudiliğini (*Biblical Judaism*) yumuşatmışlardır. Knesset Ha-Gadol (Büyük Meclis), Soferim ve Tannaim bu dönemin önde gelen otoriteleridir. Bu otoritelerin Kutsal Kitap Sonrası Yahudiliğinde nass kabul edilen yorumları, Mişna, Talmud ve diğer rabbani literatürde belge hâline dönüştürülmüştür.

Kutsal Kitap Sonrası Yahudiliğinde, dinin yorumunda önemli bir değişim olmuş; insanın din için değil, dinin insan için olduğu anlayışı benimsenmiştir. Yahudi bilginler, Tevrat'ın: "onunla yaşayacaksınız"[38] ifadesinden hareket ederek, dinin insan hayatına zarar vermek için değil, ona hayat vermek için var olduğunu söylemişlerdir. Başka bir ifadeyle rabbiler, insan yaşamının kutsallığını ön plana çıkarmışlar ve yaşamı korumanın dinî bir görev olduğunu belirtmişlerdir. İbranice *Pikkuah nefeş* (nefsi korumak) terimi, bu dinî görevi tanımlamaktadır. *Pikkuah nefeş*, Yahudilikteki en önemli görevlerden biridir. Bu görev gereğince kişi, kendi yaşamına son veremez, başkası için kendi yaşamını feda edemez.[39]

Yaşamı koruma göreviyle ilgili en önemli nokta ise, başkasının hayatına son vermekten kaçınmaktır. Kişi, ölüm tehdidiyle cinayet işlemeye zorlansa bile, bu suçu işlemekten kaçınmak zorundadır. Çünkü, putperestlik ve zinayla birlikte Yahudiliğin en önemli üç yasağından biri olan cinayet suçunu işlemede ruhsat yoktur. Bu üç yasağı ihlale zorlanan kişi, yaşamından vazgeçip ölümü tercih etmek durumundadır.[40]

[36] Ayrıntılı bilgi için bkz. Levililer 1-8. bablar.
[37] Bkz. Çıkış 13: 13.
[38] Levililer 18:5.
[39] Bkz. Kitzur Shulhan Arukh, İngilizceye çev. Hyman E. Goldin, Hebrew Publishing Company, New York 1963, s. 108.
[40] T.B. Sanhedrin, 74a.

Başkasının ölümüne bilinçli olarak herhangi bir yolla neden olmanın kötülüğü hakkında Mişna'da, özetle, şöyle denir:

> ...Ölüm cezalarında şahit (yalancı şahitlik yaparsa), hem ölenin kanından hem de onun soyundan kıyamete kadar doğacak olanların kanından sorumludur... İsrail'den[41] birinin ölümüne sebep olan bir kimseyi kutsal metinler, sanki dünyadaki bütün insanları ortadan kaldırmış gibi suçlu göstermektedir. İsrail'den birinin hayatta kalmasına sebep olan bir kimseyi de sanki dünyadaki bütün insanların hayatta kalmasına sebep olmuş gibi değerlendirmektedir...[42]

İnsan yaşamının kutsallığını temel ilke hâline getiren Yahudi din bilgini rabbiler, Tevrat'ın aşırı şiddet içeren hükümlerini bu çerçevede kritik etmişlerdir. Tannaim denilen ilk nesil Yahudi din bilginleri, Tevrat'taki hükümlerin mantığını anlamaya çalışmışlardır. Bu bilginler, Tevrat'ın aşırı şiddet içeren hükümlerini yumuşatmışlardır. Onlar, ilk önce, Şabat (Cumartesi) günü dışında meydana gelen yaralama suçlarının cezasını tamamen diyete çevirmişlerdir. Ölüm cezasıyla ilgili hükümleri aynen benimsemekle birlikte, bu cezanın uygulamasını Sanhedrin denilen mahkemeye vermişlerdir. Ancak bu cezanın uygulanması konusunda Sanhedrine ağır bir sorumluluk da yüklemişler ve cezanın uygulanmasını imkansız hâle getirmişlerdir. Mişna'da, yedi yıl içinde bir tane bile ölüm cezası uygulayan Sanhedrin 'yıkıcı' olarak nitelendirilmiştir. Rabbi Eliezer ben Azariah, yedi yılı yetmiş yıla çıkarmıştır. Rabbi Akiba ile Rabbi Simeon ben Gamaliel ise, ölüm cezasının uygulanmasına kesinlikle karşı çıkmışlardır.[43] Bu rabbiler, Tevrat'taki bazı ifadelerin yorumundan hareket ederek, ölümün insan eliyle değil, Tanrı eliyle olabileceğini belirtmişlerdir.[44]

Ölüm cezalarıyla ilgili tartışmalar, M.S. 70 yılında Sanhedrinin ortadan kaldırılması nedeniyle sona ermiştir. Ölüm cezalarını uygulayacak Sanhedrin bulunmadığı için, Tevrat'ın bu konudaki hükümleri Mesih çağına kadar askıya alınmıştır.

Kutsal Kitap Sonrası Yahudiliğinde Tevrat'ın kurban kültü de değişikliğe uğramıştır. Hoşea kitabındaki: "...boğalar yerine dudaklarımızın takdimeleriyle ödeyeceğiz"[45] cümlesi delil alınarak, kurban kültünde dualara da yer verilmeye başlanmıştır. Hatta Talmud'da, dinî bir vazife olarak, Tevrat okumanın günlük yakma-kurban takdimelerinden daha değerli olduğu belirtilmiştir.[46] Mabedin yıkılmasından sonra ise, dua tamamen şekilsel kurbanın yerini almıştır.

[41] Bazı metinlerde İsrail kelimesinin olmadığı söylenmektedir. Bkz. *The Mishna*, giriş ve kısa açıklama notlarıyla İbraniceden İngilizceye çev. Herbert Danby, Gr. Britain 1972, s. 388, 4. dipnot.

[42] *Mishna*, Sanhedrin 4: 5. Krş. 5. Mâ'ide 32: "İşte bu yüzdendir ki, İsrailoğullarına şöyle yazmıştık: Kim, bir cana veya yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya karşılık olmaksızın (haksız yere) bir cana kıyarsa bütün insanları öldürmüş gibi olur. Her kim bir canı kurtarırsa bütün insanları kurtarmış gibi olur. Peygamberlerimiz onlara apaçık deliller getirdiler; ama bundan sonra da onlardan çoğu yine yeryüzünde aşırı gitmektedirler."

[43] Bkz. *Mishna*, Makkoth 1:10.

[44] Alfred J. Kolatch, *The Second Jewish Book of Way*, New York 1988, s. 283.

[45] Hoşea 14: 3.

[46] T.B. Megillah, 3b.

Kurban sunumu, dualarda sembolik hâle getirilmiştir. Böylece, Yahudiliğin temelini oluşturan kurban kültünün şekilsel yönü terk edilmiştir. Günümüzdeki Ortodoks Yahudilik, bu durumun Mabed'in yeniden inşâ edilmesiyle son bulacağına ve tekrar eski kanlı kurban uygulamasına geri dönüleceğine inanır. Ortodoks Yahudiler, dualarında bunu sürekli zikrederler.[47] Reformist Yahudiler dualarında kurbanla ilgili hiçbir şeye yer vermezler. Muhafazakâr Yahudiler ise, kurbanı geçmişin bir uygulaması olarak görürler ve kanlı kurbanın yeniden uygulamaya konulmasını benimsemezler.[48]

Yahudilik ve Şiddet Eylemleri

Kutsal Kitap sonrası dönemde Yahudi din bilgini rabbilerin geliştirdiği Yahudilik, Tevrat'ın Kudüs merkezli kutsal topraklara (arz-ı mev'ud) ve Mabed'e bağlı kanunlarının bazılarını şartların uygun olmaması nedeniyle ya değiştirmiş ya da askıya almıştır. Putperestlik, zina ve cinayet yasaklarının dışında Tevrat'ın kanunlarına uyma konusunda zorlayıcı olmamıştır. Zaman içinde gelişen ve Kutsal Kitap Sonrası Yahudiliğinde merkezî bir yer tutan Mesih inancı da, Tevrat'ın devlet, hukuk ve kurban gibi meselelerle ilgili kanunlarının Mesih gelmeden yürürlüğe konmasının önünde bir engel oluşturmuştur. Bu şartlar çerçevesinde rabbiler, Yahudilere, yukarıda zikredilen üç yasağın dışında, içinde yaşadıkları ülkenin kanunlarına uymalarını tavsiye etmişlerdir. "Dina demalhuta dina" (Hükümdarlığın yasası, yasadır.) Talmud ilkesi bunu vurgulamaktadır. Hatta Maimonides (Mûsâ bin Meymun) gibi bazı dinî otoriteler, zorlanma durumunda Yahudilerin putperest nitelik taşımayan başka dinlere girebileceklerini söylemiştir. Kısacası, Kutsal Kitap Sonrası Yahudiliği, din adına şiddet uygulamaya veya şiddete maruz kalmaya pek açık kapı bırakmamıştır.

Kutsal Kitap Sonrası Yahudiliğindeki bu duruma rağmen, Yahudi tarihinde din adına şiddet eylemlerine başvuranlar olmuştur. Makkabiler döneminde Matatiyas, Yahudileri putperestliğe zorlayan Selevkoslara karşı şiddet eylemleri başlatmıştır. Birinci Makkabiler kitabında anlatıldığına göre, Matatiyas, Selevkos kralı Antiyakos Epifanes'in buyruğuna uyup putperestliği kabul eden bir Yahudiyi, dini korumak adına, herkesin gözü önünde boğazlamıştır. Arkasından Kralın denetçisini de öldürmüştür.[49] Daha sonra oğlu Yahuda bu isyan hareketini örgütlemiş ve hareketin lideri olmuştur. Makkabi unvanıyla anılan Yahuda, din değiştiren Yahudileri tek tek bulmuş ve onları cezalandırmıştır.[50] Selevkoslara karşı da başarılı terör girişimlerinde bulunmuştur. Yahuda Makkabi, modern çağda siyonizmin idollerinden biri sayılmıştır.[51]

[47] Dua metni için bkz. Siddur (Seferadi), İbranice-İngilizce, İngilizce çev. Rabbi Nosson Scherman, The Art Scroll Mesorah Series, Brooklyn 1990, s. 35.

[48] Yusuf Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, Gözlem Yayınları, İstanbul 2001, II. 342.

[49] *The Jerusalem Bible*, I. Maccabees 2: 15-27.

[50] I. Maccabees 3: 5-6.

[51] Makkabiler ile siyonizm düşüncesi arasındaki ilişki için Eliezer Don-Yehiya'nın "Traditional Festivals and National Myths: The Festival of Hanukkah and the Myth of the Maccabees in Zionist

XIX. yüzyılın başlarında dinci siyonistler, Kutsal Kitap Sonrası Yahudiliğinin Mesih inancını yeniden yorumlayarak, tam fonksiyonlu olmasa da, kutsal topraklarda bir Yahudi devletinin kurulması ve bunun için mücadele verilmesi gerektiğini dile getirmeye başlamışlardır. 1834'te Sarajevo kökenli Rabbi Yehudah Alkali, Mesih'in gelmesinin Yahudilerin kutsal topraklara geri dönüşüyle gerçekleşeceğini ileri sürmüştür. Ona göre, hiçbir şey yapmadan beklemek, Mesih umudunu boş inanca çeviren bir hatadır.[52] Aynı görüşü, Polonya'dan diğer bir rabbi, Zvi Hirsch Kalischer 1862'de tekrarlamıştır.[53]

Dünya Siyonist Örgütü'nün 1897'de Basel'de, seküler siyonist Theodor Herzl'in öncülüğünde yapılan ilk kongresinde modern bir millî devlet kurma anlayışı benimsenince, örgütün bu yaklaşımını benimsemeyen dinci siyonistler, Merkaz Ruhanî ve Mizrahî adını taşıyan iki ayrı grup kurdular. Bu grupların hedefi, Tevrat'ın kanunlarını uygulayacak dinî bir devlet kurmaktı. Aynı dönemde, Agudat İsrail adında başka bir grup kuruldu. Bu grubun üyeleri, Filistin'de Yahudi yerleşimini savunmakla birlikte, bunun bir devlet çatısı altında olup olmamasında kararsızdılar. Agudat İsrail'in bakış açısına göre, Mabed yeniden inşâ edilene ve yeni bir Davud krallık makamına gelene kadar, gerçek bir İsrail olmayacaktır.

Bazı dinci siyonistlerin bu tavrına rağmen, İngiliz mandası döneminde Filistin'deki Yahudilerin ilk Aşkenaz Başhahamı olan Rabbi Avraham Yitzhak Kook (1865-1935), seküler milliyetçi karakter taşıyan siyonist hareketlere doğrudan destek verdi. Kook, Mesih gelmeden de olsa, mücadele edilerek bir Yahudi devletinin kurulmasını savundu. Mesih gelmeden kurulan bu devlet, Mesih dönemi devletin öncüsü olacaktı.[54] Avraham Yitzhak Kook, devletin kurulmasını göremeden 1935'te öldü. Onun fikirlerini oğlu Zvi Yehuda Kook sürdürdü.

Din temeline dayalı devletin kurulmasını savunanlar, 1948'de kurulan seküler İsrail Devleti'ne karşı eleştirilerini sürdürdüler. Bununla birlikte, kurdukları partilerle İsrail'in siyasi yaşamında yer aldılar.

1967 Altı Gün Savaşlarındaki başarı, Rabbi Kook'un teolojisinden etkilenen Yahudi milliyetçileri oldukça ümitlendirdi. Altı Gün Savaşları sonunda laik devlet, Tevrat'ta belirlenen toprakların hemen hepsine sahip olmuştu. Onlara göre tarih, ilahi kurtuluşa ve Kutsal Kitap'taki İsrail'in kurulmasına doğru hızlıca yol almaktaydı.[55] Ancak, İsrailoğullarına vaat edilen toprakların önemli bir kısmını oluşturan Batı Yakası'ndaki Filistinliler sonucun gerçekleşmesinin önünde büyük bir engeldi. Filistinlilere, ya Tevrat'ın İsrailoğullarına vaat edilen kutsal topraklarda oturan yedi kavimle ilgili hükmü ya da diğer kavimlerle ilgili hükmü uygu-

Ideology and in Israeli Society," (*The Jewish Journal of Sociology*, 34 (1): June 1992) isimli makalesine bakılabilir.

[52] Bkz. Arthur Hertzberg, *The Zionist Idea*, New York 1959, s. 105-107.

[53] Bkz. Hertzberg, *The Zionist Idea*, s. 111-114.

[54] Juergensmeyer, *Yeni Soğuk Savaş*, çev. Adem Yalçın, İstanbul 2001, s. 104.

[55] Jurgensmeyer, *Yeni Soğuk Savaş*, s. 104-105; Gilles Kepel, *Tanrı'nın İntikamı*, çev. Selma Kırmız, İletişim Yayınları, İstanbul 1993, s. 191-193.

lanacaktı. Rabbi Kook'un (Avraham Yitzhak Kook'un oğlu Z.Y. Kook) yorumuna göre, Filistinliler, Kenanlılar veya İsmaililer olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla, Filistinlilerin üç seçeneği vardır: Yahudi hakimiyetini ve idaresini kabul etmek, kaçmak ve başka bir Arap ülkesine sığınmak veya savaşmak. Kenanlılar savaşmayı seçmiş ve yok edilmişlerdi. Yahudi ideallerine karşı koyan herkes aynı akıbetle karşılaşır.[56] Fakat laik İsrail Devleti bunlardan hiçbirini yapmadı.

Ekim 1973'deki Yom Kipur savaşından sonra da, İsrail Devleti'nin beklentilerin tersine davranması, Kook yanlısı dinci siyonistler için bir şok oldu. Laik devletin dinî beklentileri gerçekleştirmeyeceği inancı, Kookçuların içinden şiddet yanlısı Guş Emunîm hareketinin doğmasına yol açtı. Aynı yıllarda, seküler devletin dinî açıdan bir anlam ifade etmediğini savunarak Kook çizgisinden ayrılan meşhur Arap düşmanı Haham Meir Kahane, Kash partisini kurdu. Kahane, onaylamadığı seküler devletin imkanlarından yararlanarak ideallerini gerçekleştirmeye çalıştı. Yahudileri, Filistinlilerin yaşadığı toprakları geri almak için sürekli kışkırttı. O, kutsal yerlerin geri alınması yoluyla Mesih'in gelişinin hızlandırılacağı inancındaydı.

Filistinlilerin yaşadığı Batı Yakası'nı da kapsayan bölgede bir dinî devlet kurma amacında olan Haham Meir Kahane, savaş için karar verecek dinî kurumların bugün bulunmadığını, bu durumda gerekli şartların oluşup oluşmadığına otoriter bir halakhacı (fıkıhçı) hahamın karar verebileceğini ve kendisinin de buna ehil olduğunu belirterek, Araplara karşı yürütülen savaşı dinî açıdan legalleştirdi. Kahane, ayrıca, Araplara yönelik şiddet eylemlerini hâlihazırda devam eden savaşın yansımaları olarak mazur gösterdi. Kahane'nin sözünü ettiği savaş, düşmanları Araplardan ve seküler Yahudilerden oluşan dinî devlet için verilen savaştır. Aynı kanattan başka bir dinî lider, bu savaşta kadın veya çocuk herkesin hedef olabileceğini söylemiştir. Çünkü böyle bir savaşta herkes potansiyel askerdir.[57]

1973'deki Yom Kipur savaşından sonra ortaya çıkan ve eylemleriyle 1990'lara kadar adından söz ettiren Guş Emunîm hareketinin ve diğer şiddet yanlısı grupların liderleri de eylemlerini, Haham Kahane gibi dinî açıdan meşrulaştırmışlardır. Onlar, kutsal toprakları kurtarmak için mücadele vermenin *Pikkuah nefeş* (canı koruma) görevinden önce geldiğini savunmuşlardır.

Guş Emunîm, mücadelelerinde, Yahudiliğin ebedî düşmanı Amelekiler fikrini esas almıştır. Buna göre, ister Filistinli, ister Amerikalı, hatta isterse Yahudi olsun, Tevrat'ın Amelekiler hakkında verdiği hüküm gereğince, Yahudilik için tehdit oluşturan herkesin kanı için izin vardır. [58] Guş Emunîm liderleri, devamlı surette, Arapları, Yahudilerin nefret etme hakkına sahip oldukları Amelekiler olarak tanımlamışlardır.[59]

[56] Samuel Peleg, "They Shoot Prime Ministers Too, Don't They? Religious Violence in Israel: Premises, Dynamics, And Prospects", *Studies in Conflict &Terrorism*, Jul-Sep 97, Vol. 20 Issue 3, s. 231.

[57] Juergensmeyer, *Yeni Soğuk Savaş*, s. 261-262.

[58] Peleg, agm., s. 239-240.

[59] Peleg, agm., s. 241.

Guş Emunîm ve diğer şiddet yanlısı gruplar, önemli şiddet eylemlerinde bulunmuşlardır. Bu şiddet eylemlerinden bazı Yahudiler de nasibini almıştır.[60] İsrail siyasetinde önemli görevler ifa eden başbakan Yitzhak Rabin bunlardan biridir.

1993'lere gelindiğinde Guş Emunîm bir hareket olarak dağılmıştı. Fakat onun illegalite ruhu, katı idealizmi, kuralsız mesihçiliği, nefret dolu şiddet yanlısı yeni bir bağlılar neslini doğurmuştu. Dinî asabiye ve iştiyakla dolu Guş gönüllülerini ve inanmış Yeraltı Yahudileri (*Jewish Underground*) örgütünün aktivistlerini idol edinmiş olan bu neslin mensuplarından biri Yigal Amir'di. 1993 Oslo Barış Antlaşmasını Yahudi halkı ve Yahudilik için tehlike olarak değerlendiren Amir, halkını çöküşten kurtarmak ve Mesih umudunun ortadan kalkmasını önlemek için başbakan Rabin'i kurban seçmiş ve onu öldürmüştür. Rabin, Amir için hem gerçek hem sembolik bir hedefti. O, Yahudi halkı için kaos tehlikesinin sebebi olmuştu. Bunun için Rabin durdurulmalıydı. Rabin'in yere düşüşü, kötü kaderin önüne geçilmesi demekti. Amir, aynı zamanda kendi hayatını bu uğurda kurban veren bir şehitti. Bu nedenle o, suç alanından kaçmayı denemedi. Mahkemede suçsuz çıkarılmayacağından da kesin olarak emindi. Eyleminin karşılığını görmeye tamamen hazırdı.[61]

Yigal Amir ve diğer bütün Yahudi şiddet eylemcileri, eylemlerini Tanrı'nın eylemleriyle özdeşleştirmişlerdir. Onların inancına göre, İsrail'in intikamcı Tanrı'sı, üç bin yıldan önce Mısır'dan çıkış esnasında Firavun'un zelil edilmesi ile başlayan zamandan beri, Yahudi olmayanlarla savaşmaktadır. Kash partisinin lideri Haham Meir Kahane'ye göre, Tanrı'nın Yahudi olmayanlarla savaşı, günümüzde İsrail'in kurulması sürecinde devam etmektedir. Yahudiler savaşırken, Tanrı'nın adı yücelmektedir.[62]

Şiddet eylemlerini Tanrı'nın intikam eylemleriyle özdeşleştiren Yahudi milliyetçiler, Ortodoks Yahudiliğin liturjisinden beslenmektedirler. Çünkü Ortodoks dua düzeni, Tanrı'nın intikamından söz eden ifadeler içermektedir. Ortodoks Yahudiler, her Şabat'ta (Cumartesi), Tanrı'yı düşmanlarından intikam almaya çağırır. Pek çok Ortodoks çocuk: "Ya Rab, ey öçler Tanrısı, ey öçler Tanrısı, nurunu saç!" (Mezmurlar 94:1) giriş cümlesiyle başlayan ilahileri söylemeyi öğrenir.[63] Ortodoksluğun dışındaki Yahudi mezheplerinin dua düzenlerinde bu tür ifadelere yer verilmemiştir.

Sonuç

Bugün Filistin topraklarında devlet eliyle yürütülen şiddet eylemlerinin din kaynaklı olduğuna ilişkin açık bir kanıt yoktur. İsrail hükümetinin açıklamalarına göre, bu eylemler, İsrail'in güvenliğini sağlama amacı taşımaktadır. Ne yazık ki, Filistinli eylemcilerin intihar saldırıları, İsrail'in amacını kamufle etmiş durum-

[60] Şiddet eylemleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Kepel, s. 201-211.

[61] Peleg, agm., s. 243.

[62] Juergensmeyer, *Yeni Soğuk Savaş*, s. 258.

[63] Chaim Seidler-Feller, "Not by Might and Not by Power: Kahanism and Orthodoxy", Tikkun, January/February 1991, Vol. 6, Num. 1, s. 22.

dadır. Ancak, İsrail'in devlet yapısına ve Ortodoks Yahudiliğin özelliklerine bakıldığı zaman, Filistinlilere yönelik şiddet eylemlerinin dinden bağımsız olmadığı anlaşılır. Her şeyden önce, İsrail Devleti, Ortodoks Yahudilik zeminine kurulmuş laik görünümlü bir devlettir. Ortodoks Yahudiliğine göre Yahudilik; Tevrat kurallarını, dili, ulusu, tarihi ve vatanı kapsayan bir inançtır. İsrail'in devlet olma sürecinde önemli görevler üstlenen ve hâlen aktif politikacı olarak İsrail siyasetine yön veren Şimon Peres, bunu şu şekilde dile getirmektedir:

> Yahudilik, eksiksiz ve bütünleşmiş bir sistemdir; üstlenebilir bir yükümlülükler bütünü olarak çıkar karşımıza, bölünemez tek bir Tanrı'ya inanmak gibi; sonra da, belirli bir dile, yani İbranice'ye inanmak gibi; belirli bir vatana, İsrail'e kendini adamak gibi. Ulus kavramı, din devleti kavramı veya coğrafya, dil, tarih açısından bir yere bağlı olmak kavramı arasında hiçbir ayırım yoktur...İbranice konuşmadan tümüyle Yahudi olunamaz...Tek bir Tanrı'ya inanmadan Yahudi olunamaz, Yahudi halkının devletinde, Yahudiliğin doğduğu yerde yaşanmadan tam Yahudi olunamaz...[64]

Herkesin bildiği gibi, Yahudiliğin doğduğu ve tam Yahudi olmak için mutlaka orada yaşanması gereken Yahudi vatanı, Filistinlilerin yaşadığı Batı Yakası'nı da kapsamaktadır. Bu yüzden, Ortodoks Yahudiliğin hakim olduğu İsrail Devleti, bu vatanın parçası olan Filistin topraklarına egemen olma amacı taşır. Dolayısıyla, Şimon Peres'in bu sözleri dikkate alındığında, İsrail'in Filistinlilere uyguladığı şiddetin dinle ilişkisi olduğu söylenebilir.

İsrail askerlerinin Filistinlilere uyguladığı acımasız şiddetin katı nefretten kaynaklandığı bilinen bir gerçek olmakla birlikte, bu nefretin, çatışma ortamının yarattığı psikolojik durumdan mı, yoksa Filistinlilerin "nefret edilmesi gereken Amelekiler" olarak algılanmasından mı kaynaklandığını tespit etmek zordur. Ancak şu söylenebilir ki, Ortodoks İsrail'in Filistinlilere yönelik savaş politikası, hahamların izin verilebilir (farz olmayan) savaş olarak niteledikleri savaş kategorisine girmektedir. İsrail, Filistinlileri tamamen yok etmeyi amaçlamamaktadır. Onlara, dinci siyonizmin ideologlarından Haham Z. Y. Kook'un öne sürdüğü gibi, Yahudi hakimiyetini ve idaresini kabul etmek, başka bir Arap ülkesine sığınmak veya savaşmak seçeneğini tanımaktadır. İsrail'in tercihi, Filistinlilerin bölgeyi terk etmesidir. Haham Meir Kahane gibi fanatikler, bunu açıkça dile getirmektedir. Onlara göre, Filistin diye bir yer ve Filistin halkı diye bir halk yoktur.[65] Ariel Şaron da bu fikri paylaşmakta ve Batı Yakası'nda hiçbir zaman bir Filistin'in olmadığını iddia etmektedir.[66]

[64] Bkz. Robert Littell-Şimon Peres, *Şimon Peres: Bir Politikacıyla Söyleşi*, çev. Nihal Önol, Milliyet Yayınları, İstanbul 1998, s. 20-21.

[65] Bkz. Kahane, *Our Challenge*, Chilton Book Company, Pennsylvania 1974.

[66] http://www.unitedjerusalem.com/_DECLARATION_OF_INDEPENDANCE_/Sharon_Resume/On_Sharon/on_sharon.asp

islâmiyât V (2002), sayı 1, s. 35-56

Hıristiyanlıkta Şiddetin Meşruiyet Zemini

ŞİNASİ GÜNDÜZ
DOÇ.DR., O.M.Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
sgunduz@omu.edu.tr

Din ve şiddet ilişkisi öteden beri hep tartışma konusu olageldi. Dinsel inançlar ve metinler neden şiddet üretir? Ya da genellikle iyiliği ve kurtuluşu öğretilerinde ön plana çıkaran din kurumu, nasıl olur da tarih boyu süregelen şiddetin nedenlerinden biri olabilir? Malum 11 Eylül hâdisesi ile bunun öncesi ve sonrasında Ortadoğu'da, Ön Asya'da ve Kafkasya'da süregelen olaylarda genellikle İslam ve terör/şiddet ilişkisi sorgulandı. Adı 'barış' olan bir din, neden ve nasıl şiddet hareketlerine dayanak yapılmaktaydı? İslam patentli şiddetin kaynağı, bu din ve bu dine ilişkin dinsel metinler miydi, yoksa bu dinin bağlısı olan kimi Müslümanlar mıydı?

Bu yazının amacı, İslam ve şiddet ilişkisini irdelemek/tartışmak değildir. Ancak, son zamanlarda İslam etrafında yoğunlaştırılan terör ve şiddet tartışmalarının, aslında, tarih boyu birçok dinsel gelenekle irtibatlı olarak gündeme gelmiş olduğunu vurgulamakta yarar var. Esasen şiddet, dayandığı arka plan açısından, çok yönlü ve kompleks bir yapıya sahiptir; yalnızca dinsel inanış ve tutumlarla ilgili değildir. Öyle ki, dinsel görünümlü her şiddet eyleminin ya da tavrının ardında bile aslında (ya da aynı zamanda) politik, ekonomik vb. nedenler tespit etmek mümkündür. Bununla birlikte, din ve dinsel metinlerin, hangi nedenden kaynaklanırsa kaynaklansın, şiddeti meşrulaştırmada önemli bir fonksiyon üstlenmiş oldukları da bir gerçektir.

İster kaba kuvvet içeren fizyolojik, ister otoriteryan, isterse psikolojik, şekli ve yapısı ne olursa olsun, her şiddet hareketi kendisini mutlaka bir metne dayandırır. Bu metnin kaynağı; dinsel bir inanış, bir kült, ritüel veya bir kutsal kitap olabileceği gibi, siyasal ya da ideolojik bir bildirge, bir söylem, bir manifesto ya da herhangi bir argüman da olabilir. Şiddete başvuranlar, şiddet içeren tavır ve davranışlarını meşrulaştıracak bir dayanağa ihtiyaç duyarlar. Rafael Moses'ın ifadesiyle, "bir başka deyişle insanlar, planlanmış bir şiddet eylemi-

ni haklı görmeye çalışarak, vicdanlarını rahatlatmak zorundadırlar."[1] İşte bu noktada, şiddet eyleminin öncesinde ya da sonrasında, kişiye bu meşru zemini sağlayan bir metin oluşturma girişimleri kaçınılmaz olarak ortaya çıkar. Bu metnin oluşumunda ise, çeşitli sosyo-ekonomik, tarihsel ya da kültürel gerekçelerle dinsel argümanlar devreye girer. Böylelikle, şiddete meşruiyet kazandıran bu metin, şiddete başvuranın zihninde, yapılan eylemi şiddet hareketi olmaktan çıkarır; haklı ve gerekli bir eylem konumuna sokar. Bu bağlamda kişi, etrafına da, yaptığı hareketin haklılığı ve gerekliliği savını işleyen metni aktarır. Örneğin, 11 Eylül hâdisesi akabinde Afganistan'a yönelik askerî harekat öncesi ve sonrasında ABD ve Batılı müttefiklerinin, bu ülkede birçok masum insanın ölümüne de neden olan eylemlerini haklı gösterecek bir metin oluşturma doğrultusunda medya ve basın aracılığıyla nasıl yoğun bir kampanya yürüttükleri bilinmektedir. Eylemlerine meşruiyet zemini sağlama doğrultusunda oluşturulan bu metin, demokrasi, insan hakları ve Batı'nın sahip olduğu çağdaş değerlerin korunması/savunulması vb. argümanlara dayandırıldığı gibi, ABD başkanı G.W. Bush'un dile getirdiği şekilde şer güçleriyle mücadele, iyinin kötüye karşı savaşı ve yeni bir Haçlı Seferi gibi dinsel motifler de taşımaktaydı.

Diğer taraftan, kendisine şiddet uygulanan kişi veya kişiler de, dinsel/siyasal/ideolojik bakış açıları çerçevesinde, şiddete ilişkin, yine dinsel, siyasal ya da ideolojik zeminlerden beslenen bir metin oluştururlar. Bu bağlamda, kendilerine yapılanın şiddet, zulüm ve haksızlık olduğu, buna kendilerinin verecekleri/verdikleri karşılığın da haklı bir zemine oturduğu söylemini savunurlar. Böylelikle farklı taraflar arasında şiddet kapsamına giren eylem ve tavırlar farklı şekilde değerlendirilir ve bir tarafın uyguladığı şiddet diğer tarafın uygulayacağı şiddete haklılık kazandıran metne dayanak olur. Dolayısıyla, ister dinsel ister başka bağlamlarda olsun, şiddet şiddeti doğururken, aslında şiddet değil farklı tarafların oluşturduğu metinler arası çatışmalar ön plana çıkar. Oluşan şiddet ise, metinler arası çatışmaların/karşıtlıkların yalnızca bir sonucundan/görüntüsünden ibaret kalır.

XX. yüzyılın son çeyreğinde meydana gelen bir dizi şiddet hareketi, o zamana kadar genellikle Hıristiyanlık dışı din bağlılarının şiddetle ilişkili olaylarına odaklanan Batı dünyasını sarstı. 18 Kasım 1978'de rahip Jim Jones liderliğindeki "Halk Tapınağı" Kilisesi bağlılarının toplu intihar haberleri, din-şiddet ilişkisine yönelik tartışmaları genelde Ortadoğu, özelde ise İslam ve Müslümanlar üzerinde yapan gelişmiş dünyanın dikkatini, Hıristiyanlık eksenli din ve şiddet ilişkisine yöneltti. Bazı haberlere göre, yetişkin, çocuk ve bebeklerden oluşan tam 913 kişi intihar etmişti. Gerçi cesetler üzerinde yapılan incelemeler, bazılarının silahla vurularak öldürüldüğünü ortaya koymaktaydı; ancak, ölenlerin çoğunun üzüm suyu aromalı potasyum siyanid içtikleri tespit edildi. Hareketin lideri rahip Jones, kendisinin İsa'nın reenkarnasyonu olduğuna inanıyor, sık sık dünyanın sonu olacak bir nükleer holokostun yaklaştığına dair rüyalar görüyor ve bunun Kutsal Kitab'ın bahsettiği Armagedon'a işaret ettiği-

[1] R. Moses, "Şiddet Nerede Başlıyor", çev. A. Kul, *Cogito*, (Kış-Bahar 1996), sayı: 6-7, s. 24.

ni kabul ediyordu. Ona göre, bu holokosttan yalnızca California'daki Ukiah ile Brezilya'daki Horizonte yerleşim birimleri kurtulacaktı. Dolayısıyla Jones, Armagedon'u beklerken ilk cemaatini Ukiah'da kurmuştu. Daha geniş halk kitlelerine açılım sağlamak amacıyla, sonraları, kilisesini San Francisco'ya taşıyan Jones'un ırkçılık ve faşizm karşıtı söylemleri, özellikle siyahlar ve melezler tarafından ilgiyle karşılandı; Jones, burada, ırkçılığa ve faşizme karşı başkaldırıyı dile getiren "beyaz geceler" ritüelleri düzenledi. 1977'de kilisesini Güney Amerika'da Guyana'nın ormanlık bölgelerine taşımaya zorlanan Jones, Guyana'da sayısı bine yaklaşan cemaatiyle gözlerden uzak bir kült merkezi (Jonestown) oluşturdu. Kısa zaman sonra, ABD basınına, Jones'un, cemaatin kadın ve çocuk üyelerine sistematik şiddet ve tacizde bulunduğu haberleri yansıdı. Bunun üzerine San Francisco'dan Kongre üyesi Leo Ryan bir grup gazeteciyle birlikte cemaat hakkında gündeme getirilen insan hakları ihlallerini yerinde incelemek amacıyla Guyana'ya gitti. Ne olduysa, bir gün sonra cemaatten ayrılmak isteyen yaklaşık 20 kişiyle birlikte gazeteciler ve Ryan'ın Guyana'dan ayrılmaya karar vermesiyle oldu. Ryan ve gazeteciler cemaat üyeleri tarafından öldürüldü; Ryan'la birlikte gitmeye çalışanlar ise yaralandı. Bundan sonra da cemaat üyelerinin toplu intiharları gündeme geldi. Anlatılara göre, Jones, "Kıyamet kapımızda. O hâlde gelin biz de onunla gidelim. Kalabalığın önünde yer alalım." diyerek takipçilerini ölüme sürüklemişti.[2] Jones'un kendisi de kafasına bir kurşun sıkılmış vaziyette bulundu. Bu toplu intihar hâdisesi üzerinde Batı medyasında birçok yorum yapıldı; hatta Jones'un CIA ile ilişkili olduğu ve Guyana'daki cemaat üzerinde CIA'nın bir çeşit zihinsel kontrol deneyi yaptığı tartışıldı. Ancak, cemaatin dinsel komünal yapısı ve apokaliptik beklentileri haricinde, bu katliam üzerindeki sis perdesi hâlâ yeterince aralanamadı.

Halk Tapınağı Kilisesinin bu eylemi henüz zihinlerden silinmemişken, ABD'de bir diğer şiddet hareketi, yine din ve şiddet ilişkisi bağlamında büyük yankı uyandırdı. 19 Nisan 1993'te Texas'ta Waco yakınlarındaki kült merkezinde (Mt. Carmel), kendisinin Mesih olduğunu ileri süren David Koresh ve taraftarları, FBI ajanlarıyla girdikleri çatışmada topluca öldürüldü (ya da –kimilerine göre– intihar etti). Koresh, Davidian Ekolü ya da Davidianlar (Davidian Branch) olarak adlandırılan Mesihçi akımın lideriydi. Yeni Ahit metinlerinde ve bazı Eski Ahit kitaplarında bahsedilen dünyanın sonuna ilişkin önsezilerden oldukça etkilenmiş olan bu akım, dünyanın sonunun yaklaştığına inanıyor ve kötülerle yapılacak son savaşın artık ân meselesi olduğunu kabul ediyordu. Dolayısıyla, akım mensupları hızla silahlanıyorlardı. Hareketin lideri Koresh ise, 19 Nisan olaylarından önce basına yansıyan görüşlerinde, bir Mesih figürü olarak İsrail'e gideceği ve orada ABD ordusu tarafından çarmıha gerilerek şehit edileceği kehanetinde bulunuyordu.[3]

Bundan tam iki yıl sonra, malum 11 Eylül 2001 hâdisesi öncesi ABD'nin yaşadığı en şiddetli terör saldırısı gündeme geldi; 19 Nisan 1995 sabahı, patlayıcı

[2] G. Hallsell, *Tanrı'yı Kıyamete Zorlamak*, çev. M. Acar, H. Özmen, Ankara: Kim Yayınları 2002, s. 21.

[3] *Fort Worth Star Telegram*, 3 Mart 1993, s. 19A (http://www.watchman.org/cults/prophets.htm'den naklen).

yüklü bir aracın infilakıyla Oklahoma şehri Federal Binası bir kan gölüne döndü. Sonuç, tam 168 ölüydü. Gerek medya gerekse yetkililer, her zaman olduğu gibi, bu olayın faillerinin kim olduğundan emindiler; bunlar, olsa olsa Ortadoğu ile irtibatlı radikal Müslümanlar olabilirdi. Ancak, bir müddet sonra olayın sorumlusunun, Timothy McVeigh adlı bomba yapımında uzman bir genç olduğu anlaşıldı. McVeigh, Davidianlar akımı yanlısı yazılarıyla tanınan yazar Ron Cole hayranı dindar bir Hıristiyandı. Yakalandığında arabasında Ron Cole'un kitapları bulunmuştu. Ayrıca yapılan soruşturmada McVeigh'in, fanatik inançlarıyla ön plana çıkan ve paramiliter bir yapıda örgütlenen aşırı sağ bir radikal Hıristiyan akımla (Elohim City'de örgütlenmiş olan bir grupla) irtibatlı olduğu anlaşıldı.

Dünyanın sonuna ilişkin apokaliptik beklentiler içerisinde olan ve gerek kendilerine gerekse dışa yönelik tedhiş eylemlerinde bulunmaktan kaçınmayan bu Hıristiyan gruplar, yalnızca yukarıdaki örneklerle sınırlı değildir; aynı şekilde, bu şiddet hareketleri yalnızca ABD'deki Hıristiyan mezhepleri ve tarikatlarına özgü de değildir. Nitekim, geçtiğimiz yıllarda ABD dışı çeşitli Amerika ve Avrupa ülkeleriyle Afrika'da örgütlenmiş olan ve Mesih'in yeniden gelişiyle ilgili kehanetin gerçekleşmesinin ân meselesi olduğuna inanarak insanlığı kıyamete götürecek olan son savaşın yakın olduğunu düşünen ve bu bağlamda çeşitli şiddet olaylarına başvuran çeşitli Hıristiyan kiliselerin varlığı bilinmektedir. Örneğin bunlar arasında 1994'te İsviçre ve Kanada'da toplu intiharlar ve katliamlarla gündeme gelen "Güneş Tapınağı Tarikatı" ile dünyanın sonunun çok yakın olduğunu düşünerek 1997'de San Diego'da toplu bir intihar eylemi gerçekleştiren "Cennetin Kapısı" hareketini saymak mümkündür.

Bu örneklerde yer alan Hıristiyan grupların ortak özellikleri, hepsinin de ahir zaman ve dünyanın sonu ile ilgili birtakım beklentiler içerisinde olmalarıdır. Özünü Mesih'in ikinci gelişi öncesi ve sonrası gerçekleşecek olaylar oluşturan eskatolojik beklentiler, Hıristiyan geleneğinde önemli bir yer tutmaktadır. Bu beklentilerin temel referansı, Yeni Ahit'teki konuyla ilgili metinlerdir. Başta Yuhanna'ya atfedilen Vahiy kitabı olmak üzere, Pavlus'un mektuplarında ve İncillerde dünyanın son dönemine ve bu dönemde vuku bulacak olaylara ilişkin önemli açıklamalar bulunur. Esasen Mesih inancı merkezli (*Kristosentrik*) bir din olan Hıristiyanlıkta, Mesih'in ikinci gelişi (*Parousia*) beklentisi oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Pavlus, mektuplarında, Mesih'in ikinci gelişinin ân meselesi olduğunu düşünmekte ve cemaatini buna hazır olma konusunda uyarmaktadır. Hatta o, bunun kendi yaşamı esnasında gerçekleşeceğini düşünmektedir.[4] Ona göre, Mesih'in, Tanrı'nın borazanıyla gökten inerek ikinci gelişinde, ölüler ebedî bedenler içerisinde dirilecekler, o esnada hayatta

[4] 1 Selanikliler 4: 15-17. Gerçi ilerleyen dönemde, beklediği Mesih'in gelmediğini gören Pavlus, Mesih'in ikinci gelişinin biraz gecikebileceğine vurgu yapmaya başlamıştır. Bkz. 1 Korintliler 15: 51-52. Markus İncili'ndeki bir ifadeye göre, Tanrı'nın egemenliğinin hâlihazırdaki cemaatin yaşamında gerçekleşeceğine dair İsa da bir beklenti içerisindedir: "Size doğruyu söyleyeyim, burada bulunanlar arasında, Tanrı'nın egemenliğinin kudretle gerçekleştiğini görmeden ölümü tatmayacak olanlar var." Markus 9: 1.

olanlar ise beden değiştirerek ölümlü varlık hâlinden ölümsüzlüğe geçeceklerdir. "Gökten, ateş alevleri içinde güçlü melekleriyle gelecek olan" İsa Mesih, insanları yargılayacak ve bütün yönetimleri ortadan kaldırarak egemenliği Baba'ya teslim edecektir; Mesih'e inananlar ise, bulutlar içerisinde göğe yükseltilerek ebediyen sonsuza dek Rab Mesih'le birlikte olacaklardır.[5] Ayrıca bu dönemde, ölüm de dahil bütün düşmanları Mesih'in ayakları altına serilecektir.

İncil yazarları da İsa'nın ağzından dünyanın sonuna doğru olacak olayları anlatırlar. Buna göre İnsanoğlu'nun (Mesih'in) gelişi öncesi, ilahi takdir gereği birtakım belirtiler olacak, savaşlar ortaya çıkacaktır. Tüm uluslar, inananlardan nefret eder hâle geleceklerdir. Danyal gibi Eski Ahit peygamberlerinin sözünü ettikleri olaylar birer birer gerçekleşecektir. Daha sonra Mesih gökten meleklerle birlikte görkemli şekilde gelecek, tahtına oturacak ve önünde toplanan ulusları koyunlarla keçileri birbirinden ayıran bir çoban gibi birbirinden ayıracaktır. İyilerden olan koyunları sağ tarafa, kötülerden oluşan keçileri ise sol tarafa ayıracak ve solundakilere "Ey lanetliler, ... İblis ile onun melekleri için hazırlanmış ebedî ateşe yollanın." diyecektir.[6]

Dünyanın sonunda olacağı beklenen hâdiselerle ilgili en detaylı önseziler/kehanetler ise Vahiy kitabında yer alır. Vahiy kitabı yazarı, dünyanın sonuna doğru gerçekleşecek şiddetli olayları, Mesih'in gelişini, binyıllık dönemi ve yeni Kudüs'ün kuruluşunu detaylarıyla anlatır; Mesih'in gelişi öncesi olması gerekli olaylardan söz eder. Ayrıca, bu dönemde yeryüzünün yaşayacağı katliamlardan ve insanların toplu jenosidinden bahseder; gökten yağacak olan kanla karışık dolu ve ateşten ve bunun dünyanın üçte birini nasıl yakıp yok edeceğinden söz eder. Yine bu kitap, bütün kötü güçlerin ve kralların bir araya toplanacakları Armagedon ile kötü güçlerle ülkelerinin iyi (tanrısal) güçlerce nasıl yok edilecekleri hakkında bilgi verir.

Hıristiyan geleneğinde Mesihçi ve Binyılcı (milenyarist) görüşleriyle tanınan birçok mezhep, İsa'nın ikinci gelişine ve dünyanın sonuna ilişkin bu beklentiler çerçevesinde ortaya çıkmıştır. Gerek Adventistler, Davidianlar ve benzeri Hıristiyan akımların, gerekse Hıristiyanlık bünyesinden neşet eden Yahova Şahitleri ve Moonculuk (Unification Church) gibi oluşumların arka planında bu Mesihçi ve Binyılcı beklentiler bulunmaktadır.

Diğer taraftan, başta ABD olmak üzere, dünyanın dört bir tarafındaki çeşitli Hıristiyan grupların (özellikle de evanjeliklerin), dünyanın sonuna ilişkin kutsal metinlerde anlatılan bu olayların olmasının ân meselesi olduğuna inandıkları ve bunların önemli bölümünün bu hâdiseleri kendi yaşamları esnasında görecekleri beklentisini taşıdıkları da bilinmektedir. Aslında bu beklenti de, yine Yeni Ahit metinlerine uygun bir beklentidir; zira yukarıda değindiğimiz gibi, bizzat Pavlus ve ilk dönem cemaati de Mesih'in ikinci gelişinin kendi yaşamları esnasında olacağına inanmışlardır. Bu beklentinin altında yatan en güçlü neden

[5] 1 Korintliler 15: 24vd, 51-54; 1 Selanikliler 4: 13-18; 2 Selanikliler 1: 6-10.
[6] Bkz. Matta 24, 25; Markus 13; Luka 21.

ise, Pavlus'un da vurguladığı gibi, Mesih'in gelişiyle birlikte, o sırada hayatta olan Hıristiyanların hiç ölmeden birdenbire dünyevi ölümlülük giysilerinden sıyrılacakları ve ölümsüzlük niteliğine kavuşacakları inancıdır.[7] Günümüzde, dünyanın sonuna ilişkin bu beklentilerin ne kadar yaygın olduğunu göstermesi açısından, çeşitli kurumların ABD Hıristiyanları üzerinde yaptıkları anket sonuçları ilginçtir. Bunlara göre, ABD Hıristiyanlarının yaklaşık yüzde otuzu, dünyanın Armagedon savaşıyla son bulacağına inanmakta ve bunların önemli bir bölümü bunun kendi yaşamları esnasında gerçekleşeceğini düşünmektedir. Hatta böyle düşünenler arasında kimi ABD başkanlarının da bulunması oldukça önemlidir.[8]

Dünyanın sonuna ilişkin savaş, çatışma, kan ve ölüm gibi şiddet içeren bu beklentiler, kimi Hıristiyan grupların şiddeti meşrulaştırmaları açısından önemli bir zemin oluşturmaktadır. En basitinden Mesihçi ve Milenyarist Hıristiyanlar, yaklaşmakta olduğuna inandıkları bu şiddet olaylarına hazırlıklı olmak ve layıkıyla Mesih'in yanında yer alabilmek amacıyla, maddi ve manevi hazırlık yapmaktadırlar. Korkunç olanı ise, bazı Hıristiyan grupların, yakın olduğuna inandıkları Mesih döneminin gelişini hızlandırmak ya da dünyanın sonunda gerçekleşecek ve iyilerin/inananların galibiyetiyle sonuçlanacak olaylarda öncüler olabilmek amacıyla birtakım tedhiş hareketlerine girişmeyi ve kutsal metinlerde Mesih öncesi dönemde olacağı söylenen şiddet olaylarının gerçekleşmesini sağlamaya yönelik bazı girişimlerde bulunmayı gerekli görmeleri, bunlara başvurmalarıdır. Nitekim, –yukarıda bahsettiğimiz– yakın geçmişte yaşanan şiddet olaylarında bunun örneklerini görmek mümkündür.

Peki, Hıristiyan geleneğiyle ilişkili şiddet hareketleri, yalnızca, yukarıda örneklerini verdiğimiz son zamanlarda ortaya çıkan bu radikal Mesihçi ve Milenyarist kiliselerle/tarikatlarla mı sınırlıdır? Ya da Hıristiyanlık tarihindeki şiddet hâdiselerini destekleyen ve bunlara meşruiyet metni oluşturan arka plan, yalnızca dünyanın sonuna yönelik bu apokaliptik beklentiler midir? Buna "evet" demek oldukça güç. Zira, hem Hıristiyanlık tarihinde şiddetin yalnızca yukarıdaki örneklerle sınırlı olmadığı hem de Hıristiyan teolojisindeki birçok öğenin şiddete şu ya da bu şekilde haklılık payesi kazandırdığı ve dolayısıyla, şiddetin tarihsel tezahürlerinin teolojik zeminini oluşturduğu bir gerçektir.

Hıristiyanlık tarihine baktığımızda, maalesef ortaçağdan günümüze kadar süregelen bir şiddet tarihi görürüz. Hıristiyanlığın kutsal değerlerini oluşturan İsa Mesih, din, kurtuluş, Kilise ve rahipler adına, gerek Hıristiyan olmayan ötekilere karşı, gerekse Hıristiyanlık içerisinde yer almakla birlikte, inanç ve gelenekleri itibarıyla heretik olarak görülen gruplara karşı sürdürülen şiddet hareketleri, tarihin hafızasına kazınmıştır.

Roma İmparatorluğu'nun, 313 Milan Fermanı'yla birlikte, Hıristiyanlığı resmî olarak korunan din statüsüne kavuşturmasını izleyen kısa süre içerisinde, Pavlusçu Hıristiyan geleneği, İmparatorluğun resmî dini statüsüne kavuşmuştur. Bu

[7] Filipililer 3: 21.

[8] Bkz. Hallsell, *Tanrıyı Kıyamete Zorlamak*, s. 29-33.

dönemden itibaren, gerek politeizm ve paganizmi sürdüren eski Roma ve Yunan dinsel geleneği bağlılarına, gerekse Hıristiyan inanç ve değerlerine ilişkin resmî öğretileri benimsemeyen ve heretik ilan edilen çeşitli gruplara karşı âdeta bir sürek avı başlatılmıştır. Örneğin, Kilisenin hiyerarşik yapısı konusunda Roma Kilisesinin ve İmparator Konstantin'in görüşlerini benimsemeyen ve Konstantin tarafından atanan piskoposu tanımayan Donatus ve Donatistlere karşı sürdürülen şiddet hareketinde bu akım mensuplarının birçoğu katledilmiştir. Aynı şekilde, ilerleyen dönemlerde, siyasal iktidarın gücünü de yanına alan resmî kilise, düzenlediği konsillerde, heretik/sapkın saydığı kişi ve görüşleri sürekli mahkum ettirmiş; görüşleri mahkum edilen kişiler, yalnızca toplumdan dışlanmakla kalmamışlar, ünlü Arius, Makedonius ve Nestoryus örneklerinde olduğu gibi, yaşamlarından da olmuşlardır. Zira, devlet dini hâline gelerek siyasallaşan Pavlusçu Hıristiyan geleneğine karşı inanç ve değerler, siyasal otoriteye karşı yapılanmalar olarak değerlendirilmiştir. İmparator Konstantin döneminden itibaren, İmparatorluğun resmî dinsel öğretilerinin dışında inanç ve öğretilere sahip olan ve dolayısıyla heretik ilan edilen kişiler, devlete karşı suçlu sayılmışlar ve ölüm cezasına çarptırılmışlardır. 384 yılına ait ünlü Theodosius Kuralı'nda, otoritenin heretikler ve aykırı mezhep hareketleri hakkındaki yaklaşımı şöyle ifade edilir:

> Şefkatimiz/yönetimimiz altında bulunan bütün halkların, yüce havari Petrus'un Romalılara verdiği belirtilen dine göre yaşamalarını arzu ediyoruz. (...) Heretiklerin ve hizipçilerin çeşitli cezalara çarptırılmalarını arzuluyoruz. (...) Ayrıca biz tanrılara kurban sunulmamaya karar veriyoruz. Kim böylesi bir suç işlerse öfke kılıcıyla vurulsun.[9]

Resmî kilise kurumunun, gerek Batı Roma'nın henüz ayakta olduğu ilk dönemlerde gerekse teokratik bir yapının ortaya çıktığı ilerleyen dönemlerde, kendi öğretilerini benimsemeyenlere ya da bunlara karşı çıkanlara uygun gördüğü şiddet hareketlerini meşrulaştırmada, –ki bunlar en hafif ceza olan cemaatten dışlamadan (*excommunication*) kişinin işkenceyle öldürülmesine kadar uzanır– genelde konsiller daha sonraki dönemlerde ise engizisyon mahkemeleri önemli rol oynamışlardır. Bu kurumlarda verilen aforoz kararları ve bunların gerekçeleri, heretik olarak addedilen gruplara karşı uygulanan/reva görülen şiddeti yasallaştıran metin olmuştur.

Kilise, iktidarda söz sahibi olmaya başlamasına paralel olarak, Hıristiyanlık dışı akımlara ve bağlılarına karşı da şiddetli tavırlar almıştır. Örneğin, bu çerçevede özellikle İmparator Theodisius zamanından itibaren Roma topraklarındaki paganlara ait tapınaklar yıkılmaya başlanmış ve açıktan pagan âdet ve ritüeller –her ne kadar bunlardan bazıları Hıristiyanlaştırılarak kabul edilmiş olsa da– yasaklanmıştır.[10] Hatta, henüz III. yüzyıl başlarında Kral Abgar'ın Hıristiyan olmasıyla halkının da büyük bir kısmı Hıristiyanlaşan Edessa (Urfa) şehir

[9] Code of Theodosius., xvi 1, 2, v 1, x 4 (J. Wheless, *Forgery in Christianity*, s. 243'ten naklen, http://www2.prestel.co.uk/littleton/ra1fic7.htm)

[10] Bkz. Wheless, *Forgery in Christianity*, s. 244-245.

krallığında, çok geçmeden pagan mabetler ve kült merkezleri yıktırılmaya, pagan ritüeller yasaklanmaya başlamıştır. Kaynakların verdiği bilgilere göre, Edessa'daki pagan kült merkezlerinden yalnızca Tarata (Atargatis) anısına yapılmış olan şehrin ortasındaki bir yükseltinin ayakta kalmasına izin verilmiştir.[11] İlerleyen dönemde de Kilisenin bu tutumu artarak devam etmiştir. V. yüzyılda Batı Roma'nın yıkılmasından sonraki otorite boşluğundan yararlanarak, hızla teokratik yapıda dünyevi/siyasal bir güç hâlinde organize olan Latin Kilisesi, siyasal etkinliği altında bulunan Hıristiyanlık dışı dinsel geleneklere savaş açmıştır. Özellikle, Avrupa'nın Hıristiyanlık öncesi inanışlarıyla bunların bağlıları asimile edilmiş; cadılıkla itham edilen eski Avrupa kültlerinin din adamları yakılarak öldürülme cezasına çarptırılmıştır. Yerel Avrupa kültleri dışında Hıristiyanlık dışı diğer dinsel akımlara karşı da şiddet politikası sürdürülmüştür. Örneğin, ortaçağ konsillerinde, özellikle İslam'a ve Müslümanlara karşı sık sık Haçlı seferlerinin düzenlenmesi çağrısı yapılmış; bu kutsal savaşa katılanlar Kilise tarafından takdis edilmiş, savaşta ölen Hıristiyanlar ise şehit ilan edilmişlerdir. Kilise, Haçlı Seferlerini, Tanrı'nın bir iradesi olarak saymış; kendilerine karşı savaşılan Müslümanların şeytan olduklarını savunmuştur.[12] Diğer taraftan, Kilise tarafından organize edilip kutsanan Haçlı Seferleri'nin tek nedeni ve muhatabı Müslümanlar olmamıştır; zaman zaman bu seferler, heretik olarak değerlendirilen çeşitli Hıristiyan mezheplerine karşı da düzenlenmiştir.

Hıristiyanlığın, Kilise merkezli şiddet eylemleri, Ortaçağ ve sonrasında düşünürlere, bilime, bilim adamlarına, Kilise otoritesine karşı çıkan kimi siyasal liderlere, dinsel düşünce ve yaklaşımlarıyla Kilisenin çizdiği sığ kalıpların dışına çıkanlara ve Kiliseye bağlı olmayan laik kesime yönelik olarak da olanca hızıyla devam etmiştir. Burada, görüşleri nedeniyle diri diri yakılarak ölüm cezasına çarptırılan ünlü düşünür Giordano Bruno (1548-1600) ve Çek millî kahraman ve ilahiyatçı Jan Huss'un (1372-1415) isimlerini saymak örnek olarak yeterli olacaktır.

Katolisizmin bu şiddet politikasına ve dinsel anlayışındaki dayatmacı tavrına karşı oluşan reform hareketi temsilcilerinin de, şiddeti, değişik şekillerde de olsa savunmaları dikkat çekicidir. Örneğin, reform denildiğinde akla gelen ilk isim olan Martin Luther, Katolisizmi ve Papa'yı reddederken, argümanlarını Yeni Ahit terminolojisine dayandırır ve Papa'yı Deccal (Mesih karşıtı) olmakla suçlar. Luther, bir yandan Katolisizmin yönlendirdiği ve Papa'nın manevi liderliğini yürüttüğü Haçlı Seferleri'ni eleştirirken, diğer yandan Hıristiyanlık dışı dinlere ve bunların bağlılarına karşı şiddetli polemikler üretir; Hıristiyan karşıtlarından intikam almayı öğütler. Bir taraftan "Hıristiyan olarak ve Hıristiyanlık adına savaşmayı" kınarken, diğer taraftan "Mesih karşıtlığının gövdesi" olarak nitelediği Müslümanlarla/Türklerle ilgili, "Biz, onları, din adamlarıyla birlik-

[11] Bkz. Addai, *The Teaching of Addai*, çev. G. Howard, Scholars Press 1981, s. 68-69. Edessa halkı arasında Tanrıça Atargatis anısına erkeklerin kendilerini hadım etmeleri ayini, Kral Abgar tarafından yasaklandı ve yasağa rağmen bunu yapanların ellerinin kesileceği kuralı getirildi. Bkz. Bardaisan, *The Book of the Laws of the Countries*, ed. ve ter. H.J.W. Drijvers, Assen 1965, s. 59.

[12] R.G. Jones, *Groundwork of Christian Ethics*, London: Epworth Press 1984, s. 86.

te kılıçtan geçirmedikçe ve onları ölüme atmadıkça, onlara karşı galip gelemeyiz." der.[13] İlk bakışta Luther'in bu yaklaşımlarında bir çelişki var gibi görülür. Ancak, Luther'in Pavlusçu egemenlik anlayışı doğrultusunda savunduğu otorite anlayışı dikkate alınırsa, bu yaklaşımında herhangi bir karşıtlık söz konusu değildir. Zira Luther, aslında şiddete değil, dünyevi yaşantıda Kilisenin ve rahipler kurumunun egemenlik iddiasına karşı çıkmaktadır. Bir başka ifadeyle, Luther, Papalığın güdümündeki savaşa karşı çıkmaktadır; yoksa onun Hıristiyanlıkta savaşa ve şiddete yer olmadığı gibi bir fikri yoktur.[14] "İki kılıç" doktrini çerçevesinde o, "kılıç ve gücün Tanrı'nın hizmetinde" olduğunu savunmakta ve siyasal iktidarlar tarafından yapılan savaşların ve sürdürülen şiddetin dinsel açıdan yasal ve kutsal/doğru olduğunu kabul etmektedir. Şiddeti, saldırganlığı ve savaşı kutsayan şu çarpıcı sözler Luther'e aittir:

> Bir savaşa yavaş yavaş gitmek, Hıristiyanca ve sevgi işi değildir. Bir kimse kendi düşmanlarının boğazını kesmeli, onları yağmalamalı ve yakmalıdır; onları yeninceye kadar gereken bütün zararı vermelidir.
>
> Sadece bir ahmak, boğazlamanın ve çalmanın Hıristiyanlığa ve sevgi ilkesine uygun olmadığını ileri sürebilir. Gerçekte sevgi budur.[15]

Bu fikirlere sahip olan Luther, kendi yaşamında gücü elinde bulunduran siyasal iktidarların yanında yer almış ve onların yürüttüğü savaş ve şiddeti kutsamıştır. Örneğin o, köylüler isyanı sırasında halka karşı prenslerin yanında yer alarak, halkın katledilmesinin dinen meşruluğu tezini savunmuştur. Luther, yalnızca İslam'a ve Müslümanlara ya da siyasal iktidarlara karşı çıkanlara yönelik şiddeti savunmakla kalmamış, Hıristiyanlık dışı tüm geleneklere karşı tavır almıştır. Örneğin, çeşitli konuşma ve yazılarında, "yeryüzünün en çirkef halkı" olarak tanımladığı Yahudileri, "suları zehirlemekle ve Hıristiyan çocuklarını kaçırıp işkenceyle öldürmekle" suçlamış ve onlara karşı şiddeti teşvik etmiştir. Ayrıca "azgın, hilekâr, kötü kokan, hain ve tefeci" olarak tanımladığı Yahudilerin bir sürü bâtıl inanç taşıdıklarından ve büyücülük yaptıklarından söz etmiş ve sinagoglarının yakılıp yıkılması yönünde vaazlar vermiştir.[16]

Hıristiyanların şiddet ve baskı anlayışları, sömürü ve emperyalizm dönemlerinde de devam etmiştir. Batılı Hıristiyan uluslar, sahip oldukları askerî ve

[13] Bkz. L. Hagemann, *Martin Luther ve İslam Anlayışı*, çev. K. Kahramantürk, İzmir: Dokuz Eylül Yayınları 2000, s. 10 vd. Ayrıca bkz. *The Table Talk of Martin Luther*, ter. W. Hazlitt, Philadelphia: Lutheran Publ. Soc. 1997, "Of the Turks", DCCXXVI-DCCCXXXVII [http://www.reformed.org/documents/Table_talk/table_talk.html].

[14] Nitekim genel olarak Lutherci Protestanlar da inançlarında, Luther'in bu yaklaşımından hareketle, bir Hıristiyanın adil/haklı bir savaşa katılabileceğine veya bir imparatorun gerektiğinde savaş açabileceğine yer vermişlerdir. Bkz. *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, ed. Ve ter. T.G. Tappert, Philadelphia: Fortress Press, s. 46, 37, 222, 431.

[15] P.F. Wiener, *Martin Luther; Hitler's Spritual Ancestor*, Hutchinson & Co. Ltd.'den naklen [http://www.tentmaker.org/books/MartinLuther-HitlersSpiritualAncestor.html].

[16] Bkz. *The Table Talk of Martin Luther*, "Of the Jews", DCCCVII-DCCCXXV. Kimi yazarlar, Luther'in bu antisemitik yaklaşımlarının, Nazilerce gerçekleştirilen Yahudi holokostu için kaynak ve dayanak olduğunu savunmaktadır. Bkz. Wiener, *Martin Luther; Hitler's Spritual Ancestor*.

teknolojik güç sayesinde, dünyanın dört bir tarafında edindikleri sömürge bölgelerinde, yerel inanç ve değerlere karşı hızlı bir asimilasyon süreci başlatmışlar ve neticede kısa zamanda kuzeyi ve güneyiyle bütün Amerika ile başta Avustralya ve Yeni Zelanda olmak üzere Okyanusya'nın önemli kesimi ve Afrika ile Asya'nın kimi bölgeleri Hıristiyanlaştırılmıştır. Sömürge bölgelerinde kiliselerin ve misyonerlik teşkilatlarının sömürgeci güçlerle işbirliği içinde olmaları ve dil, din ve tarihsel ve sosyal değerler gibi, yerel kültürel yapıların hızla yok edilmesini âdeta kendileri için ilahi bir görev addetmeleri ilginçtir. Bu yönüyle Kilise ve Hıristiyan misyonerler, sömürge bölgelerinde sömürge faaliyetlerinin meşrulaştırılması ve sömürgenin sürmesi konusunda âdeta bir öncü kuvveti gibi çalışmışlardır. Kilisenin, farklı dinsel ve kültürel kimliklerin asimilasyonuna yönelik bu çabaları, yalnızca son dönemlere has değildir; daha önceleri de görülmektedir. Örneğin, XV. yüzyıl sonlarında İspanya'da, Kilise, Endülüs'ün yıkılışı sürecinde de, burada aynı fonksiyonu üstlenmiş; Endülüs halkını (Müslümanı ve Yahudisiyle) zoraki Hıristiyanlaştırma ve yerel kimlik ve değerlerinden uzaklaştırma misyonunu yürütmüştür.

Yakın geçmişte ve günümüzde Kilise ve Hıristiyanlık, büyük oranda siyasal alandan elini çekmiş gözükmektedir. Ancak, diğer taraftan, Hıristiyanlık bağlantılı şiddet hâlâ devam etmektedir. Yukarıda örneklerini verdiğim Mesihçi ve milenyarist akımların gerek içe (kendilerine) dönük gerekse dışa dönük şiddet hareketlerinden başka, dünyanın hemen her bölgesinde çeşitli Hıristiyan mezhepleri veya gruplarıyla irtibatlı tedhiş hareketleri devam etmektedir. Örneğin, Kuzey İrlanda'da uzun zamandır devam eden ve görünürde IRA ve Unionistler arasında süregelen çatışma, arka planında yatan sosyal ve siyasal unsurlarla birlikte, aslında bir din savaşıdır. Zira burada, öteden beri süregelen İrlanda Katolikleriyle İngiliz yanlısı Anglikanların kavgasını görmek mümkündür. Benzer şekilde Kafkaslarda devam eden Ermeni-Azeri savaşında, Balkanlarda Bosna, Kosova ve Makedonya'da süren Ortodoks Sırplar ve Makedonlarla Müslüman Boşnaklar ve Arnavutlar arasındaki mücadelede, aynı şekilde, Sudan'da, Endonezya'da vb. diğer birçok bölgede devam eden şiddet olaylarında, çeşitli Hıristiyan kiliselerini veya gruplarını taraf olarak görmek mümkündür. Bundan başka, yakın geçmişimizde derin izler bırakan iki büyük dünya savaşının temel oyuncularının da Hıristiyan uluslar olduğunu ve yüzbinlerce cana mal olan bu savaşlarda Kilisenin şu ya da bu tarafa Tanrı adına destek verdiğini ve kutsadığını hatırda tutmakta yarar var.[17]

Peki, genellikle bağlılarınca "sevgi ve barış dini" olarak lanse edilen bir inanç sistemi, nasıl olur da geçmişten günümüze tarih boyu şiddet, baskı ve terör üretir? Hıristiyanlıkla ilişkili olarak tarihe damgasını vuran şiddet politikaları, ortaçağdan günümüze şiddeti kışkırtan kiliseler ve Hıristiyan konsiller ile şiddeti uygulayan Hıristiyan bireylerin zihninde nasıl meşrulaştırılmaktadır?

[17] Örneğin, Birinci Dünya Savaşını, İngiliz Kilisesi, Tanrı'nın Krallığı ile şeytan (Almanya) arasındaki bir savaş olarak nitelemiştir. Bkz. Jones, *Groundwork of Christian Ethics*, s. 86.

Yoksa, Hıristiyanlığın "sevgi ve barış dini" olduğu ya da İsa'ya atfedilen "düşmanını bile sev" ilkesi boş bir iddia, bir balon mu?

Başta kendi bünyesinden neşet ettiği Yahudilik olmak üzere, diğer dinsel geleneklere karşı Hıristiyanlığın en önemli iddialarından birisi 'sevgi' ilkesine yaptığı vurgu oldu. Yahudi geleneğindeki "yargılayan ve cezalandıran Tanrı" anlayışına karşı Hıristiyanlık, "seven, kurtaran ve bağışlayan Tanrı" düşüncesini vurgulamaktaydı. Tanrı anlayışındaki bu temel farklılık, kimi erken dönem Hıristiyan ilahiyatçılar tarafından o kadar ön plana çıkarıldı ki, I.-II. yüzyıllarda yaşayan Sinoplu Marcion gibi bazı kişiler, Eski Ahit'in yaratıcı, kural koyucu ve yargılayıcı Tanrısı (Yahve) ile Yeni Ahit'in kurtarıcı ve bağışlayıcı sevgi Tanrısı (Oğul İsa Mesih) düalizmine dayalı bir Tanrı düşüncesi geliştirdiler; Eski Ahit'e ve onun yargıç Tanrı'sına karşı çıktılar.[18]

Sevgi, bağışlama ve hoşgörü, yalnızca Tanrı düşüncesiyle ilgili olarak değil, gerek İncillerde gerekse diğer Yeni Ahit metinlerinde çeşitli konular bağlamında da işlenen kavramlar olarak karşımıza çıkar. Yeni Ahit'e göre, gerek Tanrı ile insanlık arasındaki ilişkilerde gerekse insanlar arası ilişkilerde aslolan sevgi prensibidir. Örneğin, Yuhanna İncili'ne göre, Tanrı insanlığa olan sevgisi nedeniyle Oğlu (İsa Mesih'i) yeryüzüne göndermiştir.[19] Pavlus'un mektuplarına göre ise, Oğul, insanların günahlarının bağışlanması uğruna kurban olarak sunulmuş, onların günahları için çarmıha gerilerek canını vermiştir.[20] Benzer şekilde, insanlar arası ilişkilerde de önemli olan sevgidir. İncillere göre, İsa, kendisine ilahi yasada en önemli emrin ne olduğunu soranlara, Tanrı'yı yürekten sevmenin birinci, komşunu kendin gibi sevmenin ise ikinci sırada önemli olduğunu ve bunlardan daha büyük emir olmadığını söyler.[21] Yuhanna İncili'ne göre, İsa, kendisine inananlara yeni bir emir vermekte ve "birbirinizi sevin, sizi sevdiğim gibi siz de birbirinizi sevin" demektedir.[22] İsa'ya göre sevgi, yalnızca komşuya ya da dost ve arkadaşlara yönelik olmamalıdır; kişi düşmanını, hatta kendisine zulmedenleri bile sevmeli, onlardan nefret etmemelidir.[23] Yine İsa, İncillere göre, başkalarına karşı bağışlayıcı olmayı önermekte ve başkalarının suçlarını bağışlayıcı olunduğu taktirde, Tanrı'nın da insanın suçlarını bağışlayıcı olacağını vurgulamaktadır.[24] Bundan başka İsa, başkalarına karşı yargılayıcı ve hata/kusur arayıcı olmamayı, kişinin kendisine karşı nasıl davranılmasını istiyorsa diğerlerine de öyle davranmayı prensip edinmesini istemektedir.[25] Ayrıca kimi Yeni Ahit metinlerine göre İsa, hoşgörülü olmanın sınırlarını o kadar genişletmektedir ki, sanki bağlılarına

[18] Bkz. Tertullian, *Adversus Marcionem*, I, ii, xix; IV, vi [http://www.ccel.org/fathers2/ANF-03/anf03-26.htm].

[19] Yuhanna 3: 16-17.

[20] Romalılar 3: 25.

[21] Markus 12: 28-31.

[22] Yuhanna 13: 34, 15: 12, 17.

[23] "... size diyorum ki, düşmanlarınızı sevin, size zulmedenler için dua edin. ... Eğer yalnız sizi sevenleri severseniz ne ödülünüz olur?" Matta 5: 44-46.

[24] Bkz. Matta 6: 14-15, Markus 11: 25-26.

[25] Matta 7: 1-5, 12.

pasifist bir anlayış önermektedir. Örneğin, Matta İncili'ne göre, o, bağlılarına, "Kötüye karşı direnmeyin; sağ yanağınıza bir tokat atana öbürünü de çevirin; size karşı davacı olup mintanınızı almak isteyene abanızı da verin; sizi bin adım yol yürümeye zorlayanla iki bin adım yürüyün." demektedir.[26] Yine Matta İncili'ne göre, İsa, kendisine karşı yapılan kötülüğe karşı koymaya yeltenmediği gibi, kendisini tutuklamaya gelenlere karşı kılıç çeken havarisini de kılıcını yerine koyması doğrultusunda uyarmaktadır.[27] İsa'yla ilgili İncillerde yer alan bu anlatılar, biraz sonra üzerinde duracağımız gibi, geçmişte ve günümüzde pasifizmi temel bir yaşam tarzı edinen kimi Hıristiyan gruplar için referans olmuştur. Son olarak İncillerde İsa, barışı ve barış yanlılarını övüp kutsamaktadır.[28]

Yeni Ahit metinlerine göre yalnızca İsa değil, görüş ve düşünceleriyle Hıristiyanlıkta merkezî bir yere sahip olan Pavlus da mektuplarında zaman zaman sevgi ilkesini vurgulamakta ve Musa yasasındaki bütün ilahi emirlerin bir tek ilkede, "Komşunu kendin gibi sev" ilkesinde özetlendiğini belirtmektedir.[29]

Yukarıda örneklerini verdiğim, sevgiye, hoşgörüye, barışa ve bağışlamaya yönelik bu yaklaşımları nedeniyle Hıristiyanlık, genellikle, bağlılarınca dışarıya karşı sevgi dini olarak yansıtılır. Yine bu nedenle Hıristiyan ilahiyatçılar, kutsal kitap geleneğinde Tekvin'den Yeni Ahit kitaplarına doğru uzanan bir gelişimin, yargılama ve öç almaya dayalı hukuktan bağışlama ve affetmeye, katı kuralcılıktan sevgi prensibine doğru gelişen bir tekamülün olduğunu belirtirler. Buna göre Tevrat'ta İsrailoğullarını intikam almaya, düşmanlarını kılıçtan geçirmeye çağıran ve İsrailoğulları merkezliliği esas alan Tanrı, kutsal kitabın Yeni Ahit bölümünde tüm uluslara yönelik sevgi hukuku ilkesini getirmektedir. Dolayısıyla, buna göre Tanrı, İsa öncesi dönemde tanrısal hukuk ile kurtuluş ve yargılanma ilkesi yerine, İsa ile birlikte İsa Mesih'e iman ve sevgi ile kurtuluş ve bağışlanma ilkesini vurgulamakta, Mesih merkezliliği temel almaktadır.

Kitab-ı Mukaddes (Eski ve Yeni Ahit metinleri) incelendiğinde bunun genelde doğru olduğu görülür. Ancak, Yeni Ahit metinlerinde gerek İsa'ya atfedilen ifade ve olaylarda gerekse Pavlus vb. kişilerin yaşamına ait anlatılarda, her zaman sevgi, barış ve hoşgörü ilkesinin ön plana çıkarılmadığı, yer yer *ötekilere* karşı şiddet, nefret ve öfke içeren pasajların ve tanımlamaların bulunduğu da dikkati çeker. Örneğin, İncillere göre İsa, geliş gayesiyle ilgili olarak şöyle der:

> Yeryüzüne barış getirmeye geldiğimi sanmayın! Ben barış değil kılıç getirmeye geldim. Çünkü ben, oğulla babasının, kızla annesinin, gelinle kaynanasının arasına ayrılık sokmaya geldim.[30]

[26] Matta 5: 39-41.

[27] "... bunun üzerine adamlar yaklaştı, İsa'yı yakalayıp tutukladılar. İsa'yla birlikte olanlardan biri, ani bir hareketle kılıcını çekti, başkahinin kölesine vurup kulağını uçurdu. O zaman İsa ona, 'kılıcını yerine koy' dedi. 'Kılıç çekenlerin hepsi kılıçla ölecek'." Matta 26: 50-52. Ayrıca krş. Yuhanna 18: 10-11.

[28] Matta 5: 9.

[29] Örneğin bkz. Romalılar 13: 8-10; Koloseliler 3: 14; Galatyalılar 5: 14.

[30] Matta 10: 34-35. Ayrıca bkz. Luka 12: 51-53.

Luka İncili'nde geçen bir başka ifadeye göre ise, Kudüs'e doğru yola koyulan İsa, Tanrı'nın egemenliğinin hemen ortaya çıkacağını sananlara, Kudüs yakınlarında bir mesel (kral atanmak üzere uzaklara gitmeden önce kölelerine işletilmek üzere bir miktar para bırakan bir soylu adam kıssası) anlatır. İsa'nın, Kudüs'e dönüşü vesilesiyle anlattığı bu kıssanın son kısmı oldukça ilginçtir. Çünkü burada, İsa'nın anlatımıyla kral, "Üzerlerine kral olmamı istemeyen bu düşmanlarıma gelince, onları buraya getirin ve gözümün önünde kılıçtan geçirin." demektedir.[31] Burada İsa'nın kendi hareketiyle ilişkili olarak bu kıssayı anlatması, hikayedeki kral tiplemesiyle, aslında kendi konumuna işaret etmesi ve kralın diliyle muhaliflerine yönelik şiddet içerikli sözler sarf etmesi ilginçtir.[32] Yine Luka'ya göre, İsa, tutuklanması öncesi tutuklanacağına ve daha sonra olacak olaylara ilişkin öğrencilerine bazı imalarda bulunduktan sonra, onlara şöyle der:

> Kılıcı olmayan abasını satıp bir kılıç alsın; size şunu söyleyeyim, yazılmış olan şu sözün bende yerine gelmesi gerektir: "O, suçlularla bir sayıldı." Gerçekten de benimle ilgili yazılmış olanlar yerine gelmektedir. "Rab, işte burada iki kılıç var." dediler. O da onlara "yeter" dedi.[33]

Kimi İncil metinlerinde talebelerinin kılıç kullanmalarını hoş karşılamayan ve "kılıç çekenlerin hepsi kılıçla ölecekler" diyen İsa'nın, bu ifadelerinde talebelerine, gerekiyorsa abalarını bile satıp kılıç almalarını önermesi, İncil yazarlarının İsa anlayışları konusundaki farklı tutumlara örnek olması açısından ilginçtir.

Yukarıda değindiğimiz gibi, İncillerde geçen bazı ifadelerde İsa âdeta mutlak pasifizmi savunan ve yaşamında bunu uygulayıp takipçilerine bunu öneren bir şahsiyet olarak anlatılır. Oysa tarihsel İsa'nın yaşamıyla ilgili anlatılara bakıldığında, İsa'nın hiç de öyle pasif karakterli ve bir yanağına tokat atıldığında diğerini de çeviren bir kişi olmadığı anlaşılmaktadır. Öyle ki, o, sık sık muhaliflerini yerici, aşağılayıcı ifadeler kullanmaktan çekinmemekte ve zaman zaman onlara karşı –şu ya da bu şekilde– şiddet içeren tavır ve davranışlarda bulunmaktadır. Örneğin, İsa, yaşamı esnasında kendisine yönelik en şiddetli muhalefet sergileyen Yahudi din adamları ve elitleri grubuna (en başta da Ferisilere) sık sık "sizi engerekler soyu", "yılanlar", "ikiyüzlüler", "kör kılavuzlar", "budalalar" gibi yakıştırmalarla hitap eder.[34] Yine İsa, meşhur tapınağa giriş kıssasında, tapınağı asıl işlevi dışında kullanmaya çalışanlara karşı son derece radikal, hatta agresif bir tutum takınır; burayı âdeta bir ticarethane hâline getiren satıcı ve alıcıları ipten örülmüş bir kırbaçla tapınaktan kovar, sarrafların masalarını devirir, paralarını yerlere saçar, kuş satıcılarının sehpalarını altüst

[31] Luka 19: 27.

[32] İncil yazarlarınca İsa sıklıkla "kral" olarak nitelenir. Örneğin bkz. Yuhanna 18: 37.

[33] Luka 22: 36-38.

[34] Bkz. Matta 12: 34; 23: 13-33. İncillere göre İsa, yalnızca muhaliflerine değil, bazen kendi etrafında bulunan kişilere karşı da benzer kötüleyici ifadeler kullanmaktadır. Örneğin o, bir defasında Petrus'a "çekil oradan şeytan!" der. Matta 16: 23.

eder, yük taşıyan hiç kimsenin tapınağa geçişine izin vermez. Bunlardan başka, İsa, tapınağın âdeta bir "haydut inine" döndürüldüğünü vurgular.[35]

Ayrıca, eldeki Kanonik İnciller, bir yandan sevgi, merhamet, bağışlama ve hoşgörüden bahseden İsa'nın, diğer taraftan muhalifleriyle ilgili olarak zaman zaman "cehennem azabından", "ateşten" ve "lanetten" bahsettiğini rivayet etmektedir.[36] Hatta İsa, meşhur "incir ağacını lanetlemesi" kıssasına göre, incir yeme ümidiyle yaklaştığı ağaçta yiyecek meyve bulamayınca (ki İncil yazarları, o sırada incir mevsimi olmadığını vurgularlar, bu durumda ağaçta incir bulunmaması gayet doğaldır) ağacı bile lanetlemekten kaçınmamaktadır. İncillerde, bu lanetlemenin ertesi günü ağacın kökten kuruduğu anlatılır.[37] Yiyecek meyve bulamadığı için öfkelenip, bir ağacı bile lanetleyerek kurumasına neden olan öfkeli ve kompleksli bir figürün, "düşmanlarınızı bile sevin" deyip herkese yönelik bağışlama ve hoşgörüden bahsetmesi ne kadar tutarlı olabilir? Ya da sevgi, bağışlama ve hoşgörüye sürekli vurgu yapan bir şahsiyet, nasıl olur da, bir ağaca bile lanetler yağdıran bir ruh yapısı taşıyabilir? İsa'ya atfedilen ve karşıt tavırlar/tutumlar içeren bu olayların, gerçekte tarihsel İsa'yla bir ilgisi olabilir mi? Yoksa İsa ile ilgili anlatılan/kurgulanan bu rivayetlere kaynak teşkil eden ilk dönem Hıristiyan cemaati ve bunların inançlarında yer alan İsa anlayışı mıdır? Burada, Marcus Borg'ün dikkatimizi çektiği gibi, İncil metinleriyle ilgili göz önünde bulundurulması gereken husus, bunların doğrudan tarihsel dokümanlar olmayıp, İsa'ya ilişkin her deyiş ve hikayenin erken dönem kilisesi tarafından şekillendirilmiş metinler oldukları gerçeğidir.[38] Dolayısıyla, İsa'ya ilişkin bu deyiş ve hikayelerde, hem İsa'nın şahsı ve kimliği ile ilgili erken dönem Hıristiyan cemaatin anlayışını hem de muhaliflere ya da öteki statüsündeki insanlara yönelik tavır ve davranışlara ilişkin bu cemaatin yaklaşımlarını (varsa farklı durumlara göre farklı davranış biçimlerini meşrulaştıran, böylelikle şartlara göre bazen pasifist ve hoşgörülü bazen radikal ve agresif olabilen tavırlarını) görmek mümkündür.

İsa'ya atfedilen rivayetlerde olduğu gibi, her ne kadar sevgi, hoşgörü, şefkat ve bağışlamadan bahsetse de, Pavlus'un da mektuplarında zaman zaman muhaliflerine karşı hakaret ve yergi dolu sözlerine ve şiddet çağrıştıran ifadelerine rastlanmaktadır. Örneğin o, bir mektubunda, kendisini izleyenlere, kimseye "lanet etmemelerini" öğütlerken,[39] bir diğer yerde –kendisinin öğretileri dışında bir öğretiyi savunanları kastederek– "gökten bir melek bile size bildirdiğimiz müjdeye ters düşen bir müjde bildirirse, lanet olsun ona; daha önce söylediğimizi şimdi yine söylüyorum, bir kimse size kabul ettiğinize ters düşen bir müjde bildirirse ona lanet olsun" demektedir.[40] Yine Pavlus, dedikoducu, yerici, küstah, kibirli vb. şekilde nitelediği kimseler için, "Tanrı'nın gazabından"

[35] Bkz. Markus 11: 15-17; Matta 21: 12-17; Luka 19: 45-46; Yuhanna 2: 14-15.
[36] Örneğin bkz. Matta 23: 33; 25: 41, 46.
[37] Markus 11: 12-21; Matta 21: 19.
[38] M. Borg, *Jesus, A New Vision*, New York: HarperCollins 1987, s. 15.
[39] Romalılar 12: 14-15.
[40] Galatyalılar 1: 8-9.

bahsetmekte, "bunların ölümü hak ettiklerine dair Tanrı buyruğunun" bulunduğunu vurgulamaktadır.[41] "Gazapla cezalandıran Tanrı" ve "Tanrı'nın gazabı" ifadeleri, Pavlus mektuplarında "seven Tanrı" motifleriyle yan yana yer almaktadır.[42] Ayrıca o, sünnet olmanın gerekli olup olmadığı konusundaki tartışmada kendisinden farklı düşünenleri kastederek "köpekler", "sünnet bağnazları" ve "ikiyüzlüler" ifadelerini kullanmakta, muhaliflerine yönelik "bu asi, boşboğaz aldatıcı kişilerin ağzını kapamak gerektiğinden" ve bunların "iğrenç kişiler" olduklarından söz etmektedir.[43] Bundan başka o, "akıl karıştıran kim olursa olsun cezasını çekeceği" tehdidinde bulunmaktadır.[44] Pavlus'un, Yahudileri, İsa ve peygamberlerin katili olmakla suçlayan ifadelerinde, antisemitizme temel teşkil eden bazı yaklaşımlar görmek de mümkündür.[45]

Pavlus'un Romalılara mektubunda, Hıristiyan teolojisindeki egemenlik anlayışına temel olan ve otoriteden kaynaklanan şiddeti meşrulaştırmada son derece önemli bir rol oynayan bir ifadesi oldukça dikkat çekicidir. Pavlus şöyle der:

> Herkes, altında bulunduğu yönetime boyun eğsin. Çünkü Tanrı'dan olmayan yönetim yoktur. Var olanlar Tanrı tarafından kurulmuştur. Bu nedenle, yönetime karşı direnen, Tanrı'nın düzenlediğine karşı gelmiş olur. Karşı gelenler yargılanırlar. (...) Çünkü yönetim senin iyiliğin için Tanrı'nın hizmetindedir. Ama kötü olanı yaparsan kork! Yönetim, kılıcı boş yere taşımıyor; kötülük yapanın üzerine Tanrı'nın gazabını salacak olan öç alıcı olarak Tanrı'nın hizmetindedir. Bunun için yalnız Tanrı'nın gazabı nedeniyle değil, vicdan nedeniyle de yönetime boyun eğmen gerekir.[46]

Bu ifadesinde Pavlus, bir yandan egemenlik yetisini kutsayıp tanrısal egemenlik alanıyla dünyevi egemenlik alanını birbirinden ayırmakta ve yapısı ne olursa olsun (Pavlus'un bu mektubu Roma'nın zalim/despot imparatoru Nero döneminde yazdığını hatırımızda tutalım) dünyevi iktidarların meşru olduklarını, zira kutsal egemenlik yetisini ellerinde bulundurmalarının onların yönetimlerinin Tanrı tarafından tesis edildiğinin delili olduğunu düşünmektedir. Diğer yandan, bu yaklaşımı doğrultusunda Pavlus, yönetimlerin ellerinde bulunan kılıcın, yani askerî güç ve şiddet unsurlarının da Tanrı tarafından kutsandığını ve tanrısal bir iradeye dayandığını savunmaktadır. Zira ona göre, madem otoritenin sahip olduğu egemenlik yetkisi Tanrı tarafından bahşedilmektedir, o hâlde gücünü bu yetkiden alan şiddet de tanrısal iradeden kaynaklanmaktadır ya da kendi ifadesiyle "Tanrı'nın gazabını salacak olan öç alıcı"dır. Dolayısıyla, yönetimin başvurduğu şiddet, tanrısal bir meşruiyet zeminine dayanmaktadır.

Pavlus'un bu anlayışı, tarih boyu Hıristiyanlığın otoriteye ve otoriteden kaynaklanan şiddete bakışında ölçü olmuştur. Bunun bir istisnası, ortaçağda gelişen Papalık merkezli teokratik yönetim dönemidir. Batı Roma'nın yıkılmasından son-

[41] Romalılar 1: 18-32.
[42] Örneğin bkz. Romalılar 3: 5; 12: 19, 13: 4.
[43] Bkz. Titus'a Mektup 1: 10-12, 16; Filipililer 3: 2.
[44] Galatyalılar 5: 10.
[45] Örneğin bkz. I. Selanikliler 2: 14-15.
[46] Romalılar 13: 1-5.

ra doğan otorite boşluğundan yararlanarak hızla siyasal/dünyevi bir güç hâlinde örgütlenen Roma kilisesi, bir zaman sonra Avrupa'nın önemli bir bölümünde etkin olan egemen bir unsur olmuştur. Bu gelişmeye paralel olarak Kilise, Pavlusçu otorite ve egemenlik anlayışının kiliseye hasrettiği, Mesih'in ikinci gelişine kadar metafizik âleme yönelik olan tanrısal egemenliğin inananlar arasındaki temsilciliğinin sınırlarını aşmış ve aynı zamanda dünyevi bir otorite olarak kurumsallaşmıştır. Bu durum, Pavlusçu çizgiden ciddi bir sapma temayülüdür. Nitekim Reform dönemlerinde, başta Luther olmak üzere Hıristiyan reformistler, Papalığın ve Kilisenin bu tutumuna şiddetle karşı çıkmışlar ve siyasal/dünyevi anlamda egemenlik yetkisinin laik iktidarlarda olduğunun altını çizmişlerdir. Zaten, Rönesans ve Reform dönemlerini izleyen Papalık ve teokrasi karşıtı gelişmeler, Kiliseyi yeniden bir durum değerlendirmesi yapmaya zorlamış ve yakın geçmişte Kilise, iktidarı laik yönetimlere bırakarak yeniden Pavlusçu çizgiye dönmüştür.

Pavlus'un, otoritenin ve otoriteden kaynaklanan şiddetin tanrısal iradeye uygunluğu ve meşruiyeti görüşü doğrultusunda Hıristiyanlar, erken dönemlerden itibaren siyasal otoriteyle ilişkilerinde bunu referans almışlardır. Roma imparatorlarının henüz paganizmi sürdürdükleri ve Hıristiyanlığa karşı tavır aldıkları dönemlerde Kilise Babaları, genellikle dinden dönmeye zorlama hariç her açıdan otoritenin onaylanması ve ona itaat edilmesi gerektiğini vurgulamışlardır.[47] Nitekim bu ilk dönemlerde, genellikle otoriteden kaynaklanan şiddete karşı pasif bir tavır, Hıristiyan cemaatin karakteristik özelliği olmuştur.[48] Kendilerine uygulanan şiddete karşı gösterilen bu pasifist tavrın dayanağını oluşturan dinsel metinler arasında, gerek İsa'ya atfedilen –yukarıda örneklerini verdiğimiz– bazı sözler (bir yanağına tokat atana öbürünün de çevrilmesi gibi), gerekse Pavlus'un otoriteyi ve otoriteryan şiddeti meşrulaştıran yaklaşımları bulunmaktadır. Diğer taraftan, ilk dönem Hıristiyan cemaatinin otoriteden kaynaklanan şiddete karşı pasif tutum takınmasında, mevcut sosyal ve siyasal şartların kendi aleyhlerinde olmasının, bir başka ifadeyle, güçlü ve kudretli pagan Roma İmparatorluğu'nda son derece güçsüz durumda olmalarının önemli bir rolü olmuştur. Nitekim, ilerleyen dönemlerde, Hıristiyanlık ve Hıristiyanlar Roma'da güçlenip, egemen unsurlarca tanınan ve kollanan unsur hâline gelince, bu pasifist tavır hızla bir kenara bırakılmış ve gerek Donatistler ve Ariusçular gibi heretik ilan edilen Hıristiyan gruplara, gerekse Hıristiyan olmayanlara karşı şiddet meşrulaştırılmıştır. Bununla birlikte günümüzde, Mennonitler ve Kuveykırlar gibi kimi marjinal Hıristiyan kiliselerin, bu erken dönem anlayışından hareketle, hâlâ şiddete karşı pasifist bir tutumun doğru olduğunu savunmakta ve bunu uygulamakta oldukları bilinmektedir.[49]

[47] Örneğin, sonunda siyasal otorite tarafından yakılarak ölüme mahkum edilen İzmir Piskoposu Polycarp (MS 69-155), bir Hıristiyanın, inancına saldırılmadıkça ve "imparator Tanrı'dır" demeye zorlanmadıkça otoritelere tam bir sadakat ve itaat göstermesi gerektiğini savunmaktadır. O. Cullmann, *The Early Church*, London: SCM Press 1956, s. 200.

[48] Jones, *Groundwork of Christian Ethics*, s. 83.

[49] Bkz. T. Shannon, "Christianity", *Ethical Issues in Six Religious Traditions*, ed. P. Morgan, C. Lawton, Edinburgh University Press 1996, s. 208-209.

Pavlusçu anlayış doğrultusunda, Reform döneminde Luther, savaş ve şiddete değil, siyasal otoriteden kaynaklanmayan savaş ve şiddete karşı çıkmış; hatırlanacağı üzere, yukarıda kısaca değindiğimiz görüşlerinde, Kilise kurumu ve Papalığın savaş açma yetkisinin olmadığını, zira bu yetkinin yalnızca laik iktidarların hakkı olduğunu savunmuştur. Ayrıca o, bizzat yaşadığı dönemde, siyasal iktidarların köylülere reva gördüğü şiddetin dine uygun olduğunu düşünmüş ve Köylü İsyanı hâdisesinde prenslerin yanında yer almıştır.

Otoriteryan şiddeti bir bakıma kutsayan ve meşrulaştıran bu Pavlusçu anlayışın ötesinde, Hıristiyanlığın –yine Pavlus'un teolojik değerlendirmeleri ve eskatolojik beklentilerine dayalı– bazı temel öğretileri, geçmişte ve günümüzde Hıristiyan geleneğinde, gerek kendine dönük şiddet eylemlerine gerekse başkalarına/ötekilere yöneltilen şiddete meşruiyet kazandıran metin oluşturmuştur. Bunlar arasında, dünyanın sonuna ilişkin çeşitli beklentileri içeren Mesihçi ve Milenyarist öğretilere yukarıda değinmiştik. Bunun dışında, çarmıh teolojisi bağlamında düşünülen Kefaret (*atonement*) doktrini, Hıristiyan geleneğinde şiddetin meşrulaştırılmasında önemli rol oynayan bir doktrin olarak karşımızda durmaktadır.

Çarmıh teolojisi, kurtuluş anlayışı açısından, ilahi Oğul İsa Mesih'in iki haydudun arasında çarmıha gerilerek ve acı çekerek ölmesi inancını merkez alan Hıristiyanlığın temel doktrinlerinden birisidir. Buna göre, Âdem'den kaynaklanan günah ve ölümün tutsağı olan insanların kurtulması ve hukuk-günah-ölüm boyunduruğundan sıyrılarak ebedî hayata kavuşması için, Tanrı, biricik oğlunu günah tutsağı bir insan suretinde yeryüzüne göndermiş ve daha sonra onun çarmıhta acı çekerek ölmesine razı olmuştur. Çarmıhta İsa'nın ölmesi, insanlık tarihinde bir dönemin, hukuk ve günaha bağımlılık döneminin kapanması ve yeni bir dönemin, yani iman ve sevgi aracılığıyla kurtuluş döneminin açılmasının başlangıcıdır. Zira bununla, insanların aleyhine olarak yürürlükte olan anlaşma, yani ilahi yasalara riayet etme yoluyla kurtuluş modeli, ortadan kalkmıştır.[50] Dolayısıyla, çarmıhla birlikte Tanrı, insanlığa ve yeryüzüne olan sevgisini ifşa etmiş, insanlık için yeni bir ahit dönemini başlatmıştır. Nitekim çarmıhta öldükten sonra mezara gömülen İsa Mesih de yeniden dirilerek, günahtan dirilişin ve ebedîliğin kapılarını açmıştır.

Pavlus, çarmıh teolojisi kapsamında, acı çekerek ölen İsa Mesih'in, Tanrı tarafından insanların günahlarının bağışlanması için bir kurban olarak sunulduğunu ve bununla Tanrı'nın adaletini gösterdiğini belirtir.[51] Ona göre, İsa, insanların suçları için, bunun kefareti olarak ölmüş ve günahtan aklanmaları için yeniden diriltilmiştir. İsa Mesih'in insanlık için ölmesi, Tanrı'nın insanlığa olan sevgisinin bir kanıtıdır. Zira Tanrı, kendi öz oğlunu kurban olarak göndermiş ve bizim için onu kendi elleriyle ölüme teslim etmiştir.[52]

Hıristiyan inancına göre, Tanrı'nın yürürlüğe koyduğu, insanlığın günahlarının bağışlanması ve kurtuluşu planında İsa Mesih'in günahlara kefaret olarak çarmı-

[50] Koleseliler 2: 14.
[51] Romalılar 3: 25-26.
[52] Romalılar 4: 25; 5: 8-10; 8: 3, 32.

ha gerilmesi öğretisi, önemli bir hususu içermektedir: İsa'nın ne amaçla olursa olsun çarmıhta acı çekerek ölmesi. Hangi gerekçeye dayanırsa dayansın bu, açıkça, İsa'nın şahsında gerçekleşen bir şiddettir. Yukarıda kısaca değindiğimiz gibi, çarmıh teolojisi, İsa'nın maruz kaldığı düşünülen bu şiddeti, insanlığın bağımlı olduğu günah-ölüm kısırdöngüsünün ortadan kalkması amacına yönelik bir olay olarak değerlendirmektedir. Tanrı, oğlunu bu şekilde kurban olarak sunup acıya ve ölüme teslim etmekle, insanlığa olan sevgisini göstermiştir. Burada, şiddetin kaynağı ve ifadesi olan günah ve ölümün ortadan kaldırılması ve böylelikle insanların kurtuluşu için, Tanrı'nın, İsa'nın acı çekerek öldürülmesi şeklindeki bir diğer şiddet eylemine izin verdiği ya da göz yumduğu gibi bir anlayış ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, bu noktada, şu sorular kaçınılmaz olarak zihinleri meşgul etmektedir: Tanrı'nın, şiddeti bir diğer şiddet eylemiyle ortadan kaldırmaya (ya da bizdeki yaygın ifadeyle "kanı kanla yıkamaya") çalışması ve insanların musallat olduğu ölümü yenmek için bir başkasının ölümünü gerekli görmesi etik açıdan ne kadar doğrudur? Şiddete prim veren veya şu ya da bu şekilde bir şiddet eylemini gerekli gören bu tutum, "sevgi ve barış Tanrısı" veya "seven Tanrı" motifleriyle nasıl bağdaştırılabilir? Neden acı ve ölüm, kurtuluş için öngörülen ilahi iradeden kaynaklanan bir gereklilik olsun? Ayrıca, İsa'yı çarmıha germe eyleminin gerçek sorumlusu/sorumluları kimdir; oğlunun kefaret olarak ölmesine izin veren ve bunu irade eden Tanrı mı, Pavlus'un bir mektubunda vurguladığı gibi Yahudiler mi, yoksa cezayı infaz eden Romalı askerler mi?

Yukarıdaki soruların cevaplanması ve seven/bağışlayan Tanrı'nın İsa'nın şahsında yapılan bu şiddete nasıl izin verdiğinin/göz yumduğunun açıklanması bağlamında, İsa'nın çarmıhta ölümüyle ilgili geleneksel Hıristiyan ilahiyatında üç temel yorum ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisi çarmıhta ölen ve sonra yeniden dirilen İsa'nın, "Muzaffer Mesih" (Christus Victor) olduğunu ön plana çıkaran erken dönem Hıristiyanlarının yaygın kanaatidir. Bu yorum da kendi içerisinde iki farklı yaklaşım içermektedir. Bunlardan ilkine göre, İsa Mesih, insanların ruhlarını tutsak etmiş ve onları günah ve ölüme bağımlı kılmış olan şeytana (İblis'e) fidye olarak verilmiştir. Tanrı, şeytanın, ruhlar üzerindeki bu egemenliğine son vermek için İsa'yı ona teslim etmiş ve şeytan, İsa'yı çarmıhta öldürmüştür. Her ne kadar böylelikle insan ruhları şeytanın tahakkümünden kurtarılmış olsa da, bu, görünürde kötülük güçlerinin açık bir zaferidir. Ancak İsa'nın yeniden dirilmesiyle Tanrı, şeytana karşı bir zafer elde etmiştir. Christus Victor motifiyle ilgili ikinci anlayışa göre ise, şeytanla Tanrı arasında kainatın yönetimi açısından bir kozmik savaş cereyan etmektedir. Bu savaşta Tanrı'nın oğlu önce şeytani güçlerce öldürülmüş; fakat sonradan yeniden dirilmekle şeytana karşı kesin bir zafer elde edilmiş ve Tanrı'nın kainatın yöneticisi olduğu ortaya çıkmıştır. İsa'nın çarmıhta ölümüyle ilgili ikinci yorum tarzı ise, St. Anselm ve ardılları tarafından yapılmıştır. Buna göre Âdem'le birlikte ortaya çıkan insanın günahkârlığı, Tanrı'yı rahatsız etmiş ve kainata yönelik düzeni bozmuştur. Dolayısıyla, Tanrı'yı/tanrısal iradeyi memnun etmek için ilahi oğul

İsa Mesih'in insan suretinde ölümü gerekli hâle gelmiştir. Bu "tanrısal iradeyi memnun/tatmin etme" motifi, Protestan reformistlerce geliştirilerek farklı bir boyutta yeniden yorumlanmıştır. Buna göre, Tanrı'yı değil, günahın cezalandırılacağına dair tanrısal yasanın gereğini tatmin etmek için, İsa'nın ölümü söz konusu olmuştur. Böylelikle İsa, biz günahkârlar için cezaya katlanmış, kendisini bizim yerimize ölüme göndermiştir. İsa'nın çarmıhta ölümüyle ilgili üçüncü bir yorum tarzı ise, bu ölüm hâdisesinin etik bir etkiye yönelik olması kanaatini vurgulamaktadır. Buna göre, İsa'nın ölümü, Tanrı'nın bize yönelik sevgi aktivitesinin bir göstergesidir. Tanrı bize olan sevgisini, kendi en değerli varlığını, öz oğlunu, bizim için ölüme göndermekle göstermektedir.[53]

İsa'nın çarmıhta ölümünü yorumlayan bu yaklaşımların ciddi sorunlar taşıdığı ortadadır; zira, bu yaklaşımların hemen hepsinde ya intikam alıcı/cezalandırıcı bir Tanrı ya da başkalarının faydasına bir çocuğu (kendi öz oğlunu) ölüme göndermekten kaçınmayan "çocuk tacizcisi" bir Tanrı modeli ortaya konduğu açıktır. Diğer yorumların, Tanrı'nın şiddeti desteklediği ya da arka çıktığı gibi bir sonuç ortaya çıkardığını düşünen J. D. Weaver gibi kimi çağdaş ilahiyatçıların[54] bazı revizyonlar yaparak destekledikleri Christus Victor yorumunda da Tanrı, yine başkalarının kurtulması için bir çocuğu (kendi oğlunu) fidye olarak veren bir figür görünümündedir. Dolayısıyla, bütün bu yorumlar, bir sevgi Tanrı'sının günahsız bir oğlu, başkalarının günahlarının sorumlusu olmayan bir varlığı, neden acı ve şiddet dolu bir olayın kurbanı yaptığı konusunda makul bir açıklama getirmekten uzak gözükmektedir. Hepsinde de Tanrı, şu ya da bu şekilde şiddeti meşru gören, tacizci bir varlık görünümündedir.

Kozmik savaş motifi bağlamında yapılan yorumlar ise, eski Mezopotamya ve Suriye dinsel geleneklerinde görülen, mitolojik dönemdeki tanrısal varlıklar arası savaşları (örneğin Babil mitolojisindeki Tiamat ve Kingu ile Marduk arasındaki mücadeleyi ya da Ugarit mitolojisindeki Baal ile Lotan arasındaki kavgayı) akla getirmektedir. Bu kozmik savaş motifinde kainatın yönetimi konusunda kötü güçlerle yapılan mücadelede, Tanrı'nın mutlak zaferinin ilanı için İsa'nın önce öldürülmesi sonra da diriltilmesi şart koşulmuştur. Bu yorumda da Tanrı'nın şeytana ve kötülüğe karşı kendi zaferini ilan etmesi için oğul İsa'nın ölümünü kullandığı görülmektedir. Bu durumda, bu yorum, Tanrı'yı, belki İsa'nın ölümünün doğrudan sorumlusu olmaktan alıkoymaktadır; ama diğer taraftan onu yine bu ölüm olayının dolaylı da olsa sorumlusu yapmaktadır. Dolayısıyla, Weaver gibi Hıristiyan ilahiyatçıların iddia ettiklerinin aksine, nasıl yorumlanırsa yorumlansın, İsa'nın çarmıhta ölümünün şu ya da bu şekilde şiddet içerdiği ve Tanrı'nın bu şiddet eylemindeki sorumluluğu sorunu hâlâ geçerliliğini sürdürmektedir.

[53] Bu kefaret motifleriyle ilgili olarak bkz. J. D. Weaver, "Violence in Christian Theology", http://www.crosscurrents.org/weaver0701.htm.

[54] Bkz. Weaver, "Violence in Christian Theology".

Çarmıh olayıyla ilgili Yeni Ahit'te yer alan ifadelere göre, İsa'nın acı çekerek çarmıha gerilmesi ve ölmesi, tanrısal irade tarafından takdir edilen bir olaydır ve İncil yazarlarına göre İsa, henüz tutuklanma öncesi dönemde kendisinin yaşayacağı çarmıh hâdisesini bilmektedir. Esasen, İncil yazarlarınca onun, kurtarıcı bir tanrısal varlık olarak düşünüldüğü dikkate alındığında,[55] bunun böyle olması da gayet doğaldır.

> "Şimdi Kudüs'e gidiyoruz." dedi. "İnsanoğlu başkahinlerin ve din bilginlerinin eline teslim edilecek. Onlar da onu ölüm cezasına çarptıracak ve diğer uluslara teslim edecekler. Onunla alay edecek, üzerine tükürecek ve onu kamçılayıp öldürecekler. Ne var ki o, üç gün sonra dirilecek."[56]

İsa, yaşayacağı bu olayın, yalnızca ilahi takdirin gerçekleşmesinden ibaret olduğunu düşünmekte ve dolayısıyla, kendisine karşı yürütülen tutuklama, yargılama ve cezalandırmaya karşı koymamaktadır. Kendisinin karşı koyması bir tarafa, yanında yer alan talebelerinin karşı koyuşlarını da engellemektedir. Örneğin o, tutuklanması esnasında kılıcını çekerek tutuklamaya gelenlere saldıran ve birisinin kulağını kopartan Petrus'u azarlamakta ve "Yoksa Babamdan yardım istemez miyim sanıyorsun? İstesem, hemen şu ânda bana on iki tümenden fazla melek gönderir. Ama böyle olması gerektiğini bildiren Kutsal Yazılar o zaman nasıl yerine gelir?" demektedir.[57] İsa'ya atfedilen bu davranışın, ilk dönem Hıristiyan cemaatin çarmıh teolojisi bağlamında kurguladığı İsa Mesih öğretisiyle paralellik arz ettiği ortadadır. Aksi takdirde, yukarıda vurguladığımız gibi, bu tavrı, örneğin tapınağa girip, ibadethaneyi "bir haydut inine döndürenleri" kovan ve radikal davranışlar sergileyen İsa kimliğiyle bağdaştırmak olası değildir. Her hâlükârda, gerek İncil yazarları ve Pavlus tarafından gerekse ilk dönem Hıristiyanlarınca İsa'nın çarmıhta acıyla ölmesi, ilahi bir takdir olarak değerlendirilmektedir. İsa'nın şahsında gerçekleşen bu şiddet, Tanrı tarafından olması takdir edilen iyi gelişmeler, yani günahlardan arınma ve ölüme karşı zafer için gerekli olan bir eylemdir. Dolayısıyla, İsa'ya yapılan şiddet –bunu ister Tanrı, ister şeytan veya kötü güçler, kim yapmış olursa olsun– bir haklılık/meşruiyet temeli taşımaktadır; geleceğe yönelik ilahi iradenin gerçekleşmesi ve Tanrı'nın ve iyilerin zaferi amacına yöneliktir.

Çarmıhta acı çeken ve ölen İsa'nın şahsında gerçekleşen şiddet, Hıristiyan geleneğinde şiddetin yasal bir zemine oturtulmasında referans alınırken, Hıristiyanlık tarihindeki gelişmelere paralel olarak, iki yönde değerlendirilmiştir. Hıristiyanların sosyal ve siyasal anlamda zayıf ve kendilerinin dışındaki otoritelere bağımlı oldukları dönemlerde bu doktrin, otoritenin kendileri dışındaki kimselere/halklara yönelttiği şiddet eylemlerine ve bir dereceye kadar da olsa ken-

[55] Bkz. V. Taylor, *The Person of Christ in New Testament Teaching*, London: Macmillan & Co.Ltd. 1958, s. 4, 22.

[56] Markus 10: 33-34. Ayrıca krş. Matta 20: 17-19; Luka 18: 31-33.

[57] Matta 26:53-54. Ayrıca bkz. Yuhanna 18: 36; 19: 28-30.

dilerine yönelik uygulanan şiddete meşruiyet kazandırmada referans alınmıştır. Hıristiyanların siyasal iktidarda söz sahibi oldukları, hatta (ilerleyen dönemlerde) iktidarın mutlak sahibi oldukları dönemlerde ise, kendileri tarafından heretiklere, Kilise karşıtı muhaliflere (bilim adamları ve özgürlükçülere) ve diğer inanç bağlılarına karşı yürüttükleri şiddet eylemlerine haklılık kazandırmıştır.

Örneğin, bu anlayış çerçevesinde Hıristiyanlar, yukarıda değindiğimiz gibi, erken dönemlerden itibaren, Tanrı tarafından işbaşına getirildiklerine inandıkları otoriter güçlerce kendilerine uygulanan şiddeti tanrısal iradenin bir tecellisi olarak değerlendirmişler ve dinden dönmeye veya "imparator tanrıdır" demeye zorlanma dışında otoriteye mutlak itaat etmeyi uygun görmüşlerdir. Yine, kimi Hıristiyan grupların rağbet ettikleri kişinin kendine yönelik şiddet eylemlerinin (ruhbanlık, asketizm ve kendine eza etme gibi) arka planında da bazı durumlarda şiddete başvurmanın caiz, hatta gerekli olduğu kanaatini görmek mümkündür. Günümüzde, İsa Mesih örneğini izleyerek kendini haça germe ritüelinin başta Latin Amerika ülkeleri ve Filipinler olmak üzere dünyanın birçok yöresinde hâlâ Hıristiyanlarca uygulanmakta olduğu bilinmektedir.

Bundan başka –yukarıda değindiğimiz gibi– Hıristiyanlar, tarihte başvurdukları çeşitli şiddet hareketlerini de, bu çerçevede meşru bir zemine oturtmuşlardır. Örneğin, Hıristiyanlık tarihinde büyük ölçekli ilk önemli şiddet hareketinde, IV. yüzyıl başlarında farklı eklesiastik yaklaşımlarıyla Roma kilisesinin ve İmparatorun şimşeklerini çeken Donatistlere karşı uygulanan sindirme/yok etme girişiminde, gelecekteki iyi olayların gerçekleşebilmesi, kötülüğün yok edilebilmesi ve sapkın akımların önlenebilmesi amacıyla şiddete başvurmanın caiz/gerekli olduğu düşüncesi izlenmiştir. Donatistlere karşı yürütülen ve katliam boyutlarında şiddet olaylarını içeren bu hâdise, o dönemde Hıristiyan cemaati arasında şiddetli tartışmaların yapılmasına neden olmuştur. Nitekim ilerleyen dönemde ünlü Hıristiyan ilahiyatçı ve polemist Augustin, farklı yaklaşımlara sahip olsalar da, nihayetinde Hıristiyan bir grup olan Donatistlere karşı şiddete başvurmanın yasal olup olmadığı konusunda bir karar vermek durumunda kalmış ve sonunda onlara karşı yürütülen şiddeti uygun görmüştür.[58] İlerleyen dönemlerde de, gerek heretik sayılan farklı Hıristiyan gruplara gerekse diğer inanç bağlısı kişilere/toplumlara karşı yürütülen savaşları haklılaştırmak bağlamında, şiddete başvurmayı meşrulaştıran "haklı savaş" kavramı üretilmiştir. Bu çerçevede, örneğin, Thomas Aquinas, Augustin'in yaklaşımlarını geliştirerek, haklı savaşın üç temel kriterini belirlemiştir. Bunlar; (i) savaşın bir yöneticinin otorite-

[58] Bkz. Augustin, *A Treatise Concerning the Correction of the Donatists*, [Christian Classics Ethereal Library 2000, copyright 1999 H. Plantinga]. Augustin'in kurtuluş için vaftiz olmanın gerekliliği bağlamında, yeni doğmuş ama vaftiz olmadan ölmüş (hatta henüz doğmadan anne karnında ölmüş) çocukların, asli günahı taşıdıkları ve vaftiz olmadıkları için Tanrı'nın gazabını çekmek üzere cehennemlik oldukları yönündeki görüşü de Hıristiyan teolojisindeki şiddet ve seven/bağışlayan Tanrı'nın mı, yoksa gazap eden Tanrı'nın mı ön planda olduğu tartışmaları açısından ilginç bir örnektir. Bkz. Wheless, *Forgery in Christianity*, s. 241.

si altında yürütülmesi, (ii) bir saldırıya karşı koyma ya da inananların haklarını savunma gibi haklı bir neden taşıması ve (iii) iyiliğin tesis edilmesi ve kötülüğün yok edilmesi gibi geçerli bir niyet taşımasıdır.[59] Nitekim, Hıristiyanların Müslümanlara karşı yürüttükleri Haçlı Seferleri'ni, Kilise, şeytan ve deccal olmakla özdeşleştirilen Müslümanların ve İslam'ın yok edilmesi, kutsal yerlerin yeniden Hıristiyan imanına ve egemenliğine döndürülmesi gibi amaçlara yönelik kutsal savaşlar olarak kutsamış ve teşvik, hatta organize etmiştir. Aynı yaklaşımla günümüzde de, dünyanın çeşitli bölgelerinde egemen ve güçlü Hıristiyan ulusların yürüttükleri savaşlarda ve başvurdukları şiddet eylemlerinde "şer güçlerin yok edilmesi", gelişmiş ülkelerin (kendilerinin) tesis ettikleri "medeni değerlerin" korunması gibi argümanlar, Hıristiyan halkların (ve diğer dünya uluslarının) zihninde, yürütülen şiddete meşruiyet kazandırma girişimleridir.

Özetle, İsa'nın çarmıhta ölümü inancıyla Hıristiyan tarihindeki şiddet eylemleri arasında yakın bir irtibat vardır. Bu inanç, belirli durumlarda şiddetin meşru olduğu konusundaki Hıristiyan yaklaşımlarına temel teşkil eden en önemli referans olmuştur. Siyasal ve askerî gücü ele geçirmelerinden itibaren (kabaca İmparator Konstantin'den günümüze) Hıristiyanlar, gelecekte ümit ettikleri iman ve hakikat temeline dayalı düzenin kurulması, tanrısal iradenin memnun edilmesi, sapıklığın (*heresy*) ve her tür inançsızlığın ortadan kaldırılması amacıyla şiddete başvurmaktan kaçınmamış; tıpkı Tanrı'nın, Oğul İsa'yı, acı ve ıztırap çekerek ölüme göndermesi/kurban etmesi gibi, kendi gayeleri uğruna insanları/ulusları kurban etmekten ve ölüme göndermekten kaçınmamışlardır. Geçmişten günümüze Hıristiyan geleneğine egemen olan bu anlayışı ve bu anlayış doğrultusunda başvurulan şiddeti, Haçlı Seferleri'nde, sömürgeleştirilen bölgelerde, dünya savaşlarında ve yakın geçmişteki Balkanlar, Ortadoğu ve Afganistan hâdiselerinde görmek mümkündür. Örneğin, Körfez Savaşı'nda ABD ve müttefiklerinin, yeni dünya düzeninin tesisi ve korunması uğruna Irak'ta onbinlerce masum insanın ölümüne, savaş sırasında ve sonrasında uygulanan şiddet ve yaptırımlar nedeniyle yüzbinlerce bebeğin ve çocuğun açlık ya da hastalıktan ölmesine veya sakat kalmasına yol açan eylemlerinde de –tıpkı çarmıh örneğinde olduğu gibi–, kötülüğün ortadan kaldırılması için bazı masumların kurban edilebileceği ve onların şahsında gerçekleşen şiddetin meşru sayılacağı yaklaşımı bulunmaktadır. Dolayısıyla, şiddetin meşruiyetiyle ilgili çarmıh teolojisi bağlamında oluşturulan metin, Hıristiyan bireylerin bilinçaltlarında her zaman şiddet ateşini yakmaya hazır bir kıvılcım durumundadır ve korkarım ileride de bu özelliğini sürdürecek gözükmektedir.

islâmiyât V (2002), sayı 1, s. 57-74

Barış ve Güvenliğin Kaynağı: İslam Ahlakı

ADNAN OKTAR
ARAŞTIRMACI, YAZAR

11 Eylül 2001 günü ABD'nin iki büyük kentine karşı düzenlenen ve binlerce masum insanın ölümüne ve yaralanmasına neden olan terörist saldırılar, kara bir leke olarak geçtiğimiz yıla imzasını attı.

Ne var ki, bu saldırılar, terörün gerçek kökeniyle ilgili çok önemli bir konuyu dünya gündemine getirdi. Bu vesileyle İslam'ın barış ve hoşgörü dini olduğu, insanlara merhameti ve adaleti emrettiği bütün dünyaya yaygın olarak duyurulmuş oldu. Birçok dünya lideri, önemli basın yayın kuruluşları, televizyonlar, radyolar defalarca gerçek İslam'ın şiddete hiçbir şekilde izin vermediğini, daima insanlar ve toplumlar arasında barışı emrettiğini, kendi toplumlarına anlattılar. İslam dinini yakından inceleyen ve Allah'ın, Kur'an'da emrettiği gerçek İslam dinini tanıyan Batılı çevreler, İslam ve terör kelimelerinin bir arada bulunmasının kesinlikle mümkün olmadığını, ilahi dinlerin hiçbir şekilde şiddete izin vermediğini tüm açıklığıyla ortaya koydular.

Bilindiği gibi, asırlardır dünyanın farklı bölgelerinde çeşitli terör eylemleri gerçekleştirilmektedir. Her biri farklı gruplar tarafından ve farklı amaçlarla yapılan bu eylemler, kimi zaman komünist bir örgüt, kimi zaman faşizan bir grup, kimi zaman da radikal veya ayrılıkçı çevreler tarafından üstlenilmektedir. Amerika gibi ülkeler, sık sık ırkçı ve marjinal terör grupları tarafından gerçekleştirilen saldırılara hedef olurken, Avrupa ülkelerinde, çeşitli terörist gruplar tarafından şiddet eylemleri düzenlenmektedir. Yunanistan'da 17 Kasım, Almanya'da RAF, İspanya'da ETA, yine Almanya'da neo-Naziler, İtalya'da Kızıl Tugaylar ve daha pek çok örgüt, terör ve şiddet yöntemiyle seslerini duyurmaya çalışmakta, hiçbir suçu olmayan, savunmasız insanları vahşice katletmektedir. Gelişen ve değişen dünya koşullarıyla birlikte terörizm de değişiklik göstermekte, gelişen teknolojiye bağlı olarak elde ettiği yeni imkanlarla etkisini ve gücünü her geçen gün artırmaktadır. Özellikle de internet gibi kitle iletişim araçlarının etkisiyle, terör faaliyetlerinin alanı ve etkisi daha da genişlemektedir.

ABD ve Avrupa'daki Batı kökenli örgütlerin yanı sıra, Ortadoğu çıkışlı terör örgütleri de bulunmaktadır. Nitekim dünyanın dört bir yanındaki kimi terör girişimleri, bu örgütler tarafından üstlenilmekte ve gerçekleştirilmektedir; ancak, burada çok önemli bir noktayı vurgulamak gerekmektedir. Bu gibi terörist eylemleri gerçekleştiren kişilerin Hıristiyan, Müslüman veya Yahudi ismi taşımaları, bazı çevreleri yanlış kanaatlere sürüklemekte ve ilahi dinlerle bağdaşmayan iddialar ortaya atmalarına neden olmaktadır. Şayet teröristler Müslüman isimleri taşıyor –kimliklerinde 'Müslüman' yazıyor– olsa bile, işledikleri cinayetlere 'İslam terörü' denemez.

Aynı şekilde, Hıristiyan olsalar, 'Hıristiyan terörü' veya Yahudi olsalar 'Yahudi terörü' de denemez; çünkü bütün ilahi dinler sevgiyi, merhameti, barışı emreder. İncil ve Tevrat, tahrif edilmiş olmasına karşın, özünde sevgi, barış ve kardeşlik mesajları içerir. Tüm ilahi dinlerde, zorbalık, zulüm, şiddet ve terör benzeri hareketler lanetlenir; kavga, karışıklık, şiddet ve bozgunculuğun sevgi, saygı, barış ve hoşgörü çerçevesinde ortadan kalkabileceği vurgulanır.

Terör gibi bir vahşetin failleri, hangi dine mensup olduklarını iddia ederlerse etsinler, bunu ancak dine saldırmak amacıyla yapıyor olabilirler. Amaçları, dini insanların gözünde kötülemek, insanları dinden soğutmak, dindarlara karşı nefret ve tepki oluşturmak olabilir. Dolayısıyla, masum insanlara yönelik 'din' adı altındaki her saldırı, aslında dine karşı da yapılmış bir saldırıdır.

Din Adına Ortaya Çıkan Teröristler

Din, sevgiyi, merhameti, barışı emreder. Terör ise dinin zıddıdır; acımasızdır, kan dökmek, öldürmek, acı çektirmek ister. Dolayısıyla, bir terör eylemine fail ararken, kaynağı dindarlıkta değil, dinsizlikte aramak gerekir. Olayın kökenini, faşist, komünist, ırkçı ve materyalist düşüncedeki insanlarda aramak gerekir. Teröristlerin hangi ismi taşıdığı, kimliklerinde ne yazdığı önemli değildir.

Bir kişi masum insanları 'göz kırpmadan' öldürüyorsa, dindar değil dinsizdir. Allah'tan korkmayan, tek amacı kan dökmek ve acı çektirmek olan bir canidir. Bu nedenle, 'İslami terör', 'Yahudi terörü', 'Hıristiyan terörü' gibi kavramlar son derece hatalı kavramlardır. Çünkü, İslam dininde ve diğer iki ilahi dinde hiçbir şekilde teröre yer yoktur. Aksine, İslam'a göre, 'terör' olarak adlandırdığımız eylemler, (yani masum insanlara karşı işlenen cinayetler,) büyük bir suçtur ve Müslümanlar, bu eylemleri engellemek, yeryüzüne barış, huzur ve adalet getirmekle sorumludur.

Ne var ki, bir dinin veya bir başka fikir sisteminin gerçek mesajı, kimi zaman onun sözde taraftarları tarafından tamamen çarpıtılabilir. Hıristiyanlık tarihinin karanlık bir dönemini oluşturan Haçlılar, bunun iyi bir örneğidir.

Kendi Dinlerine Karşı Gelen Barbar Haçlılar

Haçlılar, XI. yüzyılın sonunda kutsal toprakları (Filistin civarını) fethetmek amacıyla Avrupa'dan yola çıkan Avrupalı Hıristiyanlardı. Sözde dinî bir amaçla yola çıkmışlar, ama geçtikleri her yere vahşet ve korku götürmüşlerdi; sivil-

leri toplu katliamlara uğrattılar, pek çok köy ve kenti yağmaladılar. Müslüman, Yahudi ve Ortodoks Hıristiyanların İslam idaresi altında huzur içinde yaşamakta olduğu Kudüs'ü fethettiklerinde ise, büyük bir katliam gerçekleştirdiler. Tüm Müslüman ve Yahudileri boyunlarını vurmak suretiyle vahşice öldürdüler. Bir tarihçinin ifadesiyle "buldukları tüm Arapları ve Türkleri öldürdüler... erkek veya kadın, hepsini katlettiler".[1] Haçlılardan bir olan Raymund of Aguiles, bu vahşeti 'övünerek' şöyle anlatıyordu:

> Görülmeye değer harika sahneler gerçekleşti. Adamlarımızın bazıları –ki bunlar en merhametlileriydi– düşmanların kafalarını kesiyorlardı. Diğerleri onları oklarla vurup düşürdüler, bazıları ise onları canlı canlı ateşe atarak daha uzun sürede öldürüp işkence yaptılar. Şehrin sokakları, kesilmiş kafalar, eller ve ayaklarla doluydu. Öyle ki, yolda bunlara takılıp düşmeden yürümek zor hâle gelmişti. Ama bütün bunlar, Süleyman Tapınağı'nda yapılanların yanında hafif kalıyordu. Orada ne mi oldu? Eğer size gerçekleri söylersem, buna inanmakta zorlanabilirsiniz. En azından şunu söyleyeyim ki, Süleyman Tapınağı'nda akan kanların yüksekliği, adamlarımızın dizlerinin boyunu aşıyordu.[2]

Haçlı ordusu, Kudüs'te iki gün içinde yaklaşık 40 bin Müslümanı üstte anlatılan yöntemlerle vahşice öldürdü.[3] Haçlıların barbarlığı o kadar taşkındı ki, IV. Haçlı Seferi sırasında, kendi dindaşlarının şehri olan İstanbul'u yağmaladılar, kiliselerdeki altınları söküp parçalamaktan bile çekinmediler.

Elbette ki, tüm bu barbarlık Hıristiyanlığın siyaset doktrinine aykırıydı. Çünkü Hıristiyanlık, İncil'de belirtilen ifadeyle gerçekte bir 'sevgi mesajı'dır. Matta İncili'nde Hz. İsa'nın öğrencilerine "düşmanlarınızı sevin, size zulmedenler için dua edin"[4] dediği yazılıdır. Luka İncili'nde ise, Hz. İsa'nın "bir yanağına tokat atana diğer yanağını çevir"[5] dediği bildirilir. Yeni Ahit'in hiçbir yerinde şiddeti meşrulaştıran bir hüküm yoktur; masum insanların katledilmesi ise, tahayyül bile edilemez. "Masumların katliamı" kavramı, İncil'de, zalim Yahudi kralı Hirodes'in bebek yaştaki Hz. İsa'yı yok etme girişimi olarak geçer.

Peki Hıristiyanlık şiddete hiç yer vermeyen bir sevgi dini iken, Hıristiyan Haçlılar nasıl olmuş da tarihin en büyük vahşetlerini gerçekleştirmiştir? Bunun en büyük nedeni, Haçlıların cahil insanlardan, 'ayak takımı' denebilecek kimselerden oluşan bir güruh olmasıdır. Kendi dinleri hakkında hemen hiçbir şey bilmeyen, İncil'i hayatlarında hiç okumamış, hatta belki görmemiş, Hıristiyanlığın ahlaki kıstaslarından habersiz olan kitleler yanlış bir yöne sürüklenmişlerdir. Din adına ortaya çıkan bir grup, iftirada bulunmuş, "Allah bunu istiyor." şeklindeki Haçlı slo-

[1] *Geste Francorum, or the Deeds of the Franks and the Other Pilgrims to Jerusalem*, trans. Rosalind Hill, London 1962, s. 91.

[2] August C. Krey, The First Crusade: The Accounts of Eye-Witnesses and Participants, Pinceton & London, 1921, s. 261.

[3] August C. Krey, *The First Crusade: The Accounts of Eye-Witnesses and Participants*, Pinceton & London 1921, s. 262.

[4] Matta 5: 44.

[5] Luka 6: 29.

ganıyla, bu cahil kitleleri peşlerinden barbarlığa sürüklemiştir. Bu sahtekârca yöntemle dinin kesin olarak yasakladığı fiilleri, geniş halk kitlelerine uygulatmıştır.

O dönemde kültürel yönden çok daha ileri seviyede olan Doğu Hıristiyanlarının, örneğin Bizanslıların Haçlılar'dan çok daha insancıl olduklarına dikkat etmek gerekir. Haçlılar gelmeden önce de, onlar gittikten sonra da Ortodoks Hıristiyanlar, Müslümanlarla huzur içinde ortak bir yaşam sürmüşlerdir. BBC televizyonu yorumcusu Terry Johns'a göre, Haçlıların Ortadoğu'dan çıkmasıyla "medeni yaşam tekrar başlamış ve üç dinin mensupları yine Kudüs'te bir arada yaşama geri dönmüşlerdir".[6]

Haçlılar örneği, genel bir olguyu göstermektedir: Bir fikrin takipçileri eğer medeniyetten uzak, fikrî yönden az gelişmiş, 'cahil' insanlarsa, o zaman şiddete eğilimleri çok yüksek olur. Bu, din dışı ideolojiler için de geçerlidir Dünyadaki tüm komünist hareketler şiddet yanlısıdır, ama tüm komünistlerin en vahşi ve kana susamış olanları, Kamboçya'da ortaya çıkan Kızıl Khmerler'dir; çünkü onlar, komünistlerin en cahilleridir.

Cahil insanlar şiddet yanlısı bir fikri cinnet noktasına götürdükleri gibi, şiddete karşı bir fikre (örneğin dine) de, şiddet karıştırabilirler. İslam dünyasında da bunun örnekleri yaşanmıştır.

Kur'an'da Bedevi Karakteri

Peygamber Efendimiz (s.a.v.) döneminde Arabistan'da iki temel sosyal yapı vardı: Şehir insanları ve Bedeviler. Arabistan şehirlerinde o dönemin şartlarına göre oldukça gelişmiş bir kültür hakimdi. Ticari ilişkiler bu kentleri dış dünyaya bağlıyor ve bu, şehirli Arapların 'görgü'lerini artırıyordu. Araplar, giyim kültürüne sahiptiler, edebiyattan, özellikle de şiirlerden hoşlanırlardı. Bedeviler ise çölde yaşayan göçebe kabilelerdi ve çok geri bir kültüre sahiptiler. Bedeviler, sanat ve edebiyattan tümüyle habersizdiler ve çölün sert şartları içinde kaba bir karakter edinmişlerdi.

İslam, yarımadanın en önemli şehri olan Mekke sakinleri arasında doğdu ve gelişti. Ama İslam yayıldıkça Arabistan'ın tüm kabileleri onu aşama aşama kabul ettiler. Bunlar arasında bedeviler de yer alıyordu; ama onlarla ilgili bir problem vardı: Entelektüel ve kültürel altyapıları, İslam'ın derinliğini kavramak için çok yetersizdi. Onların bu durumları, Kur'an ayetinde şöyle açıklanıyordu:

> Bedeviler inkar ve nifak bakımından daha şiddetlidir. Allah'ın Elçisine indirdiği sınırları bilmemeye de onlar daha 'yatkın ve elverişli'dir. Allah bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir (9. Tevbe, 97).

Bedeviler, yani "inkar ve nifak bakımından daha şiddetli" olup sınır tanımamaya müsait olan sosyal gruplar, Peygamber Efendimiz (s.a.v.) döneminde İslam dünyasına dahil oldular; ancak sonraki dönemlerde İslam dünyası içinde sorun oluşturmaya başladılar. Bedeviler arasında gelişen 'Hariciler' adlı mezhep

[6] Alan Ereira, David Wallace, *Crusades: Terry Johns Tell the Dramatic Story of Battle for Holy Land*, BBC World Wide Ltd., 1995.

bunun bir örneğiydi. Sünni inancının dışına çıktıkları için 'Hariciler' (isyan edenler) olarak bilinen bu sapkın mezhebin en temel özelliği, son derece katı, vahşi ve fanatik olmasıydı. İslam'ın özü, Kur'an ahlakının meziyetleri konusunda hiçbir kavrayışa sahip olmayan Hariciler, birkaç Kur'an ayetini gerçek anlamından tamamen çarpıtarak, kendilerinden olmayan tüm Müslümanlara karşı savaş açtılar; dahası 'terör' eylemleri düzenlediler. Peygamberimizin en yakın sahabelerinden biri olan ve onun tarafından "ilim şehrinin kapısı" olarak tarif edilen Hz. Ali, bir Harici tarafından düzenlenen bıçaklı suikast sonucunda şehit edildi.

İslam dünyasında daha sonraki dönemde de 'Haşhaşiler' olarak bilinen bir başka şiddet örgütü daha gelişti. Bunlar, basit sloganlarla ve vaatlerle kolayca kandırılabilen, dinin özü ve derinliği hakkında hiçbir kavrayışa sahip olmayan, cehaletleri nedeniyle de büyük bir fanatizm sergileyen militanlardan oluşmuş bir 'terör örgütü'ydü.

Bir başka deyişle, Haçlılar nasıl Hıristiyanlığı gerçek anlamından tamamen çarpıtarak bir vahşet öğretisi gibi yorumladılarsa, İslam dünyasında ortaya çıkan birtakım sapkın gruplar da İslam'ı yanlış yorumlayarak şiddet uyguladılar. Her ikisinin de ortak yönü, Kur'an'daki ifadeyle 'bedevi', yani cahil, kültürsüz, kendi içine kapalı, sert ve kaba tabiatlı insanlar olmalarıydı. Uyguladıkları vahşet, bu sosyal yapının bir sonucuydu, mensup olduklarını iddia ettikleri dinin değil.

Terörist Acımasızdır; Onun Tek Amacı Yok Etmektir

Rus anarşizminin kurucusu olan Michael Bakunin ve öğrencisi Nechayev, ideal bir teröristi şöyle tanımlamaktadır:

> İdeal terörist, yasal düzen ve medeni dünyanın tüm yasal, manevi ve diğer kurumlarıyla ilişkisini kesen kişidir... Yalnızca bir tek bilim tanır: Yok etmek.[7]

Bakunin'in ve Nechayev'in bu sözlerinden de anlaşılacağı gibi teröristler maddi ve manevi tüm kurumlarla bağlantılarını kesen, dolayısıyla, bütün ahlaki değerleri reddeden ve bu kurumları kendilerine bir engel ve düşman olarak gören kişilerdir. Bakunin bir başka sözünde ise "Bir teröristin tek bir gayesi olmalıdır, acımasız imha!.. Bu gayeyi göz önüne alarak, yorulmadan ve soğukkanlılıkla her zaman ölmeye ve buna mâni olan herkesi kendi elleriyle öldürmeye hazır olmalıdır." demiştir. Terörizmin el kitabı olarak tanımlanan, *Devrimci El Kitabı*'nda bir teröristin nasıl olması gerektiği şu cümlelerle açıklanır:

> ... Kendine karşı sert davranışta olan devrimci, sevgiye, dostluğa, minnettarlığa, hatta şerefe bile yer vermeyerek başkalarına karşı da sert olmalıdır. Sadece erişilmesi kendine zevk, tatmin ve ödül getirecek devrimci davanın soğuk ihtirasına yer vermelidir.[8]

Bu sözler, terörün karanlık yüzünü de tüm açıklığıyla ortaya koymakta ve terörün barış, hoşgörü ve sevgi üzerine kurulu İslam diniyle tam anlamıyla zıt

[7] http://www.teror.gen.tr/turkce/propaganda/eleman/ozellikler.html

[8] http://www.teror.gen.tr/turkce/propaganda/eleman/ozellikler.html

kutuplarda olduğunu göstermektedir. Çünkü Allah "Ey iman edenler! Hepiniz topluca barış ve güvenliğe (*silm*'e, İslam'a) girin ve şeytanın adımlarını izlemeyin; çünkü o, size apaçık bir düşmandır." (2. Bakara, 208) ayetiyle insanlara barışın gerçek kurtuluş olduğunu, aksinin –yani savaş ve çatışmanın– ise, şeytanın izini takip etmek olduğunu bildirmiştir.

Terörün Kitle Psikolojisi

Teröristlerin bir diğer önemli özellikleri de kitle ruhuyla hareket etmeleridir. Bu kitle içinde, kişisel düşünceler ve seçimler eriyip yok olmakta, herkes tek bir amaca yönelmektedir. Kitle ruhuyla hareket eden kişiler, gerçekte kendi başınayken yapamayacağı şeyleri yapabilmekte, şuursuzluk ve iradesizlik içinde hareket edebilmektedir. Dünyanın pek çok ülkesinde terör grupları içinde yer alan birçok akılsız ve cahil insan, neyi niçin yaptığını dahi bilmeden, kalabalığın ve sloganların etkisiyle duygusal bir histeriye kapılır, sürü psikolojisi içinde, gerçekte kendi iradesiyle yapmayacağı kitle suçlarına karışır; böylece, bir ânda eli kanlı bir katile, saldırgan bir protestocuya, insanlık dışı eylemleri yapabilecek bir teröriste dönüşebilir. Tek başınayken sessiz, sakin gözüken bir kişi, bir terör grubunun içine girdiğinde bir evi ateşe verebilir, bir yabancıya sebepsiz yere saldırabilir, bir işyerini yağmalayabilir, topluca insanları katledebilir, hatta kendisini bile ölüme atmaktan çekinmeyebilir. O, terörist grubun içinde yapılan telkine kendisini teslim eder ve çokluğun kendisine verdiği güçle şuursuzca söyleneni yapar. Terör eylemlerine katılanların çoğu, irade ve vicdanları zayıf olduğu için, kitle psikolojisi içinde çözülmüş, 'sürü' hâline gelmişlerdir. Muhakeme ve yargı tamamen ortadan kalkmış, bunun yerine aşırı ve abartılı duygular, şiddete eğilim ve saldırganlık hakim olmuştur. Böyle kişiler tahriklere açık olur, hoşgörüsüzdür, hiçbir kural tanımazlar.

Bu 'kitle psikolojisi'nin yanlışlığı ve insanın kendi akıl ve iradesiyle hareket etmesi gerektiği bir Kur'an ayetinde şöyle açıklanmaktadır:

> Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme; çünkü kulak, göz ve kalp, bunların hepsi ondan sorumludur (17. İsrâ', 36).

Üçüncü Dünya Fanatizmi

Buraya kadar belirttiğimiz tarihsel örnekler, sözde 'İslami terör' olarak adlandırılan ve son dönemde dünya gündemine oturan tamamen gerçek dışı olan bu olguyu anlamak açısından oldukça aydınlatıcıdır. Çünkü, bugün de İslam adına ortaya çıkarak terör uygulayanlar veya bunu destekleyenler –ki bunlar İslam dünyasındaki küçük bir azınlığı temsil etmektedir– İslam'dan değil, 'bedevi karakteri'nden yola çıkmaktadırlar. İslam'ın özünü hiçbir şekilde anlamamakta, barış, huzur ve adalet dini olan İslam'ı, kendi sosyal ve kültürel yapılarından kaynaklanan barbarlığa alet etmeye çalışmaktadırlar. Bu barbarlığın kaynağı ise, "Üçüncü Dünya Fanatizmi" olarak adlandırabileceğimiz, insan sevgisinden nasibini almayan kişilerin akılsızlıklarıdır.

Şu bir gerçektir ki, son bir kaç asırdır İslam dünyasının dört bir yanındaki Müslümanlar, Batılı güçler veya onların uzantıları tarafından zulme uğratılmıştır. Sömürgeci Avrupa devletleri, Batı tarafından desteklenen yerel sömürgeciler (örneğin İsrail) veya Batı tarafından desteklenen yerel baskıcı rejimler, Müslüman kitlelere büyük acılar yaşatmıştır. Ama bu, Müslümanların Kur'an'a göre anlaması, yorumlaması ve tepki vermesi gereken bir durumdur. Kur'an'da hiçbir zaman 'zulme karşı zulüm' uygulanmasına izin verilmez. Aksine, Allah ayetlerinde Müslümanlara "kötülüğe karşı iyilikle cevap vermelerini" emreder:

> İyilikle kötülük eşit olmaz. Sen, en güzel olan bir tarzda (kötülüğü) uzaklaştır; o zaman, (görürsün ki) seninle onun arasında düşmanlık bulunan kimse, sanki sıcak bir dost(un) oluvermiştir (41. Fussilet, 34).

Müslümanların, kendilerine karşı uygulanan zulme karşı elbette tepki duymaları, bunu uygulayanlara buğz etmeleri meşru bir haktır. Ama bu, hiçbir zaman gözü kapalı bir nefrete, adaletsiz bir husumete neden olmamalıdır. Allah, bu konuda Müslümanları "... Bir topluluğa olan kininiz, sakın sizi haddi aşmaya sürüklemesin. İyilik ve takva konusunda yardımlaşın, günah ve haddi aşmada yardımlaşmayın ve Allah'tan korkup sakının." (5. Mâ'ide, 2) diyerek uyarmaktadır.

Burada belirtilmesi gereken bir diğer husus, Batılı güçlerin Müslümanlara karşı yukarıda sözünü ettiğimiz zulüm ve baskılarda, suçlu olan, Batı'nın tümü değil, bu medeniyete XIX. yüzyılda hakim olan materyalist, din dışı felsefe ve ideolojilerdir. Avrupa sömürgeciliği, Hıristiyan ahlakından doğmamıştır; aksine, bu ahlaka karşı çıkan din dışı akımdan doğmuş ve en büyük vahşetlerini XIX. yüzyıldaki sosyal Darwinist ideolojinin desteğiyle gerçekleştirmiştir. Bugün de Batı dünyasının içinde hâlâ zalim, bozguncu, çatışmacı unsurlar olduğu gibi, özellikle Hıristiyanlıktan esinlenen barışçı, iyiliksever ve adalet yanlısı bir kültür de vardır. Aslında dünya üzerindeki temel fikir ayrılığı Batı ve İslam dünyası arasında değil, hem Batı'da hem de İslam dünyasında dindarlar ile din aleyhtarları (materyalistler, ateistler, Darwinistler vs.) arasındadır.

Üçüncü dünya fanatizminin İslam'la hiçbir ilgisi bulunmadığının diğer bir göstergesi, bu fanatizmin yakın zamana kadar komünist ideolojiyle özdeşleşmiş oluşudur. Bilindiği gibi günümüzdeki Batı karşıtı terör eylemlerinin benzerleri 60'lı ve 70'li yıllarda da Sovyetler Birliği'nden destek alan komünist örgütler tarafından gerçekleştirilmişti. Komünist ideolojinin etkisini yitirmesiyle birlikte, söz konusu örgütleri doğuran sosyal yapıların bir kısmı İslam'ı kullanmaya çalışmaktadır. Eski komünist söylemlerine İslami bazı kavramlar ve semboller katarak oluşturmak istedikleri bu "din kisvesine bürünmüş vahşet", gerçekte İslam'ın özünü oluşturan ahlaki değerlere tamamen aykırıdır.

Bu konuda belirtilmesi gereken son bir husus da, İslam'ın herhangi bir millete veya coğrafyaya ait olmadığıdır. İslam, Allah'ın insanlara yol gösterici olarak indirdiği son dindir ve tüm insanlığa hitap etmektedir. Müslümanlar, inandıkları hak dini her kültürden her millete anlatmak, tanıtmak ve onların kalplerini İslam'a ısındırmakla yükümlüdürler. Dolayısıyla, İslam adına ortaya çıkarak terör uygulayan, baskıcı rejimler oluşturan, dünyayı güzelleştirmek yerine çirkinleşti-

ren kişi ve gruplara karşı tek bir çözüm vardır: Gerçek İslam'ın getirdiği güzel ahlakın ortaya konması, anlatılması, kitleler tarafından anlaşılması ve yaşanması.

Radikalizm Terörü Besler

Bu yazıda ele aldığımız terör kavramıyla birlikte incelenmesi gereken bir diğer konu, 'radikalizm' olarak tanımlanan olgudur.

> Şüphesiz, Allah, size emanetleri ehline (sahiplerine) teslim etmenizi ve insanlar arasında hükmettiğinizde adaletle hükmetmenizi emrediyor. Bununla Allah, size ne güzel öğüt veriyor!.. (4. Nisâ', 58).

Radikalizm, herhangi bir konuda sert, kökten, âni değişimleri savunmak ve bu yönde sert ve tavizsiz bir politika izlemek anlamına gelir. Radikaller, köklü değişiklikler peşinde olan ve bunun için sert, sivri, hatta kimi zaman saldırgan bir üslûp kullanan kimseler olarak bilinir.

Her konuda olduğu gibi, bu konuda da bir Müslümanın kıstası, Kur'an olmalıdır. Kur'an'a baktığımızda ise, 'radikalizm' olarak tanımlanan üslûbun, Allah'ın müminlere emrettiği üslûpla hiç de uyuşmadığını görürüz. Allah, Kur'an'da, müminleri; yumuşak sözlü, kavga ve çatışmadan kaçınan, en aleyhte gibi gözüken insanlara karşı dahi ılımlı ve dostça yaklaşan, sevecen bir karaktere sahip olarak tarif ve tasvir etmektedir.

Bu konuda bize yol gösteren örneklerden biri, Allah'ın, Hz. Musa ve Hz. Harun'a, Firavun'a gitme emri verirken söylediği "yumuşak söz söyleyin" emridir:

> İkiniz Firavun'a gidin, çünkü o, azmış bulunuyor. Ona yumuşak söz söyleyin, umulur ki öğüt alıp düşünür veya içi titrer-korkar (20. Tâhâ, 43-44).

Firavun kendi devrinin zulüm ve isyanda en ileri gitmiş inkarcısıdır. Allah'ı inkar edip kendini putlaştırmış, dahası Müslümanlara (devrin İsrailoğullarına) korkunç zulümler ve katliamlar uygulamış bir despottur. Ama bu denli düşman bir insana giderken dahi Allah peygamberlerine "ona yumuşak söz söyleyin" buyurmaktadır. Dikkat edilirse Allah'ın gösterdiği yöntem, ılımlı bir üslûpla diyalog kurmaktır; iğneleyici sözler, öfkeli sloganlar, protesto gösterileriyle çatışmak değil...

Kur'an ayetleri incelendiğinde, ılımlı, yumuşak, hoşgörülü bir üslûbun tüm peygamberlerin ortak özelliği olduğu görülmektedir. Allah, Hz. İbrahim'i, "doğrusu İbrahim, çok içli, yumuşak huyluydu" (9. Tevbe, 114) şeklinde tarif etmektedir. Hz. Muhammed'in ahlakını tarif eden bir ayet ise şöyledir:

> Allah'tan bir rahmet dolayısıyla, onlara yumuşak davrandın. Eğer kaba ve katı yürekli olsaydın onlar çevrenden dağılır giderlerdi (3. Âlu İmrân, 159).

Radikalizmin belirgin bir özelliği 'öfkeli bir üslûp' kullanmasıdır. Bu üslûp, radikal kimselerin konuşmalarında, yazılarında ve gösterilerinde çok belirgin bir biçimde ortaya çıkar. Oysa öfkelilik, bir Müslüman vasfı değildir. Allah Kur'an'da müminleri tarif ederken "onlar, bollukta da, darlıkta da infak edenler, öfkelerini yenenler ve insanlardan bağışlama ile geçenlerdir. Allah, iyilik yapanları sever." (3. Âlu İmrân, 134) buyurur.

Müslümanların öfkeli bir üslûp takınmalarını gerektirecek bir durum da yoktur. Bir Müslümanın diğer insanlardan tek istediği, onların da Allah'a iman etmesi ve güzel ahlakla yaşamasıdır. Bu ise, ancak Allah'ın o insanlara hidayet vermesiyle mümkün olur. Biz ne yaparsak yapalım, insanlara ne kadar gerçekleri anlatırsak anlatalım, kalpler Allah'ın elindedir. Allah, "İman edenler hâlâ anlamadılar mı ki, eğer Allah dilemiş olsaydı, insanların tümünü hidayete erdirmiş olurdu." (13. Ra'd, 31) ayetiyle, bu çok önemli gerçeği Müslümanlara hatırlatmaktadır.

Müslümanlar, sadece dini anlatmakla sorumlu olduklarına, insanların üzerinde hiçbir şekilde zorba ve zorlayıcı olmadıklarına, en zalim inkarcılara karşı bile 'yumuşak söz' söylemekle sorumlu tutulduklarına göre, 'radikal' de olamazlar. Çünkü radikalizm, saydığımız bütün bu özelliklerin aksini savunmakta ve uygulamaktadır. Gerçekte radikalizm, İslam dünyasına sonradan girmiş olan İslam dışı bir fikir akımı ve siyasi tutumdur. Nitekim 'radikalizm' olarak tarif edilen sosyal olgular incelendiğinde, bunların aslında eskiden komünistler tarafından kullanılan yöntem ve söylemlerin bir derlemesi olduğu veya gerçekte İslam'da hiçbir yeri olmayan "öfkeli soy koruyuculuğu"nun[9] bir ifadesi olarak ortaya çıktığı görülecektir.

Tüm Müslümanların, Kur'an'ın ruhuna ve özüne aykırı olan bu sert, öfkeli, çatışmacı üslûptan tamamen uzak durması, bunun yerine Allah'ın Kur'an'da tarif ettiği, ılımlı, yumuşak, hoşgörülü, sakin ve sevecen üslûbu özümsemesi gerekir. Müslümanlar; olgunlukları, hoşgörüleri, itidal, tevazu ve sükunetleriyle tüm dünyaya örnek olmalı, insanları kendilerine ve dolayısıyla İslam ahlakına hayran bırakmalıdır. Sadece bu alanlarda değil, bilim, kültür, sanat, estetik ve toplumsal düzen gibi alanlarda da büyük atılımlar ve güzel eserlerle hem İslam'ı en güzel şekliyle yaşamalı hem de dünyaya temsil etmelidirler.

İslam'ı insanlara anlatmanın da, İslam'a karşı olan fikirlerle mücadele etmenin de yolu, bu saydığımız erdemlerden geçmektedir. Allah, aşağıdaki ayette, bir Müslümanın diğer insanlara karşı kullanacağı üslûbun nasıl olması gerektiğini açıkça bildirmektedir:

> Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel bir biçimde mücadele et. Şüphesiz, senin Rabbin yolundan sapanı bilendir ve hidayete ereni de bilendir (16. Nahl, 125).

Şiddet, Terörün En Önemli Propaganda Silahıdır

Teröristler, şiddet eylemlerini, örgütlerinin bir propagandası olarak görürler. Yani bir teröriste göre masum insanları öldürmek, banka soymak, suikast yapmak, adam kaçırmak, bombalamak bir tür propaganda ve mücadele yöntemidir. "Bir tek eylemle bir günde milyonlarca bildiriden daha çok propaganda sağlamak" şeklinde özetlenen bu düşünce, teröristlerin şiddet yanlısı bakış açılarını ortaya koyar.

[9] 48. Fetih. 26.

Her türlü insani duygudan, şefkatten, merhametten, uzlaşmadan ve hoşgörüden uzak bu anlayış, ancak Kur'an ahlakından tamamen uzak ve din düşmanı ideolojilerin etkili olduğu toplumlarda güç kazanabilir. Bu nedenle de, söz konusu karanlık anlayışın ortadan kalkması, ancak Kur'an ahlakının insanlar arasında yaygın bir şekilde yaşanmasıyla mümkündür.

Terörizmin Kökeni: Darwinizm ve Materyalizm

Pek çok insan, evrim teorisini, ilk olarak Charles Darwin'in ortaya attığı, bilimsel delillere, gözlemlere ve deneylere dayalı bir teori zanneder. Oysa evrim teorisinin ilk fikir babası Darwin olmadığı gibi, teorinin kaynağı da bilimsel deliller değildir. Teori, antik bir dogma olan materyalist felsefenin doğaya uyarlanmasından ibarettir. Bu teori, bugün de, kendisini destekleyen bilimsel bulgular olmamasına rağmen, sırf materyalist felsefe uğruna körü körüne savunulmaktadır.

Bu bağnazlık dünyaya çok büyük belalar getirmiştir. Çünkü Darwinizmin ve ondan dayanak bulan materyalist felsefenin yaygınlaşmasıyla birlikte, "İnsan nedir?" sorusuna verilen cevap değişmiştir. Daha önceden bu soruya "İnsan, Allah'ın yarattığı ve O'nun öğrettiği güzel ahlaka göre yaşaması gereken bir varlıktır." diyerek, gerçek cevabı veren insanlar, "İnsan rastlantılarla var olmuş, yaşam mücadelesiyle gelişmiş bir hayvandır." diye çarpık bir düşünceye kapılmışlardır. Bu büyük yanılgının faturası ise çok ağır olmuştur. Irkçılık, faşizm, komünizm gibi vahşet ideolojileri ve diğer pek çok barbar, çatışmacı dünya görüşü, bu yanılgıdan güç bulmuştur.

İlerleyen satırlarda Darwinizmin insanlığa getirdiği bu bela incelenecek ve bunun günümüzün en önemli global sorunlarından biri olan 'terörizm'le ilgisi açıklanacaktır.

Terörün Karanlık Felsefesi: "Yaşam Bir Çatışmadır"

Darwin, teorisini geliştirirken temel bir varsayımdan yola çıkmıştı: "Canlıların gelişimi doğadaki yaşam mücadelesine bağlıdır. Bu mücadeleyi güçlü olanlar kazanır. Zayıflar ise ezilerek yok olmaya mahkumdurlar."

Darwin'e göre, doğada acımasız bir yaşam mücadelesi, daimi bir çatışma vardı. Güçlüler her zaman güçsüzleri alt ediyor ve gelişme de bu sayede mümkün oluyordu. *Türlerin Kökeni* kitabına koyduğu alt başlık da, onun bu görüşünü özetliyordu: "Türlerin Kökeni, Doğal Seleksiyon ve Yaşam Mücadelesinde Kayırılmış Irkların Korunması Yoluyla"

Dahası Darwin, 'yaşam mücadelesi'nin insan ırkları arasında da geçerli olduğunu öne sürmüştü. Bu gerçek dışı iddiaya göre, 'kayırılmış ırklar' bu mücadelede üstün geliyorlardı. Darwin'e göre kayırılmış ırklar, Avrupalı beyazlardı. Asyalı veya Afrikalı ırklar ise, yaşam mücadelesinde geri kalmışlardı. Darwin daha da ileri giderek, bu ırkların dünya üzerindeki 'yaşam mücadelesi'ni yakın zamanda tamamen kaybederek yok olacaklarını ileri sürmüştü:

> Belki de yüzyıllar kadar sürmeyecek yakın bir gelecekte, medeni insan ırkları, vahşi ırkları tamamen yeryüzünden silecek ve onların yerine geçecek.

> Öte yandan insansı maymunlar da... kuşkusuz elimine edilecekler. Böylece insan ile en yakın akrabaları arasındaki boşluk daha da genişleyecek. Bu sayede ortada şu ânki Avrupalı ırklardan bile daha medeni olan ırklar ve şu ânki zencilerden, Avustralya yerlilerinden ve gorillerden bile daha geride olan babun türü maymunlar kalacaktır.

Hintli antropolog Lalita Vidyarthi Darwin'in evrim teorisinin, ırkçılığı sosyal bilimlere nasıl kabul ettirdiğini şöyle açıklar:

> Darwin'in ortaya attığı 'en güçlülerin hayatta kalması' düşüncesi, insanoğlunun kültürel bir evrim sürecinden geçtiğine ve en üst kademenin Beyaz Adam'ın medeniyeti olduğuna inanan sosyal bilimciler tarafından coşkuyla karşılandı. Bunun bir sonucu olarak, XIX. yüzyılın ikinci yarısındaki Batılı bilim adamlarının çok büyük bir kısmı ırkçılığı şiddetle benimsediler.

Diyalektik Çatışma Toplumları Teröre Sürükler

Daha önce de belirtildiği gibi, Darwinizm canlılar arasındaki çatışmanın, canlıları geliştirdiğini öne sürerek, 'diyalektik materyalizm' felsefesine sözde bilimsel bir geçerlilik kazandırmıştır.

Diyalektik materyalizm, adından da anlaşıldığı gibi, 'çatışma' kavramına dayanır. Bu felsefenin kurucusu olan Marx, "Eğer çelişme ve çatışma olmasaydı, var olan her şey nasılsa öyle kalırdı." demişti. Bir başka sözünde ise, "Şiddet, yeni bir topluma gebe her eski toplumun ebesidir." diyerek, gelişmek için insanları, şiddet göstermeye, savaşa ve kan dökmeye çağırmıştı.

Marx'ın teorilerinin ilk siyasi uygulayıcısı olan Lenin de, "Gelişme, zıtların mücadelesidir." diyerek karşıt fikirde olan insanların daimi bir mücadele içinde olmalarını savunmuştur. Dahası, Lenin, bu mücadelenin ancak kan dökerek, yani terör yoluyla yapılabileceğini sık sık belirtmiştir. Bolşevik İhtilalinden 11 yıl önce, 1906 yılında *Proletari* dergisine yaptığı bir açıklamada yer alan sözleri benimsediği terörist yöntemi ortaya koymaktadır:

> Bizim ilgilenmekte olduğumuz olgu, silahlı mücadeledir; bu mücadele, bireyler ve küçük gruplar tarafından yürütülmektedir. Bir kesimi devrimci örgütlere ait iken, öteki kesimler herhangi bir devrimci örgüte bağlı değildir. Silahlı mücadele, birbirlerinden kesinkes ayrılması gereken, farklı iki amaca yöneliktir; önce bu mücadele kişilere, liderlere, ordu ve polisteki görevlilere suikast yapmayı amaçlar, ikinci olarak, hem hükümete ait hem de özel kişilere ait para kaynaklarına el koyar. El konulan paralar kısmen parti kasasına, kısmen özel silahlanma amacına ve ayaklanma hazırlığına ve kısmen de tanımlamakta olduğumuz mücadeleye katılan kişilerin geçimlerine gider.

XX. yüzyılda komünizme karşı çıkan en belirgin ideolojilerden biri faşizmdir. İlginç olan, komünizme karşı olduğunu öne süren faşizmin, 'çatışma' kavramına en az komünizm kadar inanmasıdır. Komünistler 'sınıf çatışması'nın gerekliliğine inanırken, faşistler sadece bu çatışmanın alanını değiştirmiş ve "ırklar ve uluslar arası çatışma" kavramını yüceltmişlerdir.

Her türlü insani duygudan, şefkatten, merhametten, uzlaşmadan ve hoşgörüden uzak bu anlayış, ancak Kur'an ahlakından tamamen uzak ve din düşmanı ideolojilerin etkili olduğu toplumlarda güç kazanabilir. Bu nedenle de, söz konusu karanlık anlayışın ortadan kalkması, ancak Kur'an ahlakının insanlar arasında yaygın bir şekilde yaşanmasıyla mümkündür.

Terörizmin Kökeni: Darwinizm ve Materyalizm

Pek çok insan, evrim teorisini, ilk olarak Charles Darwin'in ortaya attığı, bilimsel delillere, gözlemlere ve deneylere dayalı bir teori zanneder. Oysa evrim teorisinin ilk fikir babası Darwin olmadığı gibi, teorinin kaynağı da bilimsel deliller değildir. Teori, antik bir dogma olan materyalist felsefenin doğaya uyarlanmasından ibarettir. Bu teori, bugün de, kendisini destekleyen bilimsel bulgular olmamasına rağmen, sırf materyalist felsefe uğruna körü körüne savunulmaktadır.

Bu bağnazlık dünyaya çok büyük belalar getirmiştir. Çünkü Darwinizmin ve ondan dayanak bulan materyalist felsefenin yaygınlaşmasıyla birlikte, "İnsan nedir?" sorusuna verilen cevap değişmiştir. Daha önceden bu soruya "İnsan, Allah'ın yarattığı ve O'nun öğrettiği güzel ahlaka göre yaşaması gereken bir varlıktır." diyerek, gerçek cevabı veren insanlar, "İnsan rastlantılarla var olmuş, yaşam mücadelesiyle gelişmiş bir hayvandır." diye çarpık bir düşünceye kapılmışlardır. Bu büyük yanılgının faturası ise çok ağır olmuştur. Irkçılık, faşizm, komünizm gibi vahşet ideolojileri ve diğer pek çok barbar, çatışmacı dünya görüşü, bu yanılgıdan güç bulmuştur.

İlerleyen satırlarda Darwinizmin insanlığa getirdiği bu bela incelenecek ve bunun günümüzün en önemli global sorunlarından biri olan 'terörizm'le ilgisi açıklanacaktır.

Terörün Karanlık Felsefesi: "Yaşam Bir Çatışmadır"

Darwin, teorisini geliştirirken temel bir varsayımdan yola çıkmıştı: "Canlıların gelişimi doğadaki yaşam mücadelesine bağlıdır. Bu mücadeleyi güçlü olanlar kazanır. Zayıflar ise ezilerek yok olmaya mahkumdurlar."

Darwin'e göre, doğada acımasız bir yaşam mücadelesi, daimi bir çatışma vardı. Güçlüler her zaman güçsüzleri alt ediyor ve gelişme de bu sayede mümkün oluyordu. *Türlerin Kökeni* kitabına koyduğu alt başlık da, onun bu görüşünü özetliyordu: "Türlerin Kökeni, Doğal Seleksiyon ve Yaşam Mücadelesinde Kayırılmış Irkların Korunması Yoluyla"

Dahası Darwin, 'yaşam mücadelesi'nin insan ırkları arasında da geçerli olduğunu öne sürmüştü. Bu gerçek dışı iddiaya göre, 'kayırılmış ırklar' bu mücadelede üstün geliyorlardı. Darwin'e göre kayırılmış ırklar, Avrupalı beyazlardı. Asyalı veya Afrikalı ırklar ise, yaşam mücadelesinde geri kalmışlardı. Darwin daha da ileri giderek, bu ırkların dünya üzerindeki 'yaşam mücadelesi'ni yakın zamanda tamamen kaybederek yok olacaklarını ileri sürmüştü:

> Belki de yüzyıllar kadar sürmeyecek yakın bir gelecekte, medeni insan ırkları, vahşi ırkları tamamen yeryüzünden silecek ve onların yerine geçecek.

> Öte yandan insansı maymunlar da... kuşkusuz elimine edilecekler. Böylece insan ile en yakın akrabaları arasındaki boşluk daha da genişleyecek. Bu sayede ortada şu ânki Avrupalı ırklardan bile daha medeni olan ırklar ve şu ânki zencilerden, Avustralya yerlilerinden ve gorillerden bile daha geride olan babun türü maymunlar kalacaktır.

Hintli antropolog Lalita Vidyarthi Darwin'in evrim teorisinin, ırkçılığı sosyal bilimlere nasıl kabul ettirdiğini şöyle açıklar:

> Darwin'in ortaya attığı 'en güçlülerin hayatta kalması' düşüncesi, insanoğlunun kültürel bir evrim sürecinden geçtiğine ve en üst kademenin Beyaz Adam'ın medeniyeti olduğuna inanan sosyal bilimciler tarafından coşkuyla karşılandı. Bunun bir sonucu olarak, XIX. yüzyılın ikinci yarısındaki Batılı bilim adamlarının çok büyük bir kısmı ırkçılığı şiddetle benimsediler.

Diyalektik Çatışma Toplumları Teröre Sürükler

Daha önce de belirtildiği gibi, Darwinizm canlılar arasındaki çatışmanın, canlıları geliştirdiğini öne sürerek, 'diyalektik materyalizm' felsefesine sözde bilimsel bir geçerlilik kazandırmıştır.

Diyalektik materyalizm, adından da anlaşıldığı gibi, 'çatışma' kavramına dayanır. Bu felsefenin kurucusu olan Marx, "Eğer çelişme ve çatışma olmasaydı, var olan her şey nasılsa öyle kalırdı." demişti. Bir başka sözünde ise, "Şiddet, yeni bir topluma gebe her eski toplumun ebesidir." diyerek, gelişmek için insanları, şiddet göstermeye, savaşa ve kan dökmeye çağırmıştı.

Marx'ın teorilerinin ilk siyasi uygulayıcısı olan Lenin de, "Gelişme, zıtların mücadelesidir." diyerek karşıt fikirde olan insanların daimi bir mücadele içinde olmalarını savunmuştur. Dahası, Lenin, bu mücadelenin ancak kan dökerek, yani terör yoluyla yapılabileceğini sık sık belirtmiştir. Bolşevik İhtilalinden 11 yıl önce, 1906 yılında *Proletari* dergisine yaptığı bir açıklamada yer alan sözleri benimsediği terörist yöntemi ortaya koymaktadır:

> Bizim ilgilenmekte olduğumuz olgu, silahlı mücadeledir; bu mücadele, bireyler ve küçük gruplar tarafından yürütülmektedir. Bir kesimi devrimci örgütlere ait iken, öteki kesimler herhangi bir devrimci örgüte bağlı değildir. Silahlı mücadele, birbirlerinden kesinkes ayrılması gereken, farklı iki amaca yöneliktir; önce bu mücadele kişilere, liderlere, ordu ve polisteki görevlilere suikast yapmayı amaçlar, ikinci olarak, hem hükümete ait hem de özel kişilere ait para kaynaklarına el koyar. El konulan paralar kısmen parti kasasına, kısmen özel silahlanma amacına ve ayaklanma hazırlığına ve kısmen de tanımlamakta olduğumuz mücadeleye katılan kişilerin geçimlerine gider.

XX. yüzyılda komünizme karşı çıkan en belirgin ideolojilerden biri faşizmdir. İlginç olan, komünizme karşı olduğunu öne süren faşizmin, 'çatışma' kavramına en az komünizm kadar inanmasıdır. Komünistler 'sınıf çatışması'nın gerekliliğine inanırken, faşistler sadece bu çatışmanın alanını değiştirmiş ve "ırklar ve uluslar arası çatışma" kavramını yüceltmişlerdir.

Örneğin Nazizmin en önemli fikir kaynaklarından ve önde gelen ırkçılardan Alman tarihçi Heinrich von Treitschke, "Uluslar, ancak Darwin'in yaşam kavgasına benzer şiddetli bir rekabetle gelişebilirler..." diye yazmıştır. Hitler ise, Darwinizmin çatışmacı anlayışından aldığı ilhamla şöyle demiştir:

> Doğa güçlüler ile zayıflar arasında bir savaş, güçlülerin zayıflar üzerindeki mutlak galibiyetidir. Eğer böyle olmasaydı, doğada sürekli bir bozulma olurdu... Yaşayan, savaşmak zorundadır. Sürekli savaşın bir yaşam kanunu olduğu bu dünyada savaşmak istemeyen, yaşam hakkına sahip değildir.

Toplumların güçlenmesi ve gelişmesi için savaşın, çatışmanın, kavgaların ve kan dökmenin zorunlu olduğuna inanan bu iki sosyal Darwinist ideolojinin XX. yüzyılda oluşturduğu tablo ise ortadadır. On milyonlarca masum insan ölmüş, on milyonlarcası yaralanmış veya sakat kalmış, ülke ekonomileri çökmüş, sağlığa, bilime, teknolojiye, eğitime ve sanata ayrılacak olan gelirler önce silahlara, sonra da bu silahlarla açılan yaraların sarılmasına, harabeye dönen şehirlerin tekrar inşâsına harcanmıştır. Çatışmanın, kavganın ve terörün insanlara gelişme değil, çöküş getirdiği tarihte açık olarak görülmüştür.

Dünyada elbette ki zıtlıklar bulunmaktadır. Doğada nasıl aydınlık-karanlık, gece-gündüz ve soğuk-sıcak varsa, fikir ve uygulamalarda da zıtlıklar vardır. Ancak, fikrî zıtlıklar çatışmayı gerektirmez. Aksine zıtlıklar hoşgörü, barış, anlayış, sevgi, şefkat ve merhametle değerlendirilirse ortaya birçok güzellik çıkar. Her fikri bir diğeriyle kıyaslayan insan, kendi fikrini daha da geliştirir veya eksiklerini görerek tamamlar. Karşıt fikirleri savunan insanların konuşmalarında fikir alışverişleri olur veya yapıcı eleştiriler yapılır. Ancak bunu Kur'an ahlakına uyan, samimi, affedici, barışçı ve alçakgönüllü insanlar gerçekleştirebilir.

Bir insanı, farklı bir fikri savunuyor, farklı bir dine inanıyor veya farklı bir ırktan geliyor diye öldürmek, ona acı çektirmek, çok büyük bir zalimliktir. Sadece bu yüzden, tarih boyunca dünya üzerinde aynı vatanın evlatları birbirleriyle ölümüne mücadele etmişler, birbirlerini hiç acımadan katletmişler veya farklı ırklardan/uluslardan olan insanları, kadın, çocuk ayırımı yapmadan katletmişlerdir. Bunu, ancak karşısındaki insanı, gelişmiş bir hayvan olarak gören, ona bir insan olarak değer vermeyen ve yaptıklarından dolayı Allah'a hesap vereceğine inanmayan insanlar yapabilir.

Karşıt fikirlere karşı gösterilecek tavrın en güzeli ve en doğrusu Kur'an'da bildirilmiştir. Fikir zıtlıkları tarih boyunca yaşanmıştır ve bunların en bilinenlerinden biri Hz. Musa'yla onun döneminde yaşayan Firavun'dur. Firavun'un tüm zalimliğine ve saldırganlığına rağmen, Allah, Hz. Musa'yı, onu, Allah'ın dinine çağırmakla görevlendirmiş ve kullanacağı yöntemi ise şöyle açıklamıştır:

> İkiniz Firavun'a gidin, çünkü o, azmış bulunuyor. Ona yumuşak söz söyleyin, umulur ki öğüt alıp düşünür veya içi titrer-korkar (20. Tâhâ, 43-44).

Hz. Musa, Allah'ın emrine uyarak Firavun'a uzun bir süre hak dini anlatmış, onun inkarını ve insanlara zulmünü engellemek için sabırla her konuyu açıklamıştır. Firavun ise onun güzel ahlakına ve sabrına, saldırganca bir tu-

tumla karşılık vermiş ve Hz. Musa'yı ve onun fikrine uyanları katledeceğini söylemiştir. Ancak, bu tavrının sonucunda kazanan Firavun olmamıştır; aksine, Firavun ve taraftarları boğularak yok olmuşlar; Hz. Musa ve onun yanında olanlar ise galip gelmiştir.

Bu örneğin de gösterdiği gibi, bir fikrin galip olması veya gelişmesi çatışma, savaş veya saldırganlıkla sağlanamaz. Hz. Musa ve Firavun arasındaki olaylar, tarihin bir özeti niteliğindedir; çatışma ve zulüm yanlılarının değil, barış ve adalet yanlılarının galip geleceğini gösteren bir örnektir. Güzel ahlak, hem dünyada hem de ahirette karşılığını her zaman bulur.

Terörizm ve Darwinizm

Buraya kadar incelediğimiz gibi, Darwinizm, XX. yüzyılda insanlığı felaketlere sürükleyen çeşitli şiddet yanlısı ideolojilerin kökenidir. Bu ideolojiler, Darwinizme dayanarak, "kendinden olmayanla çatışmayı veya savaşmayı" desteklemiş, hatta en önemli yöntemleri olarak benimsemişlerdir..

Dünya üzerinde farklı inançlar, dünya görüşleri ve felsefeler olduğu açık bir gerçektir. Tüm bu farklı fikirlerin birbirlerine taban tabana zıt özellikleri olması da son derece doğaldır. Ancak bu fikirler, birbirlerini iki farklı şekilde değerlendirebilirler:

1. Kendilerinden olmayanların varlıklarına saygı gösterebilir, onlarla diyalog kurmaya çalışabilir, 'insancıl' bir yöntem izleyebilirler; ki bu Kur'an ahlakına uygun olan yöntemdir.
2. Kendilerinden olmayanlarla çatışmak, kavga etmek, onlara zarar vererek avantaj kazanmak yolunu seçebilir, yani 'hayvani' davranabilirler. Bu da, materyalizmin, yani dinsizliğin yöntemidir.

'Terörizm' adını verdiğimiz felaket, bu ikinci bakış açısının ifadesinden başka bir şey değildir.

Bu iki yaklaşım arasındaki farkı incelediğimizde, Darwinizmin insanların bilinçaltına aşıladığı "İnsan, çatışan hayvandır." telkininin son derece etkili olduğunu görürüz. Belki çatışma yolunu seçen insan ve grupların çoğunun Darwinizmden, bu ideolojinin prensiplerinden haberi yoktur. Ama onlar, sonuçta felsefi temeli Darwinizme dayanan bir bakış açısını benimsemektedirler. Onları bunun doğruluğuna inandıran şey, "bu dünyada güçlüler ayakta kalır", "büyük balık küçük balığı yutar", "savaşmak erdemdir", "insan savaşarak yücelir" gibi temeli Darwinizme dayanan sloganlardır. Darwinizmi ortadan kaldırdığınızda, bu sloganların da altı boş kalacaktır.

Aslında Darwinizm kaldırıldığında, geriye 'çatışmacı' bir felsefe kalmamaktadır. Yeryüzündeki insanların büyük bölümünün inandığı üç ilahi din de (Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslam) çatışmacılığa karşıdır. Her üç din de, yeryüzünde barış ve huzur sağlanmasını amaçlamakta, masum insanların öldürülmesine, zulüm ve işkence görmesine karşı çıkmaktadır. Çatışmayı ve şiddeti, Allah'ın insanlar için belirlemiş olduğu ahlaka aykırı olan, anormal ve istenmeyen tutumlar olarak

kabul etmektedir. Oysa Darwinizm, çatışmayı ve şiddeti, mutlaka var olması gereken, doğal, doğru ve meşru tutumlar olarak görmekte ve göstermektedir.

Bu nedenle, eğer birileri çıkar da, İslam, Hıristiyanlık veya Yahudilik adına, bu dinlerin kavramlarını ve sembollerini kullanarak terör uygularsa, çatışmacılığı körüklerse, bilin ki o kişiler, Müslüman, Hıristiyan veya Yahudi değildir; gerçekte bir sosyal Darwinisttir. O, din kisvesi altına gizlenmiştir, ama samimi bir inanç sahibi değildir; dine hizmet etmek için ortaya çıktığını iddia etse de, gerçekte dine ve dindarlara düşmandır. Çünkü, bizzat dinin yasakladığı bir suçu, hem de insanların gözünde dine karşı savaşacak şekilde, zalimce işlemektedir. Dolayısıyla dünyamızı saran terör belasının kökeni, herhangi bir ilahi dinde değil, dinsizlikte, dinsizliğin çağımızdaki yansımaları olan 'Darwinizm' ve 'materyalizm'de gizlidir.

Barış ve Huzur İsteyen Her İnsan Bu Tehlikeyi Fark Etmelidir

Herhangi bir sorunla mücadele ederken, asıl önemli olan o sorunun kökenini, asıl kaynağını düzeltmektir. Örneğin, çevreye pis koku yayan bir çöplüğün çevresi ne kadar temizlenirse temizlensin, o çöplük koku yaymaya devam edecektir; alınan tüm önlemler geçici ve kısa süreli olacaktır. Çözüm çöpün kaynağını temizlemek, çöpü tamamen ortadan kaldırmaktır. Veya zehirli yılanları besleyip şehre bırakan bir insanın, sonra bu yılanların insanları öldürmeye başladığını görünce telaşlanıp, tek tek yılan avına çıkması da akılcı bir tedbir değildir. Bu durumda tek çözüm, zehirli yılan üretimini tamamen bırakmaktır. Dolayısıyla, terörle mücadele etmek için tek tek teröristleri aramak ve onları etkisiz hâle getirmeye çalışmak etkin ve kalıcı bir çözüm değildir. Dünyanın terörden kurtulabilmesi için, önce terörist yetiştiren ana kaynak tespit edilmeli ve bu kaynak ortadan kaldırılmalıdır. Teröre asıl sebep olan ana kaynak ise, insanların sapkın ideolojileri ve bu yönde aldıkları eğitimdir.

Günümüzde dünyanın hemen her ülkesinde, Darwinizm tüm okullarda bilimsel bir gerçekmiş gibi okutulmaktadır. Gençlere, Allah'ın kendilerini yarattığı, bir ruh, akıl ve vicdan sahibi varlıklar oldukları, öldükten sonra dünyada yaptıklarından Allah'a hesap verecekleri ve bu hesaba göre sonsuza kadar cennette veya cehennemde kalacakları öğretilmemektedir. Aksine, rastlantılar sonucunda oluşmuş, ataları hayvanlar olan, Allah'a karşı sorumlu olmayan, başıboş varlıklar oldukları ve ancak savaş ve çatışmayla üstün gelerek hayatta kalabilecekleri öğretilmektedir. Okul hayatı boyunca bu telkini alan insanların beyinlerini yıkamak, onları insanlık düşmanları hâline getirmek, masum küçük çocukları katledecek kadar zalimleştirebilmek ise, bu aşamadan sonra çok kolaydır. Bu tür bir eğitim almış gençleri her türlü sapkın ideoloji kolaylıkla kendi safına çekebilir ve ona her türlü vicdana ve akla aykırı eylemi yaptırtabilir; ona her türlü sapkınlığı ve zalimliği önemli bir amaç olarak gösterebilir. Son bir yüzyıldır dünyayı kasıp kavuran komünist, faşist ve ırkçı terör grupları, bu eğitim sisteminin ürünüdür.

Bu 'eğitim sistemi'nin ikinci büyük zararı ise, eğitimi dinden soyutlayarak, dini cahil insanların dünyasıyla sınırlamaya çalışmasıdır. 'Eğitimli' olanlar, Darwinist-materyalist telkinle dinsizleşirken, din, eğitimsiz insanların kontrolünde

kalmaktadır. Bu durumda, hurafe ve bâtıl inançlar kolayca gelişebilmekte, din adına dine tamamen aykırı fikirler ortaya atan kişiler etkili olabilmektedir.

En son olaylar bu konuya çok açık bir örnektir. Allah'tan korkan, Allah'ı seven, ahirette her yaptığından hesap vereceğini bilen hiçbir insan, binlerce suçsuz insanın ölümüne ve yaralanmasına, binlerce masum çocuğun öksüz veya yetim kalmasına sebep olacak bir şeyi aslâ yapmaz. Bundan zarar görecek her insan için Allah'a ayrı ayrı hesap vereceğini ve her biri için cehenemde acı bir azapla karşılık göreceğini bilir.

Sonuç olarak çözüm, terörün asıl kaynağı olan Darwinist-materyalist eğitime son vermek, gençleri gerçek bilimsel bulgular doğrultusunda hazırlanmış bir müfredata göre eğitmek ve onlara Allah korkusunu, akılcı ve vicdanlı davranmayı öğretmektir. Bunun sonucu, Allah'ın Kur'an'da bildirdiği gibi huzurlu, güvenli, affedici, hoşgörülü insanların oluşturduğu toplumlar olacaktır.

İslam Barış Dinidir

> ... Allah'ın verdiği rızıktan yiyin, için ve yeryüzünde bozgunculuk (fesad) yaparak karışıklık çıkarmayın (2. Bakara, 60).

Bir din adına ortaya çıktığını ileri süren insanların bir kısmı, o dini yanlış anlıyor ve yanlış uyguluyor olabilir. O nedenle, bu insanlara bakarak, o din hakkında fikir edinmek yanlış olur. Bir dini tanımanın en doğru yolu, o dinin kutsal kaynağını incelemektir.

İslam'ın kutsal kaynağı Kur'an'dır. Kur'an ahlakı, sevgi, şefkat, merhamet, tevazu, fedakârlık, hoşgörü ve barış kavramlarına dayanmaktadır. Bu ahlakı gerçek anlamda yaşayan bir Müslüman, son derece kibar, ince düşünceli, alçakgönüllü, adaletli, güvenilir ve uyumlu bir insan olur; etrafına sevgi, saygı, huzur ve yaşama sevinci verir.

Terörün en genel anlamı, askerî olmayan hedeflere karşı siyasi amaçlı şiddet kullanımıdır. Bir diğer ifadeyle, terörün hedefleri, tamamen suçsuz sivil insanlardır. Onların tek suçu, teröristin gözünde 'öteki taraf' olmaktır. Bu nedenle de, terör, suçsuz insanlara karşı şiddet uygulanması anlamına gelir ve bunun hiçbir ahlaki mazereti yoktur. Bu, Hitler'in veya Stalin'in cinayetleri gibi, "insanlığa karşı işlenmiş suç"tur.

Kur'an, Allah'ın insanlara yol gösterici olarak indirdiği bir kitaptır. Allah, Kur'an'da insanlara güzel ahlakı emretmektedir. Bu ahlakın temelinde ise, sevgi, şefkat, hoşgörü, adalet ve merhamet gibi kavramlar yer alır. Arapçada İslam kelimesi, 'barış' anlamına gelir. İslam, Allah'ın sonsuz merhamet ve şefkatinin yeryüzünde tecelli ettiği huzur ve barış dolu bir hayatı insanlara sunmak için indirilmiş bir dindir. Kur'an ayetlerinde insanlar, yeryüzünde merhametin, şefkatin, hoşgörünün ve barışın yaşanabileceği model olarak İslam ahlakına çağırılmaktadır. Allah, 2. Bakara, 208. ayetinde şöyle buyurmaktadır:

> Ey iman edenler! Hepiniz topluca barış ve güvenliğe (*silm*'e, İslam'a) girin ve şeytanın adımlarını izlemeyin; çünkü o, size apaçık bir düşmandır.

Ayette görüldüğü gibi Allah, insanların 'güvenliği'nin Kur'an ahlakının yaşanmasıyla sağlanabileceğini bildirmektedir.

Kur'an ahlakına göre bir Müslüman, Müslüman olsun veya olmasın tüm insanlara karşı iyi ve adaletli davranmakla, zayıfları ve masumları korumakla ve "yeryüzünde bozgunculuğu önlemek"le sorumludur. Bozgunculuk, yeryüzünde insanların güvenlik, barış ve huzurunu ortadan kaldıran her türlü terör hâlidir. Bir ayette buyurulduğu gibi, "Allah, bozgunculuğu sevmez" (2. Bakara, 205).

Bir insanın suçsuz yere öldürülmesi ise, en büyük bozgunculuk örneklerinden biridir. Allah, Kur'an'da bu durumu şu şekilde açıklamaktadır:

> ... Kim bir nefsi, bir başka nefse veya yeryüzündeki bir fesada karşılık olmaksızın öldürürse, sanki bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kim de onu (öldürülmesine engel olarak) diriltirse, bütün insanları diriltmiş gibi olur... (5. Mâ'ide, 32)

Görüldüğü gibi, tek bir insanı bile –"bir başka nefse veya yeryüzündeki bir fesada karşılık olmaksızın"– öldüren bir kişi, tüm insanları öldürmüş kadar büyük bir suç işlemektedir. Bu durumda, teröristlerin işledikleri cinayet, katliam ve gündemdeki tabiriyle 'intihar saldırıları'nın ne kadar büyük bir suç olduğu açıktır. Allah terörizmin bu zalim yüzünün ahiretteki karşılığını şöyle bildirir:

> Yol, ancak insanlara zulmeden ve yeryüzünde haksız yere 'tecavüz ve haksızlıkta bulunanların' aleyhinedir. İşte bunlara acıklı bir azap vardır (42. Şûrâ, 42).

Tüm bunlar göstermektedir ki, masum insanlara karşı terör eylemi düzenlemek, İslam'a tamamen aykırı bir eylemdir ve hiçbir Müslüman böyle bir suç işleyemez. Aksine, Müslümanlar bu suçları işleyen insanları durdurmakla, "yeryüzündeki bozgunculuğu" ortadan kaldırmak ve tüm insanlara huzur ve güven getirmekle sorumludurlar. Müslümanlık, terörle birlikte düşünülemez, aksine terörün engelleyicisi ve çözümüdür.

Kur'an'a Göre Savaşın Hükmü

> ... Şüphesiz, Allah, insanlara şefkat edendir, esirgeyendir (2. Bakara, 143).

Savaş, Kur'an'a göre, sadece zorunlu olduğunda başvurulacak ve mutlaka belirli insani ve ahlaki sınırlar içinde yürütülecek bir "istenmeyen zorunluluk"tur.

Bir ayette, yeryüzünde savaşları çıkaranların inkarcılar olduğu, Allah'ın ise savaşa rıza göstermediği şöyle açıklanır:

> ... Onlar ne zaman savaş amacıyla bir ateş alevlendirdilerse Allah onu söndürmüştür. Yeryüzünde bozgunculuğa çalışırlar. Allah ise bozguncuları sevmez (5. Mâ'ide, 64).

İman edenler, herhangi bir anlaşmazlık hâlinde savaşın zorunlu olduğu duruma kadar beklemeli, ancak karşı taraftan bir saldırı geldiğinde ve savaştan başka bir alternatif kalmadığında savaşa girmelidir. 2. Bakara, 192. ayette bu durum, "Onlar, (savaşa) son verirlerse (siz de son verin); şüphesiz, Allah, bağışlayandır esirgeyendir." şeklinde açıklanır. Yani müminler önce karşı tarafın bir girişimde

bulunmasını beklemekle, barışı ve uzlaşmayı tercih etmekle, ancak karşı taraftan bir saldırı geldiği durumda kendilerini savunmak için savaşmakla yükümlüdürler.

Hz. Muhammed'in hayatına baktığımızda da, savaşın ancak zorunlu hâllerde ve savunma amaçlı olarak başvurulan bir yöntem olduğunu görebiliriz.

Kur'an'ın vahyi, Peygamberimize tam 23 yıl sürdü. Bunun ilk 13 yılında Müslümanlar, Mekke'deki putperest düzenin içinde azınlık olarak yaşadılar ve çok büyük baskılarla karşılaştılar. Pek çok Müslümana fiziksel işkence yapıldı, bazıları öldürüldü, çoğunun evi ve malları yağmalandı, sürekli hakaret ve tehditlerle karşılaştılar. Buna rağmen Müslümanlar şiddete başvurmadan yaşamaya devam ettiler ve putperestleri hep barışa çağırdılar.

Sonunda putperestlerin baskıları dayanılmaz bir noktaya vardığında, Müslümanlar daha özgür ve dostane bir ortamın bulunduğu Yesrib (sonradan Medine) şehrine hicret ederek, burada kendi yönetimlerini kurdular. Kendi siyasi yapılarını bu şekilde oluşturduktan sonra bile, Mekke'nin saldırgan putperestlerine karşı savaşa girişmediler. Ancak aşağıdaki ayetin vahyinden sonra Peygamberimiz ümmetine savaş için hazırlık emri verdi:

> Kendilerine zulmedilmesi dolayısıyla, onlara karşı savaş açılana (mü'minlere, savaşma) izni verildi. Şüphesiz, Allah, onlara yardım etmeye güç yetirendir. Onlar, yalnızca; "Rabbimiz Allah'tır." demelerinden dolayı, haksız yere yurtlarından sürgün edilip çıkarıldılar... (22. Hacc, 39-40)

Kısacası, Allah, Müslümanlara savaş iznini, baskı ve zulüm gördükleri için vermiştir. Bir başka deyişle, izin verilen savaş, sadece savunma amaçlı bir savaştır. Başka ayetlerde ise, Müslümanlar gereksiz bir kışkırtmadan veya gereksiz şiddet kullanımından kaçınmaları için uyarılmışlardır:

> Sizinle savaşanlara karşı Allah yolunda savaşın, (ancak) aşırı gitmeyin. Elbette Allah aşırı gidenleri sevmez (2. Bakara, 190).

Bu ayetlerin vahyinden sonra Müslümanlarla putperest Araplar arasında savaşlar gerçekleşti. Bunların hiçbirinde Müslümanlar savaşı kışkırtan taraf olmadı. Dahası, Peygamberimiz, putperestlerin pek çok talebini kabul eden bir barış antlaşmasını (Hudeybiye Barışı) imzalayarak, barış ve güvenlik ortamı sağladı ve putperestlerle barış içinde yaşanacak bir sosyal yapı tesis etti. Antlaşmayı bozan taraf yine putperestler oldu ve bu durumda yeni bir savaş durumu başladı. Ama Müslümanların sayısının hızla artması sonucunda İslam ordusu putperest Arapların karşı koyamayacağı bir güce ulaştı ve Peygamberimiz bu güçlü orduyla Mekke üzerine yürüyüp şehri fethetti. Bu fetihte hiçbir şekilde kan akmadı, tek bir kişinin burnu bile kanamadı. Peygamberimiz eğer isteseydi fethettiği kentteki müşrik liderlerden intikam alabilirdi; ama hiçbirine dokunmadı ve onları affederek inançları içinde serbest bıraktı. Bu yüksek karaktere hayran olan müşrikler, daha sonra kendi rızalarıyla İslam'ı kabul ettiler.

Sadece Mekke fethinde değil, Peygamberimiz döneminde yapılan tüm savaş ve fetihlerde masum ve savunmasız insanların hakları titizlikle korunmuştur. Peygamberimiz müminlere bu konuda birçok kez hatırlatmada bulunmuş, kendi

uygulamalarıyla onlara örnek olmuştur. Nitekim bir hadisinde savaşa çıkan müminlere "Resulullah'ın dini üzerine sefere çıkın. Ancak; ihtiyar, kadın ve çocuklara ilişmeyiniz. Islah ve ihsan elinden olunuz. Allah muhlisleri sever." şeklinde seslenmiştir. Peygamberimiz, Müslümanların sıcak savaştayken dahi nasıl bir tutum içinde olmaları gerektiğini bir diğer hadisinde şu sözleriyle ifade etmiştir:

> Çocukları öldürmeyiniz. Kiliselerinde kendilerini ibadete vermiş kimselere dokunmaktan sakınınız! Kadınları, yaşlanmış pîr-i fânileri öldürmeyiniz. Ağaçları yakmayınız ve kesmeyiniz. Evleri de yıkmayınız!

Hz. Muhammed'in bu barışçı ve ılımlı politikası, Allah'ın Kur'an'da bildirdiği İslami esaslardan kaynaklanmıştır. Allah, Kur'an'da inananlara, Müslüman olmayan kimselere karşı da iyilikle davranmalarını emreder:

> Allah, sizinle din konusunda savaşmayan, sizi yurtlarınızdan sürüp çıkarmayanlara iyilik yapmanızdan ve onlara adaletli davranmanızdan sizi sakındırmaz. Çünkü Allah, adalet yapanları sever. Allah, ancak din konusunda sizinle savaşanları, sizi yurtlarınızdan sürüp çıkaranları ve sürülüp çıkarılmanız için arka çıkanları dost edinmenizden sakındırır (60. Mümtehine, 8-9).

Görüldüğü gibi İslam, bir Müslümanın Müslüman olmayan insanlara karşı bakış açısını açıkça belirlemektedir: Bir Müslüman, Müslüman olmayan insanların hepsine karşı iyilikle davranmalı, sadece, İslam'a düşmanlık gösterenleri dost edinmemelidir. Eğer bu düşmanlık gösterenler Müslümanların varlıklarına yönelik bir saldırıda bulunurlar ve bu bir savaş sebebi olursa, Müslümanlar bu savaşı da, yine adaletli şekilde ve insani sınırları gözeterek yürütmelidirler. Her türlü barbarlık, gereksiz şiddet eylemi, haksız tecavüz yasaktır. Bir başka Kur'an ayetinde Allah, Müslümanları bu konuda uyarır ve düşmanlarına karşı duydukları öfkenin onları adaletsizliğe sürüklememesi gerektiğini haber verir:

> Ey iman edenler! Adil şahitler olarak, Allah için, hakkı ayakta tutun. Bir topluluğa olan kininiz, sizi adaletten alıkoymasın. Adalet yapın. O, takvaya daha yakındır. Allah'tan korkup sakının. Şüphesiz, Allah, yaptıklarınızdan haberi olandır (5. Mâ'ide, 8).

Sonuç Olarak...

Terörizm, tabiatı itibarıyla, din ahlakının getirdiği sevgi, şefkat, merhamet, tevazu, yardımlaşma, kanaatkârlık gibi ahlaki erdemlere tamamen zıt bir yapı meydana getirmektedir. İlahi dinler tarafından lanetlenmiş olan 'zalimlik' kavramı, terörizmin mayasında vardır ve bu zalimlik terör grupları tarafından sistemli olarak övülmekte, meşru gösterilmekte ve özendirilmektedir.

Gerçek şu ki, tüm insanlık, yeryüzünde yaşanan iç karışıklıklardan, şiddeti gün geçtikçe artan kanlı terör eylemlerinden kurtulmanın özlemi içindedir. Bugün dünyanın her yerinde vicdan sahibi insanların lanetlediği terör belası, Allah'ın izniyle İslam dininin getirdiği güzel ahlakın, barışın, uzlaşmanın, sevgi ve şefkatin yerleşmesiyle tarihin derinliklerine gömülecektir.

Kur'an'da 'Cihad'ın Teoloji-Politiği

İLHAMİ GÜLER
DOÇ.DR. ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
ilhamiguler@hotmail.com

1. Giriş: Kitab-ı Mukaddes'te Dinsel Savaş (Kutsal Savaş) ve Barış

1.1. Ahd-i Atik (Tevrat) ve Savaş

Adına 'Tevrat' veya 'Ahd-i Atik' dediğimiz kitaplar topluluğu, bir yönüyle Tanrı'nın Hz. Musa ve Yahudi peygamberlerine olan ilahi vahyinin, Yahudi halkının ve din adamlarının mitik-dinî akılları ve Ortadoğu-Sümer mitolojileriyle harmanlanması iken; diğer yönüyle de Spinoza'nın vukufiyetle tahlil ettiği gibi,[1] Yahudilerin siyasal tarihinin bir hikayesidir. Bu kitaplar topluluğuna genel olarak bakıldığında, Tanrı, Yahudilere kendi aralarında "kırık yerine kırık, göz yerine göz, diş yerine diş olmak üzere" (Levililer 24: 20) adaleti emrederken; Gentile'a (Yahudi olmayan halklar) karşı "orduların Rabbi" (İşaya 1: 8) olarak sürekli aşağılamayı, sürekli bir savaşı ve düşmanlığı öğütlemektedir. Örnek olarak "Tesniye" bölümünün yedinci babını (26 ayet) okuyup bu perspektifin Tevrat'ın bütününe egemen olduğunu görmek mümkündür. Kur'an, Hz. Musa'nın Firavun'a karşı kardeşi Harun ile birlikte giriştiği –temeli önce "yumuşak söz söyleme"ye (20. Tâhâ, 44) dayalı– tevhid çağrısını ve zulme uğrayan İbranilerin özgürlük mücadelesini destekler. Nitekim Tanrı, Firavun ve ordusunu Kızıldeniz'de boğmuştur. (2. Bakara, 50) Ancak bu, Kur'an'ın Tevrat'taki "Gentile" ile sürekli savaşı ve oradaki ırkçı militarizmi onaylandığı anlamına gelmez.

1.2. Ahd-i Cedid (İncil) ve Barış

Tevrat'ın tersine, mevcut İncillerde Hz. İsa'nın kategorik olarak sevgiyi, merhameti, affetmeyi, hoşgörüyü ve barışı savunduğu bilinmektedir. Tevrat'daki

[1] Benedict Spinoza, *A Theologico-Political Treatise*, İngilizce çev. R.H.M. Elwes, Newyork 1951.

adalet (kısas) yerine İncil'de affetme egemendir. Kendine yapılan haksızlığa karşı müminin isteyeceği şey, adalet değil, "yetmiş kere yedi kez" tekerrür etse de affetmektir (Matta 18: 21-23). Hz. İsa'nın söyleminin ideolojik içeriği Yahudilere karşı oldukça eleştirel ve sert olsa da, egemen siyasal otoriteye (Roma) karşı hiçbir siyasi muhalefet ve örgütsel bir karşı çıkış içermez. Hz. Musa'nın egemen siyasal otoriteye (Firavun ve siyasal sistemi) karşı dinsel-siyasal karşı çıkışını göz önünde tutarsak, Hz. İsa'nın benzer bir siyasal otoriteye (Roma) karşı 'uyumlu' ve barışçı söylemini ("Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya, Sezarın hakkını Sezara verin." Matta 22: 15-22) nasıl anlamak gerekir? Bunun muhtemel iki sebebi olabilir: Birincisi, genolojik olarak yarı yarıya dünyalı olmayan Hz. İsa, kişilik olarak Hz. Musa'nın tersine 'mistik' karakterli birisidir. Yani onun söylemindeki sevgi, şefkat, barış, hoşgörü ve merhamet; karakterinden ve kişiliğinden gelmektedir. Bu değerler İbrahimî monoteist dinin yarısı ise; diğer yarısının, gerektiğinde kızma, hor görme, savaş, nefret vs. olduğunu biliyoruz. Mistiklik, bir 'din' değil, dinsel bir kişilik özelliğidir. Bu yaklaşım, Hz. İsa'nın, ıslahçı bir peygamber olarak vahiy aldığı gerçeğini dışlamaz; sadece karakterin söyleme olan katkısını teslim eder.

Hz. İsa erkenden ölüm özlemine tutuldu. Celile'de arkadaşlarıyla bir araya geldiğinde kaderci bir bakış açısıyla "İnsanoğlu [kendisini kastediyor İ.G.] insanların eline teslim edilecek ve öldürülecek..." (Matta 17: 22) demişti. Kendisini, hiç korumadı. Mahkemede de kendisini hiç savunmadı (Markos 14: 60-61; Luka 23: 1-5; Yuhanna 18: 28-38). Bütün bunlar, onun kişilik özelliklerinin bir yansımasıdır. Eğer bu yorum şüpheli görünüyorsa; ikinci olarak, onun söyleminde barış ve sevginin 'kategorik' oluşunun sebebi, erken ölümüdür. Bilindiği gibi o, peygamberliğinin üçüncü senesinde otuz üç yaşında öldürüldü. Hz. Musa ve Hz. Muhammed gibi uzun yaşasaydı, görevinin bütün icaplarını, hareketinin gelişme seyrine göre yapabilirdi, denebilir. Biraz daha yaşasaydı, adaletin altın kuralı olan ve Hz. Musa Şeriatının da icra ettiği 'kısas'ın (göze göz, dişe diş) yerine "Sağ yanağınıza bir tokat atana öbür yanağınızı da çevirin" (Matta 6: 38-40), "Düşmanlarınızı sevin" (Matta 6: 45) ve "Başkalarını yargılamayın" (Matta 7: 1) sözlerinden vazgeçebilirdi. Nitekim, Hz. Muhammed de, Mekke döneminin ilk üç senesinde Müslümanlara 'sabır' tavsiye ediyordu.

İncillerdeki bu kategorik barış söylemi, erken dönem Hıristiyanlığına da yansımış ve VI. yüzyıla kadar devam etmiştir. Hıristiyanlık tarihinde 'kutsal savaş' veya din uğrunda savaşın en erken VII. yüzyılda meşrulaştırıldığını ve Haçlı Savaşları'nın ise IX. yüzyılda başladığını[2] hatırlatarak bu bahsi kapatalım.

2. *Savaş ve Barışın Teolojisi ve Antropolojisi*

Herhangi bir dinsel öğretinin veya kutsal kitabın, savaş ve barışa ilişkin ahlaki değerlendirmesi, bir yönüyle Tanrı tasavvurunun ahlaki karakterine (*şıfatu'llāh*

[2] Alberecht Noth, *Müslümanlıkta ve Hıristiyanlıkta Kutsal Savaş ve Mücadele*, çev. İhsan Çatay, İstanbul 1999, s. 115.

ve *ef'ālu'llāh*) ve insanın tabiatına ilişkin antropolojik (*fıtrat*) bir tasavvura bağlıdır. Bu yaklaşım, öncelikle üç kutsal kitap (Tevrat, İncil, Kur'an) ve bunların doğurduğu dinsel öğretiler (Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam) için geçerlidir. Yehova'nın ahlaki karakteri (Orduların Rabbi) ile Tevrat'taki militarizm arasında zorunlu bir ilişki olduğu gibi; 'Baba' Tanrı ile İncil'deki sevgi/hoşgörü ve barış arasında da bir ilişki söz konusudur. Aynı şekilde, Tevrat ve İncil'in insan tabiatı hakkındaki görüşleri de, 'Tanrı' tasavvurlarına uygundur. Kur'an'a gelecek olursak, yukarıda değindiğimiz gibi, Allah'ın fiilleri ve sıfatları, onun ahlaki karakterinin birer parçası ise ve hepsi de insanlara karşı ilişkisinde birbiriyle dengeli bir harmoni içinde gerçekleşecekse,[3] O, aynı ânda hem Rahmân, Rahîm, Afuvv, Gafûr, Selâm ve Mu'min hem de Cabbâr, Kahhâr, Aduvv (düşman), Zû-intikâm (intikam alan) ve Gâdıb'dır (kızan).[4] Böyle bir tasavvura göre, ahlaki gerekçeye uygun olarak hem savaş hem de barış mümkün ve meşru olmaktadır. Hz. Muhammed'in, kendisini tanıtırken "Ben rahmet (barış) peygamberiyim; ben savaş peygamberiyim."[5] hadisi de, bu gerçeği dile getirir. Barış kavramı, özü itibarıyla savaşmama hâlinden öte; adalet, emniyet ve özgürlük değerlerinin kaim olması ve bunun doğurduğu bir sonuçtur. Bu değerlerin kaim olmadığı yerde kategorik olarak barışı savunmak, bu değerlere ihanettir. İnsanlık tarihini göz önünde tutarak diyebiliriz ki, 'barış' antlaşmalarının bir bölümü, hakkaniyete dayanmayan boyun eğme ve boyun eğdirme (zafer); dolayısıyla, baskı, sömürü ve zulüm süreçleridir. Boyun eğdirilenler ya fiziken zayıftırlar ya da ahlaken, başka bir ihtimal yoktur.

Kur'an'ın insanın tabiatına ilişkin ahlaki antropolojisine gelince, Kabil'in Habil'i öldürmesi olayı (5. Mâ'ide, 30), tabiatı itibarıyla insanın çift kutuplu, özgür tabiatının haddi aşma, saldırganlık olarak gerçekleşmesini ortaya koyduğu gibi, bunu engellemek için yapılan savaşın meşruiyetini de ortaya koyar. Yine, Allah'ın, insanı 'halife' yapma düşüncesine, meleklerin insanın "fesat çıkarma ve kan dökücü olma" (2. Bakara, 30) özelliklerini, yani özgür olmasının negatif sonuçlarını gerekçe göstererek karşı çıkmalarını Allah'ın reddetmesi, onun tabiatı hakkında bilgi verdiği gibi, ahlaki gerekçelerle savaş ve barışın meşruiyeti hakkında da bilgi verir. Bu anlamda İslam tabii bir dindir.

> Tabii bir din tabiatın üzerine herhangi bir dini veri koymaz. Bilakis, tabiatla başlar ve onu genişletir. Tabiatı daha fazla veya daha az tabii olması için zorlamaz. Tabiatı olduğundan daha fazla tabii yapma gayreti onun tabiiliğini artırır. Yine tabiatı olduğundan daha fazla azaltma gayreti, onun tabiiliğini azaltır. Her iki hâlde de tabiat olduğundan farklıdır, biri diğeri olur. Bu ise, tabi-

[3] Allah'ın sıfatları ile İslam'ın savaş ve barışa bakışı arasındaki ilişki üzerine bkz. William C. Chittick, "The Theological Roots of Peace and War According to Islam" *The Islamic Quarterly* XXXIV (1990), sayı: 3, s. 146 vd.

[4] Özellikle adaleti gerçekleştiren ve ahirette gerçekleştirilecek olan ikinci sıfat grubu ve fiiller için örnek olarak bkz: 59. Haşr, 23; 3. Âlu İmrân, 4; 2. Bakara, 98; 24. Nûr, 19.

[5] Ahmed İbn Hanbel, *el-Musned*, IV. 395, 404, 407; V. 405.

atın yabancılaştığı anlamına gelir. Tabiat kendini kaybederek başka bir şeye dönüşür. İslam, insan ve toplum tabiatını zorlamaz veya yapısını yok etmez, onun (mümkün) yapısını değiştirerek (ahlaki düzeyde) yeniden şekillendirir.[6]

Tevrat ve Yahudilik, 'savaş' konusunda, insan ve toplum tabiatındaki şiddet unsurunu 'artırarak' yapılmış bir zorlama iken; İncil'deki yaklaşım, 'azaltma'ya yönelik bir çabadır. Bu azaltma çabası, sonunda kendisini hastalıklı bir barbarlık şeklinde örgütleyerek (Kilise) daha güçlü bir şekilde geri tepmiştir.[7] IX. yüzyıldan XVIII. yüzyıla kadar Kilisenin ürettiği ve manipüle ettiği şiddetin anlamı budur. Kilisenin (papazların) ürettiği şiddet, bir taraftan Hıristiyanlara yönelmişken (engizisyon, mezhep savaşları), diğer taraftan da müminlere cennet vaat ederek "Haçlı Seferleri" şeklinde 'öteki'ne yönelmiştir. Bu 'Kutsal Savaş'ın yöneldiği 'öteki' (kafir), önüne çıkanı öldürmeye hazır, elinde pala sallayan uzun kaftanlı 'korkunç Türk' imajıdır.[8] Kilisenin tasfiyesiyle Hıristiyan dünyada bu şuuraltının yok olduğu sanılmamalı. Bugün de medya papazlarının, Batı emperyalizminin dünyada gasp ve sömürü yoluyla oluşturduğu cenneti korumak için yarattığı öteki, "askeri elbiseli, elinde kaleşnikof, masum Yahudi ve Hıristiyan kadın ve çocukları öldürmeye hazır 'Arap terörist' imajıdır."[9] Peki, ortaçağdaki 'korkunç Türk' ile modern çağdaki 'Arap terörist'in bağlı oldukları kitabın öğütlediği 'kutsal savaş' veya 'cihad'ın teolojisi ve politiği nedir?

3 Kur'an'da Cihad ve Savaş

3.1. Cihad ve Savaş Ortamının İlk İdeolojik Nedeni: Mekke'de Yeni Bir Din

Yegâne siyasal ve toplumsal birimin 'kabile' olduğu Arap yarımadasında Arapların çoğunluğu müşrik bir hâlde yaşarken, VII. yüzyılın başlarında Hz. Muhammed, Allah'tan vahiy aldığını söyleyerek yeni bir dinî hakikat iddiasında bulunup, zamanla taraftar edinmeye başlayınca, bu gelişme, geleneksel, sosyal, iktisadi, siyasi ve dinî yapıda bir yırtılma meydana getirdi. İnanç düzeyinde şirkin, ahlaki düzeyde ise bir nevi kabalık ve zulüm anlamına gelen 'cahiliye'nin egemen olduğu toplumsal vasatta ortaya çıkan bu yeni hakikat iddiasının temeli tevhid ve adalete dayanıyordu: Kur'an'daki ifade ediliş biçimiyle iman ve salih amel. Hz. Muhammed üstlendiği misyon gereği, "Allah'ın dini"ni (24. Nûr, 2) veya "hakk dini" (9. Tevbe, 33) insanlara 'tebliğ' etmek (3. Âlu İmrân, 20, 5. Mâ'ide, 92...) ve onları bu dine 'davet' etmekle (13. Ra'd, 14; 24. Nûr, 48) yü-

[6] Hasan Hanefî, "Dinî Değişme ve Kültürel Tahakküm", çev. İlhami Güler, *İslâmî Araştırmalar* VI (1992), sayı: 3, s. 157.

[7] Friedrich Nietzche, *Deccal* (Hıristiyanlığa davet), çev. Oruç Aruoba, İstanbul 1985, s. 54.

[8] R. Peters, *Islâm and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History*, Mouton 1979, s. 4-5 (zikr. Chittick, *The Theological Roots*, s. 163).

[9] Peters, *age.*, s. 5. 'Terörist'in Arap veya Müslüman olmasıyla petrolün Ortadoğu'da olması herhâlde tesadüf olmamalı; nitekim 'korkunç' imajı da Türkler Avrupa'da iken yaratılmıştı!

kümlü idi. Bu yeni davanın ideolojik içeriği bir taraftan şirke saldırıp tevhid akidesini ispat ediyordu; diğer taraftan da, ahlaki düzlemde zulüm ve haksızlıkları eleştirip, köle, kadın, yetim ve alt tabakanın haklarını savunuyordu (örnek: 89. Fecr, 19-20; 90. Beled, 11-16). Bu ideolojik söylemle Hz. Muhammed'in etrafında toplanmış insan kitlesi, organize olmuş bir güç olarak algılanmaya başlandığı ândan itibaren tehlikeli olarak görülüp 'hedef' hâline getirildi. Çünkü yeni dinin (davanın) yayılması, egemen dinin, ideolojinin ve çıkar ilişkilerinin bozulması anlamına geliyordu. Çok geçmeden zor kullanma da dahil olmak üzere her türlü baskı ve engelleme yoluna başvuruldu. Müşrikler, Müslümanları 'düşman' olarak görmeye başladılar. Vahiy gelmeseydi bu düşmanlık ortaya çıkmayacaktı; fakat, düşmanlığı Müslümanlar ortaya koymadı. Allah müminlere bu durum karşısında direnmelerini (sabır), ellerini savaştan çekmelerini (4. Nisâ', 77), kötülüğü iyilikle karşılamalarını (41. Fussilet, 34), zorlamaya başvurmaksızın (90. Beled, 22; 20. Tâhâ, 2; 2. Bakara, 256) tebliğ faaliyetlerine hikmetle, güzel öğütle ve iyi bir tartışma yöntemiyle (14. İbrâhîm, 25) devam etmelerini istedi. Mekke döneminde 'cihad' dan bahseden dört kullanım da (25. Furkân, 52, 331. Lokmân, 15, 29. Ankebût, 6,69) kelime anlamında yani din uğrunda çaba sarf etmek, gayret göstermek, mücadele etmek[10] anlamındadır.

Hz. Peygamber'in ve müminlerin temsil ettiği mutlak hakikat davasının yok edilmesi, taraftarlarının boğulması (9. Tevbe, 32), yollarından zorla döndürülmesi (2. Bakara, 217) ve alaya alınması (6. En'âm, 10) karşısında Allah, İslam'ın ve Müslümanların, imanın ve müminlerin safında; şirkin ve müşriklerin, küfrün ve kafirlerin ise karşısında olduğu; keskin, sert bir ideolojik dil ve söylem üretti. Allah'a nispetle müminler "Allah'ın dostları" (42. Şûrâ, 9), müşrikler ise "Allah'ın düşmanları"dır (7. A'râf, 30). Müminler "Hizbullah" (58. Mücâdele, 22), müşrikler ise "Hizbu'ş-şeytan"dır (58. Mücâdele, 19). Allah'a nispetle bu yeni yol, O'nun yolu (6. En'âm, 117), boyası (2. Bakara, 138), ipi (3. Âlu İmrân, 103) ve nurudur (7. A'râf, 157). Hakikate nispetle ise, müminlerin ve müşriklerin konumları şöyledir: Hidayet-dalalet (16. Nahl, 36), nur-zulumat (14. İbrâhîm, 1), hak-bâtıl (17. İsrâ', 81). Ahirete nispetle, cehennem ehli-cennet ehli (7. A'râf, 44), müminler-kafirler (7. A'râf, 76), tasdik edenler-yalanlayanlar (75. Kıyâme, 31) şeklindedir. Müminler derin düşünen akıllı insanlardır (*ulū'l-elbāb* 38. Sâd, 43), müşrikler ise sağır, dilsiz ve kör insanlardır (11. Hûd, 24); ayrıca, onlar 'necis'tirler (9. Tevbe, 28). Kısaca, Allah bu ideolojik, psikolojik, kültürel, sembolik kavgada 'hakem' değil, 'taraf'tır (22. Hacc, 38). O, müşriklere ve kafirlere 'düşman'dır" (2. Bakara, 98).

3.2. Medine'de Cihad: Allah Yolunda Savaş

Bilinçaltlarında Kilisenin uyguladığı şiddet, mezhep ve din savaşları bulunan laik Hıristiyanların, Hz. İsa'nın hayatına ve İncillere bakarak Hz. Muhammed'in

[10] Ragıb el-İsfahanî, *el-Mufredāt fī ğaribi'l-kur'ān*, İstanbul 1986, s. 142.

zırh giymesini ve kılıç taşımasını bir türlü anlamadıkları ve İslam'ın ortaçağda kılıçla (savaşla) yayıldığını iddia ettikleri bilinmektedir. Epey zamandan beri de birçok Müslüman alim ve aydın, İslam'ı savunmak için, Hz. Peygamber'in hayatında vuku bulan ve Kur'an'a yansıyan savaşların tümünün 'savunma' savaşı olduğu; dolayısıyla, din uğrunda savaşın (kutsal savaş) da bu olduğu; İslam'ın kılıçla değil, ilimle yayıldığı; sonuç olarak, İslam'ın aslında barış dini olduğu tezini savunmaktadır.[11]

Mekkeli müşrikler Hz. Muhammed'i –ve Müslümanları– 'düşman' olarak görüp onların İslam dinini yaymalarına müsaade etmedikleri için, o, davasına başladığı tarihten yaklaşık on sene sonra Medine'ye göç etmek zorunda kaldı ve davasını orada yaymaya çalıştı. Merkezî bir devlet yapısının olmadığı Arap yarımadasında Hz. Peygamber'in hareketi 'siyasal' nitelikli bir hareket olarak Medine'de tutununca ve biraz daha palazlanınca, müşrikler 'savaş durumu'na geçtiler ve Medine'ye (Müslümanlara) saldırı planları ve hazırlıkları yapmaya başladılar. Böylece Müslümanlara savaş izni verilerek (22. Hacc, 39) 'cihad' kavramına 'savaş' anlamı da yüklendi. Şunu net olarak bilmek gerekir ki, Kur'an'da *cihād* ve *ḳıtāl* ile ilgili bütün ayetler, Mekkeli müşrikler ve geç döneme doğru Ehl-i Kitap (Yahudi ve Hıristiyanlar) tarafından yaratılan 'sürekli savaş durumu' ortamında inmiştir. Dolayısıyla, 'savaş durumu' devam ettiği müddetçe, savaş şeklinin 'savunma' veya 'saldırı' tarzında olması, askerî anlamda bir strateji ve taktik meselesidir. Birçok çağdaş Müslüman alim ve aydın bu görüşü kabul etmektedir.[12] Önceden müşrikler, Yahudiler ve Hıristiyanların bulunduğu Arap yarımadasında, artık yeni bir din, dünya görüşü, ideoloji ve bunun bedenlendiği siyasal bir toplum vardı. Kureyş'in, başından beri Müslümanları 'siyasi' olarak görüp onlara 'siyasi' davranmaları, doğal olarak Müslümanları da siyasi bir organizasyon hâline getirdi. Yalnız, bu siyasi oluş, Hz. Muhammed'in başlangıçtan beri kafasında 'Bizans' ve 'Sasani' imparatorluklarına benzer bir merkezî 'devlet' kurma programının olduğu anlamına gelmez. Câbirî'nin dediği gibi, kaynaklardaki bu tip hadisler, Hz. Muhammed'in ölümünden çok sonraları ortaya atılmıştır.[13]

[11] Örnek olarak bkz. Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da Savaş Kavramı*, çev. Cemal Karaağaçlı, İstanbul 1985, s. 29 vd; Prof.Dr. Abdullah Draz, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, çev. S. Akdemir, Ankara 1983, s. 51 vd; Cevdet Said, *Adem Oğlunun İlk Mezhebi* (İslâm ve Şiddet Üzerine), çev. H. İbrahim Koçer, İstanbul 2000, s. 73 vd; Muhammed Hamidullah, *Hz. Muhammed'in Savaşları*, çev. S. Tuğ, İstanbul 1981, s. 17-5; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, İstanbul 1997, s. 54, 330; Abdulhamit Ahmed Ebû Suleymân, "el-'Unf fi'l-islâm beyne'l-mebde' ve'l-ḫıyar", *İslâmiyyetu'l-ma'rife*, sayı: 15, s. 89 vd.

[12] Seyid Kutub-Ebû'l-Alâ el-Mevdûdî, *İslâm'da Cihad*, çev. Akif Nuri, İstanbul 1971; Elmalı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1972, II/691; Yazır şöyle diyor: "Doğrusu din-i İslâm'da ilk emirlerden itibaren hakkı müdafaa meşru olduğu gibi, *'inde'l-ḥâce fî sebîli'llâh* olmak üzere hakkı taaruz da meşrudur"; Muhammed Said el-Aşmavî, *İslâm'a Karşı İslâmcılık*, çev. Sibel Özbudun, İstanbul 1993, s. 75-82; Prof.Dr. Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Doç.Dr. Mehmet Dağ, Doç.Dr. Mehmet Aydın, İstanbul 1981, s. 25-26.

[13] Muhammed Âbid el-Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, çev. Doç.Dr. Vevdi Akyüz, İstanbul 1997, s. 108-109.

Daha önce de belirttiğimiz üzere, dinde zorlama olmadığı gibi, din yüzünden Müslümanlara 'düşmanlık' beslememiş ve bu yüzden onları yurtlarından çıkarmamış müşriklerle veya Ehl-i Kitap'la beraber 'barış içinde bir arada yaşama', İslam'ın taktik/konjonktürel olarak uyguladığı bir yöntem değil, doktriner bir ilkesidir (60. Mümtehine, 8-9). Nitekim, Kureyş'in dışında birçok Arap kabilesiyle Müslümanlar arasında herhangi bir sorun yaşanmamıştır.

Kur'an müminlere her türlü ilişkide 'öfkelerini tutmayı ve insanları bağışlamayı' (3. Âlu İmrân, 134) öğütlemektedir. Hz. Muhammed'e de "Eğer kaba ve katı yürekli olsaydı, insanların etrafından dağılıp gideceğini" (3. Âlu İmrân, 159) hatırlatır. İsrailoğlullarına yazılan "Kim bir insanı haksız yere öldürürse bütün insanlığı öldürmüş gibidir; ve kim de onu yaşatırsa bütün insanlığı yaşatmış gibidir." (5. Mâide, 32) buyruğu tekrarlanır. Özetle, Kur'an; tevhid ve adalete 'düşman' olmanın dışında, savaşmayı meşru kılacak bir sebep kabul etmez. "Dinde zorlama olmadığına" (2. Bakara 256) göre, düşünce ve dinî inanç özgürlüğü en temel meşruiyet zeminidir.

Hz. Muhammed'in ve Müslümanların temel misyonu, Allah tarafından kendilerine ihsan edilen 'mutlak hakika'ti yaşamanın ötesinde onu –müşrikler hoşlanmasa da– tebliğ ederek, bölgedeki bütün dinlerden üstün kılmak, onların üzerine çıkartmaktı (61. Saff, 9). Bu sorumluluk, genel olarak, "marufun emredilmesi ve münkerin nehyedilmesi" şeklinde ifadelendirilmektedir (3. Âlu İmrân, 104, 110, 114; 9. Tevbe, 67, 71, 112; 22. Hacc, 41). Özetle, Müslümanların dinlerini 'yaymaları' engellenmemeli, isteyen özgürce bu dine girebilmeliydi. Bu da, ancak Müslümanların siyasal anlamda 'egemen' olmaları ve Ehl-i Kitap ile müşriklerin Arap yarımadasındaki siyasal, örgütsel, askerî ve ideolojik 'güç'lerinin yok edilmesiyle mümkün olabilirdi. İşte bu gerçek, 'cihad' kavramının içindeki 'savunma' boyutunun ötesinde siyasal ve ideolojik savaş boyutudur. Bundan dolayı, "cihad, devamlı bir savaş hâli doktrini olarak açıklanabilir, devamlı savaş olarak değil".[14] "Dâru'l-İslâm-dâru'l-harb" kavramları bu gerçeğin ortaçağda Müslümanlar tarafından yorumlanmış hâlini ifade eder.

3.3. Fitne'nin Yok Edilmesi: Cihadın İdeolojik Maksimi veya Düşman'ın Kimliği

Kur'an'da fitnenin dinsel anlamda 'denenme' mânâsının yanında, 'ayartma' ve 'baskı' anlamları da mevcuttur.[15] Birkaç ayette bu son iki anlam birlikte kullanılmaktadır. Bu ayetlerin tahlili bize Kur'an'daki 'cihad'ın 'siyasal-ideolojik' muhtevasını verecektir. Fitnenin, ayartma ve saptırmadan mecaz olarak 'şirk' ve baskı anlamının ortak olduğu ayetler şunlardır:

[14] Macid Hadduri, *İslâm Hukukunda Savaş ve Barış*, çev. Fethi Gedikli, İstanbul 1999, s. 73.

[15] İsfehânî, *Mufredât*, s. 559; Emrullah İşler, "Fitne Katilden Beter mi? –Fitne Kelimesi ve Türkçeye Çeviri Sorunu–", *islâmiyât* II (1999), sayı: 2, s. 137-153.

Onları bulduğunuz yerde öldürün, sizi çıkardıkları yerden çıkarın. Fitne, öldürmekten daha kötüdür (2. Bakara, 191).

Fitne kalmayıp, yalnız Allah'ın dini ortada kalıncaya kadar onlarla savaşın. Eğer vazgeçerlerse sataşmayın. Zalimlerden başkasına düşmanlık yoktur (2. Bakara, 193).

Sana haram ayda savaşmayı soruyorlar. De ki: "O ayda savaşmak büyük bir suçtur. (Ancak) insanları Allah yolundan çevirmek, o (yolu) inkar etmek, Mescid-i Haram'a insanların girmesine engel olmak ve halkını oradan çıkarmak daha büyük suçtur. (Yani) fitne, öldürmekten daha büyüktür. Güçleri yetse sizi dininizden döndürünceye kadar sizinle savaşırlar (2. Bakara, 217).

Fitne kalmayıp yalnız Allah'ın dini kalana kadar onlarla savaşın (8. Enfâl, 39).

Kafirler birbirlerinin dostudur. Siz de birbirinizle dost olmazsanız yeryüzünde fitne ve büyük bir fesat olur (8. Enfâl, 73).

Gerek 2. Bakara, 191., 193. ve 217. ayetlerde geçen, gerekse 8. Enfâl, 39. ve 73. ayetlerde geçen *el-fitne* kelimesine sahabe ve tâbiînden yapılan rivayetlerle birlikte, birçok müfessir 'ayartma' anlamından istiareyle 'şirk'; birçoğu da 'şirk ve baskı' anlamı vermektedir.[16]

Örneğin, Hamdi Yazır, 2. Bakara, 191. ayette geçen *el-fitnetu eşeddu mine'l-ḳatli* ifadesini şöyle yorumluyor: "Fitne de katilden eşeddir, daha ağırdır. Zira, katlin zahmet olması çabuk geçer; fitneninki devam eder. Katil insanı yalnız dünyadan çıkarır; fitne ise hem dinden, hem dünyadan oldurur. (...) Şirk, neşr-i küfr, irtidad, hetk-i hurumatullâh (Allah'ın haramlarını çiğneme), asayiş-i umumiyi ihlal, vatandan ihraç hep birer fitnedirler."[17] Fahruddîn er-Râzî de, 2. Bakara, 193. ayetteki 'fitne'yi aynı muhtevada şöyle yorumluyor: "Fitne şirk ve küfür manasındadır. Kafirlerin fitneleri şu sebepledir: Onlar, Mekke'de Hz. Peygamber'in ashabını dövüp, eziyet edip onların Habeşistan'a göç etmesine sebep oldular. (...) Buna göre ayetin manası şöyledir: Onlara galip gelinceye kadar onlarla savaşın. Sakın onlar dininiz hususunda sizi fitneye düşürmesin, sakın şirke düşmeyin."[18] Râzî, buradaki fitnenin şirke, yani müşriklerin yaptığı ayartmaya ve baskı faaliyetine delalet ettiğini, ayetin devamındaki *ve yekune'd-dīnu li'llāh* (ve din Allah'ın oluncaya kadar) ifadesinden çıkarmaktadır.[19] Aynı ifade, 8. Enfâl, 39. ayette, *ve yekūne'd-dīnu kulluhū li'llāh* şeklinde, yine savaşmanın gerekçesi olarak konulur.

[16] Örnek olarak bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-ḳur'ân*. Kahire 1954, II. 194. İsmail İbn Kesir. Muhtasaru Tefsiri İbn Kesir. Beyrut. 1981. I/170. Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Kahire 1987, I. 259 Fahruddîn er-Râzî, *Tefsir-i Kebir*, çev. S. Yıldırım, S. Kılık, L. Cebeci, S. Doğru, Ankara 1989, IV. 435. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul t.y., II. 695.

[17] Yazır, *Kur'ân Dili*, II. 696

[18] Râzî, *Tefsir-i Kebir*, IV. 435.

[19] Râzî, *age.*, IV. 436.

Miladi X. yüzyılda (381/922) yaşamış ünlü İslam alimlerinden Ebû'l-Hasan el-Âmirî, *el-İ'lâm bi menâḳıbi'l-islâm* adlı (elyazması) eserinde savaşın nedenlerini üçe ayırır:

> Birincisi, yağma ve soygun amacıyla yapılan 'eşkiyalık' savaşı; ikincisi, fitne ve ayaklanma (iç savaş), mahallî veya nesebî önyargılar (mezhep, etnik köken) sebebiyle meydana gelen savaşlar; üçüncüsü ise 'cihad'dır. İlk iki savaş, öfke ve hırsın sonucudur. Cihada gelince "cihad iyi ile kötüyü (Kur'an'ın deyimi ile 'hak' ve 'batıl' İ.G.) ayırma iktidarının bir sonucudur ve doğru düşünen bütün insanlar tarafından övgüye değer olarak görülür. Hz. Muhammed'in savaşlarda izlediği metodu incelediğimiz zaman, onun mücadeledeki sebatının nihai amacının muhaliflerine dünyanın yaratıcı hakiminin birliğini ikrâr ettirip, kutsal görevini bildirmek olduğunu görürüz. Karşısındakinden böyle bir ikrâr alındığında kılıcını kınına koymuş ve artık peşinden koşmamış; fakat kendini onun himayesi ile görevli saymıştır. Bununla birlikte muhalifinin gerçeğe karşı husumetinde ısrarlı olduğunu gördüğünde ise bu hainin mülküne el koymuş ve zaten Allah'a ait olan bu mülkü hayatını ibadete vakfedenlere destek olmak gibi ilâhi mükafata vesile olması beklenen çeşitli hayır işlerine ve teşebbüslere sarf etmiştir.[20]

Sonuç olarak, gerektiğinde savaşmayı da içerecek şekilde her türlü çaba ve gayreti gösterme anlamında cihadın 'Allah yolunda' olmasının anlamı, sadece Kur'an'ın indiği dönemde Müslüman olanların kendi siyasal-toplumsal bedenlerini korumak değil; Allah'ın Nuh ve İbrahim'den beri peygamberleri aracılığıyla insanlara duyurmaya çalıştığı (42. Şûrâ, 13, 9. Tevbe, 70, 33. Ahzâb, 7 vb.) mutlak hakikati, hak dini, hidayeti bütün dinlerin üzerine çıkaracak şekilde yaymak (9. Tevbe, 33, 48. Fetih, 28, 61. Saff, 9); bu tebliğ faaliyetine karşı çıkacak veya engel olacak dinî, siyasi, ideolojik bütün güç odaklarını ortadan kaldırmaktır. Bu hedef, Arap yarımadasında şirkin bütünüyle tasfiyesi (2. Bakara, 191; 9. Tevbe, 5) şeklindedir. Nitekim, Hz. Muhammed'in "Ben insanlar [müşrikler İ.G.] *lâ ilâhe illâ'llâh* deyinceye kadar, onlarla savaşmakla emrolundum."[21] sözü, bu gerçeği ifade eder. Ehl-i Kitab'ın durumu ise, Müslümanların siyasal hakimiyetine "boyun eğmesi" (5. Mâ'ide, 29) şeklinde tecelli etmiştir. Şu ayetler peygamberlik kurumunun bu evrensel hedefini ifade eder:

> Ne yazık ki, sizden [VII. yüzyıl/Araplar] önceki zamanlarda/kuşaklarda yeryüzündeki fesadı engelleyecek –kendilerini kurtardığımız küçük bir grup hariç– erdemli insanlar çıkmadı (11. Hûd, 116).
>
> Eğer Allah, insanların bir kısmını diğer bir kısmıyla engellemeseydi, manastırlar, havralar, kiliseler ve içlerinde Allah'ın adının çokça anıldığı mescitler (camiler) yıkılıp giderdi. Şüphesiz, Allah, kendine yardım edenlere yardım

[20] Franz Rosental, "Ebû'l-Hasan el-Âmirî'ye Göre Devlet ve Din", çev. Kazım Güleçyüz, *İslâm'da Siyaset Düşüncesi*, İstanbul 1995, s. 176.

[21] Buhârî, *Ṣaḥîḥ*, "Kitâbu'l-İmân", 32-36; Muslim, *Ṣaḥîḥ*, "Kitâbu'l-İmân", 17, 28.

eder. Allah kuvvetlidir, azizdir. Onlar ki, şayet kendilerine yeryüzünde egemenlik/güç/iktidar verirsek, namazı kılarlar, zekatı verirler, iyiliği emrederler, kötülüğü engellerler. Bütün işlerin sonucu Allah'a aittir (22. Hacc, 40-41).

Dolayısıyla, ortaçağdaki İslam'ın yayılması olgusunu 'cihad' bağlamında düşünürken, Hz. Muhammed'in sağlığında sahabe arasında bile bulunacak 'ganimet' tutkusundan (4. Nisâ', 94; 9. Tevbe, 42-43) öte, İslam ümmetine 'farz-ı ayn', Müslüman bireylere de 'farz-ı kifaye' olan[22] evrensel misyonla açıklamak gerekir. Cihad ayetlerinin hemen hepsinde bulunan, *fî sebîli'llâh* ifadesini İslam ümmeti *i'lâ'u kelimeti'llâh* ve *i'zâzu'd-dîn* olarak algılamıştır.[23]

4. 'Kılıç' Ayetini veya 'Tevbe' Suresini Bugün Okumanın Sorunları

Kur'an'ın 9. Tevbe suresinin büyük bir kısmı Hicret'in 9. yılında Tebuk seferi esnasında nazil olmuştur. Tebuk seferi, Ebû Âmir ismindeki Arap Hıristiyan din adamının (keşiş) Bizans İmparatorluğunu kışkırtmasıyla Medine'yi tehdit eden bir ordunun saldırı hazırlıklarına karşı düzenlenmişti. Bu seferden hemen önce inen ve Hz. Muhammed ile akdettikleri barış anlaşmasını bozmuş olan müşriklerin teslim olmadıkları takdirde bulundukları yerde öldürülmelerini emreden ünlü 'kılıç ayeti' de (5. ayet) bu suredeydir. Birçok müfessir ve İslam alimi, bu ayetin inmesiyle daha önce nazil olan ve müşriklerle beraber yaşamayı, hoşgörüyü ve onlarla iyi geçinmeyi öngören yüz elliye yakın ayeti nesh ettiğini ileri sürer.[24] Bu surenin diğer ayetlerinde de müşriklere ve Ehl-i Kitab'a karşı cihad ve savaştan bahsedildiği için, Müslümanların nezdinde Kur'an'daki 'cihad' ve 'kıtâl'i sembolize eden bir karaktere sahip olmuştur; bugün de hâlâ bu özelliğini sürdürmektedir.

Aydınlanma filozoflarının, Kilisenin ortaçağda din adına icat edip uyguladığı şiddeti eleştirip reddettikleri gibi, Müslümanlar da Kur'an'da 'Allah yolunda' emredilmiş ve ilk Müslümanlar tarafından gerçekleştirilmiş olan ve bu hâliyle de Kur'an'da yer alan savaş emirlerini reddedemeyeceğine göre, bugün 'kılıç ayeti'ni ve Tevbe suresini nasıl okuyacağız? Burada, çağdaş İslam düşüncesinden, birbirine zıt, biri bilimsel-seküler, diğeri fonomenolojik-ideolojik (dinî) iki yorumu örnek olarak ele alacağız.

4.1. İnsan ve Toplum Bilimleri Açısından Yorumlama

Muhammed Arkoun, "İnsan ve Toplum Bilimlerinin İslami Çalışmalara Tatbiki"[25] başlıklı makalesine konu olarak Tevbe suresini, özellikle de 'kılıç ayeti'

[22] Dr. Muhammed Hayr Heykel, *el-Cihâd ve'l-ḳıtâl fi's-siyaseti'ş-şer'iyye*, Beyrut 1996, II. 855 vd. Halim Sabit Şibay, "Cihad" mad., *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1945, III. 169.

[23] İbn Kesîr, *Tefsir*, I. 170; Zemahşerî, *Keşşâf*, I. 235; Yazır, *Kurân Dili*, II. 693

[24] Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtḳân fî 'ulûmi'l-ḳur'ân*, Kahire 1978, II. 31. Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-munîr*, Dimeşk 1998, IX. 107; Süleyman Ateş, *Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul 1989, IV. 30.

[25] Muhammed Arkoun, "Taṭbîḳu 'ulûmi'l-insân ve'l-muctem'a 'alâ dirâsâti'l-islâm,", *el-Fikru'l-islâmî ḳırâ'atun 'ilmiyyetun*, Arapçaya çev. Hâşim Sâlih, Beyrut 1987, s. 87 vd.

olarak bilinen beşinci ayeti almıştır. Arkoun, bu çalışmasında söz konusu ayeti; filolojik, semantik, semiyotik, antropolojik, sosyolojik, tarihî ve felsefi bakış açılarını birlikte kullanarak tahlil etmiştir.

Arkoun'a göre, çağdaş İslami hareketlerin şiddete başvururken ideolojik olarak beslendikleri 9. Tevbe suresini okuma biçimleri, klasik fukahanın ve teologların (kelamcılar) ortaçağın tümüne egemen olan mitik-teolojik akılla geliştirdikleri yorum biçimine dayanır. Bu yöntemin yanlışlığının ortaya konabilmesi için 610 ile 632 arasında olup biteni yukarıda saydığımız disiplinler açısından tahlil etmemiz gerekir.

Arkoun'a göre, müfessirlerin "esbâb-ı nüzûl" başlığı altında topladıkları malzemeye bugün bizim tarihsel bir perspektiften bakmamız lazımdır. Ulemanın, Allah'ın ve Peygamber'in hükümleri üzerine teolojik (çünkü, Allah, kelamına itaati istiyor) ve rasyonel (bütün fıkıh usûlü ve kelamın teknikleri) olarak oluşturdukları 'Şeriat'ı yeniden tahlil etmemiz lazımdır.

Kur'an ayetlerinin inmesine vesile olmuş ve failleri Hz. Muhammed, müminler, müşrikler ve Ehl-i Kitap olan "ilk kurucu olaylar" (*el-aḥdāṣu't-tedşīniyye*), aslında günlük, sıradan, çoğu itiyat edinilmiş (örf, âdet, gelenek), o zamana ve mekana has olaylardır. Fakat bu olaylara Allah'ın iradesi eşlik ettiğinden veya mutlak olan Allah, Hz. Muhammed'in vahiy tecrübesiyle bu süre boyunca ve orada 'hazır' olduğundan dolayı, Müslüman bilinci tarafından tarih üstüne ve tarih dışına çıkarılmıştır. Özü itibarıyla maddi, dünyevi ve çoğunluğu köken olarak tesadüfi, âni, sıradan ve yaygın olan bu kurucu olayların üzerine tarihî-mitik ve dinamik bilinç tarafından yücelik ve kutsiyet örtüsü geçirilerek, sürekli yeniden üretilen 'mutlak' dinî bir kaynak hâline getirilmiştir. Dünya hayatına ait 'sınırlı' bir zaman aracılığıyla gerçekleşmiş Kur'an zamanı (nüzûl süresi), vurgusunu tamamen sınırsız/ebedî (*āḫiret*) zaman üzerine yoğunlaştırmıştır. Kendinde ebedî kurtuluşun veya ebedî cezalandırmanın gerçekliği semavi/uhrevi zaman, yaşanılan dünyevi sınırlı zaman için zorlayıcı, zorunlu ve kendisine dayanılan bir çerçeve oluşturdu. Böylece dünyevi zaman, bir taraftan Allah'ın hükümlerine uygun ahlaki/şer'î davranışlar, onun vahyedilmiş kelamını okuma, dinî teemmül ve ibadetler vasıtasıyla Allah'ın 'bulunuşu' somutlaştırılarak, diğer taraftan da, uhrevi zamana bağlanarak tamamen emilmiş ve yok edilmiştir.

Sonuç olarak, genel karakteri itibarıyla özcü ve mahiyetçi olan geleneksel ve çağdaş İslamcı düşünce, hissedilen, yaşanan, geçen zaman üzerine, donmuş, hayalî/uhrevi zaman kalıbını geçirerek, aklın, hakikatin ve Allah'ın kelamının nisbîliğini sürekli reddeder. 9. Tevbe suresine istinat ederek, dolayısıyla, cihadın hem içeride hem de dışarıda farz kılındığını söyleyerek, bugün kurucu asırda yaşanmış ilk İslam'a uygun yeni bir İslam toplumu inşâ etmek isteyen İslamcılar, yirmi küsur yıllık zaman diliminden tamamen farklı bugünkü toplumlarına, tarihlerine ait özel siyasi menfaatlerini, heyecanlarını, fikirlerini, tasavvur ve endişelerini oraya yansıtmış oluyorlar.[26]

[26] Arkoun, *age.*, s. 91-93.

Arkoun'dan yaptığımız bu geniş özetten çıkarılacak sonuç şudur: Tarihsel ortamların farklılığından dolayı, 9. Tevbe suresinde –ve genelde Kur'an'da, yani 610 ile 632 arasında– gerçekleştirilmiş savaş ve şiddete başvurma tecrübesi bugün örnek alınamaz. Tanrı'nın orada hazır bulunmuş olması, olayların biricikliğini ortadan kaldırmamaktadır.

4.2. Fenomenolojik-İdeolojik Yorum

Ortaçağda İslam alimlerinin, ham Kur'an ve hadis metinlerini toplumsal bir yaşam projesine ve pratiğe dönüştürmeyi başaran 'fıkıh usûlü' ve 'kelam' disiplinlerinin (fakihlerin ve kelamcıların) yaptığı işi, fenomenolojik yöntemle değerlendiren Hasan Hanefî,[27] yapılan işin asrın ruhuna uygun olarak doğru olduğunu, bugün de aynı çabanın çağımızın ihtiyaçlarına göre yapılması gerektiğini savunur.

Bu bağlamda Hanefî'nin, Kur'an nassı ve onu bugün nasıl yorumlamamız gerektiği konusundaki görüşlerine gelecek olursak, Hanefî'ye göre din, gayba ait birtakım dogmatik akidelerin toplamı değil, pratik hayatta gerçekleştirilecek ilkeler toplamıdır. Dinî veri, ne şekilsiz bir muhteva, ne de muhtevasız bir şekildir. Günlük hayatın kendinden başka dinî bir veri yoktur.[28] Bu anlamda dinî nass, mücerret bir düşünce ve bir teori olarak oluşmadı. Tersine, insanların içinde bulundukları elem, acı, sıkıntı, darlık ve kaygıyı gidermek üzere geldi.[29] Vahiy, gerçekleşmiş pratiktir; pratik ise gerçekleşecek vahiydir.[30] Vahyin toplamı 460'a yakın olay üzerine inmiştir. Vakıa önce, fikir sonradır; nüzûl sebebi önce, ayet sonradır.[31] Özetle, dinî nass, vakıa ile Allah'ın ve Hz. Muhammed'in iradelerinin diyalektiği şeklinde olmuştur. Hem vakıa vahyi etkileyip, belirlemiş; hem de vahiy vakıayı yönlendirip, değiştirip, belirlemiştir.

Bu dinî nassın (Kur'an) bugünkü yorumuna gelince, aynen Tanrı'nın yaptığı gibi yapmalıyız: Vakıadan başlayıp nassa, nassdan vakıaya gitmeliyiz. Yorum, aslında, fiilî, hazır vakıa ile nass arasında ilişki kurma faaliyetidir. Nassdan vakıayı yönlendirecek dinamik, teorik esaslar çıkarmak gerekir. Vakıadan da sorunlarımızı çözecek prensipler çıkarmamız gerekir. Nassları doğru anlamanın yolu, ne 'rivayet' tefsiridir, ne de 'dirayet' (akli) tefsiridir. Doğru olan yöntem, nassları doğdukları 'yaşanan tecrübe' ortamına, kaynaklarına irca edip, orada anlamaktır. Nassı kaynağında 'yaşanan tecrübe' olarak kavradıktan sonra, bugüne gelip etrafımıza baktığımızda sorunların doğru yorumlarını direkt müşahede ve tecrübe edebiliriz. Bu, artık klasik anlamda Kur'an'ın 'tefsiri' değil, olay-

[27] Hasan Hanefî, *Les Mèthodes d' Exegese, essai sur La science des fontement de La Comprehension, Uṣûl al Fıḳh*, Le Caire 1965. *Mine'l-ʿaḳîde ilâ'ş-şevra* (5 cilt), Kahire 1985.

[28] Hanefî, *Fî fikrinâ'l-muʿâṣır*, Beyrut 1983, s. 88.

[29] Hanefî, *age.*, s. 180.

[30] Hanefî, "el-Vaḥy ve'l-vâḳıʿ: Dirâsâtun fî esbâbi'n-nuzûl", *el-İslâm ve'l-ḥadâşe*, London 1990, s. 137.

[31] Hanefî, *age.*, 136.

ların te'vilidir (aslına irca edilmesi);[32] yani Kur'an gibi, öznesi/müellifi Müslümanlar olan yeni bir metin oluşturmaktır.

Bu yorum metodolojisiyle Hanefî 'cihad'ı bugün için şöyle yorumlamaktadır: Cihad, diğer dinî sorumluluklarla mukayese edildiğinde kendine denk başka hiçbir amel ve sorumluluğun bulunmadığı, diğer sorumlulukları da içeren yegâne sorumluluk ve fiildir. O, mümini münafıktan, müraiyi sadıktan ayırmak için (3. Âlu İmrân, 142; 9. Tevbe, 16; 47. Muhammed, 31) bir denemedir. İmanın başı ve mızrağıdır (9. Tevbe, 41, 44, 81, 86; 4. Nisâ', 95). Kendini ve sahip olduğun her şeyi 'Allah yolunda' feda etmektir (7. A'râf, 20; 9. Tevbe, 79); şahsiyetin ve kimliğin pekiştirilmesidir (29. Ankebût, 6; 31. Lokmân, 15; 25. Furkân, 52). Allah'ın insan üzerindeki hakkıdır. (22. Hacc, 78; 5. Mâ'ide, 35).[33]

Sonuç olarak, Hanefî, Kur'an'daki cihad ve kıtâlden bahseden ayetlerin inmesine vesile olan ortamların birer hayat pratiği olarak kavranmasından sonra, günümüzde aynı tutum ve tavrın ortaya konmasını savunmaktadır. Çünkü yaşamın bugün ortaya koyduğu sorunlar da dinî birer veridir. Müslümanın bunları doğru, adil ve hakkaniyete uygun olarak çözmesi, onun dinî bir sorumluluğudur.

4.3. Nassı 'Tefsir' veya Olayları 'Te'vil'deki Daimi Risk

Tanrı'nın mutlak hakikati söylediği kutsal bir kitaba inanan ve bu kitaba bağlı olmayı sürdüren insanların, Tanrı'nın muhataplarına "ne dediğini" anlama ve kendi zamanlarında/mekanlarında karşı karşıya bulundukları sorunları/olayları, Tanrı'nın "dediğine" göre te'vil etme (yorumlama) hususunda, daima, bir yanlış yapma riski vardır.

Tanrı'nın muhataplarına ne dediğini doğru anlayamamanın teolojik (Tanrı tasavvuruna ilişkin), etimolojik ve insani (bilgisizlik, önyargı) nedenleri olduğu gibi, yaşanan olguyu dinsel olarak doğru te'vil edememenin veya Tanrı'nın iradesine uygun olarak davranış ortaya koyamamanın insani ve teolojik nedenleri vardır.

Konumuz olan, din uğrunda müminlerin (Müslüman, Hıristiyan, Yahudi) metnin oluştuğu sürecin dışındaki tarihsel süreç içinde Tanrı'nın iradesine uygun olarak şiddete başvurmalarında veya uyguladıkları şiddeti, Tanrı'nın iradesi açısından te'vil etmelerinde birtakım teolojik problemler vardır. Bu problemleri, John V. Taylor'un "Religion: Peace-Maker or Peace-Breaker" aldı makalesine dayanarak tartışacağız. Her üç dinin müntesipleri de Tanrı'nın şu iki niteliğinde birleşmektedir:

1. Tanrı sadece var değil, aynı zamanda aktiftir. İradesini gerçekleştirir ve O'nun ahlaki tabiatı, gerçekleştirmiş olduğu spesifik fiileri aracılığı ile bilinir.

[32] Hanefî, *Fî fikrinâ'l-mu'âṣır*, s. 180.

[33] Hanefî, "el-Cihâd: Taḥlîlun lafẓiyyun fi'l-ḳur'ân" *ed-Dîn ve's-şevra*, Mısr Kahire t.y., VII. 178 vd.

2. Bundan çıkan ikinci ilke, O'nun daima ahlaki olarak emrettiği ve iyiliğin, adaletin yanında; kötülük ve zulmün de karşısında olduğudur.[34]

Birinci öncülde, Tanrı'nın bizim aramızda bir aktör olmasından dolayı, her üç dinin müntesipleri de kolayca "Tanrı şunu benim için yaptı." veya "O, benim duamı kabul etti." tarzında yorumlar yapabiliyoruz.[35] Türkiye'deki 17 Ağustos depremini, bazı dindarların "7.4 yetmedi mi?" tarzındaki 'yorumları' bunun iyi bir örneğidir. Bu tehlike ikinci ilke için de geçerlidir. Yahudiler, Tanrı'nın onları Mısır'dan, yani Firavun'un zulmünden kurtarmasından, "Tanrı'nın gözdeleri" oldukları şeklinde bir sonuç çıkarmışlardır. Aynı şekilde, Hıristiyanlar, Hz. İsa'nın insanlığında Tanrı'nın tanrılığını ve paylaşılması gereken evrensel değerleri gördükleri için, onun bedenleşmiş hâli olan 'Kilise'nin dışında kurtuluşun olamayacağı şeklinde bir sonuç çıkardılar.[36] Kilise (Katolik) ortaçağda kendine bağlı olmayanlara uyguladığı şiddeti buradan hareketle meşrulaştırmıştı. Başta 'Hariciler' olmak üzere, İslam tarihinde de benzer yanlış yorumların olduğu vakidir. Erich Fromm ilahi dinlere bağlı inananların, kendilerine yabancılaştıkları takdirde dinî öğretiyi kişisel narsizmleriyle nasıl dolayımlayabileceklerini şöyle ifade etmektedir:

> Tanrı'nın varlığı, hiç kimsenin Tanrı olamayacağı, hiç kimsenin her şeyi bilir ve her şeye kâdir olamayacağı anlamına gelir. Böylece insanın narsistçe kendine tapınmasına belli bir sınır konmuş olur. Ama kilise aynı zamanda da yoğun bir narsizmi beslemiştir; Kilisenin tek kurtuluş şansı olduğuna ve Papa'nın da İsa'nın vekili olduğuna inanan üyeler, böylesine olağandışı bir kurumun üyeleri oldukları ölçüde yoğun bir narsizm geliştirebilmişlerdir. Aynı şey Tanrı ile ilişki içinde olmuştur; Tanrı'nın her şeyi bilir ve her şeye kâdir oluşunun, insanda alçakgönüllülüğe yol açmasına karşın, birçok durumda insan kendini Tanrı'yla özdeşleştirmiş ve böylece bu özdeşim sürecinde olağandışı ölçüde bir narsizm geliştirilmiştir. Narsistik ve narsistik karşıtı işlev arasında ikilik, diğer bütün büyük dinlerde, örneğin Budizm'de, Judaizm'de, İslam'da ve Protestancılık'ta da başgöstermiştir.[37]

Sonuç olarak, semavi dinlerin ve bu dinlerin altındaki mezheplerin müntesipleri, üzerinde bulundukları teolojik-dogmatik sahihlik zeminine karşı eleştirel bir bilince sahip olmadıkları veya ahlaki değerler konusunda geniş bir bilgi, derin bir bilinç ve samimi bir iradeye sahip olmadıkları takdirde, olayları Tanrı'nın iradesi açısından yanlış yorumlamakta ve yanlış davranabilmektedirler. Dolayısıyla, Tanrı veya din adına yanlış şiddet uygulamaları, asıl olarak bizatihi insandan, onun ahlaki-kognitif yorumundan kaynaklanmaktadır. Bunun önüne geçmenin garanti edilmiş, açık bir yolu yoktur.

[34] John V. Taylor, "Religion: Peace-Maker or Peace-Breaker", *The Islamic Quarterly* XXXIII (1989), sayı: 1, s. 53.

[35] Taylor, agm., s. 54.

[36] Taylor, agm., s. 54.

[37] Erich Fromm, *Sevgi ve Şiddetin Kaynağı*, çev. Selçuk Budak, Ankara 1995, s. 81.

Bir peygamber olarak Hz. Muhammed'in bilincinin bile kendi dönemindeki birçok olayı yorumlarken yanıldığına Kur'an şahitlik etmektedir (80. Abese, 1-12; 9. Tevbe, 43). Örneğin, –şayet rivayet doğru ise– Uhud Savaşı'nda öldürülen Hz. Hamza'nın parçalanmış cesedini görünce, Peygamberimiz, müşriklerden 70 kişiyi öldüreceğine dair intikam yemini etmiştir.[38] Bunun üzerine, 16. Nahl, 126-128. ayetleri inerek Peygamber'i uyarmıştır: "Eğer cezalandıracaksanız, size yapılanın aynıyla cezalandırın. Ama sabrederseniz, bu, sabredenler için daha iyidir" (16. Nahl, 125). Ancak, insanın ahlaki duyarlılığı, eğitilmişliği ve bilincinin eleştirelliği ve uyanıklılığı, şiddeti (savaşı) kategorik olarak reddetmeden, ona 'Allah yolunda' doğru bir şekilde başvurabilir.

5. Sonuç Yerine: Cihad ve Terör Arasında Çağdaş İslam Dünyasındaki Şiddetin Yorumu

Müslümanların yüzyıllar boyu üzerinde özgür/bağımsız olarak yaşadıkları topraklar, gayri müslimler tarafından zorla işgal edilmişse, Müslümanların varlıklarını, dinlerini, onurlarını, namuslarını korumak ve bağımsızlıklarını tekrar kazanmak için savaşmaları 'cihad'dır. Bu bağlamda, geçen yüzyılın başlarında ve ortalarında Türklerin, Kuzey Afrika Müslümanlarının vermiş oldukları mücadeleler ile birlikte; yüzyılın üçüncü çeyreğinde Kıbrıs'ta, son çeyreğinde ve bugün hâlâ devam eden Filistin, Doğu Türkistan, Çeçenistan, Keşmir, Azerbeycan'daki işgallere karşı girişilen mücadeleler birer cihaddır. Bosna ve Kosova'daki işgal, jenosid ve zulümlere karşı Müslümanların direnişleri de birer cihaddır. ABD ve İsrail'in bu direnişlerin bir kısmını 'terör' olarak nitelemesi, tamamen çıkar ve tahakküm ilişkileri açısındandır. Şiddete başvurma eylemini 'terör' kılan şey, failinin devlet değil de, birey/örgüt olması veya gayri nizami harp şeklinde gerçekleştirilmesi değildir. Terörü tanımlayan iki unsur olabilir: (i) Şiddetin haksız olması, (ii) sivil insanlara (asker olmayan sivillere, kadın, çocuk, yaşlı ve din adamlarına) yönelmiş olmasıdır. Kur'an'ın, "sizinle savaşanlarla savaşın, fakat haddi şaşmayın" (2. Bakara, 190) ifadesi, bu iki unsuru da içerir.[39] 11 Eylül saldırılarının failleri eğer Müslüman ise, bu ve İsrail'deki intihar eylemleri; sivillere yönelmiş olması boyutuyla birer terördür. Ancak, bu saldırılar, bir sonuçtur, bir tepkidir. el-Kaide veya Hamas vb. örgütlerin militanları, kendilerini 'düşman'ın kalbinde, beyninde ve evinde yok ediyorlarsa (intihar eylemleri), bunun nedeni, sahip oldukları veya olması gereken izzet, onur, özgürlük, toprak ve ekonomik değerlerin ellerinden ve ülkelerinden alınmış olmasıdır. ABD'nin petrolü istediği fiyata alması bir yana, Arap şeyhlerinin ABD'nin bankalarındaki servetlerinin toplamı 950 milyar dolardır. Chomsky gibi namuslu entelektüeller,

[38] Taberî, *Tefsîr*, XIV. 195. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li aḥkâmi'l-ḳur'ân*, Kahire 1940, X. 201.

[39] İbn Kesîr, *Muḫtaṣar*, I. 170; Zemahşerî, *Keşşâf*, I. 234.

ABD'nin tüm dünyadaki ve özellikle İslam dünyası üzerindeki hakkaniyete, adalete dayanmayan hegemonyasına, baskılarına işaret ediyor:

> Rossvelt, konuşma, ibadet, korkusuzca yapma özgürlüğünü ve nihayet asgari ihtiyaçların baskısından azade olarak yaşama özgürlüğünü dört özgürlük olarak tüm dünyaya ilan etmiş. (...) Tarihi incelemeler ve mevcut vesikaların tutarlı bir dökümü, ABD'nin gerek güvenlik ve gerekse uluslararası politikasının esasını, bizim 'beşinci özgürlük"' dediğimiz şey oluşturmaktadır. (...) Beşinci özgürlük; soyma, sömürme ve hüküm altına alma ve sonuç alabilmek için her türlü güce başvurma özgürlüğüdür.[40]

Şiddet B-52'lerden veya tanklardan gelince 'meşru'; kaleşnikoflardan, sapanlardan gelince 'terör' olamaz; ABD ve İsrail'den (devletten) gelince meşru, gençlerden ve çocuklardan gelince 'terör' olamaz. Akdeniz'de yakalanan bir korsanın Büyük İskender'e dediği gibi: "Seni Büyük İskender (Roma İmparatoru) beni de 'korsan' yapan şey, aslında filikalarımızın sayısıdır." Meşruiyet, adalet ve hakkaniyetle elde edilir.

İslam dünyasındaki totaliter yönetimlerin halkına karşı, muhalefetin ise yönetime karşı başvurduğu şiddete gelince, bu, İslam toplumunun erken bir dönemde yaşadığı ve kökeni ihtiras, çıkar, yorum farkı ve bağnazlık gibi etkenlere dayanan 'büyük fitne'ye benzemektedir.

Âmirî'nin daha önce değindiğimiz tasnifini kullacak olursak, ABD ve İsrail'in giriştiği şiddet hareketleri 'eşkiyalık'; halkı Müslüman ülkelerin içindeki şiddet ise isyan ve karışıklık anlamında 'fitne'; Filistin, Doğu Türkistan ve diğerlerinin mücadelesi ise 'cihad'dır.

[40] Noam Chomsky, *ABD Terörü (Terörizm Kültürü)*, çev. Taha Cevdet, İstanbul 1991, s. 8.

islâmiyât V (2002), sayı 1, s. 91-110

Kur'an'da Uhrevi Azap Figürleri

MUSTAFA ÖZTÜRK
ARŞ.GÖR., O.M.Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
ozturk65@yahoo.com

Giriş: Kur'an'ın Cehennem ve Azap Terminolojisi

Kur'an'da, inanmadıkları hâlde inanmış görüntüsü veren münafıklar başta olmak üzere, Allah'ın birliğini tanımamakta ısrar eden nankörlerin (kafirler), O'nu kasden yanlış tanıma ve tanımlamayı tercih eden sapkınların, ilahi buyrukları kasd-ı mahsusla tersinden anlayıp yorumlayan tüm zalim, müstekbir ve mücrimlerin barınağı olarak tanımlanan 'cehennem' kelimesinin etimolojik kökeni tartışmalıdır. Bazı Arap dilcileri, cehennemin, 'derin kuyu' anlamına gelen Arapça kökenli bir kelime olduğunu ileri sürmüşlerse de, çoğunluk, İbranca *ge-hinnom* (Hinnom vadisi) kelimesinin Arapçalaştırılmış (muarreb) formu olduğu tezini savunmuştur.[1] Neredeliği ve şu ân mevcut olup olmadığı gibi konular hakkında kesin yargıda bulunmak imkansız olmakla birlikte, Kur'an ve hadislerdeki tasvirler dikkate alındığında, cehennemi, nicellik ve nitelliği meçhul iniş basamaklarından (*derekāt*) oluşan bir uçuruma ya da bir kör kuyuya benzetmek mümkündür.

Kur'an'ın yetmiş yedi ayetinde geçen cehennem kelimesi, elli ikisi Mekki yirmi altısı Medeni sureler içinde yer alan bu ayetlerin tümünde, herhangi bir sözlük anlamı taşımaktan ziyade, azabı hak edenlerin iskan mahalli (*mesvā-me'vā*) olarak tasvir edilmiştir.[2] Kur'an'da *dāru'l-bevār* (helak yurdu)[3] ve *sū'u'd-dār*

[1] Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisānu'l-'arab*, Beyrut t.y., I. 715. Kelimenin Farsça kökenli olduğu da söylenmiştir. Bkz. Celâluddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İtḳān fî 'ulūmi'l-ḳur'ān*, Beyrut t.y., I. 181.

[2] Mesela bkz. 3. Âlu İmrân, 162, 197; 4. Nisâ, 121; 9. Tevbe, 73, 95; 16. Nahl, 29; 29. Ankebût, 68; 39. Zümer, 39, 60; 40. Mü'min, 76.

[3] 14. İbrâhîm, 28.

(kötü yurt)[4] gibi terkiplerle de nitelenen cehennem için, ayrıca *bi'se'l-ḳarār* (ne kötü karargah!), *bi'se'l-mihād* (ne kötü bir yatak!), *bi'se'l-maṣīr* (ne kötü bir dönüş yeri!) gibi terhib ve tahvif ifade eden ünlemler de kullanılmıştır.[5]

Cehennemle ilgili ayetlerde geçen isim ve sıfatların kahir ekseriyeti, ateş ve bu ateşin yakıcılığını ifade etmektedir. Örneğin, 'duyu veya gözle algılanan alevli ateş' diye tanımlanan *nār* kelimesi[6] yüz küsur ayette yer almakta ve bu ayetlerin büyük bir kısmında 'cehennem ateşi' mânâsı taşımaktadır. Cehennemdeki en yaygın azabın ateşle olacağına işaret eden *nār* kelimesinden ayrı olarak, seci (uyak) sağlama maksadıyla genellikle ayetlerin sonlarında anılan *hāviye*, *ḥuṭame*, *sa'īr*, *caḥīm* vb. benzek/öyküntü (nezâir) veya eşanlamlılık özelliğine sahip kelimeler de bazı nüanslarla birlikte, bu ateşin yakıcılığını nitelemektedir.

İslam alimleri, cehennemin yedi kapısı olduğunu bildiren 15. Hicr, 44. ayetten mülhem bir varsayıma istinaden ahiret hayatındaki ateş azabının yedi derekesi (tabaka) olduğunu düşünmüşlerdir. Genellikle zühd ve rekâik kitaplarında rastlanan ve hakkında hiçbir sahih hadis bulunmayan yedili tasniflerden[7] birine göre cehennemdeki azap derekeleri, en hafiften şiddetliye doğru, *cehennem*, *leẓā*, *ḥuṭame*, *sa'īr*, *saḳar*, *caḥīm* ve *hāviye* şeklinde sıralanmıştır.[8]

Eşari kelamcısı Halîmî'nin (ö. 403/1012) kanaatine göre, cehennem genel bir isimdir. Diğer isimler ise, mücrimlerin işledikleri günahların derecesine göre düzenlenmiş çeşitli azap tabakalarına işaret etmektedir.[9] İslam alimleri bu ve benzeri varsayımlara dayanarak yaptıkları sıralamaya[10] koşut olarak, cehennemin yedi derekesinde kimlerin iskan edileceklerini de belirlemişlerdir. Dahhâk'ın (ö. 105/723) düzenlediği belirtilen bir listede yedi derekenin sakinleri yukarıdan aşağıya doğru şöyle sıralanmıştır: Asi müminler, Hıristiyanlar, Yahudiler, Sabiiler, Mecusiler, Arap müşrikler ve münafıklar.[11]

Azaba (*aẕāb*) gelince; Arapçada "terk etmek, vazgeçmek, kaçınmak, engellemek" gibi mânâlara gelen *'aẕb* kökünden türetilmiş bir isim olan bu kelimenin semantik örgüsünde 'şiddetli acı verme',[12] 'işkence' ve 'eziyet'[13] gibi anlam-

[4] 13. Ra'd, 25; 40. Mü'min, 52.

[5] Bkz. M. F. Abdulbâkî, *el-Mu'cemu'l-mufehres li elfāẓi'l-ḳur'ān*, "cehennem" mad., İstanbul 1990.

[6] Bkz. Ebû'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed Râğıb el-İsfehânî, *el-Mufredāt fî ġarîbi'l-ḳur'ān*, İstanbul 1986, s. 775.

[7] Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *et-Teẕkira fî aḥvāli'l-mevtā ve umûri'l-āḫira*, Beyrut 1985, s. 444.

[8] Azap tabakalarının anlam içerikleri hakkında bkz. Kurtubî, *Teẕkira*, s. 448-449; Bekir Topaloğlu, "Cehennem", *DİA*, İstanbul 1993, VII. 227.

[9] Ebû Abdillâh Huseyn b. Hasen el-Halîmî, *el-Minhāc fî şu'abi'l-îmān*, neşr. H. Muhammed Fûde, Beyrut 1979, I. 472.

[10] Beyhakî daha değişik bir sıralamayı munkatı bir hadise dayandırmıştır. Bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn el-Beyhakî, *Kitābu'l-ba'ṯ ve'n-nuşûr*, neşr. Muhammed el-Ebyârî, Beyrut 1988, s. 255.

[11] Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahruddîn er-Râzî, *Mefâtîḥu'l-ğayb*, Beyrut t.y., XIX. 190; Kurtubî, *Teẕkira*, s. 444-445.

[12] Râğıb el-İsfahânî, *el-Mufredāt*, s. 490; İbn Manzûr, *Lisānu'l-'arab*, IV. 2852-2853.

[13] Âsım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, İstanbul 1304, I. 374.

lar mevcuttur. *Ricz, be's, neḳāl* ve *'iḳāb* gibi kelimelerle de anlam ilişkisi olan *'aẕāb*, Kur'an'da türevleriyle birlikte 490 defa geçer ve genellikle ilahi emirlere karşı gelenlere verilen cezanın adını ifade eder. Ancak, kelimenin zaman içinde anlamı genişlemiş ve suçluyu, işlemiş olduğu suçu yinelemekten alıkoyacak nitelikteki bir cezanın yanı sıra, insanı ezen her türlü acı ve keder de azap diye tesmiye olunmuştur.[14]

Kur'an'ın inkarcılara ve cehenneme girmeye hak kazanan sair mücrimlere yönelik tehditlerinde genellikle yakıcı (*ḥarīḳ*), acıklı (*elīm*), alçaltıcı (*muhīn*), büyük (*'aẓīm*), şiddetli (*şedīd-eşedd*), sürekli (*muḳīm-ebḳā*) ve uzun süreli (*ḫuld-ebed*) gibi vasıflarla tavsif edilen azap kelimesinin kökünde 'tatlılık' anlamı da mevcuttur. Ancak bu anlam, şeker katkılı tatlılıktan (halâvet) farklı olup, özellikle içilen suyun tatlılığını (*el-mā'u'l-'aẕb*) ifade etmek için kullanılır. Ebû'l-Bekâ'nın (ö. 1095/1684) izahına göre, insana zor gelen ve onu hedefine ulaşmaktan alıkoyan her şey azaptır. Binaenaleyh, susuzluktan alıkoyduğu için tatlı su da *el-mā'u'l-'aẕb* diye tesmiye edilmiştir.[15]

1. Kur'an'da Azap Tasvirleri

Kur'an'daki tasvirlerden anlaşıldığına göre, uhrevi azap salt ateşten ibaret olmayacak; azap görenler ise, Hişâm b. el-Hakem (ö. 179/795), Ebû'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/850 [?]) ve Muhyiddîn İbn Arabî'nin iddia ettikleri gibi, ateşe bağışıklık kazanmanın neticesinde sükun bulup rutinleşen bir yaşantı sürmeyeceklerdir.[16] Aksine, azap her dem tazelenip arttırılacak ve ehl-i cehennem bu azabı bütün şiddetiyle hissedecektir. O kadar ki, Allah'ın ayetlerini inkar edenler ateşe sokulduklarında, derileri ateşte pişip acıyı hissetmez hâle gelince yanmanın acısını 'yine yeniden' tatmaları için onlara yeni bir ten-beden elbisesi giydirilecek; yakıtı insan ve taşlardan (putlar) ibaret olan cehennem ise, kıyameti inkar edenleri uzaktan görünce öfkelenecek (*teġayyuẓ*), kükreyecek (*zefīr*), hatta öfkesinden çatlama noktasına gelecek ve yüksek ısısını kaybetmeye yüz tuttuğunda yeniden körüklenecektir. Böylece o, saray gibi kocaman kıvılcımlar saçacak; her kıvılcımın büyüklüğü rengi kirli sarıya çalan siyah deve kadar olacaktır.[17] İnkarcılar kafileler hâlinde azap mahalline götürülürken yüzüs-

[14] Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an ḥaḳā'iḳi't-tenzīl*, Beyrut 1977, I. 164-165.

[15] Ebû'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Kefevî, *el-Kulliyyāt*, Beyrut 1993, s. 598. Dile ve beyana dayalı bu açıklama esas alındığında, cehennemdekilerin azabının sözüm ona tadına doyulmayacağını iddia eden meşhur sufi Muhyiddîn İbn Arabî'nin (ö. 638/1240) bu iddiasını kabul etmek mümkün değildir. İbn Arabî'nin bu konudaki görüşleri için bkz. Bkz. Muhyiddîn İbn Arabî, *Fuṣūṣu'l-ḥikem*, Beyrut t.y., s. 94.

[16] Bu iddialar hakkında bkz. Ebû'l-Yusr el-Pezdevî, *Uṣūlu'd-dīn*, neşr. H. Peter Linss, Kahire 1963, s. 166; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed İbn Hazm, *el-Fiṣāl fi'l-milel ve'l-ehvā' ve'n-niḥal*, Mısır 1950, IV. 192; Muhyiddîn İbn Arabî, *el-Futūḥātu'l-mekkiyye*, neşr. O. Yahya, İ. Medkûr, Kahire, 1972, III. 96-99; IV. 173-175, 402-403; V, 84-85.

[17] 4. Nisâ', 56; 2. Bakara, 24; 25. Furkân, 12; 17. İsrâ', 97; 27. Neml, 90; 50. Kâf, 24; 67. Mülk, 8; 77. Mürselât, 32-33.

tü süründürülecek, perçemlerinden ve ayaklarından yakalanıp derdest edildikten sonra elleri boyunlarına bağlı bir vaziyette, tıpkı yukarıdan aşağıya fırlatılan bir eşya misali yüzüstü cehennemin ta ortasına atılacaklardır (*ilkā'*).[18]

Hesap gününde kendisine sorulacak olan "Doldun mu?" sorusuna "Daha var mı?" diye karşılık verecek olan cehennemin duvarları (*surādiḳ*) zalimleri çepeçevre kuşatacak ve onlar sıkışıp kaldıkları bu son derece dar mekanda yok olmayı (*subūr*) isteyeceklerdir. Ancak, onların bu isteklerine, "Bugün bir kere yok olmayı istemek yetmez; çok isterseniz belki yok olursunuz(!)" mealinde ironik bir karşılık verilecektir. Mücrimler, cehennemin bekçilerine, "Rabbinize söyleyin bir gün olsun azabımızı hafifletsin." diye yalvaracak, bekçiler bu isteği, "Boşuna yalvarmayın" diye geri çevirmelerinin ardından, "Hele bu azabın tadına bir bakın! Bundan sonraki işimiz, sadece azabınızı arttırmak olacak." diyeceklerdir. Her taraftan ölüm yağmasına rağmen, bir türlü ölemeyecek olan mücrimler, dayanılmaz acı ve ıztıraptan dolayı cehennemden çıkmaya çalışacaklar; ancak, her defasında geriye döndürülecek ve yüreklere işleyen ateşten sütunlara bağlanarak cehennemin kapıları üzerlerine kapanacaktır.[19]

Dünya hayatında altın ve gümüşü biriktirip Allah yolunda harcamaktan istinkaf eden mal ve kapital tutkunlarına daha özel bir azap uygulanacaktır. Cehennem görevlileri altın ve gümüş sikkeleri ateşte kızdırdıktan sonra, bir yandan onların alınlarını ve vücutlarının göğüs ve sırt bölgelerini dağlayacak, bir yandan da, "Buyurun! İşte bu kendiniz için biriktirmiş olduğunuz servet! Habire biriktirdiğiniz servetin tadına şimdi bir bakın!"[20] diyeceklerdir.

Öte yandan, cehennem sakinlerine ateşten elbiseler biçilecek; üstlerinden kaynar sular dökülecek ve bu su, onların derilerini ve iç organlarını eritecektir. Katrandan gömlekler giydirilecek olan kafirlerin yüzlerini alev saracaktır. Alevli ateş onların derilerini yakıp kavuracak ve kafa derilerini sıyırıp alacaktır.[21] Mücrimlere ateşte yakmanın dışında, kaynar sular, iğrenç yemekler, demirden topuzlar, zincirler ve boyunduruklarla da azap edilecektir. Onlar, boyunlarında demir halkalar ve zincirler olduğu hâlde sıcak suya sokulacak; ardından tekrar ateşte yakılacak ve böylece kaynar su ile ateş arasında gidip gelecektir. İçtikleri kaynar su, onların susuzluğunu arttıracak; 'suuu!' diye çırpındıklarında ise, imdatlarına, erimiş maden gibi yüzleri haşlayan bir su yetişecektir.[22] Kan ve irin katkılı bu kaynar su,[23] onların bağırsaklarını paramparça edecektir. Yine, çok güçlükle boğazdan aşağıya geçecek olan bu su, insanın mi-

[18] 39. Zümer, 71; 25. Furkân, 33; 54. Kamer, 48; 55. Rahmân, 44; 69. Hâkkâ, 30-32; 44. Duhân, 47-50.

[19] 50. Kâf, 30; 18. Kehf, 29; 25. Furkân, 13-14; 40. Mü'min, 49-50; 78. Nebe', 30; 22. Hac, 21-22; 104. Hümeze, 7-9; 90. Beled, 20.

[20] 9. Tevbe, 34-35.

[21] 22. Hacc, 19-22; 14. İbrâhîm, 50; 74. Müddessir, 29; 23. Mü'minûn, 104.

[22] 18. Kehf, 29.

[23] 14. İbrâhîm, 16; 38. Sâd, 58.

desinde tıpkı maden eriyiği gibi kaynayacak olan zakkum başta olmak üzere, ne karın doyuran ne de besin değeri bulunan kuru dikenle (*ḍarī'*) kan ve irinden (*ğıslīn*) ibaret bir yemek ziyafetinin üstüne içirilecektir.[24]

Kafirlerin, zalimlerin ve uhrevi azabı hak eden diğer mücrimlerin dünya hayatında işlemiş oldukları cürümlere uygun olarak kesilen birer fatura mesabesindeki bütün bu azaplar[25] devam ederken, cennetteki müminler dünyada yarım kalan hesabı görmenin mutluluğu içinde cehennemliklerin hâl-i pür melâline güleceklerdir.[26]

2. Cehennem Tasvirlerinde Nass-Olgu Diyalektiği

Hiç şüphesiz, ateşe atılıp yakılmak istisnasız tüm insanlar için çok korkunç bir azaptır. Tabiatıyla, bu tür bir azap Kur'an'ın ilk muhatapları için ne kadar ürkütücü ise, dünyanın bugünkü sakinleri için de aynı oranda ürkütücüdür. Bununla birlikte, etimolojik kökeninde ateşle ilgili bir anlam bulunmayan '*cehennem*'in bahis konusu ayetlerin hemen tamamında *nār* (ateş) ile özdeşleştirilmesinde vahyin ilk muhataplarının evren tasavvurlarını yansıtan bazı atıfların varlığını sezinlemek de olasıdır. Sahih hadis kitaplarının tümünde yer alan şu hadis, kimilerince 'epeyce protestan bir jargon' olarak değerlendirilen ve hatta –daha doğrusu, hâşâ– Allah'a psikanaliz uygulamakla eşdeğer kabul edilen nass-olgu diyalektiğine işaret eden bu atıfların olgusal bağlamını somut bir şekilde ortaya koymaktadır:

> Resulullah (s.a.v.), "Hava çok sıcak olduğunda [öğle] namazını serin vakte tehir edin. Zira sıcağın aşırı harareti cehennemin kaynamasındandır." dedi

[24] 76. İnsân, 4; 40. Mü'min, 71-72; 55. Rahmân, 44; 47. Muhammed, 15; 78. Nebe, 25; 14. İbrâhîm, 16-17; 44. Duhân, 45; 88. Gâşiye, 6-7; 69. Hâkka, 36.

[25] 10. Yûnus, 52; 27. Neml, 90; 36. Yâsîn, 54; 37. Sâffât, 39; 66. Tahrîm, 7; 78. Nebe, 26.

[26] 83. Mutaffifîn, 34. Hadislerdeki cehennem ve azap tasvirleri Kur'ani tasvirlere nispetle çok daha ayrıntılı, ayrıntılı olduğu kadar da abartılıdır. Bu tür tasvirlerin, somutu ve somutlaştırmayı seven ortaçağ Arap aklı üzerinde etkili olduğu gerçeğini yadsımamakla birlikte, özellikle muteber addedilen hadis musannefâtındaki pedagojik amaçlı bazı ayrıntılı ve abartılı tasvirler, mübalağada mübalağa yapıldığı fikrini ihsas etmektedir. Örneğin, Tirmizî'nin (ö. 272/885) İbn Ömer'den naklettiği bir hadisteki kayda göre, cehennemde kafirin dili yaklaşık altı veya on iki kilometre uzatılacak ve insanlar onun yerde sürünen dilini çiğneyeceklerdir (Tirmizî, "Cehennem" 3). Yine Tirmizî'nin naklettiği bir rivayete göre cehennem ateşinin yakıp haşlaması neticesinde kafirin üst dudağı kafatasının yarısına kadar çekilecek, alt dudağı ise göbeğine kadar sarkacaktır. (Tirmizî, "Cehennem" 4-5). Azabın acısını daha fazla hissetmeleri için cehennemdekilerin vücutları büyütülecek ve bu işlemin sonunda kafirin dişi Uhud dağı kadar, cilt kalınlığı yetmiş arşın, azı dişi Uhud dağı gibi, pazusu Beyzâ dağı gibi, uyluğu Verkan dağı gibi olacak; ateşin üzerindeki oturak yerinin istiab alanı ise Medine ile Rebeze arasındaki mesafeye tekabül edecektir. (Tirmizî, "Cehennem" 3; İbn Mâce, "Zühd" 38; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Neysâbûrî, , *el-Mustedrek 'alā'ş-şaḥīḥayn*, Beyrut 1990, "Ahvâl" 84-86, IV. 637). Öte yandan, cehennem ehlinin ağlamaktan göz yaşları kuruyacak, daha sonra kan ağlamaya başlayacaklardır. O kadar ağlayacaklar ki yanaklarında [tıpkı Süveyş ve Panama kanalları gibi] gemilerin rahatlıkla seyr-i sefer yapabilecekleri kan ve gözyaşı kanalları oluşacaktır İbn Mâce, "Zühd" 38; Hâkim, *el-Mustedrek*, "Ahvâl" 116, IV. 648; Abdullâh b. Muhammed İbn Ebî'd-Dunyâ, *Ṣıfatu'n-nār*, neşr. M. R. Yûsuf, Beyrut 1997, s. 131-132.

ve ardından şunları ekledi: "Cehennem, 'Ey Rabbim! Ben kendi kendimi yiyip bitirdim.' diye şikayet edip Allah'tan yılda iki kez soluklanmak için izin istedi. Bunun üzerine Allah ona biri kış diğeri yaz mevsiminde olmak üzere iki kez nefes alma izni verdi. İşte [yaz mevsiminde] maruz kaldığınız en yüksek sıcaklıkla (*semûm*) kış mevsiminde hissettiğiniz en aşırı soğuk (*zemherîr*), cehennemin bu derin soluklanmasından kaynaklanır.[27]

Kâdî İyâz (ö. 544/1149), Nevevî (ö. 676/1277), Aynî (ö. 855/1451) ve Kastallânî (ö. 923/1517) gibi hadis yorumcuları bu pasajda anlatılanların mecazi değil, hakiki mânâ ifade ettiğini savunmuşlardır. Burada teşbih ve istiare yoluyla şiddetli sıcağın cehennem ateşine benzediği ve onun dayanılmaz sıcağından sakınılmasına tembihte bulunulduğu şeklindeki yoruma pek sıcak bakmayan bu alimlere[28] göre, Allah, cehenneme hayat vermiş ve böylece o şikayetini lisan-ı hâl ile değil, lisan-ı makâl yani bizzat konuşarak dile getirmiştir.[29]

Bu klasik yorumdan da anlaşılacağı üzere, ilk dönem Müslümanlar, aşırı derecede korktukları varlıkları, hastalıkları ve sair nesneleri gerçek mânâda cehennemin bir parçası veya bu dünyaya yansıması biçiminde algılamışlardır.[30]

[27] Bu pasajdaki metin hadisin birkaç versiyonunun derlemesidir. Bkz. Buhârî, "Mevâkît" 9, 10; "Ezan" 18; Bed'ü'l-halk" 10; Muslim, "Mesâcid" 181-184; Ebû Dâvûd, "Salât" 4; Tirmizî, "Mevâkît" 5; "Cehennem" 9; Nesâ'î, "Mevâkît" 5; İbn Mâce, "Salât" 4; "Tıb" 19; Dârımî, "Salât" 14; İbn Hanbel, II. 229, 238, 256, 266, 285, 318, 348, 393, 462, 501; III. 9, 53, 59; IV. 250, 662; V. 155, 162, 176, 368.

[28] Her iki yorum için bkz. Muhyiddîn Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Şahîhu Muslim bi şerhi'n-Nevevî*, Beyrut t.y., V, 120; Ebû's-Senâ Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *'Umdetu'l-kârî şerhu şahîhi'l-buhârî*, Beyrut t.y., XV. 164.

[29] Ebû'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed el-Kastalânî, *İrşâdu's-sârî li şerhi şahîhi'l-buhârî*, Beyrut 1990, III. 213-215; VII, 203. Bu yorumun eleştirisi için bkz. Subhi Salih, *Ölümden Sonra Diriliş*, çev. Şerafeddin Gölcük, İstanbul 1981, s. 85-86.

[30] Cehennem, sıhhati tartışmalı bazı hadislerle bilhassa sahabe ve tâbiîn alimlerine nispet edilen çeşitli rivayetlerde ise, mücrimlerin işlemiş oldukları cürümlere uygun ceza görmeleri için oluşturulmuş vadiler, kuyular, ateşten dağlar, denizler ve nehirler gibi çeşitli iskan alanlarından oluşan bir yer olarak tasvir edilmiştir. Muhayyel olmalarına rağmen bizzat gidip yerinde tecrübe edilmiş edasıyla tasvir edilen ve *ğayyâ', esâm, veyl, felâk, sa'ûd, 'akabe* gibi isimlerle anılan bu iskan alanlarının özel isimleri genellikle Kur'an'dan ödünç alınmış; hemen tamamı dağ, vadi ve kuyu gibi, Arapların yaşadıkları coğrafyanın en belirgin karakteristiklerini yansıtan birkaç unsurdan ibaret olan iç dekorları ise Ortaçağ'ın soyut kavramları algılamakta zorluk çeken efsane ve mitoloji düşkünü Arap aklı tarafından dizayn edilmiştir (Bu rivayetlerin eleştirisi için bkz. Salih, *Ölümden Sonra Diriliş*, s. 86-87). Bu konuyla ilgili en ilginç örneklerden biri 'gayyâ'dır. 19. Meryem, 59. ayette seci sağlama maksadıyla *ğay* yerine tenvinli olarak *ğayyen* (*ğayyâ'*) şeklinde kaydedilen bu kelimenin dildeki otantik anlamı, 'kötülük'tür (*şerr*). Zemahşerî, Araplar nezdinde her türlü kötülüğün *ğay*, her türlü iyiliğin de *reşad* kelimesiyle ifade edildiğini belirtmiştir (Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II. 514). Buna göre ayetteki cümle, "Onlar bilahare hayırla değil şerle karşılaşacaklardır" mealinde bir anlam ifade eder. Eğer ayette hazf olduğu düşünülürse, o takdirde cümle, "Onlar bilahare kötülük ve sapkınlığın cezasını görecekler." şeklinde bir anlam kazanır (Muhammed b Alî eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, Beyrut t.y. III. 339). Ancak rivayetlerde *ğayyâ* cehennemde bir kuyu, nehir veya bir vadi olarak tasvir edilmiş (Beyhakî, *el-Ba'ş*, s. 260) ve İslam kültüründe Kur'an'daki sahih anlamından ziyade bu rivayetlerde tasvir edilen biçimiyle somut bir mekan olarak algılanmıştır. Mesela, "Gayyâ kuyusu lisanımızda da meşhurdur" diyen merhum Elmalılı, söz konusu cümleyi, "Gayyâyı boylayacaklar" şeklinde çevirmiştir. M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979, V. 3310.

Mesela, Hz. Âişe, İbn Ömer, Râfi' b. Hadîc gibi sahabilerden nakledilen meşhur bir hadiste, "Humma hastalığı cehennemin aşırı sıcağından bir parçadır; onu suyla serinletin."[31] denilmiş; meşhur sahabi Ebû Zerr ise, bu hastalığın gerçek mânâda cehennem ateşinden bir parça olduğunu ve bu dünyaya münkirleri uyarmak, Allah dostlarını da (*muḳarrebûn*) müjdelemek, yani onların günahlarına kefaret olarak gönderildiğini ifade etmiştir.[32] Hadisi bu anlayış ekseninde yorumlayan İbn Hacer (ö. 852/1449) de, doğal olarak, hummanın cehenneme nispet edilmesinin mecazi değil, hakiki bir mânâ içerdiğini belirtmiştir.[33]

Diğer taraftan, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/758), Hâkim en-Neysâbûrî (ö. 405/1014) ve Beyhakî (ö. 458/1065) gibi hadisçilerin eserlerinde yer alan ilginç bir rivayette Hz. Peygamber'in "Deniz, cehennemdir." dediği kaydedilmiş;[34] Ebû Dâvûd'un (ö. 275/888) *Sunen*'in de ise Hz. Peygamber'in şöyle bir ifadesine yer verilmiştir: "Cihad, hacc ve umre dışında deniz yolculuğuna çıkılmaz. Çünkü denizin altında ateş, ateşin altında deniz vardır."[35]

Bu hadisler, Kur'an'ın vahyedildiği dönemde yaşayan Arapların denizden ürktüklerini ve bu yüzden onu cehennemle özdeşleştirdiklerini göstermektedir. Klasik tefsirlerde bazı sahabilerin denizden ne denli korktuklarını tasvir eden daha ilginç kayıtlar da mevcuttur. Mesela, Taberî (ö. 310/922), 18. Kehf, 29. ayetin tefsirinde Safvân b. Ya'lâ'dan şöyle bir rivayet aktarmıştır: "Babam Ya'lâ, Resulullah'ın (s.a.v.) "Deniz, cehennemdir." sözünü aktarınca, kendisine, "Deniz nasıl cehennem olur?" diye soruldu. Bunun üzerine Ya'lâ, 18. Kehf, 29. ayeti okudu ve ardından, "Allah'a yemin olsun ki, aslâ denize girmeyeceğim veya yaşadığım sürece denizin bir damlası dahi bana dokunmayacak" dedi.[36]

Kıyametin kopuşuyla birlikte gerçekleşecek olan kozmik değişimi tasvir eden 52. Tûr, 6. ve 81. Tekvîr, 6. ayetlerin tefsirine iliştirilen bazı rivayetler de, yine ilk nesil Müslümanların denizi cehennem olarak algıladıklarını göstermektedir. Mesela, 52. Tûr, 6. ayetin tefsirinde Hz. Ali'nin, bir Yahudiye "Cehennem nerededir?" diye sorduğu; Yahudinin "Denizin altında" diye cevap vermesi üze-

[31] Bkz. Buhârî, "Bed'ü'l-halk" 10; "Tıb" 28; Muslim, "Selâm" 78-81; Tirmizî, "Tıb" 25; İbn Mâce, "Tıb" 191; Dârimî, "Rekâik" 55; Mâlik, "Ayn" 16; İbn Hanbel, I. 291; II. 21, 85, 134; VI. 50, 91.

[32] Kastallânî, *Irşâdu's-sârî*, VII. 203.

[33] Ebû'l-Fadl Şihâbuddîn Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî, *Fetḥu'l-bârî şerḥu ṣaḥîḥi'l-buḥârî*, Beyrut 1300, X. 146.

[34] İbn Hanbel, IV. 223.

[35] Ebû Dâvûd, "Cihâd" 9. Ayrıca bkz. Ebû Muhammed Huseyn b. Mes'ûd el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, neşr. Hâlid Abdurrahmân el-Akk, Mervân Suvâr, Beyrut 1995, V. 237. Hâkim en-Neysâbûrî, denizin niçin cehennemle özdeşleştirildiği sorusunu, "zor ve meşakkatli olduğu için" diye cevaplamış; Munebbih b. Sa'îd ise buna, "deniz engin ve dalgalı olduğu için cehennem diye isimlendirilmiştir" şeklinde bir izah getirmiştir. Bkz. Hâkim, *Mustedrek*, "Ahvâl", 87, IV, 638; Şihâbuddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûḥu'l-me'ânî fî tefsîri'l-ḳur'âni'l-'aẓîm ve's-seb'i'l-meṣânî*, Beyrut 1985, XXVII. 28.

[36] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-ḳur'ân*, Beyrut 1988, XV, 239. Bu hadisin değişik versiyonları için ayrıca bkz. İbn Hanbel, IV. 223; Hâkim, *Mustedrek*, "Ahvâl", IV. 639; Nûruddîn Alî b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menbe'u'l-fevâ'id*, Beyrut t.y., X. 386; Muhammed b. Abdulbâkî ez-Zurkânî, *Şerḥu'z-zurḳânî*, Beyrut 1990, I. 57.

rine onu tasdik edip ardından bu ayeti okuduğu kaydedilmiş;[37] yine bu ayetten hareketle cehennemin yeryüzünde olduğu ileri sürülmüştür.[38]

Bu bağlamda anılması gereken bir başka ilginç rivayette ise, Hz. Peygamber'in şöyle dediği kaydedilmiştir: "Deniz her gece üç defa kabarıp yeryüzündeki insanları istila etmek (boğmak) için Allah'tan izin ister; ancak Allah onu engeller.[39]

Bu hadisin ilk ravisi olan Hz. Ömer, denizden ne kadar ürktüğünü hicrî 15. yılda Bahreyn ve Uman'a vali olarak atadığı Ebû'l-Âs'ın Tâne adasına düzenlediği seferin ardından yazdığı mektubunda şöyle dile getirmiştir: "Ey Sakîfli! Kurtçukları/sinek kurtlarını [askerleri] bir tahta parçasının [geminin] üzerine yükleyip götürdün. Eğer denizde o askerlere bir zarar gelseydi, Allah'a yemin ederim ki, mutlaka senin kabilenden aynı sayıda adamı telef ederdim (*Yā eḫā ṣaḳīf! Ḥamelte dūden ʿalā ūdin. Ve innī aḫlifu bi'llāhi e velev uṣībū le aḫaẕtu min ḳavmike minhum*).[40]

Bütün bu rivayetlerdeki kayıtlara ek olarak, 17. İsrâ', 67. ayette "Denizde size bir zarar iliştiğinde Allah'ın dışında dua ve yakarışta bulunduğunuz ilahların tümü yok olup gider." mealinde bir ifadeye yer verilmesi, muhtemelen burada anlatmaya çalıştığımız olgunun Kur'an'a yansıyan bir başka biçimidir. Esasen, Kur'an'da nüzûl dönemi Araplarının dünya görüşlerini yansıtan daha somut göstergeler de mevcuttur. Sözgelimi, çeşitli ayetlerde, –Mekke müşriklerine Allah'ın mesajını reddetmeye yönelik ekstra bir gerekçe sunmamak için– açıkça dünyanın güneşin etrafında döndüğünü ifade etmek yerine, o günkü egemen âlem anlayışına uygun olarak, Allah'ın yaydıkça yaydığı düz bir yeryüzünden söz edilmiş[41] ve bu konuyla ilgili ayetler yüzyıllar sonra Fahruddîn er-Râzî (ö. 606/1210) gibi müfessirler tarafından dahi bu şekilde yorumlanmıştır.

Bu başlık, altında Kur'an'daki bazı cehennem tasvirlerinin doğrudan doğruya nass-olgu diyalektiği içinde şekillendiğini belirtmekte fayda görüyoruz. Bu tür tasvirlerin en ilginç örneklerinden biri, cehennem muhafızlarından (*zebânî*) söz eden 96. Alak, 18. ayette yer almaktadır.

Rivayete göre, Ebû Cehil, Hz. Peygamber'e, İbrahim'in makamında namaz kılarken rastlar ve ona "Ey Muhammed! Ben sana bir daha burada namaz kılmayacaksın dememiş miydim?" mealinde bir tehdit savurunca, Hz. Peygamber de ona sert bir tepki gösterir. Bunun üzerine Ebû Cehil, "Ey Muhammed! Sen beni hangi gücünle tehdit ediyorsun? Ben bu vadide en fazla yandaşı bulunan

[37] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXX. 67.

[38] Beyhakî, *el-Ba'ṯ*, s. 251.

[39] İbn Hanbel, I. 43.

[40] Ebû'l-Hasen el-Belâzurî, *Futūḥu'l-buldān*, Beyrut 1978, s. 420. Bu konuyla ilgili bir diğer ilginç anekdot da geniş hadis ve fıkıh bilgisinden dolayı *ʿabādile* arasında yer alan sahabi Abdullâh b. Amr'ın, "Deniz, cehennemin bir tabakasıdır." gerekçesiyle, deniz suyuyla abdest alınmayacağına hükmetmiş olmasıdır. Bkz. Kurtubî, *Teẕkira*, s. 456-457.

[41] W. Montgomery Watt, *Hz. Muhammed'in Mekke'si*, çev. M. Akif Ersin, Ankara 1995, s. 17; a. mlf., *Modern Dünyada İslam Vahyi*, çev. Mehmet S. Aydın, Ankara 1982, s. 63.

adamım" diye meydan okuyunca, Allah bu tartışmaya müdahil olur ve "O hemen gidip kendi yandaşlarını çağırsın. Biz de cehennem muhafızlarını (*zebânî*) çağırırız."[42] mealindeki 96. Alak, 17-18. ayetleri vahyeder.[43]

Son ayette geçen *zebânî* kelimesi, "itmek, geri püskürtmek, savuşturmak" gibi anlamlar içeren *zâbin, zebîne, zibniyye* veya *zibniy* kelimesinin çoğuludur. Kökeni Adnani Araplara uzanan Vâ'il kabilesinin[44] bir kolu olduğu belirtilen Benû Zebîne oymağıyla da muhtemel bir anlam ilişkisi bulunan *zebânî* kelimesi,[45] klasik Arapçada 'kolluk kuvvetleri' (*şurât*) anlamında kullanılmış; ayrıca, son derece saldırgan ve tuttuğunu koparan insanlar, Araplar tarafından *zebânî* diye nitelenmiştir.[46] Nitekim Kur'an'da da cehennem bekçilerinin –Arapların bu nitelemesine uygun olarak– acımasız, güçlü, Allah'ın kendilerine buyurduğuna karşı gelmeyen ve emredildikleri işi yapan meleklerden oluştuğu ifade edilmiştir.[47]

3. Cehennemdeki Memsullerin (Numen) Arap Yarımadası'ndaki Meselleri (Fenomen)

İbn Kuteybe (ö. 276/889), Kur'an'da cehennemliklerin yiyecekleri arasında sayılan *ḍarî'* (88. Gâşiye 6) kelimesine yönelik izahlarını şu cümleyle noktalamıştır: "Allah bize kendi katındaki gaybi gerçeklikleri, bu dünyada algıladığımız nesneler üzerinden anlatmaktadır. Binaenaleyh isimler aynı, fakat mânâlar farklıdır (*İnnemâ dellenâ'llâhü subḥânehû 'alâ'l-ğâ'ib 'ındehû bi'l-ḥâḍıri 'indenâ. Fe'l-esmâ'u muttefiḳatu'd-delâleti ve'l-me'ânî muḫtelife*).[48]

Evet, mânâ ve mahiyet farklıdır; ancak, *ḳıyâsu'l-ğâ'ib 'alâ'ş-şâhid* yoluyla cehennemdeki azap hakkında bir fikir edinmek de mümkündür. Zira, cehennem ve azap tasvirlerinde kullanılan bazı motifler, nesneler dünyasından seçilmiştir. Bunların öz nitelikleri (memsul-numen) bizce meçhul olmakla birlikte, görüngüleri (mesel-fenomen) vahyin nazil olduğu coğrafyada mevcuttur. Örneğin, muhtelif ayetlerde cehennemdekilere *zaḳḳûm*, *ḍarî'* ve *ğıslîn*den (kanlı irin) oluşan son derece berbat bir menü sunulacağı belirtilmektedir. Bu menünün major yemeği olan *zaḳḳûm*, 37. Sâffât, 64-68. ve 44. Duhân, 43-46. ayetlerdeki tasvirlere göre cehennemin dibinde yetişen bir ağaç olup tomurcukları âdeta şeytanın başları gibidir. Cehennemdekiler karınlarını zakkumla doldurduktan sonra kendilerine kaynar su karıştırılmış bir içki sunulacak ve insanın karnında tıpkı maden eriyiği gibi kaynayacak olan bu yemeğin ardından tekrar çılgın ateşin ortasına döneceklerdir.

[42] 96. Alak, 17-18.

[43] Rivayet için bkz. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXX, 256; Ebû Abdillâh el-Kurtubî, *el-Câmi' li aḥkâmi'l-ḳur'ân*, Beyrut 1988, XX. 86.

[44] Ömer Rîzâ Kehhâle, *Mu'cemu ḳabâ'ili'l-'arab*, Beyrut 1978, III. 1243.

[45] İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, III. 1810.

[46] Kurtubî, *el-Câmi'*, XX. 85.

[47] 66. Tahrîm, 6.

[48] Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim İbn Kuteybe, *Te'vîlu muşkili'l-ḳur'ân*, neşr. S. Ahmed Sakr, Beyrut t.y., s. 70; Kurtubî, *el-Câmi'*, XX. 22.

Arap dilinde, yemek, yutmak ve bir şeyi nahoş şekilde yemek gibi anlamlar içeren *zaḳḳūm*un[49] bir ağaç türü olarak Araplar nezdinde bilinip bilinmediği konusu tartışmalı olmakla birlikte, klasik tefsirlerdeki kayıtlar, bu ağacın Arap Yarımadası'nda veya en azından Ortadoğu muhitinde bilindiğini ifade eden görüşün daha kuvvetli olduğunu göstermektedir.

Basra dil ekolüne mensup Kutrub'a (ö. 206/821) göre *zaḳḳūm*, Sina Yarımadası'ndan Arabistan'ın batı ve güney kesimine uzanan dar bir kıyı ovası konumundaki Tihâme bölgesinde yetişen, meyvesi acı bir ağaç türüdür. A. Grohmann'ın "Sıcak ve kurak Tihâme, dikenli fundalıklar, deve dikenleri ve tuzlu arazide yetişen otlar ile bozkır nebatları için elverişli bir arazidir."[50] şeklindeki tasviri de Kutrub'un görüşünü teyit eder niteliktedir.

Öte yandan, İbnu's-Sâ'ib el-Kelbî'ye (ö. 146/763) göre, *zaḳḳūm*, Mekke ile Yemen arasındaki bölgede yetişen bir ağaç olup, tomurcukları *ru'ūsu'ş-şeyāṭīn* (şeytanların başları) diye isimlendirilir. Bir başka telakkiye göre ise, *zaḳḳūm* Yemen'de yetişen, *esten* veya *şeyṭān* diye adlandırılan çirkin görünümlü bir bitki türüdür. Bu görüşlerin dışında *zaḳḳūm*un sert, pis kokulu, çirkin görünümlü ve meyveleri 'şeytanların başları' diye anılan bir çöl ağacı olduğu veya öldürücü zehiri olan tüm ağaçların müştereken *zaḳḳūm* diye isimlendirildiği de ifade edilmiştir.[51]

Zakkumun tomurcuklarının şeytanlara benzetilmesine gelince; Ferrâ' (ö. 207/822) ve Zeccâc'a (ö. 311/915) göre, 37. Sâffât, 65. ayette sözü edilen şeytanlardan maksat, başlarının üzerindeki ibikleriyle son derece çirkin bir görüntüye sahip olan yılanlardır.[52] Zira, Araplar, çirkin görüntüsünden dolayı yılanı bazen şeytan diye isimlendirirler[53] veya çirkin bir manzara karşısında "Bu tıpkı *Himāta* (bir ağaç ismi) şeytanına benziyor." sözünü telaffuz ederler.[54] "Zakkumun hâsılası elem ve acıdır." diyen Zemahşerî'nin dilbilimsel yorumuna göre ise, zakkum ağacındaki tomurcukların şeytanların başlarına benzetilmesinde lafzi veya manevi istiare vardır. Binaenaleyh zakkumun tomurcukları son derece çirkin bir görüntüye sahip oldukları için, şeytanların başlarına benzetilmiştir. Çünkü şeytan insan zihninde çok kötü bir imaja sahip olup katıksız şerri ifade eder.[55]

[49] İbn Manzûr, *Lisānu'l-'arab*, III. 1845.

[50] A. Grohmann, "Tihâme", *İA*, İstanbul 1993, XII/I. 281.

[51] Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî İbnu'l-Cevzî, *Zādu'l-mesīr fī 'ilmi't-tefsīr*, Beyrut 1987, VII. 62; Beğavî, *Me'ālimu't-tenzīl*, IV. 29; Kurtubî, *el-Câmi'*, XV. 58-59; Şevkânî, *Fetḥu'l-ḳadīr*, IV. 397-398. İbn Manzûr'un *Lisānu'l-'arab*'ında yer alan bir kayıtta Ebû Hanife *Ezd-i Serat*lı bir arabın zakkum ağacını şöyle tasvir ettiğini belirtmiştir: "Zakkum toz renginde (boz) bir ağaçtır. Yaprakları küçüktür. Oval yapraklarının kenar kısımlarında (*mudevveretuhā*) diken yoktur. Çok keskin kokulu ve acıdır (*zefira* ve *murrre*). Gövdesinde çok sayıda boğum (*ke'ābir*) vardır. Çok ince damarları bulunur ve arılar bu damarları masseder. Çiçeği beyaz renkte olup çiçek yapraklarının başları/uçları gerçekten çirkindir". İbn Manzûr, *Lisānu'l-'arab*, III. 1846.

[52] Şevkânî, *Fetḥu'l-ḳadīr*, IV. 398.

[53] Beğavî, *Me'ālimu't-tenzīl*, IV. 29.

[54] Fahruddîn er-Râzî, *Mefātīḥu'l-ğayb*, XXVI. 142.

[55] Zemahşerî, *el-Keşşāf*, III. 342.

Cehennem ehline sunulacak menüde yer alan *ḍarî'* de gerçekte bir çöl bitkisidir. 88. Gâşiye, 6. ayette geçen ve "ne açlığı giderir ve ne de besin değeri vardır" şeklinde tavsif edilen *ḍarî'*, Hicaz bölgesinde yetişen dikenli bir bitki türüdür. Kureyşliler bu bitkinin yaş olanını *şibrik*, kurusunu da *ḍarî'* diye isimlendirmişlerdir. Son derece pis bir kokusu ve öldürücü zehiri olduğu belirtilen bu bitki, yiyeceklerin en kötüsü ve en berbatı olarak nitelenmiş; bazı tefsirlerde ise bu bitkinin yeşil olanını devenin yediği, kurusuna ise hiç yaklaşmadığı kaydı düşülmüştür.[56]

Kur'an'daki azap tasvirlerinde kullanılan yerel ve tarihsel motiflerden biri de 14. İbrâhîm, 50. ayette cehennemliklere giydirilecek olan gömlekleri niteleyen 'katran'dır (*ḳatirān*). Müfessirlerin aktardıkları bilgilere göre katran, aslında *ebhel* (*savin*: kara ardıç) denilen ağaçtan elde edilen bir tür reçinedir. Bu reçine kaynatıldıktan sonra uyuz develere sürülür ve çok yakıcı olmasından dolayı deve uyuz illetinden kurtulur. Bazen katranın yakıcılığı hayvanın dokularına da nüfuz eder. Koyu siyah renkte ve pis kokulu olup ateşte çok çabuk yanma özelliğine sahiptir.[57]

Söz konusu tasvirlerde nüzûl dönemindeki iklim yapısına yönelik atıf ve imalar içeren unsurlar da kullanılmıştır. Mesela, 52. Tûr, 27. ayette *'aẕāb semūm* terkibine yer verilmiştir. er-Râğıb el-İsfehânî'nin, "zehir etkisi yapan bir sıcak rüzgar" diye tanımladığı *semūm*,[58] İbn Abbâs'a göre öldürücüdür.[59] Ebû Ubeyde (ö. 210/825) ise, *semūm* hakkında şu bilgileri vermiştir: "Semûm genellikle gündüz, bazen de gece eser. Harûr ise bunun aksine genellikle gece eser. Semûm bazen ateş ve güneşin sıcaklığından daha etkili bir yakma özelliği olan soğuk havanın yakması/alazlaması için de kullanılır. Nitekim şair şöyle demiştir: "Bugün soğuk, yakıcı soğuk bir gün / kim bugün rahatsız-tahammülsüz olursa onu ayıplamam (*el-yevmu yevmun bāridun semūme / men ceziʿa'l-yevme felā elūme*)."[60]

Bütün bu açıklamalardan anlaşılan o ki, Kur'an'da sözü edilen *'aẕāb semūm*, Arabistan coğrafyasında genellikle gündüz vakitlerinde esen ve estiği her yönden havaya kırmızı bir renk veren semûm rüzgârının[61] uhrevi versiyonudur. Nitekim, Zemahşerî'nin, "Semûm, dokuya işleyen sıcak bir rüzgardır. Bu vasfından dolayı cehennem ateşi *semūm* diye isimlendirilmiştir."[62] şeklindeki izahı da bunu teyit etmektedir.

[56] Kurtubî, *el-Câmiʿ*, XX. 21; Şevkânî, *Fetḥu'l-ḳadîr*, V. 429.

[57] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II. 384-385; Fahruddîn er-Râzî, *Mefâtîḥu'l-ğayb*, XIX. 148; Âlusî, *Rūḥu'l-meʿânî*, XIII. 256.

[58] Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 352.

[59] Kurtubî, *el-Câmiʿ*, X. 17.

[60] Kurtubî, *el-Câmiʿ*, XVII. 47-48.

[61] Şemseddin Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, sadeleştirenler: M. Mahfuz Söylemez, Mustafa Hizmetli, Ankara 1997, s. 26.

[62] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV. 25.

4. Cehennem ve Azap Tasvirlerindeki Sayı Değerleri

Sahih addedilen bazı hadislerle, genellikle hadis formatına sokulmuş sayısız tefsir rivayetinde, cehennemdeki azabın şiddetini tasvir etmek maksadıyla, kırk, yetmiş, yüz, dört yüz, beş yüz ve yetmiş bin gibi belli sayıların kullanıldığı dikkat çekmekte ve bu sayıların başında ise, yedinin katları –özellikle yetmiş ve yetmiş bin sayısı– gelmektedir. Örneğin, dünyadaki ateş cehennem ateşinin yetmişte biridir. Cehennemin kenarından atılan büyük bir taşın dibe vurma süresi yetmiş yıldır. Cehennem çukurunun derinlik mesafesi yetmiş yıllık yola denktir. Cehennemdeki yetmiş arşınlık (*zirā'*) zincirin tek halkasına harcanan demir, dünyadaki demir madenlerinin tümüne bedeldir. Ayrıca her arşın yetmiş *bā'* (kulaç), her kulaç ise Kufe mescidi ile Medine arasındaki mesafe kadardır. Biri diğerinden tam yetmiş bin yıllık yola müsavi bir uzaklıkta olan ve aralarında yetmiş bin derecelik ısı farkı bulunan cehennem kapılarının her birinin ardında yetmiş bin dağ, her dağda yetmiş bin vadi, her vadide yetmiş bin kuyu, her kuyuda yetmiş bin yılan ve akrep vardır.[63]

Diğer taraftan, kıyamet gününde cehennem her birinden yetmiş bin meleğin asıldığı yetmiş bin yularla çekilecektir. Cehennem kafirlerin derisini günde yetmiş bin kez yakacaktır. Cehennemdeki her meleğin elinde bir taş külüngü (balyoz) olacak ve onunla vurduğu ânda yetmiş bin kişiyi cehennemin dibine indirecek veya yetmiş bin insanı havaya kaldırıp cehennemin istediği yerine fırlatacaktır.[64]

Bu noktada, cehennem tasvirleriyle ilgili hemen her rivayette karşımıza çıkan ve kimi zaman usandıran bu sayıların –yedi, yetmiş ve yetmiş bin– Arap dilinde veya Araplar nezdinde özel bir anlamı olup olmadığı sorusu, önem kazanmaktadır.

Klasik sözlüklerdeki bilgiler, Arapçada *seb'* ve *seb'ūn* kelimeleriyle ifade edilen yedi ve yetmiş sayılarının, kadîm Araplar nezdinde reel sayısal değerden öte bir anlam ifade ettiğini göstermektedir. Mecduddîn İbnu'l-Esîr'in (ö. 606/1210) *en-Nihāye fî ğarîbi'l-ḥadîs* adlı eserindeki bilgilere göre,

> Araplar yedi, yetmiş ve yedi yüz sayısını çokluk (kesret) ve artış anlamında kullanırlar. Nitekim bu kelime, "Allah yolunda harcamada bulunanların durumu, kendisinden yedi başak çıkan ve her başakta yüz dane bulunan bir hububat tohumuna benzer." (2. Bakara, 261) ve "İstersen onlar için yetmiş kez af dile..." (9. Tevbe, 80) mealindeki ayetlerle, "iyiliklerin karşılığı on katından yedi yüz katına kadar artırılır"[65] şeklindeki hadiste çokluk anlamında kullanılmıştır. Ayrıca Arap, kendisine bir dirhem veren kişiye, çok-

[63] Tirmizî, "Cehennem", 2, 7; Hâkim, *Mustedrek*, "Ahvâl" 78, 93, IV. 635, 640; Kurtubî, *Tezkira*, s. 449-450, 466.

[64] Tirmizî, "Cehennem", 1; Hâkim, *Mustedrek*, "Ahvâl", 83, IV. 637; Beğavî, *Me'ālimu't-tenzîl*, IV. 417; Kurtubî, *Tezkira*, s. 485; a. mlf., *el-Câmi'* , XIX, 52.

[65] Hadis için bkz. Buhârî, "İmân" 31; *Muvaṭṭa'*, "Sıyam" 58; Nesâ'î, "İmân" 10; İbn Mâce, "Sıyam" 1, "Edeb" 58.

luk ifade etmek maksadıyla *sebbe'a'llāhu leke'l-ecr* (Allah ecrini yedi kat [yani kat kat] arttırsın) diye dua eder.[66]

Yedi ve yetmiş sayısının Kur'an'daki kullanımları incelendiğinde, bunların bir kısmında bizzat yedi sayısının kastedildiği, bir kısmında ise kelimenin 'kesretten kinaye' olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Sözgelimi, Allah yolunda harcama yapanların durumunun kendisinden yedi başak çıkan bir hububat tohumuna benzetildiği 2. Bakara, 261. ayette geçen yedi sayısı, kesret-çokluk ifade etmektedir.[67] Aynı şekilde, 9. Tevbe, 80. ayette münafıkların aslâ bağışlanmayacaklarına yönelik bir vurgu cümlesinde geçen yetmiş sayısı da yine aynı anlam içeriğine sahiptir. Bazılarının bu sayıda keramet aradıklarını söyleyen Şevkânî'nin (ö. 1250/1834) son ayete ilişkin yorumu şöyledir: "Burada Hz. Peygamber'in yetmişten fazla istiğfar etmesi durumunda Allah'ın münafıkları bağışlayacağı şeklinde bir anlam kastedilmemektedir. Ayette yetmiş sayısını kullanmaktaki maksat, Allah'ın onları kesinlikle bağışlamayacağına yönelik aşırı bir vurgu yapmaktır. Çünkü Araplar bir şeyi çoğaltmak/abartmak istediklerinde sembolik anlamda (temsil) bu sayıyı kullanırlardı."[68]

Aynı ayetin tefsirinde İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1200), "Bu sayının yetmişle sınırlandırılmasının anlamı nedir?" tarzındaki bir soruyu "Araplar tekli sayılarda yediyi, onlu sayılarda da yetmişi çokluk anlamında kullanmakta idiler."[69] şeklinde cevaplamış; Zemahşerî ise bu sayının Arap toplumunda çokluk ifade eden sembolik bir anlam taşıdığını ifade etmiştir.[70]

Dile dayalı bu veriler muvacehesinde, yedi sayısının, "O cehennemin yedi kapısı vardır." 15. Hicr, 44. ayette de çokluk ve çeşitlilik anlamında kullanıldığını veya açık bir ifadeyle, 'yedi kapı' tabiriyle cehenneme götüren yolların çokluğuna veya uhrevi azabın çeşitliğine işaret edilmiş olduğunu söylemek mümkündür. Kanaatimizce, Allah'ın gökleri yedi kat olarak yarattığını ifade eden ayetlerdeki 'yedi' kelimesi de yine bu anlayış dahilinde yorumlanabilir.

Sonuç itibarıyla, yedi sayısının Arap dilindeki kullanımına dayanan bu izahlar dikkate alındığı takdirde, cehennem ve azapla ilgili tasvirlerde kullanılan yetmiş ve yetmiş bin gibi sayıların realiteyi ifade etmekten öte korkutma (terhib ve tahvif) maksadıyla kesretten kinaye olarak kullanıldıklarını rahatlıkla söylemek mümkündür.

Bu başlık altında tahlil edilmesi gereken bir diğer cehennem tasviri de, kafir, melek ve kitabi (Ehl-i Kitap) kavramlarının ilk geçtiği sure olma özelliğini taşıyan ve büyük olasılıkla 8-47. ayetleri İslam'ın açıkça tebliğ edilmeye

[66] Mecduddîn el-Mubârek b. Esîruddîn İbnu'l-Esîr, *en-Nihāye fî ğarîbi'l-ḥadîs ve'l-eser*, neşr. Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Mahmûd Muhammed et-Tanahî, Beyrut. t.y., II. 335.

[67] Zemahşerî, *el-Keşşāf*, I. 393.

[68] Şevkânî, *Fetḥu'l-ḳadîr*, II. 387.

[69] İbnu'l-Cevzî, *Zādu'l-mesîr*, Beyrut 1987, III. 478.

[70] Zemahşerî, *el-Keşşāf*, II. 205. Ayrıca bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, VIII. 140.

başlanmasından sonraki ilk hacc mevsiminde vahyedilmiş olan 74. Müddessir, 30. ayette yer almaktadır. Bu ayette cehennemin (*seḳar*) üzerinde 'on dokuz bulunduğu bildirilmiş; bir sonraki ayette ise mealen "Biz cehennem görevlilerini meleklerden atadık." buyurulmuştur.

İslam tefsir tarihinde özellikle Bâtıniye-İsmailiyeden Bahaîliğe, sayı gizemciliğine düşkün bazı sufilerden bilgisayar desteğinde –sözüm ona– Kur'an'ın mucizeviliğini ispat etmek adına bindiği dalı kesen modern Kabbalacılara kadar pek çok zümrenin dikkatini çeken bu sayı üzerinde binbir çeşit yorum yapılmıştır. Esasen, ayeti nazil olduğu tabii bağlamdan koparmak suretiyle yapılan bu yorumların hiçbiri tatminkâr bir içerik taşımamaktadır. Kaldı ki, salt metin üzerinden yapılacak bir yorum denemesinde, bir sonraki ayette anlatılmak istenenleri anlamak neredeyse imkansızdır. Ancak, klasik tefsirlerdeki kayıtlar incelendiğinde, ilgili ayetlerde anlatılmak istenen hususlar büyük ölçüde netleşmektedir.

Şöyle ki, Taberî (ö. 310/922) ve İbn Kesîr (ö. 774/1372) gibi müfessirlerin yanı sıra, Tirmizî ve Ahmed b. Hanbel gibi hadisçiler tarafından da nakledilen rivayetlerden anlaşıldığına göre, cehennemde on dokuz meleğin bulunduğunu bildiren ayet, bir grup Yahudinin bazı sahabilere veya bizzat Hz. Peygamber'e cehennemdeki muhafız meleklerin sayısını sormaları üzerine inmiştir.[71]

Kanaatimizce, bu soru hem Yahudilerin konuyla ilgili şifahi veya kitabi bilgilerinin olduğuna işaret etmekte hem de on dokuz sayısının temyizinin ayette niçin zikredilmediği sorusuna üstü kapalı bir cevap teşkil etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber, Yahudilerin sorusuna Kur'an'ın bildirimi üzere 'on dokuz' diye cevap vermiş ve bu cevap onlar tarafından doğrulanmıştır. Buna göre, bir sonraki ayette geçen "kendilerine kitap verilenler kesin bilgi sahibi olsunlar" ifadesinden, "Hz. Muhammed'in nübüvvetinin hak olduğunu ve onun, Tevrat ve İncil'e uygun şekilde konuştuğunu kesin olarak bilsinler."[72] veya "Böylece, yakinen bilsinler ki, Muhammed onların kitaplarındaki bilgilerle örtüşen şeyler söylüyor ve Kur'an da kendisinden önceki kitapları doğruluyor."[73] şeklinde bir anlam kastedilmiştir.

Cehennemde meleklerin görevlendirildiğini bildiren bu ayet, aynı zamanda Kureyşlilere de bir reddiyedir. Zira, Ebû Cehil ve Useyd b. Halef gibi müşrikler "onun üzerinde on dokuz vardır" ayeti nazil olunca Kureyşli yandaşlarına hitaben, "Geberesiceler! Muhammed cehennem muhafızlarının on dokuz olduğunu söylüyor. Siz epeyce kalabalıksınız. Şu hâlde, onlardan her birini sizden on kişi haklayamaz mı?" "Ben onlardan on yedisini haklarım; geri kalan ikisini de siz haklayın" gibi alaycı sözler söylemişlerdir.[74]

Ayetin vahyedildiği tabii bağlamı betimleyen bu bilgiler ışığında, Yahudilerin ahd-i zihnîlerindeki sayıya muvafık olan on dokuzun, Ehl-i Kitap ile Müs-

[71] Tirmizî, "Tefsir" 70.

[72] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXIX. 160; Ebû'l-Fidâ İsmâ'îl İbn Kesîr, *Tefsîru'l-ḳur'âni'l-'aẓîm*, Beyrut, 1983, IV. 443-444.

[73] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXIX. 160-161.

[74] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXIX. 160; Fahruddîn er-Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, XXX. 204.

lümanlar arasında empati kurmaya ve böylece onların Hz. Peygamber'in nübüvvetine daha sıcak bakmalarını sağlamaya yönelik bir strateji çerçevesinde zikredildiğini söylemek mümkündür.[75] Bu açıdan bakıldığında on dokuzun reel sayısal değer ifade edip etmediği çok fazla bir önem taşımamaktadır. Kaldı ki, *tis'ate 'aşer* kelimesi, Enes b. Mâlik tarafından *tis'ate 'aşur* şeklinde de okunmuştur.[76] Bu okuyuşa göre, cehennem muhafızlarının sayısı on dokuzdan doksana çıkmaktadır.[77] Hülasa, burada söz konusu edilen sayının reel sayısal değerden ziyade, görecelik arzettiğini, dolayısıyla, cehennemdeki meleklerin sayısının on dokuzla sınırlı olmadığını söylemek mümkündür.

5. Cehennem Azabının Mahiyeti

Kur'an'ın geçmişe dönük bildirimlerinden anlaşıldığı kadarıyla, ilahi azabın peygamberlerin tebliğ ettikleri dinî öğretileri kabulden istinkaf eden kafirlere, fasıklara, zulüm ve haksızlık yapanlara uyarıda bulunmak, çeşitli afet ve felaketler göndermek suretiyle helak etmek gibi dünyevi bir boyutu da bulunmakla birlikte,[78] ahiretteki azap kesinlikle çok daha şiddetli ve sürekli olacaktır.[79] Uhrevi azabı, bedene uygulanacak olan ateş azabı (fizyolojik) ve ruhları yakacak olan ilahi ilgi ve teveccühten mahrumiyet azabı (psikolojik)[80] olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. İslam kültür tarihinde tasavvufun vahdet-i vücûdcu kanadını temsil eden İbn Arabî (ö. 638/1240) ve Azîz en-Nesefî (ö. 700/ 1300) gibi mutasavvıflar, daha ziyade ikinci tür azap üzerinde durmuşlardır.[81] Mansûriye ve Hattâbiye gibi ilk dönem aşırı Şii fırkalar ise, cehennemin bağımsız varlığını büsbütün inkar ederek ahiretteki azabı tamamen sembolik bir şekilde yorumlamışlardır.[82] Aynı anlayış, bilahare Bâtıniye-İsmailiye fırkası tarafından da benimsenmiştir. Örneğin, ünlü İsmailî dâîsi Ebû Ya'kub es-Sicistânî (ö. 393/1003[?]), cehennem azabını, gnostik geleneklerdeki düşüş öğretisini anımsatır bir tarzda yorumlamıştır. Bu yoruma göre, uhrevi azap, insan nefsinde ortaya çıkan manevi darlık ve cüz'î (bireysel) nefsin sahip olduğu yüksek mertebelerden düşmesi,

[75] Benzer bir yorum için bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, XIX. 53; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, V. 330.

[76] Fahruddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, XXX. 203.

[77] Mâverdî'nin kanaatine göre özellikle 19 sayısının zikredilmesiyle ilgili olarak şunu söylemek de mümkündür: "On dokuz sayısı, birler basamağındaki en büyük sayı (*ekşeru'l-kalîl*) ile onlar basamağındaki (*ekallu'l-keşîr*) sayıların en küçük sayısı içermektedir. Sayılar tekli, onlu, yüzlü ve binli basamaklara sahiptir. Birler basamağı, sayı kategorilerinin en alt basamağını oluşturur. Bu basamağın en büyüğü ise dokuz sayısıdır. Dokuzun üstündeki sayılar ise, onlar basamağını oluşturur ve bu sayıların en küçüğü de ondur". Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nuket ve'l-'uyûn*, Beyrut t.y., VI. 144.

[78] 54. Kamer, 1-55.

[79] 20. Tâhâ, 127.

[80] 3. Âlu İmrân, 77.

[81] Bkz. Azîz Nesefî, *Hakikatlerin Özü (Zübdetü'l-hakâik)*, çev. Murat Tamar, İstanbul 1997, s. 34-39.

[82] Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâ'îl el-Eş'arî, *Makâlâtu'l-islâmiyyîn ve'htilâfu'l-muşallîn*, Kahire 1990, I. 77-78; Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, neşr. A. Fehmi Muhammed, Beyrut t.y. I. 182-183.

nurani âlemden yana gaflet içinde olması ve o âlemi unutmasından dolayı karanlık uçurumlara yuvarlanmasıdır. Bu yuvarlanışın sebebi ise, en büyük bedbahtlık (*şeḳāvet*) olan bilgisizliğin pençesindeki cahilin değersiz ve bayağı olan maddi nesnelere bağlanması ve onların sahte güzelliğine aldanmasıdır.[83]

Buna benzer bir anlayış, İslam Meşşaî filozoflarının yanı sıra, büyük olasılıkla İsmailî olan veya en azından İsmailî düşüncenin sempatizanlarından oluşan İhvân-ı Safâ tarafından da dillendirilmiştir. İhvan'a göre, cehennem azabı bilgisiz insanların ruhsal yücelişten mahrum kalmaktan dolayı duyacakları hasret ve pişmanlık acısıdır.[84] İhvan'ın bu yorumu Hâmidî (ö. 557/1162) ve Şemsuddîn Ebû Firâs (ö. 937/1530) gibi geç dönem İsmailî müellifler tarafından aynen tekrar edilmiştir.[85]

Cehennem ve ateş azabını metaforik biçimde yorumlama geleneği, XX. yüzyılın başında Hint Altkıtası'nda ortaya çıkan ve Kur'an'daki irrasyonellikleri rasyonelleştirme gayreti içerisinde dini, doğa yasasını selamlayan bir tür deizme dönüştüren Ehl-i Kur'an (*ehlu'ẕ-ẕikr ve'l-ḳur'ān*) ekolünün temsilcileri tarafından da savunulmuş[86] ve nihayet Muhammed Esed'in daha ustalıklı sunumuyla günümüze kadar gelmiştir. Esed, Türkiye piyasasında dolaşıma sokulan onlarca Kur'an meali arasında epeydir liste başı olan *The Message of The Qur'ān* (*Kur'an Mesajı*) adlı meal-tefsir çalışmasında, uhrevi hayatla ilgili Kur'an ayetlerindeki tüm atıfların mecazi olmak zorunluluğu bulunduğu[87] tezine istinaden, söz konusu ayetleri "Ben yaptım oldu" kabilinden ihdas ettiği bâtını mecazlar yordamıyla, bir bakıma tahrifle eşdeğer biçimde yorumlamıştır. Sözgelimi, cehennemdeki azap türlerinden birini ifade eden *ḥamīm* (kaynar su) kelimesinin Esed'in bâtını mecaz sözlüğündeki karşılığı, 'yakıcı ümitsizlik iksiri'dir.[88] Ancak Arap dilinde kelimenin bu tarz bir mecazi kullanımı yoktur. Kaldı ki, mecaz, Kur'an yorumunda mecaza en sık başvuran Mutezilede dahi bir kişinin istek ve arzusuna göre değil, 'şimdi'yi önceleyen bir 'toplumsal uzlaşım' (*muvāḍa'a*), 'kasd-ı mütekellimin istidlalî olarak bilinmesi' ve 'lafzi veya aklî karîne'den oluşan üç temel koşulun mevcudiyetiyle meşruluk kazanır.[89]

Hülasa, cehennem ve azapla ilgili ayetleri, sembolik, metaforik veya alegorik şekilde yorumlamak, son kertede "mecaz, yalanın biraderidir" tezini savunanları[90]

[83] Ebû Ya'kub es-Sicistânî, *Kitābu'l-iftiḫār*, neşr. Mustafa Gâlib, Beyrut 1980, s. 96.

[84] İhvân-ı Safâ, *Resā'ilu İḫvāni'ṣ-Ṣafā*, neşr. Butrus el-Bustânî, Beyrut t.y., III. 79-80.

[85] Bkz. İbrâhîm b. Huseyn el-Hâmidî, *Kenzu'l-veled*, neşr. Mustafa Gâlib, Beyrut 1971, s. 294-295; Şemsuddîn Ebû Firâs el-Meynakî, *Risāletu meṭāli'i'ṣ-ṣumūs fī ma'rifeti'n-nufūs*, [*Erba'u Resā'ili'l-İsmā'īliyye* içinde], neşr. Arif Tâmir, Beyrut 1953, s. 53.

[86] Ekol hakkında geniş bilgi için bkz. Abdülhamit Bırışık, *Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İstanbul 2001, s. 318-395.

[87] Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İstanbul 1996, I. 240 (63. not).

[88] Esed, *Kur'an Mesajı*, I. 239-230 (62. not).

[89] Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İttiǧāhu'l-'aḳlī fi't-tefsīr: Dirāse fī ḳaḍiyyeti'l-mecāz fi'l-ḳur'ān 'inde'l-mu'tezile*, Beyrut 1983, 122, 181.

[90] Bkz. Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhān fī 'ulūmi'l-ḳur'ān*, neşr. M. Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Beyrut t.y., II. 255.

haklı çıkarmanın yanı sıra, Allah'ın –hâşâ– blöf yaptığını söylemekle eşdeğer bir anlam ifade etmektedir. Bu noktada, Allah'ın ceza ve azap tehdidinden dönmesinin mümkün ve muhtemel olduğu düşüncesi hatırlanabilir. Ancak, ilhamını erken dönem ircâ telakkisinden alan ve aynı zamanda ilahi kudreti takyit etmeme endişesinden kaynaklanan bu düşünce dahi Allah'ın blöf yaptığını değil, hak ve hakikat olan bir vaîdden dönme ihtimalini tazammun eder. Geçmiş dönemlerde, azabın mahza zarar ve dolayısıyla çirkin (*ḳabīḥ*) bir şey olduğu; ayrıca, ne azap görene ne de azap edene hiçbir fayda sağlamadığı gibi, birtakım vehimlerden hareketle Allah'ın azap etmesini O'nun aşkın hikmetle muttasıf zâtına yakıştıramayan bazı marjinal gruplar çıkmışsa da[91] İslam alimlerinin büyük çoğunluğu ve bilhassa Ehl-i Sünnet uleması, uhrevi azabın mevcudiyeti ve bedensel oluşu konusunda en ufak bir tereddüt göstermemiştir. Her ne kadar İhvân-ı Safâ bu inancı katıksız cahillik ve sapkınlık olarak değerlendirmiş olsa da,[92] Kur'an'daki açık beyanlar ve nesneler dünyasından seçilen bazı tarihsel unsurlarla da zenginleştirilen çarpıcı tasvirler, –dilsel bir metni ait olduğu dilin sınırları içinde okuma kuralına riayet etmek şartıyla– cehennemin 'değere içkin' ontolojik gerçekliğini ve dolayısıyla azabın cismaniliğini hiçbir yoruma mahâl vermeyecek bir biçimde gözler önüne sermektedir.

6. Azabın Ebedîliği Sorunu

Uhrevi azabın ebedî olup olmadığı konusu, güdüklüğü mukadder olmasına rağmen, İslam alimleri arasında tartışılmıştır. Ehl-i Sünnete ve İmamiye gibi bazı Şii fırkalara göre, cehenneme giren âsi müminler, ister küçük ister büyük günah işlemiş olsunlar, sonunda oradan çıkacaklardır. Buna karşılık Bağdâdî (ö. 429/1037) gibi bazı Sünni-Eşari alimleri, kafirlerin yanı sıra, küfrü mucip bid'atler üreten Ehl-i Sünnet dışı fırkalarla bu fırkaların izinden giden insanların da ilelebet azap göreceklerini ifade eden birtakım talihsiz beyan ve iddialarda bulunmuşlardır.[93] Mahza mezhep taassubundan kaynaklanan bu tür iddialar, İslami gelenekte Havaric, Mutezile ve bazı Şii zümreler tarafından da savunulmuştur.

Kafirlerin cehennemdeki durumuna gelince; Ehl-i Sünnetin büyük çoğunluğu ile Mutezile, Şia ve Hariciler, ahirette kafirlere uygulanacak azabın ebedî olduğu fikrini benimsemişlerdir. İmam Eş'arî (ö. 324/936), Cehm b. Safvân (ö. 128/745) dışında bütün İslam alimlerinin uhrevi azabın ebedî olduğu konusunda ittifak ettiklerini belirtmiştir.[94] Ancak, Taberî (ö. 310/922), İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350) ve daha pek çok Sünni alimin eserlerinde yer alan bazı kayıtlar, en azından İslam'ın ilk dönemlerinde böyle bir ittifakın olmadığını; zira sahabeden Hz. Ömer, Ali, Abdullâh b. Abbâs, Abdullâh b. Mes'ûd, Abdullâh b. Amr, Ebû Hu-

[91] Bkz. Fahruddîn er-Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, II. 54.

[92] İhvân-ı Safâ, *Resâ'il*, III. 61-63; IV. 138-139.

[93] Bkz. Ebû Mansûr Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Uṣûlu'd-dîn*, İstanbul 1928, s. 242.

[94] Eş'arî, *Maḳālât*, I. 229.

reyre, Câbir b. Abdillâh ve Ebû Sa'îd el-Hudrî; tâbiînden Şa'bî, Abd b. Humeyd ve İshâk b. Râheveyh gibi selef alimlerinin cehennemdeki azabın uzun bir süre devam ettikten sonra sona ereceği fikrini savunduklarını belgelemektedir.[95]

Cehennem azabının ebedî olmadığı fikri, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273), İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbn Kayyım el-Cevziyye ve İbnu'l-Vezîr'in (ö. 840/1436) yanı sıra, Musa Cârullah Bigiyef ve İsmail Hakkı İzmirli gibi bazı son devir alimleri tarafından da benimsenmiş[96] olmakla birlikte, Ehl-i Sünnet ulemasının kahir ekseriyeti, azabın sonsuzluğuna ilişkin yorumu bir inanç umdesi olarak algılamıştır. Büyük olasılıkla II. (VIII.) yüzyılda başlayan katı tekfirciliğin giderek yaygınlaşması ve muhtelif mezheplerin elinde güçlü bir silah hâline gelmesiyle eşzamanlı olarak teşekkül eden bu inancı[97] savunanların en güçlü argümanları, Kur'an'da kafirlerin cehennemdeki kalış sürelerini niteleyen *ebed* ve *ḫulūd* kelimeleridir. Bu iki kelimenin 'sonsuzluk' anlamı taşıdığını savunan çoğunluk ulemaya göre kafirlerin azaplarının arttırılacağını, azabı bütün şiddetiyle hissetmeleri için tenlerinin/bedenlerinin sürekli olarak yenileneceğini ve hiçbir şekilde cennete giremeyeceklerini beyan eden ayetler de uhrevi azabın aslâ son bulmayacağına işaret etmektedir.[98]

Bütün bunların yanında, ahirette sadece günahkâr müminlere şefaat edileceği ve cehennemden yalnız bu zümrenin çıkacağını ifade eden bazı hadislerle, Allah'ın rahmetinin gazabına baskın çıkmasının azabın mutlaka sona ereceği anlamına gelmediği, yaratıcıyı inkar suçuna layık cezanın ebedî olması gerektiği ve kafirlerin cehennemde ebedî kalacakları hususunda sahabe, tâbiîn ve Ehl-i Sünnet alimleri arasında ittifak olduğu gibi, bir kısmı tartışmaya açık argümanlarla cehennem azabının sonsuzluğunu ispata çalışan çoğunluğun karşısında yer alanlar ise, azabın ebedîliğine işaret ettiği ileri sürülen *ebed* ve *ḫulūd* kavramlarının arkaik Arapçada sonsuzluk değil, 'değişikliğe uğramadan bir yerde uzun süre beklemek' anlamına geldiğini belirtmişlerdir. Klasik Arap dili sözlüklerine göz atıldığında, bu iki kelimenin gerçekten de sonsuzluk değil, 'uzun zaman' anlamına geldiği görülmektedir. Mesela, Zemahşerî'nin (ö. 538/ 1143) *Esāsu'l-belāğa*'sında *ḫulūd*, 'bir yerde uzun süre kalmak' şeklinde tanımlanmış; ayrıca, geç yaşlanan ve yaşlandığı hâlde bir tek dişi eksik olmayan kişiyi Arapların mecazi mânâda *muḫlid* lakabıyla andıklarına ilişkin bir kayıt düşülmüştür.[99]

Buna göre, uhrevi azabın sonsuzluğunu ispat girişiminde bu iki kelimenin sözlükteki orijinal ve otantik anlamlarını yok sayıp, bilahare kelamcılar tara-

[95] Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XII. 118; Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed' ve't-târîḫ*, neşr. Clement Huart, Bağdat t.y., I. 200-201; Ebû Abdillâh Şemsuddîn İbn Kayyım el-Cevziyye, *Hādi'l-ervāḥ ilā bilādi'l-efrāḥ*, Kahire 1971, s. 287-291; Celâluddîn es-Suyûtî, *ed-Durru'l-menşur fi't-tefsîr bi'l-me'şur*, Tahran 1377, III. 350.

[96] Yusuf Şevki Yavuz, "Azap", *DİA*, İstanbul 1991, IV. 305.

[97] Yavuz, "Azap", *DİA*, IV. 309.

[98] İbn Kayyım, *Hādi'l-ervāḥ*, s. 292-293.

[99] Ebû'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *Esāsu'l-belāğa*, Beyrut 1979, s. 171. Araplar, obalarda uzun zaman kalan ocak taşlarını da *ḫavālid* diye isimlendirmişlerdir. Bkz. İbn Manzûr, *Lisānu'l-ʿarab*, II. 1225.

fından üretilen terim anlamlarını esas almanın sağlıklı bir yaklaşım olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Kaldı ki, 4. Nisâ', 93. ayette bir mümini kasten öldürmek suretiyle büyük günah işleyen kişinin cehennemde kalış süresi *ḫulūd* kelimesiyle ifade edilmiş; ayrıca bir hadiste intihar eden bir insanın (Müslüman) cehennemdeki ikamet süresine ilişkin olarak *ḫāliden/muḫalleden* tabiri kullanılmıştır.[100] "Eğer *ḫulūd* kelimesi ebediyet mânâsı taşısaydı, Mutezilenin iddia ettiği gibi, büyük günah işleyen müminlerin de cehennemde ebedî kalacaklarını ve aslâ oradan çıkamayacaklarını kabul etmek gerekirdi. Hâlbuki Ehl-i Sünnet alimleri arasında müminlerin bir süre azap gördükten sonra cehennemden çıkacakları hususunda icma vardır. Şu hâlde *ḫulūd*, sonsuzluk değil uzun süre anlamındadır."[101]

Azabın sonluluğunu savunanlar, *ḫulūd* kelimesiyle ilgili bu güçlü argümanlarına ek olarak 11. Hûd, 107, 6. En'âm, 128 ve 78. Nebe', 23. ayetlerdeki beyanların da açıkça cehennemde kalışın sonlu olacağı fikrine delil teşkil ettiğini ileri sürmüşlerdir. Zira, 11. Hûd, 107. ayette, "Rabbinin dilediği hariç, (onlar) gökler ve yer durdukça o ateşte ebedî kalacaklardır." buyurulmuştur. Burada sözü edilen gökler ve yerlerden maksat, bu fânî evrendeki gökler ve yerdir. Buna göre, ayetteki istisna kaydıyla cehennemdeki azabın son bulacağı ifade edilmiş olmaktadır. Nitekim sahabeden Hz. Ömer, Abdullâh b. Mes'ûd, Abdullâh b. Amr ve Ebû Sa'îd el-Hudrî de söz konusu istisna kaydını bu şekilde yorumlamayı tercih etmiş ve cehennemdeki azabın bir gün sona ereceğini kabul etmişlerdir. Yine adı geçen sahabiler ile bunların görüşlerini benimseyen bazı tâbiîn alimleri, bu ayetin cehennemde kalışı hulûd ve ebed kelimeleriyle mutlak olarak ifade eden bütün vaîd ayetlerini tahsis ettiğini savunmuşlardır.[102]

Kur'an'a dayalı bu argümanların yanında bazı hadislerde hiçbir hayır işlemeyen ve azaptan kurtulmak dileğinde bulunan mücrimlerin cehennemden çıkarılacaklarının belirtilmiş olması;[103] Allah'ın rahmetinin dünyada olduğu gibi ahirette de gazabına baskın çıkacağının bildirilmesi;[104] Allah'ın esmâ-yı husnâsından, inkarcılarla isyankarları cezalandıracağına işaret eden *muntaḳim* ve bir anlamda *ḳahhār* ismi dışında kalan isimlerin hemen tamamının Allah'ın affediciliğini, müşfik, rahman ve rahîm oluşunu ifade etmesi; azabın ebedîliği konusunda ümmetin görüş ayrılığına düşmesi; Allah'ın azap tehdidinden dönmesinin onun lütufkârlığına ve affediciliğine daha uygun olduğunun, keza insanları günahları sebebiyle cezalandırmak yerine bağışlamak ve lütufla muamele etmenin O'nun zâtına daha çok yaraşacağının düşünülmesi ve nihayet kısa bir

[100] İbn Kayyım, *Hādī'l-ervāh*, s. 39-40. Hadisin bazı varyantlarında *ebeden* kaydı da mevcuttur. Bkz. Buhârî, "Tıb" 56; Muslim, "İmân" 175; Ebû Dâvûd, "Tıb" 11; Tirmizî, "Tıb" 7; Nesâ'î, "Cenâiz" 68; İbn Mâce, "Diyât" 3; İbn Hanbel, II. 254, 478, 488.

[101] Yavuz, "Azap", *DİA*, IV. 308.

[102] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XII. 118; İbn Kayyım, *Hādī'l-ervāh*, s. 288.

[103] Buhârî, "Tevhid" 24; Tirmizî, "Cehennem" 10.

[104] Buhârî, "Tevhid" 55.

ömür içinde işlenen sonlu günahlara sonsuz ceza verilmesinin, kullarına suç-ceza dengesine riayet edilmesini emreden ve cezalandırma konusunda aşırıya gidilmesini yasaklayan Allah'ın ebediyete nispetle çok kısa bir zaman dilimini kapsayan dünya hayatında suç işleyenleri sonsuz bir azapla cezalandırılması da ilahi adalet açısından makul bulunmamıştır.[105]

Sonuç olarak, her iki tarafın öne sürdükleri argümanlar mukayese edildiğinde, uhrevi azabın bir gün son bulacağını savunanların daha güçlü bir argümantasyona sahip olduklarını teslim etmekle birlikte, diğer görüşü savunanların delillerini bir çırpıda kaldırıp atmak da pek mümkün gözükmemektedir. Bu itibarla, tamamen Allah'ın bilgisi ve yetkisi dahilinde olan bu konu hakkında kesin bir yargıda bulunmak yerine *Allâhu a'lem* diyerek ihtilafın te'vilini (sonuç) ilm-i ilahiye havale etmek daha doğru olsa gerektir.

Sonuç

Uhrevi azap hak; Hakk'ın buyruklarına karşı gelen tüm kafir, münafık, zalim ve mücrimlerin iskan edilecekleri cehennemin ontolojik varlığı ise, inkar edilemez bir hakikattir. Azabın sonsuzluğu tartışmalı olmakla birlikte, bunun cismaniliğini reddetmek veya metaforik şekilde yorumlamak, son kertede, sözünde sadık olduğunda kuşku bulunmayan Allah'ın âdeta blöf yaptığını söylemekle eşdeğer bir anlam ifade ettiği için, abesle iştigaldir.

Cehennemdeki azabın yoğunluk merkezi ateştir. Kaynar sular, demir topuzlar, zincirden prangalar, katrandan gömlekler, *zaḳḳūm*, *ḍarī'* ve *ġıslīn* gibi iğrenç yiyecekler ise, bu azabın çeşnileridir. Öz nitelikleri bizce meçhul olan bu azap türlerinin görüngüleri nüzûl dönemi Araplarının yaşadıkları coğrafyada mevcuttur. Bu mevcudiyet, Kur'an'ın cehennem tasvirlerinin formülasyonunda nass-olgu diyalektiğini ihsas etmekte ve bu diyalektik süreçte, ilahi hitaba muhatap olan insanların, duyularla algılanamayanı tecrübe edilene kıyas yoluyla cehennem ve azap hakkında fikir edinmeleri hedeflenmektedir.

Uhrevi azap, tanımı yapılamayacak kadar şiddetlidir; ancak bu şiddeti zihinde pejoratif çağrışımlar uyandıran bir 'şiddet' ve 'zulüm' olarak kavramsallaştırmak yanlıştır. Kuşkusuz, Allah *şedīdu'l-'iḳāb*dır; ancak, O, aslâ bir zalim değildir. Çünkü, "Ben kullar(ım)a aslâ zulmetmem!" (50. Kâf, 29) taahhüdünde bulunan O'dur. Keza, "Hesap gününde hiç kimse zerre kadar zulme/haksızlığa uğramayacak ve siz de sadece yapıp ettiklerinizin karşılığını göreceksiniz!" (36. Yâsîn, 54) buyuran da O'dur.

Şu hâlde, cehennem, dünyada işlenen affedilemez cürümlerin karşılığını görme mahallidir. Bu mahallin ne kadar anlamlı ve faydalı bir işleve sahip olduğunu anlamak için ise, antik firavunların çağdaş mümessilleri olan Sırp kasaplarının Bosna'daki jenositlerini hatırlamak yeterlidir.

[105] İbn Kayyım, *Hādī'l-ervāḥ*, s. 292-296. Ayrıca bkz. Makdisî, *el-Bed'*, I. 200; Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, II. 56; XVIII. 63; Musa Cârullah Bigiyef, *Rahmet-i İlâhiyye Burhanları*, Bakü 1911, s. 39 vd.; Yavuz, "Azap", *DİA*, IV. 307-308.

Çağdaş Kur'an(lar) Üretimi Üzerine
–'Karı Dövme' Olgusu Bağlamında 4. Nisâ', 34 Örneği–

ÖMER ÖZSOY
DOÇ.DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
ozsoy@divinity.ankara.edu.tr

Siz hanımlarınızı köle gibi dövmekten hiç utanmıyor musunuz?
Gündüzün dövüp, geceleyin birlikte oluyorsunuz ha!
Hz. Peygamber[1]

Giriş

"Kur'an üretimi" ifadesi, çoğu kişinin aklına, Kur'an metninin tarihine dair klasik dönem oryantalistik çalışmaların romantik hedefini getirecektir: Rivayet malzemesinin içerdiği verilerden hareketle, Müslümanların ellerindeki mevcut Kur'an metninden farklı, alternatif bir Kur'an metni üretebilmek... Müslüman vicdanlar açısından bütün iticiliğine ve inciticiliğine rağmen, mevcut Kur'an'a alternatif bir 'Kur'an üretme' çabası, kendisini büyük ölçüde mevcut malzemeye dayanmakla yükümlü gördüğü ve daha önemlisi, bilimsel meşruiyetini, Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği 'asıl' metne daha uygun bir metin arayışı olarak vazettiği hedefinden aldığı için ve salt bu yönüyle, bir bakıma 'asil' bir çaba olarak görülebilir. Akademik oryantalizmin bu 'sevda'dan çoktan geçmiş göründüğü, hatta Kur'an dışında kalan İslami rivayet malzemesinin değeri konusunda bile –aksi örneklerin yanı sıra– iade-yi itibar olarak nitelendirilebilecek ürünler verdiği günümüzde, Kur'an metnine yönelik eleştirel bakışın, Müslüman ilim çevrelerinde kısmi bir yaygınlık eğilimi gösterdiği, gözleme açık bir olgudur.[2] Bu, sevindirici bir gelişme olarak görülebilirse de, İslam dünyasında bilimsel etkinliğin icra edildiği ortamların –üniversiteler de dahil olmak üzere–, henüz ne zihinsel donanım ne de başvurulacak kaynaklar açısından metin ta-

[1] Buhârî, *el-Câmi'u'ṣ-ṣaḥîḥ*, Bulak 1312, 67. Nikâh, 93.

[2] Muhtelif İslam ülkelerinde yapılan Kur'an'ın metinleşme tarihiyle ilgili akademik çalışmaların yanı sıra, son yıllarda yayımlanan, belli başlı Kur'an kıraatlerine de yer veren Kur'an nüshaları, bunun somut bir örneği olarak kabul edilebilir. Örneğin bkz. Muhammed Kerîm, *el-Ḳırā'ātu'l-mutevâtira*, Dâru'l-Muhâcir, Medine t.y.

rihi çalışmalarına hazırlıklı olduğu söylenebilir. Bunun anlamı, Müslümanların, kendi 'kutsal kitap'ları üzerine, 'tefsir' veya 'yorum' denilmeyi hak edecek yetkinlikte bir edebiyat üretme ehliyetini haiz olduklarının tartışma götürür durumda bulunduğudur. Buna rağmen ve bundan bağımsız olarak, Müslümanlar Kur'an'ı okumaya ve yorumlamaya devam etmekte; bu okuma ve yorumlama tecrübelerinin ürünleri, çoğu kez klasik tefsir biçeminde olmasa da, Kur'an'ın Müslüman idraklerle buluştuğu ilk günlerden itibaren başlayan tefsir macerasının çağdaş halkalarını teşkil etmek üzere Müslüman kamuoyuna arz edilmektedir. İşte, başlıktaki "Kur'an(lar) üretimi" ifadesi, tefsir veya meal olarak takdim edilen bu ürünleri borçlu olduğumuz zihinsel etkinliklerin önemli bir kısmını nitelemek amacıyla ve bu etkinlikleri tam da mahiyetinden yakalayan bir tasvir olduğu mülahazasıyla kullanılmıştır. Söz konusu zihinsel etkinlikler kümesi, Kur'an metnini, her ne pahasına olursa olsun, "çağdaş ihtiyaçlara cevap verecek" veya "çağdaş duruma uygun düşecek" şekilde okuma, algılama ve nihayet onu çevirinin sunduğu imkanlara başvurmak suretiyle metin düzeyinde "yeniden üretme" türünden etkinlikleri içermektedir.

Okuyucunun zihnini bu yazının sınırlarını zorlayacak başka bir tartışmaya yönlendirme tehlikesinin önünü almak üzere, yukarıdaki "çağdaş ihtiyaçlara cevap verecek bir Kur'an" veya "çağdaş duruma uygun bir Kur'an" ifadelerinde yer alan 'ihtiyaç' ve 'durum' olgularını, bizatihi bir meşruiyet temeli veya haklılık sebebi olarak görmediğimizi belirtmek isteriz. Bununla birlikte, bu iki olgunun Kur'an ve çağdaşlık tartışmaları ekseninde kazandıkları kavramsal çerçeve bağlamında, 'yorumsama' ve 'anlama' süreçleri arasındaki farka işaret etmek gerekir. Bu süreçlerin birincisi, geçmişte olanı, bugünde ve bugün için 'anlamlandırmak' iken; ikincisi ise, geçmişte olanı, yine bugünde, fakat salt geçmişte olduğu hâliyle 'anlamak'tır. Bu ayırıma koşut olarak, herhangi bir pasajın ulaşılabilen özgün anlamını duruma veya ihtiyaca 'uygun' biçimde yorumlama eylemiyle –ki böyle bir etkinliğin adı "çağdaş Kur'an yorumu" olurdu–, ilgili pasaja, yeni duruma 'uygun' ve özgün anlamından farklı yeni bir anlam yükleme eylemini –"çağdaş Kur'an üretimi" olarak nitelemek istediğimiz budur– birbirinden ayırt etmek durumundayız.

Herhangi bir ayete, özgün anlamından bağımsız, dolayısıyla tarihin hiçbir döneminde görülmemiş yeni bir anlam yüklemek suretiyle üretilen herhangi bir Kur'an versiyonu ile o versiyona ihtiyaç duyuran olgusal zemin arasındaki diyalektiğin tam olarak saptanması, ilgili versiyonu borçlu olduğumuz özne üzerinde bir niyet çözümlemesini kaçınılmaz kılmaktadır. Böyle bir çözümlemeye kendimizi mezun görmediğimiz gibi, heves de etmediğimizi açık yüreklilikle belirtmek isteriz. Bu yazının amacı, Müslümanların Kur'an'la ilişki kurma ve Kur'an'ı yaşamla ilişkilendirme biçimlerinin, –esasen gelenekte benzer girişimler bulunduğu için tipik anlamda çağdaş olmayan– Türkiye'ye özgü çağdaş bir tezahürünü "çağdaş Kur'an üretimi" olarak teşhis etmekle sınırlıdır. Yalnız bu teşhisimizi paylaşmaya elverişli bir örnek olması itibarıyla değil, aynı zamanda

"Din ve Şiddet" konulu bu sayıya, İslam-şiddet ilişkisinin Kur'ani dayanaklarından biri olarak kendisine çok sık göndermede bulunulan bir ayet olması nedeniyle, başvuracağımız pasaj, 4. Nisâ', 34. ayet olacaktır.

Çağdaş Kur'an(lar) Üretiminin Tarihsel Zemini

Hadis vaz'ını ortaya çıkaran psikolojik ve kültürel arka plan üzerine düşünen uzmanların hemen hemen tamamı, bu satırların okurlarının da meçhulü olmayan şu genel değerlendirmede buluşurlar: Kur'an metnini değiştirme imkanı bulamayan bazı çevreler (bunlar genellikle fanatik fırka mensuplarıdır), ikincil otorite olan Hz. Peygamber'i istismar etme yoluna gitmişlerdir. Vakıa, Hz. Peygamber'in otoritesi tarih boyunca istismar edilegelmiştir ve hadis uydurmacılığı da bu istismarın en dramatik belgelerini ürün vermiştir. Bununla birlikte, Hz. Peygamber'i konuşturma örneklerinin yaygınlığı, tarihte, Kur'an'ı konuşturma imkanına hiç başvurulmadığı şeklinde bir algı yanılsamasına yol açmamalıdır. Tam aksine, birtakım mahir ellerin, erken dönemlerdeki kıraat özgürlüğünden yararlanmak suretiyle, Kur'an metni üzerinde de benzer heveslerini tatmin etmeye cür'et ettiği konusunda haklı kuşkulara yol açacak verilere sahip bulunuyoruz.[3] Elbette, bu konudaki kuşkuları –ve kuşkunun da ötesinde, bilimsel merakı– giderebilmek, daha önce atıfta bulunulan Kur'an'ın metinleşme tarihi çalışmalarına gösterilecek himmetle mümkün olacaktır.

Metnin tarihine dair müstakbel araştırmalar ne sonuç verirse versin, "duruma uygun ve ihtiyaca cevap veren bir Kur'an" arayışının tarihinin oldukça erken dönemlere kadar geri gittiğini, dolayısıyla, çağdaş döneme özgü olmadığını belgeleyen ipuçları bakımından kıraat malzemesinden daha zengin bir edebiyat alanı, tefsir kitaplarımızdır. Farklı Kur'an okuma biçimleri tamamen ortadan kaldırılamamış olsa da, farklı yazım biçimlerine son verilmesini izleyen dönemlerde, doğrudan doğruya metin üzerinde oynama imkanı, yerini, standart yazımın (resm-i hatt, *resmu'l-muṣḥaf*) izin verdiği okuyuş biçimleri arasında seçim yapma özgürlüğüne terk etmiştir. Her ne kadar bu tercih özgürlüğü, Kur'an tefsirinin erken dönemlerini seçkin kılan özelliklerden biri olarak bilim adamlarınca olumlansa da, düşünce tarihi bakımından daha önemli olan ödev, bu özgürlüğün hangi amaçlara hizmet ettiğinin, buna bağlı olarak, bu tercihlerin dayandığı ölçütlerin saptanmasıdır. Siyasal iktidarın başvurduğu zecrî tedbirler neticesinde bir standarda kavuşan Kur'an yazımının elverdiği okuyuş biçimlerinin yine merkezî tasarruflar neticesinde en aza indirgenmesiyle birlikte, duruma uygun ve ihtiyaca cevap veren Kur'an arayışı olarak nitelediğimiz etkinlik, kendisini, daha özgür ve daha denetimsiz olan, Kur'an müfredatına anlam tayin etme alanıyla sınırlamak durumunda kalmıştır. Bu yolla, herhangi bir kelimeye yüklenecek anlama bağlı olarak, Kur'an'ı konuşmadığı konularda ko-

[3] Örnekler için bkz. Ignaz Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, E.J. Brill, Leiden 1956, s. 1-54.

nuşturmak ve buna mukabil, konuştuğu konularda susturmak mümkün olabilmektedir. Dilsel yapıların farklı anlama ihtimallerine açıklığı ve kelimelerin çokanlamlılığı gibi dilin doğasından kaynaklanan özsel nedenlerden dolayı, bu imkan/risk, esasen daha Kur'an'ın tebliğ edildiği günlerden beri mevcut olmakla birlikte, Kur'an'da kullanılan kelimelerin özgün anlamlarının tespitini ciddi bir sorun hâline getiren en önemli gelişme, Şeriat ilimleri başta olmak üzere, Müslümanların icra ettikleri ilmî faaliyetlerde Kur'an müfredatının teknik anlamlar kazanması olmuştur.

Delalet oyunlarına başvurma yönteminin, günümüzde yaygın Kur'an okuma ve yorumlama biçimlerinin çoğunca doyasıya kullanılan bir özgürlüğe dönüşmüş olması, ihtiyaca uygun Kur'an(lar) üretmenin bu yolunun çağdaş döneme özgü olduğu izlenimine yol açmamalıdır. Zira bu imkana, tarih boyunca, Kur'an'ı bir referans metni olarak algılayan ve kullanan bütün kesimlerce başvurulmuştur; farklı olan tek şey, durumlar ve bu durumların ortaya çıkardığı ihtiyaçlardır. Örneğin, daha ikinci ve üçüncü asırda yazılmış eserlerde, fakihlerin bazı Kur'an kelimelerini (başta *fıkh* kelimesinin kendisi olmak üzere), bu kelimelerin fıkıh literatüründe kazandıkları anlamların gölgesinde anlamak istediklerini biliyoruz.[4] Dolayısıyla, bu eğilimin çağdaş temsilcilerini bid'atçi olarak görmek veya takdim etmek haksızlık olur; tam aksine, onlar gelenek içinden bir damarı sürdürmekte, hatta o damardan beslenmekte ve meşruiyet iddialarını, gelenekte böyle bir damarın mevcudiyetiyle temellendirmektedirler. Üstelik, bu eğilimin çağdaş ürünlerinin, belli bir fırkanın görüşlerini Kur'an'a onaylatma gibi fanatik güdülerle değil, dilin bahşettiği imkanları, Kur'an'da çağdaş duruma ve/veya çağdaş durumda Kur'an'a yer açma yolunda kullanmak gibi İslamcı bir hassasiyetle ortaya konuyor olmaları, lehlerine kaydedilmesi gereken bir haslet olarak bile görülebilir.

Tarih boyunca ve günümüzde, Kur'an'a, onun özgün yapısına yabancı yeni anlamlar yükleme şeklinde tezahür eden bu üretim faaliyetinin iç içe işleyen iki temel düzeneğini şöyle betimlemek mümkündür:

1. Dilin evrimini göz ardı etmek suretiyle, herhangi bir kelimenin herhangi bir zamanda kazandığı anlamı Kur'an'a yüklemek.
2. Sosyal değişim olgusunu göz ardı etmek suretiyle, herhangi bir toplumun herhangi bir dönemde içinde bulunduğu durumu Kur'an'a yüklemek.

Merhum üstad Emîn el-Hûlî'den bu yana keskinleşen, delalet merkezli Kur'an tartışmaları ve Hûlî'nin geçtiğimiz yıllarda vefat eden eşi ve öğrencisi Â'işe Abdurrahmân Hanımın 'bilimselci tefsir' (*et-tefsîru'l-'ilmî*) karşıtı eserleri başta olmak üzere, bu tartışmada taraf olmuş yazarların eserleri ve Hind-Pakistan Altkıtasında İngiliz işgali döneminde yapılan pek çok neşriyat, Kur'an yorumunun çağdaş macerasına bu açıdan ışık tutacak oldukça zengin bir malzeme ihtiva etmektedir.

[4] Örnekler için bkz. Dücane Cündioğlu, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*, İstanbul 1999, s. 71 vd.

'Karı Dövme' Olgusu Bağlamında 4. Nisâ', 34. Ayetin Çağdaş Versiyonları

4. Nisâ' 34. ayete tarih boyunca yüklenegelen anlamdan duyulan rahatsızlık, büyük ölçüde, bizi kuşatan değerler sisteminin değişmesinden kaynaklanmaktaysa da, ayetin geleneksel anlaşılma biçimiyle ilgili bazı sorunların da bu gelişmede rol oynadığını teslim etmeliyiz. Bu sorunların en başta geleni, ayetin söz dizgesinin, mutlak anlamda 'kadın-erkek karşıtlığı' bağlamında ele alınmasıdır. Bu tutum, daha *er-ricālu ḳavvāmūne 'alā'n-nisā'* ifadesinin anlaşılmasında başlamaktadır. Özellikle ayetin dilimize çevirilerinde ve zaman zaman da bu çevirilerin dayandıkları açıklamalarda, kavvâmlık durumu, ayette *ricāl* ve *nisā'* kelimelerinin kullanılıyor olmasına istinaden, erkek cinsinin bütün üyelerinin (oğlan çocuklar da dahil olmak üzere[5]), kadın cinsinin bütün üyeleri karşısındaki toplumsal statülerinin ifadesi olarak algılanmaktadır. Çocukların da dahil edildiği böyle bir statü paylaşımının, cinsler arasında toplumsaldan çok ontolojik bir hiyerarşiye referansta bulunduğu ve bunun da, hem ayetteki ifadenin kastını aşan hem de Kur'an'ın tanıklık ettiği kadınların da yönetici olabildiği (Belkıs) ve olabileceği olgusuyla çelişen bir cinsiyet ayırımcılığına imada bulunduğu açıktır. Toplumsal statü, bireyin girdiği toplumsal ilişkinin türüne bağlı olarak değişken karakterlidir. Bu ayetin lafzi delaletine dayanarak, örneğin bir erkeğin, emri altında çalıştığı (yani kendisinin patronu olan) bir kadına karşı kavvâm olmasından söz edemeyiz; meğer ki, kadın aynı zamanda o erkeğin karısı olsun –ki, bu durumda bile erkek için kavvâmlık statüsü evlilik ilişkisi çerçevesiyle sınırlı kalacak; iş hayatında patron, doğal olarak kadın olacaktır. Hatta bazı müfessirler ve hukukçular (Şafiiler ve Malikiler), kavvâmlık statüsünün kocaya 'erkek olduğu için' değil, ayette yerini bulan iki şartın ikisinin birden yerine getirilmesi durumuyla mukayyet olmak üzere verildiğinden bahisle, erkeğin, eşinin maddi ihtiyaçlarını karşılayamaması durumunda bu statüsünü kaybedeceği, buna bağlı olarak, kadının, nikah akdini tek taraflı feshedebileceği görüşünü savunmaktadırlar.[6] Dolayısıyla, gerek iç gerekse dış bağlamdan anlaşılacağı üzere, bu ayetin ifadeleri, iki insan cinsi (kadın-erkek) arasındaki değil, birbirine evlilik bağı ile bağlı iki taraf (karı-koca) arasındaki ilişkilere dair bir düzenleme veya betimleme olarak algılanmalıdır.[7] Aynı şekilde, 'dövme' veya 'vurma' hâdisesi de, karı-koca arasında gerçekleşen, aile içi bir olay olarak ayette yerini bulmuştur.

Sonuç olarak, "erkeklerin kadınlara üstünlüğü" veya "erkeklerin kadınları dövmesi" gibi sıkça dillendirilen sorunsalların, en azından bu ayet bağlamında

[5] *Hak Dini Kur'an Dili. Yeni Mealli Türkçe Tefsir*, Diyanet İşleri Reisliği Neşriyatından, İstanbul 1936, II. 1348.

[6] Kurtubî, *el-Câmi' li aḥkâmi'l-ḳur'ân*, Kahire 1937, V. 169; krş. Ebû Hafs, *el-Lubâb fî 'ulûmi'l-kitâb*. Beyrut 1998, VI. 360-361.

[7] Krş. Derveze, *et-Tefsîru'l-ḥadîs*, Dâru İhyâ'i'l-Kutubi'l-Arabiyye, y.y., 1963, VI. 71.

bir dayanağı olmadığını saptamamız gerekir. Ayetin üzerinde konuştuğu sorunsal alanı, karı-koca ilişkileridir ve bu çerçevede ille de bir tartışma açılacaksa, olsa olsa, "kocanın karısına üstünlüğü"nden veya "kocanın karısını dövmesi"nden söz edilebilir. Bu nedenle, başlıkta, kelimenin hukuki/teknik terim anlamı dışında herhangi bir çağrışım kastedilmeksizin, kocasına nispetle evli kadın anlamında 'karı' kelimesi kullanılmıştır.

Aşağıda, çağdaş Kur'an üretimi olarak nitelediğimiz etkinliğin ürünü olan çağdaş versiyonların özgün yanlarını belirgin kılabilmek için, bu versiyonları içeren çeviri metinlerini, ayetin geleneksel anlamına sadık kaldığını söyleyebileceğimiz çağdaş Türkçe Kur'an çevirilerileriyle peş peşe vereceğiz. 1. gruba giren çeviriler, aynı zamanda klasik tefsir literatürünün çağdaş döneme yansımaları olarak görülebilir.

1. Grup: 4. Nisâ', 34. ayetin geleneksel anlamına uygun çeviriler:[8]

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır

Er olanlar *(a) kadınlar üzerinde hâkim dururlar*, çünkü bir kerre Allah birini diğerine üstün yaratmış bir de erler mallarından infak etmektedirler, onun için iyi kadınlar *(b) itaatkârdırlar*, Allah kendilerini sakladığı cihetle kendileri de gaybı muhafaza ederler, *(c) serkeşliklerinden* endişe ettiğiniz kadınlara gelince: evvelâ kendilerine nasihat edin, sonra yattıkları yerde mehcur bırakın, yine dinlemezlerse *(d) dögün*, *(e) dinledikleri halde* incitmeye bahane aramayın, çünkü Allah çok yüksek, çok büyük bulunuyor.[9]

Ömer Rıza Doğrul

Erkekler, *(a) kadınların destekleyicileridir.* Çünkü Allah onların bazılarını bazılarına üstün kılmıştır, çünkü onlar mallarından harcederler. Onun için iyi kadınlar, *(b) itaat edicidir*, Allahın (onlara ait hakları) koruması ile görünmiyeni koruyucudurlar. *(c) Serkeşlik etmelerinden* endişe ettiğiniz kadınlara nasihat edin, onları yataklarında yalnız bırakın, *(d) onları dögün*, fakat *(e) size itaat ederlerse* onlara (zulmetmek için) yol aramayın.[10]

[8] Çağdaş döneme ait olmadığı için metne taşıyamadığımız, XV. Yüzyıl başlarından Muhammed b. Hamza'nın bu ayete verdiği anlamı, elimizdeki en eski Kur'an çevirilerinden birinde bu ayetin nasıl çevirildiği hakkında fikir vermek için zikretmek istiyoruz: "Erenler *(a) gey durıcılardur (ya'nî musallat olmışlardur) avratlar üzere*; andan ötürü kim artuk eyledi Tanrı bir nicesini anlarun, bir nice üzere; dakı andan ötürü kim nafaka eylediler mallarından. Pes eyü işlü avratlar *(b) mutı'lardur (ya'nî erenlerine)*; saklayıcılardur gizlüyi (ya'nî fercleri; yâ er malı, er gitdüginde); andan ötürü kim sakladı Tanrı (ya'nî anlara kâbin vâcib eylemeg-ile, dakı nafaka). Dakı anlar kim korkarsız *(c) boyun virmegini* anlarun, pes ögütlen anları; dakı ayrılun anlardan, yatacak yirlerde; dakı *(d) urun anları.* Pes *(e) eger boyun vireler size*, istemem anlarun üzere yol (ya'nî dögmek). Bayık Tanrı, oldı yüce, ulu."; Ahmet Topaloğlu, *Muhammed b. Hamza XV. Yüzyıl Başlarında Yapılmış Kur'an Tercümesi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1976, s. 61-62.

[9] Yazır, II. 1340.

[10] *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, Elif Ofset, İstanbul 1984[13]. Dikkat çekmiş olacağı gibi, Ömer Rıza Doğrul, ayeti hem lafzi delaletine sadık kalmaya hem de çağdaş mentaliteye uyarlamaya özen göstererek çevirmiştir. Aynı özeni, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun çevirisinde de gözlemlemekteyiz (bkz. *Kur'an*, Yıldız Matbaacılık ve Gazetecilik, Ankara 1957). Aslında bu tür mealleri, geçiş dönemine özgü yönleriyle ayrıca ele almak da mümkündür.

Hasan Basri Çantay

Erkekler *(a) kadınlar üzerine haakimdirler.* O sebeble ki Allah onlardan kimini (erkekleri) kiminden (kadınlardan) üstün kılmışdır. Bir de (erkekler onları) mallarından infaak etmektedirler. İyi kadınlar *(b) itaatlı olanlardır.* Allah kendi (hak)larını nasıl koruduysa onlar da öylece göze görünmeyeni koruyanlardır. *(c) Şerlerinden, serkeşliklerinden* yıldığınız kadınlara gelince: Onlara (evvelâ) öğüt verin (vaz geçmezlerse) kendilerini yataklar(ın)da yalnız bırakın. (Yine kâr etmezse) *(d) döğün. (e) Size itaat ederlerse* aleyhlerinde bir yol aramayın. Çünkü Allah çok yücedir. Çok büyükdür.[11]

Ömer Nasuhi Bilmen

Erkekler *(a) kadınların üzerinde ziyade kaimdirler.* Çünki Allah Teâlâ onların bazısını bazısı üzerine tafdil buyurmuştur. Ve mallarından infak etmektedirler. İmdi sâlih kadınlar *(b) itaatlidirler,* Allah Teâlâ'nın hıfzı sayesinde gaybı muhafazakârdırlar. *(c) Serkeşliklerinden* korktuğunuz kadınlara gelince onlara nasihat veriniz, ve onları yataklarda yalnız bırakın ve *(d) onları dövünüz.* Fakat *(e) size itaat ederlerse* artık onların aleyhlerinde bir yol aramayınız, şüphe yok ki, Allah Teâlâ çok yücedir, çok büyüktür.[12]

Mehmed Vehbi

Erkekler *(a) kadınların mesalihi üzerine kaimlerdir.* Sebebi; Allah'ın bazılarını bazıları üzerine tafdil etmesi ve kadınları mallarından infak etmeleridir. Binaenaleyh; saliha olan kadınlar *(b) zevclerine itaat* ve zevcinin gaybubetinde Allah'ın hıfzıyla namusunu muhafaza ederler. Şol hatunlar ki, onların *(c) isyan etmelerinden ve hukuk-u zevciyeye karşı riayet edememelerinden* havf ederseniz eyyühel ezvac! Siz onlara va'zu nasihat edin, (...) eğer va'zınızı kabul etmezlerse, onları yataklarında yalnız olarak terkedin (...) itaatsizlikte ısrar ederlerse onları *(d) haddini tecavüz etmemek şartıyla döğün.* Eğer (...) onlar *(e) size itaat ederlerse,* onlar üzerine eza etmek ve talâk vermek gibi bir yol ve sebep aramayın. Zira; kullarının ahvalini ıslah eden Allahü Tealâ zatında âli ve hükmünde büyüktür.[13]

Süleyman Ateş

Allah, insanları birbirinden üstün kıldığı ve mallarından harca(yıp kadınların geçimini sağla)dıkları için erkekler, *(a) kadınlar üzerinde yöneticidirler.* Bundan dolayı iyi kadınlar *(b) itâatkâr* olup, Allah'ın, kendilerini korumasına karşılık (Allah'ın verdiği başarı ile) gizliyi korurlar (kocalarına aslâ ihanet etmezler). *(c) Hırçınlık etmelerinden* korktuğunuz kadınlara öğüt verin, yataklarından ayrılın ve (bunlarla yola gelmezlerse) *(d) onları dövün.* Eğer *(e) size itâat ederlerse* artık onların zararına başka bir yol aramayın. Çünkü Allah yücedir, büyüktür.[14]

[11] *Kur'an-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsir-i Şerifi. Tanrı Buyruğu,* A. Halit Yaşaroğlu Kitapçılık ve Kâğıtçılık, İstanbul 1955. (İlk baskısı 1943'te yapılmıştır.)

[12] *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli Âlisi,* Akçağ Yayınları, Ankara t.y.

[13] *Büyük Kur'an Tefsiri. Hülâsat'ül Beyân,* Üçdal Neşriyat, İstanbul t.y., II. 910-912. (İlk baskı 1339-1341 tarihlidir.)

[14] *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli,* Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul t.y., s. 83.

2. Grup: 4. Nisâ', 34. ayetin çağdaş versiyonları:

Osman Nebioğlu

Erkekler *(a) kadınların koruyucusudurlar.* Çünkü Allah onları onlara üstün kılmıştır. Zira onlar mallarından sarfederler. İyi kadınlar *(b) uysaldır.* Allah'ın koruyuculuğu ile kocalarının mal ve namuslarını korurlar. *(c) Serkeşlik etmelerinden* korktuğunuz kadınlara nasihat edin. Yola gelmezlerse, yataklarını ayırın, olmazsa *(d) cezalandırın. (e) Size uyarlarsa* onlara zulüm yolunu aramayın. Allah Yücedir Büyüktür.[15]

Edip Yüksel

Erkekler *(a) kadınları gözetirler.* Zira Allah herbirine farklı yetenekler ve özellikler vermiştir. Nitekim erkekler evin geçiminden sorumludur. Erdemli kadınlar, *(b) (Tanrı'nın yasasına) boyun eğer* ve Allah'ın korumasını emrettiği (onur ve iffetlerini) tek başlarına bile olsalar korurlar. *(c) İffetlerinden* endişe duyduğunuz kadınlara öğüt verin, yataklarınızı ayırın ve nihayet *(d) onları çıkarın. (e) Size itaat ederlerse,* onlara karşı bir yol aramayın. Allah Yücedir, Büyüktür.[16]

Hüseyin Atay

Allah'ın kimilerini kimilerinden üstün kılmasından ve mallarından vermelerinden dolayı da erkekler *(a) kadınlar üzerine yöneticidirler.* İyi kadınlar, *(b) gönülden saygılı* olup Allah'ın korumasını buyurduğu şeyi kocalarının bulunmadığı zaman koruyanlardır. *(c) Huysuzluklarından* korktuğunuz kadınlara öğüt verin, yataklarından ayrılın ve sonra *(d) onlarla [cinsel]* ilişki kurun.*** Eğer *(e) uyarlarsa* aleyhlerine başka bir yol aramayın. Şüphesiz, Allah yücedir, büyüktür.[17]

Yunus Vehbi Yavuz

... *(c) Karşı gelip cefa etmelerinden* korktuğunuz kadınlara öğüt verin, sonra yatakta onlarla ilgiyi kesin, sonra *(d) terk edin...*[18]

[15] *Türkçe Kur'anı Kerim*, Çağ Basım Ambalaj Sanayi, 1988, s. 49-50.

[16] *Kuran. Türkçe Çevirisi*, y.y., t.y.; takip edebildiğim kadarıyla, Edip Yüksel'in hazırladığı çeviri, 1997 yılında sınırlı sayıda ve bir öncalışma niteliğinde basılmış olup, dağıtım ağına arz edilmemişti. Piyasaya sunulan ikinci baskıda bu ayetin çevirisi aynen muhafaza edilmiş bulunuyor (*Mesaj. Kuran Çevirisi*, Ozan Yayıncılık, İstanbul 2000).

* Hüseyin Atay Hocamız, 2000 yılında *Tempo* dergisinde yayımlanan bir söyleşide, "ilişki" kelimesiyle kastedilenin 'cinsel ilişki' olduğu ifade etmektedir. (Aynı söyleşi metninde, çevirideki "huysuzluklarından..." kelimesi, Hocamızın bize belirttiğine göre, dizgi hatası sonucu "mutsuzluklarından..." şeklinde çıkmıştır).

** SEK Yayınlarınca yayımlanan 1995 baskısında "*onları uslandırın*" ibaresi yer almaktadır.

[17] *Kur'an. Türkçe Çeviri*, Yurt Bilimsel Araştırmaları ve Yayıncılık, İstanbul 1998.

[18] *Kur'an'da Kadın Hak ve Özgürlüğü*, Bayrak Yayınları, İstanbul 1999, s. 104-105; Kitapta, kadın dövme olgusu münasebetiyle ayete atıfta bulunulduğu için, ayetin yalnızca bu kısmı yer almaktadır; ayrıca, Sayın Yavuz'un söz konusu ayetle ilgili bu anlam önerisini şifahi olarak bu kitabının yayımlanmasından yıllar önce dillendirmeye başladığını belirtmemiz yararlı olabilir.

Yaşar Nuri Öztürk

> Erkekler; *(a) kadınları gözetip kollayıcıdırlar.* Şundan ki Allah, insanların bazılarını bazılarından üstün kılmıştır ve erkekler mallarından bol bol harcamışlardır. İyi ve temiz kadınlar *(b) saygılıdırlar*; Allah'ın kendilerini koruduğu gibi, gizliliği gereken şeyi korurlar. *(c) Sadakatsizlik ve iffetsizliklerinden* korktuğunuz kadınlara önce öğüt verin, sonra onları yataklarında yalnız bırakın ve nihayet *(d) onları evden çıkarın/bulundukları yerden başka yere gönderin.** Bunun üzerine *(e) size saygılı davranırlarsa* artık onlar aleyhine başka bir yol aramayın. Allah çok yücedir, sınırsızca büyüktür.[19]

Görüldüğü gibi, ayet metninin yeniden üretimi, metin içinde eğik dizmek ve sıra numarası vermek suretiyle belirginleştirdiğimiz beş öğe üzerinden gerçekleşmektedir. Bu beş öğenin geleneksel anlamlarıyla, ayetin çağdaş versiyonlarında kazandıkları anlamları karşılaştırmak, gelişimin yönünün, ayetin dokusunu ata-erkil karakterden ve şiddet unsurundan arındırma istikametinde seyrettiğini daha net görmemizi sağlayacaktır:**

(a) ḳavvāmūne

kadınlar üzerinde hâkim dururlar (HY)	kadınların koruyucusudurlar (ON)
kadınlar üzerine haakimdirler (HBÇ)	kadınları gözetirler (EY)
kadınların destekleyicileridir (ÖRD)	kadınlar üzerine yöneticidirler (HA)
kadınların üzerinde ziyade kaimdirler (ÖNB)	kadınları gözetip kollayıcıdırlar (YNÖ)
kadınların mesalihi üzerine kaimlerdir (MV)	
kadınlar üzerinde yöneticidirler (SA)	

(b) ḳānitātun

itaatkârdırlar (HY)	uysaldır (ON)
itaatlı olanlardır (HBÇ)	(Tanrı'nın yasasına) boyun eğer (EY)
itaat edicidir (ÖRD)	gönülden saygılı (HA)
itaatlidirler (ÖNB)	saygılıdırlar (YNÖ)
zevclerine itaat (MV)	
itâatkâr (SA)	

(c) nuşūzehunne

serkeşliklerinden (HY)	serkeşlik etmelerinden (ON)
şerlerinden, serkeşliklerinden (HBÇ)	iffetlerinden (EY)
serkeşliklerinden (ÖRD)	huysuzluklarından (HA)
serkeşliklerinden (ÖNB)	karşı gelip cefa etmelerinden (YVY)
isyan etmelerinden (MV)	sadakatsizlik ve iffetsizliklerinden (YNÖ)
hırçınlık etmelerinden (SA)	

* 1993 baskısında "*/onları dövün*" şeklinde devam etmektedir.

[19] *Kur'an-ı Kerim Meali (Türkçe Çeviri)*, Yeni Boyut, İstanbul 2000.

** Ayetin çevirisinde asıl metne sadık kaldığı hâlde, yorum esnasında ayetin dokusunu ataerkil karakterden ve şiddet unsurundan arındırmaya yönelik açıklamaları konu dışı tuttuğumuzu belirtmeliyiz. Örneğin, Musa Carullah Efendi, *ḳavvām* kelimesini "idareci" olarak çevirmekle birlikte, bu idarecilikte 'hakimlik'ten çok 'hizmetkârlık' mânâsının galip olduğunu belirtmektedir (*Hatun*, yay. haz. Mehmet Görmez, kitâbiyât, Ankara 2002³, s. 89-90); benzer şekilde, Hüseyin Hatemi de, *va'ḍribūhunne* ibaresine "vurun" anlamı vermekle birlikte, erkeğe, yalnızca kendini savunma amacıyla vurma izni verildiği yorumunda bulunmaktadır (*Kadının Çıkış Yolu*, Fecr, Ankara 1988, s. 49-52).

*(d) va'ḍribūhunne**	
döğün (HY)	cezalandırın (ON)
döğün (HBÇ)	onları çıkarın (EY)
onları döğün (ÖRD)	onlarla [cinsel] ilişki kurun (HA)
onları dövünüz (ÖNB)	terk edin (YVY)
haddini tecavüz etmemek şartıyla döğün (MV)	evden çıkarın/bulundukları yerden başka yere gönderin (YNÖ)
onları dövün (SA)	
(e) ve in eṭa'nekum	
dinledikleri halde (HY)	size uyarlarsa (ON)
size itaat ederlerse (HBÇ)	size itaat ederlerse (EY)
size itaat ederlerse (ÖRD)	uyarlarsa (HA)
size itaat ederlerse (ÖNB)	size saygılı davranırlarsa (YNÖ)
size itaat ederlerse (MV)	
size itâat ederlerse (SA)	

(a) Hakim, kaim (reis) ve yönetici gibi anlamlara gelen *ḳavvām* kelimesi, koruyucu, gözetici, kollayıcı gibi anlamlarla karşılanmak suretiyle, karı-koca arasındaki ilişki, bir egemenlik ilişkisi olmaktan çıkarılmış, şefkat merkezli bir ilişkiye dönüştürülmüştür. (b) "İtaatkâr/boyun eğen kadınlar" anlamındaki *ḳānitāt* kelimesi, taraflar arasında otoriteryan bir hiyerarşiyi öngörmeyen 'saygılı' ve 'uysal' gibi anlamlarla karşılanmak veya itaat edilen otorite kocaya değil, Allah'a verilmek suretiyle, ayetin erkek egemen dokusu zayıflatılmıştır. (c) Esasen anlamı malum olmakla birlikte, bu ayetteki delaleti konusunda klasik kaynaklarda da bir netlik bulunmayan, fakat bir kadın fiili olması hâlinde, genellikle kadının kocasına başkaldırması, ona karşı dikbaşlılık sergilemesi şeklinde algılanan *nuşūz* –ayette önerilen tedbirlere neden olan bu fiilin ortadan kalkması durumunun, ayetin son kısmında 'itaat' olarak nitelenmesi, bu ifadenin itaatsizlik olarak anlaşılması gerektiği konusunda önemli bir karine teşkil etmektedir[20]–, 'huysuzluk' şeklinde karşılanmak suretiyle kocaya üstünlük bahşetmeyen bir davranışa dönüştürülmüş veya 'iffetsizlik' gibi çok ağır bir suç olarak algılanmak suretiyle, erkeklerin ayette önerilen tedbirlere başvurmalarını gerektirecek durumlar en aza indirgenmiştir. (d) *ḍarb* kelimesine öteden beri yüklenegelen anlamlarla (dövmek veya vurmak), bu kelime için önerilen yeni anlamlar (cezalandırmak, çıkarmak, [cinsel] ilişki kurmak, terk etmek, evden çıkarmak, başka yere göndermek) karşılaştırıldığında, ayetin şiddet unsurundan ve erkek egemen söylemden arındırılmak istendiği farkedilmekle birlikte, kelimeye yüklenen geleneksel anlamın tekdüzeliğine mukabil, yeni versiyonlarda yer alan anlamların dağınıklığı da gözden kaçmamaktadır. (e) Esasen hiçbir manevraya imkan vermeyecek açıklıktaki "size itaat

* Tespit edebildiğimiz kadarıyla, bu ifadeye 2. grupta yer alan çevirilerin dışında kalan hemen bütün Türkçe Kur'an çevirileri 'dövmek' veya 'vurmak' anlamını vermişlerdir; örnek olarak bkz. "Dövün/döğün": A. Gölpınarlı, A. Fikri Yavuz, Ziya Kazıcı-Necip Taylan, Bekir Sadak; "vurun": Osman Keskioğlu, Ali Bulaç.

[20] Çıkıntı ve tümsek (*nāşiz*) kullanımının yansıttığı kök anlamı uyarınca 'haddi aşmak' şekinde anlamak mümkün olan *nuşūz* kelimesi, kadına izafe edildiğinde kocasına başkaldırmasını ve karşı çıkmasını nitelerken, erkeğe izafe edildiğinde ise karısına eziyet etmesini nitelemektedir; Kurtubî, *el-Cāmi' li aḥkāmi'l-ḳur'ān*, V. 171; krş. Ebû Hafs, *el-Lubāb fī 'ulūmi'l-kitāb*, VI. 363.

ederlerse" ifadesindeki *iṭā'at* kelimesi de bazı çevirilerde "saygılı davranma" şeklinde tercüme edilmek suretiyle, yine ayetin ataerkil dokusu zayıflatılmıştır.

Yazının girişinde belirtildiği üzere, bu yazının amacı, yukarıda alıntılanan 2. grup çevirilerle yapılanın, aslında "yeni Kur'an(lar) üretmek" anlamına geldiğini öne sürmekle sınırlı olduğu için, çok kışkırtıcı olduğu hâlde, bu yeni anlam önerilerinin ortaya çıkardığı tutarsızlıklar üzerinde durmayacak, sadece, bu önerilerin gerek ciddiyet gerekse arkasındaki birikim ve emek açısından eşdeğer tutulamayacağını belirtmekle yetineceğiz.

Herhangi bir Kur'an pasajına geleneksel olarak yüklenen anlam, ilgili pasajın özgün anlamının (kastedilen anlam) tayini için her zaman tekin bir dayanak sunmayabilmektedir. Tam aksine, bir pasajın geleneksel anlaşılma biçiminin, bizi ilgili pasajın özgün anlamından uzaklaştırabileceğinin örneklerine de sahibiz. Dolayısıyla, Kur'an'da geçen bir kelime veya pasaja geleneksel olandan farklı bir anlam verilmesi, mutlak anlamda kaçınılması gereken bir tutum olarak görülemez. Bir ayet için yeni ve farklı bir anlam önerebilmek için, ilgili ayete yüklenen geleneksel anlamın, dilbilim, anlambilim, sözdizimi, tarihsel bağlam ve Kur'an'ın fikrî bütünlüğü gibi ölçütlerden biri veya birkaçı açısından uygunsuzluğu ortaya konulmalıdır. Doğrusunu söylemek gerekirse, geleneksel Kur'an anlayışı içerisinde Kur'an'ın muhtelif pasajlarına yüklenen anlamlar arasında bu ölçütlerin her biri açısından uygunsuzluk arz eden örnekler mevcuttur. Ancak, üzülerek ifade etmek durumundayız ki, bu yazının konusunu teşkil eden çeviri önerileri, ayete yüklenen geleneksel anlamın hangi bilimsel ölçütler açısından zaaf içerdiğini tavzih etmedikleri gibi, genelde ayetin dokusunda meydana getirdikleri değişikliği, özelde ise *ḍarb*[21] kelimesine yükledikleri yeni anlamı, kelimenin lügatlerdeki farklı anlamları arasında, hangi ölçüte başvurulduğu belli olmayan bir seçim yapmak dışında herhangi bir bilimsel temele dayandırma ihtiyacı da hissetmemiş görünmektedirler.

Genel Değerlendirme ve Sonuç

İslam düşünce geleneği, Kur'an anlayışı ve Kur'an'la kurulan ilişki bağlamında, şu iki ana damarı bünyesinde iç içe barındıragelmiştir: (1) Kur'an'ın nazil olduğu dönemle ve hitap ettiği toplumla sıkı sıkıya irtibatlı olduğu gerçeğinin teslim edilmesi ve (2) Kur'an'ın tarih üstü bir metin olarak algılanması. Bu iki temel kabulden ikincisinin, yani Kur'an'ın tarih üstü bir metin olarak algılanmasının, İslam düşüncesinin yapısal bir özelliği hâline geldiğini söylersek, tarihsel gerçeklikle çelişen bir tespitte bulunmuş olmayız. Bu belirleyici eğilime mukabil, geleneksel birikimin yadsınamayacak açıklıkta tanıklık ettiği Kur'an'ın tarihle ilişkisi ise, ancak ihtiyaç duyulduğunda başvurulan bir yedeğe indirgenmiştir. Bu tablo

[21] Klasik kaynaklarda, *ḍarb* kelimesinin bu pasajda 'dövmek/vurmak' anlamında kullanıldığı apaçık bir gerçek olarak görülmüş olmalı ki, hiçbir tefsir, kelimenin ne anlama geldiğini tartışmazken, Ferrâ' ve Ebû Ubeyde gibi Arap dili uzmanı müfessirler, bu kelimeyle ilgili bahis dahi açmamışlardır; bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-ḳur'ân*, tahk. Fuad Sezgin, Mısır 1954; Ferrâ', *Ma'anî'l-ḳur'ân*, tahk. Necâtî-Ahmed Yûsuf, Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, Kahire 1955.

içerisinde, herhangi bir dönemin Müslüman müellifleri, kendilerini kuşatan tarihsel durumla Kur'an metni arasında, doğrudan doğruya bir örtüşme aramayı –bulamayınca da üretmeyi– rahatlıkla dinsel bir ödev olarak görebilmişlerdir.

Değerler alanı söz konusu olduğunda ise, aynı tutum, Kur'an'da ne buyurulduğu ile herhangi bir zamanda ve toplumda yaşayan Müslümanların ne yapması gerektiği arasında doğrudan bir örtüştürme olarak belirmektedir. Kur'an'ın tarih üstü bir metin olarak algılanmasının, herhangi bir dönemde hoş karşılanmayan veya izahı zor olan öğeleri Kur'an'dan düşürme veya herhangi bir dönemde ihtiyaç hissedilen öğeleri Kur'an metni içerisinde üretme şeklinde tezahür eden bir bilinç kamaşmasına yol açtığına, İslam düşünce tarihinin her döneminden yeterli miktarda örnek bulmakta zorlanmayız. İçinde erkeklerin hanımlarına vurmalarını onaylayan bir ayetin yer almadığı, dolayısıyla, 'çağdaşlaştırılmış' bir Kur'an metnine duyulan özlem de, çağdaş değerlerce kışkırtılsa da, bu geleneksel ve psikolojik arka plandan beslenmektedir. Erkek egemen karakterden ve her türlü şiddet unsurundan arındırılmış bir Kur'an metnine sahip olmak, çağdaş Müslümanların ilk özlemleri olmadığı gibi, son özlemleri de olmayacaktır. Ancak, hiçbir tarihsel veriye başvurulmasa bile, yalnızca Kur'an'ın özgün metninin bütününde yansıyan tarihsel gerçeklik nedeniyle, çağdaş özlemlere cevap verecek Kur'an versiyonları üretmek, –bilimsel bakımdan savunulamazlığı bir yana– belli kesimleri tatmin ve mutlu etmenin ötesinde, ikna edicilikten uzak kalacaktır. Kur'an'ı ataerkil ve erkek egemen karakterden arındırmak, bazı kelimelerin daha sakıncasız anlamlarına başvurmakla gerçekleştirilebilecek bir hedef değildir. Kur'an'ın bu özelliğini sadece bu ayet üzerinden çözümlemeye çalıştığımızda bile, Kur'an'ı ortadan kaldırıp yerine tamamen yeni bir metin inşâ etmeyi göze almadıkça, bu amacın gerçekleşemeyeceğini görebiliyoruz: Kocanın reisliğini gözetmenliğe, kadının kocasına karşı itaatini saygıya, kadının kocasına karşı isyankârlığını huysuzluğa ve kocanın karısını dövmesini şiddet içermeyen herhangi bir eyleme tahvil etmek suretiyle üretilen çağdaş versiyonlarıyla bile, bu ayet, erkek egemen dokusunu hâlâ ve yeterince korumaktadır.

Kur'an'da ne söylendiği ve çağdaş Müslümanların nasıl davranması gerektiği soruları, birbirinden bağımsız olmamakla birlikte, farklı düzlemlere ait iki sorudur. Birinci sorunun yanıtı bir betimleme olacakken, ikinci sorunun cevabı bir buyuru değeri ifade edecektir. Emîn el-Hûlî'nin ayırımına başvurarak ifade etmek gerekirse, yalnızca Kur'an'dan bir rehberlik çıkarma amacına yönelik Kur'an tedkiklerimiz değil, bütün ikincil amaçlar, Kur'an'ın ne söylediği –ki, birincil amaç, bunun tespitidir– konusunda kanıtlanabilir bir betimleme üzerine bina edilmek durumundadır.[22] Dolayısıyla, Kur'an'ın muhataplarına ne söylediği ile, sonraki nesillerin ne yapmaları gerektiği arasında bir ayırıma gitmek, Kur'an'ın sonraki nesillerden, dolayısıyla bugünün Müslümanlarından da istediği şeyler olduğunu yadsımamaktadır. Ancak, Kur'an'ın muhataplarından iste-

[22] Bkz. *Menâhicu tecdîd*, y.y., 1995, s. 233 vd.

dikleri, metinde verili iken, onun sonraki nesillerden istediklerinin, Kur'an'dan hareketle ilgili nesiller tarafından üretilmesi gerekmektedir. Bu düzlem ayrışmasına bağlı olarak, sonraki nesillerin ihtiyaçları düzeyindeki değişimlerin, Kur'an'da söylenenler düzeyinde bir değişikliğe yol açması beklenemez. Başka bir ifadeyle, vahiy devam ettiği sürece olgusal zemindeki durumun Kur'an metnine yansımasına izin veren Kur'an metniyle olgu arasındaki iki yönlü diyalektik, vahyin hitamıyla birlikte, metinden olguya doğru tek yönlü bir ilişki (Ebû Zeyd'in ifadesiyle 'inen diyalektik'[23]) olarak kalmak durumundadır. Öte yandan, Kur'an'ın insanlık ailesinden istediklerini, onun söyledikleriyle sınırlamak, çoğu kez, onun insanlık için çizdiği istikameti tersine çevirmekten başka bir şeyi sonuç vermeyeceği için, hem Kur'an'a hem de Kur'an'ın çağrısına kulak vermek isteyen insanlara –bizim kanaatimize göre bütün insanlığa– karşı haksızlık olacaktır. Kur'an nazil olduğu dönemdeki muhataplarına somut durumlar karşısında nokta hedefler göstermiştir. Sonraki insanlara rehberlik sunacak olan, söz konusu somut durumlar ile Kur'an'ın gösterdiği nokta hedefler arasındaki ilişkinin istikametidir. Bu istikamet ise, ancak Kur'an'ı kendi özgün bağlamında okumak suretiyle elde edilebilir. Kur'an'ı kendi tarihselliği içinde anlamaya çalışmanın alternatifi, bilerek veya bilmeyerek, onu Kur'an'ı okuyan öznenin tarihselliğine gömmektir. Örneğin, yirminci yüzyıl Türkiye'sinin batı yakasına hitap eden bir metin olarak görüldüğünde rahatsızlık doğuran 4. Nisâ', 34. ayetteki kurgu, kendi özgün bağlamına yerleştirildiğinde, muhataplarını mevcut olandan daha iyi ve daha insani olana sevk eden bir öneriye dönüşmektedir. Boşanmayı tek makul çözüm hâline getirecek derecede şiddetli geçimsizlik durumlarında bile, eşlere, geçmişteki güzel günlerin hatırasına uygun davranmalarını salık veren Kur'an'ın, kıyamete kadar gelecek bütün Müslüman erkeklere karılarını dövmeleri talimatında bulunduğu düşünülemez.[24]

Kur'an'ın muhataplarından söz edildiğinde, yirmi küsur yıllık hareketli bir tarih dilimini içeren nüzûl döneminde yer alan standart bir yapı anlaşılmamalıdır. Kur'an'ı anlama sürecinde başvurulması gereken bir ölçüt olarak 'muhatap kitle', her bir pasaj için yeniden tespit edilmesi gerekecek derecede kendi içinde değişkenlik arz eden dinamik bir insani gerçeklik olarak görülmelidir. Bu ayetin inişine neden olan olay, bu konuda fikir verecek mahiyettedir. Rivayete göre, babasıyla birlikte gelerek, eşi tarafından dövüldüğünü anlatan aristokrat bir hanıma (Habîbe bint Zeyd) Hz. Peygamber'in, eşine misillemede bulunmasını salık vermesi üzerine bu ayet inmiştir.[25] Bu açıdan bakıldığında, Kur'an'ın, bu ayette, eşiyle arasında bir sorun çıktığında (Kur'an'ın ifadesiyle, eşi kendisine karşı dikbaşlılık sergilediğinde) ilk tedbir olarak dayağa başvuran adamlara hitap ettiğini ve onlara daha insani çözüm yolları önerdiğini rahatlıkla söyleyebi-

[23] Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. M. Emin Maşalı, kitâbiyât, Ankara 2001, s. 49 vd.
[24] Krş. Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-ḳur'âni'l-ḥakîm*, y.y., 1367², V. 75.
[25] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, tahk. M. M. Şakir, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire t.y.², VIII. 291; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîri'l-ḳur'âni'l-'aẓîm*, Mekke 1997, II. 940.

liriz. Bu inceliği göz ardı etmek, Kur'an'ın erkek muhataplarının tamamının gece gündüz eşlerine dayak atan adamlar olduğu gibi, tarihsel gerçekle bağdaşmayan bir yargıya veya Kur'an'ın, muhatapları arasındaki bütün evli erkeklere, gerektiğinde eşlerini dövmelerini salık verdiği gibi bir yanlış anlamaya yol açabilmektedir. Oysa, bu ayet, ataerkil Araplar arasındaki, eşini dövmeyi bir yöntem olarak benimsemiş bulunan erkeklere, başka yöntemler öğretmektedir. Kuşkusuz, ataerkil bir toplumda, önerilen çözüm yolları da ataerkil veya erkek egemen karakter taşıyacaktır. Erkeğe, eşini cezalandırmak için cinsel boykotun önerilmesinin, burada ayrıntılı olarak ele almayı yersiz bulduğumuz nedenlerle, ancak erkeğin çokeşli olması durumunda bir makuliyet kesbedeceği de izahtan varestedir. Haddizatında, Kur'an'da önerilen bu tedbirler zincirini gerektiren sorun da, ancak erkek egemen bir toplumsal doku içerisinde sorun teşkil edebilecek olan "kadının kocasına başkaldırması"dır (*nuşūz*).

Çağdaş değerler bakımından kabul edilebilir bulunmayan bir öğe içeren bir ayetin, bu öğeden metin düzeyinde arındırılmasının, tam anlamıyla "çağdaş bir Kur'an üretimi" olduğu tespitini paylaşmak üzere kaleme aldığımız bu yazıda, örnek olarak seçtiğimiz pasajın içeriği gereği, erkeklerin tedip amacıyla da olsa eşlerini dövebilmelerinin veya onlara vurabilmelerinin Kur'an metnine ait bir gerçek olduğunu savunduk. Tavzihe gerek duyurmayacak kadar açıktır ki, bu savunu, yalnızca, Kur'an'da 'karı dövme'den söz eden bir ayet bulunduğuna dair olup, bizzat 'karı dövme' olgusuna dair değildi. Bu yazıda ele aldığımız sorunun, esasen, bir hanımın eşi tarafından dövülmesi konusunda görüş beyan etmemizi gerektirmediğinin bilincindeyiz; fakat hayatın iki güzellik ve anlam kaynağı olan 'Kur'an' ve 'dayak yiyen' hatırına ifade etmek isteriz ki, herhangi bir zamanın erkeklerinin eşlerine karşı şiddete başvurmalarını onaylamak, bu satırların yazarı açısından kabil değildir. Böyle bir ahlaki düşüklüğü Kur'an'la temellendirmeye kalkışanların durumunu layıkı veçhile nitelemek, yazının düzeyini düşürmeyi göze almadıkça mümkün olmayacağı için, bu konuda susmayı yeğlesek de, yeri gelmişken, erkek şiddetinin meşruiyetine bilimsel temeller bulabilmek, hatta kadın cinsinin biyo-psişik gelişimi bakımından dayağın yararlarını sayıp dökebilecek bir lafazanlık düzeyi kesbetmek için 'Batılı uzmanlar'ın kitaplarından delil devşiren 'kalem' (çağdaş versiyonuyla, 'klavye', hatta 'mikrofon' ve 'kamera') erbabının gidişatını ibret ve teessürle izlediğimizi de ifade etmek isteriz.

Müslümanların yaşam pratiklerine rehberlik etmesi bakımından, Kur'an'da erkeklerin tedip amacıyla hanımlarına hafifçe vurmalarını onaylayan bir ayet bulunmasından daha önemlisi, eşlerini boşanma konusunda muhayyer bırakacak derecede aile içi huzursuzluklar yaşadığı dönemlerde bile, Kur'an'da bu ayet bulunduğu hâlde, en ufak bir şiddet eğilimi göstermemiş, muhtemelen bunu aklına dahi getirmemiş bulunan ve eşlerini döven arkadaşlarına tavır koyan Elçi'nin örnekliğidir.

islâmiyât V (2002), sayı 1, s. 125-132

İslam'a Yamanan Sanal Şiddet: Recm ve İrtidad Meselesi

M. HAYRİ KIRBAŞOĞLU
PROF.DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

"Bilgi sahibi olmadan fikir sahibi olma"nın geçerli akçe olduğu başka ülkelerin bulunup bulunmadığını bilemiyorum, fakat bildiğim bir şey varsa, o da, bunun benim ülkemde geçerli ve yaygın bir şey olduğudur. Bu tespitin en geniş ölçekte geçerli olduğu alan ise, hiç kuşkusuz 'İslam'a ilişkin medyatik vaaz ve tartışmalar alanıdır. Bilimin, bilimsel bilginin, araştırma, inceleme ve yaratıcı düşüncenin bırakın geçer akçe olmayı, pul bile etmediği toplumumuzda, İslam'a ilişkin konuların da bu çerçevede ele alınması pek de şaşırtıcı değildir. Şaşırtıcı olan ise bu tartışmalarda İslam'ın savunuculuğu rolünü üstlenenlerin de, böyle bir tavrı benimsemekten rahatsızlık duymamalarıdır. Ama asıl şaşırtıcı olan, benzer bir tutumun akademik çevrelerde de oldukça yaygın olmasıdır. Bu çevrelerde yaygın olan söz konusu tutumun en bariz özelliği ise, bilimselliğin vazgeçilmez şartı olan araştırma, inceleme, sorgulama ve tenkide sırt çevirmek; buna mukabil bilinenleri aynen tekrarlamak, hatta savunmak şeklinde özetlenebilir. Bu eleştirilerin geçerli olduğu konular ise, uzun bir liste oluşturacak kadar çoktur. Ama bu konular içerisinde hiçbirisi "Recm ve İrtidad" kadar aydınlatıcı bir örnek olamaz. Zira bu iki konu, hem İslam-şiddet bağlamındaki medyatik tartışmaların odağında yer alması, hem de epistemolojik ve metodolojik problemlere işaret etmesi bakımından özel olarak üzerinde durmayı hak etmektedir. Hatta recm ve irtidada ilişkin epistemolojik ve metodolojik problemlerin İslam'a ilişkin başka pek çok tartışma konusunu da teşmil edilebilecek nitelikte görünmesi, recm ve irtidad konusunun önemini bir kat daha arttırmaktadır.

Bu mülahazalar ışığında recm ve irtidad konusuna dair yazılıp çizilenleri değerlendirecek olursak, bunların ortaklaşa İslam'da recm ve irtidad diye birer suçun ve bu suçlara verilecek ölüm cezalarının varlığını peşinen kabul et-

tiklerini, bu konuda en küçük bir şüphe bile duymadıklarını görürüz. Nitekim İslam ceza hukukuna dair yazılan klasik/çağdaş bütün eserlerde recm ve irtidadın, sınırları nass (Kur'an ve Sünnet) tarafından kesin olarak belirlenen cezalar çerçevesinde ele alınması ve bedenî cezalar kategorisinde değerlendirilmesi[1] bunu açıkça göstermektedir.

Bir defa recm ve irtidadın İslam'a ait olduğu peşinen kabul edilince, artık geriye eleştiriler karşısında savunma ve aşırı te'villere başvurmaktan başka bir yol kalmayacağı da aşikârdır.[2] Hâlbuki, bilimsel zihniyet, önce bu iki suçun ve cezasının ne kadar İslami olduğunun sorgulanmasını gerektirir. Ne var ki, recm ve irtidadın İslam ceza hukukunun bir parçası olduğuna dair bu 'sarsılmaz inanç', yaklaşık 14 asır boyunca kendisini sorgulamayı nedense aklına getir(e)memiştir. Bu kesin inanç, kendinden o kadar emindir ki, daha önce gördüğümüz üzere recm ve irtidadın Kur'an ve Sünnet'le sabit birer suç olduğunu kesin bir dille ifade etmekte tereddüt etmemektedir. O kadar ki, bu suçların mahiyeti, türleri, şartları, cezaların tatbiki vb. konular üzerinde uzun uzun durulmakta, detaylar bile ihmal edilmemektedir.[3]

Peki, 14 asır boyunca hemen hemen bütün İslam ulemasının, özellikle de fukahânın İslam'da varlığından en küçük bir şüphe dahi duymadıkları "recm ve irtidad" cezalarının dayanakları nedir?

Hemen belirtelim ki, eski-yeni, konuyla ilgili eserlerin çoğu recm ve irtidad suçlarının ve bunlar için öngörülen cezaların dayanaklarının Kur'an ve Sünnet olduğunda müttefiktirler. Ancak bu konuda delil olarak gösterilen ayetlere –özellikle irtidadla ilgili olduğu öne sürülen ayetlere– bakıldığında bunların mürted için öngörülen ölüm cezasıyla uzaktan yakından ilgisi olmadıkları açıkça görülmektedir:

> Sizden her kim dininden döner de kafir olarak ölürse, işte onların amelleri dünyada da ahirette de boşa gidecektir; ve onlar ebedî olarak orada kalacak olan cehennem sakinleridir (2.Bakara, 217).
>
> Ey iman edenler! Sizden her kim dininden dönerse, Allah ileride öyle bir kavim getirir, onlar Allah'ı, Allah da onları sever, onlar müminlere karşı son derece mütevazi, kafirlere karşı ise izzetlidirler. Onlar Allah yolunda cihad ederler ve kınayanın kınamasından korkmazlar (5. Mâ'ide, 54).

Tekrar vurgulayalım ki, bu iki ayetin "mürteddin öldürülmesi gerektiği" iddiasıyla ilgisi yoktur. Bu husus son derece açık olmasına rağmen, mesela Ab-

[1] Bkz. İbrahim Çalışkan, "İslâm Hukukunda Zina Suçunun Mahiyeti ve Cezası", *AÜİF* Dergisi, XXXIII (1992), s. 61-100; Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İstanbul 2001, I. 183, 186; ez-Zerkâ, *Çağdaş Yaklaşımla İslam Hukuku*, İstanbul 1993, II. 454; Mâcid Muhammed Ebû Rahiyye, *el-Ḥudûd fi'l-fıkhi'l-İslâmî* Mektebetu'l-felâh, Kuveyt ve B.A.E. 1997, s. 55 ve 202; Yaşar Yiğit, "İnanç ve Düşünce Özgürlüğü Perspektifinden İrtidat Suç ve Cezasına Bakış", *İslâmiyât* II (1999), sayı: 2, s. 121-135. Ve bu çalışmalarda zikredilen konuyla ilgili klasik kaynaklar.

[2] Yaşar Yiğit'in adı geçen makalesi bu konuda verilebilecek en son örneği oluşturmaktadır.

[3] Bkz. adı geçen çalışmalar ve ayrıca Nu'mân es-Samarrâ'î'nin *İslâm Fıkhında Mürted'e Ait Hükümler* (İstanbul 1970) adlı eseri.

dulkâdir Udeh'in, "Şeriat'a göre mürted öldürülür. Bu konuda temel dayanak 'Sizden her kim dininden döner de kafir olarak ölürse...' (2. Bakara, 217) ayetiyle Rasulullah'ın 'Kim dinini değiştirirse onu öldürün' sözüdür."[4] diyerek, konuyla hiç ilgisi olmayan ayetleri delil olarak gösterebilmesi, akıl alacak gibi değildir. Hak-hukuk-adalet konularında herkesten titiz olması gereken bir hukukçunun, ölüm cezası gibi son derece ciddi bir konuda nasıl bu kadar sorumsuz davranabildiğini kavramaktan âciz kaldığımızı itiraf edelim. Buna rağmen, Udeh'in kendisinin, bu eserini "İslam ceza hukukuyla ilgili ve pozitif hukukla mukayeseli olarak yaptığım bu incelemede Allah bana Şeriat'ın güzelliklerini ve pozitif kanunlardan üstünlüğünü ortaya koymaya, insanlığın bilmediği ve ilim adamlarının ancak son zamanlarda keşfettiği insani ilkeleri ve bilimsel toplumsal teorileri önceden vazetmiş olduğunu gözler önüne sermeye muvaffak kıldı."[5] şeklinde takdim etmiş olması karşısında ise şaşkınlığımız bir kat daha artmıştır. Aslında Udeh, bu tavrıyla yeni bir şey yapmış olmayıp, sadece konuyla ilgili klasik İslam fıkhındaki söylemi yeniden tekrarlamaktadır. Dolayısıyla, yaptığımız bu tespit ve değerlendirmenin 14 asırlık İslam fıkıh geleneğinin tamamı için de aynen geçerli olduğunu söylemek mümkündür.

Recm cezasına gelince, bu konuyla ilgili olarak da Kur'an'da herhangi bir açıklama bulunmadığı, yani bu cezanın Kur'an'la uzaktan yakından ilgisi olmadığı herkesçe malumdur. Zaten İslam fıkhında recm cezasının varlığını iddia eden pek çok İslam alimi de, bunun Kur'an'la herhangi bir ilgisinin bulunduğunu ileri sürmüş değildir.[6] Bilakis ne zinayı yasaklayan ayetler arasında ne de *r-c-m* kökünden gelen kelimelerin geçmiş olduğu ayetlerde, evli olan zanilerin recmedileceğini bildiren bir ayet mevcuttur. Kur'an'da evli veya bekar ayırımı yapılmaksızın, zina edenlere sadece 100 celde vurulması emredilmektedir.[7]

Ne recm ne de mürteddin öldürülmesi hükmünün Kur'an'la şu veya bu şekilde ilgisi bulunmadığı gün gibi aşikâr olduğuna göre, bu bahsi kapatıp, bir de bu iki konuyla ilgili ölüm cezasının asıl dayanaklarını oluşturan hadis rivayetlerine bakalım.

İslam'dan dönenin (mürteddin) cezasının ölüm olduğu iddiasının en güçlü (!) delili "Kim dinini değiştirirse onu öldürün" rivayeti, onun ardından da "Müslümanın kanını dökmek ancak şu üç durumda caiz olur: Evlendikten sonra zina etmesi; cinayet işlemesi ve dinini terkedip cemaatten ayrılması" mealindeki rivayettir.

[4] Abdulkâdir Udeh, *et-Teşrî'u'l-cinâ'iyyi'l-islâmî*, I. 661 ve 534.

[5] *Age.*, I. 3.

[6] Mesela, eş-Şâfi'î, Ebû'l-Hasen Alî b. Ubeydillâh, Fahruddîn er-Râzî, İbn Kudâme, İbn Teymiyye, ez-Zeylâ'î, el-Kurtubî, el-Bâbertî, el-Alûsî, el-Mevdûdî, Ebû Zehrâ, Fazlur Rahman, Hayreddin Karaman ve Mursafî gibi eski-yeni birçok ilim adamının recmle ilgili görüşleri incelendiğinde, onların hiçbirinin recmin Kur'an'a dayandığını iddia etmedikleri görülür. Bkz. Yusuf Ziya Keskin, *Recm Cezası*, İstanbul 2001, s. 61-70.

[7] Gönül Kolkıran, *Hadislerde Recm Hadisesi*, (yayımlanmamış lisans tezi), ÇÜİF, Adana 2000, s. 20.

Öncelikle şunu belirtelim ki, bu rivayetlere dayanarak bir insanın ölüm cezasına çarptırılabileceğini –bundan herhangi bir rahatsızlık duymadan– ileri süren İslam hukukçularının, söz konusu rivayetler konusunda kapsamlı ve titiz bir inceleme yapmış olmaları beklenirdi. Ne yazık ki, ilgili literatür incelendiğinde, tam aksine, pek çok İslam hukukçusunun –mesela Abdulkâdir Udeh örneğinde olduğu gibi– bu rivayetleri kaynak ve isnad zikretmeye bile gerek görmeksizin ve sanki Hz. Peygamber'e aidiyeti kesin imişçesine delil olarak kullandıkları veya sadece bir-iki hadis kaynağına işaret edip –ama yine bu kaynaklardaki rivayetleri incelemeksizin– nakletmekle yetindikleri görülmektedir.[8] Hadis kaynaklarına gelince, bunların musannifleri de bu rivayetleri eserlerine alıp, en azından uydurma olduklarını da ifade etmedikleri için, bunları kabullenmiş olmaktadırlar. İster fakih, ister muhaddis, ister diğer İslam alimleri olsun, mürteddin ölüm cezasına çarptırılması gerektiği konusunda bu rivayetleri delil olarak ciddiye almakla, aslında son derece vahim bir hata işlemiş olmaktadırlar, zira; bu rivayetlerin yer aldığı kaynaklar kronolojik bir sıra içerisinde incelendiğinde şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır:

1. Konuyla ilgili çok sayıdaki rivayet, aslında birkaç hadisin çeşitli kaynaklarda çeşitli isnadlarla tekrarlanmasından ibarettir.
2. Bu rivayetlerin hepsinin ortak özelliği Hz. Peygamber'i takip eden 2.-3. tabaka ravilerinin, açıkça bunları birbirlerinden işittiklerini gösteren bir ifade kullanmayıp, tam tersine *'an* ve *enne* lafızlarıyla nakletmeleri, yani rivayetlerin *mu'an'an* ve *mu'en'en* denen türden olmalarıdır.[9] Bu tür rivayetlerin ciddiye alınabilmesi için *'an* veya *enne* lafzıyla rivayette bulunanların gerçekten birbirlerinden hadis işittiklerinin ortaya konması gerekir;[10] ki, bu bilimsel olarak gösteril(ebil)miş değildir.
3. "Kim dinini değiştirirse onu öldürün" rivayetinin –bir-iki mürsel rivayet dışında– hemen hemen bütün tarikları İbn Abbâs'a dayanmakta olup, bu da rivayetin ferd olduğunu göstermektedir.

[8] Mesela bkz. Nu'mân es-Samerrâ'î, *age.*, s. 36-46; Abdulkâdir Udeh, *age.*, I. 661; Yaşar Yiğit, agm., s. 130; klasik fıkıh kaynaklarından bir örnek için de bkz. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Riyad t.y., VIII. 123, vd.

[9] Bkz. Zeyd b. Alî b. el-Huseyn, *el-Musned*, Beyrut 1983, s. 318; Mâlik, *el-Muvaṭṭa'* (Yahyâ b. Yahyâ rivayeti), 36, "el-Akdiye", 18, no: 15 s. 376; Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-ḫarâc*, Kahire 1397[6], s. 194 (isnadsız); Şâfi'î, *el-Musned*, Mısır 1951, II. 86-87; Tayalisî, *el-Musned* (Minhatu'l-Ma'bûd), Beyrut 1400, I. 290-291, no: 1472-1474, I. 296, no: 1504-1505; Abdurrezzak, *el-Muṣannef*, Beyrut 1972, X. 164-177, no: 18690-18731; Humeydî, *el-Muṣannef*, Haydarabad 1383, I. 65, no: 119; İbn Ebî Şeybe, *el-Muṣannef*, Bombay 1401, X. 137-139, no: 9034-9041; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, Mısır 1313, I. 217, 282, 283, 323, V. 231; Buhârî, *eṣ-Ṣaḥîḥ*, Mısır 1313, 56, "el-Cihad", 149, IV, 61, 88; "İstitâbetu'l-Murteddin", 2, IX. 15; 96, "el-İ'tisâm", 28, IX. 113, (isnadsız olarak); Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, Beyrut t.y., "el-Hudûd", 1, no: 4351-4353, IV. 126; Nesâ'î, *es-Sunen* (bi Şerḥi's-Suyûṭî), "el-Hukmu fi'l-murted", VII. 103-105; Tirmizî, *es-Sunen*, Mısır 1937-1975, 15, "el-Hudûd", 25, no: 1458, IV, 59; İbn Mâce, *es-Sunen*, Mısır 1952, 20, "el-Hudûd", 2, no: 2035, 2036, II. 848. Bu kaynaklardaki rivayetlerin istisnasız tamamının mu'an'an veya mu'en'en, birkaçının da isnadsız rivayetler olduğunu tekrar vurgulamakta yarar vardır.

[10] Suyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, Mısır 1966, I. 215 vd.

4. Bütün bunlar, konuyla ilgili hadislerin isnad açısından sıhhat şartlarını taşımadıklarını açıkça gözler önüne sermektedir.
5. Bilfarz bunların sahih oldukları kabul edilse bile, 'âhâd oldukları için' Hz. Peygamber'in sözü oldukları 'kesin olarak' ileri sürülemez; zira âhâd haberler kesin bilgi değil zann-ı galip ifade ederler. Bu ise, söz konusu rivayetlerin Hz. Peygamber'e nispetinin kesin değil, tahminî olduğu anlamına gelir. Bu rivayetlerin Hz. Peygamber'e aidiyeti konusundaki bu şüphe, hadlerin şüpheli durumlarda düşürülmesi ilkesi uyarınca, mürteddin ölüm cezasına çarptırılması önünde ciddi bir engel teşkil eder.
6. Metin tenkidi açısından bakıldığında, bu rivayetlerin Kur'an'a da ters düştüğü görülmektedir. Zira "İman edip sonra kafir olan, sonra tekrar iman edip yine kafir olan, ardından da küfürlerinde ileri gidenlere gelince, Allah onları ne affeder ne de onları doğru yola iletir." (4. Nisâ', 137) ayetinde, mükerreren vuku bulan bir irtidaddan bahsettiği hâlde, ne ilk irtidaddan ne de ikinci irtidaddan sonra "onları öldürün" şeklinde bir emir mevcut değildir. Şayet rivayetlerde iddia edildiği gibi mürteddin öldürülmesi gerekli olsaydı, ayette bahsedilen daha ilk irtidaddan sonra "onları öldürün" denmesi ve ikinci ve müteakip irtidadlara müsaade edilmemesi gerekirdi.
7. Öte yandan, Kur'an pek çok ayette irtidad olgusunu ele aldığı hâlde,[11] –şayet bu suça maddi bir müeyyide/ceza öngörülmüş olsaydı– bu dünyevi/maddi ceza konusunda hiçbir açıklamada bulunmaması makul değildir (*Lâ yecūzu te'ḫīru'l-beyān 'an vaḳti'l-ḥāceti*). Açıklamanın, Kur'an'ın kendisi dururken Hz. Peygamber aracılığıyla yapılmış olabileceğini ileri sürmek de ikna edici görünmemektedir.

Sonuç itibarıyla, mürteddin öldürülmesi gerektiğine dair rivayetlerin, gerek isnad gerek metin açısından ciddi problemleri bünyelerinde barındırması, problemsiz oldukları var sayılsa bile, bilgi değeri bakımından kesinlik değil, ihtimal ve zann-ı galip ifade etmesi sebebiyle, ölüm cezası gibi son derece ciddi bir konuda delil olamayacağı rahatlıkla ifade edilebilir.[12]

Recm ile ilgili rivayetlere gelince, bunların da;

a) Kur'an dışında bir recm ayeti bulunduğuna dair rivayetler
b) Hz. Peygamber'in iki yahudiyi recmettirmesiyle ilgili rivayetler
c) Mâ'iz b. Mâlik'in recmedilmesi ile ilgili rivayetler
d) Ğamidiyeli veya Cuheyneli kadının recmedilmesiyle ilgili rivayetler
e) Asîf (amele) olan birinin recmedilmesiyle ilgili rivayetler

[11] İrtidad ile ilgili ayetlerin kapsamlı bir derlemesi için bkz. Buhârî, *eṣ-Ṣaḥīḥ*, 88, "İstitâbetu't-Murteddin", 2, IX. 14-15 ve Nu'mân A. es-Samerrâ'î, *age.*, s. 19-36.

[12] Had cezalarının âhâd haberlerle sabit olamayacağı görüşü için bkz. Yiğit, agm., s. 132'deki kaynaklar.

f) Diğer birkaç recm hâdisesiyle ilgili rivayetler
g) Müslümanın kanının ancak –biri recm olmak üzere– üç durumda helal olacağına dair rivayetler,[13]

şeklinde tasnif edilmesi mümkündür.

Bu rivayetler isnad açısından incelendiğinde, büyük bir kısmının *ferd-ğarîb mu'an'an* ve *mu'en'en* olduğu, pek çoğunun isnadının zayıf, yine birçoğunun da çeşitli illetlerle malul olduğu görülür. Bunlardan bir kısmının mevkuf, maktû ve mursel rivayetlerden oluştuğunu da burada belirtmek yerinde olur. Elbette içerisinde çok miktarda sahih-hasen türden rivayetler de mevcuttur.[14] Ancak, bütün bu değerlendirmeler isnad açısından olup, raviler hakkındaki cerh-ta'dil bilgilerindeki ihtilaflardan dolayı, bunların kesinliğinden de söz etmek mümkün değildir.

Diğer yandan, yukarıdaki tasnifte yer alan her bir grup hadis rivayetinin kendi içlerinde çeşitli çelişkiler, tutarsızlıklar, eksiklik-fazlalıklar ve kapalı noktalar içerdiğini de bilmek gerekir.

Sadece isnad açısından incelendiğinde dahi pek çok problemi bünyesinde barındırdığı görülen 'recm'le ilgili rivayetlerin tamamının 'sahih' olduğunu varsaysak bile, sonuç itibarıyla bunların ancak 'âhâd' kategorisinde değerlendirilmesi mümkün olabilir. Gerçi, bazı İslam uleması ve günümüzde bazı ilim adamları, sağlam-çürük, bulabildiği bütün rivayetlerin ve bunların sahabi ravilerinin sayısal olarak çokluğuna bakarak, 'recm' rivayetlerinin meşhur veya mütevatir olduğunu iddia etmekten de geri kalmamışlardır. Ancak, bir başka çalışmamızda ele aldığımız üzere, isnadlarının ve isnadlarındaki ravilerinin tek tek incelenmesi ve cerh-ta'dile tâbi tutulması mümkün olan rivayetlerin, sayısı ne kadar çok olursa olsun, mütevatir olması mümkün değildir.[15] Zaten klasik dönem muhaddislerinin 'recm'le ilgili hadisleri tek tek "sahih-hasen-zayıf-garib, maktû, mursel, mu'an'an" vs. şeklinde nitelendirmiş olmaları da, bunların mütevatir değil, âhâd olduğunu açıkça göstermektedir. Çünkü mütevatir olan bir şeyin sahih, hasen, zayıf vs. olması söz konusu olamaz; daha doğrusu, mütevatirin isnadı olmaz ve ravileri de belli değildir, bu sebeple de mütevatir, hadis ilminin inceleme alanı dışında kalır.

Recm hadisleri metin tenkidi açısından ele alındığında ise, durum daha da problemli bir hâl almaktadır. Özellikle Kur'an dışında bir recm ayeti bulunduğuna dair rivayetler ilk asırlardan beri ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Her şeyden önce, hükmünün geçerli olduğu iddia edilen bir ayetin metninin niçin mensuh olduğu ve niçin Kur'an'a yazılmadığı sorularına bugüne kadar tatminkâr bir cevap verilememiş olması, bu eleştirilerin haklılık payını arttıran önemli bir hususdur. Ayrıca, böyle bir ayetin varlığından bahsettiği rivayet edilen Hz.

[13] Gönül Kolkıran, agt.; Yusuf Ziya Keskin, *age.*
[14] Bkz. Gönül Kolkıran, agt., s. 21-170; Yusuf Ziya Keskin, *age.*, s. 93-286.
[15] Bkz. *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara 2000, s. 93-109.

Ömer'in Kur'an'ın bir mushaf hâline getirilmesini ilk olarak teklif eden kimse olduğunu ve sırf birileri ileri-geri laf edecek diye bir Kur'an ayetini Kur'an'a yazmaktan çekinecek biri olmadığını da burada hatırlamakta yarar vardır.

Diğer yandan, recm ile ilgili rivayetler, ravilerin zaptı konusunda ciddi kuşkulara yol açacak kadar birbirleriyle çelişkili bir durumdadır. O kadar ki, raviler genellikle aynı olayı, birbirleriyle uzlaştıramayacak kadar farklı şekillerde anlatabilmektedir.[16]

Hepsinden önemlisi, zina suçunu detaylı bir şekilde ele alan Kur'an-ı Kerim'in, genç-yaşlı, evli-bekar bütün ihtimalleri kuşatacak bir şekilde *ez-zāniyetu ve'z-zānī...* (zina eden kadın ve zina eden erkek...) (24. Nûr, 2) ifadesini kullanmış olması, verilecek cezayla ilgili kapalı herhangi bir nokta bulunmaması; üstelik cariyelere verilecek cezanın hür kadınlara verilecek cezanın yarısı olduğunu açıkça ifade etmesi; –ölüm cezasının yarısından ise bahsedilemeyeceğinden– zina edene ölüm cezası öngören rivayetlerin kabulünü imkansız bir hâle getirmektedir.

Konuyla ilgili olarak özellikle İslam hukukçularına yöneltilebilecek bir eleştiri de şudur: Bilindiği gibi, fıkıh ve usûl-ı fıkh uleması, Hz. Peygamber'in hüküm ve uygulamalarını genelde, a) Peygamber sıfatıyla, b) devlet başkanı sıfatıyla, c) normal bir insan ve toplumun bir bireyi sıfatıyla olmak üzere, farklı açılardan değerlendirmişlerdir. Dikkati çeken husus, böyle bir tasnifin irtidad ve recm rivayetleri için geçerli olup olmadığını tartışmaksızın, bu uygulama ve hükümlerin siyasi değil dinî nitelikte ve genel geçer olduklarını ileri sürmenin ne kadar isabetli olduğu hususunun göz ardı edilmiş olmasıdır. Bu ise, İslam hukukçularının verdikleri hükümlerin dayanakları konusunda –en azından irtidad ve recm konusunda– yeterince meseleyi inceleyip tartışmadıkları sonucunu doğurmaktadır.[17]

Özetle, konuyla ilgili rivayetlerin, Hz. Peygamber'e kesin olarak aidiyeti ileri sürülebilecek bir durumda olmadıkları, bilakis bunların ona (s.a.v) aidiyetinin oldukça şüpheli olduğu rahatlıkla ifade edilebilir.

Gerek irtidad gerek recm konusundaki rivayetlerin Hz. Peygamber'e aidiyeti konusundaki bütün bu engeller, bu iki konudaki hadis rivayetlerinin kesin delil, yani 'hüccet' olarak kullanılmasına engel teşkil edecek niteliktedir. Bir başka ifadeyle, bu iki konudaki rivayetlerin Hz. Peygamber'e aidiyeti konusunda ciddi şüphelerin bulunması, bu rivayetlere dayanan ölüm cezalarının da şüpheli bir konuma düşmesi sonucunu doğuracaktır.[18] Bu durumda İslam'da zina ve irtidad suçlarını işleyenlerin ölüm cezasına çarptırılması gerektiği yönündeki ge-

[16] Bkz. Y. Ziya Keskin, *age.*, s. 95 vd., 105 vd., 119 vd., 143, 152 vd., 155, 168 vd., 182, 189 vd., 192 vd., 197 vd., 201, 204, 210, 212, 215 vd., 242 vd., 255 vd., 242 vd., 255 vd., 267 vd., 281, 284-285.

[17] Burada Muhammed İzzet Derveze'nin recmi Hz. Peygamber'in şahsi bir ictihadı olarak değerlendirmiş olmasına dikkat çekmek yerinde olur. Bkz. Kolkıran, agt., s. 177.

[18] İbrâhîm [en-Naha'î]nin (ö. 96/714) mürteddin ebediyen tövbeye davet edilmesi gerektiğini ileri sürmesi ve öldürülmesinden söz etmemesi ve Sufyân es-Sevrî'nin (ö. 161/777) de ona katılması bu bağlamda değerlendirilebilir (Bkz. Abdurrazzak, *el-Muṣannef*, Beyrut 1970-72, X. 166, no: 1869).

leneksel kabulün yeniden gözden geçirilmesi ve değiştirilmesi cihetine gidilmesi son derece isabetli olacaktır. Bu, aynı zamanda mağdurun korunması, suçu verilecek cezanın kesin delillere dayanması, şüpheli delillere dayalı bir ceza uygulama riskinden kaçınılması açısından da yerinde olacaktır.[19] Mürteddle ilgili temkinli tutumunu az önce gördüğümüz İbrâhîm en-Naha'î'nin; "Denilirdi ki, elinizden geldiğince Müslümanlardan cezaları kaldırmaya çalışın. Müslümanın lehine bir çıkış yolu bulursanız onun cezasını kaldırın. Zira Müslümanların yöneticilerinden bir yöneticinin affederek hata etmesi, ceza uygulayarak hata işlemesinden daha iyidir."[20] sözü, sanırız bugün bizlerin recm ve irtidad konusunda takınmamız gereken tavrı çok veciz bir şekilde özetlemektedir.

Bütün bu mülahazaların, İslam hukukunda asırlarca sürdürülmüş olan bir yanlışın düzeltilmesinden öte bir başka anlamı daha vardır ki, o da, zaman zaman İslam'a yönelik eleştirilere yol açan birtakım hususların, aslında bizatihi bizler tarafından kesinlikten uzak bilgilere dayanılarak 'sanal' olarak yaratıldığı, bunun ise İslam gerçeğini bizzat kendi ellerimizle saptırmak ve İslam imajını çarpıtmak gibi son derece tehlikeli bir girişim olduğudur. Artık Müslümanlar ve özellikle de İslam uleması, muhatap oldukları eleştirilere savunma içgüdüsüyle her ne pahasına olursa olsun cevap vermeye girişmeden önce,[21] İslam olarak savunduklarının ne ölçüde gerçekten İslam olduklarını da kendilerine sorma cesaretini göstermelidirler. Kanaatimce, bu, her şeyden önce onların kendilerine duydukları saygının ve özgüvenin gereği olsa gerektir.

[19] Güya İslam ceza hukukunda insancıl esasların tespiti amacıyla gerçekleştirildiği ileri sürülen, M. Cevat Akşit'in *İslam Ceza Hukuku ve İnsani Esasları* (İstanbul 1976) adlı doktora tezinde, insancıl olmanın gereği olarak önce irtidad ve recm cezalarının şeri delilleri/dayanakları tartışılacağı yerde; nasıl bir insancılılık anlayışıdır ki, irtidad ve zina suçlarına dair –durumu yukarıda arz ettiğimiz– şüpheli delillere dayanılarak ölüm cezası öngörülmesinden hiçbir rahatsızlık duyulmamıştır (Bkz. *age.*, s. 20, 53,54, 59, 70, 74.). Zina ve irtidad suçlarına verilecek ceza konusunda gerekli hassasiyeti ve bunun sonucu olarak gerekli inceleme-araştırmayı yapmadan, birtakım zanni delillerle insanlara ölüm cezası vermenin neresi insancıllıktır? Bu durumda İslam ceza hukukunun insancıllığından bahsetmek acaba ne kadar dürüst ve ne kadar ikna edici olur? Sanırız bu soruları –herkesten önce– ilahiyatçı kimliği yanında, avukat olarak bir de hukukçu kimliği taşıyan yazarın kendi kendisine sorması gerekir.

[20] *Age.*, X. 166, no: 18698.

[21] Bu bağlamda, İslam hukukçularının recm ve irtidad konularıyla ilgili, ikinci dereceden ve yorumsal nitelikteki delillerini ayrıca ele almayı düşünüyoruz.

islâmiyât V (2002), sayı 1, s. 133-141

Ta'assub*

MUHAMMED ABDÛH [1849-1905]**
ÇEV. MEHMED ÂKİF [ERSOY] [1873-1936]

Her tarafda bilhassa bilâd-i şarkda umûm halkın vird-i zebânı olan, bütün mahfillerde, cem'iyetlerde nâsın ağzından düşmeyen bu kelimenin isti'mâlindeki mebzûliyet o dereceye varmışdır ki bugün nâtıka yoksullarının medârı kelâmı hep bu kelimeden ibâret kalmışdır. Hiçbir ibâre geçmiyor ki bütün zemîn-i mebâhisi zabt eden bu kelime ile başlamasın yâhud bununla bitmesin.

Ta'assub lafzının medlûlü her belânın illet-i ğâiyesi, her musîbetin sebeb-i aslîsi addolunuyor. Asabiyyetle ittisâf edenlerle fevz u felâh arasına girilmiş en kesîf bir perde olduğu tevehhüm edilen bu lafız îrâd olununca ezhâna nakâisden, rezâilden ibâret bir medlûl tebâdür ediyor. Hele hak ile bâtılı temyîz iktidârını hâiz olmadıkları hâlde Frenk kisvesine bürünerek Garblıları körükörüne taklîd seyyiesiyle en nâ-hem-vâr [uygunsuz] mesâlike sapanlara gelince: onlar bu nevzuhûr bid'ati sermaye-i makâl etmek husûsunda en ileri gidenlerdir.

Bakarsın ki herifler ta'assubun fenâlıklarını sayarken başlarını sallarlar kaşlarını çatarlar bıyık sakal altından istihzâlar ederler. Sağa sola ta'n u tezyîf okları

* *Sırât-ı Mustakîm*'den (III. cilt sayı: 55, 10 Eylül 1325) alınmıştır.

** 1849'da Aşağı Mısır'da doğdu. Mısır'da medrese öğrenimi gördü. Bir ara öğrenimini yarıda bırakarak kendini tasavvufa verdi. 1879'da dârululûm medreselerinde müderrislikle görevlendirildi. Bir müddet sonra Mısır'dan sürgün edildi. Ertesi yıl ülkeye geri çağrılıp Mısır'ın resmî gazetesi *el-Vaḳâyi'u'l-Mıṣriyye*'nin başyazarlığına getirildi. 1882'de ayaklanmalar nedeniyle Mısır'dan ikinci kez sürgün edildi. Paris'e giderek Cemâleddîn Afgânî ile *el-'Urvetu'l-vuṣḳā* adlı gazeteyi yayımladı. Kısa bir süre çıkan bu dergi İslam dünyasında milliyetçilik hareketlerinin gelişmesinde etkili oldu. 1895'te Beyrut'ta bir medresede ders vermeye başladı. Mısır'a dönünce yerli bir mahkemede hâkim olarak görevlendirildi. 1897 yılında temyiz mahkemesinde müşavir, 1899'da müftü oldu. Ölünceye kadar bu görevine devam etti (1905). Bazı eserleri şunlardır: *Risâletu't-tevḥîd, el-İslâm ve'n-naṣrâniyye ma'a'l-'ilm ve'l-medeniyye.*

yağdırırlar. Kadrini tenzîl etmek istedikleri adamın ismine 'fanatik' lafz-ı İfrencî'sini terdîf ederler. Her kimde olursa olsun kendi meşreblerine muhâlefet görürlerse onu müta'assıb sayarak kaşlarıyla, gözleriyle birbirine ğamzederler; böylelerine rast geldikleri yerde işmi'zâz gösderirler; konuşmakdan istikbâr ederler, arkalarını dönerler, zavallının hâline teessüfler ederler. İyi ama bu lafızdan ne gibi bir ma'nâ çıkarıyorlar ki bütün şenâ'atin menba'ı, bütün nakâisin masdarı zannında bulunuyorlar! Acaba kelimenin hakîkat-i me'âline azıcık olsun vukûfları varmıdır?

Ta'aşşub: Asabiyyet sâhibi olmak ma'nâsınadır. *Aşabiyyet,* masâdır-ı nisbiyyedendir, asabeye mensûb olmak demekdir. *Aşabe* ise bir adamın mensûb olduğu kavmidir ki, bunun kuvvet-i zâtiyyesini te'yîd eden, şahsını zulûm ve teaddîden himâyede bulunan hep odur. O hâlde ta'assub rûh-i insânîye aid bir sıfatdır ki, insânın kendisine münâsebeti olanları himâye etmesi, hukûklarını müdâfa'aya kalkışması hep bu sıfatla ittisâfdan neşet eder. Ta'assubun nev'ileri, dereceleri, nüfûs-i beşeriyyenin muttasıf olduğu ma'lûmâta, ma'ârife göre tahalluf eyler.

İşte Cenâb-ı Hak kabâil-i beşeri, binâ-i ümemi hep bu sıfat üzerine tesîs buyurmuşdur. Her ümmetin râbıta-i esâsiyyesi bu sıfatdır; daha doğrusu bu sıfat anâsır-ı muhtelifeden müteşekkil olduğu hâlde bir rûh tarafından idâre edilmekde, beden gibi müteferrik ümmetleri ism-i vâhid altında cem' ederek takdîr-i ilâhî ile cümlesinin bir vücûd şeklinde perverşiyâb-i kemâl [tam terbiye gören] eden bir hayât-ı mumûmîdir ki o sâyede bütün ümmet her tavır ve şânı bütün sa'âdet ve hirmânı kendisine âid ve eşhâs-ı sâireden tamâmıyla müstakil bir şahıs makâmına kâim olur. İşte bu sûretle hâsıl olan ittihâddır ki muhtelif ümmetler müteferrik kabîleler arasında meydân alan müsâbakalara yol açar, iki mütekâbil ümmetden herbirini diğerine karşı feyz-i refâhiyyet, si'a-i ma'îşet gibi esbâb-ı sa'âdetin kesretiyle me'ser-i izz u satvet, uluvv-i makâm u menzilet, ilkâyı hürmet ve mehâbet gibi delâil-i azâmetin mebzûliyyetiyle mübâhâta sevk eder. Hâlbuki ümmetler arasında tahaddüs eden dâ'iye-i rakâbet eşhâs arasında da olduğu vechile, beşerin bütün levâzım-ı hayâtiyyede ğâye-i kusvâ-i kemâle doğru müsâ'ade-i imkân nisbetinde irtikâsına en büyük sâikdir.

Ta'assub bir rûh-i küllîdir ki, hubûtgâhı, heyet-i ümmetdir; efrâd-ı ümmetdeki ervâh ise o rûh-i umûmînin havâss ve müdrikâtı kabîlindendir. Binâen'aleyh bu havâssın birine hâricden nâ-muvâfık bir hâdise isâbet edecek olursa derhâl bundan rûh-i küllî münfa'il olarak o hâdisenin def'i için hurûşa gelir. Bu nazardan ta'assub: hamiyyet-i vataniyyenin yeğâne müheyyici, nusret-i cinsiyyenin âdete bir körüğü mesâbesindedir. Efrâd-ı ümmeti, ümmetin zarârını, sû-i âkibetini mûcib olacak birtakım denâetler, cinâyetler irtikâbından men' eden kuvvet ancak ta'assubdur. Her ümmetde ahlâk-ı fâzılanın rusûhu, tabâyi'in istikâmeti o ümmetdeki ta'assub ile efrâdı arasındaki ittihâd nisbetindedir. Çünkü her ferd bir beden-i zî-hayâtı teşkîl eden a'zâ cümlesinden bir uzv-i selîm menzilesinde bulunur. Baş rif'atine mağrûr olarak, ayakdan istiğnâ göstermediği gibi, ayak da aşağıda bulunduğuna bakarak vücûddaki mertebesinin süfliyyetine hükmetmez. Cümlesi birden hıfz-ı bekâ-yı beden için vazîfe-i husûsiyyesini îfâ eder.

Za'f-ı ta'assub sebebiyle efrâd arasındaki râbıta gevşediği zamân ümmetin a'sâbına rehâvet gelir; i'tisâm olunacak urveler infisâm eder; o tannân olan evtârın artık sesi çıkmamaya başlar. Binâ-yı beden nasıl zevâle yüz tutursa bünyânı ümmet de o sûretle izmihlâle düşer, artık rûh-i küllî mahv olur. Âhâdı kalsa bile heyet-i ümmet tefessüd eder. Bu hâldeki ümmet meteşettit birtakım eczâdan başka bir şey değildir ki, bu da ya tabî'atın *lâ yetağayyar* olan kânûnu iktizâsınca diğer birtakım ebdâne temessül sûretiyle hayât-ı bâkiyesini muhâfaza eder, yâhud ikinci bir rûh nefh olununcaya kadar kabze-i mevtde esîr olarak kalır.

Hâlıkın bu âlem-i hilkat üzerindeki değişmez ebedî kânûnu o sûretdedir ki, bir kavmin asabiyyeti za'îfleşdiği zamân Cenâb-ı Hak onu gaflet içinde bırakır, efrâd birbirinden bî-haber bulunur. Bu hâl-i keşmekeşi ise aradaki ravâbıtın inhilâli ta'kîb eder, ümmetin beynine tefrika düşer, ecnebîlerin, yabancı unsurların müdâhalesi için gayet geniş bir meydân açılır. Artık böyle bir kavim için, düşdüğü mezlaka-i memâtdan doğrulub kalkmak kâbil değildir; meğer ki kudret-i fâtıra tarafından rûh-i ta'assub ifâza olunsun da neş'e-i sâniye sûretinde tekrâr ihyâ edilmiş olsun.

Evet! Ta'assubun da evsâf-i sâire gibi bir hadd-i i'tidâli, bir de ifrât ve tefrît dereceleri vardır. Asabiyyetde i'tidâl şu meziyetlerini ta'dâd eylediğimiz kemâldir. Tefrîte gelince: Bundan tevellüd edecek mesâibi de gösterdik. İfrât ise ashâbını zulüm ve ta'addiye sevk edeceği için ğâyetle mezmûmdur. İfrât ile müta'assıb olanlar kendi kavmini haklı olsun, haksız olsun, dâima müdâfa'ada bulunurlar. Mensûb oldukları cemâ'ati her türlü musâ'adâta istihkâk husûsunda münferid görerek bîgânelere başıboş hayvânât nazarıyla bakarlar. Onların da berikiler gibi hukûk-i meşrû'aları olacağını hatırlarına bile getirmezler. Bu sûretle şâh-râh-ı adilden çıkarlar ki, o zamân ta'assubdan beklenen menfa'at mazarrata inkılâb eder. Ümmetin şerefi gider; daha doğrusu erkân-ı mecd u rif'ati rahnedâr olur [zarar görür]. Çünkü cem'iyyet-i beşeriyyenin mâ bihi'l-istinâdı adldir. Ümmetlerin hayâtı adl ile kâimdir. Kânûn-i adâlete arz-ı inkıyâd etmeyen hiçbir kuvvet yokdur ki, nihâyet mahv olmasın. Zâten ifrât-ı ta'assub *leyse minnâ men de'a ilâ aṣabiyyetin* hadîs-i şerîfiyle Hazret-i Şâri' sallallâhu aleyhi ve sellem, efendimiz tarafından nehiy buyrulmuşdur.

Ta'assubdan murâd olan ma'nâ, râbıta-i nesebiyyeden münba'is nusret-i cinsiyye olduğu hâlde ehl-i örf bu ma'nâyı daha ziyâde tevsî' ederek râbıta-i diyânetle birleşen eşhâsın birbirine mu'âvenetlerine, müzâheretlerine itlâk etmeye başladılar. Zâten Frenk mukallitlerinin ileri gidenleri, ta'assubun yalnız bu nev'ini levme şâyân buluyorlar. Lâkin zannetmeyiniz ki onların bu mesleği aklın kabûl edeceği bir meslek olsun. Zira başka başka eşhâsı, ayrı ayrı kabîleleri ittihâda sevk ederek bu sûretle ğavâili def'e, fazâili celbe muktedir bir kuvvet îcâd eden karâbetin ister menşei dîn olsun, ister neseb olsun te'sîri aslâ tahalluf etmez.

Bâ-husûs akvâm-ı muhtelife-i beşerde iki cins râbıtanın mevcûdiyeti takdîr-i subhânî iktizâsındandır ki, bu âlemde insâniyyetin medâr-ı mefhareti olacak bir-

çok me'ser-i celîle hep o iki râbıta sâyesinde zuhûra gelmişdir. Neseb ve cinsiyyet cihetiyle karâbeti olanların yek diğerini müdâfa'a etmeleri, levâzım-ı ma'îşeti ihzâr husûsunda birbirine müzâhir olmalarıyla karâbet-i dîniyye, râbıta-i mezhebiyye ile müttehid olanların bu türlü mu'âmelâtı arasında akıl için zerre kadar fark yokdur. Dînde müşterek, usûl-i akâidde müttefik olan adamların asabiyyeti i'tidâlini muhâfaza eder de mûamelâtda te'addiye meydân verme ve kendilerine dînen muhâlif olanlara karşı nakz-i ahd, adem-i hurmet, inkâr-i hukûk gibi tecâvüzâta müncer olmazsa bu nev'i ta'assub fazâil-i beşeriyyenin en büyüğü, en faydalısıdır. Daha doğrusu böyle mu'tedil bir ta'assub en mukaddes en ulvi bir râbıtadır ki, lâyıkıyla tahkîm edilirse urve-i vüskâsına i'tisâm edenleri evc-i siyâdete, zirve-i mecd u şerefe is'âd eder. Hele bu habl-i metîne temessük edenler saltanat-ı şerî'ata kemâliyle inkıyâd etmiş, şevket-i dîniyye aradaki cinsiyyet ve kavmiyyet gayretini İslâmiyyet'de olduğu gibi büsbütün mahvetmek derecesinde rusûh bulmuş ise, ta'assubun te'sîri bir kat daha müzdâd olur.

Ta'assub-i dînî râbıtaların en mukaddesidir, tarzındaki sözümüzden dolayı muâheze edilmeyiz zannederim. Çünkü asabiyyetin bu nev'ini nasıl âhâd-ı muhtelife arasındaki ihtilâfâtı mahvederek cümlesini aynı makâsıda aynı a'mâle hâdim ediyorsa yine o sûretle kabîleler, cemâatler arasındaki zıddıyet ve münâfereti kaldırarak hattâ menşe', lisân, âdât i'tibârıyla mütehâlif olan belki de suver u eşkâl cihetinden birbirinin zıdd-ı kâmili bulunan ecnâs-i müteferrika beynindeki esbâb-ı mübâadeti bertarâf ederek umûmunun temâyülât ve temenniyâtını bir maksada ircâ eder ki, o da idâme-i mecd u şerefden ve bir ism-i câmi' tahtında te'yîd-i nâmdan ibâretdir. Târîhin şahâdetiyle sâbit olan bu emr-i celîl ta'assub-i dîniyyenin sa'ye-i şevketinde husûle gelmişdir ki işte râbıta-i cinsiyyenin zerre kadar te'sîri yokdur.

Asr-ı hâzırda türeyen dînsizlerden birtakımı ta'assub-i dînînin mefâsidi nâmıyla birçok hezeyânlar serd ediyorlar. Bunların zu'munca erbâb-ı diyâneti kemâlât-ı medeniyyeye doğru terakkîden alıkoyan, nazar-ı basîretlerini nûr-i ma'rîfete karşı perdedâr ederek kendilerini zalâm-ı cehâletde dolaşdıran, kezâlik dînlerine muhâlefetde bulunanlara karşı bunları zulüm u i'tisâfe sevk eden sebeb ihvân-ı dînlerini mezâlime hedef olmakdan sıyânet için gösterdikleri hamiyyet ile dînlerine ârız olan esbâb-ı fütûru izâle için izhâr eyledikleri müzâheretden başka bir şey değil imiş. Binâen'aleyh meydândaki fenâlıkların kalkması işlerin düzelmesi için asabiyyet-i dîniyyeyi hiçbir eseri kalmayacak bir sûretde mahv etmekden, ukûlu, akâidin nüfûzundan tahlîs eylemekden başka çâre yok imiş!

Şimdi herifler şu hakîmâne mutâla'âtı yürütdükden sonra fazla olarak müslümânlar hakkında bir alay erâcîf tasnî' ediyorlar; bîcârelerin sâika-i ta'assubla yapmış oldukları fenâlıkları sayıb sayıb bitiremiyorlar.

Keẕibe'l-ḫarrāṣūn [İftiracılar yalan söyledi]. Dîn, en evvelki mu'allim, en mükemmel üstâd olduğu gibi nüfûsu, iktisâb-i ulûma, tevsi'-i meâlime sevk husûsunda en sâhib-i tevfîk bir hâdîdir. Rûhu ahlâk-ı fâzıla ile, secâyâ-yı kerîme

ile mütehallık etmek şâh râh-i adl u sevâbdan ayırmamak, kendisindeki hâsse-i şefkat ve merhameti tenbîh ve tehyîc eylemek için dîn en şefîk bir mürebbî en basîretli bir müeddibdir. Husûsiyle dîn-i İslâm tabîatlarında kökleşmiş ğilzat ve huşûnet i'tibâriyle vahşetin müntehâsında bulunan bir ümmeti pek az bir zamân içinde mirkât-i hikmet ve medeniyyetin en yüksek pâyesine yükseltmişdir ki, o ümmet de ümmet-i Arabiyyedir.

Ta'assub-i cinsîye ârız olan ifrat bâzen ta'assub-i dînîye de girer ki bu yüzden birtakım mazâlim zuhûr eder. Hattâ bir dîn ile mütedeyyin olanların diyâneten kendilerine muhâlefetde bulunanları mahv etmeye, dünyâdan vücûdlarını kaldırmaya, kıyamlarını bile intâc eyler. Ez-cümle akvâm-ı ğarbiyyenin ehl-i salîb nâmıyla ma'rûf muhârâbât-ı müdhişede, fütûhat hırsıyla, yahud dîne da'vet maksadıyla olmayarak, mahzâ müslümânları mahv için bilâd-i şarkiyyeye hücûm etmeleri, İspanyolların da Endülüs müslimîni hakkında gûnâ gûn [çeşit çeşit] mezâlimi revâ görmeleri gibi ki daha evvel de buna benzer birçok vak'alar hâdis olmuş, hattâ Hıristiyanlığın iktisâb-ı şevket etdiği ilk zamânlarda Mesîhiler yahûdileri Kudüs'de toplayarak ihrâk etmişlerdi. Şu kadar vardır ki, bu gibi ârızalar usûl-i dîne muhâlif olarak zuhûra geldiği için pek az müddet devâm edegelmiş sonra erbâb-ı dîn de dînin kavânîn-i sulh ve kavâid-i adl u merhamet üzerine müesses olan usûl-i insâniyyesine avdet eylemişdir.

Müslümânlara gelince; bunlardan da kurûn-i sâlifede ta'assubu pek ileri götüren ba'zı tavâif zuhûr etmemiş değildir. Ancak bu ifrat onlara hiçbir vakit dînen kendilerine muhâlif olan akvâmın ihlâkini kasd etdirecek dereceye varmamışdır. Müslümânların Cezîratu'l-Arab hudûdunu tecâvüz etdikden sonra böyle bir hareketde bulunduklarına dair târîh-i müslimînde bir haber yokdur. Biz iddiâ-i vâkı'amıza en kuvvetli bir delil olmak üzere bilâd-i müslimînde birçok milel-i muhtelifenin mevcûdiyyetini zikrederiz ki o zamânlar satvetin, şevketin müntehâsında bulunan müslümânlar tarafından memleketleri isti'lâ edildiği sırada kendileri za'fın, inhitâtın kemâlinde iken âdât ve akâid-i kadîmelerini muhâfaza etmiş, hâlâ da etmekdedirler. Evet müslümânlar fütûhâta tevsî'-i memâlike harîs idiler. Terakki-i satvet ve ikballerine hâil olmak isteyen akvâma karşı şedîd idiler. Bununla beraber edyân-ı sâirenin hurmetini muhâfaza ve hakk-ı zimmete riâyet ederler kendilerine arz-ı inkıyâd eden milel-i muhtelifenin hukûkunu mer'î tutarlar ve onları hârice karşı müdafaâda bulunurlardı. Zâten onların tâbi'iyyetlerini kabûl edenlerin menfa'ati kendi menfa'atleri, mazarratı da ayniyle kendi mazarratları hükmünde bulunması akâid-i râsihalarından idi. Zimmîlere karşı olan muâmelelerinde ise *yâ eyyuhâ'lleẕîne âmenû kûnû ḳavvâmîne bi'l-ḳıst...* emr-i ilâhisinden hârice çıkmamışlardır; meğer ki tabîat-ı beşer için külliyyen kurtulmak kâbil olmayan ba'zı müstesneyât zuhûra gelmiş olsun.

Müslümânlar bidâyet-i neş'etlerinden bugüne kadar edyân-ı sâire ashâbını müstehâk oldukları yüksek makâmlardan, büyük mansıblardan hiçbir vakit mahrûm etmemişlerdir. Hükûmât-ı İslâmiyyenin her birinde, hem de devre-i

feyz ve kemâlinde edyân-ı muhtelife ashâbından pek çoğu menâsıb-ı âliyeye çıkarılmışdır. Hâlâ da öyledir. Zannederiz ki, akvâm-ı garbiyye adl u musâvâtın bu derecesine bugün bile varamamışdır. (Yazık o kavme ki müslümânlar ta'assubları sebebiyle edyân-ı sâire ashâbını haklarından mahrûm bırakıyor zann-ı câhilânesinde bulunur.!)

Hükümât-ı İslâmiyye mebâdi-i zuhûrlarındaki şevketle, o kadar fütûhat ile, te'yîd-i mülk u saltanata gösderdikleri o kadar azm u himmetle berâber muhâliflerine dînlerini cebren kabûl etdirmek mesleğini kat'iyyen iltizâm etmemişlerdir. Yalnız bir kere İslâm'a da'vet ederler, kabûl olunmazsa harâc makamında bir resm [vergi] alırlardı ki, bu resm kütüb-i fıkhda musarrah birtakım şurût-i âdile dâiresinde tarh olunurdu. Görülüyor ki müslümânların bu hâli Nasrâniyyeti kabûl etmiş olan Roma ve Yunanlıların bidâyet-i şevketlerindeki hâlinin büsbütün hilâfınadır. Çünkü berikiler hiçbir memlekete girmezlerdi ki ahâlisine dîn-i aslîlerini bırakdırarak kendi Nasrâniyyetlerini cebren kabûl etdirmesinler. Nitekim Mısır'da Sûriye'de hatta bizzat Memâlik-i İfrenciye'de hep bu usûle riâyet etmişlerdi.

Vâkıa sevk-i kelâm ile sadetden biraz uzaklaşır gibi olduk. Maamâfîh bu sözlerde de erbâb-ı basîret için şâyân-ı i'tibâr cihetler vardır. Haydi sadede rucû' edelim: Hiç aklından zoru olmayan bir adam için mu'tedil bir ta'assub-i dînîyi nakîsa addetmek kâbil olabilirmi? Hiç ta'assub-i dînî ile ta'assub-i cinsî arasında evvelkisinin te'mîn edeceği fevâidin daha kudsi daha pâk daha şâmil olmasından başka bir fark bulunabilirmi? Zannetmeyiniz ki, iddiâmızın sıhhatinde şübheye düşecek bir âkil bulunsun. Öyleyse bu heriflere ne oluyor ki bilmedikleri, anlamadıkları mesâilde böyle birçok hezeyânlar ediyorlar? Acaba yalnız hubb-i vatân nâmını verdikleri ta'assub-i cinsî ile izhâr-ı mübâhât ederek onu eşref-i fezâil i'tikâd eylemek husûsunda hangi ma'kûl esâsa istinâd ediyorlar? Acaba mu'tedil bir ta'assub-i dînîyi nazar-ı hakâretle görmek onu mümkün olduğu kadar uzak durmak îcâb eden bir nâkisa sûretinde tanımak için hangi kâide-yi ictimâiyyeye i'timâd ediyorlar. Evet, müslümânlar arasındaki ravâbıtın en kuvvetlisi dîn olduğunu, bütün kuvve-i İslâmiyyenin ise asabiyyet-i i'tikâdiyyeden başka bir sûretle teeyyüd etmeyeceğini yakînen anlamış olan Garblılar memâlik-i İslâmiyyeyi teshîre son derece de harîs oldukları için olanca himmetlerini müslümânlarını ezhânına bu gibi efkâr-ı sahîfeyi yerleşdirmek cihetine hasr etdiler. Bünyân-ı milleti esâsından rahnedâr ederek ümmeti tefrikaya düşürmek için, bu râbıta-yı mukaddeseyi kırıb atmak teşebbüs-i mecnûnânesini onların nazarında bir tavr-ı hikmet sûretinde gösdermeye başladılar. Çünkü bizce ve bütün ukâlâ-yı âlemce ma'lûm olduğu üzere müslümânların dîn ve i'tikâd hâricinde olarak cinsiyyet gibi bir râbıta tanımadıkları onlarca yakînen anlaşıldı. Bâhusûs birtakım müfsidler memâlik-i İslâmiyyeye sokuldu. Bir alay sebük-mağzân [akılsızlar] müslimîn ise taklîd-i câhilâne beliyyesiyle peyrev [takip eden] oldu. Müslümânları asabiyyet-i dîniyyeden tenfîr husûsunda heriflere muâvenetde bulundu. Halbuki bir tarafdan mahvine çalışarak

muvaffak oldukları asabiyyet-i dîniyyenin yerine cehl u denâetlerinden dolayı o kadar pâyelendirdikleri râbıta-i cinsiyyeyi olsun ikâme etmediler. Bunlar ayniyle kendisine bir başka barınacak mahal tedârik etmeden oturduğu evi yıkıb açıkda müessirât-i tâbiatın taht-ı tehdîdinde kalan sersemlere benzerler. İşte İngilizlerin Hindistan'da ittihâz etdikleri siyâset böyledir. Çünkü İngilizler oradaki müslümânların fikirlerinden, ellerinden alındığı pek de eski olmayan, saltanat ve istiklâlin hayâl-i istirdâdı geçmekde olduğunu bâ-husûs cevher-i mağsûb-i hürriyetlerini tekrâr ele geçirmek için dînlerinin de bir tarafdan kendilerini kıyâma teşvîk etdiğini anladılar. Tabâyi'-i mileli tedkîk etdikleri sırada ise hayât-ı İslâmiyyenin râbıta-i dîniyye sâyesinde kâim olabileceğini efkâr-ı müslimînde i'tikâd-i Muhammedî ve asabiyyet-i milliye hâkim oldukca bunların hukûk-i sâbıkalarını taleb iddiâsıyla kıyâm etmeyeceklerine kat'iyyen emniyyet câiz olamıyacağını iyice öğrendiler.

Bunun üzerine bilâd-i Hind'de Benceriye nâmıyla tanınan 'dehriyyûn' ve müslümân kıyâfetinde göründükleri hâlde sîneleri fesâd ile nifâk ile meşhûn olan bir tâifeyi yakalayarak akâid-i müslimîni bozmak, ta'assub-i dînî ravâbıtını kırmak için bu mel'unları kendilerine mu'în ittihâz etdiler. Bu sûretle müslümânların şûle-i hamiyyetlerini söndürmek gayret-i dîniyyelerini mahkûm-i memât etmek, cem'iyyetlerini dağıtmak, aralarına tefrika düşürmek istediler. Hattâ bu mülhidler İngiltere hükümetinin müzâharetiyle Aligra'da bir büyük mekteb açdılar. Hindliler için de efkâr-ı bâtılalarının neşri için bir de gazete te'sîs etdiler ki bu sâyede akâid-i İslâmiyyedeki za'f ta'ammum edecek müslümânlar arasındaki ravâbıt alabildiğine gevşeyecek, artık İngilizler de müslümânları nüfûz ve kudretleri altında zebûn etmek husûsunda hiç sıkıntı çekmeyecek, zîr-i tâbi'iyyetlerinde bulunan avâm-ı sâire gibi bunların da itâatlarından emîn olacak idi. Hele İngiltere ricâl-i hükûmeti tarafından sûrî ba'zı iltifatlar görmeleri o cümleden olarak ba'zı vazâif-i hasîse de kullanılmaları bu ğâfil dînsizleri büsbütün aldatmış idi. (Yazıklar olsun o nâmerde ki, milletini bir lokma ekmek yoluna, hukûkunu bir 'iyş-i zelîlâne uğruna fedâ eder!)

İşte bu tarz-ı siyâset şarkdaki matâlib-i harîsânelerine muvaffakiyet için Garblılar tarafından mürâca'at edilen bir nev-i hâsdır ki, Avrupa devletleri bunu bittecrübe kabûl ederek, semerât-ı nâfi'asını iktitâf eylediler. Şarklıları bununla avlamaya başladılar. Bu devletlerden birçoğu memâlik-i Osmâniyyeye, Mısır'a vesâir bilâd-i İslâmiyyeye tuzaklar kurdular. Ricâl-i hükûmetden, ulûm ve medeniyet-i cedîde müntesiblerinden pek çoklarını sayd ederek onları yine kendi memleketlerindeki maksadlarını istihsâle âlet yapdılar.

Maamâfîh biz hiçbir vakit ziyy-i İslâm kıyâfetinde görünüp bu dehriyyûnun bu zındıkların böyle birtakım hevesât-ı bâtılaya, a'mâl-i rezîleye esîr olmalarına ta'accub etmeyiz. Biz asıl birtakım hâlis müslümânların hâline ta'accub etmekteyiz ki akîdelerinde dâim, îmânlarında sâbit oldukları hâlde ta'assub-i dînîyi alabildiğine zemmediyorlar: Müta'assıbları gılzatla, huşûnetle, medeniyyet-

i hâzıraya karşı bîganelikle müttehem tutuyorlar. Heyhât, bilmiyorlar ki böylelikle esâs-ı milleti sarsmış, hâl-i ümmeti ifsâd etmiş, yegâne me'vâlarını kendi elleriyle birtakım erbâb-ı bağy u fesâdın elleriyle yıkmış oluyorlar. Ta'assub-i mu'tedilin mahvını istiyorlar öylemi? Vâesefâ ki, bunun mahvı bütün milletin mahvıyla ecânibin ellerine düşmesi demekdir. Hem bir kere o ellere geçecek olursa artık zemîn u âsumân durdukca esâretden kurtulamaz.

Vallâhi biz bu ikinci fırkanın hâline de o kadar ta'accüb etmiyoruz. Ta'accübe vucûh ile şâyân bir şey var ise o da şarklılar arasında bu gibi efkâr-i sahîfeyi neşre çalışan Garblıların hâlidir ki, bunlar ta'assub-i dînîyi kadh etmekden, mütaassıbları vahşetle, huşûnetle ithâm eylemekden hiç utanmıyorlar. Hâlbuki ta'assubun bu nevinde Frenkler kadar ileri gitmiş dâ'iye-i asabiyyetle kıyâm mes'elesinde Frenkler kadar harîs bir kavim yokdur. Ne hâcet zâten neşr-i dîne me'mûr olan misyonerleri himâye ederek, vazîfelerine âid husûsatda lüzûmu kadar muâvenetde bulunmak hükûmetlerin kavânin-i esâsiyyesi cümlesindendir.

Bilfarz bunların dîn ve mezhebdâşlarından birine cem'iyyet-i beşeriyyenin hiçbir zamân âzâde olamadığı nâ-muvâfık hâdisâtdan biri isâbet edecek olsa bütün memâlik-i mütemeddine-i ğarbın âfâkı derhâl her tarafdan yükselen feryâdların, enînlerin, şikâyetlerin telakkigâh-ı emvâci olur. Hepsi birden "Kalkınız ne duruyorsunuz, gâyet müdhiş bir felâket meydân aldı, pek ciddî bir hâdise zuhûra geldi, toplanınız hemdest-i vifâk olunuz. Tâ ki şu musîbeti def' edelim. Bir daha zuhûr etmemesi esbâbını düşünelim. Yoksa dîn-i mesîhi mahv oluyor.!" yaygarasını âsumâna çıkarırlar.

İşte o zamân bütün akvâm-ı garb, aralarında ihtilâf-ı cinsiyyet gibi, bu'z u adâvet gibi, muhâsamât-ı siyâsiyye gibi birçok esbâb-ı tefrika bulunmakda her devlet lâyıkıyla ahz-i intikâm için rakîbi bulunan devletin felâketini dört gözle beklemekde iken bir de bakarsın ki derhâl ittifâk etmişler, bütün kuvâ-yı harbiyye ve siyâsiyyelerini dîndâşlarının himâyesi cihetine tevcîh ediyorlar; isterse müdâfa'asına azmetdikleri adam dünyânın öbür ucunda olsun isterse kendileriyle onun arasında cinsen hiçbir râbıta mevcûd olmasın.

Lâkin beri tarafda fesâd ve fitne tûfânları feyezân etse de rûy-i zemîni kaplasa, onların dînen muhâlif olan ümmetlerin kanları seyl-i belâ gibi akıb gitse heriflerin bedeninde bir kıl bile ürpermez. Hatta işden guyâ haberleri bile olmaz. Fıtrat-ı beşerde merkûz olan şefkat ve merhamet hissinden külliyyen zuhûl ederler. Varsın o muhrib seyl-i belâ sürükleyib getirmekde olduğu enkâz-ı mesâib ile berâber tabîatıyla gidib dayanacağı gâyeti bulsun diyerek kendi hâline bırakırlar. Gûya bunların nazarında dîn-i mesîhîden hâric olanlar başıboş bir sürü behâim menzilesindedir de kendi zu'mlarınca hâmîsi, muzâhiri bulundukları insâniyete mensûb değildir. Hem bu hâl onların mütedeyyinlerine hâsdır zannetmeyin, dehrîleri Allah'a Peygamber'e Kütüb-i semâviyeye kat'iyyen inânmayanları da ta'assub-i dînî mes'elesinde mütedeyyinleriyle müsâbaka ederler. Asabiyyet-

lerini te'yîd için hiçbir işden geri durmazlar. Bâri hakkı tanısalar da oraya gelince dursalar; ne âlâ! Lâkin heyhât ki onu pek çok tecâvüz ederler!

Evet, Frenklerin asabiyyet-i dînîyyeye temessük husûsunda hâlleri cidden ğarîbdir. Mesela içlerinden [William] Gladston gibi biri çıkar; hürriyet-i fikriyyenin müntehâsına varan kavmi tarafından hizbu'l-âhrâr riyâsetine geçirilir de sonra herifin ağzından bir kelime çıkmaz ki içinde Râhib Sen Piyer'in rûhu duyulmasın; daha doğrusu onun rûhu rûh-i râhibin nüsha-i sâniyesi olduğu istidlâl edilmesin! (Gladston'un hutbelerini okuyunuz.)

Ey ümmet-i merhûme! Bu sizin hayâtınızdır muhâfaza edin. Bu sizin kanınızdır heder etmeyin. Bu sizin rûhunuzdur elden kaçırmayın. Bu sizin sa'âdetinizdir mevtden başka bir bahâya vermeyin. Böyle ravâbıt-ı dîniyyeniz meydânda dururken birtakım türrehâta [safsata] aldanmayın, hak var iken ârâyiş-i bâtıla kapılmayın, bâsıra-i im'ânden perde-i vehmi kaldırın. Urve-i vüskâ-i dîne i'tisâm edin ki Türkü Arabla, Acemi Hindli ile Mısrî'yi Mağribî ile birleşdirin. Hem de içlerinden biri kendisinden iklimlerce uzakdaki dîndâşına isâbet eden müsîbetden müteellim olacak sûretde birleşdirin. Bu kadar muhtelif ecnâs arasında râbıta-i nesebiyye makâmına kâim olan bundan başka bir şey değildir.

Cenâb-ı Hak tarafından size ihsân olunan râbıta-i dîn, esbâb-ı ittihâdın en metînidir ki şevket ve izzetiniz saltanat ve siyâdetiniz hep onunla kâimdir. Geliniz bu râbıtayı fütûra mahkum etmeyin. Fakat diğer tarafdan kânûn-i kavîm-i adâlete inkıyâd lüzûmunu da unutmayın. Zîrâ kevnin esâsı âlemin rûhu'l-bekâsı adldir. Hükm-i adle hürmet etmeyen kavim için, felâh mütesavver değildir. Allah'dan korkun! Edyân-ı sâire erbâbının hukûkunu muhâfazaya dair olan evâmire hakkıyla riâyet edin. Kendi dîninizden olmayan ebnâ-yı vatanınızla, komşularınızla hüsn-i müâşeretde bulunun. Memleketinizin menâfiine âid husûsatda onlarla i'tilâfa çalışın. Çünkü sizin menâfi'iniz onlarınkiyle, onların menâfi'i de sizinkiyle kâimdir. Asabiyyeti zülm-ü adâvete başkalarının hukûkuna ta'arruza vesîle ittihâz etmekden sakının. Zîrâ dîniniz sizi bundan nehyediyor. Böyle nâ-revâ bir harekete karşı şiddetli tehdîdâtda bulunuyor. Bir de asabiyyeti yalnız birbirinize meyl u muhabbete kasr etmeyin. Mecd u rif'atde saltanat u şevketde tahsîl-i ulûmda iktisâb-i fezâilde ihrâz-i kemâlat-ı insâniyede ümmem-i sâire ile müsâbaka için bu kudretden istimdâd edin. Âmâl ve efkârınızın bir noktaya in'itâfı, aradaki tefrikanın zevâli için asabiyyete tevessül eyleyin. Her biriniz dîn kardeşinin eline yapışarak hazîz-i mezelletden, şâhikâ-i mecd u kemâle i'lâya gayret etsin. *ve te'āvenū...*

islâmiyât V (2002), sayı 1, s. 143-161

Kur'an Çevirilerinde Dikkate Alınmayan Önemli Bir Üslûp Özelliği Üzerine

SALİH AKDEMİR
PROF.DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
akdemir@divinity.ankara.edu.tr

I. Çeviri Kuramı Konusunda Batı'daki Yeni Gelişmeler
II. Değerlendirme
III. Kur'an Çevirileri Konusunda Batı'daki ve Türkiye'deki Gelişmeler
IV. Değerlendirme
V. Kur'an Çevirilerinde Dikkate Alınmayan Önemli Bir Üslûp Özelliği
VI. Sonuç

I. Çeviri Kuramı Konusunda Batı'daki Yeni Gelişmeler

Son zamanlarda, Batı'da çeviri kuramı konusunda çok değerli bilimsel araştırmaların giderek yoğunlaştığına tanık olmaktayız.[1] Bu son derece sevindirici bir husustur; ancak, daha da önemli olanı, yapılan bu araştırmaların, 60 ila 70'li yıllarda egemen olan geleneksel çeviri kuramlarının terk edilmesine yol açmasıdır. Bilindiği gibi, bu dönemlerde, çeviri alanındaki araştırmalarda ayrımsal dilbilim (*konstrastive Linguistik/constrastive linguistics*[2]) çok önemli bir rol oynamaktaydı ve bu durumun doğal bir sonucu olarak da, çeviriyle ilgili çalışmalar, dilbilimin pek dışına çıkamıyordu. Bu döneme kadar yapılan çeviri araştırmalarına egemen olan unsur, geleneksel 'eşdeğerlilik' kavramıydı. Güttinger, bu eşdeğerlilik kavramını şöyle tanımlamaktaydı: "Özgün metnin, kendi dilinin okurunda uyandırdığı etkinin, çeviri metnin de çeviri dili okurunda uyandırabilmesidir."[3] Bu tanımın çok uç bir tanım olduğu meydandadır; çünkü böyle bir

[1] Bu konuda en önemli çalışmalar özellikle Alman araştırmacılar tarafından gerçekleştirilmişlerdir: H.G. Hönig, "Position, Power and Practice: Functonalist Approaches and Translation Quality Assessment", in *Translation and Quality*, edited by Cristiana Schäffner, Clevedon 1998; *Konstruktives Überzetzen*, Stauffenburg, Tübingen 1995; Tahsin Aktaş, *Çeviri İşlemine Genel Bir Bakış*, Ankara 1998; J. Hause, *Translation Quality Assessment. A Model Revisited.* Nar, Tübingen 1997; C. Nord, *Translation as Purposeful Activity. Functionalist Approches Explained.* Manchester: St. Jermone, 1997; L. Venuti, *The Translator's Invisibility*, Routledge, London 1995.

[2] Ayrımsal dilbilim: Bir dili ötekiyle karşılaştırarak, ses, sözcük, sözlük, biçim, sözdizimi düzeyinde ayırımlarla karşıtlıkları saptamaya çalışan bilim dalıdır.

[3] F. Güttinger, *Zielsprahe. Theorie und Technik des Übersetzens*, Manesse Verlag, Zürih 1963; zikreden: Akşit Göktürk, *Çeviri: Dillerin Dili*, İstanbul 1994, s. 55.

eşdeğerlilik tanımı, A. Göktürk'ün de haklı olarak belirttiği üzere, "Yazın metinlerinin çeviri sürecinde her zaman uygulanamaz. Bu durumun nedenleri de:

1. Bir yazın metninin, kendi özgün dilindeki, ses, sözcük, sözdizimi, bütün yapı gibi öğelerin birbirine örüşük işlevlerinden doğma etkisinin, çok karmaşık olabileceği;
2. Karmaşık, çoğul anlamlı nitelikteki özgün metinlerin, kendi dillerinin değişik okurları üzerinde bile aynı etkiyi uyandıramayacağıdır.

Bu nedenlerden dolayı, aynı etkiyi uyandırmak ya da 'benzer etki sağlamak'[4] gibi amaçlar, yazın metinlerinin çevirisinde her zaman işe yarayacak eşdeğerlilik ilkeleri olamazlar."[5] Bu yüzden, Kutsal Kitap çevirilerinde önemli isimlerden biri olan Eugen A. Nida, yazın metinleri konusunda eşdeğerlilik kavramı yerine 'devingen eşdeğerlilik' (*dynamic equivalence*) önerir.[6] Ona göre: "Değişik öğrenim düzeyleri, değişik meslekler, ilgiler, insanların bir iletiyi anlayabilme yetisini önemli ölçüde etkiler. Dolayısıyla, bir metnin üniversite öğrencileri, ilkokul bitirmişler, yeni okumaya başlamış yetişkinler, yabancı dilde okuyan okul çocukları, geri zekalılar gibi değişik okur toplulukları için birbirinden apayrı nitelikte çevirilerinin yapılması gerekebilir. Son yıllarda Kutsal Kitap dernekleri, böyle değişik alıcı türleri için, Kutsal Kitab'ın değişik çevirilerini yapmaktadırlar."[7] Yine Nida'ya göre, "Devingen eşdeğerlilikle yapılan çeviri, anlatımda bütün bir doğallığı amaçlar, alıcıya kendi kültürü bağlamına uygun davranış kipleriyle seslenmeyi dener; alıcının, iletiyi kavrayabilmek için kaynak dil kültürünün örgüsünü bilmesi gerektiği görüşünde diretmez."[8]

Açıkça görülmektedir ki, Nida, alıcının durumunu dikkate almaktadır. Bu durum, birazdan göreceğimiz üzere, işlevselci teorinin hareket noktasını oluşturacaktır. Eşdeğerlilik teorisine, geleneksel görüş taraftarlarınca getirilen esneklikler ne olursa olsun, şu ana ilke aslâ değişmeyecektir: Kaynak metne sadakat...

Geleneksel yaklaşımın uzun süre egemen olması, çeviribilimin, dilbilimden bağımsız özgün bir bilim dalı olmasını engellemiştir. Ancak, bu durumun, Willss'in 1977 yılında yayımlamış olduğu *Übersetzungwissenschaft. Probleme and Methoden* (Stuttgarrt: Klett)[9] başlıklı araştırmayla değiştiğine tanık oluyoruz. Eserin başlığında da görüleceği üzere, bundan böyle çeviri araştırmaları, dilbilimden bağımsız olarak çeviribilim içinde incelenecektir. Wills, bu araştır-

[4] W. Koller, *Grundprobleme der Übersetzungstheorie,unter besonderer Berücksichtigung schwedisch-deuther Übersetzungsfaelle*, München, Bern 1972, s. 114.

[5] Göktürk, *age.*, s. 57.

[6] Robert L. Thomas, "Dynamic equivalence, a method of translation or a system of hermeneutics?", *Master's Seminary Journal*, 1990; Roger L. Omanson, "Dynamic-equivalence translation reconsidered", *Theological Studies* 51 (1990), sayı: 3, s. 497-503.

[7] E.A. Nida, *A Framework for the Analysis and Evaluation of Theories of Translation*; W. Brislin (ed.), 1976, s. 68; zikreden: Göktürk, *age.*, s. 57.

[8] Nida, E.A., *Toward a Science of Translating. With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*, Leiden 1964, s. 159. Zikreden: Göktürk, *age.*, s. 58.

[9] Bu eser, 1983 yılında, İngilizce olarak basılmıştır: *The Science of Translation. Problems and Methods*, Tübingen: Nar.

masında, geleneksel ayrımsalcı yaklaşımların çeviri konusunda yetersiz kaldıklarını ortaya koymuştur.[10] Wills'in bu araştırması, işlevselci yaklaşımların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Aslında bu yeni yönde küçük ama önemli ilk adım Katharina Reiss'in 1971 yılında yayımlanmış olan *Möglichkeiten und Grenzen der Übersetzungskritik* başlıklı araştırmasında atılmış bulunuyordu. Her ne kadar Reiss, bu araştırmasında, geleneksel yaklaşıma uygun olarak, kaynak metnin asli görevinin korunması gerektiğini savunmaya devam etmişse de, ayrımsalcı yaklaşımını sözdizimle ilgili üniteler üzerinden çok 'metin türleri' üzerinde temellendirmiştir.[11] Bu konuda nihai adımın Hans Vermeer tarafından atıldığını görüyoruz. Hans Vermeer, 1978 yılında yayımlanmış olan "Ein Rahmen für eine allgemeine Translationsthorie" başlıklı makalesinde, bundan böyle çeviri araştırmalarında 'fonksiyonalizm/işlevselcilik' olarak bilinecek yeni bir yaklaşımın temellerini atmıştır. Bundan böyle, çevirilerin, eylemler (*Handlungen*) olarak görülmesi gerektiğini vurgulayan Vermeer, çeviri olayını sosyo-linguistik pragmatikler bağlamına oturtmuş bulunmaktadır. Ona göre, metinler, belli alıcılar için ve belli amaçlarla üretilmiş olan metinlerdir. Bu genel ilke, elbetteki çeviri metinleri için de geçerlidir. Vermeer'in bu yeni yaklaşımda iki anahtar kavram ön plana çıkmaktadır: *Informationsangebot* ve *Skopos*. 'Sunulan bilgi' anlamına gelen ilk kavrama göre, kaynak metin artık 'kutsal asıl' olarak görülmemektedir. 'Amaç' anlamına gelen ikinci kavram gereği, çevirinin amacı (*scopos*) bundan böyle kaynak metinden çıkarılmayacaktır; çünkü amaç, erek dil okurlarının beklentilerine ve gereksinimlerine dayanmaktadır. Bu durumda, çeviren, başarılı bir çeviri yapmak istiyorsa, erek dil okurlarının özel durumlarını bilmek durumundadır. Vermeer'in görüşleri 'scopos teorisi' olarak anılmaktadır. Vermeer, bu görüşlerini daha sonraları 1984 yılında Katharina Reis ile birlikte yayımladıkları *Ein Rahmen für eine allgemeine Translationtheorie* adlı eserde ayrıntılı bir biçimde sunma imkanı bulmuştur. Bu görüşler, bugün özellikle, 'fonksiyonalizm' başlığı altında, Mary Snell-Hornby,[12] Hans G. Hönig, Paul Kussmaul Christian Nord gibi birçok araştırmacı tarafından savunulmaktadır. Skopos kuramı veya fonksiyonalizm, çevirmene bir yandan daha fazla özgürlük tanımakta, diğer yandan da sorumluluğunu arttırmaktadır. Çevirmen, bundan böyle kendini ayrımsalcı yaklaşım taraftarlarınca geliştirilmiş olan kurallara uymak zorunda hissetmemektedir. Bu bağlamda, geleneksel yaklaşımın dayanak noktası olan ve kaynak metne adeta kutsallık isnat eden 'eşdeğerlilik' kavramı,[13] işlevselci yaklaşımı benimseyen araştırmacılar açısından anlamını yitirmiş bulunmaktadır; çünkü, bugün artık çeviri olayının, salt olarak dilbilim kurallarının uygulanmasının çok ötesinde bir vakıa olduğu kesinlik kazanmış bulunmaktadır. Şu hâlde çevirmen, yapacağı çeviri ey-

[10] Wills'in yaklaşımı hakkında bkz. Hans G. Hönig, "Position, Power and Practice: Functonalist Approaches and Translation Quality Assessment", s. 6-7.

[11] Bu konuda bkz. Hans G. Hönig, agm., s. 7-8

[12] Mary Snell-Hornby, *Translation Studies. An Integrated Approach*, Benjamins, Amsterdam 1988.

[13] Bu konuda bkz. Tahsin Aktaş, *Çeviri İşlemine Genel Bir Bakış*, Ankara t.y., s. 93-172.

leminde, sadece dilbilim kurallarını uygulamakla yetinmeyecektir; o, başarılı bir çeviri yapıtı ortaya koyabilmek için, diğer alanlara da, örneğin, psiko-linguistik, sosyo-linguistik, iletişim, beyin psikolojisi gibi alanlara da yönelmek durumunda kalacaktır.[14]

Günümüzde işlevselci yaklaşımı en iyi savunanlardan biri, kuşkusuz, Hans G. Hönig'dir. Hönig, 1998 yılında İngilizce olarak yayımlanan "Position, Power and Practise: Functionalist Approaches and Translation Quality Assesment" başlıklı araştırmasında, işlevselci yaklaşımı çok net bir biçimde sunmuş ve bu yaklaşıma yöneltilen eleştirileri yanıtlamıştır. Hönig, geleneksel yaklaşım ile işlevselci yaklaşım arasındaki farklılıkları çarpıcı bir tablo[15] hâlinde sunmaktadır:

	İşlevselci	İşlevselci Olmayan
Çevirmen	Müşterisine sadıktır Görünür olmalıdır	Yazara sadıktır Görünmemelidir
Çeviri süreci	Erek metne yönelik	Kaynak metne yönelik
Çevirinin amacı	Kabul edilebilir iletişim	Linguistik eşdeğerlilik
Çeviride kullanılan araçlar	Psiko-sosyolinguistik Metin linguistiği (çevirmenin karar verme yeteneğini destekleme)	Ayrımsal linguistik Leksikal semantik (çevirmenin kuralları uygulamakla yetinmesi)
Benzetme	(Irmaklardan geçmeyi sağlamak üzere köprüler kurma)	(Irmaklar içinden geçirme)

Yukarıdaki tabloda açıkça görülmektedir ki, işlevselci yaklaşım, çeviri sürecinde, kaynak metinden çok çevirmene ve çeviri metnine ağırlık vermektedir. Bu yüzden, işlevselci yaklaşım, kaynak metni tahrif edebileceği gerekçesiyle ağır eleştirilere maruz kalmıştır. Aslında bu gerekçe doğru değildir; çünkü işlevselci yaklaşımı savunan yazarlardan hiçbiri, yanlış çeviriyi onaylamamaktadır; aksine, doğru çeviriyi bulabilmesi için çevirmene ağır sorumluluklar yüklemektedir. Diğer taraftan, gelenekselci yaklaşımın değişik şekillerde sunduğu 'eşdeğerlilik' kavramının bir hayal olduğunu bugün birçok araştırmacı bilimsel bir biçimde gözler önüne sermiştir.[16] İşlevselci yaklaşıma son derece kapsamlı bir eleştiri de E.A. Gutt tarafından yöneltilmiştir. Ona göre, çeviri alanında, genel bir çeviri kuramına hiçbir şekilde gerek bulunmamaktadır; çünkü Sperber ve Wilson[17] tarafından geliştirilmiş olan 'uygunluk kuramı' (*relevance theory*) çeviri konusundaki tüm sorunları çözebilecek niteliktedir.[18]

[14] Bu konuda bkz. Hönig, agm., s. 9-10.

[15] Bkz. Hönig, agm., s. 14.

[16] Roger T., Bell, *Translation and Translating: Theory and Practice*, Longman, London 1991, s. 6. Zikr. Hussein Abdul-Raof, *Qur'an Translaton: Discourse Texture and Exegesis*, Curzon 2001, s. 7.

[17] D. Sperber and D. Wilson, "Précis of relevance: Communication and Cogniton", *Behavioural and Brain Sciences*, sayı: 10, s. 697-754.

[18] Söz konusu kuramın kapsamlı bir eleştirisi için bkz. Hans G. Hönig, agm., s. 14-15; 22-25. Uygunluk (*relevance*) teorisiyle ilgili olarak geniş bilgi için bkz. Johanna Elizabe Sapire, "Gutt's re-

II. Değerlendirme

Özellikle dilbilim alanında 70'lerden sonra yapılan araştırmalar, çeviri konusundaki yaklaşımları temelden değiştirecek niteliktedir. Amaç, kaynak metni erek dile işlevsel olarak, yani okurun anlamasını sağlayacak şekilde çevirmektir. Bu görevin ne denli güç bir görev olduğu meydandadır. Hemen belirtmek gerekir ki, bu, çok az uzmanın yeterli bir biçimde gerçekleştirebileceği bir görevdir: Öncelikle, kaynak metni anlamak, sonra da bu metni, okurun anlayabileceği şekilde erek dile aktarmak. İşte bu bağlamda, çevirmene çeviri sürecinde özgürlük tanıdığı ölçüde sorumluluk da yükleyen işlevselci yaklaşımın önemi daha iyi anlaşılmaktadır. Yine bu bağlamda, genel olarak dilbilime ve özel olarak da işlevselci yaklaşıma yöneltilmesi gereken en önemli eleştiri, her ikisinin de çeviri sürecinde felsefi-eleştirel hermeneutiğe gereğince yer vermemeleridir. Başta dilbilimciler olmak üzere, birçok düşünür, çeviri olayının, genel olarak kaynak dili 'anlama' olayından çok, bir 'yorumsama' olayı olduğunu vurgulamışlardır.[19]

Yorumsamayı, anlama konusunda, ilk kez bir yöntem olarak tartışmaya sokan Schleiermacher ile onu insan bilimlerinin bir yöntemi olarak vazetmeye çalışan Dilthey'dan bu yana hermeneutik alanda devrim sayılabilecek gelişmeler yaşanmıştır. Özellikle Heidegger'in, ilk kez Husserl tarafından geliştirilen fenomenolojiye yorumsama aşılamak suretiyle onu ontolojik yorumsamaya dönüştürmesi, XX. yüzyılın en büyük devrimini oluşturmuştur. Gerçekten de "Heidegger'in tüm geleneksel metafiziklerin ötesine geçen bu yeni bakış açısı sayesindedir ki, anlama, aynı zamanda ontolojik bir nitelik kazanmıştır. Anlama, daha önceki felsefelerde olduğu gibi yaşam operasyonlarının karşıtında yer alan ve ondan sonra gelen zihinsel bir operasyon değil, doğrudan doğruya insan yaşamının kendisinin ilksel bir varoluş biçimidir."[20] Felsefi yorumsama, Heidegger'den bu yana önemli kazanımlar elde etmiştir. Bu bağlamda, Gadamer, Apel, Habermas, Riceour, Faucoult ve Derrida gibi değerli düşünürlerin katkıları gündeme getirilebilir.[21]

Son zamanlarda, Batı'daki farklı kiliseler de, çağdaş yaşamın gerisinde kalmamak ve Kutsal Kitab'ı çağın gereksinimleri doğrultusunda yorumlayabilmek için hermeneutik faaliyetlerine ağırlık vermiş bulunmaktadır. Bu bağlamda Pe-

levance-theoretic account of translation: An account of 'translation' or 'non-translation'?", *South African Journal of Linguistics* 14 (1996), sayı: 1, s. 1, 7p.

[19] Göktürk, *age.*, s. 19; Ömer Özsoy, "Çeviri Kuramı' Açısından Kur'an Çevirisi Sorunu", *2. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı, Ankara 1996, s. 257.

[20] Bu konuda bkz. Erol Göka, Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, *Önce Söz Vardı: Yorumsamacalık Üzerine Bir Deneme*, Vadi Yayınlar, Ankara t.y.[2], s. 43.

[21] Bu düşünürler hakkında genel bir değerlendirme için bkz. Göka, Topçuoğlu, Aktay, *age.*; Werner Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, London 1997[2]; Jean Grondin, *Introduction to Philosophical* Hermeneutics, çev. Joel Weinsheimer, New Haven and London 1994; Gerald L. Bruns, *Hermeneutics: Ancient and Modern*, New Haven and London 1992.

ter Stuhlmacher,[22] Duncan Ferguson,[23] Robert Morgan ve John Barton[24] gibi araştırmacıların adlarını burada zikredebiliriz. Ancak, Dublin Üniversitesinde Kutsal Kitap ve Teolojik Araştırmalar bölümü başkanı olan Werner Jeanrond, bu araştırmacıları, araştırmalarda felsefi hermeneutiği, gerçeğe ulaşma konusunda bilimsel bir yöntem olarak kullanmak yerine, Kutsal Kitab'ı görüşleri doğrultusunda yorumlamak için bir araç olarak kullanmalarından dolayı eleştirmektedir. Bu yazarlardan, örneğin Peter Stuhlmacher, araştırmasında, Kutsal Kitap'la uyum hâlinde (*Einverständnis*) bir hermeneutik geliştirmeye gayret ettiğini ifade etmektedir; çünkü, ona göre, Kutsal Kitab'ın, hakikat konusunda öncülüğü (*Wahrheitsvorsprung*) vardır ve Kutsal Kitap yorumcusu buna uymak durumundadır. Stuhlmacher, anlama konusunda geleneğe başvurmaya davet eden Gadamer'in çağrısına da büyük bir coşkuyla katılmaktadır.[25]

Werner Jeanrond'in eleştirilerine tamamen katılıyoruz. Eleştirel-felsefi hermeneutik, anlama ve gerçeğe ulaşma konusunda bilimsel bir yöntem olarak kullanılmalıdır. İdeolojik yaklaşımların, sorunların çözümünde hiçbir yarar sağlamadığı açıktır. Şu hâlde, eleştirel-felsefi hermeneutik, günümüzün sorunlarının çözülmesinde önemli bir yöntem olarak karşımızda bulunmaktadır. Anlamlı bir gelecek için bu gerçeğin aslâ göz ardı edilmemesi gerekir.

III. Kur'an Çevirileri Konusunda Batı'daki ve Türkiye'deki Gelişmeler

a. Batı'da

Ortaçağdan bu yana Batı'da çeşitli dillerde birçok Kur'an çevirisi yapılmıştır. Ancak, bugün bile arzu edilen çeviriye ulaşılabildiğini söylemek çok güçtür; bu çevirilerden özellikle İngiliz dilinde olanlarından birçoğu kullanmış olduğu dil bakımından gereksinimlere yanıt vermekten uzak bulunmaktadır. Diğer taraftan bu çalışmalar, çeviri kuramı açısından değerlendirildiklerinde, dilbilim ve hermeneutik konularındaki gelişmeleri genelde dikkate almadıkları görülmektedir. Bu durum, birazdan göreceğimiz üzere, özellikle Türkçe Kur'an çevirileri için evleviyetle geçerlidir. Çeviri kuramı açısından değerlendirildiklerinde, genelde Batı'daki çevirileri iki ana başlıkta ele almak mümkündür:

1. Kaynak dile bağımlı olan lafzi çeviriler;
2. Erek dile önem veren çeviriler.

İlk gruptaki çevirilerin çoğunlukta olduğunu belirtmeye gerek yoktur. Bu çevirilerin, kaynak dile sadık kaldıkları için akıcı olmadıkları belirtilmektedir. Özellikle İngilizce çeviriler söz konusu olduğunda, eski ya da yeni dili kullanmak, akıcılık ve anlaşılırlık sorununu daha ciddi bir biçimde gündeme getir-

[22] Peter Stuhlmacher, "Vom Verstehen des Neuen Testaments: Eine Hermeneutik", *Grundrisse zum Neuen Testament*, NTD Ergänyungsreihe, C. 6, Vandenhoeck and Ruprecht, Göttingen 1986².

[23] Duncan S. Ferguson, *Biblical Hermeneutics: An Introduction*, Atlanta 1986.

[24] Robert Morgan, John Barton, *Biblical Interpretation*, Oxford Bible Series, Oxford 1988.

[25] Stuhlmacher, *age.*, s. 222-223; zikreden: Werner Jeanrond, *age.*, s. 160.

mektedir. Hussein Abdul-Raof, Kur'an çevirisi sorununu, çeviri kuramı doğrultusunda incelediği *Qur'an Translation: Discourse, texture and Exegesis* adlı eserinde, İngilizce Kur'an çevirileriyle ilgili şu çarpıcı tespitleri yapmaktadır: "Temelde iki çeşit Kur'an çevirisi vardır; bunlardan ilki, Bell'in (1937), Pickthall'ın (1969), Arberry'nin (1980), Asad'ın (1980) ve Ali'nin (1983) çevirilerinde olduğu gibi arkaik dili ve belli bir ölçüde lafzi sözdizimini benimseyen semantik nitelikli çeviridir. Bu lafzi çeviriler, 'kaynak dilin erek dile egemen olmasına olanak veren bir yaklaşım benimsemişlerdir.'[26] İkincisi, Akbar'ın (1978), Irving'in (1985) ve Turner'in (1997) çevirilerinde olduğu gibi, iletişim ağırlıklı bir çeviri gerçekleştiren ve bu çeviriyi de çağdaş ve akıcı bir İngilizceyle sunan çeviridir."[27]

İkinci grupta yer alan çevirmenler, yaptıkları çevirilere yazmış oldukları girişlerde, kendilerinden önce yapılmış olan hemen bütün çevirilerin, –kaynak metne sadık kaldıkları için lafzi kalmaya mahkum olmaları ve bu da yetmiyormuş gibi, bir de çevirilerde eski İngilizceyi kullanmaları yüzünden– Allah'ın Kitabı'nı anlaşılmaz kıldıklarını belirtmeye özen göstermişlerdir. Bilindiği gibi, birçok çevirmeni, eski İngilizceyi kullanmaya iten en önemli etken, çağdaş İngilizcenin, fiillerde ve zamirlerde 'sen' kipini kullanmamasıdır.[28] Gerçekten de 'sen'li fiillerin ve zamirlerin kullanımının, 'siz'li fiilleri ve zamirleri duymaya alışmış olan bir İngiliz'in kulağını tırmalayıp tırmalayamayacağı konusu çözüme kavuşturulması gereken önemli bir sorundur. İngilizcenin giderek egemen bir dil olması, sorunun önemini daha da arttırmaktadır.

b. Türkiye'de

Türkçe, Kur'an çevirilerinin sayısı bakımından en zengin dillerin başında gelebilir; özellikle 60'lı yıllardan sonra, çeviri sayısında belirgin bir artış gözlenmektedir. Burada önemli bir soru gündeme gelmektedir: Acaba bu çeviriler ve özellikle en son çıkanları, Allah'ın Kitabı'nı güzel Türkçemize gerektiği gibi aktarabilmekte midir? Böyle bir soruya, uzun yıllar Kur'an'ın anlaşılması ve çevirileri konusunda emek vermiş olan, vermeye de devam eden ve daha da önemlisi, bu konuda topluma bilimsel araştırmalar sunmuş[29] olan değerli araştırmacı Dücane Cündioğlu, bizim bir sorumuza bir soru daha katarak şöyle yanıt vermektedir: "Başka bir deyişle, bugün elde dolaşan Türkçe meâller, daha önceki çalışmalara nazaran bir faikiyet, bir üstünlük taşıyorlar mı? Biz bu su-

[26] A.T. Welch, *"The translatability of the Qur'an: literary and the theological implication of what the Qur'an says about itself.* David M. Goldenberg (b.) *Translation of Scripture.* Annenberg Research Institute, Philadelphia 1990, s. 272.

[27] Abdul-Raof, *age.*, s. 21.

[28] Bu konuda geniş bilgi için bkz. Abdul-Raof, *age.*, s.21-23.

[29] Dücane Cündioğlu'nun konumuzla ilgili olarak önemli gördüğümüz eserlerinden bazılar şunlar: *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*, Kitabevi, İstanbul 1999; *Dil ve Siyaset Üzerine* Söyleşiler, Kitabevi, İstanbul 1998; *Sözlü Kültürden Yazılı Kültür'e -Anlamın Tarihi*, Kitabevi, İstabul t.y.; *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an*, Kitabevi, İstanbul t.y.

allere, olumlu bir cevap veremiyoruz."[30] Mevcut çevirileri ve özellikle de en son olanlarını konumumuz bakımından tanımak durumunda olan biri olarak, Cündioğlu'nun görüşüne katılmamak mümkün değildir. Diğer taraftan, Cündioğlu'nun, bu olumsuzluğu, çeviri alanında sağlıklı bir yöntemin olmamasına bağlaması ve böyle bir yöntem saptanmaması durumunda başarılı bir çeviri beklenmemesi gerektiğini vurgulaması her türlü takdirin üzerindedir.[31]

Şu hâlde tüm sorun yöntem sorunudur. Cündioğlu, araştırmasının "Genel Bir Değerlendirme" bölümünde sunduğu 10 maddede, yöntemini detaylı bir biçimde sunmuştur. Söz konusu 10 maddenin içeriğine tamamen katılmaktayız. Bu araştırmamız açısından önem teşkil eden belli maddeleri burada özellikle zikretmek istiyoruz:

1. Tercümeler sırasında, Kur'an-ı Kerim'in bir 'sözlü metin' olduğu dikkate alınmamakta, bu nedenle Kur'an'ın kendisine özgü dili çevrilmeden kalmaktadır.
9. Arapça ile Türkçe arasında aykırılıklar olduğu kadar, yakınlıklar da vardır ve bu durumun, çeviriye bir kolaylık sağlayacağı muhakkaktır. Ancak, bu müşterek kelimelerin, Arapçanın Kur'an sonrası asırlarda kazanmış olduğu mânâları da içerdikleri düşünülecek olursa, kelime seçimlerinin titiz bir biçimde yapılması ve farklı mânâların akla gelebileceği durumlarda, –Kur'an'da kullanılıyor olsa bile– bu kelimelerden vazgeçilmesi, çevirinin sıhhati gereğidir. Ancak, mevcut çevirilerde, bu hususa riayet edilmemiş, kelimelerin kullanımı gelişigüzel yapılmıştır.[32]
10. Hiçbir dil, diğerinden daha üstün değildir; sadece daha farklıdır. Bu bakımdan bir dilden bir dile yapılan çevirilerde karşılaşılacak güçlükler, dillerin birbirlerinden *üstün* olmasından değil, *farklı* olmasından kaynaklanmaktadır. Türkçe çevirilerde görülen başarısızlık, Türkçenin yetersizliğiyle izah edilmek isteniyorsa da, bu makûl ve makbul bir bahane değildir. Sorun, mütercimlerin sadece Arapçaya değil, aynı zamanda Türkçeye de hâkim olmamalarından kaynaklanmaktadır.[33]

Kur'an'ın sözlü bir metin olma özelliği gerçekten de Kur'an'ın doğru anlaşılması bakımından kesinlikle göz önünde bulundurulması gereken bir husustur. Onun bu özelliği genelde dikkate alınmadığı içindir ki, ayetler arasındaki bağlantılar başarılı bir biçimde kurulamamaktadır. Birazdan Kur'an'dan vereceğimiz örnekler bu düşüncemizi doğrulayacaktır. Kur'an'ın sözlü bir metin olmasının doğurduğu sonuçlarla ilgili olarak yapılan en değerli araştırmalardan biri de, kuşkusuz, değerli araştırmacı Ömer Özsoy'a aittir. Özsoy, "Çeviri Ku-

[30] Dücane Cündioğlu, "Matbû Türkçe Kur'an Çevirileri ve Kur'an Çevirilerinde Yöntem Sorunu - Bir Giriş Denemesi", *2. Kur'an Sempozyumu*, Ankara 1996, s. 237.

[31] *Aynı yer.*

[32] Bu konuda değerli araştırmacı Emrullar İşler'in çalışmalarını özellikle zikretmek istiyoruz: "Çokanlamlılık, Anlam Daralması ve Kur'an'ın Türkçe Çevirilerinde Yapılan Yanlışlar", *Kur'an ve Dil, Dilbilim ve Hermeneutik Sempozyumu*, 17-18 Mayıs 2001, s. 385-387; "Fitne Kelimesi ve Türkçeye Çeviri Sorunu", *İslâmiyât* II (1999), sayı: 2, 137-154; "'Secde' Kelimesi ve Türkçeye Çeviri Sorunu", *İslâmiyât* I (1998), sayı: 3, s. 105-116.

[33] Cündioğlu, agm., s. 234-235.

ramı Açısından Kur'an Çevirisi Sorunu" başlıklı araştırmasında, Kur'an'ın sözlü metin olma özelliği dikkate alınmadığı takdirde, karşılaşacağımız zorlukları çarpıcı bir dille şöyle ifade etmektedir: "Biz bu kabulden hareketle Kur'an'ı bir metin [yani sözlü bir metin değil de, bir yazın metni] olarak okuduğumuzda çifte standartlara yaslanmadıkça açıkça şöyle bir manzarayla karşılaşırız:

- Kur'an metninde çelişkiler vardır.
- Kur'an metninde azımsanmayacak ölçüde tekrarlar vardır.
- Kur'an metninin kompozisyonunda belli bir mantık yakalamak mümkün değildir;
  - Ne kronolojik bir tertiptir,
  - Ne konularına göre (tematik) bir tertiptir,
  - Ne de sistematik bir tertiptir.
- Buna bağlı olarak, bütün olarak Kur'an metni iç-bütünlüğe sahip olmaktan uzaktır.
  - Sure içi bütünlük yoktur.
  - Mevcut formun en küçük birimleri olan ayetler bile, her zaman gerçek bir bütünlüğe tekabül etmemektedir.

Hepsinin 'bütünsüzlük'e indirgenmesi mümkün olan bu özellikler, bir yazın metni için kusur kabul edilebilecek niteliklerdir."[34] Ancak, Kur'an'ın sözlü metin olma özelliği göz önünde bulundurulacak olursa, yukarıda zikredilen olumsuzlukların tamamen ortadan kalktığı görülecektir. O hâlde, Kur'an'ı doğru bir biçimde anlamak istiyorsak, sözlü metni oluşturan arka planı göz önünde bulundurmamız gerekir. Bu da, Özsoy'un haklı olarak ifade ettiği gibi, Kur'an'ın her bir pasajını ait olduğu tarihin içinde okumaya çalışmaktır. Böyle yapmadığımız takdirde, yapacağımız iş tesadüfi durumlarda 'çeviri' olma niteliğine ulaşsa bile, büyük bölümü itibarıyla yeni bir 'metin inşâsı'ndan başka bir şey olmayacaktır.[35]

Şu hâlde, başarılı bir Kur'an çevirisi, onun sözlü metin olma özelliğini göz önünde bulundurmak suretiyle, bu durumun yol açtığı kapalılıkları gidermek üzere tarihî arka plana inmek, orada olayları sanki yaşıyormuşçasına belirlemeye çalışmak ve sonuçta gerekirse yeni bir metin inşâ etmekle mümkün olur. Sonuçta, çevirinin bir yorum olduğu hiçbir zaman göz ardı edilmemelidir. Şu hâlde, çevirmen, işlevselci yaklaşımdan söz ederken gördüğümüz üzere, okurunu Kur'an'ın gerçek dünyasına götürecek köprüler kurmak durumundadır. Bu bakımdan, Kur'an'a ulaşmak için metin inşâ etmekten korkmamak büyük bir önem taşır. Dikkat edilmesi gereken, sadece ve sadece, yapılan çevirilerin bir yorum olduğunu unutmamak ve dolayısıyla yorumları aslâ kutsamamaktır. İşlevselci yaklaşımın, çevirmene sorumluluğunu taşımak koşuluyla büyük özgürlükler tanıması, aslâ bir rastlantı değildir. Ancak, bu çevirmen, gizli biri de olmamalıdır. Okur, onun konuyla ilgili derinliğini ve düzeyini bilmek durumundadır; çünkü, tehlikeli akarsular üzerinden onun kuracağı anlam köprüleri sa-

[34] Özsoy, agm., s. 262.
[35] Özsoy, agm., s. 266.

yesinde geçecektir; ona güvenmesi gerekir. Güven uyandırmanın koşulu da bellidir: İlimde derinleşmek ve takva boyutuna erişmek...

IV. Değerlendirme

Gerek Batı'da gerekse Türkiye'de yapılan Kur'an çevirileriyle ilgili yöntemsel çalışmalara ağırlık verildiğini sevinerek gözlemliyoruz. Seviniyoruz; çünkü çeviri olayının, ne denli güç bir iş olduğunun artık bilincine varılmıştır. Dilbilim ve hermeneutik alanında derinleşmeden çeviri olayında başarılı olunamayacağı artık kesinlik kazanmış bulunmaktadır. Ancak, bu alandaki, özellikle hermeneutik alanındaki çalışmaların çok az olduğunu da üzülerek belirtmek istiyoruz. Bu nedenle, Kur'an araştırmalarında ve çevirilerinde ağırlığın bu konulara verilmesinin çok önemli olduğunu düşünüyoruz.

V. Kur'an Çevirilerinde Dikkate Alınmayan Önemli Bir Üslûp Özelliği

Kur'an-ı Kerim öncelikle sözlü bir metindir. Bu bakımdan, ifadelerinde konuşma dilinin özelliklerine ağırlık vermesi son derece doğaldır; çünkü karşısında, hayatlarını değiştirmeyi amaçladığı muhatapları bulunmaktadır. Bu muhataplar da, Kur'an'ı kendilerine bildiren Peygamber'e karşılık vermektedirler. Bu muhataplar bazen kendi aralarında da konuşmaktadırlar. Muhatapların kendi aralarında konuşmaları, Kur'an bağlamında, Arap dili dışındaki dillerden farklılık arz etmektedir. Muhatapların, kendi aralarındaki konuşmaları, genelde bütün dillerde, 'biz'li olarak yapıldığı hâlde, Kur'an'da 'siz'li olarak yapılmaktadır. Bu özellik, Kur'an'ın inmiş olduğu dönemin Arapçasının bir özelliğidir; çünkü kişilerin kendi aralarındaki konuşmalar, bugünkü Arapçada da 'biz'li olarak ifade edilmektedir. Bu durumun doğal bir sonucu olarak, bir istisna dışında Kur'an'ı Kerim'de "gidelim" şeklinde birinci çoğul şahıs emir kipi kullanılmamaktadır. Şimdi öncelikle, istisnai durumu inceleyelim. Söz konusu istisna, 29. Ankebût, 12. ayetinde yer almaktadır:

> *ve ḳāle'lleẕīne keferū lilleẕīne āmenū'ttebi'ū sebīlenā* ***ve'lnaḥmil*** *ḫaṭāyākum.*
>
> Kafirler, inananlara: "Bizim yolumuza uyun ki, biz de sizin günahlarınızı **yüklenelim**." demektedirler.

Kur'an'ı-Kerim'de bir kez geçen bu ifade, Kur'an'ın genel üslûbuna bir çeşit aykırılık oluşturmaktadır. Her ne kadar ayette geçen *ve'lnaḥmil* ibaresi emir kipinde kullanılmış olsa da, hemen bütün müfessirler ve nahivciler, onun anlamının haber olduğunu söylemişlerdir. Örneğin büyük nahivcilerden biri olan Ferrâ', bu ibareyle ilgili olarak şöyle demiştir: "Bu ibare lafız olarak emirdir; anlam bakımından ise haber konumundadır. Buna göre ayetin anlamı şöyledir: Eğer yolumuza uyacak olursanız, biz de sizin günahlarınızı yükleniriz."[36]

[36] Bağavî, *Ma'ālimu't-tenzīl*, Kahire 1955², V. 189.

Şu hâlde, Kur'an, günlük dilde sıkça kullandığımız "gidelim" şeklindeki emir kipini nasıl ifade etmektedir? Birazdan vereceğimiz örneklerde göreceğimiz üzere, Kur'an bunu 'siz'li emir kipinde gerçekleştirmektedir:

> 12. YÛSUF, 8-10: *İẕ ḳālū le-Yūsufu ve aḫūhu aḥabbu ilā ebīnā minnā ve naḥnu ʿuṣbetun inne ebānā le-fī ḍalālin mubīn. **Uḳtulū** Yūsufe **evi'ṭrahu** arḍan yaḫlu **lekum** vechu **ebīkum** ve **tekūnū** min ba'dihī ḳavmen ṣāliḥīn. Ḳāle ḳā'ilun minhum **lā taḳtulū** Yūsufe ve **elḳūhu** fī ġayābeti'l-cubbi yelteḳıṭhu baʿḍu's-seyyārati in **kuntum** fāʿilīn.*

Birkaç istisna dışında[37] hemen bütün dünya dillerinde bu ayet-i kerimeler, ayetlerin metnine sadık kalınarak şu şekilde çevrilmektedirler:

> S. ATEŞ: (Kardeşleri) demişlerdi: "Yusuf ve kardeşi, babamıza bizden daha sevgilidir. Oysa biz bir cemaatiz. Babamız, açık bir yanlışlık içindedir!" "Yusuf'u **öldürün** ya da onu bir yere **bırakın** da **babanızın** yüzü size kalsın. Ondan sonra iyi bir topluluk **olursunuz**!" İçlerinden bir sözcü: "Yusuf'u **öldürmeyin**, onu kuyunun dibine **atın**, kervanlardan biri onu görüp alsın; eğer **yapacaksanız** (böyle yapın)." dedi.

Ayet-i kerimeleri, dikkatle okuyacak olursak, Yusuf'un kardeşlerinin, kendi aralarında Yusuf ve küçük kardeşi Bünyamin hakkında konuştuklarını hemen anlarız. İşte bu tür bağlamlarda, Kur'an'da geçen *ḳālū* veya *ḳāle* gibi fiilleri "dediler" veya "dedi" şeklinde çevirmek yerine, duruma göre "birbirlerine, biri diğerine, birileri diğerlerine vs... dediler." şeklinde çevirmek daha uygun olacaktır. Şimdi söz konusu ayetleri, işlevselci yaklaşıma göre, yani Kur'an okurunun kolayca anlayabileceği şekilde çevirelim:

> Hani bir gün kardeşleri (aralarında konuşurlarken birbirlerine): "Yusuf'la kardeşi, bizler daha çok olduğumuz hâlde, babamızın nazarında bizden daha değerli ve önemlidir. Gerçek şudur ki, babamız, (onlara bu kadar değer ve önem vermekle) açık bir yanılgı içinde bulunmaktadır. O hâlde, (gelin) onu ya **öldürelim** ya da (uzak) bir yere **atalım** ki, (bundan böyle) **babamız** sadece bizimle ilgilensin ve ondan sonra da **biz** yine iyi insanlar **olalım**!" demişlerdi. Bunun üzerine içlerinden biri diğerlerine: "Hayır, Yusuf'u **öldürmeyelim**; ama onunla ilgili olarak illa da bir şey yapacak isek, o takdirde, onu, bir kuyunun dibine **atalım** ki, (oradan geçen) kervanlardan biri onu oradan alabilsin!" diyerek karşılık vermişti.

Çevirmenlerin, ayetleri bu şekilde çevirmekten çekinmelerinin temelinde, kaynak dile olan sadakat duygusu yatmaktadır. Bu duyguyu, ayetlerin anlamını çarpıtmamak koşuluyla, saygıyla karşılarız. Burada hemen akla şöyle bir soru gelebilir: Kaynak dile sadık kalmak niçin ayetlerin anlamını çarpıtsın ki?

[37] Bu konuda en önemli istisna birazdan göreceğimiz üzere, Kur'an'ı Fransızcaya çeviren Blachère ile Irving olmuştur. Ancak bu çevirmenler, bu üslûp özelliğini her zaman görememişlerdir. Örneğin Irving sadece 12. Yûsuf, 8-10. ayetlerinde bu üslûp özelliğini görebilmiştir.

Şimdi vereceğimiz örnek, kaynak dile sadık kalmanın ayetlerin anlamını çarpıttığını açıkça gözler önüne serecektir:

> 12. YÛSUF, 80-82: *Felemmā'stey'esū minhu ḫalaṣū neciyyen ḳāle kebīruhum e-lem* **ta'lemū** *enne* **ebākum** *ḳad aḫaẕe* **'aleykum** *mevṯiḳan mina'llāhi ve min ḳablu mā* **farraṭtum** *fī Yūsufe felen ebraḥa'l-arḍa ḥattā ye'ẕene lī ebī ev yaḥkume'llāhu lī ve huve ḫayru'l-ḥākimīn.* **İrci'ū** *ilā ebīkum* **feḳālū** *yā ebānā inne'bneke seraḳa ve mā şehidnā illā bimā 'alimnā ve mā kunnā li'l-ğaybi ḥāfiẓīn. Ves'eli'l-ḳaryete'lletī kunnā fīhā ve'l-'īra'lletī aḳbelnā fīhā ve innā le-ṣādiḳūn.*

Söz konusu ayetlerin çevirisini DİB'nın 2001 yılının sonlarına doğru Türk okuruna sunduğu en son çeviriden vermek istiyoruz:

> DİB: Ondan ümitlerini kesince, kendi aralarında konuşmak üzere bir kenara çekildiler. Büyükleri dedi ki: "**Babanızın** Allah adına **sizden** söz aldığını, daha önce de Yusuf hakkında işlediğiniz kusuru **bilmiyor musunuz**? Artık babam bana izin verinceye veya Allah hakkımda hükmedinceye kadar buradan asla ayrılmayacağım. O, hükmedenlerin en hayırlısıdır." **Siz babanıza dönün** ve **deyin** ki: "Ey babamız! Şüphesiz oğlun hırsızlık etti, biz ancak bildiğimize şahitlik ettik. (Sana söz verdiğimiz zaman) gaybı (oğlunun hırsızlık edeceğini) bilemezdik. Bulunduğumuz kent halkına ve aralarında olduğumuz kervana da sor. Kuşkusuz biz doğru söyleyenlerdeniz."

Söz konusu ettiğimiz anlam çarpıklıklarını görebilmek için, bizim yaptığımız çeviriyi sunuyoruz:

> Onlar ondan umutlarını kesince, aralarında görüşmek üzere bir kenara çekilmişlerdi. İçlerinden büyük olanı (diğerlerine): "**Babamızın bizden** Allah adına söz aldığını ve daha önceleri de Yusuf konusunda da hatalı **davrandığımızı** bilmiyor musunuz? Bu yüzden ben, babam bana izin verene veya Allah benimle ilgili bir karar verene dek, aslâ ülkeden ayrılmayacağım; gerçekten de O, karar verenlerin en hayırlısıdır. (Size gelince); siz babamıza dönün ve (ona): 'Ey babamız! Oğlun hırsızlık yaptı. Biz ancak bildiklerimizi anlatıyoruz. (Her ne kadar biz sana onu koruyacağımız konusunda söz vermiş isek de), onu bilmediğimiz tehlikelere karşı koruyamazdık. İstersen bulunduğumuz kentin halkına ve birlikte yolculuk yaptığımız kervandaki insanlara sor; çünkü biz gerçekten de doğruyu söylüyoruz' deyin." demişti.

Yukarıdaki ayetleri, DİB'nın çevirisine göre okuyan biri, içlerinden en büyük olanın, Yakubun oğlu olmadığı, babaları Yakub'a söz vermediği ve Yusuf konusunda hatalı davranmadığı sonucuna ulaşabilir. Oysa durum tamamen farklıdır.

Bu üslûp özelliğine, bildiğimiz kadarıyla ilk kez dikkat çeken çok değerli bilim adamı ve araştırmacı Muhammed Hamidullah olmuştur. M. Hamidullah, Türkçeye de çevrilen Kur'an çevirisinde, bu üslûbun ilk kez geçtiği yerde, yani 3. Âlu İmrân, 72. ayette geçen "İnanın" emriyle ilgili olarak şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Biz, (bu gibi durumlarda) 'inanalım' derdik; çünkü burada kendi aralarında konuşan Kitap ehli söz konusudur." Ancak son derece dikkat

çekicidir ki, değerli araştırmacı M. Hamidullah, genellikle,[38] bu üslûbun geçtiği yerlerde, okurun dikkatini çekmeye özen göstermişse de, bu özelliği, kaynak metne sadık kalma endişesinden olsa gerek, çevirisine uygulamamıştır.

Bu üslûp özelliğini, her zaman olmasa da fark ettiği zaman uygulamaya özen gösterenlerden biri de Kur'an'ı yıllar süren uzun çabalardan sonra Fransızcaya çevirmiş olan Régis Blachère, olmuştur. Blachère, 12. Yûsuf, 8-12. ayetlerini başarılı bir biçimde şöyle çevirmektedir:

> BLACHÈRE: *quand [ses frères] dirent: "Assurément, Joseph et son frere [Benjamin] sont, plus que nous, aimés de Notre père. Nous sommes cependant plusieurs. En verité, Notre père est certes dans un égarement évident.* ***Tuons*** *donc Joseph ou* ***éloignons-le*** *en quelque terre! La face de* ***notre père*** *ne brillera que* ***pour nous*** *et, après la disparition de Joseph,* ***nous praîtrons des gens sans tache.***" *L'un d'eux dit: "****Ne tuons pas Joseph, mais jetons-le*** *dans les profondeurs de tel puits! Quelques voyageurs le recueilleront si vous faites cela.*

Blachère, burada üslûp özelliğini görebildiği için, ayeti başarılı bir biçimde çevirebilmiştir. Ancak, 12. Yûsuf, 80-82. ayetlerinde bu üslûbu göremediği için başarısız bir çeviri yapmaktan kurtulamamıştır:

> BLACHÈRE: *Désespérant de le fléchir, ils se consulterent. L'aîné dit: "Ne savez point que* ***votre père*** *a requis sur vous un engagement [au nom] d'Allah? [Ne savez-vous point] ce qu'antérieurement* ***vous avez commis*** *envers Joseph?...*

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, söz konusu üslûp özelliği, dünya dillerinin hemen hiçbirinde bulunmamaktadır. Bu nedenle, bu üslûp özelliğinin çevirilerde yer almamasına şaşmamamız gerekir. Biz şahsen, Fransızca, İngilizce, Almanca, İtalyanca,[39] İspanyolca,[40] Portekizce,[41] Romence,[42] Yunanca,[43] Boşnakça (Sırpça-Hırvatça),[44] Rusça,[45] İbranice,[46] Endenozyaca-Malayca[47] dillerinde yapılmış olan Kur'an çevirilerine başvurma imkanı bulmuş bulunuyoruz. İnternet ortamı aslında, bu sayıyı kolayca, arttırmamıza olanak tanımaktadır.

[38] M. Hamidullah, örneğin, 12. Yûsuf suresinin yukarıda zikrettiğimiz ayetleri ilgili olarak okura hiçbir uyarıda bulunmamıştır.

[39] Luigi Bonelli, *Il Corano*, Milano 1972.

[40] Abdel Ghany Melara Navîo, *El Corān, Traduccion Comentada*, Granada 1998; Joaquin Garcia-Bravo, *El Coran*, Meksika 1982.

[41] Anonim, *O Alcorao*, y.y., t.y.

[42] Anonim, *Coranul Cel Sfant*, bu çeviri Romanya Müslüman Öğrencileri Derneği tarafından 1997 yılında yayımlanmıştır.

[43] Komisyon, *To Ierο Koranιο*, Atina 1987.

[44] Hadzi Ali Riza Karabeg, *Kur'an Preveo sa arapskog*, Mostar 1937; Besim Korkut, *Kur'an s Prevodom*, Sarajevo 1984.

[45] Krachkovski Ignaz, *Kor'an*, Moskovai 1990; J.C. Çabdukov, *Koran*, Kahire 1993.

[46] Yosef Yoel Rîblîn, *el-Kur'an*, Tel-Aviv 1987.

[47] Anonim, *Al Qur'an dan* Terjemahnya, Yogyakarta 1995; Bacan Mulia, *el-Kur'ānu'l-el-Kerīm*, Djambatan 1978.

Burada özellikle belirtmek isteriz ki, bu üslûp özelliği, hem Mekki hem de Medeni sureler için söz konusudur. Şimdi zikredeceğimiz ayet bunun en açık kanıtıdır. Söz konusu olan, 3. Âlu İmrân, 72-74. ayetlerdir. Bu ayetler, müfessirlerce söz konusu surenin anlaşılması en zor ayetleri olarak nitelendirilmiştir. Bu güçlüğün, çevirilere de yansıması son derece doğaldır. Bu ayetlerle ilgili olarak samimi kanaatimizi belirtmek gerekirse, müfessirler, onları anlaşılır hâle getirmek şöyle dursun, yaptıkları birbirleriyle çelişkili açıklamalar dolayısıyla onları hepten anlaşılmaz kılmışlardır. Ayette geçen sözler, bir açıklamaya göre, Allah'a ait olurken, diğer bir açıklamaya göre Yahudilere ait olabilmektedir. Sonuçta, tefsirlerde yer alan açıklamalardan hangisi seçilirse seçilsin, ayetin anlamının açıklığa kavuşturulması aslâ söz konusu olamamaktadır. Bundan yaklaşık iki yıldan daha fazla bir zaman önce bu ayetleri anlamak için harcadığım zihin çabasını bir ben bilirim. Görüşler arasından tutarlı olanı bulmak... Böyle bir şey söz konusu olamıyor ki... Konuyla ilgili hemen bütün görüşler çelişkiden hâli değil ki... Kısacası, bu ayetlerle ilgili olarak bir çözüme ulaşabilmek için, gece gündüz demeden yaklaşık bir hafta sürekli bir biçimde onlar üzerinde düşünüp durmuştum. Sonunda kurguyu kurabildiğimi düşünüyorum. Bu ayetlerin kolay bir biçimde anlaşılmasının önündeki en önemli engel, Kur'an'ın sözlü bir metin olma özelliğinin göz ardı edilmesidir. Bu yüzden, ayetlerin arka planına nüfuz ederek, nüzûl ortamına girip bizzat olayları yaşamadan onları anlamak aslâ mümkün değildir. O hâlde, ayetleri anlaşılır kılmak için, nüzûl ortamıyla ilgili tutarlı bir kurgu kurmak gerekir. Ayetler üzerinde derin bir biçimde düşünüldüğünde, söz konusu kurguyu kurmak pek o kadar güç olmasa gerektir. Kurgu, bize göre şöyledir: Yahudiler, Kur'an karşısında konumlarını belirlemek için bir araya gelmişlerdir. İçlerinden bir grup, takıye yapılması, yani inanır gibi davranılması ve bu şekilde davranmakla, Müslümanların bile dinlerinden dönmelerinin mümkün olabileceği görüşünü savunurken, daha radikal olan bir grup ise bu yaklaşıma karşı çıkmakta ve böyle bir yaklaşımın kendilerini toplum nazarında zor bir duruma sokacağını savunmaktadır. Aslında, Kur'an döneminde yaşananlar, günümüzde yaşananlar için de canlı ve ibret verici bir örnek teşkil etmemekte midir? Olaya bu kurgu doğrultusunda bakıldığında, tüm ayetler, birden anlaşılır hâle gelmektedir. Aslında çevirmene düşen de, geçmişle günümüz arasında anlam köprüleri kurmak değil midir? Şimdi, söz konusu ayetlerin çevirisini, Arapça metinle birlikte, böyle bir anlam köprüsü kurmadan yapan, yine yeni sayılabilecek bir başka çeviriden sunalım:

> 3. ÂLU İMRÂN, 72-74: *ve ḳâlet ṭâ'ifetun min ehli'l-kitâbi* **âminû** *bi'lleẕî unzile ʿalâ'llezîne âmenû veche'n-nehâri* **ve'kfurû** *âḫirahû leʿallehum yerciʿûn. Velâ* **tu'minû** *illâ limen tebiʿa* **dînekum** *ḳul inne'l-hudâ hudâ'llâhi en yu'tâ aḥadun miṡle mâ ûtîtum ev yuḥâccûkum ʿinde rabbikum ḳul inne'l-faḍle biyedi'llâhi yu'tîhi men yeşâ'u va'llâhu vâsiʿun ʿalîm. Yaḫtaṣṣu bi-raḥmetihî men yeşâ'u va'llâhu ẕû'l-faḍli'l-ʿaẓîm.*

> S. YILDIRIM: Ehl-i Kitaptan bir gürûh birbirlerine şöyle dediler: "Şu Müslümanlara indirilen Kitaba günün başlangıcında (zahiren) **iman edin**, sonunda da **inkar edin**, olur ki onlar da şüpheye düşüp dinlerinden dönerler. Ve bir de kendi **dininize** tâbi olandan başkasına sakın ha **güvenmeyin**!" Ey Resûlüm. De ki: "Doğru yol, Allah'ın yoludur." Yine onlar kendi aralarında: "Size verilen vahyin, başkalarına da verildiğine veya Rabbinizin huzurunda Müslümanların karşı delil getirip sizi mağlup edeceklerine inanmayın." derler. De ki: "Lütuf Allah'ın elindedir, dilediğine ihsan eder. Allah'ın lütfu boldur, her şeyi hakkıyla bilir. Rahmetini, nübüvvetini dilediği kuluna has kılar... Allah büyük lütuf ve inayet sahibidir."

Söz konusu ayetler, öğretim üyelerinden oluşan bir komisyon tarafından şu şekilde çevrilmiştir:

> Ehl-i Kitaptan bir grup, şöyle dedi: "Müminlere indirilmiş olana sabahleyin (görünüşte) inanıp akşamleyin **inkâr edin**. Belki onlar (böylece dinlerinden) dönerler. **Sizin dininize** uyanlardan başka hiçbir kimseye **inanmayın**." (Resûlüm!) De ki: Doğru yol ancak Allah'ın yoludur. Yine (onlar, kendi aralarında söyle dediler:) "Size verilenin benzerinin başka herhangi bir kimseye verildiğine yahut Rabbinizin huzurunda onların size karşı deliller getirecek-lerine de (inanmayın)." De ki: Lütuf ve ihsan Allah'ın elindedir. Onu dilediğine verir. Allah'ın rahmeti geniştir ve O, her şeyi hakkıyla bilir...

Komisyon, ayetleri bu şekilde çevirdikten sonra, 73. ayet-i kerimeyle ilgili şu açıklamayı yapar:

> Müfessir Râzî'nin Kur'an'da anlaşılması en müşkil ayetlerden biri olduğunu belirttiği bu ayetin *en yu'tā*... ile başlayan kısmı şöyle de anlaşılmıştır: "(Ey Ehl-i Kitap!) Bir kimseye (Hz. Muhammed'e) size verilenin benzeri verilir diye mi (böyle) karşı çıkıyorsunuz? Yahut onlar (Müslümanlar) Rabbinizin huzurunda aleyhinize delil getirecek diye mi (böyle davranıyorsunuz)?"

Dikkat edilecek olursa, bu çevirilerde Allah'a ait sözlerin kolaylıkla Yahudilere isnat edildiği görülecektir. Bütün bunların nedeni, kurgunun düzgün kurulamamasıdır. Şimdi doğru olduğuna inandığımız çeviriyi, öncelikle üslûp özelliğine dikkat etmeden iki seneden fazla bir zaman önce yapmış olduğum ilk şekliyle okurların dikkatine sunuyorum:

> Kitap ehlinden bir grup (diğer bir gruba): "İnananlara indirilene, günün başında **inanın**, sonunda da **inkar edin** ki, onlar da (inançlarından) dönsünler." (derlerken), (diğer bir grup da onlara): "**Dininize** uyanlardan başkasına aslâ inanmayın; aksi hâlde onlar (bu tür davranışlarınızı) Allah nezdinde (halk arasında) aleyhinize delil olarak kullanırlar" demektedirler. De ki: "Doğru yol, Allah'ın (belirlemiş olduğu) doğru yol, size verilmiş olanın aynen bir başkasına da verilmesidir." Yine de ki: "Kuşkusuz, lütuf Allah'ın elindedir; onu dilediğine verir. Allah (lütufu) çok geniş olan, çok bilendir. O, rahmetini dilediğine ayırır. Allah çok büyük lütuf sahibidir."

Şimdi söz konusu ayetleri, üslûp özelliğini göz önünde bulundurarak Türkçeleştiriyoruz:

> Kitap ehlinden bir grup (diğer bir gruba): "İnananlara indirilene, günün başında **inanalım**, sonunda da **inkar edelim** ki, onlar da (inançlarından) dönsünler." (derlerken), (diğer bir grup da onlara): "**Dinimize** uyanlardan başkasına aslâ inanmayalım; aksi hâlde, onlar (bu tür davranışlarımızı) Allah nezdinde (halk arasında) aleyhimize delil olarak kullanırlar." demektedirler. De ki: "Doğru yol, Allah'ın (belirlemiş olduğu) doğru yol, size verilmiş olanın aynen bir başkasına da verilmesidir." Yine de ki: "Kuşkusuz, lütuf Allah'ın elindedir; onu dilediğine verir. Allah (lütufu) çok geniş olan, çok bilendir. O, sevgi ve rahmetini dilediğine ayırır. Allah çok büyük lütuf sahibidir."

Öyle sanıyoruz ki, çeviri, kurguyla birlikte üslûp özelliği dikkate alındığında, daha anlamlı bir hâle gelmektedir. Daha da önemlisi, Allah'ın sözleri Yahudilere isnat edilmemiş olmaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla, şu âna kadarki yapılmış olan çevirilerde, gerek kurgu gerekse üslûp bakımından ayeti bizim çevirdiğimiz gibi çeviren olmamıştır. Örneğin, Blachère, bu ayetlerde kurguyu doğru kuramadığı gibi, üslûp özelliğini de görememiştir:

> BLACHÈRE: *Un parti des Détenteurs de l'Écriture a dit: "**Croyez**, au début du jour, à ce qu'on a fait descendre sur ceux qui croient et **soyez incrédules**, à la fin du jour. Peut-être [ces gens] reviendront-ils (de leur erreur)." **N'ayéz foi** qu'en ceux qui suivent votre Réligion! Répond [à ces Détanteurs de L'Ecriture]: "La (vrai) Direction est la Direction d'Allah. **[Vous redoutez]** que quelqu'un ait reçu [une révélation] semblable à ce que vous avez reçu et que [ces Croyants] argumentent contre **vous** en ce qui vous touche votre Seigneur...*

Açıkça görülmektedir ki, bu çeviri de, kurguyu yanlış kurduğu için hataya düşmekten kurtulamamıştır. Almança Kur'an çevirisi için otuz yıldan fazla zaman harcayan Rudi Paret de, çevirisinde göstermiş olduğu titizliğe rağmen, bu üslûp özelliğini yakalayamadığı gibi, söz konusu ayetleri de yanlış çevirmekten kurtulamamıştır:

> PARET: *Und eine Gruppe von den Leuten der Schrift sagt: "**Glaubt** am Anfang des Tages an das, was auf die Gläubigen (als Offenbarung) herabgesandt worden ist, und **glaubt** (wieder) nicht daran, wenn er (abends) zu Ende geht! Vielleicht kehren sie dann um (?) (oder: Vielleicht werden sie sich (doch noch) bekehren?). Und **glaubt** (än Wirklichkeit) nur denen, die eurer Religion folgen"! Sag, "Die rechte Leitung ist (allein) die von Gott. **(Raßt auf)** daß (nicht) jemand das Gleiche erhält, was ihr (in eurer Offenbarungsschrift) erhalten habt, oder daß man (nicht derinst bei der Abrechnung) vor eurem Hern mit euch stritet (und den Sreit gewinnt)!...*

Şimdi de okurların karşılaştırma yapabilmeleri için yaygın olan İngilizce çevirilerden örnekler sunuyoruz:

> YUSUFALI: *A section of the People of the Book say: "**Believe** in the morning what is revealed to the believers, but **reject** it at the end of the day; perchan-*

ce they may (themselves) Turn back; and ***believe*** *no one unless he follows your religion." Say: "True guidance is the Guidance of Allah: (Fear ye) Lest a revelation be sent to someone (else) Like unto that which was sent unto you? or that those (Receiving such revelation) should engage you in argument before your Lord?" Say: "All bounties are in the hand of Allah: He granteth them to whom He pleaseth: And Allah careth for all, and He knoweth all things."*

PICKTHAL: *And a party of the People of the Scripture say:* ***Believe*** *in that which hath been revealed unto those who believe at the opening of the day, and* ***disbelieve*** *at the end thereof, in order that they may return; and* ***believe*** *not save in one who followeth your religion - Say (O Muhammad): Lo! the guidance is Allah's Guidance - that anyone is given the like of that which was given unto you or that they may argue with you in the presence of their Lord. Say (O Muhammad): Lo! the bounty is in Allah's hand. He bestoweth it on whom He will. Allah is All-Embracing, All-Knowing.*

SHAKIR: *And a party of the followers of the Book say:* ***Avow belief*** *in that which has been revealed to those who believe, in the first part of the day, and* ***disbelieve*** *at the end of it, perhaps they go back on their religion. And* ***do not believe*** *but in him who follows your religion. Say: Surely the (true) guidance is the guidance of AllahŞ that one may be given (by Him) the like of what you were given; or they would contend with you by an argument before your Lord. Say: Surely grace is in the hand of Allah, He gives it to whom He pleases; and Allah is Ample-giving, Knowing.*

18. Kehf suresi de konumuz açısından önem arz etmektedir. Her ne kadar Blachère, bu üslûbu, ilgili tüm ayetlerde görememişse de, bir kısmında görebilmiştir. Öncelikle, ilgili ayetlerin metnini çevirisiyle birlikte bir mealden sunalım:

18. KEHF, 16, 19-21: *Ve* ***iẕi'tezeltumūhum*** *vemā ya'budūne illā'llāhe* ***fe'vū*** *ilā'l-kehfi yenşur* ***lekum rabbukum*** *min rahmetihī ve yuheyyi'* ***lekum*** *min* ***emrikum*** *mirfeḳan.*

Ve keẕālike be'asnāhum liyetesāelū beynehum ḳāle ḳāilun minhum kem ***lebistum*** *ḳālū lebisnā yevmen ev ba'ḍa yevmin ḳālū* ***rabbukum*** *a'lemu bimā* ***lebistum fe'b'asū aḥadekum bi-veriḳikum*** *hāẕihī ilā'l-medīneti felyenẓur eyyuhā ezkā ṭa'āmen* ***felye'tikum*** *bi-rızḳın minhu ve'lyeteleṭṭaf velā yuş'iranne* ***bikum*** *aḥaden. İnnehum in yaẓherū* ***'aleykum yercumūkum ev yu'īdūkum*** *fī milletihim velen* ***tufliḥū*** *iẕen ebeden. Ve keẕālike a'sernā 'aleyhim liya'lemū enne va'de'llāhi ḥaḳḳun ve enne's-sā'ate lā raybe fīhā iẕ yetenāze'ūne beynehum emrahum feḳālū'bnū 'aleyhim bunyānen rabbuhum a'lemu bihim ḳāle'lleẕīne ğalebū 'alā emrihim lenetteḫiẕenne 'aleyhim mesciden.*

T. KOÇYİĞİT: (Onlara şöyle denilmişti:) "Madem ki, **siz** (o dinsizlerden ve) Allah'tan başka **taptıkları şeylerden kaçtınız**, o hâlde Kehf'e **sığının** ki, **Rabbınız rahmetini** yaysın ve **işinizde kolaylık** hazırlasın."

Birbirlerine (şöyle) sormaları için onları tekrar uyandırdık. İçlerinden biri demişti ki: "Uykuda ne kadar **kaldınız**?" Diğerleri de şöyle demişlerdi: "Bir gün, yahut daha az kaldık". Ve yine demişlerdi ki "**Rabbınız** ne kadar **kal-**

dığınızı daha iyi bilir. Şimdi siz, içinizden **birini**, şu gümüş **paranızla** şehre **gönderin**; baksın, hangi yiyecek daha temiz ise, ondan **size** azık getirsin. Çok dikkatli davransın ve sakın ha **sizi** birisine sezdirmesin." "Zira **sizi** farkederlerse, taşa tutarlar, yahut kendi dinlerine döndürürler. Bu takdirde, hiçbir zaman **iflâh olmazsınız**". Onları önce uyutup sonra tekrar uyandırdığımız gibi, Allah'ın (insanları öldükten sonra tekrar dirilteceği hususundaki) vaadinin gerçek olduğunu ve kıyamet vaktinin geleceğinde şüphe bulunmadığını herkesin bilmesi için, bazı kimselerin 'onları bulmalarını sağladık. (Onları mağarada bulanlar), aralarında durumlarını münakaşa ediyorlardı. (Bazıları) demişlerdi ki: "Üzerlerine bina **yapın**; Rabları onları çok iyi bilir". Onların durumlarını yakından bilip gâlip gelenler de şöyle demişlerdi: "Üzerlerine muhakkak bir mescid yapacağız".

İki çeviri arasındaki farkın görülebilmesi için, kendi çevirimizi sunuyoruz:

(Ancak onlar, halklarının doğru yola geleceğinden umutlarını kestiklerinde ve onlardan uzaklaşmaya karar verdiklerinde, içlerinden biri diğerlerine): "Madem ki, **biz**, onları ve onların Allah dışında ibadet ettiklerini terk etmiş **bulunuyoruz**, o hâlde mağaraya **sığınalım** ki, Rabbimiz, **bize** sevgi ve rahmetini yaysın ve **işimizi** kolaylaştırsın." (demişti).

Nihayet Biz, (mağarada uyur bir durumda ne kadar kaldıklarını) birbirlerine sorabilmeleri için, onları uyandırmıştık. İçlerinden biri (diğerlerine): "(Mağarada) ne kadar **kaldık**?" diye sormuştu. Onlar da: "Bir gün ya da daha az **kaldık**" diyerek karşılık vermişlerdi. (Yine içlerinden bir kısmı diğerlerine): "Ne kadar **kaldığımızı** en iyi **Rabbimiz** bilir. Şimdi **biz, içimizden** birini şu **paramızla** kente **gönderelim**. O da kent halkından kimin yiyeceğinin daha temiz olduğuna bir baksın, bize ondan yiyecek getirsin, (orada) çok nazik davransın ve sakın, **yerimizi** hiç kimseye belli etmesin; çünkü **bizi** bulacak olurlarsa, **bizi** taşlayarak öldürürler ya da **bizi** dinlerine döndürürler. Bu takdirde ise aslâ kurtuluşa **eremeyiz**!" demişlerdi. Böylece Biz, insanların, Allah'ın vaadinin gerçek olduğunu ve kıyamet vaktinin geleceğinde hiçbir kuşku bulunmadığını bilmeleri için, onları buldurmuştuk. Hani, aralarında onların durumlarını tartışanlar: "Onların anısına bir anıt **dikelim**. Rabbleri onların durumlarını en iyi bilendir" demişlerdi. Bununla birlikte onların durumuna vâkıf olanlar ise: "Üzerlerine mutlaka bir mescit yapacağız!" demişlerdi.

Şu âna kadar verdiğimiz örnekler, konunun ne denli önemli olduğunu açıkça gözler önüne sermektedir. Son bir örnek daha vererek, bu üslûbun önemini bir kere daha vurgulamak istiyoruz.[48] Öncelikle ayetlerin metinlerini Türkçe çevirisiyle birlikte verelim:

21. ENBİYÂ, 62-68: *Ḳāle bel faʿalehū kebīruhum hāẕā fesʾelūhum in kānū yenṭıḳūne. Ferajeʿū ilā enfusihim feḳālū* ***innekum entumu****ẓ-ẓālimūne. Ṯumme nukisū ʿalā ruūsihim leḳad ʿalimte mā hāʾulāʾi yenṭıḳūne. Ḳāle efetaʿbu-*

[48] Söz konusu üslûp özelliği aşağıdaki ayetlerde de geçmektedir: "20. Tâhâ, 57, 62-64, 88; 21. Enbiyâ, 3; 26. Şu'arâ, 34-37; 37. Saffât, 97; 68. Kalem, 21-25. Bu ayetler, bizim belirleyebildiğimiz ayetlerdir. Gözden kaçırdıklarımızda olabilir.

dûne min dûni'llâhi mâlâ yenfe'ukum şey'en velâ yedurrukum. Uffin lekum ve limâ ta'budûne min dûni'llâhi e-felâ ta'kılûn. Kâlû ***ḥarriḳûhu ve'nṣurû âlihetekum*** *in* ***kuntum*** *fâ'ilîn.*

M. NURİ YILMAZ: ...İbrahim gelince ona, "Tanrılarımıza bunu sen mi yaptın ey İbrahim?" dediler. İbrahim, "Belki şu büyükleri yapmıştır onu. Konuşabiliyorlarsa bunu onlara sorun" dedi. Bunun üzerine, vicdanlarının sesine kulak vererek, "Gerçekten zalim olan **sizlersiniz**" dediler. Sonra eski kafalarına döndüler: "Bunların konuşmadığını sen elbette biliyorsun." İbrahim, "Demek siz, Allah'ı bırakıp da size hiçbir faydası ve zararı olmayan şeylere mi tapıyorsunuz?" dedi. "Size de, Allah'ı bırakıp taptığınız şeylere de yazıklar olsun! Siz akletmez misiniz?" Bazıları, "Eğer, bir iş **yapacaksanız**, şunu **yakın** da **tanrılarınızın öcünü alın**" dediler..."

Okurlara karşılaştırma imkanı tanımak için kendi çevirimizi sunuyoruz:

...Bu durum karşısında akılları başlarına gelmiş ve içlerinden kendi kendilerine: "Meğer **biz kendimize yazık etmişiz**!" demişlerdi. Ama yine de birden eski düşüncelerine dönmekte gecikmemişlerdi ve (İbrahim'e): "Ant olsun ki, sen de bunların konuşmadıklarını biliyorsun!" diyerek karşılık vermişlerdi. Bunun üzerine İbrahim: "Demek ki, siz, şimdi, Allah dışında size ne bir yararı ne de zararı olan şeylere ibadet ediyorsunuz, öyle mi? O hâlde sizlere ve Allah dışında ibadet ettiklerinize yazıklar olsun! Hâlâ aklınızı başınıza almayacak mısınız?" diyerek onlara çıkışıvermişti. Bu durum karşısında onlar, birbirlerine: "Eğer bir şeyler **yapacak** isek, gelin onu **yakalım** ve böylece **tanrılarımızın öcünü alalım**" diyerek haykırmışlardı...

Dikkatli bir karşılaştırma, her iki çeviri arasındaki farkı açıkça gözler önüne koyacaktır. "Gerçekten zalim olan sizlersiniz" ibaresinin doğru anlaşılması çok büyük bir önem arz etmektedir. Kaynak metne bağlı bir çevirinin kargaşaya yol açacağı açıktır. Nitekim, ayetle ilgili birbirinden farklı yorumların yapılması bu düşüncemizi doğrulamaktadır.

VI. Sonuç

Son zamanlarda, dilbilim ve özelikle çeviri kuramı konusunda ortaya çıkan yeni yaklaşımlar, geleneksel yaklaşımların varoluş nedenlerini sorgular niteliktedir. Özellikle çeviri konusundaki işlevselci yaklaşım, günümüzün gereksinimlerine daha iyi yanıt vermesi bakımından büyük bir önem taşımaktadır. Bu yaklaşım, eleştirel-felsefi hermeneutiğin katkılarıyla daha da işlevsel hâle gelecektir.

Kur'an çevirileri konusunda da, gerek Batı'da gerekse ülkemizde sevindirici gelişmeler yaşanmaktadır. Çalışmaların özellikle yöntem konularında ağırlık kazanması her türlü takdirin üzerindedir. Eleştirel-felsefi hermeneutiğe dayalı işlevselci bir çeviri kuramı, halkımıza çok uzun zamandan beri özlemini duyduğu Kur'an çevirisini sunma konusunda en güvenilir yoldur. O hâlde, böyle bir yöntemin bir ân önce geliştirilip kamu oyuna sunulması, gelecek açısından çok büyük bir önem arz etmektedir.

islâmiyât V (2002), sayı 1, s. 163-180

Olgu-Nass İlişkisinin Romantik Yorumundan Aydınlanmacı Yorumuna
–Hipoleptik Bir Bilince Doğru–*

RECEP ALPYAĞIL**
ARŞ.GÖR., O.M.Ü. SOSYAL BİL. ENSTİTÜSÜ

Tarih bir inşa faaliyetinin nesnesidir: Yapı, homojen ve boş bir zamanda değil, "şimdi'nin zamanı"nın doldurduğu bir zamanda yükselir. Nitekim Robespierre için eski Roma, tarihin sürekliliğinden koparıp aldığı, 'şimdi'nin zamanı'yla yüklü bir geçmişti. Fransız Devrimi kendisini eski Roma'nın tekrarı olarak görmüştü. Tıpkı modanın eski giysilere başvurması gibi o da eski Roma'ya başvurmuştu. Moda hep geçmişin ormanlarında avlanıp güncel olanı yakalar, bir kaplan sıçrayışıyla..[1]

Doğrusu, yazının başlığı, ilk bakışta, aydınlanmanın alternatifinin romantizm olabileceğini ima etmekte; dolayısıyla, bir aşırılığın alternatifi olarak bir başka aşırılığı önermekte gibidir. Ancak, şimdilik, başlıktaki vurgunun hipoleptik*** bilince olduğunu belirterek, ilgili sorunu bir süreliğine kelimenin Husserlci anlamında paranteze almayı düşünüyorum. Olgu-nass ilişkisi, epeydir Kur'an ilimleri sahasında tanımlayıcı bir terim olarak kullanılmaktadır. Bununla, kabaca, tanrısal vahiyle vahyin indiği vasat arasında doğrudan bir ilişkinin var olduğu, giderek olgunun vahyin muhtevasını belirlediği, anlatılmak istenmektedir.[2] Bu hâliyle ilgili kavram, sıradan bir durum tespitinde bulunuyor gi-

* Metin içinde kullanılan romantizm ve aydınlanmacı yaklaşım kavramları farklı disiplinlere ait oldukları için burada kısaca şu açıklamayı yapmak yerinde olacaktır: Bu kavramlar, Kur'an'ı anlama bağlamındaki bir tartışmaya açılım sağlayabilmek amacıyla kelimelerin anlam alanlarına yeni yüklemeler yapılarak kullanılmıştır. Bu kavramların buradaki kullanımları ile onların ait oldukları disiplin içindeki benzeşmeleri nosyon itibarıyladır.

** Bu yazıyı okuyup benimle tartışan, Mustafa Öztürk'e, Mustafa Ünver'e, Burhanettin Tatar'a; yazıyla ilgili olarak bana kaynak yardımında bulunan değerli arkadaşım Kemal Batak'a, son olarak da hipoleptik bilinç nosyonunu kendisine borçlu olduğum Cafer S. Yaran'a teşekkürlerimi sunarım.

[1] Walter Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", çev. Nurdan Gürbilek, *Son Bakışta Aşk*, Metis Yay., İstanbul 1995, s. 46-47.

*** Hipoleptik, kelime olarak, alt kademede olanı devralmak, anlamına gelir; metin içinde ise, önceden çalışılmış metni devralmak (ve devretmek) anlamında kullanılmıştır. Bkz. bu makalenin son kısmı.

[2] Gerek aydınlanmacı yaklaşım gerekse romantik yaklaşım heterojen olmakla birlikte, bu katagorilerde değerlendirilen kişilerin tematik olarak homojen oldukları düşünülmüştür. Konuyla ilgili bazı metinler için bkz. N. H. Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı: Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine*, çev. M. Emin Maşalı, kitâbiyât, Ankara 2001, Ebû Zeyd'in görüşlerinin bir değer-

bi gözükmektedir. Ancak, yukarıdaki bakış açısı, örneğin Kur'an'da 13 yerde geçen "senden soruyorlar"[3] şeklindeki

> soruların, insanoğlunun Allah'a yönltebileceği muhtemel bütün soruları kapsadığını söyleyebilir miyiz? Veya bu sorulara verilen cevapların evrensel anlamda bütün insanlığı tatmin edecek cevaplar olduğu öne sürülebilir mi? Bugün, "hilalin nasıl oluştuğunu Allah'a sorma ihtiyacını duyacak veya Kur'an'ın verdiği cevapla yetinecek kaç insan çıkar?"[4]

şekline büründüğünde sorun daha farklı bir boyut kazanacaktır. Kanımca, bu noktada şu soruların sorulması kaçınılmazdır: Olgu-nass ilişkisi dışında vahyin alternatif bir iniş şekli olabilir miydi? Diğer yandan, olgu ile nass arasındaki ilişki salt fiilî tarihsel durumlar bağlamında mı cereyan etmiştir? Olgu-nass ilişkisinin yukarıdaki aydınlanmacı yorumunun dışında anlaşılması olası mıdır? Kısaca E. Said'in ifadesiyle "metni ve onun dünyevi koşullarını hakkıyla ele almanın alternatif bir biçimi mümkün müdür?" Öncelikli olarak, bu soruları üç temel kavram dolayımında tartışmayı düşünüyorum.

a) Hireofani ve Kutsalın Diyalektiği

Acaba vahyin nazil olduğu zaman diliminin, diğer olağan zaman dilimlerinden farklı bir özelliği var mıdır? Bu noktada, aydınlanmacı yorumun yanıtının menfi olduğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan, romantik yorumun da tam aksi bir kanaatte olduğu görülmektedir. Başka türlü söylendikte, ilk yaklaşım, tarihi profanlaştırma temayülünde iken, ikinci yaklaşım da, kutsallaştırma eğilimindedir. Kanımca her iki yaklaşım da ironik bir biçimde karşıtının varsayımlarını haklılaştırmaktadır. Ancak, ilgili sorunun yanıtı, birbirinin zaaflarından beslenen bu iki bakış açısının dışında aranabilir mi? Acaba seçmek durumunda olduğumuz tek alternatif, salt kutsal ya da profan mıdır? Bana kalırsa, her iki yaklaşım da üleştirilebilir. Yani ilgili tarihsel kesitte, profan öğeler bulunduğu kadar kutsal öğeler de bulunmaktadır. Bu tezimi daha iyi kavramsallaştırabilmek amacıyla Eliade'ın 'hireofani' terimini ödünç alıyorum.

Eliade'a göre, kutsal, hireofani (kutsalın tezahürü) aracılığıyla "her doğal nesneyi, aykırı bir biçimde değiştirme gücüne sahiptir; bu nesne, görünüş itibarıyla değişmese bile, onun doğal nesne olarak varoluşu sona erer."[5] Bu tanımlama bizim için pek de yabancı olmasa gerek: Kur'an'da 20. Tâhâ suresin-

lendirmesi için bkz. Ömer Özsoy, "Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in Nass-Olgu İlişkisi Bağlamında Ulûmu'l-Kur'an'ı Eleştirisi", *İslâmî Araştırmalar*, VII (1994), s. 3-4.

[3] Örnek için bkz. 2. Bakara, 189, 215, 217; 5. Mâ'ide, 4; 7. A'raf, 187.

[4] Ömer Özsoy, "Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine", *İslâmî Araştırmalar*, IX (1996), sayı: 1-4, s. 138.

[5] Stephen J. Reno, "Hierofani, Sembol ve Tecrübeler", *Din ve Fenomenoloji*, haz. Constantin Taocu, çev. Havva Köser, İz Yay. İstanbul 2000., s. 35; konuyla ilgili geniş bir anlatım için bkz. Mircae Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, çev. M. Ali Kılıçbay, Gece Yay., Ankara 1991, (özellikle Birinci ve Dördüncü Bölümler).

de, Musa'ya şu şekilde seslenilir: "Pabuçlarını çıkar, çünkü sen, kutsal bir vadi olan Tuvâ'dasın."[6] Öyle anlaşılıyor ki, kutsal olan, olağan olandan farklı bir muameleyi gerekli kılmaktadır. Bu durumun örneklerini çoğaltmak mümkündür: Arz-ı Mukaddes,[7] Salih'in devesi,[8] Makam-ı İbrahim,[9] Mekke ve çevresi. Bütün bu kavramların imlediği realiteler, her ne kadar muhtevaları üzerinde tartışma olsa da, kendilerine kaynaklık eden şeyden dolayı farklı bir muameleye mazhar olmaktadırlar ya da olmuşlardır. Aralarında bir sıradüzeni olmakla birlikte, bunlara riayet etmeyenler yer yer kınanır, bazen de cezalandırılır. Eğer aynı paradigma içinden bir değerlendirme yapacaksak, bu imgelerin rasyonel bir açıklaması da bulunmamaktadır.

Yukarıdaki örneklerden hareketle, yeni bir muhafazakârlık ileri sürme niyetinde değiliz. Amacımız, sadece 'kutsallık kubbesi çökmüş' olan ve 'artık hiçbir şeyin kutsal addedilmediği' bir uğrakta,[10] unutulmuş gibi görünen bir gerçeğe dikkatleri çekmektir. Kaldı ki, bizzat kutsalın doğası, diyalektik bir yapıya sahip olmakla,[11] bu tarz naiv bir yoruma izin vermez. Bunun pratikteki anlamı şudur: Hireofaninin gerçekleştiği zaman ya da mekan, mutlak anlamda ne sekülerleşmeye ne de kutsallaştırmaya müsaittir. Bu anlamda Eliade'ın, modern insanın tarihi tinsellikten yoksun bir biçimde değerlendirmesini, diğer bir deyişle onu profanlaştırmasını eleştirmesi[12] anlamlıdır. Bu kısa analizin sonucundan hareketle özeldeki konumuza dönersek; diyebiliriz ki, olgu ile nass arasında bir ilişki olmuştur (profan); ama bu ilişki, kutsalın tezahür ettiği bir ilişkidir (kutsal). Burada açıkça söylemek istediğimiz husus şudur, nass-olgu ilişkisini savunanlar bir tür 'tarihsel indirgemeciliğe'[13] düşmektedirler. Bu da Riffaterre'nin 'kendine yeterli metin' konseptiyle tanımladığı[14] şeydir: Bir metnin, herhangi bir biçimde biyografik/tarihsel, genetik, psikolojik veya analojik koşullara indirgenmesi. Edward Said'in yerinde tespitiyle, metnin, bütünüyle bağlama indirgenmesiyle ondan bağımsızlaştırılması arasında, yüzleşmek durumunda olduğu sorunlar itibarıyla, fark yoktur. Said, her iki yaklaşımı da, 'anlamı bütünüyle

[6] 20. Tâhâ, 12, 79. Nâzi'ât, 16.

[7] 5. Mâ'ide, 21.

[8] 26. Şû'arâ, 154-156, 91. Şems, 13-14.

[9] 2. Bakara, 125.

[10] Stjepan Mestrovic, *Duyguötesi Toplum*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., İstanbul 1999, s. 53, 217, 225, bu anlamda oldukça güzel bir çalışma için bkz. Vehbi Başer, "Sosyal Bilimler Açısından Kutsal Metinlerin Anlaşılması", *II. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1996, s. 13-50.

[11] Eliade, bunu, zıtların bir araya gelmesi (*coincidentia oppositorum*) olarak tanımlar, geniş bilgi için bkz. John Valk, "The Concept of The Coincidenta Oppositorum in The Thought of Mircea Eliade", *Religious Studies*, s. 28.

[12] Randal Studstill, "Eliade, Phenomenology, and the Sacred", *Religious Studies*, 36 (2000), s. 192.

[13] Reno, agm., s. 33; ayrıca bu konuda güzel bir çalışma için bkz. Elisabeth Özdalga, "Din Din midir Yoksa Başka Bir Şey midir? Dinsel Fenomenleri İndirgeyici (Reductionist) Yaklaşımların Bir Ön Eleştirisi", *İslâmî Araştırmalar* III (1989), sayı: 2.

[14] Aktaran: Edward Said, "Dünya, Metin ve Eleştirmen", *Kış Ruhu*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yay., İstanbul 2000. s. 124.

kavrama hırsı' olarak tanımlar: "Metinleri, –dünyadaki konumlarının kesinliği sayesinde– *çoktan* yorumlanmaya *başlamış*, haklarında yapılan yorumları çoktandır kısıtlayan nesnel olarak kavrama hırsı."[15] (vurgu E. Said) Bu bakış açısı, kutsalın tezahür ettiği boyutların tarihsel şartları itibarıyla yorumlanamayacağını ifade etmekten çok, yaptığımız yorumların, bizi, kutsalı içinde yer aldığı tarihsel şartlarla eşitlemeye götürmemesi gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü vahyin nazil olduğu dönem, her ne kadar profansa da, kendisinde kutsalın tezahür etmekliğiyle, diğer olağan tarihsel dönemlerden farklıdır. Kaldı ki, yinelersek, kutsalın bir diyalektik içinde tezahür etmesi de, bu iki boyutun birbirine indirgenemezliğinin bir kanıtıdır. Kanımca bu gerçek, en azından olgu-nass ilişkisinin farklı bir perspektiften değerlendirilebileceği anlamına gelir.

Yukarıdaki sonuç değerlendirmesinin yüzleşmek durumunda olduğu bazı sorunlar vardır. Buna göre denebilir ki, 'her ne kadar kendinde kutsal tezahür etmiş olsa da, bugünden bakıldığında, olgu-nass etkileşiminin gerçekleştiği tarihsel dilimde nazil olan ve bu durumun bir sonucu olarak, günümüz insanının anlamakta zorlanacağı ayetler yok mudur?' Bu sorunun yanıtı elbette müspettir ve bunun somut örnekleri fazlasıyla vardır. Peki bu durum, yukarıda söylediklerimizle nasıl bağdaşacaktır. Bu sorunun yanıtını, yine başka bir kavram dolayımında arayacağız.

b) İnsan Bilincinin Öyküselliği

Düşünce tarihinde, günümüze gelinceye dek, insan birçok özelliğiyle tanımlanmıştır: Kültür yapan insan, sosyal varlık olarak insan, tarihsel insan vb. Bu tanımlara ilginç bir katkı da çağdaş düşünür MacIntyre'dan gelmiştir. O, insanı "pratik ve edimlerinde, en az kurgularında olduğu kadar, öz olarak *öykü anlatan bir hayvan*" olarak tanımlar. Buna göre biz,

> beşerî bir toplum içine gireriz; yani bize atfedilmiş olan bir ya da birkaç karakterle –içine sürüklenmiş olduğumuz rollerle– topluma katılırız ve ötekilerden aldığımız tepkilerin ve onlara verdiğimiz karşılıkların nasıl yorumlanacağını anlayabilmek için bunların ne olduğunu öğrenmek zorunda kalırız. Çocuklar, kötü kalpli üvey annelerin, kayıp çocukların, iyi ama kandırılmış kralların, ikiz oğlan çocuklarını emziren kurtların, payına düşen mirası alamayan, hayatta kendi yolunu kendi çizmek zorunda kalan en küçük evlatların ve kendisine kalan mirası har vurup harman savurduktan sonra yoksulluk içine düşen büyük evlatların hikayelerini dinleyerek, hem bir çocuğun hem de bir ebeveynin ne demek olduğunu, içinde doğmuş oldukları dramada bulunabilecek rol dağılımını ve dünyanın gidişatını, doğru ya da yanlış öğrenirler. Dolayısıyla çocukları öykülerden mahrum ederseniz, konuşmalarında olduğu kadar eylemlerinde de kaygılı ve kekeme olacaklardır. Bu nedenle kendimizinki de dahil, bizlere herhangi bir toplumun anlayışını kazandırmanın, bu toplumun ilk dramatik kaynaklarını oluşturan öyküler

[15] Said, agm., s. 129.

> stoku dışında başka bir yol yoktur. Vico haklıydı, aynı şekilde Joyce da. Ve kuşkusuz, öyküler anlatmanın insanı erdemler konusunda eğitmede anahtar bir konuma sahip olduğunu ileri süren ve heroik toplumdan onun ortaçağ varislerine uzanan ahlak geleneği de haklıdır.[16]

Bu anlamda her toplumun, kendine özgü öyküleri, hikayeleri, fıkraları, masalları ve bunlara benzer anlatı türleri; bu anlatı türleri içinde sonraki kuşaklar için prototip görevini yerine getiren 'kişileri' vardır. Yukarıdaki uzun alıntının da gösterdiği üzere, bu anlatıların işlevi çok yönlüdür. Ancak, burada asıl önemli olan, anlatının işlevini dolaylı bir biçimde yerine getiriyor olmasıdır. Diğer bir deyişle, anlatı, fiilî durum için 'örnek olay' olma özelliği taşır. Denilebilir ki, bu hâliyle anlatı, makisün aleyh gibidir. Bu anlamda bir anlatıyı incelemek, 'yaşamı aydınlatma ve değerlendirme imkanlarını söz konusu anlatı çerçevesinde kullanan bir bakış açısını öne çıkarmak' demektir.[17] Bununla birlikte, anlatılar, nesneler gibi basitçe verili şeyler olmadıkları için, anlatılar, yazar/anlatan ile metin/söz, metin ile okurlar arasındaki *aktif ilişki yumaklarıdır*; bu anlamda okur/dinleyen, temayı yakalayamazsa, sözcüklerin bir anlatı oluşturması amacına ulaşamamış olur.[18] Açıkçası temayı yakalamak ve ilgili temayı diğer durumlara tatbik etmek, anlatıyla ilişkiye giren kişiye düşer.[19]

Peki, anlatının kendisi tarihsel bir temele dayanıyorsa, onun zaman içindeki sürekliliği nasıl gerçekleşir. Bu soruya Game, hikaye örneğinde oldukça güzel bir açıklama getirir: "Hikayeler sokak kedileri gibidir, kucağınızda kıvrılırken kendilerini evinde hissederler, ama hiç kimsenin malı olmazlar. Hikayeler ne doğru ne de yanlış, ne güncel ne de ıskartadırlar; onlar piramitlerin hava geçirmez odalarında yüzyıllardır duran ve bugüne kadar filiz verme yetilerini korumuş tohumlardır."[20] Bu anlamda, her ne kadar bazı anlatılar, bireye öz-

[16] Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma*, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yay., İstanbul 2001, s. 319; krş. "Anlatı, köken olarak, bir kültür eseri, bir sanat eseri değil, toplum içinde faaliyet gösteren normal zihnin temel bir işleyiş biçimidir. Konuşmayı öğrenmek bir hikaye anlatmayı öğrenmektir." Ann Game-Andrew Metcalfe, *Tutkulu Sosyoloji*, çev. Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., İstanbul 1999, s. 100; konuyla ilgili ayrıca bkz. Solmaz Z. Hünler, *İki Adalet Arasında: Rawls ve MacIntyre*, Vadi Yay., Ankara 1997, s. 154-168; Keith Jenkis, *Tarihi Yeniden Düşünmek*, çev. B. Sina Şener, Dost Yay., Ankara 1997, s. 21; Walter Benjamin, "Hikaye Anlatıcısı", çev. Nurdan Gülbilek, *Son Bakışta Aşk*, Metis Yay., İstanbul 1995; Vladimir Propp, *Folklor: Teori ve Tarih*, çev. Necdet Hasgül, Avesta Yay., İstanbul 1998; Roland Barthes, "Anlatıların Yapısal Çözümlemesine Giriş", çev. Mehmet Rifat-Sema Rifat, *Gösterge Bilimsel Serüven*, YKY, İstanbul 1997.

[17] Marc Auge, *Unutma Biçimleri*, çev. Mehmet Sert, Om Yay., İstanbul 1999, s. 97.

[18] Ann Game, *age.*, s. 102.

[19] Bu görüşler Alun Munslow'un tarihçinin rolüne ilişkin söyledikleriyle karşılaştırılabilir: "Tarihçinin yapması gereken şey, delillerin destekleyeceği, ardından makul bir biçimde (olguları özel türden bir hikaye olarak derlemeye imkan veren) henüz türü belli olmayan bir öyküleştirme ya da kültürel mitlerle dolu tutarlı bir öyküleştirme olarak ortaya konabilecek, farklı türden hikayeleri tespit etmektir. Sunulan hikaye aynı mitler stokuna ve okurun da paylaştığı ideolojik ve yöntemsel tercihlere seslendiğinde hikaye pekala inandırıcı, akla yatkın ya da iyi anlatı olabilir", *Tarihin Yapısökümü*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., İstanbul 2000, s. 217.

[20] Ann Game, *age.*, s. 105.

gü/otobiyografik türden bir içeriğe sahipmiş izlenimi verseler de, temelde anlatı formu, 'önceden tahmin edilebilir alternatif süreçlere uygun şema verebildiği için genelleştirilmiş sistematik bir tarih olarak işlev görür.' Anlatının bu yönü, ona kendi bireyselliğini aşma ve her zaman ondan başka anlatılar/öyküler türetme imkanı tanır.[21] Bu noktadan bakıldığında, anlatılar, eşzamanlı olarak insanların tecrübe stoklarıdır. İnsanlar yorum yapmaya çalışırken, uyaranlara bir anlam yakıştırabilecekleri ve onlara yeterince tanıdık bir biçim verebilecekleri tecrübelere gereksinim duydukları için, anlatısal tecrübeler bu noktada âdeta gerçekliğin bir 'modeli' olarak işlev görür. Bunun gibi modeller olmadığında, kişiler kendilerini yorum gerektiren fenomenlere yöneltmek için ihtiyaç duydukları bir temelden yoksun hissederler.[22] Kısaca, anlatıların tarihsel bir temele dayanıyor oluşları, onların sürekliliklerine bir mâni değildir. Onların zamana karşı dirençleri, yaşamın sonraki durumlarını değerlendirici bir çerçeve sunuyor oluşlarında yatmaktadır.

Anlatı ve onun rolüne ilişkin yaptığımız analizler ışığında, temeldeki sorunumuza bakarsak, ilk olarak, dinin anlatıyla doğrudan bir ilişkisinin olduğu görülmektedir; Auge'in de belirttiği üzere "her din esas itibarıyla anlatıya dayalı bir yaşama sahiptir."[23] Bunun pratik tezahürünü bütün kutsal kitaplarda görebilmekteyiz. Kutsal metinlerde anlatı formu oldukça önemli bir yer tutar. Bu anlamda birçok sorunun anlatılması, birtakım meseller, hikayeler, kısaca *anlatılar* aracılığıyla yerine getirilmektedir. Kur'an'da da, bu durumun oldukça çok örneği bulunmaktadır. Bizim için bu noktada önemli olan yön, vahiyde, önceki peygamberlerin ve halkların öyküsüne verilen yerdir. Denilebilir ki, bu öykülerin yaşandığı dönemde de bir tür olgu-nass ilişkisi cereyan etmiştir. Yani bize anlatılan öykülerden anladığımız üzere, herhangi bir elçinin gönderildiği bir toplumda da, kimi sorunlar yaşanmakta, bunun üzerine de vahiy nazil olmaktadır. İşte bu noktada benim tezim şudur: Nasıl ki Kitabı Mukaddes'teki veya başka bir durumdaki öykülerin varlığı, bir diğer vahiyde güncelleşerek devam ediyorsa, aynı şekilde, Kur'an'daki tarihsel veya olgu bağımlı ayetlerin sürekliliği de, benzer bir biçimde bir sonraki bağlamda devam edebilir. Söylemek istediklerimi açarsam, insanlar sosyal yaşamlarında öyle bir durumla karşı karşıya kalırlar ki, o durumdaki gerçeği x öyküsü kadar hiçbir şey anlatamaz. Yani o noktada bir öyküye başvurulur. Nüzûl ortamında da benzer bir durumun söz konusu olduğu görülmektedir. Müşrik Arapların durumu tam da y zamanındaki x öyküsüne karşılık gelmekte ya da benzemektedir. Bu anlamda, fiilî durum öyküdeki duruma benzetilmek suretiyle hâlihazırdaki durumun sonucunun müphemliği, öyküdeki sonuca bağlanarak giderilmek istenmektedir. Kanımca, Kur'an'daki tarihsel anlatıların sürekliliği, ilgili tarihsel anlatılar,

[21] Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, trans. Jeremy Shapiro, Bacon Press, Boston 1971, s. 263.

[22] Cohen, *Topluluğun Simgesel Kuruluşu*, çev. Mehmet Küçük, Dost Yay., Ankara 1999, s. 113.

[23] Auge, *age.*, s. 149.

bağlamı geldikçe bir öykü formatına sokularak, sağlanabilir. Özetle, Kur'an'da olgunun bir sonucu olarak var olduğu iddia edilen ayetler, insanın öykü anlatan bir varlık olması itibarıyla, Kur'an'daki kıssaların zamanında gördüğü işleve benzer bir işlev görebilir. Şimdiye kadar anlatı bağlamında ele aldığımız aynı sorunu, yine bir başka perspektiften hareketle ele alınabilir.

c) Kültürel Anımsamadan Kolektif Bilince

Anlatının doğası sorusunu gündeme getirmek, bizatihi kültürün doğası üzerine kafa yormayı davet etmek anlamına gelmektedir.[24] Çünkü her kültür, temelde anlatılar yoluyla bir tür bağlayıcı yapı oluşturur. Bu yapı, "önemli deneyim ve anıları biçimlendirip canlı tutarak, ilerleme hâlindeki şimdiki zamanın ufkuna, bir başka zamanın görüntülerini ve öykülerini katarak ve böylece ümit verip anıları canlandırarak, dünle bugünü birleştirir."[25] Denebilir ki, kültürün bu anlatısal yönü, bireylere biz deme imkanı veren kimlik ve aidiyet duygusunun temellerini yaratır. Bu durumu, MacIntyre şu şekilde dile getirir:

> Benim hayat hikayem, her zaman, kimliğimi kendilerinde bulmuş olduğum toplulukların hikayelerinde saklıdır. Ben, dünyaya belli bir geçmişle birlikte gelirim; bu geçmişle olan bağlarımı koparmaya çalışmak, bireyci anlamda, şimdiki ilişkilerimi sakatlamak demektir. Tarihsel kimliğe sahip oluş ile toplumsal kimliğe sahip oluş her zaman iç içedir.[26]

Ancak, konumuzun daha iyi anlaşılması için burada, bir soruna daha açıklık getirilmesi gerekmektedir. Peki, kültürün içinde yer aldığı topluma, biz deme imkanı sağlayan, o toplumdaki kolektif özdeşliği sağlayan nedir? Bu tarz bir soruya, oldukça güzel bir yanıt Ricoeur'dan gelmiştir. Ona göre, hiçbir toplum mutlak olarak, politik, ekonomik, hukuksal vbg. kendi temel fonksiyonlarına indirgenemez. Bu yola başvurmakla toplum açıklanmış olmaz. "Toplumda, bu ayrık kurumları ve fonksiyonları yönlendiren ve belirleyen değişmez gizli bir öz vardır."[27] Ona göre, bu öz, toplumun mitsel-şiirsel temelinin (*foundational mytho-poetic*) keşfedilmesiyle anlaşılabilir.[28] Bu anlamda herhangi bir mitin temel fonksiyonu, toplumun özgül özdeşliğini kurmaktır.[29] Şiir ve mit sadece unutulmuş bir dünyaya özlem (*nostalgia*) değildir. Onlar henüz bir örneği olmayan dünyaların açılımına öncülük ederler, bizim fiilî dünyamızın sınırlarını aşan olası dünyalara.[30] Diğer yandan mit, ütopik bir gelecek beklentisi-

[24] Munslow, *age.*, s. 220.

[25] Jan Asmann, *Kültürel Bellek*, çev. Ayşe Tekin, Ayrıntı Yay., İstanbul 2001, s. 21.

[26] MacIntyre, *age.*, s. 325-326.

[27] Paul Picoeur, "Myth as the Bearer of Posseble Worlds", Riachard Kearney, *Dialogues With Contemporary Continental Thinkers*, Manchester University Press, Manchester 1989, s. 36.

[28] Ricoeur, "Myth as the", s. 37.

[29] Ricoeur, "Myth as the", s. 42; Paul Ricoeur, "Hafıza, Tarih, Unutma", çev. Zeynep Direk, *Cogito* (2002), sayı: 30, s. 34.

[30] Ricoeur, "Myth as the", s. 44.

dir. Burada, sosyal tahayyül geçmişe yönelir; bu şekilde toplum, daha iyi bir dünya için henüz karşılanmamış özlemlerini ifade eder. Bir mit arka planı olmayan toplum, hafızasını yitirmiş demektir. Denebilir ki, mit, geleneğin ve ütopyanın talepleri arasında yaratıcı bir biçimde bir işlev sağlayabilir.[31] Bu açıdan bakıldığında mit, bir hatırlama olarak gelenek (*tradition as recollection*/geçmişin yorumlanması ve sonraki kuşaklara iletilmesi) kavramıyla yakından ilişkilidir. Kısaca toparlarsak, birey gibi toplum da, kendi kimliğini hatırlanan bir geçmiş ve umulan bir gelecekten elde eder. Bu anlamda, üyelerinin belli bir geçmiş çerçevesinde tanımlanmasıyla oluşan toplumu 'bir anı toplumu' olarak, bir kısım gelecek beklentisi çevresinde birleşen toplumu da 'bir umut toplumu' olarak tanımlayabiliriz.[32]

Yeniden asıl konumuza dönersek, şu savı ileri sürmek olasıdır: İnsanlık tarihinde kutsal kitaplar, toplumu bir arada tutmak, onun üyelerine aidiyet bilinci sağlamak gibi oldukça temel bir fonksiyonu icra etmişlerdir. Bu anlamda, onlar, inananlarına hem bir kök/geçmiş/tarih sağlamışlar hem de bir gelecek inşâ etmelerinin yolunu açmışlardır. Ancak, ilgili kitapların anlatılan işlevleri yerine getirmeleri birtakım koşullara bağlıdır. Bu koşullardan ilk akla geleni, yorum faaliyetidir. İkincisi ise, kutsal kitapların unutulmaması, zıddıyla söylendiğinde, hatırlanması koşuludur. İlk duruma daha sonra değineceğimiz için, önce ikinci koşulu ele alabiliriz.

Peki, Kutsal Kitab'ın hatırlanması ya da unutulmaması ne anlama gelmektedir? Bu soruyu, Kitabı Mukaddes'in "Tesniye" kitabı bağlamında yanıtlamayı düşünüyorum. "Tesniye" kitabının ana motifini, 'unutma ve hatırlama'nın oluşturduğunu görmekteyiz. İlgili kitap, Musa'nın vasiyetlerini içerir. Yer ve zaman üzerine bilgi vererek başlar. Olay, Şeria'nın doğu yakasında ve İsrail halkının 40 yıllık çöl yürüyüşünden sonra kutsal ülkeye geçiş hazırlıkları sırasında geçer. Bu noktadan bakıldığında, tüm motiflerin anlam yüklü olduğu görülmektedir: Sınır, sınırı geçme hazırlıkları, kırk yılın sonu. Sonuncusu ile başlarsak, kırk yıl bir bakıma görgü tanıkları kuşağının sonuna işaret etmektedir. Mısır'dan çıkış sırasında 20-30 yaşında olan görgü tanıkları artık yaşlanmıştır; dolayısıyla, bu tanıkların ölümleri, Mısır'dan çıkış, Sina Dağında yapılan ittifak ve çöl yürüyüşü sırasında yaşananlara ilişkin canlı tanıklıkların yok olması anlamına gelir. Bu sebeple olsa gerek, kitapta görgü tanıklığına yoğun bir vurgunun yapıldığı görülmektedir. Öyle anlaşılıyor ki, bütün bu vurgular, 'Çıkış'la yaşanan şeylerin unutulmamasına yöneliktir. Çünkü, 'yabancı bir yere yapılan seyahat ya da bir sınırın aşılması' unutkanlığı beraberinde getirebilir; zira yeni dünyada bu anıları koruyacak ve destekleyecek hiçbir şey yoktur. 'Şeria'yı geçip, bal ve süt akan ülkenin yemeklerinden yendiği ânda anılarda var olan

[31] Richard Kearney, "Between Tradition and Utopia: the Hermeneutical Problem of Myth", *On Paul Ricoeur*, ed. David Wood, Routledge, London-New York 1991, s. 64.

[32] Robert H. King, *Tanrı'nın Anlamı*, çev. Temel Yeşilyurt, İnsan Yay., İstanbul 2001, s. 48.

anlaşma unutulmaya yüz tutabilir.'[33] Bu anlamda, İsrailoğullarından Mısır ve sonrasında yaşanan tecrübelerin unutulmaması istenir ve bu yöndeki emirler birçok defa yinelenir:

> Sakın, seni Mısır diyarından kölelik evinden çıkaran Rabbi *unutma*.[34]
>
> Ve seni alçaltmak, seni denemek, emirlerini tutacak mısın yoksa tutmayacak mısın diye yüreğinde olanı bilmek için, Allahın Rabbin seni bu kırk yıl çölde yürüttüğünü bütün bu yolu *hatırlayacaksın*.[35]
>
> Ve seni alçaltsın, ve sonunda sana iyilik etme için seni denesin diye, atalarının bilmedikleri manı çölde sana yediren Allahın Rabbi *unutmayasın*.[36]

Bu ayetlerde hatırlamaya yapılan vurgu, vahiy tecrübesinden bir süre sonra, çerçeve değişiminin, yaşam koşullarının ve sosyal ilişkilerin değişmesinin bir sonucu olarak unutmanın devreye girmesi olasılığına karşı, insanları uyarmaya yöneliktir. Bu bağlamda, geçmişin niçin bu kadar önemli ve unutulmaması gereken bir olaylar bütünü olduğunu ele almadan önce, şuna da dikkatleri çekmek gerekmektedir. İnsanlar, unutma gerçeğine karşı çeşitli stratejilere (eğitim, işaretler, semboller) başvurmuşlardır. Örneğin, bayramlar ya da ona benzer kutlamalar ve bu özel günlere has ritüeller, insanların geçmişle bağlantı kurma, onu hatırlama yolundaki yöntemlerinden sadece birkaçıdır.[37] Bu anlamda, Yahudi geleneğindeki hemen hemen tüm bayramların tarihsel hafıza ile bir bağlantısı olduğu görülmektedir: Mazzot, Mısır'dan çıkışın hatırlandığı bir bayramdır;[38] Şavuot, Mısır'daki yaşamın anılmasına yönelik haftalık bir bayramdır.[39] Ya da Fısıh:

> Ve vaki olacak ki, size oğullarınız: Sizin için bu hizmet nedir? diyecekleri zaman: Bu Mısırlıları vurduğu zaman, evleri üzerinden geçip evlerimizi kurtaran Rabbin Fısıh kurbanıdır diyeceksiniz...[40]

Bu ayet örneklerinden de anlaşılacağı üzere, sosyal ritüeller tarihsel olaylarla irtibatlandırılmak suretiyle ilgili hâdiselerin hatırlanması istenmektedir. Acaba hatırlamaya yapılan bu vurguyla ne amaçlanmaktadır? Burada birçok sebepten söz etmek mümkündür. İlk olarak, geçmişteki bir lütfun unutulmaması istenmekte olabilir. İkinci olarak, geçmişteki başarının yinelenebileceği

[33] *Kitabı Mukaddes*, Tesniye 8: 10-19.

[34] Tesniye 6: 12.

[35] Tesniye 8: 2.

[36] Tesniye 8: 16.

[37] Bkz. Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*, trans. Lewis Coser, The Universty of Chicago Press, Chicago; Halbwachs'ın görüşlerinin sistematize edilmiş bir değerlendirmesi için bkz. Daniele Hervieu-Leger, *Religion as a Chain of Memory*, trans. Simon Lee, Polity Press, Cambridge 2000, s. 121-157.

[38] "Hayatının bütün günlerinde Mısır diyarından çıktığın günü hatırlayasın diye." Tesniye 16: 3.

[39] "Ve Mısır'da köle olduğunu hatırlayacaksın." Tesniye 16: 12.

[40] *Kitabı Mukaddes*, Çıkış 12: 26-27.

ima edilmek istenmiş olabilir.[41] Connerton bu gerçeğe şu şekilde işaret eder: "Bu arkaikleştirici tutumda, bireyin yaşamı 'kutsal bir yinelenme', prototip yaşamların açık bir biçimde yeniden canlandırılışı olarak" tasavvur edilir.[42] Burada geleneksel olanın reenkarnasyonu nosyonuyla birey, geçmişe yeniden 'şimdiki zamanlık' kazandırır. Ancak, bu tarz bir anlayışa modern ve seküler bilincin fazlasıyla yabancı olduğunu söyleyebiliriz: "Modernite koşulları altında aynı şeylerin yinelenmesinin kutlanması, bir onarma (telafi) stratejisinden başka bir şey değildir; olamaz, çünkü, doğrudan doğruya modernite ilkesinin kendisi, yinelemelerin kutlandığı yapıya sahip bir yaşam düşüncesinin yadsınmasıdır. Bir kişinin ya da topluluğun yaşamının değerlerini, bilinçli olarak yerine getirilen anımsama eylemelerinden, prototip oluşturan bir olayın yeniden yaşanmasından alabileceği ya da alması gerektiği düşüncesine güveni yadsır."[43] Diğer yandan hatırlanması istenen kolektif hafıza, bireylerin birbirlerine yakınlaşmasını, onların ortak duygularını ortaklaşa olumlamalarını sağlar; bu ise, ilgili tarihsel hâdiselere dayanan ritlerin icra edilmesiyle bağlantılıdır.[44] Buraya kadar anlattıklarımızla gelmek istediğimiz noktayı Kitab-ı Mukaddes'teki, biri hatırlama diğeri de unutma motifiyle yüklü olan, iki ayet gayet güzel bir şekilde betimlemektedir:

> İleride oğlun sana: Allahımız Rabbin size emrettiği şahadetler ve kanunlar ve hükümler nedir? diye sorduğu zaman, oğluna diyeceksin: Biz Mısır'da Firavun'un köleleri idik; ve Rab bizi Mısır'dan çıkardı; ve Rab Mısır'da gözümüzün önünde, Firavun'un üzerinde, ve bütün evinin üzerinde, büyük ve acıklı alametler ve harikalar gösterdi.[45]

Yukarıdaki ayette, ilk kuşaktan sonraki fertlerin ibadetle ya da birtakım ritüellerle yükümlü tutulmaları, ilgili ritüellerin tarihsel bağlamına işaretle temellendirilmektedir. Bu durum, Asmann'ın 'kurucu mit' nitelemesiyle açıklığa kavuşturmayı düşündüğü şeydir. Şimdi ikinci ayeti ele alalım:

> Çünkü yaratanın, sizin tanrınızın terbiyesini tanımayan, onun büyüklüğünü ve elinin gücü ve kolunun uzunluğunu hissetmemiş olan, onun işaretlerini ve Mısır'da firavunlara, Mısır krallarına ve tüm ülkesine yaptıklarını, sizi takip edenleri Sazlı Deniz'in yükselen sularında boğduğunu ve bugüne kadar yok ettiğini ve çölde yolunuzu bulup buraya kadar gelmeniz için yaptıklarını bilmeyen çocuklarınızla konuşmuyorum.[46]

[41] Örneğin, savaşla ilgili olarak Kur'an'da, nice az topluluğun çokluğa galip geldiği hatırlatılarak, hâlihazırdaki savaşın da, her ne kadar düşman karşısında azlık olunsa da, galibiyetle sonuçlanabileceği ima edilir (2. Bakara, 249).

[42] Paul Connerton, *Toplumlar Nasıl Anımsar*, çev. Alaeddin Şenel, Ayrıntı Yay., İstanbul 1999, s. 99.

[43] Connerton, *age.*, s. 102.

[44] Mestrovic, *age.*, s. 230.

[45] Tesniye 6: 20-22.

[46] Tesniye 11: 2-8.

Dikkat edilirse, ayette, bir sonraki nesil, bir önceki neslin şahsında gerçekleşen nimetleri bilmemekle eleştirilmekte, diğer yandan, geçmişe ait belleğin yitirilmesi kınanmaktadır. Hatırlamaya yapılan bu vurgunun aynısının Kur'an'da da varlığını devam ettirdiği görülmektedir. Örneğin, 2. Bakara suresinde üç ayette,[47] İsrailoğullarından, Allah tarafından kendilerine yapılan 'iyiliklerin hatırlanması' ve ardından verdikleri ahde uymaları istenir. Sonrasında "bir zamanlar ..." diye başlayan ayetlerle uzun uzadıya İsrailoğullarının yaptıkları ve onlara yapılanlar anlatılır. Ayrıca, ayetin sonunda, ilahi emirlere uyma zorunluluğu, yine geçmiş üzerine bina edilmektedir. Bu ayetler, İsrailoğullarının kendilerine anımsatılan şeyleri unutmuş oldukları[48] ve 'unutma' motifinin Kur'an'da sürekli olarak olumsuz bir muhtevayla (yer yer şeytanla birlikte) anıldığı gerçeğiyle birlikte düşünüldüğünde; Kitab-ı Mukaddes'te dile getirilen hatırlama ve unutma ikiliği daha iyi anlaşılacaktır. Ayrıca, benzer bir vurgunun, nüzûl döneminde yaşanan bir hâdiseye atıfla, Müslümanlar için de yinelenmiş olması,[49] bizim burada söylemek istediklerimiz açısından oldukça önemlidir.

Kısaca, buraya kadar yaptığımız ayet alıntılarından hareketle şu sonuçları çıkarabiliriz: Birinci olarak, hatırlama, yeni bir bilgi aktarımı olmaktan çok, bilinen ama sonrasında unutulan bir gerçeği *güncelleştirir*. Bu anlamda denebilir ki, olgu-nass ilişkisinin gerçekleştiği kesit, hatırlama kültürüyle güncelleştirilebilir. Bunun tipik bir yorumu şu şekilde olabilir: Allah, belli bir toplumun şahsında insanoğluna yaşam serüveninde yardım etmiştir. Bu yardım, kelimenin tam anlamıyla, unutulmaması gereken bir nimettir. Burada önerdiğim şeyin kısmi muğlaklığının farkındayım. Bununla birlikte, bu anlamdaki yorumların şekillenmesini zamanın ve şimdinin geleceğe ait olan ilgilerinin tayin edeceğini düşünmekteyim. Kısaca, her kuşak kendine özgü yorumunu yapmalıdır. Bu, bir tür bugünü geçmiş ışığında aydınlatma edimi olacaktır (Bu önermelerdeki kuramsal sorunların ele alınışı ayrı bir makalenin konusu olsa gerek). İkinci olarak, tarihin belli bir kesitinde olmuş bitmiş bir olayın hatırlatılmasıyla, 'toplumsal bir bellek' oluşturulmak istenmiştir. Bunun en ilginç örneği, Yahudiler olsa gerektir. Onlar, yıllar süren sürgünler ve asimilasyonlar sonunda bile defalarca yeniden bir araya gelmeyi başarabilmişlerdir. Bunun en son örneği de geçen yüzyılda olmuştur. Öyle görünüyor ki, Çıkış öyküsü onlar için, kurucu tarih rolü oynamıştır. Bu, bir anlamda tarihin efsaneye dönüşmesi demektir. Ancak, bu dönüşüm "onun gerçek olmaktan çıktığı anlamına gelmez; aksine [bu dönüşümle tarih], sürekliliği sağlanmış, düzenleyici ve biçim verici bir güç

[47] 40., 47. ve 122. ayetler.

[48] "Ahitlerini bozmaları sebebiyle onları lanetledik ve kalplerini katılaştırdık. Kelimeleri yerlerinden kaydırıyorlar. Kendilerine *hatırlatılan/uyarıldıkları şeyden ders almayı unuttular*. (...) 'Biz Hıristiyanız' diyenlerden de bir ahit almıştık. Onlar da *kendilerine hatırlatılandan ders almayı unuttular*" (5. Mâ'ide, 13-14; ayrıca krş. 25. Furkân, 19).

[49] "Allah'ın size olan nimetini hatırlayın: Hani siz birbirinize düşman idiniz de, (Allah) kalplerinizi uzlaştırdı. Onun nimeti sayesinde kardeş(ler) oldunuz" (3. Âlu İmrân, 103).

olarak geçerlilik kazanmıştır."[50] Bu bağlamda, Guy Menard'ın "İnsanlık tarihi, efsaneleri artık fonksiyonunu yerine getiremediği için pek çok topluluğun tarihten silindiğine tanık olmuştur."[51] şeklindeki değerlendirmelerine katıldığımızı ifade edelim. Üçüncü olarak, bu bellek, sonraki kuşaklar tarafından unutulma riskine karşı, özellikle ritüeller ve bu ritüellerin tekrarlanması yoluyla güvence altına alınmak istenmiştir.

Sonuç olarak denebilir ki, olgu-nass ilişkisinin gerçekleştiği söylenen tarihsel kesit, Müslümanların belleğidir, kolektif hafızasıdır. Bu anlamda ilgili birim, salt tarihsel bir olaylar bütünü olmaktan daha fazla bir şeyi ifade eder ve içerir. Vahiy eşliğinde gerçekleşen tarihsel tecrübe, sonraki Müslümanlar için bir prototip olma görevini yerine getirecektir. Hatta denebilir ki, Arapların şahsında Allah bizi uyarmıştır ve bu inzar Yahudi geleneğindeki Çıkış gibi, unutulmaması gereken bir olaydır. Bu anlamda, aydınlanmacı yorum, bu gerçeği ıskalamış görünmektedir. Ama durumun bu noktada olması, aydınlanmacı yorumun haklı olduğu yönleri görmemize bir engel de teşkil etmemelidir. Aydınlanmacı yorum, romantik yorumun, tarihi şimdiden bağımsız bir biçimde aşkınlaştırmasının açmazlarına oldukça güzel bir biçimde işaret etmiş olmakla birlikte, bu konudaki yaklaşımını bir 'pan'-cılığa götürmüştür. Kanımca, tarihin tümüyle kutsallaştırılması en az tümüyle sekülerleştirilmesi kadar yanlıştır. Bu her iki yaklaşımın da birbirinin eksikliklerini tamamlayarak yeniden inşâ edilmesi gerekmektedir ki, bu da hipoleptik bilinç dediğimiz bir nosyonu gerektirir.[52]

d) Simgeleştiren Hayvan (animal symbolicum)[53]

Şu âna kadar ele aldığımız üç terimin –kutsal-anlatısallık-hatırlama– ortak bir özelliği vardır, o da, bu terimlerin insanlar arasındaki iletişimi yönlendiren sembolik bir öze sahip oluşudur. Özellikle kutsal bağlamında söylediklerimizde, bu yön çok açıktır. Örneğin, Safa ve Merve,[54] haram ay, (Kâbe'ye) hediye olan kurbanlık hayvanlar, gerdanlıklar takılan hayvanlar,[55] hatta 5. Mâ'ide suresi 2. ayetten hareketle yapılan bazı yorumlara göre[56] bütün ibadetler Allah'ın sembolleridir [*şe'âir*].[57] Elmalılı, bu ayetlerin şümulüne, ezanı, namazı, Cuma ve bayram

[50] Asmann, *age.*, s. 56.

[51] Guy Menard, "Dünden Yarına Kutsal ve Profan", *Din Bilim Yazıları*, çev. ve der. Zeki Özcan, Alfa Yay., Bursa 2001, s. 30.

[52] Benzer bir uyarıyı, Kearney, mitik düşünce bağlamında dile getirir. Ona göre, mitin özgürleştirici bir işlevi olduğu kadar, birtakım tehlikeleri de bulunmaktadır. Yani mit, insanları, geçmişteki bir altın çağa özlem duyma biçimi alarak bizi şimdiki gerçekliğin kompleksliği karşısında kör bir konuma getirebilir. Bu durumda mit illüzyonun eşanlamlısı demektir. Bu bağlamda o, mitin pozitif ve negatif işlevlerine karşılık eleştirel hermeneutiği önerir, Kearney, agm., s. 65.

[53] Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, çev. Necla Arat, YKY, İstanbul 1997, s. 42.

[54] 2. Bakara, 158.

[55] 5. Mâ'ide, 2.

[56] Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, çev. Komisyon, İnsan Yay., İstanbul 1997, I. 448-450.

[57] Bu çeviriyi M. Esed'den aldım, o aynı ibareyi çeviri metininde "Allah tarafından konulmuş semboller" olarak karşılamaktadır, *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret Yay., İstanbul 1996, I. 182, 4 numaralı not.

namazlarını, camileri ve minareleri de ekler.[58] Denebilir ki, bu şeylerin sembol olma özelliği yine onları olağan nesnelerden ayırır ve bir bakıma insanlar bu sembollerle iletişime girerler. Bu anlamıyla kutsal sembol, insanların birbirleriyle dolaysız ilişkiye girebilmelerini, aynı fikre ve aynı duyguya sahip olabilmelerini sağlar.[59] Örneğin, Safa ve Merve'de veya kurbanlık hayvanlar karşısında insanları aynı davranışa sevk eden faktör, onların Allah'ın sembolü oluşudur. Diğer yandan, anlatılarda da bu durum gayet açıktır. Bir kişiye bir hikaye anlatmak, ona tanıdığı bir parolayı (*tessera/şi'ār*) söylemek demektir. Anlatının kendisinden istenen etkiyi uyandırabilmesi, onun sembolikliği ile mümkündür. Anlatının simge boyutu, âdeta insanların '... ile düşündükleri' bir şey olarak var olur.[60] Ayrıca, Allah'ın şearinin sonraki nesillere aktarılması, anlatı aracılığıyla mümkündür. Son olarak, belleğin kendisi zaten semboliktir (*muş'ıre*).[61]

Ancak, yukarıdaki ifadeler, özellikle de sembol kelimesi, bazıları için sorunlu gözükecektir. Bunun en önemli sebebi, XIX. yüzyılda hakim paradigma hâline gelen pozitivizmin, tinsel fenomenleri dışlayıcılığından sembol kavramının da nasibini almış olmasıdır. Buna göre, sembol denildiğinde, pozitivizm tarafından yaralanmış bilinç, ciddiyetten yoksun, herhangi bir önemi haiz olmayan bir kavram tahayyül etmektedir. Oysaki semboller, "insanların kendilerini bir ortodoksinin zorbalığına tâbi kılmaksızın bir 'ortak/genel' dili konuşabildikleri, görünüşte benzer tarzlarda davranabildikleri, 'aynı' ritüellere katılabildikleri, 'aynı' tanrılara dua edebildikleri, benzer giysiler giyebildikleri vb. ideal kanallardır. (...) Bir topluluğun simgesel repertuarı da topluluk içerisinde bulunan bireysellikleri ve öbür farklılıkları toparlar ve bu farklılıkların ifade edilmesine, yorumlanmasına ve sınırlandırılmasına yarayan araçları sağlar. İçersinde bireyselliğin tanınabilir olduğu silsileyi sağlar. Simge repertuvarı farklılıklardan oluşan gerçekliği görünüşteki benzerliğe sürekli olarak öyle bir etkinlikle dönüştürür ki, insanlar farklılıklara rağmen 'topluluğu' hâlâ ideolojik bir bütünlükle donatabilirler. Simge repertuvarı topluluğun kendi üyelerini hem birbirleriyle hem de 'dışarı'yla olan karşıtlıklarına rağmen birleştirir ve böylelikle topluluğun sınırlarını oluşturup gerçeklik kazandırır."[62] Bu anlamda sembollerin toplumun 'kurucu öğesi' olduğunu ve toplumun sürekliliğini sağlamanın, sembollerin asli bir rolü olduğunu söyleyen Durkheim haklıdır.[63] Diğer yandan sembol, ait olduğu kültürün üyelerine anlam yaratma kapasitesi sağlar; bu açıdan bakıldığında, topluluğun üyelerinin dünyaya birbirine benzer türde anlam

[58] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979, I. 554.

[59] Mestrovic, *age.*, s. 227.

[60] Cohen, *age.*, s. 17.

[61] Cassirer, *age.*, s. 72, ayrıca bkz. Gilbert Durand, *Sembolik İmgelem*, çev. Ayşe Meral, İnsan Yay., İstanbul 1999.

[62] Cohen, *age.*, s. 20, benzer yorumlar için bkz. Hans-George Gadamer, *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer-Donald Marshall, 2nd rev. ed., Crossroad, New York 1989, s. 172-79, 153-154; Kenneth Burke, *Language As Symbolic Action*, University of California Press, Berkley 1968.

[63] Mestrovic, *age.*, s. 219.

verebilmeleri, onların, dünyaya anlam verirken aynı simgeleri kullanmalarının bir sonucudur.[64] Cohen'in bu oldukça güzel analizleri, sembol kavramının ait olduğu yere iade edilmesi gerektiğini ima etmektedir. Aksi taktirde, Müslüman bilincin, 'Allah'ın sembollerine (*şe'ā'ir*) tazim edilmesi' ve bunun 'kalplerin takvasından olması'[65] gibi bir tasavvuru anlaması zor görünmektedir.

Şimdi, konunun başlığının nirengi noktasını oluşturan, hipoleptik terimini ele almaya geçebiliriz.

e) Hipoleptik Bilinç

Hipolepse kavramıyla, dar anlamda, sürekliliği kastetmekteyiz. Kelimenin ilk dönem kullanımlarında bu kavramın şu bağlamlarda kullanıldığı görülmektedir: 'Bir sonraki şarkıcının Homeros metninin okunmasına, *kendinden öncekinin bıraktığı yerden devam etmesi*' anlamında ve 'konuşmacının bir önceki konuşmacının *söylediği ile ilişki kurarak devam etmesi kuralı*'na işareten. Açıkça görüldüğü üzere her iki durumda da hipolepsis, bağımsız olmayı değil, daha önce olanla ilişki içinde bir başlangıca ve süregiden bir iletişim durumuna dahil olmayı ifade etmektedir. Bu durumu, Assman 'hipoleptik ufuk' olarak adlandırmaktadır. Peki bu süregiden iletişimin gerçekleşmesi neye bağlıdır? Burada iki faktörden söz edilebilir:

1. Çerçeve faktörü. Çerçeve, ile ilk aşamada, metnin kendisini daha sonraki yanlış anlamalara karşı güvence altına alabileceği bağlam; ikinci aşamada ise, metnin daha sonraki sürekliliğini sağlayabileceği bağlamlar kastedilmektedir. Assman, bu iki yönlü işleve şu şekilde değinir: "Söylenenin anlam değiştirmemesi için, aynı zamanda hem söyleneni aktarma eylemini, hem de kalınan yerden hipoleptik devam etme eylemini yönetecek ve örgütleyecek, yeni bir durumsal çerçevenin oluşturulması, yani aynı zamanda söylenenin içinde bulunduğu durumun 'genleşmesi' gerekir. Çerçevesini kaybeden, 'durumsal somutluğunu yitiren' ve deyim yerindeyse korunmasız bir şekilde her türlü yanlış anlamaya ve redde açık olan metin, durumsal çerçeve kaybını etkisiz kılacak yeni bir çerçeveye ihtiyaç duyar."[66] Kısaca, metni anlama olanağı için, onun fiilî ortamını bilmek bir zorunluluktur; ancak, bu vasat, metnin kuvve hâlindeki anlamlarını tüketici bir boyutta da anlaşılmamalıdır. Bu, en azından, sonraki kuşakların Kur'an'ın rehberliğinden istifade etmelerinin bir önkoşuludur. Bununla birlikte, ilgili koşul işlevini, metnin özgün bağlamı ile metnin şu ânki bağlamı arasında diyalojik bir ilişki kurulduğunda gerçekleştirecektir. Bu diyalojik ilişkiyi sürdürecek olan nosyonu, hipoleptik metin tasavvuru olarak adlandıracağım. Bu tasavvurdan ne anladığımı, her ne kadar birbirinden farklı geleneklere ait olsalar da, bazı düşünürlerin metnin sürekliliği bağlamında söylediklerini dikkate alarak açmaya çalışacağım.

[64] Cohen, *age.*, s. 14.
[65] 22. Hacc, 32.
[66] Asmann, *age.*, s. 277-278.

İlk olarak, P. Ricoeur'un metnin derin semantiği olarak adlandırdığı şeyin söyleyeceklerime oldukça elverişli olduğunu düşünüyorum. Ona göre, metnin derin semantiği, 'yazarın söylemeyi amaçladığı şey değil, metnin ne hakkında olduğu, yani metnin görünmez göndermesidir.' Bu ise, metinden hareketle önümüze açılan dünyadır. Ricoeur'a göre, metnin anlamı, *metinden yola çıkan bir başlangıçtır*; nesnelere yeni bir bakış tarzıdır; belli bir biçimde düşünmeye başlamaktır.[67] "Anlaşılması gereken şey, söylemin ilk durumu değil, olanaklı bir dünyaya işaret eden yanıdır. (...) Bir metni anlamak, *onun anlamdan göndermeye, ne söylediğinden ne hakkında konuştuğuna doğru olan hareketini izlemek demektir.*"[68] (vurgu. R.A.) Diğer yandan, metnin, insanlar arasında bir iletişimi amaçlıyor oluşu ve bu iletişimi farklı iletişim perspektiflerinin tesis edilmesi amacına dönük olarak temellendiriyor oluşu, onun her bir bireysel tümcede önerilen ifadeler toplamını aşması anlamına gelir.[69] B. Tatar, bu yöndeki bir metin tasavvurunun oldukça güzel bir örneğini sunar:

> Bizzat Kur'an metninden kaynaklanan iç gerilim, *Kur'an dilinin temelde dış gerçekliğin basit bir işaret vasıtası olmadığını* gösterir. Dili temelde bir işaret vasıtası olarak algılamak metafiziksel bir tutumdur. (...) [Oysa bu gerilim] dogmatik rasyonalizmin metafiziksel tutumunun aksine, Kur'an dilinin düşünceyi kendi merkezine çeken bir iletişim alanı olduğunu ima eder. Bu durumda *Kur'an doğrudan bir şey hakkında konuşan değil; beşerî anlama yeteneklerine seslenerek insanları belli konu veya sorunlar üzerinde iletişime geçmeye sevk eden bir metindir.* Bu açıdan bakıldığında, Kur'an metni sanki belli bir konu veya sorunun temel noktalarına işaret ederek açılış konuşması yapan ve daha sonra diğer katılımcıları tartışmaya zorlayan bir baş katılımcı olarak işlev görür.[70]

Dikkat edilirse, her iki yazar da, metnin dış dünyaya olan göndermelerini ya da onunla olan içsel bağlantısını, onu âdeta kendi içine kapalı bir bütüne, bir monoloğa dönüştürerek değil; metnin, sonraki süreçlerin etkin bir başlatıcısı olan dinamik bir diyalog tarzı olarak (var olma biçimi olarak) algılamaktadırlar. Başka bir deyişle, Kur'an metni, basit bir biçimde dış gerçekliğin kendisine yansıdığı bir vasat değildir. Diğer taraftan, yukarıdaki alıntıda, Kur'an metnine yüklenen işlevin, Wittgenstein'ın 've saire'nin öğretimi bağlamında söylediklerileyle bağlantılandırılabileceğini düşünüyorum. Sorun şudur: 'Aynı' kavramının öğretimi nasıl olabilir? Sözgelimi, Fransızca konuşan birine bu kelime nasıl

[67] Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Science*, ed. and trans. John Thomson, Cambridge University Press, Cambridge 1992, s. 218.

[68] Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Science*, s. 218; benzer ifadeler için bkz. P. Ricoeur, *Interpretation Theory: Discurse and the Surplus of Meaning*, Texas Christian University Press, Texas 1976, s. 87.

[69] Werner G. Jeanrod, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, SCM Press, London 1994, s. 85.

[70] Burhanettin Tatar, "Kelam'a Göre Öteki Dinlerin Konumu", *İslam ve Öteki*, haz. Cafer S. Yaran, Kaknüs Yay., İstanbul 2001, s. 301.

öğretilir. Diyelim ki, bu kelime, uygun Fransızca sözcükler aracılığıyla muhatabımıza açıklandı. Ancak, ilgili şahıs henüz kavramlara sahip değil ve biz bu noktada ona bu kelimeyi, örnekler ve uygulamalar aracılığıyla öğretiyoruz. Bu öğretim esnasında, ona aynı renkleri aynı şekilleri gösterip, onları bulmasını ve ortaya çıkarmasını sağlamaya çalışıyoruz. 'Sözgelimi süs kabilinden bir örneği, öyle yapması söylendiğinde aynı şekilde sürdürmesi gerektiğini –ve aynı zamanda da ilerlemelere devam etmesi gerektiğini–' sağlıyoruz. Örneğin, ... verildiğinde, ...'ya ilerlemesini. Bu aşamada birçok örnek üzerinde alıştırma yapılıyor, önce öğreten sonra öğrenen yapıyor, bu arada o, karşı çıkma, bekleme, anlaşma, teşvik etme gibi edimlerle yönlendiriliyor.

Bu örnekle asıl anlatılmak istenen, ilgili öğretimde 'sözcüklerin hiçbirinin kendisi aracılığıyla açıklanamaz' oluşudur. Burada, 've saire' ve 'sonsuzca' türünden ifadelerin açıklanması söz konusudur. Yani, öğretim olayında muhataptan istenen, bir anlam finitizmine düşüp salt örneklere takılıp kalması değildir; aksine, onun örneklerden hareketle sonraki aşamalara ilerleyebilmesidir. Wittgenstein, bu ayırımın daha iyi anlaşılabilmesi amacıyla, kısaltılmış bir işaret olan 'vs.'yi, kısaltılmış bir işaret olmayan 've saire'den ayırır. 'Ve sonsuzca' ifadesi 'vs.' türünden bir kısaltma değildir; ilki, sınırsız sayıda tatbiki ima ederken, sonuncusu, sınırlı sayıda örneği ima eder. Bu yargıyı, daha iyi anlaşılması için, bir nesneye ya da bir yere işaret etme edimiyle karşılaştırabiliriz. Örneğin, 'bir kimsenin, el ile işaret etme hareketine, doğal olarak bilekten parmak ucuna değil, parmak ucundan bilek hattı yönüne bakarak karşılık verdiğini' düşünelim. Bu örnek, sınırlı örnekleri ifade eden 'vs.' ile sınırsız sayıda örneğe işaret eden 've saire'nin birbirine karıştırılmasını oldukça güzel bir biçimde gösteriyor. 'Ve saire'yi anlamada muhataba düşen, bizzat örnekler üzerinde odaklanıp kalmaktan çok, örneklerin aslında ileriyi işaretlemek için sadece bir araç olduğunu görebilmektir. Diğer bir deyişle, 've saire' sembolü, dizideki örneklerin sınırlı olmasının, örneklerin tatbikinin de sınırlı olduğu anlamına gelmediğini gösterir. Sembol, hakkıyla anlaşıldığında, öğrenen kişi, istendiği şekilde ve doğru bir tarzda, verilen örneklerin ötesine gider. Kısaca, "başka herhangi bir şeye değil de, yalnızca verilen örneklere başvurma anlamına gelen öğretim, onların *ötesine işaret eden* öğretimden farklıdır."[71] (vurgu Wittgenstein) Bu ayırım fark edilemediğinde her şey bambaşka olur, âdeta makine tersine sarmaya başlar.

Kur'an metni de âdeta, Arap toplumu üzerinde örnekler veren ve sonraki kuşaklar için de 've saire' diyen bir kitaptır. Bu anlamda, salt örneklere takılıp kalmak ya da Allah'ın, bize, sadece o örnek tarihi verdiğini düşünmek, 'bir kimse-

[71] Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigation*, trans. G. E. M. Anscombe, Blackwell, Oxford-Cambridge 1996 (Türkçe çev. Deniz Kanıt, *Felsefi Soruşturmalar*, Küyerel Yay., İstanbul 2000, –çalışmamızda Türkçe çeviriden de yararlanılmıştır), metin içindeki konuyla ilgili anlatımlar, kitabın, 208 ve 185 numaralı paragraflarına ve Baker ve Hacker ikilisinin bu paragraflara yönelik açıklamalarına, sonuçta da bizim yorumlarımıza dayanmaktadır: *An Analytical Commentary on The Philosophcal Investigation*, Blackwell, Oxford 1985, II. 191-195.

nin, el ile işaret etme hareketine, doğal olarak bilekten parmak ucuna değil, parmak ucundan bilek hattı yönüne bakarak karşılık vermesi' türünden bir hatadır. Kaldı ki, insanlığa, ilahi maksatların öğretimi (irşad, hidayet) için bundan başka bir yol da yoktur.[72] Bu öğretimde, salt Arab'a takılıp kalmak, bir öğretimdeki örneklerin fonksiyonunu anlayamamak demektir. Bu durumda, sadece örneklere fokuslanmak, içine düştüğümüz sorunlar yumağının kaynağını oluşturur; gelinen aşamada ise sorun, 'Arab'ın kültürü' türünden polemik yorumlara dayanır kalır. Kaldı ki, bu yöndeki yorumların daha güzel ve tutarlı örnekleri, yıllar öncesinde İlhan Arsel, Turan Dursun gibi yazarlarca verilmiştir. Kısaca toparlarsak, Kur'an'ın örneklerinde 'vs.' ile 've saire'yi birbirine karıştırmak demek, eğer tutarlı olunacaksa, bir süre sonra "Kur'an çöl kitabıdır." demeye varır.

Yukarıdaki mantıkla hareket edildiğinde, bu sonuçtan azade olacak kutsal kitap yok gibidir. Ancak, Kitab-ı Mukaddes geleneğindeki Midraş hermeneutiğine baktığımızda içine düşülen sorundan kurtulma yolunda oldukça güzel bir metin tasavvurunun geliştirildiğini görmekteyiz. Midraş'da önemli olan,

> sadece ezelî amaç biçiminde metnin gerisinde yatan şey değildir, metnin önünde duran uygulama da aynı derecede önemlidir. Metin, okuyucularının ve yorumcularının her zaman çağdaşıdır; yani, daima yorumlayıcının zamanına ve şartlarına dönüktür. Geleceğe yolları açık tutmaktadır.[73]

Bu şekliyle metin, sabit bir şey olarak değil de, hareket hâlinde bir şey olarak, her zaman yorumcunun bir adım önünde duran bir şey olarak ele alınmış olmaktadır.[74] Aksi takdirde, G. Bruns'un da belirttiği üzere, Tevrat ölü bir esere, bir müze parçasına, insanların bir zamanlar inandığı abideye döner.[75] Burada bir spekülasyon yapıp, kutsal kitapların zaten ölü eserler bütünü olduğu söylenebilir. Ancak, bu tarz bir yaklaşım, metnin asli amacına yabancı olduğu gibi; metnin varoluş boyutunu anlayamamaktan kaynaklanan bir tür 'yabancılaşma'dır. Kutsal kitap sadece tarihsel bir doküman olarak anlaşılmak için var değildir; fakat, yorumlama faaliyetiyle, onun kurtarıcı etkisi (*saving effect*)/hidayet yönü açığa çıkarılmalıdır. Bu gerçek, eğer metin iddia ettiği biçimde anlaşılacaksa, onun her yeni durumda yeniden anlaşılması/yorumlanması gerektiğini ima eder.[76] Metnin yorumlanması ise, metnin içinde hareket ettiği ufka

[72] Bu gerçeğe Cragg şu şekilde işaret eder: "Ezelî ve ebedî olanın, zaman içersinde bir hareket alanı ve noktası olmaksızın zamana müdahalesi mümkün değildir. Ezelî ve ebedî olanın tarihe vahyedilmesi, tarihin dışında vuku bulmaz. Bir peygamberin kendisinin de içinde bulunduğu kuşak ve yaşadığı coğrafya dışında ortaya çıkması ve semavi olarak gönderilen ilahi emirlerin 'dünyevi bir boşluk' üzerine tesir etmesi mümkün değildir." aktaran: Ferid Esack, "Kur'an Hermenötiği", çev. Talay Öztürk, *Umran* (Temmuz 2000), sayı: 83, s. 35.

[73] Gerard Bruns, *Antik Hermenötik*, çev. İhsan Durdu, Yeni Zamanlar Yay., İstanbul 2001, s. 187.

[74] Bruns, *age.*, s. 198; örneğin, Babil Talmudunun ilk sayfasının eksikliği, yorumlama faaliyetinin sürekliliğinin sembolik bir ifadesidir. Albero Manguel, *Okumanın Tarihi*, çev. Füsun Elioğlu, YKY, İstanbul 2001, s. 112.

[75] Bruns, *age.*, s. 205.

[76] Gadamer, *age.*, s. 309.

dahil olmak demektir; bu ise, diğer yanıtların da olası olduğu bir ufka dahil olmaktır. Bu noktadaki görev, 'metnin bugüne ne söylediğini' duyabilmektir (*hearing*).[77] Kur'an metni söz konusu olduğunda durum bundan farklı değildir.[78] Şayet yukarıdaki argümanlar doğruysa, diyebiliriz ki, metni sadece tarihsel şartları itibarıyla anlamaya çalışmak, metni anlayamamak demektir. Bütünüyle öğretim amaçlı olan örnekleri, ilgili metindeki anlamları tüketici bir biçimde yorumlamak, bizzat öğretimin doğasına yabancıdır. Gelinen bu noktada hipoleptik bilincin bir başka yönü ortaya çıkar.

2. Hipoleptik bilinç, aynı zamanda hakikate ilişkin bir tasarımdır. Buna göre, gerçeğe ancak yaklaşılabilir. Denebilir ki, hipoleptik süreç, bir yaklaşma sürecidir ve 'devinimsel enerjisini, bilginin hep daha ileride olduğu ve hiçbir zaman nihai bilgiye ulaşılamayacağı bilincinden alır.' Buradaki ifadeler, bir tür rölativizm olarak algılanmamalı; daha çok, gerçekliğe giden yolda bizi, her seferinde baştan başlama zorunluluğundan kurtaracak; yine, sürekli devam eden bir diskurun içinde yer almakla bize güven verecek bir nosyonun ifadeleri olarak algılanmalıdır.[79] Dikkat edilirse, burada, metnin sürekliliğine paralel olarak hakikate ilişkin bir süreklilik tasarımı geliştirilmek istenmektedir. Bu anlamda, hipoleptik süreklilik, farklı bakış açılarının bilincinde olarak, daha önce söylenenlere veya yazılan metinlere, eğer onlar mutlak bir kabulün dışında iseler, eleştirel cevap vermekle; yok eğer mutlak bir kabulü yansıtıyorlarsa, yeni metinler oluşturmak suretiyle, sağlanabilir. Sonuç olarak, hipoleptik bilinç, bize, 'geçmişin şimdi için olanaklı kıldığı gelecek olasılıklarını yakalama' formasyonu sağlayacaktır. Bu anlamda bizim için, yaşayan geleneklerin önemi, onlar 'tam da henüz *–tamamlanmamış–* bir öyküyü sürdürdüklerinden' geçmişin şimdi için olanaklı kıldığı gelecek olasılıklarını yakalama noktasında ortaya çıkar.[80] Demek istediklerimizi nass-olgu ilişkisi bağlamında açarsak şunları söyleyebiliriz: İlgili soruna çözüm için önerilen romantik yorum karşısında, bir tür mutlak kabulü yansıttığından, aydınlanmacı yorum yeni metinler oluşturma yoluna gitmiştir. Ancak, aydınlanmacı yorum da mutlak kabulün dışında kalamamış göründüğü için, onunla da eleştirel bir diyaloğa girilmesi gerekmektedir; ki bu da, bu makalenin amaçlarından biridir. Kısaca, gerek metne yönelik gerekse hakikate yönelik hipoleptik bilinç dikkate alınarak, ilgili yaklaşımlar diyalojik bir ilişkiye sokulmalıdır. Neticede her iki yaklaşımın da birbirinden öğrenecekleri şeyler olduğu anlaşılmaktadır.

[77] Richard Palmer, *Hermeneutics*, Northwestern Universty Press, Evanston 1969, s. 235; Ö. Özsoy da, nass-olgu ilişkisi için önerilen geleneksel yaklaşım ile Ebû Zeyd'in yaklaşımının yetersiz olduğunu ileri sürdüğü ilk dönem makalesinde, bu yönde bir görüş beyan ediyor gözükmektedir, "Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in Nass-Olgu İlişkisi Bağlamında Ulûmu'l-Kur'an'ı Eleştirisi", s. 241.

[78] "Allah'ın (güzel bir sözü) nasıl örnek verdiğini görmedin mi? Güzel bir söz, kökü yerde dalları gökte olan bir ağaç gibidir. O ağaç, Rabbinin izniyle *her zaman meyvesini verir*. Öğüt alsınlar diye Allah insanlara misaller verir" (14. İbrâhîm, 24-25).

[79] Asmann, *age.*, s. 280.

[80] MacIntyre, *age.*, s. 329.

İslâmiyât V (2002), sayı 1, s. 181-190

Allah-İnsan İlişkisinde Aracı Fikri: Vesilecilik

İSMAİL ÇALIŞKAN
YRD.DOÇ.DR., CUMHURİYET Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
icalis@cumhuriyet.edu.tr

1. Giriş

Bu çalışmanın öncelikli hedefi, Allah-insan ilişkisi bağlamında ortaya çıkmış olan 'aracı fikri'nin Kur'an açısından kritiğini yapmak; ikincil hedefi ise, söz konusu ilişkinin olması gereken biçimini ortaya koymaktır.

Tanrı-insan ilişkisinde aracılık rolü üstlendiğine inanılan varlık kategorilerinin mevcudiyetine öteden beri hep inanılmış ve bu aracılara yüklenen fonksiyon ve nitelikler, dinden dine, kültürden kültüre değişiklik göstermiştir. Bilinen en eski dinlerin yanı sıra, kadîm Mısır, Roma, İran, Yunan ve Hint gibi dinî ve kültürel geleneklerde bu inancın varlığını belgeleyen araştırmalar, sözü edilen geleneklerde ilahlarla ve insana hakim olan diğer kuvvetlerle münasebetler kurduklarını iddia eden birtakım kutsanmış şahsiyetlerin varlığını ve bu şahsiyetlerin aşkın varlıkla toplum arasındaki irtibatı sağlayan birer temsilci rolü üstlendiklerini göstermektedir.[1] Kuşkusuz, bu tür telakkiler, salt kadîm dinî geleneklerle sınırlı bir olgu değildir. Bilakis, bu tarz inanış ve anlayışlar, 'semavi din' diye tabir olunan dinlerin mensuplarında da mevcuttur. Hâlbuki, ilahi-semavi dinin en temel öğretisi 'tevhid' olup, bu öğretide Allah ile insan arasındaki ilişki daima dolaysız olmak durumundadır. Yine bu öğretide, vahyedilmiş yahut mecazi mânâda indirilmiş (*munzel*) mesaj ve bu mesajı insanlara ulaştıran elçi (*rasūl*), Allah ile insan arasındaki ontolojik farklılıktan kaynaklanan iletişim güçlüğünü aşma amacına matuf birer aracı konumundadır. Ancak, bura-

[1] Çeşitli dinlerde aracı işlevi gören kişi ve kurumlarla ilgili izahlar için bkz. Herve Rousseau, *Dinler*, çev. O. Pazarlı, İstanbul 1970, s. 51-58, 86-117-23; Ali Şeriati, *Dinler Tarihi*, çev. A. Özer, İstanbul 1990, s. 105-6, 167-69; M. G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, çev. Kurul, İstanbul 1995, I. 402; Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, çev. F. Terkan, Ankara 2000, s. 51; Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, çev. O. Özel-H.Koyukan-K.Emiroğlu, Ankara 1998, s. 73, 131-36; Calvin Wells, *İnsan ve Dünyası*, çev. B. Güvenç, İstanbul 1994, s. 139-40.

da söz konusu olan aracılık, iletilmesi istenen mesajın tebliğinden öte bir anlam ifade etmemektedir ve tabiatıyla, bu da tevhid öğretisiyle çelişmez.

Ne var ki, Hz. Nuh'tan bu yana tüm peygamberlerin tebliğe memur kılındıkları ilk ve en temel mesaj, yaratıcının mutlak ve aşkın birliği inancı, tarihsel süreçte ortaya çıkan dinî pratiklerde tahrifle eşdeğer bir dönüşüme uğramıştır. Sözgelimi, gerek Tevrat gerekse İncil'de Allah'ın yüce, aşkın ve aynı zamanda insanlara yakın olduğu[2] ifade edilmesine rağmen, her nedense, mutlak mânâda aşkın Tanrı'ya ulaşmak için bazı vasıtalara başvurma ihtiyacı duyulmuştur. Bunun en somut örneklerinden biri, Hıristiyanlıktaki ruhbanlık müessesesidir.[3] Bu olgunun daha primitif bir örneği ise, İslam öncesi dönemde Arap Yarımadası'na egemen olan dinî yapıdır. Bu dönemde Allah'ın varlığı ve yüceliği kabul edilmekle birlikte,[4] O'nunla aracısız ilişki kurmanın imkanına inanılmamış ve bu yüzden, insana çok uzak olduğu varsayılan Allah ile ilişki, Kur'an'ın *eṣnām, evṯān, erbāb, ṭāġūt, endād, ālihe* ve *şufe'ā'* gibi isimlerle andığı[5] kısmî tanrılarla kurulmaya çalışılmıştır.[6]

Kur'an'da bu inancı bütünüyle reddeden pek çok ayet vardır.[7] Bu ayetlerde Allah'ın aslâ ortağının olmadığı vurgulanır ve O'nun dışındaki herhangi bir varlığa uluhiyet izafe edilmesi kesin bir dille reddedilir.[8]

2. Vesileciliğin Pratikleri

İslami gelenekte, gerek teorik gerekse pratik düzlemde karşımıza çıkan 'aracılık düşüncesi' ile, bu düşüncenin kurumsallaşmış formunu ifade edecek nitelikte bir kavram düzeyinde tartışılmamıştır. Aksine, 'şefaat', 'tevessül' ve 'intisab' gibi kavramlar, temelde 'aracılık düşüncesi'yle ilintili olmasına rağmen, genellikle bağımsız konular olarak ele alınıp incelenmiş ve muhtemelen bu yüzden, sözü edilen kavramların tümüne delalet eden bir terim veya isim kullanma ihtiyacı hissedilmemiştir.

[2] Çıkış 33: 20; Mezmurlar 145: 18; Tekvin 32: 30; 35: 7; 39: 3, 21.

[3] Protestanlık, aracısız, Tanrı'yla yüz yüze karşılaşma şeklinde bir imanı benimseyerek daha özgür kişilikler yaratmış ve ölülere dua etmeyi kabul etmemiştir. Katoliklik ise, insan-Tanrı arasında ruhani aracılığı ve bu dünyada azizlerle ve bilfiil tüm ölmüş ruhlarla tevessülü (*intercession*) benimsemiştir (Bkz. Tillich, *İmanın Dinamikleri*, s. 104; Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. A. Coşkun, İstanbul 1993, s. 167, 179).

[4] 29. Ankebût, 61-63.

[5] "Müşrikler, Allah'ı, evreni ve her şeyi yaratan olarak kabul ediyorlar, ama onu tam kavrayamadıklarından bir aracı kullanıyorlardı. Ahirete inanmadıkları için onların bu tutumu, bu dünya içindir" (İbn Kesîr, *Tefsîru'l-ḳur'āni'l-Âẓīm*, Mısır 1980, IV. 45; Ala'uddîn Alî b. Muhammed el-Hâzin, *Lubābu't-te'vîl (Mecmu'atun mine't-tefâsîr* içinde), Beyrut 1317, V. 299).

[6] Arap Yarımadası'nda putlar ve onların aracılıklarına başvurulması fikri için bkz. Ebû Zekeriyya Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ', *Me'ānī'l-ḳur'ān*, Beyrut t.y., I. 114; İbn el-Kelbî, *Kitābu'l-eṣnām*, Ankara 1969, s. 7, 32-33; Muhammed İbn İshâk, *Sîretu İbn İsḥāḳ*, tahk. M. Hamidullah, Konya 1981, 71 vd; Cevâd Alî, *el-Mufaṣṣal fî târîḫi'l-'arab ḳable'l-İslâm*, Bağdat 1993, VI. 34-302; Suat Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyet*, İstanbul 1987, s. 4.

[7] Bkz. 2. Bakara, 210; 6. En'âm, 14, 51, 136; 10. Yûnus, 18; 19. Meryem, 77-82; 21. Enbiyâ', 66-7; 34. Sebe', 37; 39. Zümer, 3; 36. Yâsîn, 74; 39. Zümer, 44; 43. Zuhruf, 86; 51. Zariyât, 50-51; 74.Müddesir, 48; 96. Alak, 19.

[8] Şihabuddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rūḥu'l-me'ānî*, Beyrut 1985, XXIII. 235; Izutsu, *God and Man*, s. 14, 88-94; Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. A. Açıkgenç, Ankara 1993, s. 91; Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. C. Koytak-A. Ertürk, İstanbul 1996, I. 437-38, III. 936, 1031.

Gerçi, şefaat, tevessül ve intisab arasında anlam yönünden bazı farklılıklar mevcuttur; ancak, son tahlilde her üçü de Allah-insan ilişkisinde aracılık fikrinin değişik tezahürlerini ifade etmektedir. Bu yüzden, şefaat, tevessül ve intisabı, 'vesilecilik' üst başlığı altında incelemek mümkündür.

2.1. Şefaat

İslami gelenekte özellikle geniş halk kitleleri nezdinde kabul gören aracılık fikrinin en yaygın biçimi, şefaat (*şefā'at*) telakkisinde ifadesini bulmaktadır. İlk dönemden itibaren ahiret hayatıyla irtibatlandırılan şefaat, ahirette kişinin faziletini artırmaktan[9], azabı hak eden büyük günah sahiplerinin bağışlanmasına kadar, oldukça geniş bir anlam ve kullanım alanına sahiptir.

İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren, peygamberlerin şefaatinin hak olduğuna inanılmış ve bu inanç; "Peygamber'imizin günahkâr müminlere ve azabı hak eden büyük günah sahiplerine şefaati haktır,"[10] şeklinde formüle edilmiştir. Ancak, başlangıçta sadece Hz. Peygamber'e tahis edilen şefaatte bulunma yetkisinin alanı, zamanla daha da genişletilerek; Kur'an, şehitler, hafızlar vb. ikinci dereceden şefaatçiler de ihdas edilmiştir.[11] Gazâlî (ö. 505/111), bu tür şefaatçilerin şefaatine nail olunması için şöyle bir tavsiyede bulunmuştur:

> Müminlerden bir kısmı cehenneme girmeyi hak ettiğinde, Allah, onlar için nebilerin, sıddıkların, alimlerin ve salihlerin şefaatini kabul eder. Allah katında değeri olan ve güzel muamele gören herkes, ailesine, akrabasına, dost ve arkadaşlarına şefaat eder. O hâlde sen de onlardan birinin şefaatine ulaşma derecesini kazanmaya çalış.[12]

Esasen, Kur'an'da bu tür bir şefaate onay veren sarih bir nass yoktur. Aksine, şefaat kelimesinin anıldığı ayetlerde, geçmiş toplumların yanı sıra, Yahudiler, Hıristiyanlar ve nüzûl dönemi müşriklerinin aracı olarak kabul ettikleri varlıkların, hem bu dünyada[13] hem de ahirette kimseyi kurtaramayacakları bildirilmiş[14] ve bu arada şefaatin sadece Allah'ın izni ile gerçekleşeceğinin[15] altı çizilmiştir. Bu yüzden, İslam alimleri, şefaatin varlığını, genellikle, 17. İsrâ', 79.

[9] Bu düzeyi Mutezile kabul eder. Bkz. Câdullâh Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, y.y., t.y., I. 299.

[10] Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, İstanbul 1984, s. 17; Ebû Ca'fer Ahmed et-Tahâvî, *Uşûlu'l-'aḳîdeti'l-islâmiyye*, Beyrut 1988, s. 92; Ebû'l-Hasan Alî b. İsmâ'îl el-Eş'arî, *Maḳâlâtu'l-islâmiyyîn*, tahk. M. Muhyiddîn Abdulhamîd, Kahire 1969, II. 166; Ebû Mansûr Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Kitâbu uṣûli'd-dîn*, İstanbul 1346, s. 244-45.

[11] Ebû Muhammed Alî İbn Hazm, *el-Faṣl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-niḥal*, Kahire 1317, IV. 63-5; Alî b. Ebî'l-İzz el-Ezrâ'î, *Şerḥu'l-'aḳîdeti't-Ṭahâneviyye*, tahk. Abdulmuhsin Turkî-Şu'ayb Arna'ût, Beyrut 1993, s. 282-93.

[12] Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *İḥyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, tahk. Ebû Hafs Seyyîd İbrâhîm, Kahire 1994, V. 159. Şefaat toplumun bütün kesimlerinde, bu arada sufi çevrelerde de baştan beri önemli bir mesele olarak literatürde yer almıştır. Bkz. Hâris el-Muhâsibî, *er-Ri'âye li ḥuḳûḳi'llâh*, tahk. Abdulkâdir Ahmed Atâ', Beyrut t.y. (4. baskı), s. 363.

[13] 46. Ahkâf, 28; 11. Hûd, 61-63.

[14] 7. A'râf, 53; 26. Şû'arâ, 91; 30. Rûm, 12; 32. Secde, 4; 44. Duhân, 41; 74. Müddessir, 48.

[15] 2. Bakara, 255; 10. Yûnus, 3; 19. Meryem, 87; 20. Tâhâ, 109.

ayet ve 93. Duhâ, 5. ayet[16] gibi, konuyla doğrudan ilgisi bulunmayan bazı ayetlerle temellendirmeye çalışmışlardır.[17]

Şefaatten söz eden ayetler bir bütün olarak değerlendirildiğinde, "Kendilerine hayrı olmayan bu varlıklara niçin tapıyorsunuz?" sorusuna, "Onlara secede bizi Allah'a yaklaştırsınlar diye tapıyoruz."[18] diye karşılık veren bir toplumla mücadele eden Kur'an'ın, bu konuya, Allah'ın dünya[19] ve ahiretteki[20] mutlak hakimiyetini vurgulama bağlamında atıfta bulunduğu ve eğer bir şefaatten söz edilecekse, bunun da sadece O'nun izin ve yetkisi dahilinde gerçekleşebileceğini vurgulamaya çalıştığı görülecektir.[21]

2.2. Tevessül

İslam literatürü incelendiğinde, Allah'tan istekte bulunurken araya nezd-i ilahide hatır sahibi olduğuna inanılan üçüncü bir şahsı veya varlığı sokmak anlamına gelen tevessülün, oldukça erken dönemlerden itibaren Müslümanların inanç dünyasında mevcut olduğu görülür. Bununla birlikte, Hz. Peygamber'in ortaya koymuş olduğu sahih dinî öğretinin henüz bozulmadığı ilk dönemlerde, tevessül inancının pek yaygın bir görünüm arz etmediği de bir gerçektir. Bu konuyla ilgili bir başka gerçek de, bu düşüncenin yaygın ve yerleşik kabul görmesinde, zamanla din içinde din hâline gelen müesses tasavvuftaki şeyh, mürşid, veli, gavs, kutub vb. kutsanmış şahsiyetlerle ilgili telakkilerin önemli rol oynadığıdır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, tevessülle ilgili tartışmaların alevlenmesi, hicrî VIII. yüzyıla rastlamaktadır. Bu dönemde İbn Teymiyye (ö. 728/1327), halk nezdinde kendilerine kutsallık atfedilen ölü veya diri bazı zatlar ile mukaddes mekan ve varlıkların aşırı yüceltilmesi şeklinde yaygınlaşan tevessülü, Kur'an ve sahih Sünnet dışındaki bütün vasıtaları (*vesîle*), şirke götüreceği gerekçesiyle reddetmiştir.[22] İbn Teymiyye'nin bu tavrına yönelik itiraz, çağdaşı Subkî'den (ö. 756/1355) gelmiştir. Subkî, şefaat ve tevessülün meşruiyetini, hemen tamamı hadis olarak nakledilen rivayetlerle ispat etmeye çalışmış ve başta Hz. Peygamber olmak üzere, kutsanmış şahsiyetlerle tevessülde bulunulabileceğini savunmuştur.[23] Ayrıca o, kendi dönemindeki uygulamayı bir meşruiyet delili addettiği için olsa gerek, "Yaşadığımız şu zamanda insanların peygamberlere iltica etmesi, peygamberlerle bu dünyada ve ahirette tevessülün varlığının en açık göstergesidir."[24] şeklinde bir ifade kullanmıştır.

[16] Bu ayetler, tefsirlerde Hz. Peygamber'in şefaatine delil olarak yorumlanmıştır. Bkz. İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, Beyrut 1988, IX. 143-45; Fahruddîn er-Râzî, *Mefâtîḥu'l-ğayb*, Beyrut 1990, XXI. 26-7; XXXI. 193; Ebû Bekr İbnu'l-Arabî, *el-Câmi' li aḥkâmi'l-ḳur'ân*, Beyrut 1985, X. 309, XX. 95.

[17] Bağdâdî, *Uṣûlu'd-dîn*, 244; Gazâlî, *İḥyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, V. 159 vd.

[18] 39. Zümer, 3.

[19] 2. Bakara, 48, 254.

[20] 34. Sebe', 21-24; 32. Secde, 4.

[21] 39. Zümer, 44.

[22] İbn Teymiyye, *Ḳā'idetun celîletun fî't-tevessul ve'l-vesîle*, tahk. Abdulkâdir Arna'ud, Şam 1985, s. 16-37.

[23] Subkî, *Şifâ'u's-sekâm*, s. 119-59, 172-73.

[24] Subkî, *Şifâ'u's-sekâm*, s. 174.

İbn Teymiyye ve Subkî'nin temsil ettiği bu iki tavır arasındaki açık fark ortadadır. Zira, ilki, dinin temellerini korumak için toplumda yaygınlaşmış manevi hastalıklarla Kur'an ışığında mücadele etmeyi hedeflerken; ikincisi, toplumsal pratiği meşruiyetin kanıtı olarak görmenin ve bu pratiği nasslara onaylatmanın uğraşı içindedir.

Meseleye Subkî'nin penceresinden bakanlara göre, tevessülün değişik versiyonları vardır: 1) Allah'ın isim ve sıfatlarıyla tevessül, 2) salih amel ile tevessül, 3) mübarek sayılan şahsi eşya, mekan gibi cansız varlıklarla ve 4) peygamber, alim, veli, şehit gibi şahıslarla yapılan tevessül.

Bu da kendi içinde; (i) başka şahsılardan dua etmesini istemek şeklindeki tevessül, (ii) hayatta olanlarla, (iii) ölülerle, (iv) Hz. Muhammed'le, yaratılışından önce yapılan tevessül gibi alt kısımlara ayrılır.

Hadis mecmualarında, tevessülün bütün bu çeşitlerini destekleyen pek çok rivayete rastlamak mümkündür.[25] Ancak, yapılan tedkikler, bu hadislerin hemen hepsinin sened ve metin yönünden problemli olduklarını göstermiştir.[26]

Buna rağmen, geçmişten günümüze, İslam dünyasının hemen her tarafında kutsallaştırılan ölü veya diri kişiler, mukaddes mekanlar (mezar, türbe, mabet, kuyu, mağara, tarihî kalıt vb.), ağaçlar ve taşlar; duaların kabulü, dertlerin çaresi ve ihtiyaçların giderilmesi için birer başvuru mercii hâlini almış ve bu merciler etrafında sayısız bid'at, hurafe ve efsane üretilmiştir.[27]

2.3. İntisab

Aracılık fikrinin diğer bir uygulaması da, müesses tasavvuftaki, şeyhe intisabdır. "Tanrı ile doğrudan kurulan ilişki"[28] şeklinde tanımlanması mümkün olan mistik tecrübenin kurumsallaşma sürecinde, zühd yaşantısında ciddi bir farklılaşma olmuş ve bu farklılaşmayla birlikte sufi-Allah düzeneği, mürid-şehy-Allah düzeneğine dönüşmüştür. Tasavvufun temel kitaplarında, Allah'a yaklaştırıcı pratikler ve metodlar anlatılırken göze çarpan sadelik ve basitlik, giderek yerini daha teknik kavramlara ve sistematik teorilere bırakmaya başlamıştır.

Tasavvuftaki bu değişim sürecini, mutasavvıfların eserlerindeki kayıtlardan izlemek mümkündür. Örneğin, ilk mutasavvıflardan biri olan Muhâsibî (ö. 243/857), din anlayışını formüle ettiği *er-Ri'āye* adlı eserinde, müminin (*'abd, murīd*) bireysel faaliyetleri ile nasıl salih bir kul olacağını anlatır. Muhâsibî, Allah ve Resulü'ne ittiba etmek için, "farz ve nafile ibadetleri eksiksiz yerine ge-

[25] Mevlânâ Hamdullâh ed-Dacvî, *el-Başā'ir li munkirī't-tevessul bi ehli'l-meḳābir*, İstanbul 1989, s. 33 vd.

[26] Konuyla ilgili hemen her kitapta hadislerin sıhhati hakkında bir şeyler yazılmış olmakla beraber, daha özel çalışmalar şunlardır: Muhammed Nasruddîn el-Albânî, *et-Tevessul envā'uhū ve aḥkāmuhū*, Beyrut 1986, s. 55-171; Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara 2000, s. 268-83; Zekeriya Güler, "Vesile ve Tevessül Hadislerinin Kaynak Değeri", *İlam Araştırma Dergisi* II (Ocak-Haziran 1997), sayı: 1, s. 83-131.

[27] Bahsettiğimiz meselenin Türk dünyası bağlamında değerlendirildiği bir sempozyum tertip edilmiş ve ilginç sonuçlar ortaya çıkmıştır: *I. Uluslararası Türk Dünyası Eren ve Evliyaları Kongresi Bildirileri*, Ankara 1998.

[28] Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, s. 89.

lanır. O, kullarından kalp temizliğine ermiş olanlara zâtını tanıma imkanı bahşeder. Böylece onlar, en üst düzey ruhani konsey (*el-mele'u'l-a'lā*) ile gönül bağı kurarak haberleşir. Bu vasıflarla muttasıf şahsiyetler, yeryüzünde diğer kullara örnek olur ve rehberlik ederler.[49] İşte onlar, artık fenâya ulaşmıştır ki, bu da Allah'a yaklaşmanın (*teḳarrub ilā'llāh*) en üst derecesidir. Doğal olarak, her birey bu dereceye ulaşamaz. Onların Allah'a yaklaşması için, anılan mertebeye ulaşmış birisine uyması lazımdır. Şeyh, işte bu fonksiyonu yerine getirir.[50]

Bu telakkilere koşut olarak, artık ilk mutasavıfların farz ve vaciplerin yanında *evrād, eẕkār* ve *nevāfil* gibi diğer erdirici vazifeleri yapmakla Allah'a ulaşılacağına ilişkin yalın düşünceleri aşılmış ve bir şeyhin gerekliliği fikri kök salmaya başlamıştır.[51]

Tasavvufi düşünce açısından bakınca, Allah'a yaklaşmak için vasıta bulmak ve ona sımsıkı sarılmak makul olabilir. Ancak, bu telakki zaman içerisinde makullük sınırını aşmış ve İslam'ın sahih öğretisi açısından kabul edilmesi mümkün olmayan bir mahiyet kazanmıştır.

Diğer taraftan, bu konuların fıkıh ve kelam gibi disiplinlerde yeterince tartışılmamış olması, ciddi bir boşluk yaratmış ve bu boşluk, popüler İslam'ın kadîm temsilcileri olan sufiler, vaizler ve kıssacılar tarafından doldurulmuştur. Özellikle sufiler, kendilerine özgü dinî söylemleriyle geniş halk kitleleri nezdinde büyük bir teveccühe mazhar olmuşlardır. Bu mazhariyetle birlikte, kurumsallaşmış tasavvuftaki evliya hiyerarşisi içinde yer alan sivil ruhanilerin Allah'a daha yakın oldukları ve O'nun katındaki ricalarının geri çevrilmeyeceği gibi fikirler yaygın kabul görmüştür.

3. Yaratıcı ile Sahih İlişkinin Mahiyeti

İnsan-Allah ilişkisinde 'aracı' ihdas etmek (vesilecilik), vahye muhatap olmamış toplumlar için mazur görülebilir. Ancak, Kur'an'a dayanan bir toplumda bu tarz bir fikrin görülmesi son derece düşündürücüdür. Şüphesiz, bunun pek çok nedeni vardır. Bize göre en önemli neden, Kur'an'ın bu konudaki beyanlarının tam olarak anlaşılamaması veya yanlış anlaşılmasıdır.

Daha önce de ifade edildiği gibi, Kur'an'ın temel öğretisi tevhiddir. Tevhidin özü ise, her konuda Allah'ın mutlak birliğinin ikrar edilmesidir. Allah-insan ilişkisi de, işte bu ikrarda ifadesini bulan şekilde gerçekleşmelidir. Aksi hâlde

[49] Suhreverdî, s. 7-8. Sufi literatüründe çokça kullanılan şu kutsi hadis, şeyhin bu noktaya ulaşmasının imkanını bildirir (*Avārifu'l-me'ārif*, s. 87): "Kulum bana nafilelerle yaklaşmaya devam eder, ben de onu severim; onu sevdiğim zaman da onun gözü, kulağı, eli ve her bakımdan destekleyicisi olurum. Ta ki benimle görür, benimle konuşur." (Hadisin kaynağı Buhârî, "Rikâk", 38).

[50] Suhreverdî, s. 80 vd.

[51] Kuşeyrî, *Risâletun fi't-taṣavvuf*, s. 213-14; Ö. Ziyâ'uddîn Dağıstânî, *Tasavvuf ve Tarikatlarla İlgili Fetvalar*, çev. İ. Gündüz-Y. Çiçek, İstanbul t.y., s. 15; Mahmut Ustaosmanoğlu, *Rūhu'l-furkān Tefsiri*, İstanbul 1991, II. 64 vd.; A. Reza Arasteh, *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş*, çev. B. Demirkol-İ. Özdemir, Ankara 2000, s. 91. Allah'a aracı olmadan yaklaşılabileceğini savunan müfessirlerle aksini savunan sufilerin tartışmaları için bkz. Dilaver Selvi, *Kur'an ve Tasavvuf-Tefsirlerin Tasavvufa Bakışı*, İstanbul 1987, s. 297-367, özellikle 365.

tevhidin ihlali söz konusudur ve bunun Kur'an terminolojisindeki karşılığı da şirktir. Bu konuyla ilgili bir ayette şöyle denilmektedir:

> Dikkat et, halis din Allah'ındır. O'nu bırakıp kendilerine birtakım dostlar edinenler, "Onlara, bizi Allah'a yaklaştırsınlar diye kulluk ediyoruz." derler. Doğrusu, Allah, ayrılığa düştükleri şeylerde aralarında hüküm verecektir. Allah, yalancı ve inkarcı kimseyi doğru yola iletmez (39. Zümer, 3).

Bu ve benzeri ayetlerde, bazı varlıklara Allah-insan ilişkisinde aracılık misyonu yüklenmesi açıkça şirk olarak tanımlanmıştır. Şu hâlde, Allah ile birebir ilişkide aracılar kesin olarak reddedilmiştir. Kaldı ki, insanın bireysel olarak Allah ile yakınlık tesis edeceğine ilişkin Kur'ani beyan da kesindir. Nitekim bir ayette şöyle denilmektedir:

> Ey iman edenler! Allah'tan korkun ve O'na yakın olmaya çalışın[52] ve (bu amaçla) Allah yolunda gayret gösterin; ki, mutluluğa erişebilesiniz (5. Mâ'ide, 35).

Diğer taraftan, ontolojik olarak kendisine ulaşılamayan Allah, âleme açılmakta ve varlıkla değişik biçimlerde ilişki kurmaktadır.[53] Ancak, bizi O'nun insanlarla olan ilişkisi ilgilendirmektedir. Kur'an'da Allah'ın insana olan yakınlığı *ḳ-r-b* kökünden gelen kelimelerle[54] ifade edilir:

> Kuşkusuz, insanı yaratan Biziz ve nefsinin ona ne fısıldadığını biliriz. Çünkü Biz ona şahdamarından daha yakınız (*aḳrebu ileyhi*) (50. Kâf, 16).
>
> Ölüm döşeğinde birinin boğazına son nefesi dayandığında, siz de çaresiz durup seyreder ve Bizi görmezken, Biz ona sizden daha yakınız (*aḳrebu ileyhi*)... (56. Vâkı'a, 83-85).
>
> Kullarım Beni sorarlarsa, (bilsinler ki) Ben (onlara) çok yakınım (*ḳarîb*), dua edeninin duasına karşılık veririm. O hâlde Bana uysunlar ve iman etsinler ki doğruyu bulabilsinler" (2. Bakara, 186).[55]

Bu ayetlerde Allah'ın insana olan yakınlığı *ḳurb* kelimesiyle ifade edilmiştir. Ancak, mesele tek bir kelimeye indirgenemez. Mesela, *zulfâ* ve *vesîle* gibi kelimeleri içeren ayetler de –ki bunların hemen hepsinde *ḳurb* kelimesi vardır–

[52] Ayetteki *ve'bteğû ileyhi'l-vesîle* kısmına tefsirlerdeki *ittebi'û't-teḳarrube ileyhi* (Taberî, *age.*, VI. 226; Zemahşerî, *age.*, I. 628; Râzî, *age.*, XI. 173; Hâzin, *age.*, II. 278; Dervîş, *Vesîle*, s. 23.) açıklamasına dayanarak bu anlamı verdik. Bu kısım, bazı meallerde, "Ona yaklaşmaya vesile arayın." şeklinde, *vesîle*ye 'araç' anlamı verilerek hatalı tercüme edilmektedir. Hâlbuki, burada *vesîle*, zaten "yaklaşma" anlamında olup araç değil 'gaye' olduğu unutulmamalıdır.

[53] Bu ilişkilerin Kur'an ayetleri ışığında bir dökümü için bkz. Halis Albayrak, *Tefsir Usûlü*, İstanbul 1998, s. 78-82.

[54] "Yakınlık, yakın olmak, yakın olunan" gibi anlamlara gelen bu kelime, Kur'an'da; zaman, mekan yakınlığı ve duygusal (akrabalık gibi) yakınlık: (2. Bakara, 177, 214; 4. Nisâ', 8, 17, 77; 34. Sebe', 51; 42. Şûrâ, 23); sunma, önüne koyma, yakına getirme: (5. Mâ'ide, 27; 51. Zariyât, 27); benzerlik, biçim benzerliği, uygunluk ve tutum: (2. Bakara, 237; 3. Âlu İmrân, 167; 4. Nisâ', 11; 5. Mâ'ide, 8, 82; 18. Kehf, 81; 22. Hac, 13) için kullanılmaktadır. Kelimenin anlam ve Kur'an'daki kullanımları için bkz. er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Mufredât*, İstanbul 1986, s. 601-603.

[55] Ayrıca bkz. 11. Hûd 61; 34. Sebe', 50.

hakkında ihtilaf edilen, hadisiyle ihticac edilmez, metruk, *seyyi'u'l-ḥıfẓ* denilen raviler olmasına rağmen, rivayetlere sahih veya hasen hükmünü verebilmiştir (bkz. İkinci bölüm sened değerlendirmeleri). Raviler hakkındaki cerh ifadelerini ise devamlı bir şekilde te'vil etme çabasına girmiştir. Şeyhayn ravilerinin vehmetme, hata etme, karıştırma haklarının olduğuna inandığını ima edercesine, Zehebî'nin hadis hırsızı, zayıf, *leyse bihī be's* gibi ifadelerle cerh ettiği İsrâ'îl b. Yûnus hakkında, Buhârî ve Muslim'in ona itimat ettiği, dolayısıyla onu zayıf sayanların görüşüne itimat edilemeyeceği şeklindeki görüşünü her defasında zikreder (s. 211). Hâkim'in rivayetler hakkındaki mütesahil tavrı ilim ehlince malum iken, onun sahih hükmünü sürekli öne çıkarır (s. 212; ayrıca, genel olarak bütün sened değerlendirmelerine bakılabilir). İsimleri aynı olan, biri yalancılıkla suçlanıp diğeri suçlanmayan iki raviden, tercih sebebi olabilecek hiçbir karine yokken yalancılıkla suçlanmayanı tercihe yönelmektedir (s. 213). İsnadda bulunan inkıtaları devamlı bir şekilde dizgi ve istinsahtan kaynaklanmış olabileceğini söyleyerek çözüme kavuşturur (s. 247; ayrıca, genel olarak bütün sened değerlendirmelerine bakılabilir). Ciddi bir zayıflık sebebi olabilecek bu hususu göz ardı eder. Bu, oldukça tehlikeli bir yaklaşımdır. Zira tüm inkıtaları dizgi ve istinsah hatası şeklinde açıklayabiliyorsak, tedlis, müdelles, müdellis, munkatı vb. kavramların nasıl ve niçin oluştuğunu yazara sormak gerekir. Recmle ilgili rivayetler genel olarak an'ane yoluyla nakledildiği hâlde, yazarın bu hususa değinmediği ve değerlendirmelerinde tamamen göz ardı ettiği görülmektedir. Oysa bir hadisin mu'an'an bir şekilde nakledilmiş olması, ondaki zayıflığa işaret etmektedir.

Rivayetlerin kimine sahih kimine hasen bazısına da zayıf demesine rağmen, hepsi tamamen sahih nakledilmiş gibi "...on beş sahabiden nakledilmiştir", "....hadis usûlü kaidelerine göre sahih isnadlarla nakledilmiştir. Dolayısıyla, hüccettir." (s. 221) gibi kesin ve genellemeci ifadeler kullanabilmektedir. İsnadı zayıf olan rivayetler hakkında da "sahih isnadlı rivayetlerle desteklenmiştir", diyerek, sanki isnadının zayıf olmasının çok da bir önem ifade etmediğini söylemeye çalışmaktadır.

İsnadla ilgili verileri bu şekilde değerlendirmesinin yanı sıra, yazar, metinlerdeki ızdırab, farklılık, ihtilaf, eksiklik, ziyade ve muğlak noktalara değinmekle birlikte, hadise sahih, hasen, zayıf hükmünü verirken bunları dikkate almamaktadır. Kimi zaman da bunları ihtisaren rivayet gerekçesine dayandırmaktadır.

Yazarın garib isnadla nakledildiğini söylediği rivayetleri diğerlerine oranlarsak şöyle bir sonuçla karşılaşabiliriz:

İki Yahudinin recmi, sekiz sahabiden nakledilmiştir; yedisi garib isnadlıdır. Ma'iz b. Mâlik'in recmi, on bir sahabiden nakledilmiştir; altısı garib isnadlıdır. Gamidiyeli kadının recmi, dört sahabiden nakledilmiştir; üçü garib isnadlıdır. Asif hadisindeki kadının recmi, sadece Ebû Hureyre ve Zeyd b. Hâlid ikilisinden rivayet edilmiştir; tamamı garib bir isnada sahiptir. Kalan tariklardan da üçü meşhûr –herhangi bir tabakada ikiden fazla ravi tarafından rivayet edilen hadis– diğerleri ise, azizdir –herhangi bir tabakada iki ravi tarafından rivayet

edilen hadis. Rivayetlerin çoğunun garib bir isnadla nakledilmesine ve sözlük kısmında "Garib hadisler içinde makbul olanlar olmakla birlikte çoğu zayıftır." şeklinde bilgi vermesine rağmen, yazar, bu tür rivayetlerin sahih olabileceğine vurgu yapmakta ve sonuç bölümünde bu rivayetlerin sahih, hasen, meşhûr ve hüccet olduğunu söyleyebilmektedir.

Ayrıca onun, "Garib hadislerin çoğu zayıftır." "Haber-i vâhid zaruri ilim değil, zanni ilim ifade eder." demesine rağmen, metin içinde bu bilgilere aykırı hareket ettiği, sahih ve hasen hükmü verirken de gerekli şartları gözönüne almadığı görülmektedir.

Yazar, çalışması boyunca recmin gerçekleştiği zamanın yıl olarak bilgisine ulaşmaya çalışır. İki Yahudinin, Ma'iz b. Mâlik'in ve Gamidiyeli kadının recmi, nakleden rivayetlerdeki karineleri ve 24. Nûr suresinin en geç hicrî 6. yılda nazil olduğunu göz önünde tutarak, Hz. Peygamber'in recm uygulamalarının celde ayetinden sonra olduğu ve bu ayeti evliler için tahsis ettiği kanaatine ulaşır. Ancak yazar, hicretin ilk günlerinde vuku bulduğu ifade edilen, iki yahudinin recmi olayına, H. 7. yılda müslüman olan Ebû Hureyre'nin ve hicretten üç yıl önce doğmuş olan İbn Abbâs'ın şahit olamayacağı; dolayısıyla bu rivayetleri başka sahabilerden nakletmiş olacakları tespitini yaparken, aynı ihtimali diğer rivayetler için dikkate almamaktadır.

Kur'an'da zina cezası detaylı bir şekilde ele alındığı hâlde recmden bahsedilmez. Bu sebeple, recm cezasının meşruluğunu savunanlar, iddialarını hükmü baki lafzı mensuh olduğu ileri sürülen bir recm ayetine ya da mütevatir sünnete dayandırmışlardır. Kur'an'ın mütevatir oluşunu ortadan kaldıran hükmü baki lafzı mensuh bir recm ayetinin varlığını kabul etmek mümkün değildir. Nitekim yazar da, aralarında isnadını sahih kabul ettiği rivayetler de olsa, bunların delil olarak alınamayacağını isabetle belirtmiştir. Fakat, yazarın aynı tavrı diğer rivayetlerin değerlendirilmesi sırasında gösteremediğine şahit olmaktayız. Zina cezasıyla ilgili ayetlerin hangi sırayla ve tam olarak ne zaman nazil olduğu, hadislerin de bu sürecin neresinde varit olduğu tam olarak bilinemediği için, konuyu, hangi ayetin hangi hadisi veya hangi hadisin hangi ayeti neshettiği birbirine karışan bir nesh silsilesi içerisinde meşrulaştırmaya çalışan yaklaşımların, tutarlı olup olmadığını tartışmaksızın sadece onları nakletmekte ve bazı yerlerde katılmadığını ifade etmekle yetinmektedir. Bu rivayetlerin mütevatir olmadığı da açıktır. Çünkü, (1) iki Yahudinin ve Ma'iz'in recmiyle ilgili hadislerin bir iki tarikının dışında güvenilir ve sağlam rivayetler yoktur. Çünkü isnadlardaki ravilerin pek çoğu hadis alimlerince cerhedilmiştir. (2) Rivayetlerin büyük bir çoğunluğu daha sağlam olan eda sîgalarıyla değil de, an'ane yoluyla nakledilmiştir. (3) Hadislerin metinlerini incelediğimiz zaman lafzi rivayet yerine manevi rivayet yolunun tercih edildiğini görmekteyiz. (4) Metinlerde birbirine zıt ifadeler yer almaktadır. Recm edilen kişilerin itirafı, itirafın sayısı, Hz. Peygamber'in sorduğu sorular, çukur kazılması, takdir edilen ceza, cenaze namazının

İkinci Bölümde yazar, metnin anlamının yazarın niyetiyle özdeşleştirilmesi sorunu bağlamında metnin anlamı ile yazarın niyetinin ayrı şeyler olduğunu savunan Gadamer'in görüşleriyle, anlamın zihin aktları ve psikolojik süreçlerle özdeşleştirilmesini (genetik anlam teorisi, psikolojizm) reddeden Hirsch, Wimsatt ve Beardsley'in görüşleri arasındaki paralelliğe dikkatleri çekmektedir. Bilahare niyet ve metnin anlamı arasında zorunlu bir ilişkinin bulunduğunu göstermeye çalışan Knapp, Michaels, Juhl, ve Hirsch'ün iddialarını genel olarak ele almakta ve bu iddiaların yetersizliklerini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu yetersizliklerin nedenlerinden birisi, 'yazar' kavramının anlamındaki muğlaklık olarak görünmektedir. 'Yazar'la, tarihsel (biyografik) özne mi yoksa tarihsel (biyografik) öznenin metni oluştururken amaçladığı düşünceler (konuşan özne) mi kastedilmektedir? Tarihsel (biyografik) özne, daha sağlığında, hatta metni oluştururken niyetini değiştirebilir ve öldükten sonra tüm niyetleri ortadan kalkar. 'Yazar'la 'konuşan özne' kastediliyorsa, yazarın metni oluştururken başarısız olması veya hata yapması durumunda, metin ne anlama gelecektir? Dahası, yorumcunun, metni oluşturan kelimeler aracılığıyla inşâ ettiği her anlamı yazarın niyeti olarak ele almasını destekleyecek veya engelleyecek ölçütü kim belirleyecektir?

Metnin anlamı ile yazarın niyetinin özdeşleştirilmesi yolunda ortaya çıkan bu ve benzeri sorular, tartışmayı, metnin anlamının özdeşliği veya belirliliği noktasına yöneltmektedir. Bu nedenle, Üçüncü Bölümde metnin özdeşliği sorunu bağlamında yazar, Hirsch'ün metnin, ancak yazarın bakış açısından hareketle doğru olarak anlaşılabileceği tezini tartışmaya girişmektedir. Ne var ki, 'tatbikat' (*application*) kavramı üzerindeki tahlillerden açıkça ortaya çıkacağı üzere, metnin farklı tarihsel bağlamlarda anlamlı, yani tatbik edilebilir oluşu, yazarın niyetiyle izah edilemez bir durumdur. Yazara göre, Betti'nin nesnelci yorum teorisi de, metnin anlamı ile onun farklı zamanlarda tatbikatı arasındaki ilişkiyi temellendirememekte ve anlamın yorumcudan bağımsız olarak nasıl ortaya çıkabileceğini açıklayamamaktadır. Nesnelci yorum teorileri karşısında Gadamer'in hermeneutik yaklaşımını, metnin özdeşliği sorunu için daha aydınlatıcı bulan yazar, hem metnin tarihsel sürekliliğini hem de yorumcuların metnin anlaşılmasındaki rolünü dikkate alan 'dinamik özdeşlik' kavramını tartışmaya koyulmuştur. Sürekli değişen tarihsel bağlamlarla iletişime geçmekle birlikte, metnin özdeş, yani 'kendisi' kalabilmesi nasıl mümkün olmaktadır? Bu soru, tartışmayı, Dördüncü Bölümün konusunu teşkil eden hakikat ve hakikat tecrübesi konusuna yönlendirmektedir. Zira hakikat iddiasında bulunmayan bir metnin sürekli değişen tarihsel bağlamlarla iletişime geçmesi mümkün değildir. Aksi hâlde, o sadece kendi döneminin sınırları içine sıkışıp kalmış ve geçerliliğini (hayatiyetini) yitirmiş arkeolojik bir metin olacaktır. Ne var ki, yorumlanmayan bir metnin hakikat iddiasında bulunması mümkün olmadığına göre, yorumlamak, gerçeğin farkına varma, onu keşfetme yoludur. Diğer bir deyişle,

yorumlanmak suretiyle gerçeklik, tarihsel hakikat olarak ortaya çıkar ve tarihsel bir hâdise olur. Ancak, metnin kendisi ile yorum arasındaki sınır ayırt edilmez hâle geldiğinde, tarihsel hakikatin farkına varılıyorsa ve her yorum farklı ortamlarda gerçekleşiyorsa, hakikat sürekli değişecek midir? Yani herkesin kendine göre bir hakikati mi vardır? Bu radikal göreceliği aşmak ve ortak hakikatlerden söz etmek nasıl mümkündür?

Yazar, burada Gadamer'in hermeneutiğinde ağırlıklı yer tutan 'gelenek' veya metnin 'tarihsel sürekliliği' kavramını ön plana çıkarır. 'Gelenek' veya 'tarihsel süreklilik', sürekli değişmenin temelde ortak gerçekliklerin farklı boyutlarının keşfedilmesi hâdisesinden ibaret olduğuna işaret eder. Buna göre, gerçekliğin daha önceki keşifleri, daha sonraki keşifler için basamak teşkil eder ve içlerinde çözülmek suretiyle onları etkiler. Kısacası, gerçekliğin her keşfi, nihai keşif olmayıp tarihsel sürekliliğin veya geleneğin birer safhasından ibarettir. Bu noktada yazar, metnin, farklı yorumlar için daima bir referans teşkil etmekle ve açığa çıkmak için daima yorumlara muhtaç olmakla birlikte, hiçbir yorumla sınırlanamaması anlamında aşkın (*transcendental*) bir zemin teşkil ettiğini iddia etmektedir. Buna göre, radikal bir görecelik kadar tek yorumun otoritesi kabul edilmez bir durumdur. Zira toplumsal alanda önceki durum anarşiye, sonraki durum ise despotluğa ve diktatörlüğe yol açar. Metnin aşkın (*transcendental*) zemin oluşu bizim aynı konu veya sorular etrafında başkalarıyla ve farklı tarihsel bağlamlarla diyalog kurmamızı, farklı bakış açıları arasındaki ortak tarihsel hakikati keşfetmemizi mümkün kılar. Böylece, anlaşılıyor ki, bir metni yorumlamak, sadece kelime veya cümleleri tahlil ya da deşifre etmek değil, daha temelde 'öteki' (*other*) ile diyaloğa girmek, yani başkalarıyla belli bir konu üzerinde eşit bir düzeyde iletişim kurabilmektir.

Bu açıdan bakıldığında, çalışmanın yalnızca kutsal, tarihsel veya edebî metinlerin yorumlarıyla ilgilenenler için değil, aynı zamanda, sağlıklı iletişime sahip bir toplumun oluşturulmasına katkıda bulunmayı amaçlayan hemen her kesime yönelik olduğu söylenebilir.

ERDOĞAN BAŞ

islâmiyât

üç aylık araştırma dergisi cilt 5 sayı 3 temmuz-eylül 2002

MİSYON VE DİYALOG

MEHMED SAİD HATİBOĞLU
İslâm'ın Aktüel Değeri Üzerine-III

•

MAHMUT AYDIN
Dinlerarası Diyalog Yeni Bir Misyon Yöntemi mi?
–Kurumsal ve Bireysel Diyalog Faaliyetleri Üzerine Bir Değerlendirme–
ŞİNASİ GÜNDÜZ
Dinin Siyasallaşması ve Hıristiyan Misyonu
PAUL F. KNITTER
Diyalog ve Misyon
LEONARD SWİDLER
Yahudi-Hıristiyan-Müslüman Diyaloğu 11 Eylül'den Sonra Mutlak Bir İhtiyaç
HÜSEYİN YILMAZ
Gelenekselcilik, Dinler ve Diyalog
İSMAİL ALBAYRAK
Metinsel Diyalog: İslamiyat
MUSTAFA BIYIK
Moonculuğun Diğer Dinlere Bakışı

•

AHMET KELEŞ
'İslamcı Feminist' Söylemin Hadisleri Yorum Problemi
–Bir Örnek Bağlamında–
METİN ÖZDEMİR
Kabir Azabı Tartışmasına Farklı Bir Bakış
Alî Suâvî [1839-1878]
Hukûku'ş-Şevâri'

•

Kitap, Tez, Sempozyum Değerlendirmeleri

islâmiyât
dergisi

V (2002), sayı: 3
MİSYON ve DİYALOG

EDİTÖR
Mehmed Said HATİBOĞLU

KONU DANIŞMANI
Şinasi GÜNDÜZ - Mahmut AYDIN

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)
Namık Türker (Redaksiyon)

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

YAZIŞMA ADRESLERİ
P.K. 775 06455 Yenişehir ANKARA
www.islamiyatdergisi.com
e-postalar: 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 Said Hatiboğlu
İslâm'ın Aktüel Değeri Üzerine-III 7

▸ Makaleler

MAHMUT AYDIN
Dinlerarası Diyalog Yeni Bir Misyon Yöntemi mi?
–Kurumsal ve Bireysel Diyalog Faaliyetleri Üzerine Bir Değerlendirme– 17

ŞİNASİ GÜNDÜZ
Dinin Siyasallaşması ve Hıristiyan Misyonu 49

PAUL F. KNITTER
Diyalog ve Misyon 73

LEONARD SWIDLER
Yahudi-Hıristiyan-Müslüman Diyaloğu
11 Eylül'den Sonra Mutlak Bir İhtiyaç 87

HÜSEYİN YILMAZ
Gelenekselcilik, Dinler ve Diyalog 99

İSMAİL ALBAYRAK
Metinsel Diyalog: İslamiyat 109

MUSTAFA BIYIK
Moonculuğun Diğer Dinlere Bakışı 123

AHMET KELEŞ
'İslamcı Feminist' Söylemin Hadisleri Yorum Problemi
–Bir Örnek Bağlamında– 139

METİN ÖZDEMİR
Kabir Azabı Tartışmasına Farklı Bir Bakış 153

▸ Klasik Metin

ALÎ SUÂVÎ [1839-1878]
Hukûku'ş-Şevâri' 169

▶ Kitap, Tez, Sempozyum Değerlendirmeleri

ERKAN PERŞEMBE
Stratejik Derinlik (Türkiye'nin uluslararası konumu) 175

EKREM KELEŞ
Muhammed'e Göre Muhammed 185

AHMET İNAN
el-Muḳtaṭaf min 'uyūni't-tefāsīr 191

GÜRBÜZ DENİZ
Türkiye'den Oryantalizm Okumaları 195

Yayıncının Notu

Saygıdeğer *islâmiyât* okurları

Misyon ve Diyalog konulu ağırlıklı sayımızla karşınıza çıktığımız şu günlerde, yayın kurulumuz ve dergi çalışanlarımız, bir yandan kitâbiyât'ın 2003 yayın listesini planlamaya çalışırken, bir yandan da 2003 yılında islâmiyât sayfalarında tartışılmasını kararlaştırdığımız konularla ilgili hazırlıkları sürdürmektedir (1. Siyaset Ahlakı, 2. Uluslararası İlişkiler ve Din, 3. Aleviliğin Teolojisi, 4. Özel Sayı: 'İslami İlimler' Sorunu). Bu arada, konu danışmanımızla eşgüdüm içerisinde bu yılın "Türk(iye) Dindarlığı" konulu özel sayısına son şeklini vermek üzere olduğumuzu da duyurmak isteriz.

Geçtiğimiz yıl, Türkiye Müslümanları ve Hıristiyanlar arasında çeşitli düzeylerde özel ve tüzel kişilikler nezdinde yürütülen 'diyalog' başlıklı görüşmelerin ve diğer etkinliklerin, buna bağlı olarak da 'misyon' ve 'diyalog' kavramlarının ve son tahlilde, ülkemizdeki misyonerlik faaliyetlerinin, yazılı ve görsel basının öncelikli gündemleri arasında yer edindiğine ve gazeteci reflekslerinin kontrolü altında yoğun tartışmalara konu edildiğine tanık olduk. Güncel gelişmelerin gölgesinde kalsa da, hâlen konunun gündemden düştüğü söylenemez. Medya düzeyindeki tartışmaları ve sunumları, küresel siyasetin Türkiye zaviyesinden okunmasının yarattığı emperyalizm karşıtı duyarlılıkların belirlediği, gözlerden kaçmamış olsa gerek. Buna bağlı olarak, konunun soğukkanlılıkla ele alındığında netlik kazanması muhtemel yönleri kapalılıklarını korumakla kalmadı; aynı zamanda, temel hak ve özgürlükleri dışlayıcı bir üslûbun kendisi için kamu vicdanında meşruiyet bulma girişimi, sorunun olduğundan daha karmaşık bir hâl almasına yol açtı.

İnsanlık tarihi boyunca, insanlığın kurtuluşunu sağlayacak evrensel bir mesaja sahip olduğunu düşünen her dinsel geleneğin bağlıları, kendi inançlarını ötekilere sunarak onların da kurtuluşunu temin etmeyi kendileri için mutlaka yapılması gereken bir görev olarak telakki edegelmişlerdir. Bilindiği gibi, Allah'ın evrensel mesajının öteki insanlara iletilmesi göreviyle yükümlü olma bilinci, Müslümanlar açısından 'tebliğ', Hıristiyanlar açısından ise 'misyon' kavramı bağlamında bir ahlaki meşruiyet çerçevesine sahiptir. Çağdaş hak ve özgürlük anlayışına dayalı hukuki metinler de bu çerçevede bir din ve ifade özgürlüğünü tanımakta ve koruma altına almaktadır. İslami perspektiften bakıldığında da, ilke olarak, insanların dinî kanaatlerini başkalarına iletmeleri, Müslümanlar için olduğu kadar diğer inanç sahipleri için de bir hak olarak teslim edilmek durumundadır. Ancak, ilke düzeyinden uygulama düzeyine geçildiğinde, dinsel mensubiyetin politik sonuçlar doğurmasına bağlı olarak, dinsel ile siyasal birbiriyle içiçe geçmektedir. Kanaatimizce, dinlerin otantik yayılma taleplerini yadsımama ve samimi dindar insanları yok saymama adına, misyon ve diyalog sorununu tartışırken bu iki düzeyin birbirinden ayrılması konusunda hassasiyet göstermek gerekmektedir.

Esasen, ülkemize yönelik misyonerlik faaliyetleri, Osmanlı İmparatorluğunun Batı ülkeleri karşısında zayıflamaya başladığı ve Batılı güçlerin Osmanlı topraklarını bir bir ele geçirdiği 19. yüzyılda zirveye ulaşmıştır. Bu yüzyılda sürdürülen misyonerlik fa-

aliyetlerinin, bir taraftan Osmanlı İmparatorluğu bünyesinde yaşayan Ermeni, Rum, Süryani ve Nasturi gibi Hıristiyan azınlıklarla yakınlık tesis etmeye, diğer taraftan da ülkenin hemen her köşesine açılan misyoner okulları marifetiyle Müslüman halkı Hıristiyan mesajına hazır hâle getirmeye yönelik olduğu bilinmektedir. Cumhuriyet döneminde bu faaliyetlerde önemli derecede bir gerileme, hatta duraklama yaşanmış olmakla birlikte, son dönemlerde küreselleşme, iletişim ve teknoloji alanında yaşanan baş döndürücü gelişmelerin yarattığı yeni imkanlar sayesinde, uluslararası misyon kuruluşları, dünyanın pek çok bölgesinde olduğu gibi, ülkemizde de yeniden ve hissedilir derecede boy göstermeye başlamışlardır. Yeni dönemde bu tür faaliyetlerin genellikle 'diyalog' üst başlığı altında sürdürülmesi, misyon ve diyalog kavramlarının Hıristiyanlık bağlamında birlikte ele alınmalarını kaçınılmaz kılmaktadır. Esasen Hıristiyan teolojisinde misyon anlayışına ilişkin söylem değişikliğinin gerisinde yatan, 1960'ların sonlarından itibaren küresel ölçekte yaşanan gelişmeler, farklı dinsel geleneklere ve kültürlere mensup kişileri birbirleriyle diyalojik ilişki içinde olmaya zorlamıştır. 11 Eylül sonrasında yaşanan gelişmelerin ve önde gelen isimlerce dillendirilen "uygarlıklar çatışması" ve "haçlı seferleri" türünden söylemlerin dünya barışını tehdit ettiği günümüzde, güç kullanma, şiddete başvurma ve baskı altına alma gibi yöntemler yerine, çatışma ve uyuşmazlıkları uygar bir şekilde çözme fikrini içeren dinler ve kültürler arası diyalog anlayışı, özellikle Müslümanlar ve Hıristiyanlar açısından mutlak bir gereklilik hâlini almıştır. Bu gerekliliği teolojik bir argümana dönüştürerek en çok dile getiren taraf Kilise merkezli organizasyonlar olmakla birlikte, mevcut Amerikan yönetimine yakınlığı ile bilinen bir rahibin (Jerry Falwell) CBS televizyonunda yayımlanan bir programda Hz. Muhammed'i, Hıristiyan idraklere, –Saddam Hüseyin ve Üsame b. Ladin gibi– gözünü kırpmadan insanları öldüren bir terörist olarak sunması gibi örnekler, Müslümanları yalnız rahatsız etmekle kalmayıp, aynı zamanda diyalog girişimlerinin ardındaki gerçek niyete ilişkin haklı kuşkulara sevk etmektedir. Özellikle, Müslüman-Hıristiyan ilişkilerinin kazanacağı istikametin, 21. yüzyılda dünyanın gidişatını belirleyecek faktörlerin başında geldiği gözönünde bulundurulacak olursa, sağlıklı bir diyalog için en öncelikli adım olarak, Hıristiyan dünyanın aktörlerinin, dünya nüfusunun yarıya yakınını oluşturan Müslümanlar ve Hıristiyanlar arasında daha derin kavga ve çatışmalara yol açmaya teşne görünen, İslam'ı Batı'ya karşı yeni bir tehdit olarak sunmaya yönelik söylemlerden kaçınmaları gerektiğini ifade etmek durumundayız.

Elinizdeki sayıda yer alan yazıların bir kısmı misyon ve diyalog kavramlarını Hıristiyan teolojisi bağlamında, küresel gelişmeler dolayımında çözümlemeyi denemekte, bir kısmı da, konuyu tarihsel tecrübe açısından ele almaktadır. Hıristiyan teologların kaleme aldıkları yazılar da, bir yandan kavramsal çerçevenin belirginleştirilmesine katkı sağlarken, bir yandan da özellikle Müslüman-Hıristiyan diyaloğu konusuna Hıristiyanlık canibinden nasıl yaklaşıldığına tanıklık sunmaktadır. Konunun ele alınmaya ve tartışılmaya değer daha pek çok boyutu olduğunun farkındayız; bununla birlikte, bu sayıdaki yazıların, ülkemizde yürütülen tartışmalara önemli ve anlamlı bir katkı sunmuş olacağını umuyoruz. Sayının konu danışmanlığını üstlenen Sayın Şinasi Gündüz ve Mahmut Aydın başta olmak üzere, bu katkının gerçekleşmesini sağlayan bütün yazarlara ve dış katılımların çevirilerini gerçekleştiren dostlarımıza teşekkür ediyoruz.

Kısa bir süre sonra 2002'nin son sayısının yayıncı notunda sizlere seslenme imkanı bulma umuduyla selam ve saygılar...

Editörden

İslâm'ın Aktüel Değeri Üzerine-III

Hüseyin Kâzım Kadrî (1870-1934)

Trabzon vâlisi Kadrî Bey'in İstanbul'da doğan bu müstesnâ oğlu, Askerî Rüşdiye ve Ticâret Mektebinde okumuş, Fransızca, İngilizce, Arabca, Farsca, Latince, Yunanca vs. dilleri öğrenmiş, Hâriciye, Mâliye mêmûrluklarında bulunmuş, öğretmenlik, gazetecilik, çiftçilik ve particiliğin yanı sıra Haleb vâliliği, İstanbul Belediye reîsliği, Aydın mebûsluğu yapmış, Ticâret ve Evkâf nâzırlıklarında bulunmuş, Mîsak-ı Millî tanzîmini en evvel teklîf eden zât olmuşdur. Türk dili ve İslâm kültürü sâhasında pek çok eser sâhibidir. En hacimlisi, otuz senede hazırladığı dört muazzam cildlik *Türk Lügatı*'dır. İslâmî mevzûlarda, kitâb ve risâle olarak, yetmiş küsûr eseri vardır. *Nûru'l-Beyân* isimli iki cildlik Kur'ân-ı Kerîm tercümesi de* ona âiddir.

Bu büyük zekânın basılmamış eserlerine fazla geç kalınmadan kavuşabilme temennîmizi ifâde etdikden sonra, onun Osman Ergin'in himmetiyle 1949'da basdırılan bir risâlesinden konuyla ilgili bazı nakillerde bulunmak istiyoruz:

Hüseyin Kâzım Kadrî 1339/1923'de yayımladığı *Yirminci Asırda İslâmiyet* isimli eserinde[1] İslâm dîninin Kur'ân-ı Kerîm kaynaklı umûmî vasıflarını hülâsa ederken mesela: "İslâm: dîn, şerîat ve medeniyetdir." diyor, Müslümanlığın: "Bir heyet-i ictimâiyyede [toplumda] intizâm-ı hayâtı [yaşayış düzenini] ve insânların hukûk-i tabîiyye ve müktesebelerini [doğuşdan ve sonradan kazandığı haklarını] temîn eden kavânîni câmî," olduğunu belirtiyor, "şerâyi-i ilâhiyyeden maksad, hukûk-i ictimâiyyenin temini" olduğunu, "dînde insânlar için mûcib-i meşakkat [zorluk çıkarıcı] olarak hiçbir hüküm," olmadığını söylüyordu. Aşağıya aldığımız ifâdelerinde de bu fikirlerinden vazgeçmiş değildir, fakat hangi şartlar dâhilinde bu görüşlerinin kâbil-i tatbîk olabileceğine açıklık getirmekdedir. Önemi bu noktadadır.

1933'de yazmış olduğu *Teşrî-i İnsânî ve İlâhî* isimli mezkur risâlesinde[2] ki bunda insân hakları beyannâmesi ile İslâmî hükümleri karşılaşdırmakdadır, konumuzla ilgili olarak şöyle diyor:

* Aksekili Ahmed Hamdî merhûmun (1887-1951) bu terceme hakkindaki tenkîdleri için bkz. Sebîlurreşâd, c. 34, aded 600, s. 23-26, 1342/1924.

[1] s. 254.

[2] *İnsân Hakları Beyannâmesinin İslâm Hukûkuna Göre İzahı*, İstanbul 1949.

> ... İslâm âleminin kânûnları, dînin esâsı olan Allâh Kitâbından ve Peygamber'in Sünneti'nden iktibâs edilmiş olmak îtibariyle değiştirilemez bir vaziyetde olduğu birdenbire hâtıra gelebilir ve bu bakımdan İslâm âleminin her türlü ictimâî ve medenî inkılâblardan dünyânın sonuna kadar uzak ve mahrûm kalarak, zamânla mekânın ilcââtına [zorlamalarına] göre kânûnların vaz' veya ta'dîline [konması veya değiştirilmesine] imkân hâsıl olamıyacağı düşünülebilirse de, dînin hakîkî mevzûâtına göre böyle bir tasavvura mahâl olmadığını Kur'ân'ın bütün delîlleriyle ve bunu tafsîl eden Peygamber'in sözleriyle göstereceğiz.[3]

Müteâkiben Merhûm: "Dînde yenileşdirilecek neler olabilir?" suâline, "Allâh'a, metafiziğe, mebde ve meâda, haşre ve neşre taalluk eden akîdeler"i hâric bırakarak[4] şu cevâbı veriyor:

> İslâm fıkhının, [âdet muhakkemdir] ve [âdete binâ kılınan hükümler zamânın ihtilâfiyle muhtelif olabilir] kâideleri, âdetlerin değişmesiyle bazı hükümlerin de değişebileceğini bildirdiği hâlde, on üç asırdan beri bu kâidenin tatbîk edilmiş olduğu bir hükmü bulub göstermek mümkin değildir. Bu mesele, [nass ile âdet teâruz etdiği zamân hangisi tercîh olunur] dâvâsına taalluk eder. İmâm-ı [Ebû] Yûsuf'a göre, âdetleri teyîd suretinde vârid olan nasslar, itiyadın değişmesiyle kaldırılabilir. Filhakîka Arab âdetine göre vârid olan nasslar vardır ki, herhangi bir İslâm kavminin Arab âdetlerine ittibâı [uyması] tecvîz edilemez. Tesettür, yani örtünmek meselesi bunun bir misâlidir. Kadınları örtünmeyi âdet edinmemiş olan bir İslâm kavmi, âdetini muhâfaza etmekle dînden çıkmış olmaz.[5]

Hüseyin Kâzım Kadrî, daha sonra müt'a, müellefe-i kulûb tatbikâtının kaldırılmış, hırsızın elini kesme cezâsının (kıtlık zamânında) askıya alınmış olduğunu misâl olarak zikrediyor ve şöyle devâm ediyor:

> İslâm şerîatinde erkeğin mîrâs hissesi kadına nisbetle bir misli fazladır [4. Nisâ, 11, 176]. Âilenin hayâtını temîn erkeğe düşdüğü sûretle böyle bir hüküm câri [geçerli] olabilir. Fakat hâl ve vaziyet değişir ve herhangi bir sebeble, kadının da iştirâkine ihtiyâc hâsıl olursa, onun da mîrâsdan müsâvî hisse almasına ne mânî [engel] kalır? Bununla dînmi inkâr edilmiş veya îmânın hükümlerimi bozulmuş olur? Bilâkis İslâm şerîatinin ahkâmı, zamânın ve mekânın değişmesiyle ahenkli olmuş olur ve dînin mevzûatiyle ictimâî tahavvüller telîf edilerek dîn ve şerîat dâima mütevâzin bulunur...
>
> Şimdi zamânın ve mekânın inkılâblarına ve ihtiyâclarına göre işi kolaylaşdırmak için, âdetlere dayanan nass hükümlerinin, yâni Kur'ân âyetlerinin bile kaldırılması mümkin iken, bu usûlün İslâm diyârının hemen hiçbir yerinde kabûl ve tatbîk edilmemiş bulunması, dînin mâhiyetinin hakkıyla anlaşılamamış ve İslâm şerîatinin buna âid hükümlerinin yalnız kağıt üzerinde kalmış olmasından başka neye atfolunabilir?
>
> Müslümânlar dînlerini zamânın inkılâblariyle ölçülü bulundurabilmek için, âdetlere dayanan hükümleri değiştirebilirler ve bu yolda ictihadda bulunabilirler. Onlar için sonuna kadar kapalı bir bâb-ı ictihâd yokdur...[6]

[3] s. 51-52.
[4] s. 54.
[5] s. 55-56.
[6] s. 57.

Görülüyor ki bu âlimimizin hedefi; içinde yaşanılan topluma uygun gelmeyen âdet kabîlinden şer'î hükümleri uygun olanlarla değişdirmek sûretiyle dînî toplumda canlı tutmakdır. Nitekim makâlesinin sonunda şöyle der:

> İslâm'ın hükümleri en mütekâmil ve müttehid bir milletin her türlü ihtiyaclarına karşılayabilecek, ahlâkî, siyâsî ve ictimâî kânûnları câmi' oldukdan başka, zamân ve mekânın ilcaâtına göre hükümleri değiştirebilmeyi âmir bulunmak îtibâriyle de her asrın dîni ve şerîatı [olmak] fazîlet ve rüchânını da hâizdir. Çünkü şerîat nazarında her hükmün îtibârı insânların maslahâtına, ictimâî menfaate, halkın ve âlemin salâhına tevâfukunun [uygunluğunun] derecesiyle ölçülmüştür ve teşrîde esâs maslahâtdır. Böyle bir esâsı kabûl eden bir dîn ve şerîat, elbetde alelıtlâk [mutlaka] zamân ve mekânın bir kânûnu olmak sıfatını da hâizdir.[7]

Osmân Ergin merhûm, *Teşrî-i İnsânî*'den nakletdiği yukarıdaki ifâdelerden sonra Hüseyin Kâzım'ın diğer eserlerinde gördüğü benzer beyânlarını da vermekdedir:

> Fransız harsının [kültürünün], ilim ve edebiyatının, hatta târîhinin memleketimizde intişârı, birçok bakımdan türlü musîbetlere [felâketlere] sebeb olmuşdur. Filhakîka Fransız milletinin medenî eserleriyle ilmî ve ictimâî tekamülleri pek yüksek bir dereceye vâsıl olmuşdur. Şu var ki bizim için yalnız Fransızları taklîd ile iktifa etmek ve her fazl u rüchânı [fazîlet ve üstünlüğü] onlarda görmek doğrumuydu? Bizzat Cenâb-ı Rasûl-i muhteremin beyânlarına göre hikmet, ilim, mârifet ve hakîkat mü'minin kaybetdiği malı ve hakkıdır ve onu nerede bulursa alması dînî vecîbelerdendir. Türkler asırlardan beri muhtâc oldukları medeniyet ve irfân eserlerini yalnız Fransa'da görmüşler ve her şeyde onları taklîd ile iktifâ etmişlerdir. Ankara ihtilâlinde de hâkim olan, Fransa büyük ihtilâlinden alınan fikirler ve düstûrlardı. 'Dîni dünyâdan ayırmak.' tarzı da oradan gelmişdi. Hâlbuki, İslâm dîninin hakîkât ve mâhiyeti bilinmiş ve halkın dînî hissiyat ve îtiyâdlarına husûmet gösterilecek yerde şerî hükümlere dayanmanın temîn edeceği menfaâtler göz önüne getirilmiş olsaydı, vücûda getirilen inkilâb da âmmenin kabûlüne mazhar olur ve bugünkü kararsız vaziyete düşülmezdi. Ne çare ki Fransız büyük ihtilâli târîhinden ve o zamânki vâkıalardan mülhem olanlar 'Cumhuriyet'i tesîs ve idâme için dîni kaldırmak lâzım geleceği zannına düşdüler ve bu kanâatleriyle müdhiş bir gafletde bulundular.
>
> İslâm nazarında 'hilâfet' hükûmetden ve teselsül sûretiyle 'saltanat' bir bid'atden başka bir şey olmadığı ve Müslümânlık her mânâsına göre bir 'cumhûriyet-i cumhûre'den ibaret bulunduğu hâlde, böyle en esâslı ve meşrû bir mevzûayı ihdâs için dîne darbe vurmaya ve halkın hissiyâtını rencide etmeye ne lüzûm vardı? 'Cumhuriyet'in vâzii ve müdâfii bizzat 'dîn' idi.[8]

Yukarıdaki görüşlerin sâhibi olan Hüseyin Kâzım merhûm görüleceği üzere, bütün yazılarının tedkîkiyle kültür dünyâmıza tanıtılması gereken büyük bir değerdir. Biz konumuz gereği bu kadarla yetiniyor ve Cumhûriyet öncesi fikir dünyâmızın medrese dışı temsîlcilerinden bir başka güzîde âlimimizi, bu defa tenkidcisiyle birlikde takdîm ederek, hayli uzun sürmüş sohbetimizi bitirmek istiyoruz.

[7] s. 76-77. [8] s. 84.

Bu âlimimiz, Türk târihi otoritesi Ahmed Zekî Velîdi Togan'dır (1890-1970). Münekkidi de, maârif târîhimizin büyük isimlerinden Muallim Cevdet İnançalp (1883-1935).

Zekî Velîdî, dünyevî meseleleri dînden saymayan bir görüşdedir. Muallim Cevdet ise aksi kanâatde, fakat telîf fikrindedir.

Kültürlü dîndarların teşkil etdiği bir âile muhîtinde yetişmiş olan Togan, Rusya Türklerindendir. İslâm kültürüyle küçük yaşda temasa geçmiş, Arabca ve Farsca öğrenmiş, fakat şer'î ilim dallarına pek meyli olmamışdır. Bunu *Hâtıralar* isimli eserinde[9] kendisi de defalarca belirtir.[10] Daha ziyâde İslâm'ın kültür târîhiyle meşgul olmuşdur. Yirmi yaşında iken, bağlanacağı dîn konusunda bir rûhî buhrân geçirmiş, sonunda bir arkadaşıyla birlikde bazı kayıdlar dahilinde İslâmiyet'e sâdık kalmaya karâr vermişdir. Şöyle diyor:

> Ara sıra oynadığımız iskambili artık hiç oynamayacağız. Müskirâtı da, ancak ölçü ile kullanacağız, namâzı ancak gönlümüz istediği zamân kılacağız. Ben bu karârlarımdan bundan sonra da ayrılmadım.[11]

Zekî Velîdî merhûmun fevkalâde önemi hâiz, ilmî ve siyâsî hayâtı konumuz dışındadır. Bu büyük adamı, şer'i ilimlerde ihtisâsı olmayan bazı müslümân mütefekkirlerin, İslâm'a nasıl bakmış olduklarını gösteren değerli bir örnek olarak takdîm ediyoruz. Nitekim kendisi de 1966 sıralarında yazdığı aşağıdaki satırlarda, bu durumunu açık kalblilikle dile getirmekde ve Türk dîni kültür seviyesinin o zamânki hâlini salâhiyetle tesbît etmekdedir:

> İslâmî bilgim kısır olmasına rağmen, İslâm târîhini, kültürünü, târîhî coğrafyasını, muhtelif devirlerin iktisâdî vaziyetini iyi bildiğim için, 1935-1939 senelerinde Almanya'da, Bonn ve Göttingen Üniversiteleri'nde 'İslâm İlimleri' profesörlüğünü ve İstanbul Üniversitesi'nde kendi mesâimle kurulmuş olan 'İslâm Araştırmaları Enstitüsü' müdürlüğünü yapdım... [Bu işi] 1953'de ancak altı ay için kabûl etmiş idiysem de, hâlâ münâsib bir müdür ve profesör çıkmadı. Herhâlde benim bu Enstitüye müdürlük yapmam, Türkiye'de İslâm ilimlerinin son zamânlarda çok geri kaldığını gösteren bir emâredir... Gerçi ben 1925'de Türkiye'ye yeni geldiğimde İsmâ'îl Sâib, Babanzâde Naîm Beyler, Hamdî Aksekili gibi güzide âlimler vardı. Derken üniversite de, onların bildiği teoloji yerine İslâm kültürünü tedris etme yolunu tutduğundan, o tipde âlimler hayatda olsalar dahi işe yaramazlardı. Muâsır mânâsı ile Doğu ve Batı ilimlerine ve problemlerine vâkıf İslâmologlar bizde ancak şimdi yetişmeye başlamışdır.[12]

Zekî Velîdi, kendi çizdiği çerçeve içinde Müslünmandır, Peygamber sevgisiyle doludur, İslâmiyet'i Türkler'e en yakışan dîn, 16. asırdan beri Rusların boyunduruğunda kalan Türklerin, sâyesinde milliyetlerini muhâfaza etdikleri dîn olarak göstermekde, "İnanırım ki Asya'nın ortasında varlıklarını bundan sonra da İslâmiyet sağlayacakdır." demekdedir.*

Ata yurdundan ebediyyen ayrılmak üzere, 1923 Kasımında Hindistan'dan bindikleri vapur, Hicaz sahillerinden geçerken; "Şimdi çok sevdiğim Peygamberimiz'in va-

[9] İstanbul 1969.
[10] s. 28, 56, 64, 100...
[11] *Hâtıralar*, s. 85-86.
[12] *Hâtıralar*, s. 65.
* *Kur'ân ve Türkler*, s. 58.

tanına geliyoruz... tekbîr aldım. Yakın yıllarda geçirdiğim hâdiseler gözümün önünden bir sinema şeridi gibi geçiyordu. Gönlüme rikkat geldi. Namâza kalkdım." diyor.[13]

Bu büyük târîhçinin konumuzla ilgili görüşlerini hemen hemen topluca ifâde eden ve gençliğinde, 22-23 yaşlarında kaleme almış olduğu bir makâlesini, husûsiyle Türkiye'de geniş akisler uyandırmış olması dolayısıyla, burada okuyucumuza sunmayı yeterli görüyorum.

Zekî Velîdî 1950'de yayımladığı *Târîhte Usûl* isimli eserinin 113. fıkrasında[14] İbn Haldûn'un târîh telakkisinin, orijinal bulduğu kısımlarını saymakdadır ona göre İbn Haldûn:

"Devletin dînle kâim olmadığını söylemekde," devlet idâresinde teokratizmi reddetmekdedir, "Dindâr bir Müslümân olduğu hâlde, dünyâyı dînden ayırmayı bilmiş" ve "Hayât-ı ictimâiyye dînle kâimdir ve şerîatsiz siyâset olmaz fikrinde olanların fikirlerini reddetmiş"dir. Şöyle devam ediyor:

> İbn Haldûn'un bu fikirlerini ben 1914'de *Bilgi Mecmûası*'nda "İbn Haldûn'un Nazarında İslâm Hükûmetlerinin İstikbâli" ünvanıyla neşretdiğim makâlede izah etmiş ve Türkler için hilafet ve teokratizm fikrinden ayrılarak, devlet işlerinde İbn Haldûn gibi düşünmenin daha hayırlı olacağını kaydedip, İslâmiyet'i teokratizm esâsında ıslâh ve tâmir etmek isteyen Musa Carullâh ve müftü Muhammed Abduh gibilerinin mütâlealarını tenkîd etmişdim.[15] O zamân daha hilâfet ve saltanat aynı şahsiyet elinde toplanmış olduğundan, bu makâle Türkiye'nin bazı İslâmcı münevverleri arasında kötü akisler uyandırmış ve aleyhimde bazı neşriyat yapılmış[16] ise de, Avrupa fikrini gerçekten benimsemiş olan diğer bir kısım münevverlerin bunu iyi karşılamış olduğunu da 1931 senesi[17] kışında Atatürk'den, Siirt meb'usu Mahmûd'dan ve Dr. Tevfik Rüşdü Aras'dan öğrendim...

Zekî Velîdi, esâs metnini 1967'de tamamladığı *Hâtıralar* isimli kitâbında daha açık bilgi vermekte[18] *Bilgi Mecmûası*'nda çıkan bahis konusu yazıyı, 1914'de Kazan Üniversitesi Arkeoloji Cemiyeti oturumlarında okumak üzere, tebliğ olarak (1912-1913 kışında) hazırladığını ve Türk okuyucularına uygun bir şekilde değiştirerek 1914 senesinde İstanbul'a yayımlanmak üzere göndermiş olduğunu söylemekdedir. Zekî Velîdî bu makâlenin yayımlanmış olduğunu ancak 1925 Haziranında Almanya'dan İstanbul'a geldiğinde öğrenmiş ve aleyhde neşriyat yapanlardan Muallim Cevdet ile görüşmüş, sonradan ahbab olduğu Muallim Cevdet onun kulağına şöyle fısıldamışdır:

> Aman, İbn Haldûn'a âid makâleniz bahis mevzûu olursa, benim ismimi zikretmeyin... (Zîrâ) şimdi memleketde sizin ileri sürdüğünüz fikirler revacdadır, benimkiler iflâs etdi.[19]

[13] *Hâtıralar*, s. 532-534.
[14] s. 175-177, 1969 baskısında s. 163-165.
[15] Bilgi Mecmuası, 1914, N. 7, s. 733-743.
[16] Bkz. Muallim M. Cevdet, "Şimâl Müerrihi Zekî Velîdî ve İbn Haldûn", *Tedrisât-ı İbtidâiyye Mecmûası*, 1920, sayı 53-55 (54).
[17] *Hâtıralar*'ında 1930 senesini veriyor.
[18] s. 123-125.
[19] *Hâtıralar*'ının bir başka yerinde (s. 605) çok muhafazakâr olarak gördüğü Muallim Cevdet'in kendisini Dârulmuallimîn'e dâvet etdiğini ve "Size husûsî sûretde söyleyecek sözüm şu," diyerek, mezkûr tenkî-

Daha sonra Zekî Velîdî şöyle devam ediyor:

> "Kendi makâlemi ve Muallim Cevdet Bey'in makâlelerini de okudum. Ben yazımda teokratizme muhâlif olduğum hâlde, Muallim Cevdet buna tarafdâr olduğundan bana: Şimâl müverrihi Zekî Velîdî bizim Türkiye Türkleri'nin devlet idaresi meselesinde ne arar, meâlinde şiddetli tenkidlerde bulunmuş.
>
> Benim bu makâlede ileri sürdüğüm fikirler şunlardı: "Teokratizm Türkler için baş belâsı bir zihniyetdir.", "Teokratizm İslâm câmiasının öz sıfatı değildir.", "Biz garb medeniyetine iltihâk ederken İslâmiyet de ona uymalıdır.", "Zâten Türkler târîhte her vakit saltanatı hilâfetden ayırmışlardır.", "Türk ve Moğolların idâre sisteminde dîn ile bağlı bir şey yokdur. Cengiz'in yasa sisteminin tatbiki İslâm âleminde yeni bir devir açdı. Bu yasa Türkiye'de de izler ('Yasak-i Osmânî' ve 'Tamga' sistemi) bırakdı. "Dîn ile hükûmet tamâmiyle ayrı olmalıdır.", "Kur'ân'ın ahkâmı, dünyevî ahkâmla tâdil edilmelidir. Bir şarklı milletin, insân câmiası olmak îtibâriyle, Avrupalılar'dan farkı yokdur. Mısırlı müftü Muhammed Abduh, Türkiyeli Mahmûd Esâd, Rusyalı Musa Carullâh Efendiler'in İslâmiyet'i ıslâhla, bunu muâsır kânûnlara esâs etme yolundaki çabaları boş şeylerdir. Orta Asya'daki İslâm memleketlerinin Rusya'ya esir olmalarının başlıca sebebi, bunların Cengiz yasasından ayrılarak şerîata dönmeleri olmuşdur. Buhârâ'nın (18. yüzyıl son çeyreğindeki) hükümdarı Mangıt Şâh Murâd Bey, derviş olmuşdu; namazı terk edenleri öldürüyordu...

Zekî Velîdî, 1 Şubat 1930'da Çankaya'ya dâvet edildiğini, *Bilgi*'de çıkan makâlesini Atatürk ile tekrâr müzâkere etdiklerini, o yazıyı Atatürk'ün "İyi bir mesaj" olarak değerlendirdiğini, Atatürk'ün Muallim Cevdet'in yazısını da okumuş olduğunu anladığını belirtiyor.

Zekî Velîdî *Hâtıralar*'ında, vefâtından bir sene önce, 20.07.1969'de yazdığı "Son Söz"ünde, Türkiye'nin şimdiki durumundan duyduğu memnûniyeti dile getirirken:

> Daha 1913'de Türkiye'nin mukadderâtı bakımından korku ile bahsetmiş olduğum teokratizm tamâmiyle bertaraf edilmiş ve geçen Nisan ayında Rawalpindi'de toplanan İslâm Milletleri Arası Kongre, Türkiye'nin İslâmiyet'i asrîleşdirmek ve teokrasiden kurtarmak işinde, bütün eksiklerine rağmen, diğer İslâm milletlerinin aydınları için nümûne hâline gelmekde olduğunu göstermişdir.[20]

demekle, 56 sene önce *Bilgi Mecmûası*'nda ifâde etdiği, İslâmiyet ve dünyâ hakkındaki fikirlerinde bir değişiklik olmadığını tasrîh etmiş bulunmakdadır. Bu bakımdan Cumhuriyet'den önceki kültür hayatımızın bu mühim meselesini birbirinden farklı düşünen münevverlerimizin kaleminden tâkib etmenin devrimiz için de hayli aydınlatıcı olacağını düşünüyoruz.

Zekî Velîdî'nin yazısının, konumuzu ilgilendiren yerlerini Muallim Cevdet kendi reddiyesine de aldığı için, işbu reddiyeyi orijinal metniyle nakletmeyi uygun buluyoruz:

di konusunda: "Bu meseleyi artık burada kurcalamayın, benim tezim artık kıymetini kaybetmiş, devlet idâresinde dîn ve dünyâ işleri ayrılmış, bu iş artık olmuş bitmiştir." demiş olduğunu kaydediyor.

[20] *Hâtıralar*, s. 618.

İslâm'ın dünyevî-hukûkî meseleler karşısındaki yerini, iki farklı şekilde son derece net olarak ortaya koyan bu tenkîdden önce, Muallim Cevdet'i kısaca tanımak isteyeceklerin bulunacağını zannediyorum:

Muallim Mehmed Cevdet İnançalp (7.5.1883-3.12.1935)

1876 Osmânlı-Rus harbinden sonra Niş'den gelib Bolu'ya yerleşmiş bir âilenin çocuğudur.

Dârulmuallimîn'den mezûniyetini tâkîben muallimliğe başladı. Daha 24 yaşında 1907'de Azerbaycan'da öğretimi teşkilatlandırdı. 1909'da Avrupa gezisine çıkdı. 1932'de Resmî ve Târîhi Evrâk Tasnîf Heyeti reîsliğinde bulundu. Ömrünü maârife hasretmiş, şark ve garbın belli başlı lisânlarını öğrenmiş, on binden fazla kitâbını İstanbul Belediye Kütübhânesine bırakmışdır.

Osman Ergin'in (1883-1961) onun hakkında yazıb 1937'de bastırdığı 800 sâhifelik muhalled eser, benzeri pek nâdir bu büyük eğitimci allâmemizin değerini anlatmakda yeterli kaynak durumundadır.

Şimdi, ihtisâsı şer'i ilimler olmayan bu son devir Osmânlı mütefekkirinin iki bölüm hâlindeki bahis konusu yazısını, bazı kısaltmalarımızla okuyucularımıza sunuyoruz.

Şimâl Müverrihi Zekî Velîdî ve Yarınki Hars[21]

Muallim Cevdet 37 yaşındayken yazdığı bu makâlesine, doğru hüküm vermenin temel noktasının, leh ve aleyhdeki görüşleri tarafsızca gözden geçirmek olduğunu açıklamakla başlıyor ve "Bugünkü mevzûmuz, Avrupa karşısında İslâm ve Türk harsının yeni esâsıdır." diyerek şöyle devam ediyor:

> Sukût-ı hâzırla [şimdiki düşük seviyemizle] alâkadâr olan bu mes'eleyi Şimâl Türk müverrihlerinden Zekî Velîdî Efendi teşrîh etmişdir...
>
> Zekî Efendi'nin bize lâzım yerlerini aynen nakl eylediğimiz bu makâlesi, dînterbiye 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 [çöküşden] bir türlü kurtaramayan terbiye-yi hâzırayı [şimdiki eğitimi] 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'un– hayâtını, altı yüzüncü sene-yi vilâdiyesi münâsebetiyle Kırım'da çıkan *Tercümân Gazetesi*, "Altı Yüz Senelik Bir Jübile" diye muhtasaran neşr etdi.[22] Biz de o vakitler Dârulmuallimîn'de, İbn Haldûn'un hayat ve mesleğinden bahseylemiş idik. [Zekî Velîdî, jübilenin önemi, İbn Haldûn'un İslâm âlemideki yerini belirterek şöyle devam ediyor]. İbn Haldûn kendi kitâbında İslâm âlimlerinin âdeti vechile âyet ve hadîsleri pek çok isti'mâl etmesine rağmen dîn ile dünyâyı yekdiğerinden pek gü-

[21] *Tedrisât-ı İbtidâiyye Mecmûası*, iki bölüm, Nisan ve Mayıs 1920, sayı: 54, s. 661-672, sayı: 55, s. 718-725.
[22] Numara 275.

zel 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 [İbn Haldûn'un] fikrince: Memleket emirlerini [işlerini] idâre etmek dünyevî bir işdir. Dîn ile aralarında kat'iyen bir münâsebet yokdur.[23] Binâenaleyh dîn ile hükûmeti tamâmen ayrı birer şey telakkî etmeli, Mu'âviye'yi, umûr-i hükûmeti dîn ile karışdıran Hazret-i Alî ve evlâdları[nın] elinden aldığı için musîb [yerinde] bir hareketde bulundu diye takdîr etmelidir. Çünkü Muhammed aleyhi's-selâm bile dünyâya yalnız dîn öğretmek için gelmişdi. O umûr-i dünyeviyeyi [dünyâ işlerini] âdî [normal] insânlardan fazla bilmiyordu. Hattâ bu hakîkati kendisi "*entum a'lemu bi-umûri dunyâkum*" [siz dünyanızın işlerinde daha bilgilisiniz] 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. Yoksa bu ittihâdın millî veyâ dînî hissiyât etrâfında teşekkül etmesi derece-yi sâniyede [ikinci sırada] 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 [gelişimi] sâyesinde te'âlî etdiği gibi [yükseldiği] hissiyât-ı mezkûrenin inhitâtı ile de münkariz olmuşdur. Hulâsa memleketin salâhında en mühim âmil, idâre-yi umûrda bulunan zevâtın tedbîrleri ve ahâlînin mutlak bir hoşnûdîsini 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 ilcââtı daha dûrbîn [uzak görüşlü] olan Mu'âviye'yi daha evvel îkâz etdiği için zaferi kazandırdı ve memleket muntazam bir mahrek-i tekâmül [gelişme seyri] ta'kîb ederek yükseldi. [...]

Bizim muhâkememiz;[24] 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

[23] Zekî Velîdî'nin genç yaşında okuduğu İbn Haldûn'u yeterince anlayamamış olduğu görülmekdedir. *Mukaddime*'nin meselâ 1. Kitâb, 3. Bâb, 25. Faslı'nı okuyanlar o büyük âlimin kendisiyle tam ters bir kanâate sâhib olduğunu göreceklerdir. İbn Haldûn'da, İslâmiyet'in, dünyâ işleriyle ilgisizliğine dâir en ufak bir işâret yokdur. "*Entum a'lem...*" hadîsini yeterince anlayamamış Zekî Velîdî merûm ve benzerlerine bakılacak olursa Hz. Peygamber sanki uhrevî âlem dışında otoritesi olmayan bir târik-i dünyâdır! Bu hadîse verilmek istenen anlam ile gerçek durumun hiçbir alâkası olmadığı mâlumdur. Hz. Peygamber bu sözü, hurma aşılaması gibi, şahsen ihtisâsı olmayan bir konuda söylemişler ve bilgiye dayanmayan görüşlere itibâr edilmemesi gerekdiğini anlatmak istemişlerdir. Meselâ kılınç yapımıyle uğraşmış olduğunu bilmediğimiz Hz. Peygamber'den kılınç eksperliği beklemenin âlemi varmıdır? Bu gibi durumlarda müşâvere ile mükellef bir Peygamber karşısında bulunulduğunu unutmamak gerekir.

[24] Yani Muallim Cevdet'in.

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 [geniş ufku] 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 [bütün esasları] 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 [yöneticiler] arasında müşterek hisler ve akîdelerle bekâ bulur. Yüz binlerle halk, hükûmetin ba'z nev'i dînî şeylere müdâhalesini muvâfık görüyorsa ne denecek? Meselâ bizde orucun alenen bozulmasına hükûmetin mümâna'ata [engellemeye] çalışmasını, bütün kuvvetiyle müskirât ve kumârın önünü almasını arzû eden birkaç milyon halk ve meb'ûslar vardır! Bunların hissi kâle alınmayacakmı? Halk, oruc bozmağı, müskirât kullanmağı, kumâr 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, kumâr, 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, büdce tanzîmini, verginin şekillerini öğretiyor. Bizzât arâzî idâresine karışıyor. 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, psychologue 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 [şeriatın] asra uymayan ahkâmını ta'dîl ve te'vîl değilmi? Peka'lâ. Bu lüzûmu esâsen İslâmiyet bağırarak i'lân ediyor:

eḍ-Ḍarûrât tubîḥu'l-maḥẓûrât. [Sıkıntılı durumlarda yasaklara uyulmaz.]
Lâ yunkeru teğayyuru'l-aḥkâm bi-teğayyuri'l-ezmân. [Şeriatler değişince hükümler de değişir.]
Sonra: Akıl ile nakil ta'âruz ederse, akıl evveldir. [Rivâyete dayanan bilgi aklî bilgi ile çatışırsa aklî olan tercih edilir.]
Müctehidler, hatâ da etseler müsâbdırlar. [İctihâdı yanlış olsa bile yapanı sevâb kazanır.]

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 ṣalâh ve teceddüdü 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 [öc alıcıdır 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 [eğitim faydalanıcı] değilmidir? Fotoğrafın lüzûmuna kâ'il olmayan [inanmayan] kaç kişidir?

[Devam Edecek]

MEHMED SAİD HATİBOĞLU

islâmiyât V (2002), sayı 3, s. 17-48

Dinlerarası Diyalog Yeni Bir Misyon Yöntemi mi?
–Kurumsal ve Bireysel Diyalog Faaliyetleri Üzerine Bir Değerlendirme–

MAHMUT AYDIN
YRD.DOÇ.DR., OMÜ. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
mahmuta@omu.edu.tr

Giriş

1960'lardan itibaren, bir taraftan, Roma Katolik Kilisesi ve Dünya Kiliseler Birliği başta olmak üzere, çeşitli kiliseler, Hıristiyan olmayanlarla kurumsal bazda diyalog faaliyetlerinde bulunurken, diğer taraftan da, saygın akademisyenlerin önderliğinde bazı sivil toplum örgütlerinin, 'öteki' ile ilişkilerini geliştirmek için, bireysel diyalog faaliyetleri tesis etmeye çalıştıkları gayet iyi bilinmektedir. Önce Kilise çevrelerinde, daha sonra da akademik ve entelektüel alanda giderek artan bir şekilde tartışılan bu diyalog faaliyetlerinin, son zamanlarda Türkiye ölçeğinde de popüler bir boyut kazanmaya başladığına tanık olunmaktadır. Nitekim, ülkemizde son yıllarda, başta Diyanet İşleri Başkanlığı olmak üzere, çeşitli dinî grupların ve bazı sivil toplum kuruluşlarının, özellikle Müslüman-Hıristiyan-Yahudi diyaloğu bağlamında somut adımlar atmaya başladıkları dikkati çekmektedir. Kurumsal düzeyde yürütülen bu faaliyetlerin yanında, giderek artan sayıda araştırmacı da diyalogla ilgili yayınlar yaparak, ülkemiz insanını dinlerarası diyalog konusunda bilinçlendirmeye çalışmaktadır.[1] Bütün bu faaliyetlere karşı, dinlerarası diyalog fikrine en başından rezerv koyan bazı çevreler

[1] Ülkemizde, dinlerarası diyalogla ilgili yapılan bazı çalışmalar şunlardır: *Asrımızda Hıristiyan-Müslüman Münasebetleri,* Tartışmalı İlmi Toplantılar Serisi, İstanbul 1993; İsmail Raci Faruki, *İbrahimî Dinlerin Diyaloğu,* çev. Mesut Karaşahan, Pınar Yayınları, İstanbul 1993; Ali İsra Güngör, *Vatikan, Misyon ve Diyalog,* Ankara 1997; *Kültürler Arası Diyalog Sempozyumu,* İstanbul Belediyesi, İstanbul 1998; *Medeniyetler Çatışmasından Diyaloğa,* Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı, İstanbul 1999. Orhan Atalay, *Doğu-Batı Kaynaklarında Birlikte Yaşama,* Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı, İstanbul 1999; Niyazi Öktem, *Diyalog Yazıları,* Timaş, İstanbul 2001; Mahmut Aydın, *Monologdan Diyaloğa: Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Hıristiyan-Müslüman Diyaloğu,* Ankara Okulu, Ankara 2001; Baki Adam, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Diğer Dinler,* Pınar Yayınları, İstanbul 2002.

ise, bunun gerçekte, Katolik ve Protestan kiliseler tarafından Avrupa emperyalizmi çerçevesinde geliştirilen yeni bir misyonerlik yöntemi olduğu temel tezinden hareketle, diyalog adı altında, aslında, Müslüman Türk milletini Hıristiyanlaştırmayı hedefleyen bir tuzak kurulduğunu ve dolayısıyla, Müslüman Türk insanının bu tuzağa düşürülmeye çalışıldığını ileri sürmektedir.[2]

İşbu çalışmada, Batı'da 1960'larda başlayan dinlerarası diyalog fikrinin gerçek mahiyetini, nasıl işlediğini, temel hedeflerini ve Müslümanlar için faydalı mı yoksa zararlı mı olduğunu ortaya koymak maksadıyla, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batı Hıristiyan dünyasında yürütülen diyalog faaliyetlerinin genel bir değerlendirmesini yapmaya çalışacağız. Bunu yaparken, söz konusu çalışmaları, kurumsal ve bireysel diyalog faaliyetleri olarak, temelde, iki gruba ayıracağız. Çünkü, aşağıda da göreceğimiz üzere, bu iki grubun yürüttüğü diyalog faaliyetlerinde, hem yöntem hem de amaçlar bakımından ciddi farklılıklar vardır.

Kurumsal Diyalog Faaliyetleri

Bilindiği üzere, 1962-1965 tarihleri arasında düzenlenen II. Vatikan Konsili ile birlikte, Roma Katolik Kilisesi yetkilileri, genelde tüm Hıristiyan olmayanlarla, özelde ise Müslümanlarla kurumsal olarak diyaloğa girmek için, ilk adımı atmıştır. Bu itibarla, 28 Ekim 1965 tarihi, Hıristiyanların, Hıristiyan olmayan dinsel geleneklerin taraftarlarıyla ilişkilerinde bir dönüm noktası olarak kabul edilmiştir. Çünkü bu tarihte, Roma Katolik Kilisesi hiç olmayacak bir şeyi yaptı ve genelde Hıristiyan olmayanlarla, özelde ise Müslümanlarla ilgili olumlu ifadeler içeren bir metni II. Vatikan Konsili'nin yedinci oturumunda görüşerek, oy çokluğuyla kabul edip, resmen yürürlüğe koydu.[3] Bu tarihten sonra, Batı-Hıristiyan tarihinde ilk defa resmî olarak, Hıristiyan olmayan dinsel gelenekler ve onların taraftarlarına Hıristiyan kurumların saygı göstermesi ve Hıristiyanların da onların taraftarlarıyla diyaloğa girmesi gereken oluşumlar olarak kabul edilmeye başlandı. Roma Katolik Kilisesi'nin bu son derece önemli girişimini müteakip, Katolik olmayan kiliselerin 1948 yılında bir araya gelmesiyle kurulan Dünya Kiliseler Birliği de 1967 yılında yapılan Kandy toplantısı sonunda yayımladığı "Diğer İnançların Mensuplarıyla Diyalog Süreçinde Hıristiyanlar" adlı bildirgeyle taraftarlarını, diyalog adı altında, Hıristiyan olmayanlarla ilişki kurmaya teşvik etmeye başlamıştır. Böylece, günümüz Hıristiyan dünyasının iki temel resmî kurumu olan Roma Katolik Kilisesi ve Dünya Kiliseler Birliği yetkilileri, taraftarlarını, diğer dinsel geleneklere ve onların taraftarlarına yönelik düşmanca ve önyargılı eski tutum ve davranışlarından vazgeçerek, diyalog adı altında bir araya gelmeye ve onlarla işbirliği yapmaya davet etmiştir.

[2] Bkz. Aytunç Altındal, *Vatikan ve Tapınak Şövalyeleri*, Yeni Avrasya Yayınları, Ankara 2002, s. 183-188.

[3] Bkz. "Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions (Nostra Aetate)", (Austin Flannery, ed., *Vatican Council II: The Conciliar and Post Conciliar Documents*, Dominican Publications, Dublin 1975, içinde), s. 738-742.

Roma Katolik Kilisesi ve Diyalog

Roma Katolik Kilisesi'nin tarihine baktığımızda, 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar bu kurumun ötekiyle ilişkilerini şekillendiren en önemli hususun, Katolik Kilisesi'ne bilfiil tâbi olmayanların kurtuluşunun mümkün olup olmadığı tartışması olduğunu görürüz. Zira, İgnatyus, İrenyus, İskenderiyeli Clement, Origen ve Yunanlı Kilise Babalarına dayandırılan dogmaya göre, Kilise dışında kurtuluştan söz etmek, aslâ mümkün değildir. İlk ortaya atıldığı dönemde, sadece baskı ve zulümler sonucu Hıristiyanlıktan dönenleri kapsayan bu dogma, Hıristiyanlığın 4. yüzyılda Roma İmparatorluğu'nun resmî dini olmasından sonra, Agustin gibi teologlar tarafından, artık diğer dinsel geleneklere mensup olan kişilere de teşmil edilmeye başlanmıştır. Kiliseden bağımsız teologların dogmanın alanını bu şekilde genişletmesine paralel olarak, Roma Katolik Kilisesi ilk defa IV. Lateran Konsili'nde, inananlar için tek bir evrensel 'Kilise'nin bulunduğunu ve bu Kilise'ye intisap etmeyenlerin hiçbir şekilde kurtuluşa ermesinin mümkün olmayacağını açıkça ifade etmiştir.[4] 1302 yılında Papa VIII. Boniface ise, *Unam Sanctam* adlı genelgesinde, kurtuluşa ermek için, bizzat Kilise'nin müntesibi olunması gerektiği önşartına, Papa'nın otoritesinin kabul edilmesi gerektiği kaydını da ekleyerek, dogmayı daha da dışlayıcı bir hâle getirmiştir.[5] Florance Konsili'nde ise, sadece paganist inançlara mensup olanların değil, aynı zamanda, Yahudilik, İslam gibi monoteist dinlere mensup olan kişilerin de –yaptıkları amellere bakılmaksızın– cehennemlik olduklarının altı çizilmiştir.[6]

Kurtuluşa ulaşmayı, Katolik Kilisesi'ne bilfiil üye olma ve Papa'nın otoritesini kabul etmeyle sınırlayan bu geleneksel "Kilise dışında kurtuluş yoktur" dogması, tarihsel süreçte teoride bazı kısmi hafifletme çabalarına maruz kalsa da, pratikte, 1962-1965 yılları arasında düzenlenen II. Vatikan Konsili'ne kadar varlığını korumuştur. Bu dogmanın pratikte varlığını muhafaza ettiği bir ortamda toplanan II. Vatikan Konsili'nin başlangıcında Kilise Babaları, hiçbir şekilde onu yeniden yorumlayarak veya kökünden terk ederek, Hıristiyan olmayanlara karşı daha olumlu bir tavır takınma gibi bir niyet içinde değillerdi. Onların tek amacı, Papa XXIII. John'un 25 Ocak 1959'daki genelgesine uygun olarak, Roma Katolik Kilisesi'ni tüm kurumlarıyla beraber modern dünyaya açarak, onun temel öğretilerini çağın gerekleriyle uzlaştırmaya çalışmaktan ibaretti. Ancak, konsil sırasında, Papa XXIII. John'un, Kilise ile Sinagog arasındaki ilişkiyi yeniden tanımlayarak, Hıristiyanlar arasındaki Yahudi düşmanlığını ortadan kaldırmak için bir doküman hazırlanmasını emretmesi üzerine yaşanan olaylar neticesinde, başta Müslümanlar olmak üzere, diğer dinsel geleneklerle de ilgili bir doküman hazırlanması kaçınılmaz olur. Hazırlanan bu doküman, Yahudilerle ilgili hazır-

[4] J. Neuner & J. Dupuis, *The Christian Faith: In The Doctrinal Documents of the Catholic Church*, Theological Publications In India, Banglore 1995, s. 16.

[5] Neuner & Dupuis, *The Christian Faith*, s. 281.

[6] Neuner & Dupuis, *The Christian Faith*, s. 383-384.

lananla birleştirilerek, "Hıristiyan Olmayan Dinlerle İlişkiler Deklarasyonu"[7] adı altında, konsil genel kurulunda 28 Ekim 1965'te oy çokluğuyla kabul edilerek, resmen yürürlüğe konur. İşte II. Vatikan Konsili'nde kabul edilerek yürürlüğe konan ve kısaca *Nostra Aetate* olarak bilinen bu doküman, 1960'lı yılların ortalarından itibaren Batı'da sıkça telaffuz edilmeye başlanan 'dinlerarası diyalog' çalışmalarının omurgasını oluşturmaktadır. Öyle ki, Roma Katolik Kilisesi tarafından hazırlanan bu doküman, başta Protestan kiliseler olmak üzere, diğer Hıristiyan kiliselerinin, Hıristiyan olmayanlarla ilişkilerinde de önemli bir rol oynamıştır. Zira onlar da, *Nostra Aetate*'den esinlenerek, kendi resmî kurumlarında benzer resmî dokümanlar hazırlama yoluna gitmişlerdir.

II. Vatikan Konsili'nde delegeler, bir taraftan Kilise'yi, öğretisi ve kurumlarıyla birlikte, çağın gereklerine uygun hâle getirmeye çalışırken, diğer taraftan da Kilise'nin, "Kilise dışında kurtuluş yoktur" dogması etrafında şekillenen, Hıristiyan olmayanlarla ilişkisini ve bütün dünyayı bilfiil Kilise'nin üyesi yapmayı öngören geleneksel misyon anlayışını da gözden geçirme ihtiyacı hissetmişlerdir. Nitekim bu ihtiyaç, *Nostra Aetate*'nin ilk cümlesinde yansımasını şu ifadede bulmaktadır: "İnsanların her zamankinden daha fazla birbirleriyle yakınlaştıkları ve farklı şahıslar arasındaki dostluk bağlarının daha da güçlendiği çağımızda Kilise, Hıristiyan olmayan dinlerle olan ilişkilerini daha bir ihtimamla ele alır."[8] Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere, küreselleşme olgusu, gelişen teknoloji ve iletişim imkânları sayesinde, farklı dinsel geleneklere mensup insanların kolayca birbirleriyle iletişime geçmeleri, Katolik Kilisesi yetkililerini Hıristiyan olmayanlarla ilişkilerinde yeni arayışlara sevk etmiştir. Bu noktada yanıtlanması gereken temel soru: "Katolik Kilisesi yetkilileri, Hıristiyan olmayanlarla ne tür bir ilişki kurmak istemektedir?" ve "Bu yeni ilişkide/ilişkiden hangi amaçları ummaktadır?" Kanaatimizce bu sorunun cevabı da, *Nostra Aetate*'nin ikinci cümlesinde yatmaktadır. Zira bu cümlede Kilise yetkilileri, insanlığın birliğinin, insanlar ve milletler arasındaki dostluk duygusunun geliştirilip ilerletilmesinin sorumluluğunun Katolik Kilisesi'ne ait olduğunu ifade ederek, Kilise yetkililerini bu sorumluluğun gereklerini yerine getirmeye çağırmaktadır. Bu çağrı, açıkça Katolik Kilisesi'ni, diğer dinsel geleneklerin taraftarlarıyla diyalojik ilişkiye girerken, kendisini, 'ötekiler'e önderlik ve rehberlik edecek bir konuma yerleştirmektedir. Nitekim, bu çağrıya paralel olarak, özellikle mevcut Papa II. John Paul, bütün resmî genelgelerinde ve yurt dışı gezilerinde yaptığı konuşmalarda, kendilerinin, sadece Katolik dünyanın değil, Hıristiyan olsun olmasın bütün dünyanın manevi lideri olduğunu ima etmeye çalışmaktadır.[9]

[7] Bu dokümanın ortaya çıkışı ve içeriğiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Aydın, *Monologdan Diyaloğa*, II. bölüm.

[8] *Nostra Aetate* 1: 1.

[9] Papa II. John Paul'ün resmî genelgeleri ve konuşmaları için bkz. Francesco Gioia, ed., *Interreligious Dialogue: The Official Teaching of the Catholic Church*, Pauline Books, Boston 1994, s. 215-561.

Konsil delegeleri, Katolik Kilisesi'nin, farklı inançlara mensup insanlar ve milletler arasındaki dostluğu geliştirmede öncü olması gerektiğini bu şekilde ifade ettikten sonra; Hıristiyan olmayan dinsel gelenekleri tamamen bâtıl inançlar olarak niteleyerek Tanrı'nın kurtuluş planından dışlayan son derece katı dışlayıcılıktan, Hıristiyanlık kadar olmasa da, onlarda da bazı doğru ve güzel şeylerin bulunduğunu kabul eden kapsayıcı bir anlayışı benimseme yoluna gitmişlerdir. Ancak, onlar bunu yaparken, Hıristiyan olmayan dinsel geleneklerdeki kabul edilebilir doğru ve güzel şeylerin, aslında mutlak hakikat olan Hıristiyan vahyinin kısmi yansımaları olduğunu da, altını çizerek ifade etmişlerdir.[10] Görüldüğü üzere konsil delegeleri, bir taraftan Hıristiyanlık dışındaki dinsel geleneklerde doğru ve kutsal şeylerin bulunduğunu onaylayarak, onlarda da vahyin bulunmasının mümkün olduğunu zımnen kabul eder görünürken, diğer taraftan onlardaki hangi hususların doğru ve kutsal olduğunun ölçütünün yegâne mutlak doğru hakikat olarak nitelenen Hıristiyan vahyi olduğunu ileri sürerek, söz konusu güzel ve kutsal şeylerin, ancak Hıristiyan hakikatiyle uyuşması hâlinde doğru ve güzel kabul edilebileceğini ileri sürmüşlerdir. Konsil delegelerinin bu iddiası, bir başka konsil dokümanı *Lumen Gentium*[11] tarafından da desteklenmektedir. "... Hıristiyan olmayan dinlerde her ne doğru ve hakikat bulunursa bulunsun, bunlar, Kilise tarafından, İncil'e hazırlık (*preparation for the Gospel*) olarak görülür."[12]

Konsil delegeleri, Hıristiyan olmayan dinsel geleneklerin ihtiva ettiği hakikat ve güzelliklerin Hıristiyanlar tarafından kabul edilebilirliğini, Hıristiyan hakikatiyle uygunluğuna bağladıktan sonra, Hıristiyanları, diğer dinsel geleneklerin taraftarlarıyla işbirliğine girerek, onların dinsel geleneklerindeki ve yaşamlarındaki manevi ve ahlaki iyilikleri, Hıristiyan hakikatiyle çelişmemesi şartıyla, kabul etmeye, korumaya ve ilerletmeye davet etmektedir.[13] Bu çerçevede, Hıristiyanlar, Hıristiyan olmayanlarla karşılaştıklarında, ilk önce onlarla diyalojik bir ilişkiye girmeye; ikinci olarak, bu çerçevede onlarla dünya barışı, insanlığın refahı ve sosyal adaletin temini gibi, pratik yaşamla ilgili konularda işbirliği yapmaya ve son olarak da, bütün bunları yaparken, onlara kendi inançlarını ve yaşam tarzlarını nakletmeye teşvik edilmektedir.[14] Kanaatimizce bu konsil ifadesi, Katolik Kilisesi'nin, Hıristiyan olmayanlarla diyalog adı altında ne tür bir ilişkiye girmek istediğini somut olarak ortaya koymaktadır. Buna göre Hıristiyanlar, önce, Hıristiyan olmayan muhataplarıyla diyalojik bir ilişkiye girecek, sonra, insanlığın karşı karşıya olduğu temel ortak sorunların üstesinden gelinmesi için onlarla işbirliği yapacak ve bütün bunları yaparken de, asli görevleri olan, İncil'in mesajını tüm dünyaya yaymayı hiçbir şekilde unutma-

[10] *Nostra Aetate* 2: 2.

[11] "Dogmatic Constitution on the Church (Lumen Gentium)", (Flannery, ed., *Vatican Council II*, içinde), s. 350-423.

[12] *Lumen Gentium* 16: 1.

[13] *Nostra Aetate* 3: 3.

[14] *Nostra Aetate* 2: 3.

dan, kendi inançlarını ve hayat tarzlarını Hıristiyan olmayanlara naklederek, misyon faaliyetlerini devam ettirecekler. Bu da gösteriyor ki, Hıristiyan olmayanlarla kurulması öngörülen diyalojik ilişki ve işbirliği, aslında, Hıristiyan inancının Hıristiyan olmayanlara nakledilmesinin yeni bir yöntemidir. Bu noktada, diyalog sürecinde her muhatabın, ötekiyle ilişki ve işbirliğine girerken, kendi inanç ve kanaatlerini de onunla paylaşmasının oldukça normal olmasından dolayı konsil delegelerinin bu talebi oldukça masum bir talep olarak kabul edilebilir. Ancak, *Nostra Aetate* ile ilgili buraya kadar ifade ettiklerimizi bir bütün olarak ele aldığımızda, kurulması öngörülen diyalojik ilişki ve işbirliği sürecinde, Katolik Kilisesi'nin öncü bir role sahip olduğu, Hıristiyan hakikatinin mutlak doğru hakikat olduğu, diğer dinsel geleneklerdeki vahiylerin ise bu mutlak doğru vahyin kısmi yansımaları olduğu, dolayısıyla da, diyalog sürecinde muhatapların kabul etmeleri gereken inancın Hıristiyanlık olduğu görülür.

Roma Katolik Kilisesi, kendini modern dünyaya açmak için başlattığı Hıristiyan olmayanlarla diyalojik ilişkiye girme programı çerçevesinde ilk olarak, daha konsil kapanmadan, 'Hıristiyan Olmayan Dinler Sekreterliği' adı altında bir kurum tesis eder.[15] Şüphesiz ki bu sekreterliğin kurulması, II. Vatikan Konsili'nin Hıristiyan olmayanlara yönelik başlattığı diyalojik ilişkinin önemli göstergelerinden biri olarak kabul edilebilir. Çünkü bu programa kadar Kilise yetkilileri, Hıristiyanların Hıristiyan olmayanlarla ilişkilerini düzenlemek için böyle bir resmî kurumun tesisini gerekli görmemişti. Kilise yetkilileri, Diyalog Sekreterliğinin kuruluş amacını şu şekilde belirtmişlerdir: (1) Hıristiyan olmayanlarla kurulması öngörülen diyalojik ilişki için Kilise'nin öğretisine uygun metod ve yollar geliştirmek; (2) Hıristiyanların, Hıristiyan olmayanları tanıyıp bilmeleri için çalışmalar yapmak; (3) Hıristiyan olmayanların, Hıristiyan inancını layıkıyla tanıyıp, ona saygı göstermeleri için gayret sarf etmek.[16] Bu amaçlar açıkça göstermektedir ki, Roma Katolik Kilisesi yetkilileri, başlattıkları dinlerarası diyalog programı çerçevesinde temel hedef olarak, Hıristiyan inancını daha etkili ve verimli bir şekilde, Hıristiyan olmayanlara sunmak için, öncelikle muhatapla dostane ilişkiler kurmak suretiyle onu en iyi şekilde tanımayı, sonra da uygun bir şekilde, Hıristiyan inancını ona sunmayı hedeflemektedir. Zira bu Sekreterliğin ilk başkanı olan Kardinal Paulo Marella, Sekreterliğin kurulmasıyla misyonerlik çağının sona erdiğini ileri sürenlere karşı, sekreterliğin esas amacının, misyonerliğe alternatif çalışmalar yapmaktan ziyade, çağdaş toplum bağlamında misyonerliğin nasıl ve hangi metodlar dahilinde yapılacağını Hıristiyanlara göstermek olduğunu söylemiştir.[17] Nitekim, Diyalog Sekreterliğinin günümüze

[15] Bu sekreterlik 1989 yılında yeniden yapılandırılarak, 'Papalık Dinlerarası Diyalog Konsili' adını almıştır.

[16] Secreteriat For Non-Christian Religions, "Attitude of the Church Towards Other Religions: Reflections and Orientations on Dialogue and Mission", *Bulletin*, 56 (1984), s. 127.

[17] Paulo Marella, "Nature, Presupposition and Limits of Dialogue with Non-Christians Religions", *Bulletin*, 10 (1969), s. 9.

değin yürüttüğü diyalog çalışmalarına göz attığımızda, Marella'nın ifade ettiği bu amaç doğrultusunda faaliyette bulunduğunu açıkça görmemiz mümkündür. Zira Diyalog Sekreterliğinin yetkilileri, kendi diyalog taraftarlarına her fırsatta, Katolik Kilisesi'nin, dinlerarası diyalog adı altında şu iki temel amacı güttüğünü hatırlatmıştır: (1) Hıristiyanlar, öncelikle, Hıristiyan olmayanlarla bireysel ilişkiler kurmaya çalışarak, onlarla aralarındaki düşmanlık ve önyargıları bertaraf etmeye ve böylece, dostluk ve arkadaşlıklar tesis etmeye çalışmalıdırlar. (2) Kurulan bu dostluk ve arkadaşlık ilişkileri çerçevesinde, onlara İncil'in mesajını sunmaya çalışmalıdırlar. Bu iki temel amaçtan da anlaşılacağı üzere, Roma Katolik Kilisesi, yukarıda ana hatlarıyla ifade ettiğimiz II. Vatikan Konsili öğretisi doğrultusunda, İncil'in mesajını tüm dünyaya daha etkin bir şekilde yaymak için, taraftarlarını, Hıristiyan olmayanlarla tarihte yaşanan düşmanlık ve önyargıları bir kenara bırakarak dostane ilişkiler kurmaya teşvik etmektedir. Bu argümandan hareketle, Hıristiyan olmayanlarla tesis edilmesi öngörülen diyalojik ilişkinin temel amacının, aslında, İncil mesajının onlara daha verimli ve etkin bir şekilde sunulmasının yollarını aramak olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Buraya kadar ifade ettiğimiz hususları göz önüne alarak, Roma Katolik Kilisesi'nin, II. Vatikan Konsili'nde yayımladığı *Nostra Aetate* adlı dokümanı vasıtasıyla başlattığı dinlerarası diyalog programının en temel amacı, baş döndürücü bir şekilde gelişen ulaşım ve iletişim imkânları sayesinde, farklı dinsel geleneklere sahip kişilerin kolayca birbirleriyle iletişim içinde olduğu günümüz dünyasında sürdürülmesi âdeta imkânsızlaşan dışlayıcı misyon anlayışının yerine, Hıristiyanlık kadar olmasa da, muhatabın sahip olduğu inancın da güzel ve kutsal olduğu, fakat bunların ancak Hıristiyanlık vasıtasıyla kemale erdirilebileceği iddiasını savunan kapsayıcı bir misyon anlayışı tesis etmekti. Buna göre, dinlerarası diyaloğun karşımıza yeni bir misyon yöntemi olarak çıktığı çok rahatlıkla söylenebilir.

Diyaloğun, Kilise çevreleri tarafından, misyonerliğin yeni bir vasıtası olarak görüldüğü konusunu daha iyi kavrayabilmek için, son dönemlerde yayımlanan resmî dokümanlardan bazı örnekler vermek istiyoruz. Roma Katolik Kilisesi'nin 1984'te yayımladığı *Dialogue and Mission*[18], 1991'de yayımladığı *Dialogue and Proclamation*[19] ile Papa II. John Paul'ün 1990'da yayımladığı *Redemptoris Missio*[20] adlı genelgesinde diyaloğun, Kilise'nin misyonunun ayrılmaz ve temel unsuru olduğu açık ve net olarak ifade edilmektedir. Bu bağlamda, söz konusu dokümanlarda Kilise'nin, kendi misyonunu ve kimliğini yerine getirmek için, diğer

[18] Secreteriat For Non-Christian Religions, "The Attitude of the Church Towards Other Religions: Reflections and Orientations on Dialogue and Mission", *Bulletin*, 56 (1984), s. 126-141.

[19] Pontifical Council for Interreligipus Dialogue & Congregation for the Evangelization of Peoples, "Dialogue and Proclamation: Reflections and Orientations on Interreligious Dialogue and the Proclamation of the Gospel of Jesus Christ", *Bulletin*, 77 (1991), s. 201-250.

[20] Pope John Paul II, "Redemptoris Missio: An Ecyclical Letter on the Permanent Validity of the Church's Missionary Mandate", W.R. Burrows, ed., *Redemption and Dialogue: Reading Redemptoris Missio and Dialogue and Proclamation*, Orbis Books, Maryknoll 1993, s. 3-55.

dinsel geleneklerle mutlaka diyalog içinde olması gerektiği ifade edilmektedir. Bu çerçevede, Papa II. John Paul, söz konusu genelgede, Hıristiyan olmayan dinsel geleneklerin taraftarlarıyla diyaloğa girmenin, esasında, Kilise'nin asli görevi olan, İncil mesajını bütün dünyaya yaymasının ayrılmaz bir parçası olduğunu şu ifadelerle belirtmektedir. "Dinlerarası diyalog, Kilise'nin evangelik misyonunun bir parçasıdır. Mesih'in mesajını (Hıristiyan olmayanlara) ilan etmekle, dinlerarası diyalogla meşgul olmak arasında herhangi bir tezat ve çatışma yoktur."[21] *Diyalog ve İlan* adlı doküman da, diyalogla misyon arasındaki ilişkiyi daha net olarak şu şekilde ifade etmektedir: "İlan (Hıristiyan mesajını diğerlerine sunma) ve diyalog, kendi bağlamlarında, Kilise'nin evangelik misyonunun temel unsurları ve hakiki formları olarak kabul edilir."[22] Bu ifadeye göre, Kilise'nin temel görevlerinden biri de, Hıristiyan olmayanlarla diyalojik ilişkiye girerek, onlara İncil'in mesajını ve bu çerçevede de, İsa Mesih'i tebliğ etmektir. Çünkü bu dokümana göre, diğer dinsel geleneklerin taraftarlarıyla diyalojik ilişki içinde olmayı yeğleyen Hıristiyanlar, İncil'in mesajını onlara sunmayı bir kenara bırakamayacağı gibi, İncil'in mesajını diğerlerine sunmayı temel amaç edinenler de, onlarla diyalojik ilişki kurmayı reddedemezler.[23] Zira "her ikisi de yasal/meşru ve gereklidir. Onlar birbirleriyle içli-dışlı ilişki içindedir; ancak, onlar hiçbir şekilde birbirlerinin yerine kullanılamaz."[24] Diyaloğun, misyonerliğin yeni bir vasıtası ve ayrılmaz bir parçası olduğu hususu, son dönemlerde yayımlanan diğer bazı dokümanlarla da iyice pekiştirilmiştir. Örneğin, 9 Ağustos 2000 tarihinde, Papa II. John Paul'ün denetiminden geçtikten sonra Kardinal Joseph Ratzinger'in imzasıyla yayımlanan *Dominius Iesus*[25] adlı dokümanda, Kilise'nin evangelizasyon politikasının ayrılmaz bir parçası olan dinlerarası diyaloğun, İncil'in mesajını tüm insanlara yaymak için bir vasıta olarak kullanılması gerektiği hususu vurgulu bir şekilde ifade edildikten sonra, Hıristiyan olmayanların, kurtuluşa ermek için mutlaka şu veya bu şekilde, Kilise ve İsa Mesih'le ilintili olmaları gerektiği belirtilmektedir. Çünkü bu dokümana göre, Kilise, kurtuluş için mutlaka gereklidir ve İsa Mesih de kurtuluşun tek ve yegâne vasıtasıdır.[26]

Diyaloğu, Katolik Kilisesi'nin yeni bir misyon yöntemi olarak ilan eden bu söylemlerin yanında, ilgili resmî dokümanlarda dinlerarası diyalog hakkında oldukça olumlu ve yapıcı ifadelere de rastlamak mümkündür. Bu çerçevede ifade edilen olumlu görüşler şunlardır: (1) Diyalog, "karşılıklı bilgi edinme ve zenginleşmenin vasıtası ve metodudur."[27] (2) Diyalog sürecinde her iki taraf da (Hı-

[21] *Redemptoris Missio*, s. 55.

[22] *Dialogue and Proclamation*, s. 2.

[23] *Dialogue and Proclamation*, s. 6.

[24] *Dialogue and Proclamation*, s. 77.

[25] Congregation For The Doctrine of The Faith, "Declaration On The Unicity And Salvific Universality Of Jesus Christ and The Church (Dominius Iesus)", Roma: 2000.

[26] *Dominius Iesus*, s. 2, 22, 20.

[27] Bkz. *Redemptoris Missio*, s. 55; *Dialogue and Proclamation*, s. 9.

ristiyanlar ve Hıristiyan olmayanlar), kendilerini sorgulamalı ve arıtmalıdır.[28] (3) Diyalog sürecinde 'öteki' ile karşılaşması sonucunda kendini sorgulamaya açan Hıristiyan, ötekinden öğrendiklerine paralel olarak, değişmeye ve gelişmeye hazır olmalıdır.[29] Kanaatimize göre, bu hususlar, sağlıklı ve verimli bir dinlerarası diyalog ortamı tesis etmek için son derece önemlidir. Bundan dolayı, Katolik Kilisesi yetkilileri takdir edilmelidir. Ancak, ne yazık ki, bu olumlu ve yapıcı ifadeler, yukarıda örneklerini verdiğimiz, diyaloğu Kilise'nin evangelik misyonunun ayrılmaz bir parçası olarak gören söylemlerin gölgesinde kaldığı için, Katolik Kilisesi'nin Hıristiyan olmayanlarla ilişkilerinde ön plana çıkamamaktadır.

Roma Katolik Kilisesi'nin kurumsal olarak yürüttüğü dinlerarası diyalog faaliyetleriyle ilgili sonuç olarak, şunu söyleyebiliriz: Katolik Kilisesi, kuruluşundan II. Vatikan Konsili'ne kadar, İncil'in mesajını Hıristiyan olmayanlara sunarak, onları Baba-Oğul ve Kutsal Ruh adına vaftiz etmek suretiyle, Hıristiyan olmayan dinsel geleneklerin yerine geçip, onların üstesinden gelmeyi hedeflerken, II. Vatikan Konsili ile birlikte, mutlak hakikat olarak ilan ettiği Hıristiyan vahyi, yani İsa Mesih vasıtasıyla, Hıristiyan olmayan dinsel gelenekleri tamamlamayı ve mükemmelleştirmeyi amaçlamaktadır. Kısaca, Roma Katolik Kilisesi, II. Vatikan Konsili ile birlikte, Hıristiyan olmayanları, Hıristiyanlığa kazandırılması gereken objeler olarak gören anlayıştan, Hıristiyan mesajı vasıtasıyla daha mükemmele ulaştırmayı amaçlayan bir anlayışa geçiş yapmıştır.

Dünya Kiliseler Birliği

Protestan, Ortodoks ve Anglikan Kiliselerine mensup kiliselerin bir araya gelmesiyle 1948 yılında İsviçre'nin Cenevre kentinde kurulan Dünya Kiliseler Birliği, günümüzde, 100 farklı ülkeden 330 kiliseye ait yaklaşık 400 milyonun üzerinde Hıristiyanı bünyesinde bulundurmaktadır. Bu Hıristiyanların büyük bir çoğunluğu, kendilerinin temel Protestan çizgiyi temsil ettiğini ileri sürmesine rağmen, bu kurumun toplantı ve projelerinde, özellikle Amerikalı Evangeliklerinin ve Ortodoksların sesleri oldukça güçlü bir şekilde kendini hissettirmektedir. Yukarıda izah ettiğimiz, II. Vatikan Konsili'ne kadar varlığını devam ettiren "Kilise dışında kurtuluş yoktur" şeklindeki Katolik dogmanın Katolik olmayan dünyadaki dengi, 19. yüzyılda Protestan misyonerlerin geliştirdiği "Hıristiyanlık dışında kurtuluş yoktur" ifadesidir. Bu dışlayıcı anlayış, aşağıda göreceğimiz üzere, 1970'lere kadar, Katolik olmayan Hıristiyanların diğer din mensuplarıyla ilişkilerinde bağlayıcı ve belirleyici bir ölçüt olmuştur. Çünkü bu tarihe kadar, Katolik olmayan Hıristiyan Kiliselerinin temel misyon politikası, İncil mesajını Hıristiyan olmayanlara benimsetmek suretiyle, Hıristiyan olmayan dinlerin tamamen bertaraf edilerek, Hıristiyanlığın onların yerini alması gerektiği idi.

Bu dışlayıcı anlayış çerçevesinde, özellikle 19. yüzyılda, başta Afrika ve Hint alt kıtası olmak üzere, üçüncü dünya ülkelerinde misyonerlik faaliyetleri-

[28] Bkz. *Dialogue and Proclamation*, s. 32, 49; *Redemptoris Missio*, s. 56.
[29] Bkz. *Dialogue and Proclamation*, s. 47.

ne hız veren Protestan misyon kuruluşları, arzu ettikleri başarıyı elde edemeyince, 20. yüzyılın başlarından itibaren, çağın şartlarına uygun yeni misyon yöntemleri belirlemek için, toplantı üzerine toplantı düzenlemeye başlamışlardır. İşte, Katolik olmayan dünyada Hıristiyan olmayan dinsel geleneklerin taraftarlarıyla diyalojik ilişkiye girilmesi gerektiği fikri, ilk defa, 1910 yılında İngiltere'nin Edinburgh kentinde düzenlenen Dünya Misyonerlik Konferansı'nda, geleneksel misyonerlik metodlarının giderek etkisizleştiği bir dünyada İncil mesajını Hıristiyan olmayanlara daha etkili ve verimli bir şekilde sunmak için yeni bir misyonerlik stratejisi olarak ortaya çıkmıştır.[30] II. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla sekteye uğrayan bu proje, 1954 Evanston toplantısıyla tekrar gündeme gelmiş ve 1967 Kandy toplantısıyla, Dünya Kiliseler Birliği'nin gündemine iyice oturmuştur. Zira bu toplantıda, Hıristiyanların, kendilerini Hıristiyan olmayan dinsel geleneklerin taraftarlarına daha iyi tanıtmak için, onlarla arkadaşlık ve dostluk ilişkisi içinde olmaları gerektiğinin altı çizilerek, diyalojik ilişki hararetle teşvik edilmiştir.[31] Çünkü Dünya Kiliseler Birliği yetkililerine göre, dinlerarası diyalog, misyonerliğin bir parçasıdır ve bütün Hıristiyanlar tarafından mutlaka yerine getirilmelidir.[32] Yine, Dünya Kiliseler Birliği'ne üye olmakla beraber, Evangelik Hıristiyanlar olarak bilinen gruplar da, 1974 yılında İsviçre'nin Lozan kentinde yaptıkları toplantı sonunda yayımladıkları bildiride; Hıristiyanların, diyalog sürecinde muhataplarından bir şeyler öğrenmesinin değil, onlara İsa Mesih'in İncili'ni daha iyi sunmak için onları tanımaya ve anlamaya yönelik bir dinlerarası diyaloğun Hıristiyanlar tarafından kabul edilebilir olduğunun altı çizilmiştir.[33] Görüldüğü üzere, tüm bu toplantılarda, diğer dinsel geleneklerin taraftarlarıyla kurulacak diyalojik ilişkinin temel amacı, Hıristiyan inancının sunumuyla, onların Hıristiyanlaştırılmasını ve böylece, Hıristiyan olmayan tüm dinsel geleneklerin bertaraf edilmesi öngörülmektedir.

Bununla birlikte, 1971 yılında Dünya Kiliseler Birliği bünyesinde kurulan Diyalog Ünitesi'nin başına çoğulcu bir anlayışa sahip Hintli teolog Stanley J. Samartha'nın getirilmesi, bu kurumun Hıristiyan olmayanlara yönelik tutumunda bazı olumlu gelişmelerin yaşanmasına sebebiyet vermiştir. Zira Samartha ile birlikte, kurumun temel amacı, İncil'in mesajını Hıristiyan olmayanlara sunmaktan, onların taraftarlarına daha fazla saygı gösterme ve insanlığın yüz yüze olduğu ortak beşerî problemlerin çözümü konusunda işbirliği yapmak için

[30] Bkz. Kenneth Cracknell, *Justice, Courtesy and Love: Theologians and Missionaries Encountering World Religions*, Epworth Press, London 1995; Çağdaş misyon yöntemleriyle ilgili bkz. Şinasi Gündüz & Mahmut Aydın, *Misyonerlik: Hıristiyan Misyonerler, Yöntemleri ve Türkiye'ye Yönelik Faaliyetleri*, Kaknüs, İstanbul 2002, s. 78-104.

[31] "Christians in Dialogue with Men of Other Faiths", *Religion and Society*, 14 (1967), sayı: 2, s. 64-69.

[32] Bkz. "Christians in Dialogue with Men of Other Faiths: The Zürich Aide Mémoire", S. Samartha, ed., *Living Faiths and Ecumenical Movement*, WCC, Geneva 1971, s. 33-45.

[33] J.D. Douglas, *Let The Earth Hear His Voice: International Congress on World Evangelisation, Lausanne*, World Wide Publication, Minneapolis 1975, s. 3.

onlarla diyalojik ilişkiye girilmesi gerektiği anlayışına doğru evrilmeye başlamıştır. Öyle ki, Dünya Kiliseler Birliği'nin Hıristiyan olmayanlara yönelik politikasında yaşanan bu gelişme, 1979 yılında, *Yaşayan İnançlar ve İdeolojilerle Diyalog Üzerine İlkeler* adı altında bir dizi diyalog ilkesinin hazırlanıp, merkezî komite tarafından resmen onanmasına yol açmıştır. Bu diyalog ilkelerinin Dünya Kiliseler Birliği'nin merkezî komitesi tarafından resmen onanması, bazılarınca, 'tarihî bir dönüm noktası', Dünya Kiliseler Birliği bünyesinde dinlerarası diyaloğun gelişmesinde bir kilometre taşı olarak nitelendirilmiştir.[34] Zira bu ilkeler, Hıristiyanlara, diyalog masasına muhataplarından daha üstün bir konumda oldukları tarzındaki önkabullerle oturmamayı tavsiye etmektedir. Yine bu ilkeler, tüm Hıristiyanları, diyaloğu bir lüks veya eğlence verici bir olgu olarak değil de, diğer inanç sahipleriyle birlikte barış ve huzur içinde yaşamak için bir yaşam vasıtası olarak görmeye de teşvik etmektedir.[35]

Bu diyalog ilkeleriyle Dünya Kiliseler Birliği, yukarıda ifade ettiğimiz, Hıristiyanlığın Hıristiyan olmayan dinsel geleneklerin yerini alması gerektiği yönündeki misyonerlik ağırlıklı politikasını terk etmiş gibi görünmesine rağmen, bu gelişme, diğer dinsel geleneklerin Tanrı katındaki statüsüyle ilgili, olumlu herhangi bir teolojik ifadeyle desteklenmediği için, Dünya Kiliseler Birliği'nin, yukarıda ifade ettiğimiz, Hıristiyanlığın Hıristiyan olmayan dinsel geleneklerin yerini alması gerektiği şeklindeki geleneksel teolojik anlayışının ötesine geçilememiştir. Nitekim, 1983'de Vancour'da yapılan toplantıda Dünya Kiliseler Birliği yetkilileri, diğer dinsel geleneklerde de Tanrı'nın mevcut olduğu şeklindeki görüşleri reddederek, Hıristiyanlığın mutlaka, Hıristiyan olmayan dinlerin yerini alması gerektiği şeklindeki geleneksel öğretiyi hayata geçirecek bir diyalog politikası izlenmesi gerektiğini, altını çizerek belirtmiştir.[36] Ancak, 1990 yılında, diyalog ilkelerinin yarattığı olumlu havayla diğer dinsel geleneklerle ilgili bu geleneksel teolojik anlayış arasındaki gerilimi ortadan kaldırmak ve Dünya Kiliseler Birliği'nin diğer dinsel geleneklerle diyalogda daha tutarlı bir teolojik temel ortaya koymak için, Diyalog Ünitesi bünyesinde bir grup teolog İsviçre'nin Baar kentinde bir araya gelir. Bu toplantının sonunda yayımlanan bildiride, dinlerin, Tanrı'nın insanlar ve milletlerle iletişim kurduğu çeşitli yollar; insanlığın çeşitliliğini ve zenginliğini gösteren vasıtalar olduğunun altı çizilir. Hatta bu bildiride, oldukça cesur bir şekilde, Tanrı'nın ve O'nun kurtarıcı eyleminin Kutsal Ruh vasıtasıyla diğer dinsel geleneklerde de mevcut olduğu vurgulanır. Bu olumlu gelişme, Dünya Kiliseler Birliği'nin genel sekreteri Konrad Raiser tarafından şu şekilde dillendirilmektedir:

[34] Stanley J. Samartha, "Guidelines on Dialogue", *Ecumenical Review*, 31 (1979), s. 155-157.

[35] Bkz. World Council of Curches, *Guidelines on Dialogue with People of Other Faiths and Ideologies*, WCC, Geneva 1979, s. 11-12. Bu diyalog ilkelerinin olumlu ve olumsuz noktaları ve diyaloğa katkıları için bkz. Aydın, *Monologdan Diyaloğa*, s. 225-230.

[36] Bkz. Kenneth Cracknell, "Ambivalent Theology and Ambivalent Policy: The World Council of Churches and Interfaith Dialogue 1938-1999", *Studies in Interreligious Dialogue*, 9 (1999), s. 87-111.

> Günümüzde, tüm dinsel gelenekler gibi, Hıristiyanlık da, oldukça uzun bir süredir devam eden dışlayıcı teolojisini yeniden gözden geçirip, onu, plüraliteyi ihtiva eden ve destekleyen yeni bir kültürün tesisine katkıda bulunacak şekilde revizyona tâbi tutmaya mecburdur.[37]

Sonuç olarak, Dünya Kiliseler Birliği'nin diyalog politikasıyla ilgili şunu söyleyebiliriz: Her ne kadar Dünya Kiliseler Birliği yetkilileri, Hıristiyanların diğer dinsel geleneklerin taraftarlarıyla diyalojik ilişki ve işbirliğine girmeleri gerektiğini önemle belirtseler de, Hıristiyan olmayan dinsel gelenekler hakkında olumlu teolojik değerlendirmeler yapmaktan şiddetle kaçınmaktadırlar. Kanaatimizce bunun en önemli nedeni, Hıristiyanlığın mutlaka diğer dinsel geleneklerin yerini alması gerektiği şeklindeki geleneksel öğreti ile, bunu gerçekleştirmeyi hedefleyen İncil'in tüm insanlara mutlaka benimsetilmesi gerektiği yönündeki geleneksel misyon anlayışının, Katolik olmayan Hıristiyan kiliseleri arasında hâlâ geçerliliğini korumasıdır.

Şimdi de, yazımızın ikinci kısmını oluşturan bireysel diyalog faaliyetlerini incelemeye geçiyoruz. Bunu yaparken kendimizi, diğer dinsel geleneklerle onların taraftarlarına yönelik geleneksel Hıristiyan idraklerini diyalojik ilişkinin gereklerine uygun olarak yeniden yorumlamaya çalışan Hıristiyan entelektüellerin görüşleriyle sınırlayacağız. Çünkü bunların dışındakiler, yeni görüşler ileri sürmekten ziyade, kurumsal diyalog faaliyetleri çerçevesinde yukarıda ifade ettiğimiz görüşleri değişik cümlelerle ifade etmektedir.

Bireysel Diyalog Girişimleri

Diğer dinsel gelenekler ve onların dinsel figürleri dikkate alınmadan, güvenilir ve çağa uygun bir Hıristiyan teolojisinin artık mümkün olmadığını savunan çağdaş Hıristiyan teologlar, 1970'lerden itibaren, hem yadsınamaz bir gerçeklik hâline gelen dinsel çoğulculuğu hem de dinlerarası diyalog adı altında, Hıristiyanlarla Hıristiyan olmayanların bir araya gelmelerini kolaylaştırmak için, çeşitli modeller geliştirmeye koyulmuşlardır. Bu çerçevede, diğer dinsel geleneklerin taraftarlarıyla hakiki ve verimli bir diyalog ortamı tesis etmeye çalışan Hıristiyan teologlar, yukarıda ifade ettiğimiz kurumsal girişimlerde olduğu gibi, İsa Mesih'in hususiliği ve Kilise'nin gerekliliğinden ziyade, Tanrı'nın evrensel sevgisi ve merhametinin Hıristiyanlık dışındaki dinsel geleneklerde de mevcut olduğuna vurgu yaparak, Paul F. Knitter'in deyimiyle, 'karşılıklı model' olarak nitelenen yeni bir teolojik model geliştirmeye çalışmışlardır. Bu çerçevede, hem dinsel çoğulculuğun gereklerini karşılamak hem de Hıristiyanların diğer dinsel geleneklerin taraftarlarıyla diyaloğa girmelerini kolaylaştırmak için çaba sarf eden Hıristiyan akademisyenleri, öncelikle şu soruların cevaplarını aramaya koyulmuşlardır:

1. Hıristiyanlar, diğer dinsel geleneklerin taraftarlarıyla daha sahici ve verimli bir diyalojik ilişkiye girmek için ne yapmalıdırlar? Bu teologlara göre, bu

[37] Konrad Raiser, *To Be the Church: Challenges for a New Millennium*, WCC, Geneva 1997, s. 23.

sorunun cevabı, İsa'yı izlemek ve onun İncil'ine bağlı kalmak kadar önemlidir. Zira onlara göre, Hıristiyan olmayan dinsel geleneklerin taraftarlarıyla diyalojik ilişkiye girmeksizin, gerçek anlamda İsa'nın taraftarı olmak hayal dahi edilemez. Çünkü, Hıristiyan olmayanlarla diyalojik bir ilişki içinde olmak, on emirde önemle altı çizilen "komşunu kendin gibi seveceksin" emri gereği, Hıristiyanlar için ahlaki bir zorunluluktur. Dolayısıyla, komşuyu/muhatabı dinlemeksizin, ona saygı göstermeksizin ve ondan bir şeyler öğrenmeye çalışmaksızın onu gerçekten sevmek mümkün olmadığı için, Hıristiyanlar eğer komşularını gerçekten sevmek istiyorlarsa, onları dinlemeli, saygı göstermeli ve onlardan öğrenmeye çalışmalıdır. Bu ise, ancak onlarla kurulacak gerçek bir diyalojik ilişkiyle mümkündür. Bu bakış açısı istikametinde diğer dinsel gelenekleri gözlemleyen Hıristiyan teologlar, sadece mevcut çeşitliliğin değil, aynı zamanda bu çeşitlilik çerçevesinde, potansiyel diyalog muhataplarının da farkına varmışlardır. Bu çerçevede onlar, sadece diğer dinsel geleneklerin çeşitliliğini ve kimliklerini onaylamakla kalmamış, aynı zamanda, onların taraftarlarıyla karşılıklı anlayış ve saygı içinde iletişim kurmak için gayret sarf etmeye başlamışlardır. Çünkü onlara göre, her iki tarafın, kendilerini karşılıklı olarak öğrenmeye ve bu şekilde de değişmeye açarak birbiriyle konuşması ve birbirlerini tanıyıp bilmesi, dinlerin plüralitesini kabul etmekten daha önemlidir.

2. Bu modeli geliştiren teologların cevaplamaya çalıştığı ikinci temel soru da, diyalog için, tüm tarafların eşit olduğu bir diyalog alanının nasıl inşâ edileceğidir. Bilindiği üzere, ancak eşitler arasında kurulacak bir diyaloğun hakiki, sağlıklı ve verimli olması mümkündür. Buna göre, eğer taraflardan biri, diyalog sürecine diğerinden daha donanımlı veya muhataba oranla daha ayrıcalıklı bir konumda girerse, tesis edilecek ilişkinin sağlıklı olması mümkün değildir. Bundan dolayı, Langdon Gilkey'in deyimiyle, birbirleriyle diyalojik ilişkiye girmek isteyen farklı dinsel gelenek taraftarları, her yönden eşit düzeyde, diyalog masasına oturmalıdır.[38] Bu argüman, tüm dinlerin her yönüyle birbirleriyle eşit olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. Aksine, bu argümana göre, farklı dinsel gelenek taraftarları, kendi gelenekleri çerçevesinde eşit derecede konuşma ve diğerleri tarafından eşit derecede dinlenme hakkına sahiptir. Bu temel ilke çerçevesinde, "öteki" ile diyalojik ilişkilerini geliştirmeye çalışan Hıristiyan teologlar, kendi dinlerini ötekilerin dinleri karşısında son, nihai ve mutlak hakikatin temsil edildiği bir din olarak konumlandırmaktan ve Hıristiyanlığın Tanrı tarafından ilan edilmiş bir mutlak üstünlüğe sahip olduğu şeklindeki bir iddiayı savunmaktan kaçınmaktadırlar.

Hıristiyanları, Hıristiyan olmayanlarla eşit düzeyde diyaloğa girmeye teşvik eden çoğulcu Hıristiyan teologlar, devamla, gerçek bir diyaloğun meydana gelmesi için, bir diyalog alanı oluşturulması gerektiğinin de altını çizmektedir. Onlara göre, bu alan tesis edilirken şu iki hususun mutlaka göz önünde bulundurul-

[38] Langdon Gilkey, "Pluralirty and Its Theological Implications", (John Hick & Paul F. Knitter, eds., *The Myth of Christian Uniqueness*, SCM Press, London 1985, içinde), s. 37-50.

ması gerekmektedir: (1) Kurulacak diyalog alanında, dinlerin çeşitlilikleri ve birbirlerinden farklılıkları mutlaka korunmalıdır. Çünkü, farklılık ve çeşitliliğin olmadığı yerde diyaloğa gerek kalmaz. Bundan dolayı, çoğulcu diyalog taraftarları, dinlerin temelde aynı olduğu veya dinlerin aynı şey hakkında öğretide bulunduğu gibi, farklılıkları ortadan kaldırıcı nitelikteki argümanlardan şiddetle kaçınırlar. (2) Dinlerin çeşitliliği ve farklılığı bu şekilde korunmakla birlikte, onların ortak birtakım hususlar barındırdıkları da gözden uzak tutulmamalıdır. Çünkü, dinlerin sahip olduğu ortak noktalar, farklı dinsel gelenek taraftarlarının bir araya gelmesine vesile olur. Örneğin, birkaç ay önce Güney Kore ve Japonya'da düzenlenen Dünya Kupası'nı düşündüğümüzde, farklı ülkelerden, farklı dinsel gelenek ve kültürlerden gelen 24 millî takımın oyuncularını ve onların taraftarlarını Güney Kore ve Japonya'da bir araya getiren temel unsur futboldur. Eğer turnuvaya katılan takımlardan biri futbol, diğeri voleybol, bir diğeri de basketbol oynuyor olsaydı, onların, birbirleriyle maç yapmak için, aynı sahaya çıkmaları hiçbir şekilde mümkün olmazdı. Kısaca, birbiriyle uzlaşması mümkün olmayan farklılıklarının ötesine geçerek, farklı dinsel geleneklere mensup kişileri diyalog masasında buluşturmak için, mutlaka ortak noktalar bulunup, gündeme getirilmelidir.

3. Bu model çerçevesinde teologların tartıştığı üçünü temel soru da, Hıristiyanların Hıristiyan olmayanlarla gerçek bir diyalojik ilişkiye girmelerini engelleyen en temel sorunların başında yer alan İsa'nın eşsizliğinin ve biricikliğinin nasıl anlaşılması gerektiği hususudur. Hem Hıristiyan hem de Hıristiyan olmayan pek çok insana göre, günümüze değin Hıristiyanlarla eşit düzeyde bir diyalog ortamının tesis edilememesinin en önemli nedeni, Hıristiyanların İsa'nın eşsizliği, biricikliği ve normatifliğine ilişkin mutlaklık iddialarıdır. Çünkü onlara göre, eğer Hıristiyanlar diyalog oyununa, İsa'nın tüm insanlık için yegâne kurtarıcı olduğu ve onda temsil edilen Tanrı sözünün/vahyin tüm insanlık için son ve mükemmel söz/vahiy olduğu gibi, diğer dinsel figürleri ve vahiyleri dışlayıcı tarzdaki mutlaklık iddialarıyla başlarsa, o zaman, oyun süresince taraflar her ne kadar kendi becerilerini gösterirse göstersin, hakemin oyunu bitiriş düdüğü çalındığında galip gelecek taraf şüphesiz ki, Hıristiyanlık ve Hıristiyanlar olacaktır. Veya diğer bir deyişle, eğer Hıristiyanlar Hıristiyan olmayanlarla oynayacakları diyalog oyununa İsa'nın diğer dinsel figürlere oranla eşsizliği ve biricikliğini öngören mutlaklık iddialarıyla başlarlarsa, muhatapları maçta ne kadar gol atarsa atsın, hakem bitiş düdüğünü çaldığında oyunu kazanacak taraf tabii olarak, İsa'nın takımı olacaktır. Buna göre, bu tarz mutlaklık iddialarıyla oyuna başlayan Hıristiyan oyuncular, diğer dinsel geleneklerin oyuncuları ne kadar mükemmel oynarsa oynasın, hiçbir şekilde oyunu kaybetme endişesi duymazlar. Bundan dolayı, bu tür mutlaklık iddialarıyla diyalog masasına oturan Hıristiyanlar, Hıristiyan olmayan diyalog muhataplarından gerçekte hiçbir şey öğrenmez. Aksine, devamlı onlara bir şeyler öğretmeye çalışır. Hâlbuki gerçek ve verimli bir dinlerarası diyalog, ancak tüm tarafların birbirine bir

şeyler öğretmeye ve birbirlerinden bir şeyler öğrenmeye hazır olmalarıyla mümkündür. İşte bundan dolayıdır ki, eğer diyalog muhataplarından biri, Tanrı'nın sadece kendi dinsel geleneğini, dinsel figürünü ve vahyini, sevgisinin ve tüm insanlığı kurtarmayı öngören kurtarıcı iradesinin aracısı yaptığını iddia ederse, o zaman, her bir diyalog taraftarının en az diğeri kadar muhataptan öğrenmeye hazır olması gerektiğini öngören gerçek bir karşılıklı dinlerarası diyaloğun vuku bulması hiçbir şekilde mümkün değildir. Bu yüzden, çoğulcu Hıristiyan teologlarına göre, gerçek ve verimli bir dinlerarası diyaloğun tesis edilmesi için, geleneksel İsa ve Kilise anlayışlarının yeniden ele alınarak, onların, diyaloğun gerekleriyle uzlaştırılması, Hıristiyanlar için, sadece doktriner değil, aynı zamanda ahlaki bir zorunluluk hâline gelmiştir. Bu zorunluluktan yola çıkan bazı teologları, dışlayıcılık ve mutlaklık arz eden Yeni Ahit ifadelerini diğer dinsel geleneklerden elde ettikleri tecrübeler ışığı altında yeniden mütalaa ederek, kendilerini hem diğer dinsel geleneklere açmaya muktedir kılacak hem de İsa'ya olan içten bağlılıklarını sarsmayacak yeni İsa motifleri aramaya koyulmuşlardır. Bunu yaparken onlar, ne İsa'yı eşsiz ve biricik yapan unsurları ne de diğer dinsel geleneklerin ve onların dinsel figürlerinin Tanrı tarafından verilmiş biricikliklerini sulandırmak istemektedirler.

Bu üç temel sorunsal bağlamında çoğulcu Hıristiyan dinler teolojisi ve bu çerçevede diğer dinsel geleneklerin taraftarlarıyla gerçek ve verimli bir dinlerarası diyalog ortamı tesis etmeyi hedefleyen Hıristiyan teologları, bu çabalarını veya projelerini mecazi olarak, 'Rubikonu geçmek'[39] diye adlandırmaktadır. Bu mecazi ifade, Hıristiyan düşüncesinde İsa Mesih ve Hıristiyanlığın sonluluğu, biricikliği ve diğer dinsel figürlere göre üstünlüğü üzerinde ısrar etmekten uzaklaşıp, diğer dinsel geleneklerin ve dinî figürlerinin de bağımsız olarak geçerliliğini kabul etmek anlamına gelmektedir.[40] Rubikon adlı bu köprüyü geçmek suretiyle, Hıristiyan olmayan dinsel geleneklere ve onların taraftarlarına yönelik plüralist bir tutum takınmak isteyen Hıristiyan teologlar, birbirlerinden farklı olmakla beraber, aynı zamanda, birbirini tamamlayan şu temel yaklaşımları benimsemişlerdir: (a) Felsefi-Tarihsel Yaklaşım (b) Dinsel-Mistik Yaklaşım (c) Ahlaki-Pratik Yaklaşım.[41] Şimdi bu yaklaşımların ne olduğunu ana hatlarıyla ifade etmeye çalışalım.

Felsefi-Tarihsel Yaklaşım

Bu yaklaşım, temelde şu iki argümana dayanmaktadır: (1) Tüm dinsel gelenekler, tarihsel olarak sınırlıdır. (2) Dinlerde ve onların ötesinde bir ilahi gerçekliğin olduğu, felsefi açıdan mümkündür. İşte, bu iki temel argüman etrafında

[39] *Crossin the Rubicon*: Bir işte kesin bir adım atmak, dönülmez bir harekette bulunmak demektir.

[40] Paul F. Knitter, "Hans Küng' Theological Rubicon", (Leonard Swidler, ed., *Towards a Universal Theology of Religion*, Orbis Books, Maryknoll 1987, içinde), s. 225.

[41] Bu ayırım için bkz. Paul F. Knitter, *Introducing Theologies of Religions*, Orbis Books, Maryknoll 2002, s. 112-113.

geliştirilen bu yaklaşımın en önemli mimarı, hiç kuşku yok ki, Rubikonu geçerek, plüralist bir Hıristiyan dinler teolojisi geliştiren, çağımızın yetkin İngiliz din felsefecisi ve teoloğu John Hick'dir. Şimdi onun temel görüşlerini detaya girmeden, ana hatlarıyla incelemeye geçiyoruz.

Hick'e göre, Hıristiyan dinler teolojisinde, İsa'yı, Kilise'yi veya Hıristiyanlığı değil de, Tanrı'yı merkeze koymayı öngören Kopernik devrimiyle, 'inançların birliği için yeni bir harita' hazırlanması gerektiğine yönelik gelişmeler, geçmiş yüzyılda mütemadiyen artmıştır. Ancak ne var ki, yukarıda görüşlerini ana hatlarıyla özetlediğimiz resmî Kilise kurumları bu gelişmelerle yüzleşmekten korkmuşlardır. Çünkü, onların bu gelişmeler karşısında geliştirdikleri teoriler, yeni bir Hıristiyan dinler teolojisi ortaya koymaktan ziyade, Kilise veya Hıristiyanlık veya İsa Mesih'e iman dışında başka kurtuluş yolu olmadığını ifade eden geleneksel Batlamyusçu teolojiye yapılmış ilave yörüngeler niteliğindedir.[42] Nitekim, Hıristiyanlık tarihine baktığımızda, 20. yüzyılın ortalarından itibaren Hıristiyan dinler teolojisinde şu gelişmeler yaşanmıştır: Hıristiyanlığın diğer dinsel geleneklerin yerini alması gerektiği dogmasından, onları tamamlayıp mükemmelleştirdiği düşüncesine; Hıristiyan olmayanların paganist olduğu görüşünden, onlar arasında isimsiz Hıristiyanların da bulunduğu görüşüne; Kilise veya Hıristiyanlık dışında kurtuluşun olmadığı dogmasından, kurtuluşun olabileceği görüşüne; Hıristiyan olmayan dinlerin mutlak bir karanlık olduğu görüşünden, onlarda da ışığın yansımalarının bulunduğu şeklindeki bir düşünceye geçiş olmuştur. Hick'e göre, yaşanan bu gelişmeler, aslında Hıristiyanların, Tanrı'nın Hıristiyan olmayan dinsel geleneklerde de mevcut olduğunun kanıtıyla yüzleşmeye başladıklarının işaretleridir. Ancak, bu yüzleşme sürecinde, resmi kurumlarının ve bu kurumlara yakın teologların, Hıristiyan olmayan dinsel gelenekleri 'İncil'in mesajına hazırlık' ve onların taraftarlarını da 'isimsiz/potansiyel Hıristiyan olarak görmeleri', aslında, Hıristiyan emperyalizminden başka bir şey değildir. Hick, bu gibi teorilerin, gerçekte artık kabul edilmesi imkânsız olan, "Kilise veya Hıristiyanlık dışında kurtuluş yoktur," şeklindeki geleneksel görüşle Hıristiyanlık dışı dinsel gelenekler vasıtasıyla da kurtuluşun mümkün olduğunu kabul eden yeni görüş arasında psikolojik bir köprü görevi gördüğünü, ancak, artık onların terk edilerek, er veya geç mutlaka Rubikonun geçilip, plüralizme ulaşılması gerektiğinin altını çizmektedir.[43]

Hick, *God and Universe of Faiths* adlı eserinde, 'teolojide Kopernik devrimi' adlı teorisinin yansımalarını şu şekilde ifade eder: Bu devrim, "inançların birliği telakkimizde ve bu birlik içerisinde kendi dinimizin yeri konusunda radikal bir transformasyonu gerektirir... O, Hıristiyanlık veya İsa merkezli bir anlayıştan,

[42] Bu yörüngeler ve Hick'in değerlendirmeleri için bkz. Mahmut Aydın, *İsa: Tanrı mı İnsan mı?: Dinlerarası Diyalog Bağlamında İsa Mesih'in Konumu Sorunu*, İz Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 104-105.

[43] John Hick, "Whatever Parth Men Choose is Mine", (J. Hick & B. Hebblethwaite, eds., *Christianity and Other Religions*, Fortress Press, Philadelphia 1980, içinde), s. 180-181.

inançların birliğine yönelik Tanrı-merkezli bir modele geçişi talep eder. Bu teoriye göre, bir kimse, İslam, Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi dinleri, farklı tarihsel ve kültürel şartlarda şekillenen farklı idraklerde vücut bulan tek İlahi Gerçekliğe farklı beşerî yanıtlar olarak görür."[44] Hick'in, Hıristiyanların diğer dinsel geleneklere yönelik tutumlarında devrim olarak nitelendirdiği bu teoriye göre, en azından bu gezegendeki insanlar için, dinsel kâinatın merkezi artık ne Kilise ne İsa ne de Hıristiyanlıktır. Onun merkezi, Tanrı'nın veya –Hick'in, daha sonraki eserlerinde Tanrı yerine kullandığı– Aşkın Gerçekliğin bizzat kendisidir.[45]

Bu noktada sorulması gereken soru, Hick'in, tüm dinsel gelenekler için, tek merkez veya tek kaynak veya tek gaye olduğundan nasıl emin olduğudur? Bu sorunun yanıtı için Hick'in eserlerine baktığımızda, onun bundan emin olmadığını ve bir filozof olarak, yukarıda ifade ettiğimiz devrimci görüşünü, sadece bir hipotez olarak ileri sürdüğünü görmekteyiz. Filozof Hick'e göre, bir kimse, İlahi Varlığın gerçekliğini ve O'na imanın gerekliliğini ispatlayamamasına rağmen, evrenin merkezinde ve kaynağında İlahi bir Gerçeklik olduğuna inanma yönünde niçin karar verdiğine ilişkin makul argümanlar ortaya koyabilir ve böylece mutlu ve sağlıklı bir yaşama katkıda bulunabilir.[46] Hick'e göre, eğer bir kimse böyle bir dinsel seçim yapıyorsa, o zaman, aynı İlahi Gerçekliğin tüm dinsel geleneklerin merkezini teşkil ettiği şeklindeki hipotezleri benimsemek daha fazla bir anlam ifade eder. Çünkü, her şeyden önce, bu tarz hipotezler, dinler arasında veya daha doğru bir deyişle, farklı dinsel geleneklerin mensupları arasında iletişim ve işbirliğine yönelik pratik amaçlara hizmet eder. Eğer dinler için ortak kaynak veya gaye yoksa, o zaman onlar, sadece farklı lisanlar konuşmakla kalmaz, aynı zamanda, farklı yönlere gider ve farklı oyunlar oynarlar. Birinin kuralları diğerine uygulanamaz; birinin ilgi ve alâkası diğerlerinden tamamıyla farklılık arz eder. Böyle bir durumda, aralarındaki iletişim bozulur, hatta hiç tesis edilemez.

Hick'in, hipotezine geçerlilik kazandırmak için zikrettiği bu pratik sebeplere ilaveten, dinlerin tarihsel kökenleriyle ilgili araştırmasında dahilî delil de bulur. Bu çerçevede, Hick'e göre, *axial* dönem[47] olarak adlandırılan dönemden –M.Ö. 800-200– beri, çoğu dinsel gelenek özellikle de İslam, Hıristiyanlık, Yahudilik, Budizm ve Hinduizm gibi büyük dinler için, o dönemde şekillenmeye başlayan şu ortak gündem söz konusudur. Şöyle veya böyle, dünyanın büyük dinlerinin hepsi, bu dünyadaki beşerî şartlara dayanarak taraftar kazanmaya

[44] Hick, *God and the Universe of Faiths,* Oneworld, Oxford 1993 (ilk baskı 1973), s. 131.

[45] Hick, teolojide Kopernik devrimi adlı bu teorisinde kullandığı 'Tanrı' kavramından dolayı kendisine, bu kavramın, hatta bir ilahi varlık fikrinin bulunmadığı dinsel geleneklerin de olduğu ve Tanrı kavramının, daha çok Hıristiyanlık yapımı bir kavram olduğu hatırlatılınca, daha sonraki eserlerinde Tanrı kavramını değil de, 'Aşkın Varlık', 'Gerçeklik' veya 'el-Hakk' tabirini kullanmaya başlamıştır.

[46] Hick'in bu tarz argümanları için bkz. Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent,* Macmillan, London 1989, s. 210-230.

[47] *Axial* dönemin özellikleriyle ilgili geniş bilgi için bkz. Mahmut Aydın, "Sunuş", (John Hick, *İnançların Gökkuşağı,* çev. Mahmut Aydın, Ankara Okulu, Ankara 2002, içinde), s. 14-17.

çalışmakta ve bunu da, insanları ben-merkezlilikten Gerçeklik-merkezliliğe yönelmeye teşvik etmek suretiyle yapmaktadır. Hick'e göre, muhtemelen bundan dolayıdır ki, inanç ve ritüellerdeki şaşırtıcı farklılıklara rağmen, her bir dinsel gelenekte 'aziz' veya 'kutsal şahıs' olarak mütalaa edilen kişiler birbirlerine oldukça benzemektedir. Onlar, hem kendileriyle barışık hem de diğeriyle barış içinde yaşamaya çalışan kişilerdir. Bu noktadan yola çıkan Hick, bu tarz ahlaki meyveler taşıyan birbirinden oldukça farklı dinsel geleneklerin, muhtemelen aynı ortak köklere sahip olduğunu ileri sürmektedir.

İnsanlığın dinsel tarihiyle ilgili araştırmasında elde ettiği bu bilgileri daha anlamlı kılmak için Hick, Immanuel Kant'ın, bir şeyi bilmeye bizi muktedir kıldığında zihnimizin nasıl çalıştığıyla ilgili görüşüne başvurur. Bilindiği üzere, Kant'a göre, herhangi bir şeyi aslâ doğrudan tecrübe etmeyiz. Daha ziyade, zihnimizde kendisine yer bulan tüm anlamlı bilgiler, zihnimizi oluşturan melekeler tarafından kabul edilmiş, işlenmiş ve süzgeçten geçirilmiş bilgilerdir. Bu işlemleri yapan zihinimiz ise, yaşadığımız zaman, mekân, toplum ve kültürden epeyce etkilenmektedir. İşte Hick, Kant'ın bu argümanını temel alarak, tüm tecrübelerin, insanoğlu tarafından tecrübe edilmiş olarak mevcut olduğunu ileri sürer. Biz, objenin kendisini (kendinde şeyi) doğrudan ve kesin olarak algılayamayız. Daha ziyade, bildiğimizi iddia ettiğimiz, sadece objenin bir imajıdır. Yani hissedilen veri, bilen zihnimiz tarafından işlenip düzenlenerek oluşmuştur. Felsefi terimlerle ifadece edecek olursak, bildiğimiz şey, daima eşyanın fenomeni, yani kendisini sunması ve zihnimizin de onu işlemesi yoluyla oluşmuş imajıdır. Numeni, yani eşyanın kendisini, olduğu gibi aslâ bilemeyiz.

Hick, tüm dinsel geleneklerin ardında nihai bir Gerçeklik bulunduğu şeklindeki hipotezine Kant'ın bu görüşünü uygulayarak şu argümana varır: Dindarlar, gerçekten nihai Gerçekliği tecrübe etmelerine rağmen, onu ancak kendi hususi tarihsel, sosyal ve psikolojik melekelerinin şekli veya formu içinde tanıyıp bilirler. Onlar, doğrudan ve vasıtasız olarak Gerçekliğe sahip olamazlar. Çünkü onlar, onu *numenal* olarak değil de, ancak *fenomenal* olarak bilebilir. Bütün bu hipotezlerden yola çıkan Hick'e göre, İlahi Gerçeklik hakkında dinlerin bilip tebliğ ettiği şey doğrudur. Ancak, hakikat, sonsuz olarak bilinenden daha fazladır. Bu nedenle, insanlığın sahip olduğu yaygın dünya dinleri, "hakkında ürettiğimiz çeşitli versiyonlarımızı aşkınlaştıran Aşkın Varlığı tecrübe ve idrak etmenin ve onunla iletişim içinde yaşamanın farklı yollarını temsil eder".[48]

Hick'e göre, dinsel geleneklerin sahip oldukları resmin parçaları, daima, boyanmış semboller, mitler ve metaforlardır. Resmin konusu gizemli olduğu için, bize temas etmesinin veya bize temas eden şey hakkında konuşmamızın bundan başka yolu yoktur. Gerçeklik hakkında değişmez kavram ve tanımlarla ko-

[48] Hick'in görüşleri için bkz., Hick, *An Interpretation of Religion*, s. 14, 233-251; Hick, *Problems of Religious Pluralism*, Macmillan, London, 1988, s. 28-45; Hick, *The Rainbow of Faiths*, SCM Press, London, 1995, s. 57-62.

nuştuğumuzu iddia etmek, bedenimizin dışına tırmanabildiğimizi ve bilmemizi sağlayan somut yolları bir kenara bıraktığımızı düşünmek, yani İlahi Gerçeklikle doğrudan, vasıtasız, yüz yüze karşılaşmayı iddia etmek anlamına gelir. Filozoflar, bunun imkânsız olduğunu, dinler ise, açık bir küfür olduğunu söyler. Böylece, eğer İlahi Gerçekliğin tüm tecrübesi, tıpkı tüm beşerî tecrübe gibi tecrübe edilmiş bir konu ise, o zaman, sembol ve metaforlar, tecrübe edilmişliğin artındaki boşlukları doldurur. Buna göre, İlahi Varlığı; Baba, Anne, Ateş, Ruh, Yol veya Güç olarak tecrübe edebiliriz. Tüm bu semboller ve onların çoğunlukla yuvalandıkları öykü ve mitler, bize İlahi Varlık hakkında doğru bir şey söyler veya söyleyebilir. Fakat Hick'e göre, en nihayetinde bunlar, gerçekte bize, Gerçeklikten ziyade, daha çok kendi kendimiz hakkında bir şeyler söyler. Hick, Gerçeklik tek, fakat onun kavrandığı ve ifade edildiği sembollerin pek çok olduğunu bu şekilde ifade ettikten sonra, sonuç olarak, tek ilahi numen ve pek çok dinsel fenomen olduğunu ileri sürer. Bunun nedeni, İlahi Gerçeklik'in, varlığını insanlara işaretlerle bildirmede sonsuz ve çok yönlü oluşudur. Yine Hick'e göre, İlahi Gerçeklik'in varlığının işaretlerinin, kendileri vasıtasıyla pratik olarak öğrenildiği dinsel semboller, insan kültürlerinin çeşitliliği içinde şekillenir. Böyle bir çeşitlilikte, pek çok din ve onların sembolleri, sadece birbirinden farklı olmaz, aynı zamanda, birbirlerine aykırı da olur. Örneğin, Gerçeklik, hem Baba, Tanrı, Yahve, Şiva gibi şahsi hem de Boşluk, Yol veya Güç gibi gayrişahsi olarak sembolize edilmektedir. Hick, dinsel sembol ve inançlar arasındaki bu tür farklılıkların birbirlerine tezat göründüklerinde bile, çoğunlukla dinlerin taraftarları üzerindeki yansımalarında fazla bir farklılık meydana getirmediklerine dikkat çekmektedir. Çünkü ona göre, dinler, Gerçeklik veya insanlığın nihai sonuyla ilgili ister şahsi isterse de gayrişahsi semboller kullansın, taraftarlarının yaşamlarını ben-merkezlilikten Hakikat veya Gerçeklik merkezliliğe çevirmek için onlara rehberlik etmede eşit derecede etkili veya etkisiz görülürler. Örneğin, ona göre, Gerçekliğin Baba olduğuna inanan bir Hıristiyan azizle, Gerçekliğin Boşluk olduğuna inanan bir Budist kutsal insanı, benzer şekilde, hem kendileriyle barışık hem de ötekiler için merhamet duyan bir hayat yaşamayı başarabilir. Bu nedenle, Hick'e göre, ahlaki davranışlardaki benzerlikler, doktrinlerdeki farklılıkların fazla önemli olmadığını ortaya koyar.

Hick'in buraya kadar ifade ettiğimiz görüşlerini bir bütün olarak ele aldığımızda, şu sorular kendiliğinden karşımıza çıkmaktadır: Eğer farklı dinsel geleneklerde veya onların ötesinde tek bir Gerçeklik varsa, bu, açık ve ayırt edici farklılıklarına rağmen, söz konusu dinlerin hepsinin eşit değerde olduğu anlamına mı gelmektedir? Veya, farklı vasıtalar kullanmalarına rağmen, dinsel geleneklerin hepsi aynı işi mi görmektedir? Veya, farklı dinsel gelenekler, aynı dağın tepesine götüren farklı yolları mı temsil etmektedir? Hangi yolu seçersek seçelim, nihayetinde o yol bizi dağın tepesine götürmez mi? Hick'in benimsediği tarihsel-felsefi yaklaşım ve aşağıda göreceğimiz dinsel-mistik ve ahlaki-pratik yaklaşım vasıtasıyla çoğulculuğa geçiş yapan teologlar, bu sorulara mutlak an-

lamda olumlu yanıt vermemektedir. Bu nedenle, her kim farklı dinsel yolların, aslında aynı dağın tepesine ulaştıran farklı yollar olduğunu iddia ederse, o, rölativizmin kaygan zemininden aşağı doğru yuvarlanmamak için, özel bir önlem almalıdır. Çünkü, farklılıkların hiçbir önem arz etmediği rölativist düşünceye göre, dinsel yollar ne kadar tuhaf veya garip görünürse görünsün, hepsi nihayetinde taraftarlarını dağın tepesine ulaştırır. Bundan dolayı, farklı dinsel gelenek taraftarlarının yapacağı şey, bulundukları yolda devam etmekten ibarettir. Ancak, hem Hick hem de onun gibi, tarihsel-felsefi yaklaşımı benimseyen diğer Hıristiyan teologlar için, dinlerin farklılıkları son derece önemlidir ve tüm dinsel yollar da, taraftarlarını zorunlu olarak dağın tepesine götürmez. Zira insanlığın dinsel tarihi incelendiğinde, bazı dinsel geleneklerin, şahsi olarak bireylere ve sosyal olarak da topluma ne kadar zarar verdiği ortadadır. Nitekim, geçmişte olduğu gibi, günümüzde de hâlâ din adına savaşlar yapılmakta, insanlar psikolojik olarak incitilmekte ve sömürülmektedir. İnsanlığın en kötü günahlarından bazıları, 'Tanrı istediği' veya 'Tanrı bizim tarafımızda olduğu' veya 'Tanrı sadece bizim dinsel figürümüz vasıtasıyla konuştuğu' için işlenmektedir. Bir teoloğun ifade ettiği gibi, dinin tarihteki ve günümüzdeki uygulamalarında, Haçlı Seferleri, soy kırım, ırk ayırımı, işkence, dulların yakılması gibi, basitçe tolerans gösterilmesi hiçbir şekilde mümkün olmayan pek çok uygulama vardır.[49] Bu noktadan hareket eden Hick göre, dağın tepesine ulaştıran dinsel yollarla, taraftarlarını aşağı doğru sevk eden veya dolambaçlı yollarda kaybedenler arasında bir ayırıma gidilebilmesi için, farklılıkların mutlaka açığa çıkarılması ve korunması gerekir. Hick, argümanını desteklemek için şöyle demektedir: "En azından *axial* dönemden (M.Ö. 800-200) beri açıkça ortaya çıkmıştır ki, tüm dindarlar, dinsel uygulamalar ve inançlar eşit değere sahip değildir."[50]

Yukarıda ifade edilenler ve Hick'in bu tespiti, bizi şu sorunun cevabını aramaya sevk etmektedir. Dinlerdeki iyi ile kötü ve doğru ile yanlışın ölçütü nedir? Hick'e göre, dinlerin bizzat kendileri bize bu ölçütü sunmaktadır. Ona göre, eğer dinsel geleneklerin tümü, farklı inançları ve uygulamalarıyla, insan kalbinin enerjisini ben-merkezlilikten öteki-merkezliliğe/Gerçeklik-merkezliliğe, benden bize yönlendirmeyi hedefliyorsa, o zaman, bir dinin değerini belirlemek için gereken ölçüt açık seçik ortada demektir. Bu noktadan hareketle Hick, bir dinsel geleneğin iyi-kötü veya doğru-yanlış olduğunu belirlemek için, şu sorulara cevap aranması gerektiğini ileri sürmektedir: İlgili din, taraftarını 'öteki'nin iyiliği için kendini 'feda edici' bir ilgi ve alâkaya sahip olmaya teşvik ediyor mu? Taraftarını, ben-merkezlilikten gönüllü olarak vazgeçmeye ve kendisini merhamet ve tüm insanlık için, hatta tüm yaşam için sevgiyi hâsıl eden Gerçeklikte tam olarak kaybetmeye teşvik ediyor mu?"[51]

[49] Bkz. Gilkey, "Plurality and Its Theological Implications", s. 44-46.
[50] Hick, *An Interpretation of Religion*, s. 89, 299.
[51] Hick, *An Interpretation of Religion*, s. 325.

Görüldüğü üzere, felsefi-tarihsel yaklaşımı benimseyerek Rubikonu geçmeyi tercih eden Hıristiyan teologlar için, bize rölativizmin kaypak zemininden sakınmada yardımcı olan rehberlik edici işaretler ve kendileri vasıtasıyla dinleri değerlendirmemizi sağlayan ölçütler, doktriner ve tecrübi olmaktan ziyade, ahlakidir. Hıristiyan düşüncesinde bu ahlaki ölçüt, ahlaki-pratik yaklaşımı incelerken göreceğimiz üzere İncillerde yer alan "sen onları meyveleriyle bilirsin" ifadesidir. Ancak Hick, devamla bu ahlaki ölçüte göre dinleri tam olarak tanıyamayacağımız konusunda bizi uyarmaktadır. Çünkü ona göre, bu ölçütle bir dindeki muayyen uygulama, doktrin veya hareketleri değerlendirebiliriz. Fakat "dünyanın büyük dinlerini külli olarak" aslâ tasnif edemeyiz. Çünkü dinler, kendi inanç sistemleri ve tarihleriyle, son derece farklı, kompleks ve labirent gibi yapılar arz etmektedir. Bu nedenle, hiç kimse, onların ahlaki meyvelerini tam olarak mukayese etmek için gerekli tüm bilgileri elde edemez. Bu yüzden, Hick'e göre, dağın yamacından yukarıya doğru tırmanmaya çalışırken ve daha henüz dağın tepesinin manzarasına ulaşmamışken, dinsel bir yolun, kendi bütünlüğü içinde diğerlerinden daha iyi olduğunu söyleyebilmemiz mümkün değildir. Bu argümandan yola çıkan Hick'e göre, örneğin Hıristiyanlar, kendi dinlerinin, Gerçeklik ve onunla uyum içinde nasıl yaşanacağıyla ilgili görüşlerinin Hinduizm, Budizm, Yahudilik ve İslam'ın bu konulardaki görüşlerinden daha üstün olduğunu iddia edemez. Herhangi bir dinsel geleneğin diğerinden üstün olup olmadığı, ancak yolculuk sona erdiğinde, tepeye ulaşıldığında ve dünya yaşamı sona erdiğinde bilinebilir.[52]

Dinsel-Mistik Yaklaşım

Bu yaklaşım, temelde pek çok dindar insanın, üzerinde hemfikir olduğu İlahi Varlığın, hem tek bir dinsel gelenek tarafından tecrübe edildiğinden daha fazla bir şey olduğu hem de aynı zamanda onların hepsinin mistik tecrübelerinde mevcut olduğu argümanına dayanmaktadır. Bu yaklaşımla yukarıda gördüğümüz felsefi-tarihsel yaklaşım arasındaki temel farklılık, başlangıç noktalarında yatmaktadır. Zira, yukarıda gördüğümüz üzere, felsefi-tarihsel yaklaşım vasıtasıyla Rubikonu geçmeyi hedefleyen Hıristiyan teologlar, insandan yola çıkarak, hiçbir dinsel geleneğin İlahi Varlık hakkında tam, nihai/mükemmel ve eşsiz/üstesinden gelinemez mutlak bir hakikate sahip olmadığını, çünkü, tüm beşerî bilginin tarihsel olarak şartlı veya sosyo-kültürel olarak tesis edilmiş olduğundan dolayı sınırlı olduğunu ileri sürerken; dinsel-mistik yaklaşımı benimseyenler, İlahi Varlıkla işe başlayarak, tüm dinsel geleneklerin taraftarlarının yaşamlarında ifadesini bulan dinsel ve mistik tecrübelerin varlığına dikkat çekerler. Ancak, sonuçta her iki yaklaşım taraftarı da, hiçbir dinsel geleneğin tam, mükemmel ve nihai hakikate sahip olmadığına ulaşır. Bu nedenle, bu iki yaklaşım arasında çok büyük farklılıklar söz konusu değildir.

[52] Bkz. Hick, *Problems of Religious Pluralism*, s. 110-128.

Dinsel-mistik yaklaşımı benimseyen Hıristiyanlar için gerçekten önemli olan husus, İlahi Varlığın sonsuz olması değil, aynı İlahi Sırrın veya Gerçekliğin pek çok farklı dinsel gelenekte tecrübe edildiği hususudur. Buna göre, tüm dinsel geleneklerde asırlardır varlığını sürdüren öz bir mistik tecrübe bulunmaktadır. Bu yaklaşımın taraftarlarına göre, eğer dinlerde öz bir mistik tecrübe varsa, doğal olarak onlarda, öz bir Mistik Gerçeklik de vardır. İşte, her bir dinsel gelenek ve her bir dindar kişi, bu Gerçekliği, ictimai olarak oluşmuş kendi farklı yöntemleriyle tecrübe eder.

Dinlerdeki ortak dinsel-mistik tecrübeye dikkat çeken bu yaklaşımın savunucuları, farklı inanç toplulukları arasındaki ürkütücü farklılıkları ihmal etmeyi hiçbir şekilde arzulamaz. Onlara göre, bu farklılıklara ve şahıs olarak Tanrı ile şahıs olmayan veya hiçbir şey olmayan Tanrı arasındaki gerilimlere rağmen, dinlerdeki farklılıklar, farklı dinsel kuyuları besleyen derin ilahi akıntıyı hiçbir şekilde kurutamaz.[53] Felix Wilfred'e göre, "dinler arasında gerçekten bir birlik vardır. Ancak bu birlik, sadece mistik düzeyde gerçekten tecrübe edilebilir."[54] Dinsel-mistik yaklaşımı benimsemek suretiyle çoğulculuğa geçiş yapmak isteyen Hıristiyan teologlarına göre, bir kimse kendi hususi dinsel geleneği vasıtasıyla mümkün olan dinsel tecrübeye ne kadar derinden dalarsa, tecrübe ettiği şeyin kendi dinsel geleneğiyle sınırlanamayacağının ve daha fazla açıklık ve duyarlılıkla, diğer dinsel geleneklerin sunduğu mistik tecrübeyi tanıması gerektiğinin o kadar çok farkına varır. Buna göre, bir kimse, kendi dinsel geleneğinin kuyusunun ne kadar derinine dalarsa, tüm dinleri besleyen ortak bir yer altı nehrinin bulunduğunun o kadar çok farkına varır.[55] Dinsel-mistik yaklaşımın mahiyetiyle ilgili bu giriş mahiyetindeki bilgileri aktardıktan sonra, şimdi de, bu anlayışının en önemli mimarlarından biri olarak kabul edilen çağdaş Katolik teolog Raimon Panikkar'ın görüşleri istikametinde, bu anlayışın, Hıristiyan dinler teolojisine ve dinlerarası diyaloğa getirdiği açılımları görmeye çalışalım.

Katolik bir anne ve Hintli bir babadan dünyaya gelen Panikkar, kendini şu şekilde tanımlamaktadır: "Hıristiyan olarak dünya hayatına başladım, daha sonra kendimi Hindu olarak buldum ve Hıristiyanlığımı sona erdirmeksizin Budist olarak geri döndüm."[56] Onun, Hıristiyan metinleriyle ilgili araştırmalarının ve farklı dinsel geleneklerin doktrinleriyle ilgili yaptığı mukayeselerinin temelini, diğer dinsel geleneklerin taraftarlarıyla kurduğu kişisel ilişkileri ve diğer dinsel geleneklerden öğrendikleriyle beraber geliştirdiği kendi mistik tecrübesi oluşturmaktadır. Çünkü o, Katolik bir rahip ve dininin gereklerini özenle yerine getiren bir dindar olarak, aynı zamanda, günlük yoga ve meditasyon uy-

[53] Knitter, *Introducing Theologies of Religions*, s. 125.

[54] Felix Wilfred, "Some Tentative Reflections on the Language of Christian Uniqueness", *Vidyajyoti*, 57 (1993), s. 666.

[55] Knitter, *Introducing Theologies of Religions*, s. 126.

[56] Raimon Panikkar, *Interreligious Dialogue*, Paulist Press, New York 1978, s. 2.

gulaması da yapan bir akademisyendir. Tüm dinlerde, özellikle de beş büyük dünya dininde –Hinduizm, Budizm, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam– mevcut olduğuna inandığı mistik tecrübeden hareketle Panikkar'ın farkına vardığı şey, dinlerin bereketli çeşitliliğini ve en derin birliğini besleyen şeydir. O, buna 'temel dinsel gerçek' adını verir. Ona göre, bu gerçek, dinlerdeki doktrinlerde değil, taraftarların yaşamlarında kendini gösterir. Bu nedenle, onun ancak tecrübe sayesinde farkına varılabilir. Bir kez tecrübe edildiğinde de, bize, kendimiz ve dünya hakkındaki en temel gerçeği söyler. Panikkar'a göre, mistik tecrübe, içkin ve sonlu dünyanın parçası olan bir sır/gizemdir. O, insanoğluyla ve maddi dünyayla mezc olmuş bir gizemdir. Mistik tecrübe, temelde üç unsurdan oluşmaktadır: İlahi Varlık, insan ve maddi dünya. Bu üç unsur birbirleriyle öylesine ilişkilidir ki, birbirlerinde kendi varlıklarına sahiptirler. Elbette ki Panikkar, İlahi Varlığın insandan ve insanın da maddi dünyadan oldukça farklı olduğunun farkındadır. Onun burada yapmak istediği şey, bu üç unsurdan birini diğerine indirgemeden, onların, tıpkı su ve oksijen gibi, hayat verici unsurlar olarak birbirleriyle alâkalı olduğunun altını çizmektir.

Panikkar, İlahi Varlık, insan ve maddi dünyanın birbiriyle ilişkisini bu şekilde ifade ettikten sonra, bunların, mistiklerin gözündeki temel işlevini de şu şekilde açıklamaktadır: Mistiklere göre, İlahi Varlık her ne olursa olsun, insan ve maddede bulunur. Biz insanlar her ne olursak olalım, içimizdeki ve bizi şekillendiren evrendeki İlahi Varlığın farkında olmazsak, kim olduğumuzu bilemeyiz. Yeryüzü her ne olursa olsun, eğer onun kutsallığını ve bizimle bir ve tek oluşunu sezemezsek, ona, gereken özeni gösteremeyiz. Panikkar'a göre, İlahi Varlık, insan ve madde arasındaki bu ilişki, sadece önceden tayin edilmiş statik bir gerçeklik değildir. Bilakis o, insanoğlunun, İlahi Varlığın ve dünyevi olanın farkına varıp gereği gibi onlara mukabele etmesine koşut olarak gelişen sürekli ve dinamik bir ilişkidir.

Panikkar, İlahi Varlık, insan ve maddi dünya arasındaki yakın ilişki ve işbirliğini bu şekilde ifade ettikten sonra, tüm dinsel geleneklerin birliğinin temeli olan tek bir dinsel gerçek olduğunu ileri sürer. O, bu argümanı ortaya koyduktan sonra, gerçek ve verimli bir dinlerarası diyalog ortamı tesis etmeye çalışan pek çok plüralist teoloğun, dinler arasında ortak veya birleştirici noktalar bulmaya kendilerini aşırı derecede şartlandırdığı için, dinlerin, aslında birbirlerinden ne kadar farklı olduklarını ve bu farklılıkların da sonsuza tek devam edeceği gerçeğini gözden kaçırdığını iddia eder. Örneğin, yukarıda görüşlerini ana hatlarıyla verdiğimiz John Hick, dinleri birleştirecek olan ortak payda olarak, 'Gerçeklik' fikrini ileri sürmüştü. Panikkar'a göre ise, tüm dinsel geleneklerin birliğini sağlamak için böyle bir ortak payda yoktur.[57] Dinsel çoğulculuğun nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili olarak Panikkar şu açıklamada bulunur. Dinler, güzel bir resim oluşturmak için bir araya getirilmesi mümkün olmayan farklı

[57] Panikkar, "God of Life, Idols of Death", *Monastic Studies*, 7 (1986), s. 105.

yap-boz parçaları gibidir. Bu nedenle, ona göre, "bazı dinsel geleneklerin, karşılıklı olarak birbirleriyle oransız olduğunu kabul etmemiz gerekmektedir".[58] Buna göre, bir dinsel geleneği diğeriyle veya hepsini ortak bir kıstasla ölçemeyiz. Eğer dünya dinlerinde herhangi bir birlik varsa, bu, dinlerdeki mevcut farklılıkların oluşturduğu bir duvarla kuşatılmış ve koruma altına alınmıştır. Bundan dolayıdır ki, farklılık olmaksızın birliktelikten söz etmek mümkün değildir.

Panikkar, dinler arasında bir birlik tesis etmek için, aslında onların, taraftarlarını dağın zirvesine götüren farklı yollar olduğunu ileri sürenlere karşı şu açıklamada bulunur. "Sadece zirveye ulaştıran farklı yollar yoktur, aynı zamanda, eğer tüm bu yollar ortadan kalkarsa, zirve de çöker. Kesin anlamda zirve, ona ulaşan yokuşların sonucudur... Bu gerçeklik, sanki isimlerin dışında bir realite varmış gibi, pek çok isme sahip değildir. Bu gerçeklik, pek çok isimdir ve her bir isim de, onun yeni bir veçhesidir."[59] Görüldüğü üzere, Panikkar'a göre, Tanrı veya İlahi Varlık, bizatihi olarak, dinler kadar çeşitlilik arz etmektedir. Ona göre, "bir insan vasıtasıyla konuşan, acı ve ıztırap çeken, şarkı söyleyen veya dans eden, yaşayan Tanrı, ortak bir payda değildir. Mesih vasıtasıyla elde edilen Hıristiyan Tanrı tecrübesi, Krişna vasıtasıyla elde edilen Vişnu tecrübesiyle aynı değildir. Tanrı, eşsizdir; bundan dolayı O, mukayese edilemezdir".[60] Bu argümandan hareket eden Panikkar, çoğulculuğun işlevini şu şekilde ifade etmektedir: "Dinlerin veya İlahi Varlığın çeşitliliği demek olan çoğulculuk, evrensel bir sisteme izin vermez. Çoğulcu bir sistem, terimler bağlamında bir tezat olabilir. Mutlak sistemlerin ölçülemezliğini veya nispetsizliğini gidermek mümkün değildir... Ölçülemezlik/nispetsizlik, daha düşük derecede kötü değildir. Aksine o, gerçekliğin tabiatının bir vahyidir."[61] Buna göre, eğer mutlak bir sistem söz konusu değilse, o zaman, mutlak bir din de söz konusu değildir. Bu nedenle, Panikkar'a göre, tüm dinler, "temsil ettikleri şeyi tekellerine almaya yönelik her türlü bahaneden vazgeçmelidir".[62]

Mutlak, son ve mükemmel bir dinsel gelenek olmadığını, tüm dinsel geleneklerin, kendi farklılıkları içinde, birbirinden farklı, fakat birbirini tamamlayan İlahi Varlık telakkileri sunduklarını bu şekilde ifade ettikten sonra Panikkar, dinlerin, birbirlerinden habersiz, izole bir hâlde olmamaları gerektiğinin altını çizmektedir. Bu nedenle o, farklı dinsel geleneklerin taraftarlarını, kendi ayırt edici farklılıklarını muhafaza ederek, bereketli ve verimli bir diyalojik ilişkiye girmeye teşvik etmektedir. Çünkü ona göre, dinler arasında kurulacak bir çeşit barışçıl birliktelik, onların gerçekten ne olduğunun farkına varmak için ye-

[58] Panikkar, "God of Life, Idols of Death", s. 109.

[59] Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism*, s. 24'den naklen Knitter, *Introducing the Theologies of Religions*, s. 129.

[60] Panikkar, "God of Life, Idols of Death", s. 110.

[61] Panikkar, "The Jordan, The Tiber, and the Ganges: Three Kairological Moments of Christian Self-Consciousness", (Knitter & Hick, eds., *The Myth of Christian Uniqueness*, içinde), s. 110.

[62] Panikkar, "Have Religions the Monopoly on Religion", *Journal of Ecumenical Studies*, 11 (1974), s. 517.

terli değildir. Bunun yerine, ona göre, farklı dinsel topluluklar arasında, onları zenginleştiren ve böylece de onların daha da gelişmesine vesile olan ortak bereketlilik tesis edilmelidir. Bu şekilde, farklı dinsel gelenek taraftarları birbirleriyle ilişki içine girerek, kendi kimliklerini keşfeder ve onu daha da geliştirir.

Panikkar'a göre, böyle bir diyaloğu mümkün kılmak ve Mutlak Gerçekliği, çeşitli formları içinde kalmasına izin vererek hissetmek için, farklı dinsel gelenek mensupları arasındaki diyalojik ilişki, iman ve mistik tecrübenin paylaşılması düzeyinde tesis edilmelidir. Zira ona göre, diyalog sürecinde, eğer mistik tecrübenin fenerinin alevi muhatabımızla konuşmamıza ve onun dinsel geleneğiyle ilgili yaptığımız araştırma ve incelemelerimize rehberlik etmezse, o zaman, uzlaşması mümkün olmayan farklılıklarımızı birbirine bağlayan ışığı görmemiz mümkün olmaz. Görüldüğü üzere, Panikkar bu görüşleriyle, diğer inancın evine girmek için, kendi iman tecrübemizi kapının eşiğinde bırakmamız gerektiğini ileri sürenlere açıkça karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre, komşularımızın dinsel inançlarını tasdik etmeye ve onlardan öğrenmeye bizi muktedir kılacak olan temel etmen, bizim kendi dinsel tecrübemizdir. Gerçek dinlerarası diyalogda kalp kalple konuşur. Ancak böyle olduğunda, farklı dinsel gelenek taraftarları birbirlerini gerçekten işitir, dinler ve tanıyıp bilir. Ve ancak böyle olduğunda, dinlerarası diyalog sürecinde kişinin mistik tecrübesi ve din anlayışı daha mükemmele doğru evrilir.[63]

Ahlaki-Pratik Yaklaşım

Ahlaki-pratik konulara öncelik vererek, bunlar etrafında, Hıristiyan olmayan dinsel geleneklerin taraftarlarıyla diyalog ve işbirliğine girmenin gerekliliğine inanan Hıristiyan teologlar, hem Hıristiyan olmayan dinsel geleneklere yönelik geçmiş Hıristiyan tutumlarını değerlendirmek hem de yukarıda ifade ettiğimiz değişen dünya şartları çerçevesinde onlara yönelik yeni tutumlar formüle etmek için, İncillerde ifadesini bulan, 'Sen onları meyvelerinden tanırsın' prensibinden hareket etmektedirler. Bu Kutsal Kitap ifadesi çerçevesinde, diğer dinsel geleneklere ve onların taraftarlarına yönelik, onlardaki ahlaki ve pratik uygulamaları dikkate alarak yeni bir tutum geliştirmek isteyen Hıristiyan teologlar, şu temel argümanı ileri sürerek işe başlamaktadır: Muayyen bir Hıristiyan dinler teolojisi veya İsa anlayışı, eğer Tanrı'nın, tüm insanlığı kuşatan ilahi sevgi ve merhametiyle adaletini yansıtıcı tarzda ahlaki meyveler ortaya koyamazsa, o zaman, söz konusu teoloji ve İsa anlayışında ciddi noksanlıklar var demektir. İşte, bu argümanı temel alan ahlaki-pratik yaklaşım taraftarlarına göre, Hıristiyan olmayan dinsel geleneklere ve onların taraftarlarına yönelik yeni tutum ve tavır geliştirmek isteyen Hıristiyanlar, bunu sadece Kutsal Kitapların ve geçmiş konsillerin önemli kararları ışığı altında değil, aynı zamanda, ötekine yönelik

[63] Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism*, s. 58-61'den naklen Knitter, *Introducing the Theologies of Religions*, s. 131.

mevcut tutumun ne tür sonuçlar doğurduğunu ve geliştirilmesi öngörülen yeni tutumun ne tür sonuçlar doğuracağını da dikkate alarak yapmak zorundadır. Bu argüman dahilinde geliştirilmesi öngörülen yeni tutum, doktrin veya inanç, kiliseler veya merkezî düşünce ekolleri tarafından onanmadan önce, ahlaki açıdan mutlaka bir değerlendirmeye tâbi tutulmalıdır. Çünkü bu yaklaşımın savunucularına göre, belirli bir inancı veya teolojiyi ortodoks yapan en önemli unsur, onun sadece Kutsal Kitab'a dayanıp, geçmiş geleneği yansıtması değil; aynı zamanda, Hıristiyanları, İsa'nın, uyulması gerekli en önemli emir diye nitelendirdiği 'komşunu sev' prensibi çerçevesinde, ötekine karşı tutum ve davranış sergilemeye muktedir kılmasıdır. Çünkü, diğer inanç sahipleriyle hakiki bir sevgi ilişkisi tesis etmeyi temin etmeyen bir Hıristiyan dinler teolojisi, Kutsal Kitab'a ve geçmiş konsillerin kararlarına, yani geleneğe ne kadar uygun olursa olsun, onun günümüz dünyasında fonksiyonel bir teoloji olması mümkün değildir.[64]

Bu noktadan hareket ederek, ötekine yönelik geçmiş Hıristiyan tutumlarını değerlendiren bu yaklaşım taraftarlarına göre, dışlayıcı ve kapsayıcı özellikler taşıyan Hıristiyan dinler teolojileri, ahlaki ve pratik açıdan hiç de övünülecek durumda değildir. Çünkü, bu özellikleri taşıyan teolojiler, geçmiş dönemlerde, Hıristiyan olmayanların ve onların kültürlerinin egemen emperyalist Hıristiyan güçler tarafından sömürülmesine yol açmıştır. Bizzat Avrupa ve Amerika'nın kolonisi olan ülkelerde yaşayan bazı Hıristiyan entelektüeller, egemen emperyalist Hıristiyan güçlerin güttükleri sömürgeci politikaları, İsa Mesih'in tüm insanlık için öngörülmüş mutlak ve yegâne kurtarıcı olması hasebiyle Hıristiyanlığın tüm insanlığın kaderi olduğu şeklindeki dinsel inançlarla haklı çıkararak kutsamaya çalıştıklarının altını çizmektedir. Örneğin, Hindistanlı Hıristiyan entelektüel Samuel Rayan'a göre, egemen Batılı Hıristiyan güçlerin "emperyalist misyon politikaları, (İsa) Mesih'i dünyayı fethe çıkan yeni bir dinsel Julius Cesar olarak tasvir etmektedir". Devamla o, sömürülen ülkelerin insanlarının, İsa'nın eşsizliğine, biricikliğine ve otoritesine yönelik Batılı Hıristiyan telakkilerle, onların dünyayı idareleri altına alma girişimleri arasındaki gizli bağlantıyı da sorgulamaları gerektiğinin altını çizmektedir.[65] Rayan'ın bu argümanı, İsa'nın eşsizliği, biricikliği ve kurtuluş için gerekliliğiyle ilgili diğer tüm dinsel figürleri ve kurtuluş yollarını dışlayarak yapılan mutlaklık iddialarının, Batılı egemen Hıristiyan güçlerce nasıl bir sömürü vasıtası olarak kullanıldığını açıkça göstermektedir. Nitekim, Hıristiyanlık tarihine baktığımızda, egemen Batılı güçlerin, İsa, Hıristiyanlık ve Kilise adına, Hıristiyan olmayan ülkeleri ve onların kültürlerini sömürdüklerini açık seçik bir şekilde görmek mümkündür. Bu gerçekten hareket eden ahlaki-pratik yaklaşım taraftarlarına göre, İsa'nın tek ve yegâne kurtarıcı ve buna bağlı olarak da, ona sahip olan Hıristiyanlığın di-

[64] Knitter, *Introducing Theologies of Religions*, s. 135.

[65] Samuel Rayan, "Religions, Salvation, Mission", (Paul Mojzes & L. Swidler, eds., *Christian Mission and Interreligious Dialogue*, Orbis Books, Maryknoll 1990, içinde), s. 134.

ğer tüm dinsel gelenekleri tamamlayıcı ve mükemmelleştirici bir özelliğe sahip olduğunu doğrudan veya dolaylı olarak ima eden her türlü dışlayıcı ve kapsayıcı Hıristiyan telakkisinin zararlı imalarını ortadan kaldırmak için, geleneksel Hıristiyan dinler teolojilerinin acilen yeniden gözden geçirilmesi gerekir.

Tıpkı yukarıda ana hatlarıyla gördüğümüz diğer yaklaşımlar gibi, dinlerin ahlaki ve pratik uygulamalarını öne çıkarmayı yeğleyen ahlaki-pratik yaklaşım taraftarları da, dinlerdeki ortak noktaları keşfetmeye çalışır. Ancak onlar, ortak tecrübe için, felsefi-tarihsel ve dinsel-mistik yaklaşım taraftarları gibi, bizzat dinlerin kendilerine bakmak yerine, dinlerin dış dünyadaki yansımalarına ve bunlara dayanılarak yapılan uygulamalara bakmaktadır. Çünkü onlara göre, dünyanın tüm dinsel geleneklerinin karşı karşıya olduğu inkâr ve ihmal edilmesi mümkün olmayan şey, tüm insanlığın yüz yüze olduğu acı, ıztırap ve elemlerdir. Bu gerçek, yukarıda ifade ettiğimiz, Hick'in 'Gerçekliğinden' veya Panikkar'ın 'tek dinsel hakikatinden' çok daha acildir. Çünkü, günümüz dünyasında acilen dindirilmesi gereken pek çok elem ve ıztırap vardır ve bunlar da, dünya barışını ve insanlığı her gün biraz daha fazla tehdit eder duruma gelmektedir. İnsanlığa acı, ıztırap ve elem veren bu hususların başında, şüphesiz ki, yoksulluk, mağduriyet, şiddet, sömürü ve dünyanın yenilenemez kaynaklarının hızla tüketilmesi gibi, tüm dinsel geleneklerin acilen üstesinden gelmesi gereken hususlar yer almaktadır.

Bu yaklaşımı benimseyen Hıristiyanlara göre, bu gibi ortak beşerî problemlerin çözümü konusunda tüm dinsel gelenek taraftarlarının işbirliği yapmaları gerektiği noktasından hareketle oluşturulacak bir gündem, verimli bir dinlerarası diyalog ortamının tesisi için mutlak gereklidir. Çünkü, hem insanlığın hem de içinde yaşadığımız dünyanın karşı karşıya olduğu ortak problemler, farklı dinsel geleneklere mensup kişiler arasında verimli ve sağlıklı bir diyalog ortamının tesisi için önemli bir fırsattır aynı zamanda. Eğer tüm insanlığın yüz yüze olduğu bu ortak problemlerin çözümü için, farklı dinsel gelenek taraftarları, önce bir araya gelerek, beraberce eylemde bulunurlarsa, dinsel tecrübeleri ve inançları hakkında birbirleriyle daha sağlıklı ve başarılı bir şekilde konuşma fırsatı elde ederler. Çünkü, beraberce eylemde bulunduktan sonra birbiriyle görüş alışverişinde bulunmak, taraflar arasında daha iyi bir konuşma ortamının tesis edilmesini sağlar. Bu argümana göre, dinlerarası diyalog sürecinde eğer taraflar dinsel tecrübelerini ve inançlarını birbirleriyle paylaşmaya başlamadan önce, mevcut problemlerin çözümü için işbirliği yaparlarsa, dinsel tecrübe ve inançlarını birbirleriyle daha başarılı bir şekilde paylaşma imkânı bulurlar. Çünkü, dinler arasındaki farklılıkları ihtiva eden teolojik konulardan ziyade, ortak problemlerin çözümü için işbirliği yapılması gerektiği düşüncesi üzerine kurulan bir dinlerarası diyalog, hem daha sağlıklı hem de daha verimli olur. Bu nedenden dolayıdır ki, ahlaki-pratik yaklaşımı benimseyenlere göre, farklı dinsel geleneklerin taraftarlarının, uygulama düzeyinde birbirlerinin dinsel gelenekle-

rinin ortak problemlere getirdiği çözümleri paylaşmaları, aynı zamanda, manevi alanda da bir paylaşımı gündeme getirecektir. İşte bu argümandan yola çıkan Amalados'a göre, dinlerarası diyalog, uzmanlar arasında cereyan eden bir süreçten, sıradan insanlar arasında meydana gelen bir sürece mutlaka indirgenmelidir. Bu yapılırken de, soyut konulardan ziyade, semboller ve ortak eylemler üzerinde durulmalıdır. Kısaca, Amalados'a göre, farklı dinsel geleneklerin taraftarları arasında kurulacak diyalog, yaşam ve mücadele diyaloğu olmalıdır.[66]

Kanaatimizce, bu bağlam dahilinde kurulacak bir diyalog ortamının katılımcıları sadece uzmanlar, akademisyenler, azizler ve dinsel liderler değil, aynı zamanda, toplumlarında acı ve ıztırap çekenlerle marjinalleştirilenler olmalıdır. Yani buna göre, diyalog, sadece uzmanlar arasında kurulan bir süreç değil, aynı zamanda acı ve ıztırap çekenlerle marjinalleştirilenlerin problemlerine çözüm bulmak için, onların da katılımıyla tesis edilen bir süreç olmalıdır. Bu yapılırken de, karşı karşıya olunan problemler, sadece analiz edilmemeli, aynı zamanda, onlara çözüm bulmak için, dinsel geleneklerin öğreti ve katkıları yeniden gözden geçirilmelidir. Bunun için de, uzmanlar ve dinsel liderler, sadece kendi kafalarına göre değil, aynı zamanda, acı ve ıztırap çekenlerin sesine de kulak vermeli ve dinsel geleneklerinin öğretilerini yorumlarken bu sesi dikkate almalıdır.

Ahlaki-pratik yaklaşım taraftarlarına göre, acı ve ıztırap çekenlerle toplumlarında marjinalleştirilenleri bu durumlarından kurtarmak, yoksullara yardım etmek ve birbirlerini öldüren dinsel gruplar arasında barışı tesis etmek için, uzmanların ve dinsel liderlerin bir araya geldiği bir diyalog ortamında asıl önemli olan, aç insanların nasıl doyurulacağı, yoksulların yoksulluklarını gidermek için neler yapılması gerektiği, yetersiz sağlık hizmetleri alan veya bu hizmetlerden tamamen yoksun olanlara nasıl daha iyi sağlık hizmeti verileceği, şiddet ve savaştan nasıl kaçınılacağı, çevrenin nasıl korunacağı gibi, pratik konularda atılacak adımlardır. İşte, bu gibi konularda çözümler üretmenin temel amaç olduğu bir diyalog sürecinde, katılımcıların temel amacı, hiçbir zaman, kendi dinlerinin diğerlerinin tamamlayıcısı olduğu, kendi Tanrı anlayışlarının diğerlerininkinden daha üstün olduğu, kendi kurtarıcılarının eşsiz ve biricik olduğu ve problemlerin çözümü konusunda kendi önerdiği yolun diğerininkinden daha etkili olduğu gibi konularda iddialarda bulunmak olmamalı, aksine, diğerleriyle işbirliği içinde, ortak beşerî problemlere çözümler üretmek olmalıdır. Bu nedenle, bu yaklaşım taraftarlarına göre, hangi tarafın hakikati, Tanrısı veya kurtarıcısı bu ortak problemlerin çözümüne daha fazla katkı sağlıyorsa, herkes onu dinlemeli ve ondan bir şeyler öğrenmeye çalışmalıdır.

Hıristiyan olmayan dinsel gelenekleri, onların ahlaki ve pratik uygulamalarına dayanarak anlamaya çalışan bu yaklaşım, farklı dinsel gelenekler arasın-

[66] Michael Amalados, "Liberation as an Interreligious Project", (Felix Wilfred, ed., *Leave the Temple: Indian Paths to Human Liberation*, Orbis Books, Maryknoll 1992, içinde), s. 158-174.

da bir değerlendirmede bulunmak için, genel geçer ve herkes tarafından kabul edilebilir bir ölçüt sunarak, taraftarlarını, hem dışlayıcı ve kapsayıcı hem de rölativist bir anlayışa düşmekten korumaktadır. Çünkü, bu tarz bir yaklaşımı benimseyen Hıristiyanlar için, muhataplarını değerlendirmede temel ölçüt, onların İsa'yı kurtarıcı olarak onayıp onamaması veya açıktan Hıristiyan olma veya gizli olarak vaftiz olma arzusu duyup duymaması gibi hususlar değil, sahip oldukları dinsel gelenek ve inançların, dünyaya daha fazla barış, adalet ve birlik getirme konusunda ne derece hizmet ettiğidir. Ahlaki-pratik yaklaşım taraftarlarına göre, bu tarz bir ölçütün dinlere uygulanmasına en iyi, yoksul ve baskı altında olanlar, toplumlarında marjinalleştirilenler ve kendileri için daha iyi bir dünya oluşturmaya çalışan sıradan insanlar yardımcı olur. Çünkü, belirli bir dinsel inanç ve uygulamanın doğru ve uygun olduğuna karar vermek için, mağdurların veya haklarına tecavüz edilenlerin görüşleri özel bir önem taşımaktadır. Bundan dolayıdır ki, onların görüşleri, uzmanlar, dinî liderler ve resmî dinî temsilciler tarafından mutlaka işitilip dikkate alınmalıdır.[67]

Hıristiyan olmayanlarla, ortak beşerî problemlerin çözümü konusunda işbirliği yapmak için diyalojik ilişkiye girmeyi savunan ahlaki-pratik yaklaşım taraftarlarına göre, pratik uygulamalar üzerine dayanan bir diyalog sürecinde taraflar, zamanla birbirleriyle dinsel açıdan da diyalojik ilişkiye girmeye başlar. Zira farklı dinsel geleneklere mensup kişiler, dünyada barışı ve adaleti temin etmek, insan haklarını korumak, yoksulluk ve sömürünün üstesinden gelmek, zararlı endüstriyel artıkların çevreyi kirletmesine mâni olmak ve yenilenmesi mümkün olmayan tabii kaynakların tüketilmesinin önüne geçmek için birlikte çaba ve gayret sarf ederken, kendilerini birbirlerinin arkadaşı ve dostu olmuş bulurlar. Böyle olunca da onlar, tabii olarak, arkadaş ve dostlarının inançlarını ve bu inançları besleyen kaynakları da öğrenme ihtiyacı hissederler. Hatta daha da ileri giderek, onlar birlikte dua eder ve maneviyatlarını artırmak için birbirlerinin dinsel kaynaklarını da kullanmaya başlarlar. Zira diyalog sürecinde, muhatabı tanımak, sadece onunla bir araya gelerek iletişim ve işbirliği yapmak değil, aynı zamanda, onun sahip olduğu değerleri de yakından öğrenerek, onlardan asgari ölçüde faydalanmayı da gerektirir.

[67] Knitter, *Introducing Theologies of Religions*, s. 140-141. Farklı dinsel gelenek taraftarlarının küresel ve ahlaki sorumlulukları için daha fazla bilgi için bkz. Knitter, *One Earth Many Religions: Multifaith Dialogue & Global Responsibility*, Orbis Books, Maryknoll 1995. Ahlaki-pratik yaklaşımın öngördüğü bu ölçüte benzer olarak, Alman teolog Hans Küng de, diyalog sürecinde, dinlerdeki iyi-kötü, değerli-değersiz şeyleri belirlemek için, *humanum* adlı genel bir ahlaki ölçüt geliştirmiştir. Bu ölçüte göre, "bir dinsel gelenek, inanç esaslarıyla, doktrinleriyle, ritüelleriyle ve kurumlarıyla, taraftarlarının diğer insanlara karşı merhametli ve müşfik olmasına hizmet ediyorsa; kendi insani kimlikleri dahilinde insanlara anlamlı ve değerli olmaya onları teşvik ediyorsa; onların anlamlı ve faydalı bir varlık kazanmalarına yardımcı oluyorsa, o din, doğru ve iyidir", bkz. Hans Küng, "What is True Religion: Toward an Ecumenical Criteriology", L. Swidler, ed., *Towards the Universal Theology of Religions*, Orbis Books, Maryknoll 1986, s. 242.

Değerlendirme

Kurumsal ve bireysel diyalog girişimleriyle ilgili, buraya kadar yaptığımız izahları bir bütün olarak ele aldığımızda, bu iki diyalog türünün ayrı ayrı ele alınıp değerlendirilmesi gerektiği sonucuna varmaktayız. Çünkü, ilk bölümde gördüğümüz üzere, hem Roma Katolik Kilisesi hem de Dünya Kiliseleri Birliği yetkilileri, taraftarlarını bir taraftan, Hıristiyan olmayanlarla monolojik değil, diyalojik ilişkiye girmeye teşvik ederken, diğer taraftan da, bu yeni ilişkiye uygun yeni teolojiler geliştirmek yerine, teoride yapılan bazı manipülasyonlarla, mevcut geleneksel dinler teolojilerini muhafaza etmeye çalışmaktadırlar. Örneğin, bu çerçevede onlar, bir taraftan Kilise'yi ve Hıristiyanlığı yegâne kurtuluş vasıtası olmaktan çıkarırken, diğer taraftan İsa Mesih'i, sadece Hıristiyanlar için değil, aynı zamanda tüm insanlık için tek ve yegâne kurtuluş vasıtası olarak lanse etmeye devam etmektedirler. Çünkü onlara göre, İsa Mesih, Tanrı'nın dünyayı kendisiyle uzlaştırdığı tek, yegâne ve tüm insanlar için bağlayıcı mutlak vahyidir. İşte, bu geleneksel anlayış ışığı altında öngörülen dinlerarası diyaloğun temel hedefi, Hıristiyan olmayanlarla dostane ilişkiler kurmak suretiyle, İsa Mesih'i onlara sunmak ve bu şekilde de, doğrudan olmasa da dolaylı olarak, onları Hıristiyanlığa dahil etmektir. Zira yukarıda gördüğümüz üzere, özellikle 1990'lı yıllarda yayımlanan resmî Kilise dokümanlarında diyalog, Hıristiyan misyonunun yeni bir yöntemi ve ayrılmaz bir parçası olarak ifade edilmektedir. Kısaca, Roma Katolik Kilisesi ve Dünya Kiliseler Birliği'nin 1960'lı yıllardan itibaren yürütmeye başladığı dinlerarası diyalog girişimleri gerçekte, Hıristiyan olmayanlarla daha iyi ilişkiler kurmak suretiyle, doğrudan ve dolaylı olarak Hıristiyan mesajının onlara sunulmasının yeni bir yönteminden başka bir şey değildir. Bu noktada şu hususun altını önemle çizmek istiyorum: Burada amacımız, kiliselerin yürüttüğü kurumsal diyalog girişimlerinin yeni bir misyon yöntemi olduğunu söyleyerek, ondan mutlaka vazgeçilmesi gerektiğini ifade etmek değil; aksine, bu kurumların diyalog adı altında gerçekte ne yapmak istediklerini ortaya koyarak, onların diyalog girişimlerine iştirak edeceklerin bu durumdan haberdar olmalarını sağlamaktır.

Çalışmamızın ikinci kısmında incelediğimiz bireysel diyalog girişimlerini ele alıp değerlendirdiğimizde ise, resmî Kilise yetkililerinin aksine, bağımsız teologların, daha gerçekçi, daha yapıcı ve daha verimli bir dinlerarası diyalog ortamı tesis etmek için yoğun bir çaba içinde olduğunu görmekteyiz. Kurumsal diyalog girişimlerinde Hıristiyanlar, geleneksel teolojik yapı çerçevesinde, Hıristiyan olmayanlarla diyaloğa girmeye teşvik edilirken, bireysel diyalog girişimleri ise, Hıristiyanların, bu mevcut teolojik yapıyı dinsel çoğulculuk ekseninde yeniden gözden geçirerek, ötekiyle diyalojik ilişki içinde olmasını öngörmektedir. Örneğin, yukarıda ana hatlarıyla izah ettiğimiz felsefi-tarihsel, dinsel-mistik ve ahlaki-pratik yaklaşımların her biri, diğer dinsel gelenekleri ve onların dinsel figürlerini dikkate alarak, İsa Mesih'in konumunun yeniden belirlen-

diği bir Hıristiyan dinler teolojisi geliştirilmesi gerektiğini öngörmektedir. Çünkü onlara göre, dünyamızda mevcut olan çeşitli dinsel gelenekler Aşkın Nihai Varlığın farklı tezahürlerinden başka bir şey değildir. Buna göre, Yahve, Göksel Baba, Allah... kendisine atfedilen her ismin fevkinde olan bu Aşkın Varlığın farklı tezahürleridir. Bu nedenle, dinsel ve kültürel çoğulculuğun yadsınamaz bir realite ve dinlerarası diyaloğun gittikçe gelişen bir olgu olduğu günümüz dünyasında, her dinsel gelenek taraftarı, vahyi ve inkarnasyonu dışlayıcı olarak algılayıp ifade etmekten şiddetle sakınmalıdır.

Ayrıca, bireysel diyalog girişimleri çerçevesinde gördüğümüz her üç yaklaşıma göre, hiçbir dinsel gelenek, hiçbir vahiy ve hiçbir kurtarıcı, Tanrı'nın vahyini nihai ve mutlak olarak temsil etmediği için, diyalog sürecinde Hıristiyanlar kendi inançlarını ve dolayısıyla da İsa Mesih'i, Tanrı'nın mutlak, yegâne ve tüm insanlar için bağlayıcı vahyi olarak değil de, diğer inançlar ve dinsel figürler arasında bir inanç ve figür olarak görmelidirler. İşte bu anlayış, yukarıda felsefi-tarihsel yaklaşımı izah ederken ifade ettiğimiz üzere, teolojide gerçekleştirilecek bir Kopernik devrimiyle, Hıristiyanları, Hıristiyanlığı yegâne doğru ve mutlak din ve İsa'yı da yegâne kurtarıcı olarak gören geleneksel Hıristiyan düşüncesinden, Hıristiyanlığı ve İsa'yı merkezden çıkararak, diğer dinsel gelenekler ve figürler gibi, Tanrı'nın etrafında dönen yörüngeler olarak gören anlayışa sevk etmektedir. Bu genel teolojik anlayışın ışığı altında yukarıda izah ettiğimiz bireysel diyalog girişimleri, İsa'nın, diğer dinsel figürlere oranla ne eşsizliğini ve biricikliğini ne de evrenselliğini ileri sürer. Çünkü onlara göre, her dinsel figür ve hatta herkes, kendi tarzı uyarınca eşsiz ve biricik olduğu gibi, İsa da eşsiz ve biriciktir. İsa Mesih'in şahsında tecelli eden Tanrı'nın vahyi evrenseldir. Çünkü, dünyanın her tarafında ona inanan Hıristiyanlar, söz konusu bu vahiy vasıtasıyla Tanrı tarafından kabul edilebilir olmaya ve neticede de kurtuluşa ermeye çalışmaktadırlar. İşte bu nedenle, özelikle ahlaki-pratik yaklaşıma göre, İsa Mesih'in, Hıristiyanlar için özel bir vahiy olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ancak bu, hiçbir zaman, onun dışında başka geçerli vahiy ve kurtuluş vasıtası olmadığı anlamına gelmez. Aynı şekilde, diğer dinsel geleneklerin vahiyleri de kendi taraftarları için özel bir vahiy ve kurtuluş vasıtasıdır.

Kısaca, kurumsal diyalog girişimlerinin aksine, bireysel diyalog girişimleri şu genel ilkeler çerçevesinde, dışlayıcı ve kapsayıcı karakter arz eden geleneksel Hıristiyan dinler teolojilerini yeniden gözden geçirerek, dinsel çoğulculuğun ve dinlerarası diyaloğun ruhuna uygun yeni bir Hıristiyan dinler teolojisi geliştirmeye çalışmaktadır: (1) Nihai Aşkın Varlık tüm dinsel geleneklerde mevcuttur; fakat hiçbir dinsel gelenek tarafından tamamıyla veya nihai olarak kavranamaz. (2) İsa Mesih'in ve dolayısıyla da Hıristiyanlığın eşsizliği, biricikliği ve normatifliğiyle ilgili dinsel söylemler, sembolik ve mitolojiktir. (3) Hıristiyan olmayan dinsel gelenekler ve onların taraftarları "Sen onları meyvelerinden tanırsın" Kutsal Kitap ifadesi ışığı altında değerlendirmeye tâbi tutulmalıdır. (4)

Doğru amel, doğru inançtan daha fazla öncelik hakkına sahiptir. (5) Dünyada barışı ve adaleti temin etmek, insan haklarını korumak, yoksulluk ve sömürünün üstesinden gelmek, zararlı endüstriyel artıkların çevreyi kirletmesine mâni olmak ve yenilenmesi mümkün olmayan tabii kaynakların tüketilmesinin önüne geçme konusunda Hıristiyanlığın ne derece katkı sağladığı. Kanaatimize göre, bu ilkelere göre oluşturulacak bir Hıristiyan dinler teolojisi, diyalog sürecinde Hıristiyanların, Hıristiyan olmayan diyalog muhataplarından üstün olmadığını, bilakis onlarla eşit haklara sahip olduğunu ima eder. Çünkü, bu yeni teoloji ışığı altında diyalog sürecine iştirak eden Hıristiyan muhataplar, diyalog masasına, kurumsal diyalog girişimlerinde olduğu gibi, kendilerinin 'son söze', 'nihai vahye', 'mutlak hakikate' veya 'mutlak kurtarıcıya' sahip olduğu tarzında birtakım dışlayıcı iddialarla oturmazlar. Böyle olunca da diyalog, Hıristiyan olmayanlara Hıristiyan mesajını daha etkili ve verimli bir şekilde sunmak için yeni bir misyon yöntemi ve Hıristiyan olmayan muhatabımıza saygı göstermek için birtakım gerekçeler üretme aracı olarak değil, Hıristiyan olmayan muhatabı, Hıristiyanların görmek istediğinin ötesinde, olduğu gibi tanımaya ve takdir etmeye çalışma ve onunla birlikte daha doğruya, daha mükemmele ulaşma, ortak beşerî problemlerin çözümü konusunda işbirliği yapma, kısaca, Kur'an'ın ifadesine göre, hayırda yarışma aracı olarak görülür.

Buraya kadar ifade etmeye çalıştığımız hususlar ışığı altında, dinlerarası diyalog konusunda Türk kamuoyuna şu mesajı vermek istiyoruz. Batı Hıristiyan dünyasında kurumsal ve bireysel bazda yürütülmekte olan diyalog girişimleri değerlendirilirken, aynı kefeye konmadan ayrı ayrı değerlendirilmelidir. Çünkü, yukarıda gördüğümüz üzere kurumsal diyalog girişimlerinde, İsa'nın ve Hıristiyanlığın eşsizliği, biricikliği ve mutlaklığı muhafaza edilerek, Hıristiyan mesajı Hıristiyan olmayanlara daha etkili ve verimli bir şekilde sunulmaya çalışılırken, bireysel diyalog girişimlerinde, Hıristiyanların, diyalog sürecinde teolojik olarak, Hıristiyan olmayan muhataplarıyla eşit konumda olmaları için, İsa'nın ve Hıristiyanlığın üstünlüğünü ima eden geleneksel Hıristiyan teolojilerinin yeniden gözden geçirilmesi öngörülmektedir. Ayrıca, kurumsal diyalog girişimlerinde diyalog, yeni bir misyon yöntemi ve hatta misyonun ayrılmaz bir parçası olarak görülürken, bireysel diyalog girişimlerinde diyalog, küreselleşen dünyamızda, farklılıklar içinde, birlikte barış içinde yaşamanın bir aracı olarak görülmektedir. w

islâmiyât V (2002), sayı 3, s. 49-72

Dinin Siyasallaşması ve Hıristiyan Misyonu

ŞİNASİ GÜNDÜZ
DOÇ.DR. OMÜ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
sgunduz@dinlertarihi.com

... halka bir krallık veya imparatorluk verme gücü, her zaman adil olan iradesiyle dünyevi şehri hem inananlara hem de inanmayanlara verirken, bütün nimetleriyle Göklerin Krallığı'nı, yalnızca kendisine inananlara bahşeden aynı gerçek Tanrı'ya aittir. ... Egemenliği, Tanrı'ya bir hizmet olarak düşündüklerinde ve onu gerçek dinin yayılması amacıyla kullandıklarında, Tanrı'dan korkup, Tanrı'yı sevip, Tanrı'ya tapındıklarında ... biz onları (Hıristiyan imparatorları/yöneticileri) iyi sayarız.
Augustine, *City of God,* V: 21, V: 24

Tarihin oluşumunda, din ve siyasal iktidar/iktidarlar arasındaki karşılıklı ilişkilerin kuşkusuz önemli bir yeri vardır. Tarih, bazen, otoriteyi elinde bulunduran siyasal iktidarların veya iktidar oyunu taraflarının, dinsel değerleri ve söylemleri kendi amaçlarını gerçekleştirmede referans olarak kullandıklarına, bazen de, din adamlarının veya dinsel kurumların, belirli iktidarları din merkezli olarak kutsamalarına veya bunlara karşı savaş açmalarına şahit olmuştur. Din ve siyasal iktidar/otorite arasındaki bu karşılıklı ilişkiler (karşıtlıklar veya yandaşlıklar), zaman zaman iktidarların sorgulanmasına neden olduğu gibi, insan yaşamında her zaman önemli bir yer tutmuş olan ve insana hakikat ve kurtuluş sunma iddiası taşıyan dinin, sıklıkla, işlevi ve amaçları açısından sorgulanmasına da neden olmuştur.

Dinin veya daha yerinde bir ifadeyle, din adına konuşanların siyasal otoriteyle veya iktidar alanıyla ilişkileri, dinsel değer ve söylemlerin temsili noktasında, dinin otoriter güç bağlamında siyasallaşması sürecini de beraberinde getirmiştir. Öncelikle, burada kullandığımız 'siyasallaşma' terimine bir açıklık getirmek yerinde olacaktır. Genel anlamda, herhangi bir şeyin temsil edilmesini veya bir şeyin bir başka şeyde/yerde ortaya çıkmasını ifade eden siyasallaşma terimiyle kastettiğimiz şey, bu genel anlam çerçevesinde dinsel değer ve doktrinlerin bireysel ve toplumsal alana kendini açması veya bireysel ve toplumsal alanda şu veya bu şekilde temsil edilmesi veya kurumsallaşması değil; dinin, çe-

şitli amaçlarla, hegemonyacı güçlerce temsil edilmesi, din ve dinsel değerler adına bir iktidarın kendi otoritesini yasal bir zemine oturtmaya çalışması veya iktidar oyunu taraflarının kendi amaçlarını gerçekleştirmede dini kullanmalarıdır.

Son yıllarda, özellikle 20. yüzyılın son on yılından itibaren yaşadığımız tarihsel kesiti 'İslami tehdit' dönemi olarak gören çevrelerde, dinin siyasallaşması tartışmaları genellikle İslam ekseninde yapılmakta ve tartışmayı yapanların ifadesiyle, 'siyasal İslam' ile, dünyanın çeşitli ülkelerinde bununla ilgili görülen politik akımlar ön plana çıkarılmaktadır. Kimilerince, erken İslami dönemlere/geçmişe dönük bir gelecek ütopyası veya "hızlı sosyal değişime karşı savunmacı bir kültürel reaksiyon" olarak da nitelenen (Tibi, 1991: 120, 122) 'siyasal İslam', çeşitli İslam ülkelerinde dinî motiflere vurgu yapan siyasal hareketlerin incelemesinden yola çıkılarak, sonu gelmiş bir serüven olarak değerlendirilmektedir (Roy, 1994). Buna karşılık, kimileri ise, siyasal İslam'ın, İslam ve Müslümanlar var oldukça devam edecek olan bir oluşum olduğunu vurgulamaktadır (Aktay, 2000).

İslam'ın, gerek başta Kur'an olmak üzere dinsel referansları, gerekse başlangıcından günümüze geçirdiği süreç içerisindeki tarihsel tezahürü dikkate alındığında, çeşitli siyasal söylemlerin motivasyonunda belirleyici rol oynamış olduğu ve çeşitli siyasal iktidarların veya iktidar taliplerinin argümanlarına dayanak yapıldığı, bilinen bir gerçektir. Bu bağlamda, çeşitli iktidarların ve iktidar oyunu taraflarının, kendi amaçlarına yönelik olarak, İslam'ın bazı öğretilerini dayanak yaptıkları, hatta bazılarının kendi iktidarlarını 'yeryüzünde Allah'ın gölgesi' olmakla tanımladıkları ve –yaygın kullanımda olduğu gibi– dinsel inançları ve hassasiyetleri kendi politik amaçlarını gerçekleştirme malzemesi olarak kullandıkları da bilinmektedir. Ancak, bunun ötesinde, özellikle Batılı Hıristiyan çevrelerde, temel kaynaklarının, yalnızca kişilerin metafizik âleme yönelik inanç ve duygularını değil, dünyevi yaşamlarını da düzenleyici bir özelliğe sahip olmasından hareketle, din olarak İslam'ın 'siyasal' bir karakter taşıdığı vurgulanmakta, bu yapısı itibarıyla, demokrasi, liberalizm gibi çağdaş değerlerle uyuşmasının mümkün olmadığı ileri sürülmekte ve bu yaklaşım, İslam aleyhine oluşturulmaya çalışılan aleyhte kampanyaya malzeme yapılmaktadır.[1]

İslam'ın siyasal mesajlar taşıyan bir din olup olmadığı veya 'siyasal İslam' kategorisine sokulan hareketlerin İslami değerlerle ne ölçüde ilişkili olduğu, tartışılması gereken, fakat konu itibarıyla bu çalışmanın sınırlarını aşan bir sorunsaldır. Ancak, yukarıda kullanılan anlamıyla dinin siyasallaşması hâdisesi, yalnızca İslam'la ve İslam'ın tarihiyle ilgili bir durum değildir. Başta Yahudilik ve Hıristiyanlık olmak üzere birçok dinin tarihi incelendiğinde, otoriteryan güç açısından değişen koşullara göre, dinsel değer ve doktrinlerin yorumlanıp geliştirildiği, siyasal

[1] Örneğin, gelecekte insanlığı bekleyen büyük çatışmanın, İslam'ı da içine alan Doğu medeniyeti ile Hıristiyan Batı medeniyeti arasında olacağı kehanetiyle tanınan S. Huntington, Protestan ve Katolik ülkelerin, Rönesans, Reformasyon ve Aydınlanma'yla birlikte demokrasiyi adapte ettiklerini, Müslümanların ise, demokratik sistemler geliştirmelerinin çok zor olduğunu vurgulamaktadır (Huntington, 1997).

iktidarlarla dinsel kurumlar arasında –şu veya bu şekilde– sıkı bir ilişkinin var olduğu görülür. Nitekim bu durum, erken dönemlerden itibaren Hıristiyanlığın tarihinde de görülmektedir. Bu bağlamda, bu çalışma, Hıristiyan tarihinde dinin siyasallaşması sürecini ve Hıristiyanlığın siyasallaşmasına paralel olarak, Hıristiyan misyonundaki değişimleri/farklılaşmaları konu alacak; Hıristiyan misyonunun siyasal açılımıyla otoriteryan/egemen güçler arasındaki yakın ilişkiyi tartışacaktır.

İsa'nın Mesajı Siyasal Bir İçerik Taşıyor muydu?

Hakkında, Kutsal Metinlerin dışında fazlaca bir kaynak bulunmayan İsa'nın, yaydığı öğretiler arasında siyasal bir içeriğe yer verip vermediği, tartışılan bir konudur. Hıristiyanlık, dinsel bir gelenek olarak, kendisini İsa'ya ve İsa'nın mesajına dayandırmaktadır; ancak, İsa ile ilgili yapılan araştırmalarda, Hıristiyanlığın öğretilerinde tarihsel İsa olarak da adlandırılan, M.S. 1. yüzyıl başlarında yaşayan İsa'nın değil, 1. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkan Hıristiyan cemaatin imanına konu olan Mesih İsa'nın merkezî rol aldığı görülür.[2] Diğer taraftan, tarihsel İsa'nın yaşam öyküsüne ait ihtiva ettiği bilgilerin otantikliği konusunda çeşitli kuşkular var olmakla birlikte, başta İnciller olmak üzere elimizdeki mevcut kaynaklardan hareketle, İsa'nın savunduğu öğretiler dikkate alındığında, onun mesajlarının, büyük oranda ahlaki ve teolojik vurgularla yargılama gününe yönelik uyarılardan oluştuğu, dikkati çeker. İsa'nın konuşmalarında sıklıkla ön plana çıkan bir vurgu, Tanrı'nın (veya göklerin) egemenliği öğretisidir. İsa, hitap ettiği halkı, bu öğretiye bağlanmaya çağırmaktadır. Bu öğreti, insanları, inanç, düşünce ve yaşam biçimleri açısından tanrısal iradeyi kabullenmeye sevk etmektedir. Tanrısal iradenin kabullenilmesi ise, İsa'ya göre, Tanrı'ya iman ve tanrısal yasa gereklerine uymakla mümkün olacaktır (Matta 5: 18-19). Böylelikle, İsa'ya göre, Tanrı'nın egemenliği, bireyin yaşantısında temsil edilecektir.

İsa'nın öğretileri arasında, dinsel öğretilerin, otoriteryan güç tarafından temsil edilmesi ve gücü kutsayıp, onun yanında yer alması yönünde bir mesaj bulunmamaktadır. İsa'nın, içinde yaşadığı toplumsal düzenin, zengin ve güçlünün yanında yer alan yapısına karşı sıkı bir muhalefet sergilediği aşikârdır. Bu doğrultuda, onun öğretilerinde ve kişisel davranışlarında otoriteryan güçler lehine olan bir yaklaşım veya değerlendirme bulunmamaktadır. Öte yandan, kendisinin siyasal iktidar taleplisi olduğu izlenimini veren herhangi bir mesaja ve tutuma da rastlanmamaktadır. Kimileri tarafından, Hıristiyanlığın otoriteyi kutsaması geleneğinin İsa'dan referansı olarak gösterilen, İsa'nın, "Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya verin," şeklinde, imparatora vergi vermeyle ilgili sözlerinin (Markus 12: 13-17), otoriteyi her hâlükârda kutsama anlamına geldiğini dü-

[2] Hıristiyanların iddialarının aksine, teolojik açıdan Hıristiyanlık, kimi araştırmacılarca tarihsel İsa olarak da adlandırılan İsa'ya ve onun öğretilerine değil, İsa sonrası dönemde Antakya ve civarında oluşan Helenistik İsa cemaatiyle Pavlus'a ve bunlar tarafından geliştirilen doktrinlere dayanmaktadır (Gündüz, 2001).

şünmek zordur. Öncelikle, elimizdeki İncil metinlerinin, İsa sonrası oluşan Hıristiyan cemaatin, İsa'ya ilişkin anlayış ve değerlendirmelerini yansıttığını hatırda tutmak gerekir. Diğer taraftan, kişisel yaşamında statükoya karşı mücadele eden ve hiçbir zaman statükoyu savunan bir muhafazakâr olmayan İsa'nın, sosyal-siyasal yapıya egemen olan güçleri kutsadığını düşünmek, bir çelişki olur. Kaldı ki, elimizdeki anlatıyı doğru kabul etsek bile, İsa, yukarıda ifade edilen sözü, kendisini tuzağa düşürmeye ve mevcut siyasal yapıyla karşı karşıya getirmeye çalışan Ferisilere ve Herodianlardan bir gruba karşı söylemekte; imparatora vergi ödemenin Musa hukukuna aykırı olmadığını anlatmaya çalışmaktadır.

Diğer taraftan, İsa'nın, içinde yaşadığı sosyal düzenin baskıcı, keyfî ve sürekli güçlülerin yanında olan yapısına karşı nasıl yoğun bir mücadele verdiği bilinmektedir. Bu çerçevede o, hem içinde yaşadığı toplumsal yapıda bir rant şebekesi oluşturmuş olan ve dinsel kural ve değerleri kendi çıkarları doğrultusunda yorumlayıp uygulama peşinde olan din simsarlarına karşı amansız bir mücadele vermektedir, hem de bunlarla işbirliği içerisinde olanları eleştirmekten geri durmamaktadır. İsa, her zaman güçlülerin ve zenginlerin yanında değil... Örneğin, Luka İncili'ne göre o, kendi mesajını, "tutsaklara serbest bırakılacaklarını, körlere gözlerinin açılacağını duyurmak için, ezilenleri özgürlüğe kavuşturmak için..." gönderildiğini ifade eden İşaya'nın mesajıyla özdeşleştirir (Krş. Luka 4: 18-19, İşaya 61: 1-2). Bu özelliği nedeniyle İsa (veya tarihsel İsa), kimi günümüz araştırmacılarınca 'radikal görüş ve tavırlarıyla dikkat çeken bir reformist' veya 'sosyal devrimci' bir figür olarak tanımlanmaktadır (Freyne, 1997: 46; Borg, 1994: 24-25). Bütün bu tutum ve faaliyetleri nedeniyle İsa, muhalifleri tarafından siyasal iktidara karşı çıkan, hatta iktidara talip veya ortak olmaya çalışan bir bozguncu olarak değerlendirilmiş ve tutuklandığında, tamamen haksız ve mesnetsiz bir şekilde 'krallık' iddiasında bulunmakla suçlanmıştır (Krş. Markus 15: 2; Matta 27: 11 vd).

Kısaca, İsa'nın mesajında, Tanrı ve Tanrı'nın egemenliği merkezli dinsel öğretilerin, birey tarafından kabullenilip temsil edilmesi hedeflenmekte; dinin veya dinsel değerlerin, egemen siyasal güç/güçlerce temsiline veya gücün din adına kutsanmasına yer verilmemektedir. Bir başka ifadeyle, İsa, tanrısal iradenin temsilinin bireysel anlamda Tanrı'ya iman ve iyi davranışlarla tanrısal iradeye olumlu cevap vermeyle gerçekleşeceğini vurgulamakta; bunun dışında, bu iradenin herhangi bir siyasal erk, yönetim veya grup, kast veya hiyerarşik tabaka tarafından temsil edilmesi düşüncesine, öğretilerinde yer vermemektedir.

Pavlus: Gücün Kutsanması

İsa, Tanrı'nın/göklerin egemenliği öğretisiyle iman ve iyi davranışlar vasıtasıyla tanrısal iradeye katılmayı ve bu çerçevede, bütün söz ve fiillerinde Teosentrizmi/Tanrı merkezliliği vurgularken, henüz anasının rahmindeyken seçilmiş olduğu iddiasıyla (Galatyalılara 1: 15-16) düşüncelerini yayan Pavlus'un ise, Teosentrizm yerine Kristosentrizmi/Mesih merkezliliği, öğretilerinde temel aldığı

ve tanrısal iradeye olumlu cevap vermede toplumdaki siyasal egemen gücü kutsadığı dikkati çekmektedir. Günümüz Hıristiyan akîdesinin hemen her öğesinin, onun geliştirdiği/yorumladığı öğretilere dayanması nedeniyle, Hıristiyanlık tarihinde haklı bir yere ve şöhrete sahip olan Pavlus, Hıristiyan geleneğinde, tarihsel İsa'nın da ötesinde, merkezî yer tutan bir şahsiyettir.[3] Bir başka açıdan Pavlus, Hıristiyan tarihinin en önemli ve başarılı misyoneridir. Her ne kadar Pavlus öncesi dönemde, Şam'daki Hananya, Antakya'daki Barnaba, Roma ve Korint'te faaliyette bulunan Priskila ve Akvila çifti, yine Efes'te oldukça etkili olan Apollos gibi, Helenistik İsa cemaatine (Hıristiyan geleneğine) bağlı olarak Roma İmparatorluğu'nun farklı bölgelerinde faaliyette bulunan öncü misyonerler varsa da, bunların hiçbirisi Pavlus kadar etkili ve başarılı olamamıştır.

Aynı zamanda Pavlus, geçmişini oluşturan Ferisi Yahudiliğe zaman zaman atıfta bulunan ve sahip olduğu Roma vatandaşlığı statüsünün sağladığı avantajlardan yararlanmasını bilen bir şahsiyettir. Gerçekte, Roma vatandaşlığı niteliğini taşıyıp taşımadığı konusunda bazı sorunlar ve tartışmalar olsa da Pavlus, Anadolu'ya yaptığı son misyon seyahatinden dönüşünde olduğu gibi, zorda kaldığı durumlarda Roma vatandaşlığı statüsünü kendisine bir kalkan olarak kullanmaktan da geri durmamıştır (Resullerin İşleri 25: 11-12).

Dünyevi iktidarlara tanrısal iradeye dayanan bir köken atfetmek, Pavlus'un öğretileri arasında dikkat çekici bir husus olarak ön plana çıkmaktadır. Pagan Roma İmparatorluğu'nun gücünün zirvesinde olduğu bir dönemde öğretilerini yaymak için, Roma'ya bağlı bölgelerde faaliyette bulunan Pavlus, bağlılarına, egemenliği altında yaşadıkları yönetimlere itaat etmelerini söylemekte ve her yönetimin, Tanrı tarafından tesis ettirildiğini vurgulamaktadır. Ayrıca o, güç ve kudretin sembolü olan kılıcı, yöneticilerin boş yere taşımadıklarını; bunların, aslında Tanrı'nın intikam kılıcı olduğunu belirtir. Bu çerçevede o, yönetimlere/iktidarlara itaatsizliğin Tanrı'ya itaatsizlikle eşdeğerde olduğunu da ileri sürmektedir (Romalılar 13: 1-7).

Zaman zaman, çeşitli Yeni Ahit metinlerinde görüldüğü gibi, kişisel yaşamında farklı ortamlara uyum sağlama noktasında oldukça esnek davranışlar sergileyen; örneğin, tanrısal yasaya karşı şiddetli muhalefetine rağmen, bazen şartlar gereği bu yasaların gereğine uymakta tereddüt etmeyen Pavlus'un (Resullerin İşleri 21: 20-27)[4] dünyevi iktidarlara yönelik bu tavrı da, statükocu ve takıyeci bir tavır olarak değerlendirilebilir mi? Doğrusu, onun güce yönelik diğer

[3] Esasen tarihsel İsa'nın, merkezî olması bir tarafa, Hıristiyan geleneğinde herhangi bir yere sahip olmadığı bilinmektedir. Zira, geleneksel Hıristiyan imanında ve öğretilerinde tarihsel İsa değil, Pavlus'un da tâbi olduğu M.S. 1. yüzyıl Helenistik İsa cemaatince kurgulanan ve Pavlus ve sonraları Kilise Babaları adı verilen Hıristiyan teologlarca geliştirilen tanrısal Oğul İsa Mesih temel rol oynamaktadır.

[4] Hatta Pavlus'un, yaşamının sonlarına doğru tutuklanmasında, kendisini savunurken 'kutsal yasada' yazılı olan her şeye inandığını söylemesi de, kutsal yasaya yönelik savunduğu fikirlerle karşılaştırılması açısından ilginçtir (Resullerin İşleri 24: 14).

yaklaşımları ve güçle ilişkili uygulamaları dikkate alındığında, bu konuda Pavlus'un, takıyeci bir yaklaşımla değil, tanrısal iradenin temsili ve egemenliği konusundaki teolojik yaklaşımlarına uygun şekilde düşündüğü anlaşılır. Pavlus, egemen gücü kutsayan ve tanrısal irade adına meşrulaştıran bu yaklaşımını, yalnızca bir söylem olarak ifade etmekle kalmamakta; kişisel yaşamında gerek kendisinin, gerekse bağlılarının yüz yüze kaldığı çeşitli olaylarda bunun gereklerine de uymaktadır. Örneğin, o, içinde yaşadığı sosyal sistemin her zaman yanında olmakta; kölelik ve benzeri kurumların olduğu gibi devam etmesi gerektiğini savunmakta ve köle Onesimus örneğinde olduğu gibi, kölelerin özgürlük istemelerine karşı çıkmaktadır (Filimuna Mektup 8-20; 1 Korintoslular 7: 20-22).

Pavlus'un, gücün kutsallığını ve tanrısal meşruiyetini vurgulayan bu misyonu, yaşadığı dönem Roma toplumsal anlayışına da uygundur. Zira Roma toplumsal yapısında imparatorlar (özellikle Augustus döneminden itibaren) her alanda egemenlik yetisini elinde bulunduran ve tanrısal bir haklılığa sahip olan yöneticiler olarak kabul edilirlerdi. Birazdan üzerinde duracağımız gibi, imparator, hem siyasal erkin hem de geleneksel Roma dininin rahipler hiyerarşisinin başı olarak kabul edilir; ayrıca, gücün dünyevi temsil yetkisini tek başına kendisinde toplayan tanrı-kral olarak görülür ve bu özelliği nedeniyle 'Tanrı oğlu' unvanıyla taltif edilirdi (Price, 1997: 52-55). Dolayısıyla, dünyevi egemen güçlerin otoritesinin tanrısal bir yasallık taşıdığı görüşüyle Pavlus, aslında Romalılara, yabancı veya yeni bir bakış açısı sunmamakta, yaşadığı dönemdeki 'güce' yönelik bu başat anlayışı dile getirmektedir.

Tanrı'nın egemenliği anlayışına getirdiği yorumla Pavlus, İsa Mesih'in ikinci gelişi öncesi dönemde Tanrı'nın egemenliğine girmek için gerekli olan şartların, Tanrı'ya (özelde ilahi Oğul İsa Mesih'e) iman ve sevgi ilkesinin kabulü olduğunu düşünür. Yapısı veya şekli ne olursa olsun, mevcut siyasal iktidarlara itaat etmek ise, Tanrı'ya iman ve tanrısal iradenin kabulüyle yakından irtibatlıdır. Zira Tanrı, İsa Mesih'in ikinci gelişine kadar, yeryüzü egemenliğini dünyevi güçlere bırakmıştır; hatta bırakmakla kalmamış, onları bizzat kendisi tesis etmiştir. Bu durumda, siyasal görüntüsü veya dinsel/kültürel yapısı ne olursa olsun, bütün dünyevi iktidarlar tanrısal gücü ve Tanrı'nın egemen iradesini temsil etmektedirler. Bir başka ifadeyle, dünyevi iktidarlar, tanrısal gücün/iradenin siyasal açılımlarıdır. Dolayısıyla, inanan bireylere düşen iki temel görev vardır: Bunlardan birincisi, Baba'ya ve Oğul İsa Mesih'e iman ve "komşunu sev" ilkesine bağlı kalmak suretiyle 'Mesih'te olmak' veya Mesih'e katılmaktır. Bu ise, Mesih cemaatinin içerisinde yer almak anlamına gelmektedir. İkinci görev ise, meşruiyetini tanrısal iradeden alan dünyevi iktidarlara kayıtsız şartsız bağlanmak, onlara itaat etmektir.

Bu bakış açısıyla Pavlus'un, tanrısal gücün/iradenin temsilinde bir ayırıma gittiği, yani bir yandan bireylerin kişisel iman ve cemaate katılma yoluyla, bireysel anlamda, tanrısal iradeyi kişisel yaşamlarında temsil ettiklerini kabul et-

tiği; diğer yandan ise, otoriteryan gücü elinde bulunduran iktidarların da, bireylere ve toplumsal alana yönelik kuşatıcı ve yönetici özellikleriyle tanrısal gücün açılımını yaptıklarını düşündüğü açıktır. Ancak, Pavlus, bireylere ve toplumsal alana yönelik siyasal iktidarların tanrısal gücün temsilcisi olma özelliklerinin, Paraousia, yani Mesih'in ikinci gelişi dönemine kadar devam edeceğini; zira bu dönemde İsa Mesih'in ilahi âlemden yeryüzüne inip, tarihsel akışa müdahalesiyle, bütün (veya her anlamıyla) güç ve kudretin bir tek elde, Tanrı'da toplanacağını; bir başka ifadeyle, o zamana kadar siyasal iktidarlarca sürdürülegelen 'tanrısal gücün temsili'nin sona ererek, bunun, bizatihi Tanrı'nın şahsınca gerçekleşeceğini düşünmektedir (1 Korintoslular 15: 24-25).

Pavlus'un Paraousia'ya yönelik bu düşüncelerinin, yani Mesih'in gelişiyle tanrısal krallığın her yönüyle yeryüzüne egemen olması ve bütün yönetimlerin bir tek elde, Tanrı'da toplanması tasavvurunun, Mesih dönemine ilişkin Yahudi apokaliptik beklentilerine paralel olduğu görülmektedir. Yahudi apokaliptik düşüncesinde kral-Mesih, tanrısal iradenin eskatolojik bir kurtarıcı figürün şahsında siyasal bağlamda egemen olması şeklinde düşünülürken (Greenstone, 1906: 25-27), Pavlus bunu, soteriolojik bağlamda faaliyet gösterecek bir tanrısal krala dönüştürmüştür. Pavlus, Mesih'in ikinci gelişinin ân meselesi olduğunu düşünmüş ve mektuplarında hitap ettiği taraftarlarını buna hazırlıklı olmaya çağırmıştır.

Pavlus'un, içinde yaşadığı toplumdaki egemen güçlere/iktidara yönelik bu anlayışı dikkate alındığında, onun misyon faaliyetlerindeki başarısının arkasındaki nedenler daha iyi anlaşılır. Her ne kadar bazı mektuplarında, misyon faaliyetlerinde, zaman zaman, çeşitli sıkıntılarla karşılaştığını belirtse de, Pavlus'un karşılaştığı bu sıkıntılı durumların, genellikle, Anadolu'nun çeşitli yerleşim bölgelerinde Yahudi cemaatle yaşadığı olumsuz ilişkilerle irtibatlı olduğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan Romalı yöneticilerin, Pavlus'un on yıllar süren misyon faaliyetlerine müdahale etmediği, ona hoşgörü gösterdiği, hatta bu hoşgörünün Pavlus sonrası dönemde 2. yüzyıl başlarına kadar da devam ettiği bilinmektedir (Çelik, 1999: 7-8). Nitekim, bu nedenle olsa gerek, Pavlus, yaşamının sonlarına doğru Kudüs civarında tutuklandığında, yargılanmak için Roma mahkemelerini tercih etme durumunda olmuştur (Resullerin İşleri 25: 11). Romalı yerel idarecilerin Pavlus'a gösterdikleri bu anlayış ve hoşgörünün ardında yatan temel nedenin, Pavlus'un, tanrısal irade adına, yönetici ve idarecilerin temsil ettikleri gücü kutsaması olduğu ise, aşikârdır.

Pavlus'un tanrısal iradenin bireysel ve sosyal alanda temsiline yönelik bu anlayışı ve egemen siyasal gücü kutsayan misyonu, ortaçağda ve ilerleyen dönemlerde, tanrısal irade ve güç konusundaki Hıristiyan bakış açısının temelini oluşturmuştur. Birazdan üzerinde duracağımız gibi, gerek tanrısal irade adına dünyevi iktidar alanını kendi egemenliğine alan Katolisizmin teokratik anlayışının, gerekse tanrısal gücün temsili noktasında dünyevi iktidarı elinde tutan siyasal güçlerin yine tanrısal irade adına bireysel dindarlığı ve Kilise kurumunu

da egemenlik alanlarına dahil etme anlayışlarının ifadesi olan Bizantizm ve Sezaropapizmin ve bunun uzantısı konumundaki Protestan anlayışın gerisinde, Pavlus'un bu otorite anlayışı bulunmaktadır.

Misyonun Resmî Söylemle Özdeşleşmesi

313 Milan Fermanı, Hıristiyanlık tarihinde önemli bir dönüm noktasıdır. Zira bu tarihte, İmparator Konstantin ile Licinius'un yaptığı görüşmeyle, Hıristiyanlık, imparatorlukça resmen tanınan ve koruma altına alınan bir din statüsüne alınmış; ayrıca, tüm dinlere eşit muamele edilmesi karara bağlanmıştır. Her ne kadar Hıristiyanlık, resmen tanınan din statüsüne bu tarihte kavuşmuş olsa da, Hıristiyanlığın, bu tarihten çok önceleri Roma'da gerek halk arasında, gerekse imparatorluk hanedanı ve elitler arasında hızlı bir yayılış gösterdiği bir gerçektir. Nitekim, Hıristiyanlığın bu hızlı yayılış başarısı sonucunda, imparatorun da Hıristiyanlaşmasıyla, Hıristiyanlık, Roma'nın resmî dini konumuna gelmiştir.

Hıristiyanlığın, bir imparatorluk dini olarak Roma tarafından kabulü, eklesiastik ve teolojik açıdan bu dinin, Roma'ya egemen olan siyasal irade, yani imparatorluk tarafından denetlenip yönlendirilmesi sürecini de beraberinde getirmiştir. Esasen bu durum, Hırisityanlık öncesi paganizm döneminde de Roma'da geçerli olan bir durumdur. Zira, yukarıda da kısaca değindiğimiz gibi, Roma'da imparatorlar, hem siyasal iradenin başı olarak, otoriteryan gücü hem de *pontifex maximus*, yani din adamları/rahipler sınıfının başı olarak, dinsel iradenin en üst düzey temsilini kendisinde toplamaktaydılar (Horsley, 1997: 16). Ayrıca imparatorlar, tanrısal iradenin tarihsel/dünyevi açılımının ifadesi olan güçler olarak düşünülmekte ve Olimpus tanrıları arasında bir tanrı/tanrı-kral olarak görülmekteydiler (Horsley, 1997: 20-21). Bu nedenle Roma'da, diğer devlet kurumları gibi, din ve dinsel kurumlar da tanrı-kral olan imparatorun doğrudan denetimi altındaydı. Dinsel değerler ve ritüellerin belirlenmesinde imparatorun önemli bir fonksiyonu vardı. Örneğin, imparatorun doğum günü, tahta çıkması ve benzeri olayların yıl dönümleri kutsal günler olarak kabul edilip, dinsel törenlerle kutlanırdı. Tapınılan tüm tanrılar, imparatorluğun koruyucu tanrıları olarak kabul edilir; dinsel değerler ise, imparatorluğun egemenliği ve bekâsı yönünde yorumlanırdı (Brunt, 1997: 26).

Bu dönemde Hıristiyanlığın, başta İsa'nın şahsı, Meryem ve Kutsal Ruh konuları olmak üzere, birçok temel konuda bitmek bilmez teolojik ayrılıklar içerisinde olduğu ve buna bağlı olarak, çeşitli farklı akımların ortaya çıktığı bilinmektedir. İşte bu teolojik ayrılıklar ve farklılaşmalar sürecinde imparatorluk, kendi dinsel söylemi olarak benimseyip ön plana çıkardığı yorumun yanında yer almış; imparatorluğa bağlı çeşitli bölgelerdeki Hıristiyan cemaatlerin eklesiastik yapılanmalarında veya teolojik tartışmalarında imparatorlukça benimsenen dinsel söylemin ve bunun gereklerinin kabul edilmesi doğrultusunda bir baskı politikası izlemiştir. İmparatorluğun benimsediği dinsel yorumun ise, im-

paratorluk merkezi olan Roma'daki Hıristiyan cemaat tarafından savunulan teolojik ve eklesiastik görüşler olması, dikkati çekmektedir.

Hıristiyan misyonunun resmî bir dinsel söylem hâlinde tebarüz etmesiyle, Hıristiyan kiliseleriyle kilise merkezlerinin gerek kendi iç eklesiastik yapılanmaları, gerekse birbirlerine göre konumları, köklü Roma imparatorluk geleneğine göre düzenlenmiştir. Örneğin; çeşitli Hıristiyan cemaatler ve merkezlerin birbirlerine göre hiyerarşik konumlarının belirlendiği ve imparatorun bizzat başkanlık ettiği İznik Konsili'nde, imparatorluk merkezi Roma'nın ilk sırada, imparatorluktaki önemli kültürel merkezlerden İskenderiye'nin ikinci sırada, Antakya'nın üçüncü sırada yer alması; Kudüs'e ise, Sezar'ın başkenti Roma karşısında yalnızca bir şeref payesi verilmesi ilginçtir (Dvornik, 1990: 7). Her ne kadar bu hiyerarşik sıralama, görünüşte, Hıristiyan tarihiyle ilgili çeşitli dinsel argümanlara dayandırılsa da, bu sıralamada asıl belirleyici olan hususun, Roma imparatorluğundaki, bu merkezlerin birbirlerine göre konumlarına ilişkin gelenek olduğu açıktır. Benzer şekilde, Kilise içi eklesiastik yapılanmada da, Roma'nın devlet düzeni ve Roma aristokrasisinin oluşturduğu hiyerarşi dikkati çekmektedir.

Bu dönemde ortaya çıkan çeşitli teolojik kavgaları, mezhep çatışmalarını ve konsil tartışmalarını incelediğimizde, bunların önemli bir kısmında, özellikle de ilk dönem konsillerinde, imparatorluğun kendi benimsediği anlayışın, yani resmî dinsel öğretinin yanında bu tartışmalarda taraf olduğu ve resmî söyleme aykırı görüşleri heretik/sapkın ilan eden Roma Kilisesi'ni desteklediği gözden kaçmamaktadır. Örneğin, Hıristiyanlık tarihinde ilk ciddi itizal hareketi olarak ortaya çıkan Donatizm akımının sindirilmesinde durum bu şekilde olmuştur. Roma Kilisesi'nin hiyerarşik üstünlüğü düşüncesine karşı çıkarak, Kartaca başta olmak üzere, Kuzey Afrika'nın kendisini destekleyen bölgelerinde, kendi önderliğinde müstakil bir kilise/cemaat oluşturmaya çalışan Donatus'un bu hareketi kısa zamanda meyvelerini vermiş ve sonradan Donatizm olarak adlandırılacak olan bir akım teşekkül etmiştir. Donatizmle ilgili bilgi veren erken dönem kaynaklara göre (ki bunların tamamı, başta ünlü Augustine olmak üzere, Roma Kilisesi taraftarı olan Hıristiyan yazarlara aittir), Donatus'un oluşturduğu hareket, teolojik açıdan Roma Kilisesi'nden fazla bir farklılık göstermemektedir. İşkence karşısında zafiyet gösterenlerin gerçek Hıristiyan sayılmaması gibi bazı farklı görüşleri dışında, bu kiliseyi, Roma'dan ayıran temel ayrılık noktası, Kilise'nin eklestiaktik yapısı konusundaki farklı yaklaşımlarla ilgilidir. Donatus, oluşturduğu kurumsal cemaati Roma Kilisesi'nin denetlemesine ve yönlendirmesine karşı çıkmakta; otonom bir yapıda ısrar etmektedir. Bu nedenle de Kuzey Afrika cemaati, Roma Kilisesi'ne bağlı olarak yörenin piskoposluğuna atanan Caecelian'a karşı çıkmış; onun yerine, Majorinus ve Donatus'un dinsel liderliğini kabul etmiştir. Donatus'un başını çektiği bu hareket, Roma'yı ciddi biçimde rahatsız eder. Zira imparatorluğun siyasal merkezi Roma'yla özdeşleşen ve imparatorluğun resmî öğretisi olarak ön plana çıkan Roma Kilisesi, bunu kendi otoritesine karşı bir

başkaldırı olarak değerlendirmektedir. Diğer taraftan, zamanın Roma İmparatoru Konstantin de bu durumdan rahatsızdır. Zira, siyasal anlamda kendisine bağlı olan bir vilayette (Kuzey Afrika'da), imparatorluğun merkezince temsil edilen Kilise'ye başkaldırının, imparatorluğun siyasal otoritesine bir başkaldırı anlamına geldiği düşünülmektedir. Nitekim o, 314'te Afrika'daki bir temsilcisine gönderdiği mektubunda, durumdan rahatsızlığını şöyle dile getirmektedir:

> Bu türlü tartışmalar, Tanrı'yı sadece insanlığın aleyhine değil; benim de aleyhime çevirir. Hükümette ve onun himayesinde Tanrı'nın kutsal iradesi, her şeyi yapmıştır (Dvornik, 1990: 4).

Böylelikle, Donatus ve taraftarlarının yol açtığı bu ayrılıkçılığı görüşmek ve yöreyi dinsel kurumlaşma bağlamında tekrar Roma'nın denetimine sokmak için, önce bir konsil (Arles Konsili) düzenlenir. Bu konsilde, Donatistlerin tüm yaklaşımları reddedilir. Ancak konsil, Donatizm hareketinin Kuzey Afrika'daki varlığını ortadan kaldırmaya yetmez; tam tersine, hareket gittikçe yayılır. Bu duruma çok kızan Roma'daki siyasal erk, bunu imparatorluğun egemenlik yetkisine bir isyan olarak değerlendirir ve Donatusçuların üzerine askerî bir sefer düzenler. Sonuçta, Romalılar, Kuzey Afrika'da yeşeren bu hareketi kanlı bir şekilde bastırırlar; Donatusçuların birçoğu öldürülerek, yöredeki Hıristiyanlar üzerindeki siyasal hegemonya yeniden pekiştirilir.[5]

Hıristiyanlığın Roma Kilisesi yorumunun Roma İmparatorluğu'nun resmî dinsel söylemi olması sürecinde gerçekleşen bu olay, birçok yönden düşündürücüdür. Öncelikle, bu olayda Konstantin'in izlediği tutum ilginçtir. Hıristiyanlık tarihinde, genellikle, Konstantin'in, ölüm döşeğindeyken (yani 337 Mayısında) vaftiz olduğu, dolayısıyla bundan önce tam bir Hıristiyan olmadığı kabul edilir (Mackinnon, 1936: 571). Oysa, Donatusçulara karşı tutumundan anlaşılacağı gibi, İmparator Konstantin her zaman Roma Kilisesi'nin ve onun tarafından savunulan dinsel öğretilerin yanında olmuştur. Bu da, onun sanıldığından çok daha önce Hıristiyan inancını kabullendiği fikrini desteklemektedir. Ayrıca, Donatusçuluk itizali olayında Konstantin'in izlediği tutum, haklı gördüğü ve desteklediği bir teolojik ve eklesiastik yorumun dışında gelişen anlayışların ve hareketlerin, otoriteye isyan olarak değerlendirilmesinin ve dolayısıyla yok edilmeye çalışılmasının, Hıristiyanlık tarihindeki bir ptototipini oluşturmaktadır. Esasen burada, Konstantin'in bu tutumu, Hıristiyan teolojisi bağlamında anlaşılır bir tutumdur. Zira, Pavlusçu anlayış doğrultusunda Roma Kilisesi'nce, dünyevi iktidarlar tanrısal gücün temsilcisi sayılmakta ve onlara itaat Tanrı'ya itaatle, onlara itaatsizlik ise, Tanrı'ya karşı gelmekle özdeşleştirilmektedir. Böylesi bir dinsel anlayışı resmî söylem bağlamında haklı gören (ve anlaşıldığına göre, destekleyen) Konstantin, kendisinin tasvip ettiği bir anlayışa/yapılanmaya

[5] Donatizmle ilgili olarak bkz. Augustine, *A Treatise Concerning the Correction of the Donatists*, http://www.ccel.org/fathers/NPNF1-04/augustine/bk_correction/correction.html. Ayrıca bkz. Edwards, 1997: 71 vd.; Scott, 1915: 844.

karşı çıkan Donatizmi, tanrısal irade tarafından kendisine bahşedilen temsil yetisine isyan olarak değerlendirmekte ve yine tanrısal iradeden kaynaklanan bir meşruiyetle bu isyanı bastırmaktadır. Nitekim, Donatizme karşı yürütülen bu askerî sefer ve neticesinde gerçekleşen şiddet, başta Augustine olmak üzere, birçok erken dönem Hıristiyan ilahiyatçısını düşündürmüş, hatta Roma'nın egemen dinsel geleneği olana kadar, şiddete maruz kalmış olan ve her fırsatta sevgi prensibini ön plana çıkaran bir din bağlılarının, aykırı görülen böylesi akımlara karşı şiddet kullanılıp kullanamayacağı konusunda tartışmalara neden olmuştur. Bu tartışmada Augustine ve benzeri ilahiyatçılar, yaygın dinsel anlayışa ve onu destekleyen siyasal otoriteye karşı bir başkaldırı ve sapma hareketi olan bu akıma karşı uygulanan davranışın, ileride olumlu meyveler vereceği ve bu insanların tekrar doğru yola döndürüleceği gerekçesiyle, heretiklere karşı uygulanan otoriteryan şiddete destek vermişlerdir.[6]

Hıristiyan misyonunun resmî din hâline gelmesiyle birlikte, siyasal iradenin, kendisi tarafından benimsenen anlayışın dışındaki akımlara karşı giriştiği eylemler veya bunların oluşup yaygınlaşmasına karşı aldığı önlemler, yalnızca Donatizme karşı tutumuyla sınırlı değildir. Donatizm sonrası, yine Kuzey Afrika'da ortaya çıkan Arianizme karşı tutumunda da, daha sonraları monofizitizm-diyofizitizm tartışmasında takındığı tutumda da, siyasal irade, sürekli, kendi politik çıkarları doğrultusunda bir yaklaşım içerisinde olmuş ve benimsediği resmî dinsel öğretinin dışında kalanları heretik/sapkın ilan etmiştir. Şüphesiz, bunların sapkın ilan edilmesi kararı, bizzat imparatorlar tarafından verilmemiştir. Ancak, imparatorların veya siyasal egemen güçlerin denetiminde toplanan ve resmî öğretiye karşı fikirlerin ve kişilerin yargılandığı konsillerde, Kilise kurumu yetkililerince bu kararlar alınmış ve ilan edilmiştir. Fakat bu toplantılarda alınan kararlar incelendiğinde, bunların yalnızca teolojik değerlendirmelerden hareketle itizal hareketlerine yaklaşmadığı, imparatorluğun siyasal ve sosyal önceliklerinin ve çıkarlarının gözetildiği görülmektedir.

Bu konuda, monofizit-diyofizit kavgası sürecinde gerçekleşen konsillerde, imparatorluğun siyasal çıkarları açısından konsil kararlarının nasıl bir ileri bir geri değiştiği örneğine bakmak yararlı olacaktır.[7] İsa'nın şahsıyla ilgili tartışmalarda, İsa'nın tanrısal ve beşerî iki şahsiyet taşıdığını ve bu şahsiyetlerin birbirine karışmaksızın bir arada bulunduğunu savunan Antakya Kilisesi'nin bu diyofizist anlayışı, İstanbul Piskoposu Nestorius tarafından da benimsenir. Bu anlayıştan farklı olarak, İsa'da yalnızca tek bir şahsiyetin, yani tanrısallığın bulunduğunu, zira tanrısal cevherin bedene inmesiyle İsa'nın beşerî yönünün kalmadığını düşünerek, monofizitizmi savunan İskenderiyeli Cyrill ise, Nestorius'un Antakyalı-

[6] Donatizm hareketi üzerine yaptığı yorumlarla dikkati çeken Augustine, Luka İncili 14: 23'ten hareketle, Donatistlerin Katolik anlayışa döndürülmeleri için güç kullanımının meşruluğunu savunmuştur. Augustine, *A Treatise of the Correction of the Donatists*, 24.

[7] Bu konsillerle ilgili olarak bkz. Dvornik, 1990: 12 vd.

lar lehine bir konumda olmasına şiddetle karşı çıkar. Ona göre, Nestorius, İsa'nın şahsıyla ilgili bu tercihinin de ötesinde, kiliselerin hiyerarşik sıralamasına riayet etmemiş ve Antakya'nın güdümüne girmiştir. Zira, Antakya'nın görüşlerinin, imparatorluğun ikinci merkezi olan İstanbul'ca benimsenmesi, kabul edilemez bir durumdur. Tartışmanın büyümesi üzerine, durumun vahim boyutlara ulaşmasından ve İstanbul Piskoposu'nun tercihi yüzünden, Kuzey Afrika gibi, oldukça önemli ve zaten önceden beri kırılgan olan bir eyaleti küstürmek istemeyen imparator, bir konsille sorunu çözümlemek ister. Toplanan konsilde (431 Efes Konsili) Antakyalıların görüşü tel'in edilir; Nestorius azledilir ve monofizit akîdenin doğruluğu, resmî/doğru anlayış olarak karara bağlanır. Ancak, alınan bu karar, yeni sorunlar doğurur. Zira, konsil kararıyla heretik ilan edilen diyofizitler, siyasal iktidara küserler; yalnızca küsmekle de kalmayıp, kendilerini sapkın sayan imparatorluğun ve resmî dinsel öğreti yanlılarının takibatından kurtulabilmek amacıyla, İran'ın siyasal egemenliğine sığınırlar. Bu ise, Roma için ciddi bir tehlike oluşturmaktadır; çünkü, diyofizitizme inanan Hıristiyanların yaşadığı doğu bölgeleri, Roma'nın en önemli siyasal ve askerî rakibi İran'la arasında yer alan, jeopolitik açıdan oldukça hassas bölgelerdir. Durumdan rahatsız olan imparatorluk, hemen bir başka konsil (451 Kadıköy Konsili) toplar ve bu defa, küskün diyofizitleri yeniden kendi egemenliğine ısındırmak amacıyla, tam tersi bir teolojik inancı, yani diyofizit akîdeyi, doğru olan inanç şeklinde belirler. Ancak, imparatorluk, egemenliği altındaki güney ve doğu eyaletlerinde baş gösteren bu ciddi itizal hareketi karşısında, kendi siyasal çıkarlarıyla örtüşen bir tutum geliştirmekte, gerçekten çok zor bir durumdadır. Bu defa da, monofizit akîdeyi benimseyen Kuzey Afrika ile bu akîdeye destek veren Ermeni Kilisesi'ni küstürmüş; yani kaş yapayım derken göz çıkarmıştır. Nihayet imparatorluk, ilerleyen dönemde, temsil ettiği resmî dinsel söyleme, bu itizalin her iki kanadını da kuşatacak yeni bir anlayış geliştirir ve monoenerjizm olarak bilinen yorumu, doğru görüş olarak takdim eder. Ancak, imparatorluğun, resmî din bağlamında, âdeta orta yol olarak geliştirdiği bu formül, ne diyofizitleri ne de monofizitleri memnun eder; sonuçta, hem diyofizit Nesturi Kilisesi hem de monofizit kiliseler (Süryani, Ermeni, Kıpti vb kiliseler) imparatorluğun resmî din söyleminden uzaklaşırlar.

Egemen gücün resmî din söyleminin birleştirici olamaması veya bu söyleme şu veya bu gerekçeyle karşı çıkılması, bu söylemin dışında kalanlar açısından hiç de olumlu olmayan durumların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Zira bu gruplar, tıpkı siyasal iradeye karşı çıkan diğer isyankârlar veya bu iradenin düşmanları gibi değerlendirilmiş; bunların yok edilmesi veya resmî din söylemine boyun eğdirilmesi, siyasal iradenin egemenlik yetisi açısından gerekli görülmüştür. Bu amaçla, gerek monofizitlere, gerekse diyofizitlere karşı, Hıristiyanlık tarihinde şiddetli baskılar yapılmış, bunların resmî din anlayışına döndürülmeleri için yoğun misyonerlik faaliyetlerinde bulunulmuştur.

M.S. 5. yüzyıl sonlarına doğru Batı Roma'nın yıkılışı, dinin, resmî bir söylem olarak, egemen güçlerce temsili açısından yeni bir durum meydana getirmiştir.

Roma İmparatorluğu'nun batı eyaletleri üzerindeki imparatorluk nüfuzunun –egemen bir güç olarak– ortadan kalkmasıyla, bu bölgede önemli bir otorite boşluğu oluşmuş ve bu boşluğu, ilerleyen zaman içerisinde, Roma Kilisesi doldurmaya başlamıştır. Bu süreç ise beraberinde, ortaçağa damgasını vuran, Roma Kilisesi veya Papalık merkezli teokrasiyi getirmiştir.

Batı Roma'nın mirası üzerinde otoriter bir güç olarak ortaya çıkan Roma Kilisesi ve bu Kilise'nin eklesiastik yapısında yer alan hiyerarşik erk, yukarıda değindiğimiz, tanrısal gücün sosyal-siyasal alanda dünyevi iktidarlarca temsiline dair Pavlus'un yaklaşımından ayrılarak, bu alana yönelik temsil yetkisini de kendisinde toplama yoluna gitmiştir. Kimi Batılı yazarların da vurguladıkları gibi (Mortimer, 1982: 33), bu durum, aslında Hıristiyanlığın asli öğretilerinden ciddi bir sapma anlamına gelmektedir ve Roma Kilisesi, bu sapma sürecini dünyevi alandan elini çekmek zorunda kaldığı yakın zamanlara kadar sürdürmüştür.

Roma Kilisesi ve onun oluşturduğu Katolisizm, temsil ettiği teolojik öğretilere, Hıristiyan olmayanlar kadar, farklı Hıristiyan grupları da inandırmaya ve Tanrı adına tesis ettiği siyasal yapıya bunları bağlamaya çalışmıştır. Ortaçağ boyunca savunduğu argümanlarda sürekli olarak, Roma Kilisesi'nin başı olan Papa'nın, bütün Hıristiyan kiliselerinin başı olduğunu ve kilisenin başı ve havari Petrus'un naibi olarak da, yanılmaz bir niteliğe sahip olduğunu ileri sürmüştür. Papalığın güdümünde toplanan kimi konsillerde bu anlayış resmî akîde olarak da belirlenmek suretiyle, tüm Hıristiyan dünyasında Roma'nın egemenliği tesis edilmeye çalışılmıştır.

Ancak, teokratik bir oluşum gerçekleştiren Roma Kilisesi'nin bu iddiaları karşısında, başta İstanbul Kilisesi ve bağlıları olmak üzere, çeşitli Hıristiyan gruplar ciddi muhalefet sergilemişlerdir. Papa'nın, tanrısal gücün temsilini en üst düzeyde kendisinde ve Roma Kilisesi'nde toplamasına karşılık, İstanbul Kilisesi, Pavlusçu anlayış doğrultusunda, tanrısal gücün sosyal-siyasal temsilinin ifadesi olarak değerlendirilen dünyevi iktidar alanına el atmayı uygun görmemiş (veya içinde bulunduğu ortamdaki tarihsel şartlar öyle gerektirdiği için bu alandan uzak durmayı yeğlemiş) ve dünyevi alanda imparator tarafından üstlenilen siyasal iktidarların egemen güç olması konumunu desteklemiştir. Bunun da ötesinde İstanbul Kilisesi, imparatorluğa bağlı bir kilise olma statüsünü devam ettirmiştir. Bu yapısıyla İstanbul Kilisesi, Roma Kilisesi'nin kendi hegemonyasını oluşturmada kullandığı teolojik argümanlara şiddetle karşı çıkarak, hem Roma'nın Hıristiyan geleneğindeki üstünlük/merkezilik iddiasını hem de Papa'nın yanılmazlığı öğretisini reddetmiştir.

Papalığın dünyevi bir güç olarak ortaya çıkmasından itibaren ortaçağ boyunca Roma ile İstanbul kiliseleri arasındaki mücadele devam etmiştir. Aslında tamamıyla siyasal bir zemine dayanan, ama Kutsal Ruh, ikonalar vb. çeşitli teolojik gerekçelerin ön plana çıkarılmasıyla dinsel görünümlü bir ayrılık havası verilen bu kavgada, Papalık, ısrarla İstanbul Kilisesi bağlılarını (özellikle Balkanlardaki ve Batı Anadolu'daki Hıristiyanları) kendi otoritesi altına alabilmek için,

yoğun bir çaba sarf etmiştir. Buna karşılık İstanbul Kilisesi ise, temelde bağlı olduğu Bizans'ın, imparatorluğun nüfuzu altında yaşayan Hıristiyan halklar üzerindeki siyasal otoritesini Papalığa kaptırmamak amacıyla, Papalığın siyasal ve teolojik argümanlarına şiddetle karşı çıkmıştır. İstanbul Kilisesi, Pavlusçu öğretiye bağlılığını sürdürerek, siyasal otoritenin temsilcisi olan imparatorun egemenlik yetisini kabul etmiş ve kendi temsil alanını yalnızca kilise içi alanla sınırlamıştır. Dolayısıyla, gücün sivil alandaki temsiline müdahale etmek bir tarafa, sivil alanda ortaya çıkan güce bağlı olmayı ve imparatorun, Kilise kurumu da dahil tüm sosyal, kültürel ve siyasal kurumların başı olduğu düşüncesini temel ilke edinmiştir. İstanbul Kilisesi'nin, Bizans İmparatorluğu'nun ayakta kaldığı süre zarfında temsil ettiği bu anlayışa, Bizantizm veya Sezaropapizm adı verilmektedir.

Dünyevi egemenliği de kendisinde toplayan teokratik Roma Kilisesi ile siyasal gücün meşruiyetini tanrısal iradeden aldığı inancıyla bu gücü temsil eden imparatora bağlı bir kilise konumunu sürdüren Sezaropapist İstanbul Kilisesi arasında mücadele, ortaçağ boyunca devam etti. Bizans'ın saray entrikalarının arttığı dönemlerde bazen imparatorluk hanedanı üzerinde etkili olan Roma Kilisesi, bu dönemlerde İstanbul Kilisesi'ni sindirebilmek için, çeşitli baskı imkânlarını elde etti. Örneğin, İkonaklazm Dönemi olarak adlandırılan dönemin yaşanması, böylesi bir dönemin ürünü olarak tarihe geçti (Çelik, 1999: 96-107). Bu karşılıklı mücadele ve çekişme, nihayet zirve noktasına vardı ve 11. yüzyıl ortalarında iki Kilise arasında karşılıklı restleşme (birbirini aforoz etme) gündeme geldi. Böylelikle, Roma Kilisesi'nin oluşturduğu Katolisizmle İstanbul Kilisesi'nin temsil ettiği Ortodoks akım arasındaki köprüler tamamıyla atılmış oldu.

Hıristiyan kiliselerindeki bu gelişime paralel olarak, ortaçağda misyonerlik, kiliselerce benimsenen resmî din yorumunun veya anlayışının hem Hıristiyan olmayanlara hem de farklı yapıdaki diğer Hıristiyanlara yayılması hareketi görünümünde olmuştur. Bir diğer ifadeyle misyonerlik, resmî din söyleminin kapsama alanının genişletilmesi faaliyetleri şeklinde cereyan etmiştir. Bu bağlamda Hıristiyan misyonerler, özellikle de Katolikler, Hıristiyan teolojisinin ve Kilise anlayışının Katolik yorumunu 'öteki' Hıristiyanlar arasında yaymak ve onları Katolikleştirmek için yoğun bir uğraş vermişlerdir. Bu 'ötekiler' arasında Ortodokslar ve Ayrılmış Doğu Kiliseleri mensupları (yani Ermeniler, Süryaniler ve Nasturiler gibi) kadar, ortaçağda varlıklarını devam ettiren Paulikanlar, Messelianlar, Bogomiller vb. çeşitli heterodoksal Hıristiyan gruplar da bulunmaktadır (Runciman, 1955: 44-45, 119 vd.). Katolik misyonu bu halklar arasında yaymaya çalışan misyonerlerin, faaliyetlerinde dayanak yaptıkları temel referansları ise, İncil yazarı Matta'nın İsa'ya atfettiği, "...gidin, bütün ulusları öğrencilerim olarak yetiştirin; onları Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un adıyla vaftiz edin" şeklindeki söz olmuştur (Matta 28: 19).[8] Dolayısıyla, bu misyon anlayı-

[8] Matta'nın İsa'ya atfettiği bu söz, erken dönem Hıristiyan cemaatinde misyonerliğin anlaşılması/değerlendirilmesi açısından bir farklılaşmaya da işaret etmektedir. 4 İncil arasında tarihsel ola-

şında mutlak hedef, muhataplara dinsel öğretilerin duyurulması veya ilanı değil, onların her hâlükârda, misyonerin temsil ettiği inanca boyun eğmelerinin/iman etmelerinin sağlanması olmuştur. Bu bağlamda, Katolik misyonerler, çeşitli imkânlar vasıtasıyla ilişki kurdukları insanları, zorlama ve tehdit de dahil her yolu deneyerek, kendi öğretilerine inandırma yoluna gitmişlerdir. Bu konuda iki farklı örnek vermek, burada yeterli olacaktır. Örneğin, Endülüs'ün yıkılması sonrası buraya egemen olan Katolik İspanyollar, yöreden kaçma imkânı bulamayan Müslümanları ve Yahudileri zorla Hıristiyanlaştırma yoluna gitmişler; bu çerçevede onlara zorla Hıristiyan sakramentlerini ve âdetlerini yaptırmaya çalışmışlardır. Buna direnenlerin akıbeti ise, oldukça korkunç olmuştur. Katoliklerin, benzer uygulamaları dünyanın diğer bölgelerinde de, örneğin, Latin ve Orta Amerika yerlilerine karşı da yaptıkları bilinmektedir. Hıristiyan olmayanlar dışında, kendilerinden farklı olan çeşitli Hıristiyanlara karşı da benzer tutumu sürdürdükleri bilinmektedir. Örneğin, Haçlı Seferleri esnasında işgal edilen bölgelerde zorla Hıristiyanlaştırma politikası, yalnızca Müslümanlara ve Yahudilere uygulanmamış, Ortodokslar ve diğer doğu Hıristiyanlarıyla Avrupa geneline yayılmış çeşitli heterodoksal gruplar da bu politikadan nasiplerini almışlardır (Runciman, 1955: 45, 104, 128-130).

Bir başka açıdan, ortaçağda misyonerlik, resmî din söylemiyle âdeta özdeşleşen siyasal iktidarların/güçlerin kendi kültürel ve siyasal etki alanlarını genişletme çabası bağlamında yapılan çalışmalar olarak gerçekleşmiştir. Zira, özellikle ortaçağa damgasını vuran teokratik Papalık iktidarının din anlayışını temsil eden misyonerler, yürüttükleri faaliyetlerle, bu iktidarın kendisine aykırı olarak gördüğü akım ve anlayışları ortadan kaldırma ve Papalığın iktidar alanını genişletme çabasında olmuşlardır. Örneğin, Katolik misyonun, Avrupa'nın çeşitli bölgelerinde varlık gösteren heterodoksal Hıristiyan akımları ortadan kaldırmaya ve bu akımların bağlılarını kendi bünyesine almaya çalışmasındaki temel amaç budur. Aynı durum, ortaçağ konsilleri için de geçerlidir. Katolik Kilise, ortaçağ boyunca kendi denetiminde düzenlenen konsillerde, Papalığın otoritesini ve Katolik öğretilerin doğruluğunu sürekli olarak vurgulamış, bunlara karşı çıkan kişi ve gruplarla bu öğretilerin dışındaki doktrinleri dindışı/gayrımeşru ilan etmiştir. Bundan başka, bu konsillerde sürekli, Hıristiyanların birleşmesi gerektiğinden bahsedilmiştir; ancak, burada gereği vurgulanan birleşme, kendisi de

rak en erkeni olan Markus'a bakıldığında, İsa, diğer insanlara dinin tebliğini ön plana çıkarmakta ve öğrencilerini, kendisinin ilan ettiği öğretileri insanlara duyurmaya/tebliğ etmeye çağırmaktadır (Markus 16: 15-16). Benzer bir ifade, Matta İncili'nin baş taraflarında da geçmektedir (Matta 10: 5-7). Dolayısıyla, İsa'nın amacı, mesajın insanlara ulaştırılması veya tebliğ edilmesidir. Ancak, Pavlusçu öğreti doğrultusunda ilk dönem Hıristiyan cemaati, misyonu insanlara iletmedeki hedefin, onları şu veya bu şekilde Hıristiyanlaştırmak ve vaftiz ederek cemaate katmak olduğunu düşünmüşler; bu düşünce de, erken dönem Hıristiyan anlayışını yansıtan İncillere yansımıştır. Zira, Pavlus, mektuplarında açıkça geçtiği gibi, hitap ettiği insanları Hıristiyanlaştırmak için âdeta her şeyi mübah gören ve ne yapıp edip, muhataplarını Hıristiyanlaştırmak amacıyla 'herkese her şey olmak' gerektiğini vurgulamaktadır (1 Korintoslular 9: 19-22, 10: 33).

dahil farklı Hıristiyan kiliselerinin uzlaşabilecekleri bir orta yolda birleşme değil, diğer kiliselerin Katolisizm bünyesinde bir araya gelip birleşmeleridir.

Kimin Toprağı, Onun Dini ve Yasası

Kurduğu teokratik devlet düzeni ve dogmatik anlayışıyla, Avrupa'nın genelinde özgür düşünceye, sivilleşmeye, bilime, yeniliklere ve farklı anlayışlara yüzyıllar boyu göz açtırmayan Katolisizm, 14. yüzyıldan itibaren Avrupa'nın çeşitli bölgelerinde sorgulanmaya başlandı. Özellikle John Wycliff ve Jan Hus gibi, öncü reformistlerin Katolisizme yönelttikleri eleştiriler, kısa zamanda Avrupa'da dalga dalga yayılmaya başladı. Her ne kadar, başta teolog Hus ve ünlü düşünür Giardano Bruno olmak üzere bazı yenilikçiler bunu canlarıyla ödeseler de, Katolik dogmalara karşı tavır ve düşünceler, önlenemez bir boyut kazandı; çok geçmeden, Almanya ve İngiltere gibi ülkelerde Papalığın ve Katolisizmin etkinliğini kıracak düzeye ulaştı.

İlerleyen dönemlerde, özelde Katolisizm merkezli eleştirel yaklaşım, genelde tüm dinsel öğreti ve tutumlara kadar genişledi. Her ne kadar, Voltaire gibi, Aydınlanma dönemi düşünürleri, mücadelelerinin inanca ve dine karşı değil, hurafelere ve Kilise'ye karşı olduğunu belirtseler de, diğerleri bu ayırımı yapmadan, insanları kölelik ve önyargılardan kurtarmak gerekçesiyle, bütünüyle din kurumu ve dinsel söylemleri hedef aldılar (Cassirer, 1951: 134-135).

Reformasyon dönemlerinin başlarında, özellikle Martin Luther'in Katolik anlayışa yönelttiği itirazlar, Roma Kilisesi'nin yüzyıllardır elinde bulundurduğu imtiyazlı statükoyu derinden sarstı. Kısaca Luther, Katolisizmin iman, tövbe, dinde temel referanslar, Kutsal Kitap, endüljans, çeşitli eklesiastik sorunlar vb. konulardaki yaklaşımlarını masaya yatırmakta; bunlara ilişkin Katolik tavrın Hıristiyanlığın asıl yapısına uymadığını ifade etmekte ve bunlara yeni bakış açıları getirmekteydi. Sıkı bir Pavlusçu ve literalist (zahirci) olan Luther, Kutsal Kitab'ı görüşlerine temel referans olarak almaktaydı. Temel görüşlerinin yer aldığı 95 maddelik bildiriyi ilan etmesiyle, Katolik dünyada ciddi bir dalgalanma başladı ve bu süreç, beraberinde, Protestanlık adı verilen akımın tarih sahnesine çıkmasını sağladı.

Kutsal Kitab'a dayalı olarak, birçok konuda Katolik anlayışı ve Papa'yı eleştiren Luther, Hıristiyan teolojisinde ve toplum anlayışında Pavlusçu anlayışı yeniden inşâ etmeye çalıştı. Luther'e göre, Papalık, yüzyıllar boyu sürdürdüğü yapısıyla, hem Tanrı'nın egemenlik alanına hem de dünyevi iktidarların egemenlik alanına tecavüz etmekteydi. Geliştirdiği iman, tövbe, günah itirafı ve endüljans anlayışıyla Katoliklik, yalnızca Tanrı'ya ait olması gereken bir alana el atmakta; kendi menfaat ve çıkarları uğruna tanrısal egemenlik alanını ihlal etmekteydi. Oysa iman ve tövbe, yalnızca kişi ile Tanrı arasında olan ve yalnızca Tanrı'nın iradesi çerçevesinde düşünülmesi gereken hususlardı. Diğer taraftan Katolisizm, yalnızca iman, tövbe konularında ve Kilise içi eklesiastik alanda değil, sosyal ve siyasal alanda da egemenlik/otorite yetkisini kendisinde

toplamakta, her alanda tanrısal gücün temsil hakkını kendisinde görmekte ve dolayısıyla da, kendi egemenlik iddiasını sorgulayanları veya hemen her konuda dogmatik düşüncelerine karşı (veya alternatif) görüşler ileri süren düşünürleri, aydınları, sanatçıları ve teologları dindışı ilan ederek yargılamaktaydı. Papalığın bu yapısı, Pavlus'un öğretileri arasında da vurgulanan, tanrısal gücün sosyal-siyasal alanda temsilinin dünyevi iktidarlara bırakıldığı ve bütün yönetimlerin Tanrı tarafından tesis edildiği, dolayısıyla, meşruiyetlerini tanrısal iradeden aldıkları anlayışına aykırıydı. Bu nedenle Luther, Papalığın tavrını, asli Hıristiyan öğretisinden bir sapma olarak değerlendirdi. Ona göre, Kilise'nin/Papalığın dünyevi alanda bir inisiyatif kullanma hakkı yoktu; dolayısıyla, Papa'nın ve Kilise kurumunun (din adamlarının) vergi toplama, insanları yargılama, herhangi bir şahsa veya topluma savaş açma gibi konularda inisiyatif kullanması, bir haddini aşma eylemiydi. Luther bu görüşlerini her vesileyle dile getirdi. Örneğin, o, Haçlı Seferleri'nde Papalığın tutumunu eleştirdi. Ancak burada, eleştirdiği şey, Haçlı Seferleri'nin kendisi değil, bu seferlerin düzenlenme çağrısının Kilise tarafından yapılmasıydı. Ona göre, hiçbir ordunun, Mesih bayrağıyla bir diğerine karşı savaşması doğru değildi. Savaş çağrısını ancak siyasal liderler, krallar veya prensler yapabilirdi (Bosch, 1991: 246).

Luther'in bu görüşleri, ilk planda, tanrısal iradenin temsilcisi olduğu iddiasıyla dini kendi kişisel amaçları uğruna kullanan, savundukları öğretilerle dinsel misyonun her açıdan temsilini ve yorumunu ellerinde tutan şahıslara (ruhban sınıfına) karşı haklı ve yerinde bir itiraz olarak görünmektedir. Nitekim, öncü reformistlerle Luther ve ardıllarınca başlatılan bu süreç, uzunca bir mücadelenin sonunda, Kilise'nin sivil alandan elini çekmesiyle (veya elini çekmek zorunda bırakılmasıyla) ve yapılan yeniden değerlendirmelerle, Kilise dışı güçlerle anlaşma/uzlaşma zemini arama çabalarının ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır.

Böylelikle, reformistlerce, teokratik Kilise kurumuna yöneltilen eleştiriler/itirazlar, bir taraftan Kilise'nin, Kilise dışı alana yönelik tutumlarında kendisini sorgulamasını, diğer taraftan da, Kilise'nin, tanrı-insan ilişkilerine yönelik eklesiosentrik yaklaşımının yeniden gözden geçirilmesini sağlamıştır. Peki, Tanrı ve din adına, gücün mutlak temsil yetkisini kendisinde toplayan ve böylece, hem Kilise içi hem de sivil alanda mutlak bir egemenlik kurmuş olan Kilise'ye şiddetle karşı çıkan reformistler, din ve dinsel değerlerin Kilise dışı güçlerce de kullanılmasına veya kendi iktidarlarını tanrısal bir meşruiyet zeminine dayandırmalarına da karşı çıkmakta mıdırlar? Doğrusu, Luther ve benzeri reformistlerin gerek savundukları görüşler, gerekse yaşamlarında siyasal iktidarlarla ilişkileri dikkate alındığında, bu soruya olumlu cevap vermek zordur.

Örneğin, Katolisizmi şiddetle eleştiren, hatta Papa'yı haydutlukla ve Deccallıkla suçlayan Luther, yaşadığı dönemde, prens ve derebeylerinin siyasal iktidarlarını kutsamakta, onların yönetim ve iradelerine, her ne sebeple olursa olsun, karşı çıkmayı, dine aykırı saymaktadır. Luther'in yaşamında bu yaklaşı-

mına birçok örnek verilebilir. Ancak, özellikle, Köylü İsyanı olarak bilinen olayda takındığı tutum, bu tavrını ortaya koyması açısından dikkat çekicidir (Bkz. Olgun, 2001: 62-70; Ökten, 2000: 103-106). 16. yüzyıl başlarında Almanya'da köylüler, prensler ve derebeylerinden oluşan yerel yöneticilere karşı ayaklanırlar. Bu köylüler, Luther'in reformist fikirlerinden, özellikle de onun, iman ve tövbe konularında bireysel özgürlüğe vurgu yapan düşünceleriyle tekelci Kilise anlayışına getirdiği eleştirilerden etkilenen kişilerdi. Üstelik, bu köylü hareketinin lideri konumunda olan Thomas Münzer de reform hareketinin içerisinde olan bir şahıstı. Köylülerin, 12 maddelik bir istekler paketiyle açıkladıkları daha fazla özgürlük talepleri arasında, kendi papazlarını yerel yöneticilerin değil, kendilerinin seçmeleri ve kiliselerine yerel yöneticilerin daha fazla özgürlük tanıması gibi istekler de bulunmaktaydı. Bu taleplerin kabul edilmemesi üzerine köylüler, Almanya genelinde ayaklanmaya başladılar. Alman tarihindeki oldukça önemli olaylardan birisi olan bu hâdisede Luther, kendi savunduğu öğretileri de dikkate alarak, önce siyasal iktidarla köylüler arasında tarafsız kalmayı denedi ve barış yanlısı bir tutum takındı. Ancak, kısa zaman sonra, daha fazla dinsel ve ekonomik özgürlük isteyen köylülere karşı prens ve derebeylerin yanında yer aldı ve "Eşkıya ve Cani Köylü Çetelerine Karşı" başlıklı yazısıyla, yerel yöneticilerin köylülere karşı uyguladığı şiddet ve baskıyı desteklediğini açıktan ilan etti. Hatta desteklemekle kalmadı; prensleri ve derebeylerini köylüleri katletmeye teşvik etti.

> ... o hâlde, vurabilen herkes, hiçbir şeyin bir isyandan daha zehirli, zararlı ve şeytanca olamayacağını hatırda tutarak, onları gizliden veya açıktan öldürsün ve kessin. Bu, tıpkı birinin vahşi bir köpeği öldürmesi gibidir; eğer sen ona vurmazsan, o sana ve seninle bütün ülkeye vuracaktır (Luther, *Against the Robbing and Murdering Hordes of Peasants*).

Luther, şeytanın aldattığını, gözlerini kör ettiğini ve kendilerini isyana teşvik ettiğini vurguladığı köylülerin bu hareketini şiddetle eleştirip, onların katledilmesine fetva verirken, prenslerin ve derebeylerinin, sahip oldukları dünyevi güç yetkisini tanrısal iradeden aldıklarına dair anlayışı kendisine temel alır. Ona göre, İsa, Pavlus ve Petrus'un görüşlerine dayalı Hıristiyan misyonu, bireyleri, bedenleriyle ve bütün varlıklarıyla imparatora ve bu dünyanın hukukuna (Kilise dışı iktidarlarca belirlenen hukuka) bağlı olmaya çağırmaktadır. Luther'e göre, "Sezar'a ait olan şeyleri Sezar'a verin" diyen İsa, "herkes, altında bulunduğu yönetime boyun eğsin" diyen Pavlus ve "insanın her kurumuna itaat edin" diyen Petrus, siyasal iktidarlara boyun eğilmesini vurgulamaktadırlar (Luka 20: 25, Romalılara Mektup 13: 1 vd., 1 Petrus 2: 13 vd.). Dolayısıyla, ona göre, bir putperest bile olsa, yöneticiye mutlaka itaat edilmesi gerekmektedir; aynı şekilde, bir putperest bile olsa, bir yöneticinin, kendisine –hangi gerekçeyle olursa olsun– isyan edenleri cezalandırma hakkı vardır.

> ... davayı yargıya götürmeksizin bu köylüleri öldürecek ve cezalandıracak olan bir yöneticiye, İncil'e tolerans göstermese bile, karşı çıkmayacağım... Hatta bir putperest yönetici bile, cezalandırma hak ve salahiyetine sahiptir. Gerçekte, bu hergeleleri cezalandırmak onun görevidir; zira, bu nedenle o, kılıcı taşımaktadır ve "kötü olanlar üzerine Tanrı'nın öfkesini salmak için Tanrı'nın hizmetçisidir" (Luther, *Against the Robbing and Murdering Hordes of Peasants*).

Görüldüğü gibi Luther, siyasal iktidarların egemenliklerinin Tanrı tarafından kutsandığı ve onların sahip oldukları güç kullanma yetkisinin tanrısal bir haklılık taşıdığı yönündeki Pavlusçu anlayışa sıkı sıkıya sarılmaktadır. Bu çerçevede o, sosyal-siyasal niteliği ne olursa olsun, isterse bir putperest olsun, bir dünyevi yöneticinin iktidar alanında kendi koyduğu yasa ve kuralların geçerli olduğunu; bu bağlamda, Almanya'da dinsel kurumların yapılanmaları da dahil, her alanda söz söyleme hakkının siyasal iktidarı elinde bulunduran güçlerde olduğunu düşünmektedir. Yine o, İncil mesajının, bir Hıristiyanı, her zaman dünyevi yöneticilerin yanında olmaya ve her ne sebeple olursa olsun, bu yöneticilere karşı çıkanları desteklememeye çağırmakta olduğunu belirtmektedir.

> Böylece, yöneticilerin yanında savaşarak ölen bir kişi, tanımladığım bilinç ile savaşırsa, Tanrı katında gerçek bir şehit olabilir; zira o (bununla), Tanrı'nın sözüne itaatkâr davranmaktadır. Diğer taraftan, köylülerin tarafında geberen bir kişi ise, ebedî cehennem ateşindedir; zira o, Tanrı'nın sözüne karşı kılıç taşımakta, O'na isyan etmekte ve şeytanın bir üyesi olmaktadır (Luther, *Against the Robbing and Murdering Hordes of Peasants*).

Bu görüşleriyle Luther, Tanrı sözünün, siyasal iktidarın iradesiyle en üst düzeyde temsil edildiğini kabul etmekte ve Tanrı sözünden kaynaklanan dinsel misyonla siyasal iktidarların görüş ve tavırları arasında doğrudan bir ilişki kurmaktadır. Teokratik siyasal yapılanmasını tanrısal iradenin tezahürüyle açıklayan Katolisizme karşı çıkarken, dini, Tanrı sözüne dayalı misyonu ve dindar Hıristiyanları özgürleştirme çabasında olduğu izlenimini veren Luther, aslında tam anlamıyla bir özgürleştirme çabası içinde olmamakta, dinsel misyonun siyasal alanla ilişkisi bağlamında, Kilise merkezlilikten sivil otorite merkezliliğe yönelmektedir. Bir başka ifadeyle, Luther, dini ve dinsel misyonu siyasal alanın dışına itmemekte; din ve Tanrı adına Kilise içinden siyasal otorite alanına müdahalelere karşı çıkarken, din ve Tanrı adına Kilise dışı siyasal otoritelere/güçlere meşruiyet kazandırmaktadır. Dolayısıyla, yaptığı şey, dinin ve dinsel misyonun/söylemin değil, dinsel kurumların siyasal alanın/gücün dışında tutulmasıdır. Böylelikle onun bakış açısında, Hıristiyan misyonu, siyasal iradenin talep ve uygulamalarıyla yakından irtibatlı olan bir yapı arz etmektedir ve bu misyonun temel işlevi, her hâlükârda iktidar alanında siyasal otoritenin gücünün devam etmesi ve buna karşı duruşların/çıkışların önlenmesidir.

Luther ve benzeri reformistlerin din-sivil otorite ilişkileri çerçevesinde sivil otoriteyi önceleyen ve hatta otoritenin dinsel kurumları denetleme ve yönlen-

dirme hakkına sahip olduğunu vurgulayan yaklaşımı, Anabaptistler gibi, bazı akımlarca eleştirildi. Anabaptistler, dinsel kurum/Kilise ile devletin kesin olarak birbirinden ayrılmaları ve birbirlerinin temsil alanına müdahale etmemeleri gerektiği görüşünde ısrar ettiler ve bu bağlamda, siyasal yönetimin aktivitelerinde yer almamakta direndiler (Bosch, 1991: 246).

Otoritenin, yasallığını tanrısal güçten aldığı görüşünden hareketle, "kimin toprağı, onun dini ve yasası" şeklinde özetlenebilen, Luther ve benzeri reformistlerin yaklaşımı, aslında, Pavlusçu otorite anlayışının yeniden inşâ hareketinden başka bir şey değildi. Bu anlayış kısa zamanda, Protestan öğretiyi (veya bunun türevlerini) kabullenen birçok Batı ülkesindeki Hıristiyanların temel bakış açısı oldu. Protestanlar bir tarafa, reformistlerin bu yeniden inşâ hareketi Katolikleri de etkiledi ve Katolikler de uzun ve sıkıntılı bir kendi iç muhasebe dönemi sonrası, bu Pavlusçu öğretiye döndüler; siyasal iktidar alanındaki Kilise dışı laik güçlerin otoritesini kabullendiler. Böylelikle, Hıristiyan Batı ülkelerinde ortaçağdan beri süregelen, Kilise ve Kilise dışı yöneticiler arasındaki, gücün temsili kavgası durulmuş oldu.

Misyon ve Güç Birlikteliği

Reformasyonu izleyen tarihsel süreç, beraberinde, Hıristiyan ulusların askerî ve politik güçler olarak yükselişi ve kolonicilik/sömürgecilik dönemini de getirdi. Sömürgeciliğin, fiilî işgal ve koloniler oluşturmak boyutuyla gerçekleştiği dönemlerde, sömürge bölgelerinde, sömürgeci siyasal ve askerî güçlerle, bu güçlerce desteklenen kiliselerin sıkı bir işbirliği dikkati çeker. Portekizliler ve İspanyollar gibi, ilk Avrupalı koloniciler için, Kilise ve Kilise'nin temsil ettiği tanrısal mesaj ile devlet veya otoriteryan güç arasında sıkı bir birliktelik söz konusuydu. Hıristiyan monarşiler olarak kendilerinin, pagan ülkeleri fethetmek konusunda ilahi bir görevle/misyonla görevlendirildiklerini düşünen Hıristiyan Batılılarca, bu pagan ülkeleri Hıristiyanlaştırmakla kolonileştirmek, bir paranın iki yüzü gibi, birbirinden ayrılmaz iki durumdu (Bosch, 1991: 275). Kolonici/sömürgeci güçlerin her biri, kendi siyasal varlığıyla irtibat kurduğu Kilise'yi, sömürge bölgelerinde ve kolonilerde etkin kılma politikası izledi.

Reformasyon dönemi ve sonrasında Avrupa'da oluşan, Hıristiyanlıkla irtibatlı yeni dinsel yapılanmalarda birçok ulusal din anlayışı ortaya çıkmıştı. Zira, dinsel ve siyasal güç olarak Katolisizmin, ortaçağdan beri sürdürdüğü, gücün tek elde (Kilise'de) toplanması şeklindeki tekelci anlayışın yıkılmasıyla, Yeni Ahit'in otorite anlayışı doğrultusunda, Hıristiyan dünyasında dünyevi iktidarlarla barışık, hatta onlara bağlı mezhepler oluştu. Bu çerçevede, İngiltere'de Anglikan Kilisesi, İskoçya'da Presbiteryenlik, Hollanda'da Reform Kilisesi, Almanya'da ve İskandinav ülkelerinde ise Lutheran Kiliseler ortaya çıktı. Ait oldukları ülkelerdeki devlet egemenliğini tanıyan bu kiliseler, bu ulusların egemenliğinin yayılmasını veya kolonilerde ve sömürge bölgelerinde devlet gücünün etki alanının genişlemesini, Hıristiyan hegemonyasının ve gücünün yayıl-

ması/genişlemesi olarak değerlendirdiler. Benzer durum, Güney Avrupa uluslarının bağlı olduğu Katolik Kilisesi için de geçerlidir.

Orta ve Güney Amerika'yı hızla sömürgeleştiren İspanyollar ve Portekizliler, bu bölgelerde, İspanyol ve Portekiz siyasal egemenliğiyle birlikte, Katolik misyonu aracılığıyla Hıristiyan hegemonyasını da kurdular. Hatta, henüz Papalığın Avrupa'daki dinsel ve siyasal tek güç olma özelliğinin sürdüğü dönemlerde, İspanyol ve Portekiz koloni yöneticileri, önceleri, Hıristiyanlaştırma politikası doğrultusunda oluşturdukları bölgelere kendileri piskoposlar atadılar. Zira bunlar, tıpkı Eski Ahit'te Tanrı tarafından, putperest kavimlerin yaşadıkları bölgeleri fethetmeye çağrılan İsrailoğulları gibi, kendilerinin de bu bölgeleri fethetmek ve oraları Hıristiyanlaştırmak şeklinde ilahi bir görev üstlendiklerini düşünüyorlar; böylelikle kendilerini, yalnızca Papa'nın temsilcileri olarak değil, aynı zamanda âdeta Tanrı'nın vekilleri olarak görüyorlardı. Ancak, Portekizli ve İspanyol Katolik yöneticilerin, dinsel kurum olarak ilişkili oldukları Papalığı tamamen aradan çıkararak, kolonilerde kendilerinin piskopos atamaları, Papalığı harekete geçirdi ve kısa zaman sonra, yöredeki piskoposlar doğrudan Papa tarafından atanmak suretiyle, koloni/sömürge bölgelerinde Papalık otoritesi tesis edilmiş oldu (Bosch, 1991: 228-229).

Sömürge bölgeleri, 'misyon ülkeleri' olarak adlandırılmaktaydı. Zira, aslında Baba tarafından Oğul'un, Baba ve Oğul tarafından da Kutsal Ruh'un gönderilişine yönelik tanrısal iradeyi ifade etmek için, teslis öğretisi bağlamında kullanılan Latince 'misyon' terimi, 16. yüzyılda Ignatius Loyola tarafından, kolonilere Kilise görevlileri gönderilmesini ifade etmek için kullanıldı. Bu görevle gönderilen kişiler 'misyoner', bunların gittikleri ülkeler ise 'misyon ülkeleri' olarak adlandırıldı.

Sömürge bölgelerinde veya misyon ülkelerinde, sömürgeci güçlerin oluşturdukları ekonomik ve ticari çıkar amaçlı etkinliklerde de, Kilise ile siyasal güçler arasında güçlü bir ittifak ve işbirliği dikkati çekmektedir. Örneğin, Papalık, 1537'de Lizbon'da köle pazarının açılmasına izin vererek, köle ticaretinin dinsel anlamda caiz olduğunu resmen ilan etmiştir. İlerleyen dönemlerde ise, Avrupa'nın hemen her tarafında insan ticareti hızla yaygınlaşmış; başta Afrika olmak üzere, dünyanın sömürgeleştirilen birçok bölgesinden getirilen köleler, Avrupa'da ve yeni dünya olarak adlandırılan Amerika'da satılmıştır. 18. yüzyılda, özellikle İngiltere'nin, köle ticaretinde hatırı sayılır bir paya sahip olduğu, örneğin 1783-1793 yılları arasında, yalnızca Liverpool limanından 880 gemi dolusu kölenin satılmak üzere Amerika'ya götürüldüğü bilinmektedir (Bosch, 1991: 227).

Tıpkı Katolik İspanyollar ve Portekizliler gibi, Afrika'nın ve Uzak Doğu'nun çeşitli yörelerini siyasal ve askerî egemenliği altına alan İngilizler de, kendi ulusal Hıristiyanlık yorumları olan Anglikan misyonunu bu yörelere taşıdılar. İngiltere kraliyet ailesine bağlı Anglikan Kilisesi, bu bölgelerde hızla teşkilatlanarak, yöre halkını Anglikanlaştırma yönünde ciddi etkinlikler üstlendi. Benzer

durum, diğer Hıristiyan Batılı ülkelerce sömürgeleştirilen bölgelerde de görüldü. Böylelikle, sömürge bölgelerinde, sömürgeci devletler ile bu devletlerde etkin olan kilise akımları, varlıklarını birlikte devam ettirdiler. Sömürgeci güçlerin temel hedefleri, bu bölgelerde siyasal ve askerî bir nüfuz kurarak, kendilerine yeni hammadde kaynakları sağlamak, yeni ticaret ve yerleşim alanları oluşturmaktı. Kiliselerin amaçları ise, İsa Mesih'in ikinci gelişi öncesi, elden geldiğince fazla sayıda kişiyi İsa Mesih inanlısı yapmak ve İsa Mesih'in mesajını, Hıristiyanlık açısından oldukça bakir olan bu yörelerde yaymaktı. Kilise'yle sömürgeci güçlerin bu amaçları bir noktada birbiriyle örtüşmekteydi; zira sömürgeci güçler, Kilise'ye, insanların Hıristiyanlaştırılmasında rahat bir ortam sağlamaktaydı; Kilise ise, insanlara sunduğu Hıristiyan misyonunda, siyasal anlamda bağlı olduğu otoriteryan güçlerin egemenlik ve güç yetkilerini tanrısal iradeden aldıkları şeklindeki öğretiye yer vererek, bu bölgelerde sömürgeciler lehine oluşturulan fiilî durumu meşrulaştırma görevini üstlenmekteydi. Dolayısıyla, bu karşılıklı işbirliği ve yardımlaşma ortamında, oldukça kısa denilebilecek bir zamanda sömürge bölgelerinin birçoğunda işgal, kalıcı bir hâle getirildi ve dinler, diller ve gelenekler de dahil olmak üzere yerli kültürler hızla yok edilerek, yöre halkları Hıristiyanlaştırıldı. Kuzeyi ve güneyiyle Amerika kıtası ve Okyanusya'nın birçok bölgesi bunun en belirgin kanıtıdır.

Yakın geçmişte ve günümüzde de, Hıristiyan misyonu, tarihsel ve kültürel olarak bu misyonla irtibatlı olan devletler/toplumlar arasında karşılıklı sıkı bir ilişkinin bulunduğu görülmektedir. Öyle ki, birçok kilise, bağlı oldukları siyasal otoriteyle bütünleşmiş ve onların politik ve kültürel tutum ve hedefleriyle temsil ettikleri misyonu âdeta özdeşleştirmiş bir görünüm sergilemektedirler. Yakın geçmişte, çeşitli kiliselerin izlediği tutumlar buna örnek teşkil etmektedir. Örneğin, Avrupa'da, farklı Hıristiyan ulusların güç mücadelesine konu olan Birinci Dünya Savaşı'nı İngiliz Anglikan Kilisesi, Hıristiyan öğretisinde önemli yer tutan Tanrı'nın Krallığı ile şeytan arasındaki savaş motifiyle açıklamış; kendisinin bağlı olduğu İngiltere'nin de aralarında bulunduğu ittifak güçlerini Tanrı'nın Krallığı ile, Almanya'yı ise şeytanla özdeşleştirmiştir (Jones, 1984: 86). Benzer şekilde, günümüzdeki birçok kilise akımı da (örneğin, Yeni Ahit apokaliptisizmi ve mesiyanizmini temel alan, ABD'deki birçok dispansasyonalist ve evanjelik akım gibi), savundukları dinsel öğretilerle, ait oldukları toplumun siyasal ve tarihsel varlığı arasında irtibat kurmaktadır. Moonculuk gibi, Hıristiyanlık bünyesinden çıkan çeşitli senkretik akımlar da, temsil ettikleri misyonlarında köken olarak kendilerini özdeşleştirdikleri toplumları arkalayan siyasal motivasyonlara yer vermektedirler. Örneğin Moonculuk, başta ABD olmak üzere, İngiltere ve Fransa'yı, iyi ile kötünün mücadelesinde Tanrı tarafında olan ülkeler olarak değerlendirmekte, ABD halkını "Tanrı'nın halkı" olarak nitelemektedir (Bıyık, 2002: 138-142).

Günümüzde, Hıristiyan kültürün yaygın olduğu birçok Batı ülkesinde, görünürde, din-devlet ayrışmasına dayalı bir toplum anlayışı, demokrasi, çoğulculuk vb. değerler ön planda yer almasına rağmen, Hıristiyanlığa ait dinsel misyonun, siyasal otoritelerin anlayış ve etkinliklerin de önemli bir motivasyon unsuru olduğu, gözden kaçmamaktadır. 'Hıristiyan Demokratlar' gibi siyasal oluşumlardan başka, Hıristiyan tarihine ilişkin gelenekler ve dinsel değerler, gerek ulusal, gerekse uluslararası politikalarda referans olma konumunu sürdürmektedir. Böylelikle, örneğin, bazı uluslararası yaptırımlar, yeni bir 'Haçlı Seferi' olarak değerlendirilmekte, uluslararası ittifaklarda dinsel öğreti ve kaynaklara dayalı değerlendirmeler etkili olmakta ve çeşitli terör eylemleri, anarşizm ve çatışmalar din merkezli ayrışmalarla açıklama yoluna gidilmektedir. Başta ABD yönetimi olmak üzere, çeşitli Batı ülkelerinde Hıristiyanlık merkezli dinsel hareketler ve dinsel söylemlerle siyasal otoriteler arasındaki sıkı ilişkiler, haklı olarak, kimi makalelere konu edildiği gibi (Aktay, 2002), Hıristiyan Batı'da postmodern bir teokratik anlayışın gittikçe yaygınlaşmakta olduğu kuşkusunu/sorununu akla getirmektedir.

Sonuç

Tarihten günümüze, dinsel söylem-güç ilişkisi açısından, Hıristiyan misyonunun yapısında fazlaca bir değişikliğin olmadığı görülmektedir. Hıristiyanlık, tarihte ortaya çıkışından itibaren, siyasal bir söyleme sahip olan, tanrısal bir nitelik olarak kabul ettiği gücün temsilinde sivil/dünyevi otorite alanıyla Kilise içi alan ayırımı yapan bir dindir. Siyasal otoriteyi tanrısal iradenin en üst dünyevi temsili olarak gören Hıristiyanlık, resmî bir din olarak, kendi tarihiyle özdeşleştirdiği otoriteleri kutsamış, tanrısal bir meşruiyet zeminine oturtmuştur. Siyasal otorite boşluğundan yararlanarak, ortaçağda, gücün sivil temsil alanını da kendisinde toplayan Kilise, Reformasyon döneminde sorgulanmış ve tekrar kendi asli konumuna dönmeye zorlanmıştır.

Peki, Hıristiyan misyonunun, dünyevi egemen güçlere yönelik savunduğu gelenek doğrultusunda, yalnızca kendi tarihiyle özdeşleştirdiği toplumların sivil otoritelerini değil, dünyanın her tarafında mevcut olan siyasal iktidarlara da tanrısal bir haklılık atfettiği düşünülebilir mi? Hıristiyanlık tarihi ve Hıristiyan Kiliselerin anlayışları dikkate alındığında, farklı Kilise hareketlerinin, sosyo-kültürel köken olarak ait oldukları devletler ve bunların siyasal iktidarlarıyla yakın ilişki içerisinde oldukları, diğer ulusları ve insanları da bu bağlamda değerlendirdikleri görülmektedir. Dolayısıyla, yukarıdaki soruya verilecek cevap şudur: Teorik olarak Hıristiyan misyonu, tüm dünyevi iktidarları kutsamasına rağmen, özelde, farklı kilise akımları, kendilerini tarihsel ve kültürel olarak bağlı gördükleri siyasal iktidarları kutsamakta, diğer ulusları ve iktidarları ise, kendi bağlı oldukları siyasal iktidarlarla bunların kurdukları olumlu veya olumsuz ilişkiler çerçevesinde değerlendirmektedirler.

Kaynakça

AKTAY, Y. (2000). "Siyasal İslâm Anlatısının Sonu", *Tezkire*, 17.
_____, 2002, "Amerika'da Din Devlet İlişkileri ve Dinî Cemaatlerin Etkisi", (Konrad Adeneuer Vakfı'na sunulan yayımlanmamış bildiri).
AUGUSTINE, *City of God*, tr. G.G. Walsh ve diğerleri, New York: Image Books 1958.
_____, *A Treatise Concerning the Correction of the Donatists*, http://www.ccel.org/fathers/NPNF1-04/augustine/bk_correction/correction.html.
BIYIK, M. (2002). *Küresel Bir Din Projesi Olarak Moonculuk*, İstanbul: Birey.
BORG, M. (1994). *Jesus in Contemporary Scholarship*, Valley Forge: Trinity Press.
BOSCH, D.J. (1991). *Transforming Mission, Paradigm Shifts in Theology of Mission*, New York: Orbis Books.
BRUNT, P.A. (1997). "Laus Imperii", *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*, ed. R.A. Horsley, Trinity Pres International.
CASSIRER, E. (1951). *The Philosophy of the Enlightenment*, tr. F.C.A. Koelln, J.P. Pettegrove, New Jersey: Princeton University Press.
ÇELİK, M. (1999). *Bizans İmparatorluğu'nda Din-Devlet İlişkileri -I-*, İzmir: Akademi.
DVORNIK, F. (1990). *Konsiller Tarihi: İznik'ten II. Vatikan'a*, çev. M. Aydın, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
EDWARDS, D.L. (1997). *Christianity: The First Two Thousand Years*, New York: Orbis Books.
FREYNE, S., (1997). "The Quest of the Historical Jesus. Some Theological Reflections", W. Jeanrond, C. Theobald (ed.), *Who do you say that I am?*, (Concilium, 1997/1) London: SCM Press.
GREENSTONE, J.H. (1906). *The Messiah Idea in Jewish History*, Philadelphia: Jewish Publ. Soc..
GÜNDÜZ, Ş. (2001). *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, Ankara: Ankara Okulu.
HORSLEY, R.A. (1997). "The Gospel of Imperial Salvation: Introduction", *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*, ed. R.A. Horsley, Trinity Press International.
HUNTINGTON, S.P. (1997). "Medeniyetler Çatışması mı?", çev. M. Çalık, *Medeniyetler Çatışması*, der. M. Yılmaz, Ankara: Vadi.
JONES, R.G. (1984). *Groundwork of Christian Ethics*, London: Epworth Press.
LUTHER, M. "Against the Robbing and Murdering Hordes of Peasants", (E.G. Rupp, B. Drewery, *Martin Luther, Documents of Modern History*, London: Edward Arnold, 1970) http://www.tasc.ac.uk/histcourse/reformat/maincore/rupp6213.htm.
MACKINNON, J. (1936). *From Christ to Constantine*, London: Longmans.
MORTIMER, E., 1982, *Faith and Power*, Faber and Faber.
OLGUN, H. (2001). *Luther ve Reformu: Katolisizmi Protesto*, Ankara.
ÖKTEN, K.H. (2000). *Hıristiyanlıkta İnancın Yenilenmesi: Luther'in Teolojik Tezleri ve Toplumsal Yansımaları*, İstanbul.
ROY, O. (1994). *Siyasal İslamın İflası*, çev. Cüneyd Akalın, İstanbul: Metis.
RUNCIMAN, S. (1955). *The Medieval Manichee: A Study of the Christian Dualist Heresy*, Cambridge.
PRICE, S.R.F. (1997). "Rituals and Power", *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*, ed. R.A. Horsley, Trinity Press International.
SCOTT, C.A. (1915). "Donatists" *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. J. Hastings, c. 8.
TIBI, B. (1991). *Islam and the Cultural Accommodation of Social Change*, tr. C. Krojzl, Boulder: Westview Press.

islâmiyât V (2002), sayı 3, s. 73-85

Diyalog ve Misyon

PAUL F. KNITTER
PROF.DR., XAVIER Ü. CINCINNATI, OHIO. USA
ÇEVİREN: MAHMUT AYDIN

Misyon ve diyalog hakkındaki telakkilerin konusu, çoğu kez 'misyon' veya 'diyalog' anlamına gelecek şekilde anlaşılmakta; en azından, Hıristiyan çevrelerde, bunlardan birini sahiplenirken diğerini dışlamak veya diğeri için problem çıkarmak gibi görünmektedir. [Buna göre,] misyon ve diyalog birlikte olamaz; eğer olursa, son analizde, biri diğerini alt edip ona galip gelecektir. Nihayet, bir Hıristiyanın tercihi, ya misyon ya da diyalogdan yana olmak zorundadır.

Müteakip sayfalarda durumun niçin böyle olması gerekmediğini göstermeye çalışacağım. Düşüncelerim, Kilise (*eccleciology*) ve İsa (*christology*) ile ilgili çağdaş Hıristiyan anlayışları üzerine bina edilecek. İlkin, Kilise ve onun misyonuyla ilgili, Hıristiyanların görüşlerinde son zamanlarda meydana gelen ve sismik değişme (*seismic shift*) olarak adlandırılan gelişmeyi tanımlayıp, üzerinde mütalaalarda bulunacağım.[1] Daha sonra ise, Kilise'nin teolojisindeki bu değişmenin, İsa Mesih'in misyonunun ne olduğu ve onu gerçekleştirmek için neler yaptığı konularıyla ilgili yeni anlayışlarda nasıl temel bulduğu konusunu ele alacağım. Neticede de şu sonucu teklif edeceğim: Eğer Kilise ile ilgili yeni bakış açıları, uygun bir şekilde, Kristolojiyle ilgili yeni bakış açılarında temel bulur veya eğer Kilise'nin misyonu hakiki ve inançlı bir şekilde İsa'nın misyonunu yansıtırsa, o zaman, misyon ile diyalog arasında hiçbir tezat olmaz. İkisi de tabii olarak birbirlerini emreder. Diğerini izlemeksizin birini de izleyemezsiniz.

[1] Burada 'Hıristiyan' derken, fundamentalist veya evangelistleri değil, ana gövde Hıristiyan idraklerini işaret ediyorum.

"Onlar, demir bir paranın iki yüzü gibidir" denebilir. Gerçekten bu, diyalog ve misyonun 'demir bir para' olduğu anlamına gelmektedir. Misyon, sadece diyaloğu gerektirmez; misyon, diyalogdur. Bütün bu mütalaaların sonunda, okuyucunun, diyalogla misyon arasındaki ilişkinin; niçin bir 've' yahut 'veya' ilişkisi olmayıp, "misyon, diyalogdur" şeklinde olduğunu göreceğini ümit ediyorum.

Hıristiyan Misyon Anlayışında Değişme: Kilise'den Krallığa

Kilise'nin temel amacı ve misyonu anlayışındaki sismik değişme olarak adlandırdığım şey, özelikle Katolikler için, II. Vatikan Konsili'ni (1962-1965) takip eden birkaç on yıl boyunca meydana gelmiştir. Bir gözlemcinin ortaya koyduğu gibi, "Katolik Kilisesi'nin misyona yaklaşımı, Vatikan Konsili'ni takip eden yıllarda ters yüz olmuştur".[2] İster açıklama ister düzeltme diyelim, Hıristiyanların varlık sebebi (*raison d'être*) olarak gördükleri şeyde hakiki ve radikal bir değişme olmuştur. Bu değişim, –basit, fakat devrimci bir tarzda– Kilise ile 'Tanrı'nın Krallığı'[3] arasındaki ayırımda kök salmıştır. En azından, Katolik Kilisesi'nde uzunca bir süredir bir olgu gibi kabul edilen şey, artık, Hıristiyanların temel inançlarının bir parçası değildir. Bilindiği üzere Kilise, asırlardır, "Kilise dışında kurtuluş yoktur," dogmasına inanmış ve bunu açıktan öğretmiştir.[4] Diğer bir deyişle, Tanrı'nın Krallığı ve Tanrı'nın sevgisinin sunumu, sadece Kilise'ye tahsis edilmiş; Kilise, Tanrı'nın Krallığı'yla özdeşleştirilmiştir. Bu tarz bir inanç, artık söz konusu değildir. Günümüzde bir Hıristiyan, çoğu kere Kilise ile Krallık birbiriyle ilişkili olmakla birlikte, bunların farklı olduğunu, Kilise'nin Krallık'la özdeşleştirilmemesi gerektiğini kabul eder/onaylar. Nitekim, Krallık, Kilise'den daha büyük ve daha önemlidir. Daha doğrusu, Kilise kendine değil, Krallığa hizmet etmek ve onu beslemek için vardır. Krallık gayedir; Kilise ise, sadece, Tanrı'nın, Krallığı gerçekleştirdiği vasıtalardan biridir. Bu durum, hakikaten, Hıristiyanların kendi kendilerini ve Kilise olarak adlandırılan topluluklarını anlamada muazzam bir değişmedir.

Bu değişmenin hem muhteva hem de gayesini anlamak için, bu Hıristiyan sembolünün, yani Tanrı'nın Krallığı'nın muhteva ve gayesini keşfetmek zorundayız. Gelecek bölümde göreceğimiz üzere, Tanrı'nın Krallığı (*the Basileia tou Theou*), Nasıralı İsa'nın vekilliğinin/görevinin özü idi. O, anlamı ve imaları tam olarak bohçalanamayan ve farklı tarihsel dönem veya kültürlerde farklı vurgularla anlaşılacak olan bir sembol olmasına rağmen, onun temel anlamını, en iyi Kilise Babası İrenyus'un şu sözleriyle ifade edebiliriz: "Tanrı'nın şanı/şerefi, yarattıklarının saadet ve mutluluğudur (*Gloria Dei vivens homo*)". Tanrı'nın Krallığı, herkesin iyi ve mutlu olduğu insan toplumunun vizyonunu temsil eder. Ya-

[2] Thomas C. Fox, *Pentecost in Asia: A New Way of Being Church*, Maryknoll: Orbis Books, 2002, s. 69.

[3] Vurgu yazara aittir.

[4] Francis A. Sullivan, *Salvation Outside the Church?: Tracing the History of the Catholic Church Response*, New York: Paulist Press, 1992.

ratılanların hepsi iyi ve mutlu olmalıdır. Çünkü, tıpkı Tanrı tarafından kendilerine ihtimam gösterildiği gibi; onlar da birbirlerine ihtimam göstermelidir. Yuhanna İncili'nin ortaya koyduğu gibi, tüm insanlar (buna, tüm yaratılanlar ifadesini ekleyebiliriz) yaşama sahip olsun ve buna da bolca sahip olsun, anlayışı, dünyanın bir gerçeğidir (Yuhanna 10: 10).

Tanrı'nın Krallığı, daha çağdaş terimlerle yeni 'bir dünya düzeni' olarak adlandırabileceğimiz, Kutsal Kitab'a ait (*biblical*) bir semboldür. Bu yeni dünya düzeni, insanların birlikte yaşayabileceği yeni bir yoldur. O, tüm yasaların, ekonomik politikaların ve uluslararası ilişkilerin temel değerlerinin, 'adalet'i talep eden ve harekete geçiren bir merhamet duygusuna dayandığı bir toplum yapısının yeni bir yoludur.[5] Bu tarz bir dünya düzeni, tek tek milletlerin ve milletler topluluğunun politik ve ekonomik işlerinden, kesinlikle yapısal bir değişimi, hatta devrim niteliğinde bir yapısal değişimi talep eder. Ancak, dünya politikalarında ve ekonomilerinde bu tarz yapısal değişim, dahilî yapısal değişim olmaksızın –yani insan kalbinde ve zihninde değişim olmaksızın– oldukça kısa ömürlü olacaktır. Diğer bir deyişle, bu dünyada gerçekleştirilmesi gereken Tanrı'nın Krallığı vizyonu, kesin olarak 'sosyo-politik' ve aynı zamanda oldukça da manevidir. O, insan kalbinin değişimine dayanan sosyal yapıların değişimini talep eder.

Böylece Hıristiyanlar, Kilise'nin temel amaç ve misyonunun, dünyada Tanrı'nın Krallığı'nın idrakini her zamankinden daha fazla ilerletmek olduğunun farkında olmaya ve bu farkında oluşun meydan okumasıyla yüzleşmeye başlamışlardır. Zira, Kilise, ancak bu şekilde öte dünya için 'ruhları kurtarıcı' olabilir. 1960'larda Roma'daki öğrencilik yılarımda bana söylendiği gibi, artık Hıristiyanlar, misyonerlik eyleminin temel amacının yeni bölgelere ve kültürlere yeni 'kiliseler dikmek' (*plantatio ecclesia*) olduğunu söyleyemez. Temel misyon, daha ziyade, Krallığın ikamesidir. Bu da, tüm diğer gayelerin kendisine tâbi olduğu nihai gayedir.

Kilise'nin misyonuna dahil olan başka temel gayeler de vardır: Hıristiyan misyonerleri, İsa'nın müjdeli haberlerini tebliğ etmeli; yeni inananlar toplulukları oluşturmalı; bu topluluklara, onları canlı tutacak ritüeller temin etmeli ve Hıristiyan eğitimini teşvik etmelidirler. Ancak, Hıristiyan yaşamının ve toplumunun bütün bu öncelikleri, nihai amacın vasıtaları olarak yeryüzünde merhamet ve adaletin temini olan Tanrı'nın Krallığı'nı inşâ etmek için çalışmaya matuf olmalıdır. Kilise, hiçbir zaman ve hiçbir şekilde, kendini Krallık'tan daha önemli görmemelidir. *Gaudium et Spes* adlı dokümanda II. Vatikan Konsili'nin ifade ettiği gibi, "Kilise'nin tek bir nihai amacı vardır. O da, Tanrı'nın Krallığı'nın ikamesi ve insan ırkının/neslinin kurtuluşunun tahakkukudur" (LG 45).[6]

[5] Edward Schillebeeck, *Christ: The Experience of Jesus as Lord,* New York: Crossroads, 1980; Jon Sobrino, *The True Church and the Poor,* Maryknoll: Orbis Books, 1984; Sobrino, *Jesus in Latin America,* Maryknoll: Orbis Books, 1987.

[6] Başka bir yerde, Papa II. John Paul ve Vatikan'ın son resmî söylemlerinde Kilise ve misyon teolojisindeki bu değişimi hem teşvik eden hem de onu engelleyen muallak ifadelerin olduğunu

İtiraf etmek gerekirse, Hıristiyan kiliselerinin misyon anlayışlarındaki bu değişim, II. Vatikan Konsili'nin 'çağın işaretleri' olarak adlandırdığı çağrıya bir yanıt olarak ortaya çıkmıştır. Bu işaretler, eşit derecede hâkim olan inanılmaz adaletsizlik ve ekonomik haksızlıklardan dolayı ortaya çıkan, insanların ve bizzat yeryüzünün acı ve ıztıraplarında görülmüştür. Bütün bu olumsuzluklar, dünyayı yöneten politik ve ticari yapılardan kaynaklanmaktadır. Yoksulların çığlıkları ve yeryüzünün bugünkü durumu gibi şeyler, Tanrı'nın, kendileri vasıtasıyla Kilise'yle konuştuğu ve onu, kendine gelmesi için sarstığı işaretler ve dürtmelerdir. Bu işaretlerden en çok sarsılan ve onlara yanıt vermek için en cesur çabalarda bulunan Hıristiyanlar, 'kurtuluş teologları' olarak adlandırılır olmuşlardır.

İster kendilerini kurtuluşçu olarak adlandırsınlar ister adlandırmasınlar, bu tür teologlar, her Hıristiyan teoloğunun yapması gereken şeyi yapmışlardır. Zamanın en yeni alametlerine mukabelede bulunmak, beşerî ve ekolojik ıztırapların realite oluşlarının kiliselere tevdi ettiği yeni sorulara yanıt vermek için, bu teologlar, inançlarının kaynaklarına, yani Yeni Ahit'teki, özellikle de İncillerdeki Nasıralı İsa'nın şahsına ve mesajına dönmek zorunda kalmışlardır. Bu yeni soruların ve yeni tecrübe edilmeye başlanan adaletsizlik ve beşerî ıztırapların lensleri vasıtasıyla, İsa'yı tekrar gözden geçirmeye başladıklarında; yani Tanrı'nın Sözü'nü, yoksulların ve bu dünyanın kurbanlarının kulaklarıyla dinlediklerinde, daha önce duymadıkları şeyler duymuşlardır. Bu çerçevede, bir kimse gerçekten şunu söyleyebilir: Kilise'nin anlayışındaki sismik değişme, İsa'nın gerçekte kim olduğu ve temelde ne yapmak istediğiyle ilgili anlayıştaki sismik değişmede zemin bulmuş ve bu anlayış tarafından yönlendirilmiştir.

Bütün bu süreçte, İsa'nın 'yeniden keşfedilmesi' söz konusudur. Zamanın işaretleri tarafından yönlendirilen ve İncilleri araştırmak için geliştirilen yeni araçlar tarafından kılavuzlanan pek çok Hıristiyan, İsa'nın temel misyonunun ve vekilliğinin ne Hıristiyan Kilisesi'ni inşâ etmek ne de kendini Tanrı'nın oğlu ve tüm insanlığın kurtarıcısı olarak ilan etmek olduğu; aksine, daha ziyade, Tanrı'nın Krallığı'nı duyurmak ve ona inanıp, onun vuku bulması için çalışmaya davet etmek olduğunu keşfedince, oldukça şaşırmıştır. Evet, İsa, ölümü ve ölümden dirilmesinden sonra, çok kısa bir süre zarfında taraftarları tarafından Tanrı'nın oğlu ve kurtarıcı olarak anlaşılır olmuş ve taraftarlarının oluşturduğu topluluk da, Kilise hâline gelmiştir. Ancak, bütün bu temel ve birbirinden ayrılmaz gelişmeler, İsa'nın orijinal vizyonu ve temel misyonu olan Tanrı'nın Krallığı'nın yerini almak için değil, onu daha da ilerletmek içindi.

Ancak, dürüst olmak için, Hıristiyanlar kabul etmelidir ki, Hıristiyanlık tarihinin büyük bir bölümünde, İsa'nın ilahlığı ve eşsiz/biricik kurtarıcı olarak onun

göstermeye çalıştım. Bkz. Paul F. Knitter, *Jesus and the Other Names: Christian Mission and Global Responsibility*, Maryknoll: Orbis Books, 1996, s. 125-142.

rolü üzerinde öylesine fazla vurgu yapmışlardır ki, bu inançlar, İsa'nın temel/merkezî inancı ve sorunu olan Tanrı'nın Krallığı konusunu gölgede bırakmış, hatta onun yerine geçmiştir. Sıklıkla söylendiği gibi, ilan/tebliğ eden, ilan/tebliğ edilen olmuştur. Tanrı'nın Krallığı'nın peygamberi olan İsa, Tanrı'nın oğlu ve yegâne kurtarıcı olmuştur. Elbette, Hıristiyanlar için, Peygamber İsa ile Tanrı'nın oğlu İsa arasında herhangi bir fitri çelişki söz konusu değildir. Ancak, Tanrı'nın oğlu olarak İsa, artık Tanrı'nın Krallığı'nın peygamberi değilse, o zaman, Hıristiyanlar ucu bucağı olmayan bir problemle karşı karşıya kalırlar. Çünkü o zaman, onlar artık orijinal ve gerçek İsa'ya sahip olmazlar. İsa için, Tanrı'nın Krallığı'na değil, sadece Tanrı'ya iman, sahte bir tanrıya iman anlamına geliyordu. Hıristiyanlar için, İsa'yı, bizi (Hıristiyanları) Tanrı'nın yeryüzünde kurulacak olan Krallığı'na içten bağlanmaya çağıran bir peygamber olarak değil de, ilahi varlık olarak ilan/tebliğ etmek, sahte bir İsa ilan/tebliğ etmek demektir.[7]

El-Salvadorlu kurtuluş teoloğu Jon Sobrino, Hıristiyanların, İsa'yı muhafaza edip onun mesajının özü olan Tanrı'nın Krallığı'nı kaybettikleri tarihsel süreci şu şekilde tasvir etmektedir: "Tanrı'nın Krallığı'nın, Kristolojiden tedricî olarak kayboluşu, bir anlamda anlaşılabilir. O, anlaşılabilir tarihsel nedenlerden dolayı zaten Yeni Ahit'te başlamıştı. Yeni Ahit araştırmacıları, Sinoptik İncillerde İsa'nın varlığının, temelde, Baba olan bir Tanrı ile O'nun Krallığı arasındaki ikili ilişki içinde ortaya konduğu konusunda genel bir konsensüs içindedir." Ancak, Yeni Ahit'in diğer kitaplarında bu ikili ilişkinin Tanrı'nın Krallığı tarafı bulanıktır. Sobrino'nun işaret ettiği gibi, diğer Yeni Ahit kitaplarında, Pavlus'un 'kurtuluş' veya 'iyi haber' anlayışları gibi, ona denk, fakat değiştirilmiş versiyonları olmasına rağmen, "Tanrı'nın Krallığı, onlarda, merkezî olmaktan uzaklaşmıştır". Bu noksanlık ve Krallık'tan uzaklaşma, ölümden dirilme olayından sonra, toplumların durumundan dolayı olmuştur. "İsa'nın ölümden dirilmesi ve ikinci gelişinin kaçınılmazlığıyla ilgili beklentiler, Tanrı'nın Krallığı olarak Hıristiyan ütopyasının formüle edilmesini güçleştirmiştir." Ölümden dirilme tecrübesinden sonra, İsa'nın Tanrı ile ikili ilişkisinin 'Baba' tarafı, artık merkezi işgal eder duruma gelmiştir. Hıristiyan dindarlığı ve tefekkürü, İsa'nın eylemlerinden çok, onun şahsıyla alâkadar olmuştur. Yani Hıristiyanlar, İsa'nın Tanrı'dan aldığı bu dünyaya yönelik misyonundan ziyade, İsa'nın ilahlığı veya Tanrı ile ilişkisi ve O'nun gibi sonsuzluğuyla ilgilenmişlerdir. Böylece, "tıpkı İsa'nın Tanrı ile ilişkisi gibi eşit derecede asli olan onun Tanrı'nın Krallığı ile ilişkisi, tedricî olarak Kristolojik düşünceden kaybolmuştur... Dördüncü yüzyıldaki konsil tartışmalarından beri açıkça ortaya çıkmıştır ki, Tanrı'nın Krallığı, her ne surette olursa olsun, Kristolojide artık hiçbir rol oynamamaktadır."[8]

[7] Jon Sobrino, *Jesus the Liberator: A Historical-Theological Reading of Jesus of Nazareth*, Maryknoll: Orbis Books, 1993, s. 69.

[8] Sobrino, "The Kingdom of God and the Theological Dimension of the Poor: The Jesuanic Principle", John C. Cavadini & Laura Holt, eds., *Who Do You Say I Am? Christology at the Beginning of the Third Millenium*, Notre Dame: University of Notre Dame, 2002 (basılacak).

Geçmiş yüzyılın başlangıcından beri Albert Schweitzer ve Johannes Weiss gibi araştırmacıların devrim niteliğindeki buluşlarıyla sarsılan Hıristiyanlar, Sobrino'nun 'İsevi Prensip' olarak adlandırdığı şeyi, yani İsa'nın misyonunun ve mesajının asli bir prensibi olarak Tanrı'nın Krallığı'nı yeniden benimseyip hayata geçirmekle yükümlü hâle gelmişlerdir. Kristolojide, Tanrı'nın Krallığı'nın merkeziliğini yeniden benimseme, Hıristiyan kiliselerinden özellikle de kurtuluş teolojisinin etkili olduğu Güney Amerika ve Asya'daki gelişmekte olan kiliselerde meydana gelmektedir. Çünkü bu bölgelerde adaletsizliklerden dolayı yoksulluk oldukça yaygındır. Bu durum, Vatikan'ın, onları kapsamı içine alma ve etkilerini azaltma teşebbüslerine rağmen, niçin özellikle Güney kiliselerinde, Kilise ve misyon anlayışında sismik değişimin son derece şiddetli ve azimli olduğunu açıklamaktadır.[9] Eğer İsa, Tanrı'nın Krallığı üzerine odaklanmış idiyse, Kilise de böyle yapmak zorundadır.

Ancak, İsa'nın nasıl Krallık-merkezli olduğu konusunda Kutsal Kitap araştırmacıları arasındaki yeni anlayışlar, Kilise'nin misyonunun İsa'nın örneğini nasıl izlemesi gerektiği konusunda yeni gereklilikleri husule getirmiştir. İsa'nın *'Krallık-merkezli' olduğunu söylemek, onun 'mağdur-merkezli' olduğunu söylemektir.* Latin Amerika, Asya ve Kuzey Amerika'da İsa Okulu olarak adlandırılan gruba mensup Yeni Ahit araştırmacılarının kabul ettiği gibi, İsa için Tanrı'nın Krallığı'nı ilan/tebliğ etmek, otomatik olarak, sosyal ve ekonomik yaşamın dışına itilenler için ayrıcalıklı bir alâka göstermeye sevk edilmek anlamına gelmekteydi.[10] Bu durum, 'Müjdeli Haber'in (İncil'in) 'zamanın işaretleri'yle, özellikle de adaletsizlik ve dünyamızı kasıp kavuran beyhude ıztıraplarla ilişkilendirilmesidir. Sobrino'nun ifadesiyle "o, sadece tarihsel İsa'yı ve Tanrı'nın Krallığı'yla alâkasını kabul eden bir konu değil; aynı zamanda, ondan daha da önemlisi, yoksulları, onlara kesin olarak ihtiyaç duydukları ayrıcalıklı yeri vererek, Hıristiyan alâkasının merkezine geri koyan bir konudur."[11]

Toplumlarında marjinalleştirilenler ve yoksullar için bu tarz ayrıcalıklı alâka olmaksızın, Hıristiyanlar gerçekten Hıristiyan olamaz ve Kilise de, İsa'nın anladığı şekilde Tanrı'nın Krallığı'nı ilerletemez. Bu durum, yoksullar için ayrı-

[9] Kurtarıcı olarak İsa'nın mutlak biricikliğini, Hıristiyanlığın diğer dinsel geleneklere üstünlüğünü ve Hıristiyan olmayanları Hıristiyanlaştırmayı hedefleyen misyonerlerin gerekliliği üzerinde tekrar tekrar vurgu yapan *Dominus Iesus* adlı Vatikan dokümanı pek çokları tarafından, temelde Asya kiliselerini ve onların teologlarını hedeflemiş olarak görülmektedir. Bkz. Jeevadhara, 31/183 (2001).

[10] Jon Sobrino, *Jesus the Liberator; Sobrino, Christ the Liberator: A View from the Victims*, Maryknoll: Orbis Books, 2001; George Suares-Prabhu, "The Jesus of Faith: A Christological Contribution to an Ecumenical Third World Sprituality", K.C. Abraham & Bernadette Mbuy-Beya, eds., *Spirituality of the Third World*, Maryknoll: Orbis Books, 1994, s. 139-164; Samuel Rayan, "Jesus and the Struggles of the Masess in India", *Third Millenium: Indian Journal of Evangelization*, 2 (1999), sayı: 1, s. 18-31; John Dominic Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, HarperSanFrancisco, 1991, s. 89-224; Marcus Borg, *Jesus: A New Vision*, HarperSanFrancisco, 1987, s. 77-189.

[11] Sobrino, "The Kingdom of God", basılmamış makale, s. 10.

calıklı tercih olmaksızın, Kilise'nin, temel misyonunu yerine getiremeyeceği anlamına gelmektedir. Bu durumdan Sobrino, Hıristiyanlar için şu mutedil sonucu çıkarmaktadır: "Tanrı, bizim son kurtuluşumuzu yoksullarla ilgili ne yaptığımıza bağlamıştır." Sobrino bu noktayı daha keskin bir şekilde ifade etmek için ["Kilise dışında kurtuluş yoktur," şeklindeki] eski dogmayı şu şekilde yeniden formüle etmektedir: Kilise'nin misyonu, artık, "Kilise dışında kurtuluş yoktur," dogması tarafından yönlendirilmemektedir. Daha ziyade, İsa'nın Krallık-merkeziliği farklı bir motivasyon ve meydan okuma temin etmektedir. Buna göre, yoksullara taahhüt dışında ne kurtuluş ne de Kilise vardır (*extra pauperes nulla salus, nulla ecclesia*).[12]

İsa: Tanrı'nın Krallığı'nın Kendini Soyutlayan Diyalojik Peygamberi

Ancak, Hıristiyan teologlar, İsa'nın, Tanrı'nın Krallığı'nı ilerletmek için gayret sarf ettiği yolda başka temel unsurlar da kabul etmektedir. Buna göre, İsa, Tanrı'nın Krallığı'nı ilerletmeyi sadece yoksullar için öncelikli tercihte bulunmak suretiyle değil, aynı zamanda, herkese yönelik kendi kendinden vazgeçen bir açıklık vasıtasıyla yapmıştır. Eğer kurtuluş teologları, Hıristiyanların İsa'nın vazifesi olarak adlandırdıkları şeyde Krallığın merkeziliği üzerinde doğru bir şekilde vurgu yaparlarsa, dinlerarası diyalogla meşgul olan teologlar da, İsa'nın 'şahsında', onun 'kendi kendinden soyutlanmasının' merkeziliğine (*the centrality of kenosis*)[13] dikkat çekerler. Eğer sadece Tanrı'nın Krallığı değil, aynı zamanda, kendi kendini soyutlayan İsa'nın Hıristiyan misyon anlayışında sismik değişmenin parçası olması gerektiği anlamında gerçek ve tam İsa'ya sahip olursak, o zaman, her ikisi de son derece önemlidir. Ne kastettiğimi sistematik olarak ifade etmeye çalışayım.

Elbette ki, İsa'nın kendi kendini soyutlaması (*kenosis*) mefhumu ve eylemi, uzunca bir süredir, İsa'nın kim olduğunun ve Hıristiyanların onda ve onun vasıtasıyla Tanrı'nın ne yaptığına inandıklarının tanımlayıcı bir vasfı olarak kabul edilmektedir.[14] Bu tarz bir kendi kendini soyutlama çerçevesinde İsa'nın, kendini tamamıyla ötekilere veren, hizmet edilmeye değil, hizmet etmeye gelen ve ötekiler için kendi benliklerini kaybedenlerin kendilerini gerçekten bulacakla-

[12] Sobrino, "The Kingdom of God", s. 15, 20.

[13] Kenosis terimi, Hıristiyan ilahiyatında, ilahi logosun veya diğer bir deyimle İlahi Teslis'in ikinci unsuru olan İsa Mesih'in, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve her yerde hazır olan gibi, ilahi sıfatlardan kendini soyutlayarak, beşer bedeninde dünyaya gelmesini ifade etmek için kullanılmaktadır. Yani bu terim, kısaca, İsa'nın yücelikten soyutlanarak beşer sınırlılığı içinde dünyaya gelmesini ifade etmektedir. Bkz. Van A. Harvey, *A Handbook of Theological Terms*, London: Collier Macmillan Publishers, s. 138 (Çevirenin notu).

[14] Richard, Lucien, *Christ: The Self-emptying of God*, New York: Paulist Press, 1997; Richard, *A Kenotic Christology: In the Humanity of Jesus the Christ, the Compassion of Our God*, Washington DC: University Press of America, 1982. Kenotic Kristoloji ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. Sr. Moly Thomas, *A Christology of Christian Witnessing: Kenotic Christology Reconsidered*, the Catholic University of Leuven, 2002.

rını tebliğ eden biri olarak anlaşılması, Yeni Ahit geleneklerinin çeşitliliğinin her kısmında arada sırada vuku bulan bir konu olarak durmaktadır. Hıristiyanların, İsa'nın kendi kendini aşan/soyutlayan Mesih olduğu yönündeki tecrübe ve inançlarının klasik temeli (*locus classicus*), Pavlus'un Filippililere Mektub'unun 2: 5-11 ifadeleridir:

> İsa'da olan düşüncenin aynısı sizde de olsun; O, Tanrı'nın şeklinde olmasına rağmen, Tanrı'yı tam olarak kendi içinde tüketmiş gibi O'nunla denkliği kabul etmedi. Fakat bir köle şeklini alarak kendi kendini soyutladı. İnsana benzer şekilde doğarak, insan şeklinde kendini buldu. Kendi kendini alçaltarak; ölüme, hatta çarmıhta ölüme itaat eder oldu. Bundan dolayı, Tanrı da onu çok yüceltti...

Pavlus öncesine ait ayinsel/litürjikal bir ilahinin bu zengin ifadelerini izahta, yorumcular, İsa'nın ilk taraftarlarının beşer İsa'yı izlemelerinde gördükleri ve hissettikleri şeyleri Yeni Ahit yazarlarının söze döktüklerine işaret etmektedir. Bu bağlamda, eğer onlar İsa'yı Mesih, Tanrı oğlu, Tanrı'nın Sözü ve kurtarıcı olarak isimlendirdiyse, bu, onun Tanrı'nın Krallığı'nı ilan etmede gösterdiği sadakatteki karşılıksız sevgisinden dolayıdır. Şayet daha sonraları onlar İsa'dan, bedenleşmiş veya tecessüm etmiş Tanrı'nın Sözü olarak bahsetmek zorunda kalmışlarsa, bu, onların böyle tecessümün/inkarnasyonun, kendi kendini vermenin, kendi kendini soyutlama noktasına dönüştüğü bir sürecin sonucu olarak ortaya çıktığının farkına vardıklarından dolayıdır. Bu nedenle, inkarnasyon, 'İlahi Ben'i ötekilere vermek için, 'İlahi Verici'nin 'İlahi Ben'den soyutlanmasının meydana geldiği bağlantı eyleminin bir sonucudur. Bu nedenle 'öteki', inkarnasyonun asli bir parçasıdır. Hıristiyanlar, İlahi Varlığın beşer olmasının ötekiyle ilişki kurmak ve ona yer açmak için bir kendi kendini soyutlama eylemi olduğuna inanmaktadır. Kendi varlığından kendini soyutlayarak oluşan bu sürecin en şaşırtıcı ifşası çarmıhtır. Budist terminolojide İlahi Ben, öteki benlerle ilişkisinde 'Ben'i olmayan' olmaktadır; böylece, İsa'da bedenleşen, Tanrı'nın gerçek Ben'i olmaktadır. İsa'nın ilahi sıfatlardan kendini (*kenosis*) soyutlaması ve Tanrı'nın İsa'da tecessüm etmesi birbirinden ayrılmazdır.

Bu tarz bir anlayış, 'kenotik Kristolojinin' temel muhtevasıdır. Ancak, teologlar, son zamanlarda böyle bir Kristolojinin diyalojik muhtevasını ve meydan okumasını belirlemeye ve ona kulak vermeye başlamıştır. Muhtemelen bu, dinlerarası diyaloğun meydan okuması ve muğlaklığı gibi, 'zamanın öteki işaretlerinin' husule getirdiği hermeneutik baskılardan ortaya çıkmıştır. David H. Jensen'in *In the Company of Other: A Dialogical Christology*[15] adlı yeni kitabı, eğer bir kimse, kendinden hakikaten farklı olanlarla bir çeşit diyalog ilişkisi içinde olmazsa, onun kenotik Mesih'e inandığını dürüstçe ve mantıki olarak söylemenin mümkün olmadığını gösterme konusundaki çabalara öncülük et-

[15] Cleveland: The Pilgrim Press, 2001.

mektedir. [Bu çerçevede] kenosisin, diyalog için başka bir kelime olduğu söylenebilir. Jensen'in kitabının vermek istediği mesajı özetleyen, firasetli ve ilginç birkaç ifadeye yer vereyim.

İsa Mesih, 'öteki'ne açıklığı tezahür ettirendir. O, bizim birbirimizle ve insanlığın da Tanrı ile doğru ilişkisini tesis etmek suretiyle, bizim adımıza kendi kendini soyutlayan, yani kendinden vazgeçen biridir. İsa'yı Mesih olarak ikrar edenler gibi, Hıristiyanlar da benzer şekilde, kendilerini ötekilere, özellikle de farklı dinsel toplumlara ait olduklarını açıktan itiraf edenlere açmaya çağrılmaktadırlar. Hıristiyanlar, daha inançlı taraftar olmak için, ayırt edici farklı dinsel bağlılıkları açıktan itiraf edenlerin anlayışlarına ihtiyaç duyarlar.[16]

> ... ötekilerle tastamam bir şekilde tek vücut olan birini ikrar etmek suretiyle Hıristiyanlar, Tanrı'nın nihai armağanı kadar sonsuz sırra ve insanlar arası ilişkilerin şaşırtıcı sürprizine kendi kendilerini açarlar.[17]

> Mesih olarak İsa'nın ortaya çıkışı ve dinî ötekinin çehresi, yaşayan aynı inkarnasyonal yörüngenin iki veçhesidir. Hiçbiri, hiçbir zaman bitip tükenmez ve Hıristiyanlar tekrar tekrar her ikisine dönerler.[18]

Kenotik anlayışın ve İsa'yı izlemenin yeni diyalojik taleplerini ortaya koyarken Jensen şu anonsta bulunur: "Bir tilmizlik modeli olarak kabul edildiğinde kenosisin yaptığı farklılık, kişiyi kendine yönelik tercihinden ve ötekilerden izole etmesinden arındırmasıdır..."[19] Dikkat edin, kenotik anlayış, bizi sadece ötekilerden izole etmekten değil –çünkü ötekine ihtiyaç duymaktayız–; aynı zamanda, kendi kendimize öncelik vermekten de uzaklaştırır –çünkü kendimizi ötekilerin üzerinde göremeyiz. "Kenosis hareketi, herhangi bir şekilde daima Ben'e öncelik veren konumdan Ben'in uzaklaştırılmasıdır. Kenosisin ahlaki önemi, onun hiçbir kimseyi tek başına bırakmamasıdır. Ben'in kendi kendini mutlaklaştırması illüzyonu kabul edildiğinde, kişiler, diğerleri pahasına kendilerini yüceltme yönündeki herhangi bir öncelikli tutumdan vazgeçmeye çağrılırlar."[20] Niçin herhangi bir şekilde Ben'in kendi kendine öncelik vermesinden sakınılması gerekir? Çünkü bu bizi korur ve komşumuzun ötekiliğinden dolayı hayretler içine düşmekten alıkor. Öyle ki, komşumuzun ötekiliği, kendisi vasıtasıyla Tanrı'nın ötekiliğinin hayatımıza hitap ettiği ve zaman zaman da bizi rahatsız ettiği bir araçtır.

Jensen, İsa'nın eşsizliği ve biricikliğiyle ilgili hem popüler hem de resmî (Kilise çevrelerinde hâkim olan) pek çok İsa yorumuyla kesin bir çelişki içinde olmasa da, açıkça tezat içinde görülen bir İsa anlayışıyla görüşlerini sonlandırmaktadır. Kenotik anlayış çerçevesinde İsa'nın biricikliği, inatçı bir şekilde, emperyalist veya muzafferane/işgalci tasarruflara karşı mukavemet eden bir tarz-

[16] *Age.*, s. x, xiii.
[17] *Age.*, s. 88.
[18] *Age.*, s. 88-89.
[19] *Age.*, s. 136.
[20] *Age.*, s. 190, 198.

da kendini ortaya koymaktadır. Kenotik Mesih'in ikrarı, sadece figür olarak İsa Mesih'e değil, daha da öte, herkese işaret etmeye dayanır. Bu tarz bir Mesih-merkezliliği ileri sürmek, İsa Mesih'in vücut bulduğu kenotik dinamiğin ucunu kesmeye denktir. Böylece, muzafferane tasarrufun tahribatı altında, Mesih'in başkaları için olması ortadan kaybolur... Diğer her şey pahasına İsa Mesih'i ilan etme olan Mesih birciliği (*kristomonism*), tilmizliğin (İsa'nın taraftarı olmanın) sadıkane bir şekilde ifası değil, aksine, tilmizlik hayatının bir tahribidir. Nitekim, İsa'ya intibak, kendimiz gibi, diğerleri üzerinde talepte bulunmayı değil, onlar tarafından talepte bulunulmayı alâkadar eder.[21]

İsa'nın güttüğü misyonun bu kendi kendini soyutlayan diyalojik niteliğini anlamak ve benimsemek, İsa'yı öteki yollara açık yol olarak anlamak ve izlemekten geçmektedir. İsa, Hıristiyanlar için 'yol, hakikat ve yaşamdır' (Yuhanna 14: 5-7). Bu, onun, izlemek için açık-seçik ve talep edilen bir yol önerdiği anlamına gelmektedir. Onun önerdiği bu yol, Tanrı'nın Krallığı'na ulaştıran ve Hıristiyanların nerede duracaklarını bildikleri bir yoldur. Bu yol, Hıristiyanların, ötekiler kadar kendi kendilerine meydan okudukları bir yoldur. Bu yol öyle bir yoldur ki, onda Hıristiyanlar, ne oldukları gibi ne de tek başlarına durabilirler. Çünkü bu yol, kişinin kendi kendini soyutlamasını/aşmasını ve diyalojik olmasını gerektirir. Diğer bir deyişle; o, sadece farklı yollarda yürüyen ötekilerin desteğiyle yürünebilen ve izlenebilen bir yoldur. Bu nedenle, Hıristiyanlar, eğer ötekilerle diyalojik ilişki içinde olurlarsa, ancak o zaman, Tanrı'nın Krallığı'nı geliştirme ve teşvik etme misyonunu devam ettirebilirler. Bütün bu noktalar, beni, aşağıda ifade edeceğim sonuca götürmektedir.

Misyon: Tanrı'nın Krallığı'na Hizmette Diyalog

Hıristiyan misyon anlayışındaki Kilise-merkezlilikten Tanrı-merkezliliğe geçişi temsil eden sismik değişim, İsa'nın yaptığı gibi, Tanrı'nın Krallığı'nı takip etmenin gerektiği yönündeki artan farkında oluşun, yoksullar ve toplumlarında marjinalleştirilenler için öncelikli bir alâkayı gerektirmesi, İsa'nın, vazifesini, kendi kendini soyutlayarak ötekilerle diyalog içinde yerine getirdiğinin kabul edilmesi gibi, Hıristiyan teolojisindeki bu üç yeni bakış açısını bir araya getirdiğimizde, misyon konusundaki çağdaş Hıristiyan telakkisini şu şekilde tasvir edebiliriz: *Misyon, yoksullar ve toplumlarında marjinalleştirilenler için, Tanrı'nın Krallığı'na hizmette ötekilerle diyalojik ilişki içinde olmaktır.*

Lütfen dikkat edin: Hıristiyan Kilisesi'nin misyonunun, böyle bir diyaloğu ihtiva ettiğini iddia etmiyorum. Benim söylediğim şey, onun böyle diyalog olduğudur. Bu, Kilise'nin asıl gayesidir. Bu, tüm insanların, özellikle de adaletsizliklerden dolayı mağdur olanların iyiliğini sağlayıp ilerletmek için Kilise'nin misyonerlerini harekete geçiren ve bunu da, benzer ilgi ve alâkaya sahip ötekilerle iletişim ve işbirliği içinde yapma konusunda onlara rehberlik eden şey-

[21] *Age.*, s. 87, xii.

dir. Yukarıda ifade edildiği üzere, diyalog olarak bu misyonu takip etmek ve İsa'yı izlemeyi seçenlerin oluşturduğu toplumları geliştirmek/beslemek için Kilise, İsa'nın mesajının öğretilmesi, eğitim ve ibadet hayatı gibi başka pek çok şeyi de yapmak zorundadır. Ancak, tüm bu temel eylemler, temel aktivite olan merhamet ve adalet üzerine kurulan Tanrı'nın Krallığı'nı ilerletmek için, ötekilerle birlikte çalışmaya destek veya onu başarmanın yolları olmalıdır.

Bu tarz bir misyon anlayışının muhtevalarını ortaya koymak için, Kilise'nin misyonunun bu şekilde anlaşılmasının tahrik ettiği iki tenkide veya kaygıya yanıt vereyim. Bunlardan biri Kilise çevrelerindeki Hıristiyanlar tarafından, diğeri ise Kilise dışındaki diyalog muhatapları tarafından dillendirilmektedir.

Hıristiyan Kilisesi –özellikle de Vatikan– çevrelerinden gelen kaygıya, hatta sapıklık suçlamasına göre, misyonun diyalojik bir tarzda anlaşılması, Hıristiyanların, İsa Mesih'in 'Müjdeli Haberi'ni/İncil'i ilan ve tebliğ etme yükümlülüğünü dışlar. Bu, misyonu, tamamıyla sosyal bir gündem elde etmek için ötekilerle konuşmaya, onlardan öğrenmeye ve onlarla işbirliğine girmeye indirger.[22] Böyle Hıristiyan tenkitçilerle diyaloğa teşebbüs etmek için ilkin, onların, hakiki bir diyaloğun bir değil, iki ayağı olduğunu unutuyor göründüklerini hatırlatmak istiyorum. Onlar için dinlerarası diyalog, yalnızca ötekilerle konuşmak, onları dinlemek, muhtemelen onlardan öğrenmek ve onlarla işbirliği yapmaktır. (Onlar bunu ileri sürerken) diyaloğun ikinci ayağını unutmaktadır. Bu da, ötekilere konuşmak; yani kişinin, yaşayan-veren hakikat olarak, bulduğu şeyi ilan ve tebliğ etmesidir. Gerçek diyalog, hem ötekilerle konuşmayı hem de onlara konuşmayı gerektirir. Bu da, ötekiler için doğru olanı dinlemek ve kendimiz için doğru olanı da onlara bildirmek anlamına gelir. Bu yüzden, Vatikan'ın yaptığı gibi, 'Diyalog ve İlan'dan bahsetmek, tek ayaklı bir diyalog anlayışını ima etmek anlamına gelmektedir. Çünkü ilan, diyaloğun ayaklarından biridir. Diyaloğun diğer ayağı ise, muhatabı dinlemedir. Buna göre; dinleme + ilan = diyalog. Bu nedenle, farklı dinlere mensup iki kişi arasında, gerçek bir karşılıklı konuşmanın olabilmesi için, her iki taraf da ötekinin hakikatlerine açık olduğu gibi, kendi sahip olduğu hakikatlere de tamamıyla bağlı olmalıdır. Kendi hakikatleri konusunda ötekileri ikna etmeye ve aynı zamanda da, diğerleri tarafından ikna edilmeye hazır olmalıdırlar. Şüphesiz ki, bu, kolay değildir. Diyalog, talep etmektir.

Daha kesin olarak, Hıristiyanlar için ilan, temelde, söz ve misal vasıtasıyla, İsa'nın, Tanrı'nın Krallığı'nı tesis etmeye çalışırken izlediği yola tanıklık etmekten ibaret olmalıdır. Tabii olarak bu, onun, adalet ve sevgi Tanrısı'na imanını ihtiva eder. Şüphesiz ki, böyle bir iman, diğer dinsel toplumlar tarafından da paylaşılmaktadır. Ancak, Hıristiyan tanıklığı, aynı zamanda, İsa'nın mağdurlar için öncelikli sevgisini ve onun, Tanrı'nın tüm insanlar, özellikle güçlüler tara-

[22] Bu tarz kaygı ve suçlamaları Papa II. John Paul'ün misyonla ilgili *Redemtoris Missio* adlı genelgesinin hemen hemen her tarafında bulmak mümkündür. Bkz. *Redemtoris Missio*, bölüm 17; *Dialogue and Proclamation, Dominus Iesus*. Daha ilmî ve diyalojik eleştiriler için bkz. Jacques Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religions Pluralism*, Maryknoll: Orbis Books, 1997, s. 370-74.

fından sömürülen veya bir kenara itilenler için adaleti temin etmeye çağırdığına yönelik inancını tebliğ etmeyi de ihtiva etmelidir. Sri Lankalı teolog Aloysius Pieris'in ifade ettiği gibi, Hıristiyanların tebliğ etmek zorunda oldukları İsa'nın Tanrısı, "yoksullarla bir savunma paktı oluşturmuş olan" bir tanrıdır. İşte bu, belki de Hıristiyanların diyaloğa getirdikleri bir katkıdır.[23]

Tanrı'nın Krallığı'na hizmeti öngören bu diyalogda, Hıristiyanlar ötekilerden öğrenmeye, onlar tarafından meydan okunmaya ve evet, onlar tarafından doğrulanmaya da hazır olmalıdır. Eğer İsa ile ilgili ayırt edici bir şey varsa, kişinin kendi kendini soyutlamasını/aşmasını öngören bu diyalojik misyon anlayışında Hıristiyanlar, Kur'an, Dharma veya Torah hakkında ayırt edici olan şeyi de kabul etmeye ve bu şekilde, İsa'da ve onun vasıtasıyla öğrenmedikleri şeyleri öğrenmeye hazırdır. Tanrı'nın Krallığı'nı, misyonun öncelikli gayesi olarak kabul etmek suretiyle Hıristiyanlar, aynı zamanda, Krallığın bu hayalî vizyonunun ne olduğunun ve nasıl gerçekleştirileceğinin herhangi bir dinde veya herhangi bir vahiyde zaptedilip ihata edilemeyen bir Gerçeklik olduğunu da kabul ederler.

Krallık-merkezli bir misyonla ilgili bu yeni anlayışın, Kilise'nin amacını sosyal ve dünyevi bir programa indirgemeye sevk ettiğiyle ilgili kaygıya gelince; bu konuda, sadece, tüm dinlerin sosyal gündemiyle ilgili doğru olan şeyin, Hıristiyan gündemi için de doğru olduğunu söyleyebilirim. Herhangi bir dinsel toplumun sosyal gündemini hükümet dışı örgütlerden (NGO'lardan) veya politik partilerden farklı yapan şey, kesin olarak dinin, sosyal bir gündemin iş görmesi için sadece sosyal veya beşerî olandan daha fazla şeyin gerektiği yönündeki ısrarıdır. İnsanları ve dünyamızı yiyip bitiren açgözlülük, nefret ve şiddet canavarları öylesine kudretli ve iyi ihdas edilmiş ki, pek çok kimse, onların üstesinden gelme veya en azından onları azaltma yönündeki ümit ve gayretlerinden vazgeçmektedir. Dinler, insanoğlu olarak tek başına olmadığımız, merhamet ve adalet için çalışmada beşerüstü olan bir Gerçeklik'le ahenk ve uyum içinde olduğumuz iddiasında bulunmaktadır. Bu tarz dinsel kanaatlerin temellerine dayanarak, bu canavarların üstesinden gelebiliriz. [Dinler sayesinde] başarısızlık hâlinde bile bize rehberlik edecek hikmeti ve bizi besleyecek enerjiyi bulabileceğimiz hususu, dünyanın yarın, bugünkünden farklı olabileceğini ümit etmeye bizi muktedir kılar. Yukarıda naklettiğim gibi, işte bu yüzden, Hıristiyan misyonuyla ilgili yeni anlayışın savunucuları, sosyal transformasyonun ancak manevi transformasyon vasıtasıyla gelebileceği konusunda ısrar etmektedir. Dindar olmak, iyiliğin/güzelliğin ve sevginin mutlak gücüne inanmaktır. İşte bu yüzden, iyi ve kötünün %50 şansa sahip olduğuna inanan bir kimsenin ateist olduğu söylenmektedir.[24]

Hıristiyan Kilisesi'nin dışındakilerin yönelttiği eleştirilere gelince; onların temel kaygılarından birinin, Kilise sınırlarının dışında oldukça fazla endişeye se-

[23] Aloysius Pieris, *Fire and Water: Basic Issues in Asian Buddhism & Christianity*, Maryknoll: Orbis Books, 1996, s. 150-151; Ayrıca bkz. Pieris, *God's Reign for God's Poor: A Return to the Jesus Formul*, Tulana Research Center, Sri Lanka, 1998, bölüm 4.

[24] Albert Nolan, *Jesus before Christianity*, Maryknoll: Orbis Books, 1992, s. 103.

bebiyet veren ve vermeye devam eden Hıristiyan misyonunun veçhesi etrafında döndüğünü biliyorum. Zira onlara göre, bu misyon anlayışı, Hıristiyan misyonerlerinin tüm insanları Mesih'e ve Hıristiyanlığa döndürme gayretlerini öngörmektedir. Diyalog olarak ifade edilen yeni misyon nosyonumuz hâlâ ilana yer vermekte, hatta onu bir gereklilik olarak görmektedir. İlanın amacı da dinden döndürme değil midir?

Evet, öyledir. Dinden döndürme (Hıristiyan yapma), her misyonerin en öncelikli hedefi olmaya devam etmektedir. Ancak, erkek ve kadın Hıristiyanlar, misyonun temel amacı olarak, Hıristiyan olmayanların peşinden koşmayacak veya onları kendi dinlerine döndürmeye çalışmayacaklar. Dinden dönmeler (Hıristiyan olmalar), daha çok, misyonerin niyet ve gayretinin meyvesi olarak değil de, Kutsal Ruh'un, bireylerin kişisel ihtiyaçları ve özgür iradeleri vasıtasıyla iş görmesinin neticesi olarak vuku bulmalıdır. Ancak, bununla birlikte, eğer Hıristiyan toplumunun üyeleri Kutsal Ruh tarafından Budist veya Müslüman toplumun üyeleri olmaya sevk edilirse, Hıristiyan misyoner bunu kabul etmeye ve bundan mutluluk duymaya da hazır olmalıdır. Kilise'nin fonksiyonuyla ilgili bu yeni anlayışta Hıristiyanlar, Tanrı'nın Krallığı olarak İsa'nın öngördüğü şeyi vukua getirmek için tek bir yol ve tek bir din olmadığını kabul ederler. Bu Krallık'ta onu idrak etmek ve onun gerçekleşmesini sağlamak için pek çok yol ve pek çok büyük evler/mansiyonlar vardır (Yuhanna 14: 1-3). Asıl önemli olan şey, kişinin hangi dine mensup olduğu değil, adalet ve merhamet üzerine dayanan bu yeni dünya düzenini (Tanrı'nın Krallığı'nı) gerçekleştirmek için azimli ve etkili bir şekilde çalışıp çalışmamasıdır.

Eğer bu tarz bir ihtida anlayışı oldukça radikal, hatta itizalî görünüyorsa, Vatikan'ın onu nasıl teyit ettiğine işaret edeyim! Vatikan'ın Dinlerarası Diyalog Ofisi ve İnsanların Evangelizasyonu (Hıristiyanlaştırılması) Örgütü tarafından 1991'de ortaklaşa yayımlanan *Dialogue and Proclamation* adlı deklarasyonda, Kilise öğretmenleri, diyaloğun amacının, temelde, kişileri belirli bir dine değil de, 'Tanrı'ya döndürmek' olduğunu kabul etmişlerdir. Ve hemen bu ifadenin peşinden pek çoklarını hayrete düşüren şu tümlemeyi eklemişlerdir: "İhtida sürecinde, kişi kendini bir diğerine yöneltmek için, daha önceki manevi veya dinsel durumundan ayrılma yönünde karar verebilir."[25] Bu ifadeyle onlar, bir Budistin Hıristiyan olmaya karar verebileceğini, ancak, aynı zamanda da, bir Hıristiyanın Budist olmak için karar verebileceğini kabul ve tasdik etmektedirler!

İşte bu pek çok ana gövde, Hıristiyan toplumunda şekillenen yeni 'diyalog' ve 'misyon' anlayışıdır. Bu anlayışa göre; misyon, diyalogdur. Eğer Hıristiyanlar adalet ve merhametin hâkim olduğu bir dünya inşâ etmek için ötekilerle diyaloğu öngören böyle bir misyonu hakiki olarak icra ederlerse, o zaman, İsa'nın İncili'ne daha sadık olurlar, öteki dinlerle daha verimli ilişkiler kurarlar; acı ve ıztırap çeken dünyamızı, Tanrı'nın Krallığı'nın barışına biraz daha yaklaştırmış olurlar.

[25] *Dialogue and Proclamation*, s. 41.

islâmiyât V (2002), sayı 3, s. 87-98

Yahudi-Hıristiyan-Müslüman Diyaloğu 11 Eylül'den Sonra Mutlak Bir İhtiyaç

LEONARD SWIDLER
PROF.DR. TEMPLE ÜNİVERSİTESİ
ÇEVİREN: A. DURSUN KARACA

Günümüzde, farklı dinlere ve ideolojilere sahip bireyler ve gruplar arasındaki karşılaşmaları nitelendirmek için kullanılan bir terim olarak diyalog, oldukça yeni bir şeydir. Geçmişte, farklı dinler ve ideolojiler, esasen, bir problemi çözmek veya en azından 'öteki'ne bir şeyler öğretmek için bir araya gelirdi; çünkü onların her biri, insan hayatının anlamının sırrına, yalnızca kendisinin tamamen sahip olduğuna inanırdı.

Son zamanlarda, farklı dinlere ve ideolojilere içtenlikle inanan kişiler, yavaş yavaş, insan hayatının anlamının sırrına bütünüyle sahip olmadıkları, aslında, birbirlerinden öğrenecekleri çok önemli şeylerin var olduğu kanaatine ulaştılar. Bundan dolayı, diğer dinlerin ve ideolojilerin mensuplarına, hayatın sırrına tek başına sahip ollarak ve öncelikle öğretme tarzında değil, tam tersine, hayatın anlamının sırrına ait daha fazla şey keşfetmeye çalışarak, 'öncelikle' öğrenme tarzında yaklaştılar. İşte 'diyalog' budur.

11 Eylül'ün ardından, sadece Amerikalılar değil, dünyanın dört bir yanında birçok kimse, özellikle Yahudiler ve Hıristiyanlar, İslam'la ilgili bir şeyler öğrenmenin ve Müslümanlarla diyaloğa girmenin mutlaka gerekli olduğunun âniden farkına vardılar. Bu, sizinle birlikte, üzerinde tefekkür etmek istediğim varoluşsal bir konudur. Burada, öncelikle, 'terör' teriminden başlayarak, birkaç güncel terimin ne anlama geldiği konusundaki bazı düşüncelerimi arz etmek istiyorum.

I. Bugünkü Terör Nedir, Ne Değildir?

a) Terörün Tanımı

Terör, hedef kitleyi korkutmak için, özellikle masum insanlara karşı kasıtlı olarak icra edilen, genellikle öldürücü nitelikteki şiddettir. Dünyanın her yerinde,

eskiden beri ve günümüzde, birçok terörist grup bulunmaktadır. Örneğin, yakın geçmişteki, Ku Klux Klan, Red Army, Weathermen ve diğerleri; günümüzde, Kuzey İrlanda'daki anlaşmazlığın her iki tarafında yer alan gruplar, Aum Shin Riki, Hamas, İslami Cihad, Laskar Cihad, el-Kaide ve diğerleri.

b) Terörün İslam'la İlişkisi

Yukarıda belirtilen bazı isimler gibi, İslam'la aralarında ilişki kurulan başka çağdaş terör organizasyonları da vardır. Ancak, İslam'ın temel kaynaklarının, İslam geleneğinin çok büyük bir çoğunluğunun ve günümüz Müslümanlarının, terörizmi iğrenç buldukları söylenmelidir. Tıpkı, Hıristiyanların çok büyük bir çoğunluğunun Kuzey İrlanda'da Hıristiyanlık adına yapılan terörü Hıristiyanlığın bir çarpıtması olarak görmeleri gibi (ki onların kurucusu 'Barış Prensi' olarak isimlendirilir), Müslümanlar da, İslam adına yapılan terörü İslam'ın bir çarpıtması olarak görürler (ki onların esas ismi olan 'İslam', temel ilke olarak, barışı ve 'sulh'u içerir).

c) Fundamentalizm

Fundamentalizme dair bir çift söz söyleyecek olursak, bu, tarih olarak, 20. yüzyılın başında, 'Hıristiyanlığın Temel İlkeleri' diye adlandırdıkları şeyi vurgulamak isteyen bir grup Amerikalı muhafazakâr Protestan tarafından uydurulmuş bir terimdir. Onların fikirleri, kutsal metinlerle ilgili olarak, sözde 'literalist' bir anlayışı; 'hakikat'le ilgili olarak, değişmeyen farazi bir anlayışı ve bundan dolayı, kadınlarla ilgili olarak da, onların halka açık yerlerdeki davranışları konusunda kısıtlayıcı bir siyaseti (Yeni Ahit'te yer alan: "Kadınlar kilisede sessiz durmalıdır", "Kadınlar, kocalarınıza bağlı olunuz" şeklindeki ifadelere işaret ederek) içine alır.

Daha sonra, fundamentalizm terimi, muhafazakâr Protestanlardan başka, benzer bir 'zihniyet'in bulunduğu kişilerde ve gruplarda, oldukça geniş uygulama alanı buldu. Yani; 1) bazı temel metinlere literalist bir yaklaşım, 2) 'hakikat'e sadece kendilerinin sahip olduğu ve kim farklı düşünürse, yanlışa düştüğü ve bunun sonuçlarına katlanması gerektiği şeklinde mutlakiyetçi bir tavır ve 3) bazı gruplara, özellikle kadınlara karşı kısıtlayıcı bir siyasetle vasıflandırılmaya çalışılan bir zihniyet. Böyle bir fundamentalist zihniyet, günümüzde, Hindu, Hıristiyan, Yahudi, Marksist, Müslüman ve diğer dinî ve ideolojik grupların her birinde bulunabilir.

d) İslamcılık

1970'lerde, birtakım fundamentalist İslami gruplar, İslam'a dayandığını iddia ettikleri siyasal bir ideoloji ve strateji geliştirmeye ve kendilerini 'İslamcılar' (İslam'la ilgili çalışmalarda uzman bir kişi anlamına gelen 'İslamist' kavramıyla karıştırılmamalıdır) diye isimlendirmeye başladılar. Bunun sonucunda, bu gruplara işaret etmek için son zamanlarda 'fundamentalist' kavramından daha

çok, 'İslamcı' kavramını kullanma eğilimi belirdi. Buna rağmen, 'fundamentalist' kavramını kullanmak, yine de, öncelikle onların zihniyetine işaret ederken ve özellikle Müslüman fundamentalistlerle diğer fundamentalistler arasında bağ kurarken bir anlam ifade etmektedir.

Bununla birlikte, İslamcılık, sadece, bu dünyanın refahına kendi özel katkısını yapmayı amaçlayan bir başka siyasal hareket olarak düşünülmemelidir. O, bir neo-faşist, yani bu dünyadaki diğer bütün siyasal oluşumları ortadan kaldırmayı amaçlayan, hoşgörü ve özgürlük karşıtı bir siyasal harekettir. Bu, garip gelebilir, fakat Usame bin Ladin gibi birisiyle en uç noktasına taşındı. İslamcılık, Hitler ve Stalin ile aynı amaçlara sahiptir: Bütün dünyayı kontrol etmek! Bin Ladin, Tanrı'nın, Sovyet-Afgan savaşında, bir süper güç olan Sovyetler Birliği'ni kendisi vasıtasıyla yok ettiğine kânidir. Şimdi de Tanrı, Dünya Ticaret Merkezi'ni yok ederek (Ladin, 9 Ekim'de dünyaya, Tanrı'nın bu binaları yok ettiğini, küfrederek ifade etti), onun, yani Usame bin Ladin'in aracılığıyla, son süper güç olan kâfir Birleşik Devletleri yok ediyordu.

e) Cihad Taraftarlığı

Cihad, 'mücadele' anlamına gelen Arapça bir kelimedir. Aşağı yukarı 7. yüzyılda İslam'ın ortaya çıkışından itibaren cihad, hem kişinin kendi içindeki günahkârlığa karşı 'iç' mücadele hem de diğer dinlerin baskısına karşı 'dış' mücadele anlamına gelmektedir. İslamcılar, cihadı, İslam'ın İslam olmayana karşı sözde bir 'kutsal savaşı'yla eşit sayarak, âdeta yalnızca dış mücadele fikrine önem verdiler. Birtakım İslamcılar, kendilerini, şiddet, cihad vasıtasıyla siyasal güç elde etme hedeflerine ulaşmak için bir program takip edenler anlamında, 'cihad yanlıları' olarak isimlendirecek kadar kuvvetli bir şekilde, 'savaş' boyutunu öne çıkardılar. Usame bin Ladin ve çok sayıda taraftarı gibi, bazı cihad taraftarları, 'mantıki sonuç' çıkarmakta ve teröre yönelmektedir.

II. Niçin Teröristler Birleşik Devletlere (ve Diğer Demokratik Toplumlara) Saldırmaktadır

Teröristler, Birleşik Devletlere ve diğerlerine saldırırlar; çünkü onlar, moderniteden ve onun değerlerinden, yani özgürlük/sorumluluk, ferdiyetçilik, insan hakları ('özellikle kadınlar' ve azınlıklar için) demokrasi ve diyalogdan nefret ederler ve ilahi hakikate ve dünyadaki her bireyin nasıl yaşaması gerektiğine ilişkin mutlakiyetçi görüşleriyle, onun yerini almayı amaçlarlar.

İşaret edildiği üzere, teröristler, diğer dinler ve ideolojilerin aşırı fundamentalistleri gibi, şiddet şekli olarak tercih ettikleri terörü kullanan İslamcıların, cihad taraftarlarının kabaca aşırı kanadıdır. Yani onlar, ilahi hakikati mutlak anlamda ve münhasıran kavradıkları düşüncesinde ısrar ederek, 'ortaçağa ait' mutlakiyetçi, inhisarcı görüşleri savunurlar ve aynı fikirde olmayanlara acırlar!

III. İsrail-Filistin Barışı: Hepimiz İçin Ulaşılması Gereken Bir Hedef; Fakat Terörizm Nedeni Değil

İsrail ile Filistinliler arasındaki düşmanlık, bir halkın, kendi hükümetlerinin yönetimi altında bir devlet oluşturma mücadelesi bağlamında, bu dünyanın on yıllardır kanayan bir yarasıdır. Bu düşmanlık, sadece milyonlarca insanın büyük acılar çekmesine ve yıkımına neden olmakla kalmayıp, aynı zamanda, dünyada daha geniş çaplı bir yangının ateşleyicisi olacak gibi görünmekte. Bu yüzden, Orta Doğu'da şimdi ve sürekli bir barışa ulaşmak, hem orada yaşayanlar hem de dünya barışı için, her şeyi göze alarak, bir araya gelmeyi gerektiren bir hedeftir.

Şu hâlde, bugünkü İslamcı/cihad yanlısı güdümlü terörizme, bir Orta Doğu barışı eksikliğinin neden olduğu iddia edilebilir mi? Kanaatime göre, cevap açıkça hayırdır!

Usame bin Ladin ve onun terörist yoldaşları, sadece bir Orta Doğu barışına odaklanmamışlardı. Hatırlayın, New York ve Washington'a yapılan saldırılar, bir yılı aşan bir çalışmayla gerçekleşti –fakat bu saldırıdan bir yıl önce İsrail ve Filistin, Birleşik Devletler'in büyük teşviki ve desteğiyle, tarih belirlemek için en yoğun barış görüşmelerini yapmakla meşguldü. Eğer Filistinlilerce kabul edilebilir bir barışa ulaşmak teröristlerin esas hedefi olmuş olsaydı, tam bu sırada, bu dehşetin gizli planlarını yapmaya başlamazlardı! Onlar daha çok, bir Orta Doğu barışını engellemek istedi ve bu yüzden 11 Eylül terörünü planlamaya başladılar.

IV. Dünyadaki Sefalet: Hepimize Yönelik Bir Tehdit, Fakat Terörizm Nedeni Değil

Bazıları, terörizmi besleyen zeminleri, yoksulluğu ve onunla alâkalı sonuçları ortadan kaldırmaya yönelmemiz gerektiğini söylemektedir. Evet, gerçekten, sosyal adaletle ilgili bu hedefin her zamankinden daha yoğun takipçisi olmalıyız.

Fakat yoksulluk, terörizmin gelişmesinin nedeni değildir. Geçmiş tarihteki yoksul insanların oranı, günümüzdekinden oldukça yüksekti. Bu gerçek, zengin ile fakir arasında giderek büyüyen uçurumdan bahsedince daha anlaşılmaz hâle gelir. Bugün, Amerika'da (ve diğer birçok ülkede) yoksul olarak sınıflandırılan kimseler, örneğin, yüz yıl önceki Amerika'daki yoksullardan, maddi araç-gereçler açısından, daha geniş imkânlara sahiptir. Zengin ile fakir arasındaki bu fark dikkate alındığında, çok sayıda Amerikalının ve diğerlerinin artık yoksul olmadıkları hatırlanmalıdır; Bill Gates dünyanın en zenginidir; çünkü yalnız o sahiptir!

Dünyanın en fakir insanlarının ulaştığı 'düzey'in yeterli olduğu söylenebillir mi? Tabii ki, hayır! Hepimizin, bu 'düzey'i hep daha yukarıya kaldırmak için çalışması gerekir.

Bununla birlikte, günümüzün baş teröristi Usame bin Ladin, yaklaşık 300 milyon dolarlık mirasa sahip birisi olarak, fakirlik içinde değil, refah içinde yetişti! Usame, yıllarca şımarık bir mirasyedi olarak yaşadı; fakat daha sonra âniden 'dine yöneldi', yani o, aslında dinin karşı olduğu şeye, ihtiras (*idolatry*) tutuldu; o, 'haricî unsurlar'a (*externals*) yöneldi ve onları amaç hâline getirdi. Durumuna etki eden bütün psikolojik nedenler sebebiyle (ve bizim kendimizinki de dahil, bütün kültürlerde birçok benzer neden bulunmaktadır) o, moderniteyi, özgürlük, demokrasi ve diyalog gibi, önem verdiği değerleriyle birlikte reddetti; bunun yerine, mutlakiyetçiliği ve dışlayıcılığı içeren ortaçağ zihniyetini tercih etti: Ben, mutlak gerçeğe vâkıfım, farklı düşünenler sonuçlarına katlanır!..

Sadece bu büyüklükte gizli bir anlayış değişikliği, onun 1991'deki öfkesini açıklayabilirdi; ki, görünürde kâfir Birleşik Devletler askerleri Arap topraklarını savunmaya gelmişti, bu suretle Muhammed'in kutsal topraklarını kirletmiş oluyorlardı. Daha sonra o, kendini ve milyonlarca adamını modernitenin haricî sembolü olan Amerika'ya karşı terör yapmaya yönlendirdi.

Şu hâlde, yine ifade edebilirim: Fakirlik, terörizm nedeni mi? Açıkça hayır. Aksi takdirde, dünya, fakirliğin daha geniş boyutlarda olduğu geçmişte, terörizm nedeniyle daha fazla bunalırdı. Yine aynı zamanda, fakirliği en aza indirmek ve ortadan kaldırmak için elimizden gelenin en iyisini yapmalıyız. Ancak, yapabileceği şey, potansiyel terörizm havuzunu daraltmak olsa da, arzulanan hedefe ulaşmanın, terörü zorunlu olarak ortadan kaldıracağı düşüncesine kapılmamalıyız.

V. Teröristler Konusunda Ne Yapılmalı?

Şu hâlde, teröristler konusunda ne yapmalıyız?

Birincisi, herhangi bir durum veya kişiye daima kusur bulabiliriz. Fakat kinizm (ahlakı hor görme, insanın iyiliğine inanmama, bilerek ahlak kurallarını çiğneme), insani açıdan onun karşıtı olan saflık kadar zararlıdır. Suçlu teröristlerin peşinde hürriyetin ve insan değerinin temellerini aşındırarak, onlara nihai zafer hediye etmediğimizi anlamak için, daima uyanık olarak, eleştirel düşünme yeteneklerimizi her zaman kullanmalıyız.

Fakat aynı zamanda, teröristlere karşı saf olmanın, Chamberlain'ın Hitler'e karşı 'pasifliği'nde olduğu kadar zararlı olabileceğinin de farkında olmalıyız. Hitler'in Çekoslavakya'ya saldırısı karşısında onun zayıf kalışı, en basitinden, Hitler'e Polonya'ya saldırma ve II. Dünya Savaşı'nı başlatma konusunda cesaret verdi.

Aşırı milliyetçilik? Hayır! Fakat –diplomatik, politik, ekonomik, eğitsel, araştırıcı– bütün vasıtaları kullanacak ve uygun yerde, terörist suçluların ve destekçilerinin peşine düşüp kökünü kazıyacak küresel bir ittifak oluşturmak? Evet!

Siyasi liderlerin mağlup olabileceği terörist suçlara karşı muhalefette galip gelmeliyiz. Terörist suçları desteklemeye devam edenler bütün dünya tarafından kınanmalı, dışlanmalı ve eğer terörizme destekleri yeterince açık ise, şiddet suçlusu olabilecekleri için, onlara karşı güç kullanılmalıdır.

VI. Terörizm Konusunda Sıradan Vatandaşlar Olarak Ne Yaparız?

Çoğumuz, bu çok yönlü 'polis' faaliyetine önayak olamayız. Biz, sıradan vatandaşlar olarak, daha ziyade, 'polis teşkilatı'nı teşvik etmeli ve yönlendirmeliyiz.

a) Gayrı Müslimlerin Hoşgörüyü ve Saygıyı Savunması ve Uygulaması Gerekir

Biz Müslüman olmayanlar, Müslüman vatandaşlarımızı rahatsız edenlerin veya onları karalamaya çalışanların aleyhinde olmalıyız veya gerçekten, dünyanın neresinde olursa olsun, Müslümanları veya Arapları karalamaya çalışanları cesurca, hatta başkalarından önce kınamalıyız. Sadece hoşgörü değil, tam anlamıyla saygı, gayrı müslimler ve Arap olmayanlar tarafından, bütün insanlara ve şu ânda özellikle Müslümanlara ve Araplara gösterilmeli ve kuvvetli bir şekilde savunulmalıdır.

b) Müslümanların Seslerini Yükseltmeleri Gerekir

Bunun da ötesinde, Müslüman olanlarımızın, sadece yolcu uçaklarıyla ilgili haydutluğu değil; aynı zamanda İslam'ın 'barışı'nı masumların kâtili olmaya ve 'merhametli ve bağışlayıcı olan' Tanrı'ya saygısızlığa dönüştürmeyi cesurca kınayarak, seslerini yükseltmeleri gerekir. Terörün, cihad taraftarlığının, İslamcılığın bu şekilde güçlü ve sürekli olarak kınanması, kadın ve erkek Müslüman kardeşlerimizin bugün İslam'a ve insanlığa yapabileceği küçük değil, bilakis büyük ve meydan okuyan bir katkısı olacaktır.

c) Ilımlı ve İlerici İslam'ı Destekleyiniz

Müslümanların, İslamcılığı, cihad taraftarlığını ve terörü kınamasının ve gayrı müslimlerin, hoşgörüyü ve saygıyı teşvik edip, uygulamasının ötesinde, hepimiz beraberce ılımlı ve ilerici İslam'ın fikirlerini korumalı, desteklemeli ve teşvik etmeliyiz. Müslümanların çoğunluğunun İslamcılıktan, cihad taraftarlığından ve terörden nefret ettiği sıklıkla tekrarlanır. Bu Müslüman çoğunluk 'sessiz bir çoğunluk' olmamalı, aksine, seslerini yükselterek –bazıları hayatlarını bile tehlikeye atarak– risk alan Müslüman düşünürler için, onlara bugün, bu tehlikeli yolda ilerlemeye devam etme gücü ve cesareti veren güçlü bir yankı sağlamalıdır.

Aynı şekilde, gayrı müslimlerin, ılımlı ve ilerici Müslüman düşünürleri korumaları, desteklemeleri ve teşvik etmeleri gerekir. Onların kim olduklarını öğreniniz, onları konuşmaya davet ediniz, çok miktarda para gücüne sahip İslamcı güçler tarafından aleyhte kullanılacaklarına, onlara kendilerini ifade edebilecekleri ve liderlik yapabilecekleri yerlerde işler ve mevkiler vermeye çalışınız. Ilımlı ve ilerici Müslüman düşünürlere maddi destek vermek suretiyle, onların para gücüne karşılık, para gücüyle mücadele ediniz!

d) Derin Diyalog ve Eleştirel Düşünce İçin Eğitim

Ama bizim 'sıradan vatandaş'larımızın özel sorumluluğu, en geniş anlamda, beşikten mezara kadar devam etmesi gereken türden 'eğitim' alanında çalışmak-

tır; bunda okul eğitimi vardır; fakat bütün hayatı da kuşatır. Bu 'eğitim'in merkezinde, sayesinde kendimizi anladığımız ve saygı duyduğumuz ve ötekini anlayabildiğimiz ve saygı duyabildiğimiz, kişisel olarak değiştirici türden bir 'eleştirel düşünce ve derin diyalog' zihniyetini teşvik etmek yer alır.

Birçoğumuz bunu yapmayı deneriz, fakat hepimiz çabalarımızı genişletmek için yaratıcı yollar bulmaya ihtiyaç duyarız.[1] Bu eğitimsel çaba, özellikle bizim canlı örneklerimiz vasıtasıyla, terörizmin, sadece geçmişin patolojileri üzerine yazılmış ders kitaplarında çalışılan bir konu olacağı bir gelecek dünyasına, bizim temel katkımız olabilir.

VII. Yahudi-Hıristiyan-Müslüman Diyaloğu

Çağdaş dünyada, dinlerarası diyaloğa teşvik, genel olarak, öncelikle Hıristiyanlardan, daha sonra, ikinci olarak da Yahudilerden geldi. Bu nedenle, şayet İslam diyaloğa girecekse, bunun, en uygun olarak, öncelikle Hıristiyanlarla ve daha sonra Yahudilerle olması gayet tabiidir. Elbette, İslam ile Hinduizm hatta Budizm arasında diyaloğa ihtiyaç vardır. Keşmir ve Hindistan'da ve diğer yerlerde, gazetelerde, karşılıklı düşmanlık ve cinayetlerle ilgili, neredeyse günlük haberler yer almaktadır. Fakat diğer iki İbrahimî din olan Yahudilik ve Hıristiyanlık arasındaki yoğun karşılaşma, İslam'ı diyaloğa sevk eden motor güç olmaktadır.[2]

Bunun niçin doğru olduğunu anlamaya bir giriş olarak, bu üç Semitik veya İbrahimî dinin ortaklaşa sahip olduğu temel unsurların en azından bazılarını sıralamak önemlidir.

[1] 'Derin Diyalog' ve 'Eleştirel Düşünce' konusunda yapılmış ve yapılmakta olan çalışmalar hakkında daha fazlasını nasıl öğrenebileceğiniz ve bu çalışmalara nasıl gireceğiniz konusunda ayrıntılar için, Global Dialogue Institute'e ait web sayfasına bakınız: http://global-dialogue.com

[2] Düzenlenmiş ilk üçlü diyalogların kısa tarihi için, Eugene Fisher tarafından sunulan rapora bakınız, "Kennedy Enstitüsü Yahudi-Hıristiyan-Müslüman Diyaloğu", *Journal of Ecumenical Studies*, 19 (Winter 1982), sayı: 1, s. 197-200. Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman yirmi bilim adamından oluşan bu üçlü diyalog, Georgetown Üniversitesi Kennedy Ahlak Bilimleri Enstitüsü'nün sponsorluğunda gerçekleşti. Bu üçlü diyaloglar, yılda iki defa, üç gün süren toplantılar hâlinde 1978'den 1984'e kadar devam etti. Devam eden bu üçlü diyalogların bir diğeri, bu defa uluslararası nitelikte olanın ilki, *Journal of Ecumenical Studies* ile Yahudi-Hıristiyan Ulusal Konferansı'nın sponsorluğunda, Nisan 1989'da oldukça başarılı bir şekilde üç günlük toplantı hâlinde gerçekleştirildi. Altıncısı Kudüs'te (!), Ocak 1992'de yapıldı. "Uluslararası Bilim Adamları Üçlü Diyalogları" (ISAT) hakkında ayrıntılar için Leonard Swidler'in editörlüğünü yaptığı *Theoria-Praxis: How Jews, Christians, and Muslims Can Together Move from Theory to Practice* (Leuven: Peeters, 1989) isimli esere bakınız. Yedinci konferans, Başkan Abdurrahman Wahid'in himayesinde Jakarta'da (Endonezya), Şubat 2000'de yapıldı. Sekizincisi ise, Başkan Boris Trajkovski'nin davetiyle Üsküp'te (Makedonya), Mayıs 2002'de yapıldı. Müslümanlarla Hindular arasında randevu belirlemek için, sadece nispeten küçük çapta bir diyalog başlamış bulunmaktadır. Bunlardan biri, *Journal of Ecumenical Studies*'in sponsorluğunda 1985'te Riffat Hassan ile Kana Mitra arasında oldu ve Leonard Swidler'in editörlüğünü yaptığı *Religious Liberty and Human Rights in Nations and Religions* (New York-Philadelphia: Hippocrene Books-Ecumenical Press, 1986), s. 109-142, isimli eserde yayımlandı. Aynı konferansta, İslam ile Budizm arasında da Muhammed Talbi ile Masao Abe arasında küçük bir diyalog gerçekleşti ve aynı yerde yayımlandı; bunların her ikisi de Leonard Swidler'in editörlüğünde, *Muslims in Dialogue: The Evolution of a Dialogue* (Lewiston, NY: Edwin Melen Press, 1992) isimli eserde yeniden basıldı.

VIII. Ortak Unsurlar

1. Onların hepsi aynı Sami köklerden gelir ve İbrahim'in, kendilerinin baş atası olduğunu iddia ederler: Tarihî, kültürel ve dinî geleneklerin hepsi tek asli kaynaktan (*Urquelle*) çıkar.

2. Üç geleneğin üçü de ahlaki monoteizme dayalı dinlerdir; yani onların üçü de, bütün gerçekliğin 'kaynağı', 'devam ettiricisi' ve 'amacı' olan, tek, seven, adil, yaratıcı Tanrı'nın var olduğunu ve O'nun, Tanrı suretinde yaratılmış varlıklar olarak, bütün insanların sevgi ve adaletle yaşamalarını arzu ettiğini iddia ederler; bir başka ifadeyle, tek Tanrı'ya inanmanın, kişinin kendisine, diğer insanlara ve dünyaya ilişkin ahlaki sonuçları vardır. Bu, üç İbrahimî dine ait, diğer büyük dünya dinlerinin hiçbiri tarafından paylaşılmayan ortak bir mirastır.

3. Bu üç gelenek, tamamen tarihsel dinlerdir; yani onlar, Tanrı'nın insanlık tarihi vasıtasıyla davrandığına, Tanrı'nın tarihsel olaylar vasıtasıyla, Musa, İsa ve Muhammed gibi, üstün insani vasıflara sahip özel insani karakterler vasıtasıyla iletişim kurduğuna inanırlar. Çıkış, Çarmıh ve Hicret gibi tarihsel olaylar ve insani karakterler, hiçbir şekilde, diğer birçok dünya dininde, örneğin Hinduizm ve Taoizmde aynı merkezî rolü oynamazlar.

4. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın üçü de vahye dayalı dinlerdir; yani onlar, Tanrı'nın iletişim kurduğuna, kendisine ve kendi iradesine ait bir şeyi özel şahıslar vasıtasıyla, özel yollarla, yalnızca bütün insanlığın bilgilendirilmesi, kurtuluşu ve insanileşmesi –ki aynı zamanda ilahileşmesi– için vahyettiğine kânidirler. Üç dinin üçünde de bu vahiy, iki özel vasıtaya sahiptir: Peygamberler ve kutsal metinler.

a) Yahudilikte, açık bir biçimde, erkek peygamberler İşaya, Amos, Hoşea, Yeremya ve kadın peygamberler Meryem ile Huldah vb., Yahve'nin önde gelen sözcüleridir (*pro-phetes*, Yunanca: başka biri adına konuşan kimse) ve Yahudilikte bütün peygamberlerin en büyüğü Musa'dır. Hıristiyanlığa göre, Musa ve diğer peygamberler Tanrı'nın konuştuğu kişilerdir; fakat aynı zamanda, Anna (Luka 2: 36-8) ve Filip'in iki kız kardeşi (Eusebius, *Eccl Hist*, III. 31) ve en çok da –her ne kadar birçok Hıristiyan daha sonra onun hakkında peygamberliğin ötesinde bir şey iddia etme noktasına gelse de– Yeshua (İsa), Hıristiyan peygamberler arasında sayılır. İslam'a göre de, bütün bu Yahudi ve Hıristiyan peygamberler güvenilir peygamberlerdir; hepsi Tanrı'nın bu dünyadaki açıklayıcı sesidir –ve onlar bu listeye peygamberlerin sonuncusu Muhammed'i ilave ederler.

b) Bu üç inanca göre, Tanrı'nın özel vahyi Kitap'ta, yani Kitab-ı Mukaddes'te de bildirilir. Yahudilere göre, kutsal metinler, Yahudi Kutsal Kitabı; Hıristiyanlara göre, Yahudi Kutsal Kitabı ve Yeni Ahit; Müslümanlara göre, bu ikisi, artı ilk ikisini doğrulayıcı ve tamamlayıcı olan Kur'an'dır. Müslümanlara göre, Yahudilerin ve Hıristiyanların özel bir adı vardır: Ehl-i Kitap.

İbrahimî inançların ortaklaşa sahip olduğu, ahde, hukuka, imana ve cemaate (bu üç gelenekte yer alan, sırasıyla 'halk', 'kilise' ve 'ümmet' terimlerinin

merkezî role sahip olması bunun kanıtıdır) önem verme gibi, daha birçok ortak nokta vardır. Fakat sadece şu âna kadar kısaca açıklanan müşterek noktaların listesine bakmak bile, bize, ciddi ve sürekli diyaloğa girmenin Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar için niçin zorunlu olduğunu gösteren temel nedenlerden oluşan bir başlangıç koleksiyonu sağlayacaktır.

IX. Üçlü Diyalog İçin Nedenler

1. Eğer Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar, suretinde yaratıldıklarını ve iradesine tâbi olmaya çalıştıklarını iddia ettikleri, tek, seven, adil bir Tanrı'nın var olduğuna inanıyorlarsa, onların, niçin bunu yapmanın üç farklı yolu olduğu sorusuyla karşılaşmaları gerekir –bu soruyla, sadece diyalogda açıkça karşılaşılabilir.

2. Eğer Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar, Tanrı'nın insanlık tarihi boyunca hareket ettiğine, Tanrı'nın tarihsel olaylar ve özel insan karakterleri vasıtasıyla iletişim kurduğuna inanıyorlarsa, onların, dinî açıdan önemli bütün tarihsel olayların ve şahısların kendi tarihleriyle sınırlı olup olmadığı sorusuyla karşılaşmaları gerekir –konuşma diline göre ifade edersek: Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar, kendi tarihsel konumlarıyla veya kendi ilkeleri vasıtasıyla Tanrı'ya ulaştıklarına veya kendilerinin kutsal saydığı tarihsel olaylar ve şahsiyetler de dahil, Tanrı'nın bütün sınırları aştığına gerçekten inanıyorlar mı?

3. Eğer Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam, Tanrı'nın insanlarla sadece nesneler, olaylar ve genel olarak insani şahsiyetler vasıtasıyla değil, aynı zamanda özel yollarla, özel olaylar ve şahıslar vasıtasıyla iletişim kurduğuna, kendisini insanlara ifşa ettiğine inanıyorsa, Tanrı'nın konuşan şahsiyetleri, yani peygamberleri vasıtasıyla tevzi edilen Tanrı iradesinin ve kendi öğretilerinin ve benzer materyallerin Kutsal Metinler olarak bilinen şeyde yazılı olarak kaydedilmesinin, kendi peygamberleri ve metinleriyle sınırlı olup olmadığı sorusuyla karşılaşmak zorunda kalacaklardır. Somut olarak, Yahudiler, İsa ve onun ilk Yahudi bağlılarına ait (Yeni Ahit denilen) yazıların, Tanrı'nın insanlık hakkındaki iradesi konusunda, Hıristiyan olmayanlara (ve kendilerine?) söylediği bir şey olup olmadığı üzerinde düşünmek zorunda kalacaklardır. Yahudiler ve Hıristiyanlar, Muhammed Peygamber'in ve onun 'naklettiklerinin', yani Kur'an'ın, Tanrı'nın insanlık hakkındaki iradesi konusunda, Müslüman olmayanlara (kendileri dahil?) söylediği bir şey olup olmadığı üzerinde düşünmek zorunda kalacaklardır. Müslümanlar, tabii ki, hâlihazırda, Yahudi ve Hıristiyan peygamberlerinin ve metinlerinin önemini doğrulamaktadırlar. Açık bir şekilde bu sorular ve hayatın nihai anlamına ilişkin son derece önemli diğer problemler, sadece Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar arasındaki diyalogda ele alınabilir.

Bu durum kabul edildiğinde, bu üç İbrahimî geleneğin bütün hakikatleri içerdiği; Tanrı'nın, sadece kendi tarihlerine, peygamberlerine, metinlerine ve vahiylerine ait durumlarda keşfedildiğiyle ilgili iddialarının mutlaklığına ve inhisarcılığına meydan okuyan ve az önce sıralanan bütün sorular, hemen açık-

lığa kavuşmaktadır. Bu, aynı zamanda, Hinduizm, Budizm ve hümanizm gibi, İbrahimî olmayan dinler ve ideolojiler için de geçerlidir.

X. Farklı Diyaloglar-Farklı Hedefler

Bununla birlikte, pragmatik olarak, bütün muhtemel taraflarla aynı ânda diyaloğa girilemez. Dahası, belli bir grupla kurulacak diyaloğa ait bütün hedefler, diğer bir grupla aslâ gerçekleştirilemez. Örneğin, Amerika'da bulunan Luteran Kilisesi ile Amerikan Luteran Kilisesi arasında mezhepsel birliği sağlamaya yönelik çalışmanın hedefi, bu diyalogda Luteranlar ile birlikte Katolikler tam taraf olarak bulunmuş olsaydı, aslâ gerçekleştirilemezdi. Yine, Yahudilerin ve Hıristiyanların karşılıklı teolojik gündemlerinde bulunan belli maddeleri vardır; –Mesih'in henüz gelmediği şeklindeki Yahudi iddiası ile Hıristiyanların karşı iddiaları gibi– ki, Müslümanların tam taraf olarak katılmaları hâlinde, bu maddeler layıkıyla ele alınamayacaktır. Bu, her ilaveyle veya diyalog taraflarına yeni katılımla, böyle devam eder.

Bir nevi fiilî, görünen Hıristiyan birliği hedefine yönelik çalışmalar yapmak için, Hıristiyanların kendi aralarında diyaloğa girme ihtiyacı konusunda özel bir zaruret vardır: İsa Mesih'in tek temel olduğunu iddia eden yüzlerce ayrı kilisenin bulunmasından kaynaklanan saçmalık ve rezalet ortadadır. Yahudilerin kendi içinde diyaloğa girme zarureti konusunu, beni bu konunun spesifik yönleri hakkında bilgilendirmeleri için, Yahudi kardeşlerime havale edeceğim; fakat yine de bu ihtiyaç, genelde açık olarak görünmektedir. Ancak, Hıristiyanlara göre, Yahudilerle diyalog, yeri değiştirilemeyecek olağanüstü derecede yüksek bir önceliğe sahiptir; hem başlanmadığı hem de devam etmediği durumlarda, bu zorunluluğun mümkün olduğu kadar hızlı ve kararlı bir şekilde ele alınması gerekir. Hiç değilse, Hıristiyanlığın merkezindeki 20. yüzyıl Yahudi soykırımı bu diyaloğu elzem kılar.

Yine de, Yahudileri Hıristiyanlarla, Yahudileri ve Hıristiyanları Müslümanlarla diyaloğa girmeye yöneltmesi gereken –tam olmasa da– bir ebeveyn ve evlat ilişkisine benzer bir durum vardır. Bundan başka, günümüzde, yeryüzünün küresel bir köy oluşu gerçeğinden ve Yahudi-Hıristiyan karakterli sanayileşmiş Batı ile kısmen petrol zengini, nispeten sanayileşmemiş İslam dünyası arasındaki kaçınılamaz ortak yaşam ilişkisinden –ve hâlen İslamcılık ve cihad taraftarlığının yıkıcı teröründen– kaynaklanan, İslam ile Yahudi-Hıristiyan diyaloğu için haricî nedenler vardır.

XI. Üçlü Diyalogdan Beklentiler

Sırada, Müslümanlarla diyaloğa girme konusunda Yahudilere ve Hıristiyanlara uyarı amaçlı özel birkaç söz var. Onlar böyle riskli bir işe bazı dezavantajlarla başlayacaklar: (i) Sömürgecilik mirası, (ii) İslam'ı göz ardı etme, (iii) çarpıtılmış Müslüman imajı, ve (iv) kültür farkı.

İslam inançları ve düşüncesi konusunda eğitimli Müslümanların büyük çoğunluğu Batılı değildir; yani onlar, büyük ihtimalle son zamanlara kadar Batı'nın sömürgesi olan bir ülkeden gelmektedir. Birçok Müslüman hâlâ Batı sömürgeciliğinin etkisindedir ve sıkça Hıristiyanlığı, daha az oranda da Yahudiliği, Batı ile birlikte tanımlamaktadır. Diyaloğa giren Yahudilerin ve Hıristiyanların bunun farkında olmaları ve bu problemi çözmeye çalışmaları gerekir.

Yahudiler ve Hıristiyanlar, Yahudi-Hıristiyan diyaloğuna anlayışlı girmek için kendilerine gerekli olanın ötesinde, İslam hakkında bir şeyler öğrenmek için özel bir çaba göstermek ihtiyacı hissedecekler; çünkü onlar, ikincisinde, genellikle karşı tarafın dini hakkında, en azından, çok az malumata sahiptirler. Onlar, İslam'la diyaloğa belki de olumsuz bir mantıkla başlıyor olacaklar; saf bilgisizlik ve büyük yanlış bilgilenmeden dolayı uzlaşacaklardır.

Çoğu kez, günümüzdeki Batılıların nazarında bir Müslüman imajı, İslam'ın kötü bir tahrifidir. Gerçekten bu imaj, çoğu zaman, bir çeşit acımasız canavardır. Fakat İslam'ın, Ayetullah Humeyni veya Usame bin Ladin tarafından saptırılması, bir grup veya sınıfı temsil etme bakımından, Kuzey İrlandalı Rev. Ian Paisley'in Hıristiyanlığı veya Yahudi katil İsrail Başbakanı İzak Rabin'in Yahudiliği saptırmasından daha fazla değildir.

Hepimiz için en zor olanı, Müslümanların büyük bir çoğunluğuyla diyaloğa tamamen açık Yahudiler ve Hıristiyanlar arasında büyük bir kültürel farklılığın var olmasıdır. Kısacası: Her ne kadar açıkça tamamına olmasa da, Yahudi-Hıristiyan geleneğinin çoğuna sahip olarak İslam, bir bütün olarak moderniteyi, yani bu dünyayla ilgili anlayışı, tarihsel eleştirel düşünce kategorileri içinde henüz gerçekten tecrübe etmedi ve onunla uzlaşmadı. Müslüman İslambilimcilerinin sadece çok az bir bölümü, ulaşılması gereken anti-mutlakiyetçi hakikat anlayışını paylaşacak ve 'öteki'yle diyaloğa girmek, yani 'öteki'yle dinî anlamda sohbet etmek, temelde ondan dinî anlamda bir şeyler öğrenmek isteyecektir. Bu, Müslümanlarla diyalogda gösterilen birçok çabanın, aslında gerçek 'dinlerarası diyaloğa' bir başlangıç (*prolegomena*) olacağı anlamına gelir. Sıkça yapılan bu tür teşebbüsler, II. Vatikan Konsili öncesinde, Ortodoks Yahudiler ve Evanjelik Hıristiyanlarla –veya Roma Katolikleriyle– yapılan diyalogdan farklı olmayacaktır.

Fakat bu prolegomena, güvenilir diyaloğa ulaşmak için dikkatlice incelenmelidir. Bu durumda, elbette II. Vatikan Konsili'nin ifadeleri, bütün Hıristiyanlara, Yahudilere ve Müslümanlara uygun düşer. Onlar elbette kendilerinden ayrılmış kardeşleriyle ilgilenmek durumundadırlar; toplumun çoğulculuğuna ve insanoğlunun bugün ve bu çağda ulaştığı olgunluğa uygun olarak, onlara karşı ilk yaklaşımları sergilemek suretiyle diyalog kurmak, bugünlerde gereklidir.[3] Hıristiyanlar, Yahudiler ve Müslümanlar, önce kendi içlerinde, daha sonra ikişerli olarak bir diğeriyle ve daha sonra da hep birlikte bu gayeye yönelik çaba göstermeye mecburdur.

XII. Sonuç: Bir Komisyon

Yahudi-Hıristiyan-Müslüman diyaloğunun genişlemesi, toplumun bütün seviyelerinde olmalıdır. Esaslı bir tarzda, bilimsel ve akademik seviyede yapılan 'üçlü diyalog' temeldir –çünkü asıl fikir geliştirenler bilim adamları ve öğretmenlerdir. Bu üçlü diyalog, aynı zamanda orta sınıf ve avam seviyelerine de nakledilmelidir. Bu, bir dereceye kadar, bu uyarıları işiten ve okuyan herkesin sorumluluğudur. Şu hâlde, ben herkese, diyalogda, bilim adamlarının çalışmalarını hemen kullanmaya başlamalarını ısrarla tavsiye ediyorum. Hassasiyetle, 'öteki' kardeşinizle diyalog çalışmalarına başlayınız ve buna devam ediniz; çünkü o yalnızca düşmanlıkların durmasına ve gerginliklerin yumuşamasına değil, aynı zamanda sizin kendi iç dünyanıza ve toplumsal hayatınıza ilişkin bir derinleşmeye ve zenginleşmeye götürecektir.

islâmiyât V (2002), sayı 3, s. 99-108

Gelenekselcilik, Dinler ve Diyalog

HÜSEYİN YILMAZ
DR., YÜZÜNCÜ YIL Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
ezelihikmet@yahoo.com

Bu çalışmada, gelenekselci ekol olarak bilinen entelektüel çevrenin din anlayışları, diyalog bağlamında ele alınacaktır. Konuya genel bir girişten sonra, gelenekselcilikle ilgili kısa bir bilgi verilecek ve gelenekselcilerin din hakkındaki temel görüşleri aktarıldıktan sonra da diyaloğa ilişkin yaklaşımları üzerinde durulacaktır.

Bilindiği gibi, günümüz dünyasında gerek iletişim alanındaki gelişmeler, gerekse turizm, ticaret, göç ve benzeri nedenlerle çeşitli dinlere mensup insanlar birbirleriyle daha sık karşılaşmaktadırlar. Buna bağlı olarak, çeşitli dinî gelenekler de gittikçe yoğunlaşan bir ilişki içine girmektedirler. Doğrudan doğruya farklı dinî toplulukları bir araya getiren toplantılar düzenlenmektedir. Nitekim, dinlerarası ilişkileri konu edinen ve daha ciddi karşılaşmaların ve karşılaştırmaların söz konusu olduğu bilimsel toplantıların sayısında son yıllarda büyük artış görülmektedir. Bu bağlamda, gelenekselci perspektifin de dinlerarası diyalog açısından ciddi katkılar sağlayabileceği belirtilmektedir. Gelenekselcilerin çokkültürlü temele dayanan geniş dinî araştırmalarının, dinler arasında karşılıklı saygıyı arttırıp, birbirleri arasında diyaloğun ileriye götürülmesine katkı sunduğu gerçeği, dinler tarihi araştırmacıları tarafından da söz konusu edilmektedir.[1]

Günümüz dünyasında diyaloğun artık bir zorunluluk hâline geldiği görülmektedir. Esasen geçmiş dönemlerde de insanların kendi dinlerinden başka dinlerin varlığından haberdar olmadıkları söylenemez. Ancak, kendi dinlerinin içine gömülmüş insanlar için diğer dinler, *uzakta* olduğundan, hem onları ilgilendirmiyor hem de bir sorun oluşturmuyordu.[2] Hatta geçmişte yaşanan karşılıklı

[1] Bkz. Eric J. Sharpe, "Dinlerarası Diyalog", çev. Hakkı Şah Yasdıman, *Türkiye Günlüğü*, sy. 24, Ankara 1993, s. 97.

[2] Martin Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, çev. Enes Harman, Ufuk Uyan, Yeryüzü Yayınları, İstanbul 1980, s. 84-85.

hoşgörüsüzlüğü, dinî dünyaların manevi açıdan kendilerinden emin olmalarını sağladığı ve böylece de, bütünlüklerini korumalarını kolaylaştırdığı gerekçesiyle olumlu görenler de vardır. Dolayısıyla, bu dönemlerde dinî dünyaların her birinin kendi alanlarında koruyucu duvarlar örmeleri ve kendi özel perspektifleriyle uyuşmayan fikirleri dışlamaları da doğal karşılanmıştır.[3] Öte yandan, geleneksel dünyada birbirleriyle iç içe yaşayan çeşitli dinî toplulukların varlığını da biliyoruz. Özellikle İslam dünyasında yaşayan Hıristiyan ve Yahudi topluluklarının, Hindistan'da ise birçok dinî geleneğin uzun yıllar birlikte yaşadığı da bilinmektedir. Ancak, insanın kendi dininin dışında başka bir dinin gerçek bir din olarak bilincine varması için, iki dinî topluluğun fiziksel olarak yan yana gelmesinin yeterli olmadığı açıktır.[4] Yani geleneksel dünyada insanlar, çoğunlukla birbirlerinin dinî geleneklerine karşı, onlarda da gerçeklik payının bulunabileceğini kabul edebilecekleri bir iletişim ve bilimsel yaklaşım içerisinde olmadan yan yana yaşayabilmişlerdir. Bununla birlikte, yaygın olmasa da, kendi dininin dışındaki dinlerle ilgili ciddi araştırmalar yapan ve onlara hoşgörüyle yaklaşan bazı bilim adamları ve üst düzey din adamlarının varlığı da bilinmektedir.[5] Hatta eski dönemlerde birbirlerinden uzak olan halklar arasında bile zannedilenden daha geniş ilişkiler bulunduğu ve çoğu zaman sadece entelektüel kazanımlar elde etmek için seyahatler yapıldığı da tarihî bir gerçektir.[6]

Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın kutsal metinleri üzerine yapılacak bilimsel çalışmaların dinlerarası diyaloğun mümkün olduğunu ortaya koyacağına dikkat çekilmiştir. Ancak, kutsal kitapların böylesi bir hoşgörüyü içerisinde barındırmasına rağmen, bunun çoğunlukla gerçekleşmediği de bilinmektedir. Bunun nedeni ise, dini doğru bilmemek, çıkarlar doğrultusunda kullanmak ve dinsel fanatizm olarak gösterilmektedir.[7] Geleneksel dünyada her din ve dinî topluluk, büyük oranda kendi kutsal kozmosunun içinde yaşamayı tercih etmiştir. Her din kendi doğruluğunu öğretmekle birlikte, bağlılarını koruyabilmek için çevresinde-

[3] Gai Eaton, *İslam ve İnsanlığın Kaderi*, çev. İhsan Durdu, İnsan Yayınları, İstanbul 1992, s. 73.

[4] Seyyid Hüseyin Nasr, *Makaleler I*, çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 11.

[5] G. Tümer Bîrûnî'nin bu konudaki ciddi araştırmalarını özellikle Hinduluk bağlamında ortaya koymuştur. Bkz. Günay Tümer, *Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslam Dini*, DİB Yayınları, Ankara 1991[3]. Yine İslam düşünce tarihinde dinî hoşgörünün başka bir örneği için bkz. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1992[2], s. 163.

[6] René Guénon, *Doğu Düşüncesi*, çev. Fevzi Topaçoğlu, İz Yayınları, İstanbul 1997, s. 45.

[7] M. Aydın, "Diyalog Açısından İlahi Dinlerin Birbirlerine Yaklaşımı", s. 16, 19, 23-24. Dinin insanının çıkarları doğrultusunda kullanılmasının gerçek bir diyaloğu engellediğine dair Kızılderililerden gelen şu şikayet oldukça anlamlıdır: "Bilge kişiler, onların dinini kabul edebileceğimizi söylüyordu, ancak bu dini anlamaya çalıştığımızda, beyazlar arasında anlamamız gereken çok fazla din olduğunu ve iki beyazın, hangi dinin öğrenilmesi gerektiği konusunda hiçbir zaman anlaşamadığını gördük. Önceleri bu bizi çok rahatsız etti, ta ki beyaz adamın, dinini de kanunlarından daha fazla ciddiye almadığını ve bunların ikisini de, yabancılarla olan ilişkilerinde işine yarayacağı zaman, yalnızca yardımcılar olarak kullanmak üzere hemen elinin altında tuttuğunu görene kadar. Bu, bizim yaşam biçimimiz değildi. Biz kanunlarımıza uyar, dinimizi de yaşardık.. Aslında yalnızca kendini aldatan beyaz adamı hiçbir zaman anlayamadık." T. C. McLuhan, *Yeryüzüne Dokun Kızılderili Gözüyle Kızılderili Benliği*, çev. Ece Soydam, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 1994, s. 136.

ki dinlerin 'yanlışlığını' da ortaya koymak gereğini duymuştur. Hatta dünyanın büyük dinleri, ilişki içinde bulundukları öteki dinî topluluklarca yapılan saldırı itiraz ve ithamlardan kendi bağlılarının inançlarını korumak amacıyla yukarıda bahsettiğimiz koruma duvarlarından öte, 'savunma duvarları' yükseltmişlerdir.[8]

Modern dünyada ise, bu savunma duvarlarının ayakta durmasını güçleştiren yukarıda değindiğimiz birçok etkenin ortaya çıktığı görülmektedir. Dolayısıyla, geleneksel dünyada her dindarın kendi kutsal evreninin koruyucusu olan bu duvar, günümüz dünyasında artık işlevini yitirmiş gibidir. Son yüzyılda dinlerarası diyalogdaki büyük ivmenin nedeninin, modern dünyadaki bu ve benzeri gelişmeler olduğunu söylemek mümkündür.[9] Nitekim M. Lings de dinlerin kendilerine çok büyük bir ihtiyaç duyulduğu bu zamanda, şimdiye kadar hiç görülmemiş bir şekilde birbirlerinden haberli olmalarının onları âdeta yenileyip canlandırdığını söylemektedir.[10]

Bu genel girişten sonra, bir ekol olarak 'gelenekselcilik' hakkında kısa bir bilgi vermek uygun olacaktır. Gelenekselciler bütün toplumlarda var olduğuna inandıkları *geleneksel hikmeti* yeniden hatırlatmak ve modern dünyanın bu hikmete karşı bir medeniyet olarak değerini ortaya koymak iddiasındadırlar. Gelenekselcilik, Batı'da, az sayıda Avrupalının çeşitli Doğu geleneklerinin temsilcileriyle tanışıp bu geleneklere ait bâtını ekollerle ilişkiye geçtikleri 20. yüzyılın ilk yirmi yılı içersinde ortaya çıkmıştır. Geleneksel perspektif temsilcileri, bu öğretilere dair tam bilgi sahibi olarak, bu öğretileri Batı dünyasına taşımak istemişlerdir.[11]

Gelenekselciler, modern dönemde ortaya çıkan çeşitli felsefi veya ideolojik fikir akımlarına benzer şekilde yorumlanabilecek her türlü görüşle ilişkilendirilmekten uzak durmuşlardır. Gelenek kendileri için, insanların düşünce ve araştırmalarıyla icat ettikleri bir akım değil, kutsal bir silsileyle aktarılarak ulaştırılan aşkın ilkelerdir. Gelenekselcilik diye ünlenen bu akımın, başta sanat ve akademik çevreler olmak üzere geniş ilgi alanlarına sahip birçok insan arasında da tutunduğu görülmektedir. Bu bakımdan her ne kadar gelenekselciler kendilerini yeni bir akım olarak takdim etmekten hoşlanmasalar da, en azından onları, modern dünyada 'kadîm geleneği' farklı bir üslûpla yorumlayan bir anlayış olarak kabul etmek mümkündür. Burada şunu da göz önünde bulundurmak gerekir ki, gelenekselcilere varıncaya değin dünyanın bu kadar farklı geleneğini hep birlikte aynı 'ezelî hikmet'in taşıyıcıları olarak değerlendiren herhangi bir entelektüel topluluğa da rastlamak mümkün olmamıştır. Her ne kadar gelenekselciler, kadîm dünyada birçok ârif ve azizin diğer geleneklere bu bakış açısıyla yaklaştıklarını söyleseler de, modern dünyanın dışında insanların bu kadar farklı gelenekle iletişime geçmeleri, ne mümkündü ne de böyle bir şeye gerek vardı. Dolaysıyla, bü-

[8] Montgomery Watt, *Günümüzde İslam ve Hıristiyanlık*, çev. Turan Koç, İz Yayınları, İstanbul 1991, s. 23.

[9] Bkz. E. J. Sharpe, "Dinlerarası Diyalog", s. 95-99.

[10] M. Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, s. 85.

[11] Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, çev. Yusuf Yazar, İz Yayınları, İstanbul 1999, s. 112.

tün bu gelenekleri bilerek yeni bir bakış açısıyla karşılaştırmalı olarak değerlendiren bir yaklaşım, ancak bu geleneklerin daha yakından bilinebildiği bir tarihte ortaya çıkabilirdi. Nitekim bu ekolün temsilcilerinin özellikle bugün dünyada yaşayan bütün geleneklerle ilgili derin bir vukufiyetle konuştuklarını görüyoruz.

Ekolün kurucusu olarak *René Guénon*'un kabul edildiğini söyleyebiliriz. Ekol söz konusu edildiğinde, onunla birlikte genellikle iki entelektüelin daha öne çıktığı görülmektedir: Ananda K. Coomaraswamy ve Frithjof Schuon. Bu üç entelektüelin dışında bu bakış açısını benimseyen diğer bazı ünlü düşünürleri ise şu şekilde sıralamamız mümkündür: Titus Burckhardt, Martin Lings, Julius Evola, Marco Pallis, Lord Northbourne, Gai Eaton, Seyyid Hüseyin Nasr, Leo Schaya, Tage Lindbom, E.F. Schumacher, Rama Coomaraswamy ve William Stoddart. Öte yandan H. Smith, W.N. Perry, V. Danner, R.W.J. Austin, J.L. Michon, ve W. Chittick gibi meşhur karşılaştırmalı dinler tarihi araştırmacıları olarak anabileceğimiz birçok bilim adamı da, gelenekselci bakış açısını benimsemişlerdir.

Gelenekselci ekolün din anlayışının ortaya konması, konuyla ilgili görüşlerinin daha iyi anlaşılması açısından yararlı olacaktır. Burada onların din anlayışları üzerinde ayrıntılı bilgi vermekten çok, temel görüşleri üzerinde kısaca durmak gerekecektir.[12] Gelenekselciler, dinin üç unsurunu vazgeçilmez öğe olarak öne çıkarmaktadırlar. Onlara göre, her din; iman, ibadet ve bâtınilikten oluşan üçlü bir yapıya sahiptir.[13] Bu öğelerden herhangi birini yapısında bulundurmayan bir din eksik veya uydurma bir dindir. Dinin imanla ilgili boyutu "gerek Mutlak, Ezelî ve Ebedî Hakikat'in Kendisi, gerekse kâinat, yani göreli, sonlu ve ölümlü olan, özellikle de insan hakkında nelere *inanıp* nelere *inanmayacağını* gösteren bir akîde"; ibadetle ilgili yönü, "nelerin *yapılıp* nelerin *yapılmayacağını* gösteren bir yasadır ve yasanın 'yap' dedikleri, bütün inananları kuşatıp hayatlarına nüfuz edebilecek genişlik ve zenginlikte yeterli bir tapınma biçimi"; bâtını yönü ise, "insanlar arasındaki manevi farklılıklara izin veren mistisizm" şeklinde tanımlanmaktadır.[14] Ancak, gelenekselcilerin bu üç öğeden daha çok dinlerin bâtını yönünü öne çıkardıklarını söyleyebiliriz.

Gelenekselcilerin diyalog görüşleri açısından da yaklaşımlarını belirleyen temel görüşleri olarak karşımıza çıkan "dinlerin aşkın birliği" anlayışlarını, dinlerin bâtını yönüyle ilgili açıklamalarına dayandırdıklarını görüyoruz.[15] Onlara göre, dinler zahirî yönleri açısından çeşitlilik arz etmekle birlikte, bâtını özle-

[12] Gelenekselcilerin dinle ilgili görüşleri için bkz. William W. Quinn, *The Only Tradition*, State University of New York Yayınları, Albany 1997; Hüseyin Yılmaz, *Gelenekselci Yaklaşımlar ve Dinsel Gerçekliğin Doğası* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2002.

[13] Bkz. M. Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, s. 86-87. R. Guénon, *Doğu Düşüncesi*, s. 88. Lord Northbourne, *Modern Dünyada Din*, çev. Şehabettin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 14-17

[14] M. Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, s. 86-87.

[15] Bkz. Frithjof Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, çev. Yavuz Keskin, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 1992, s. 44-68. René Guénon, *Manevi İlimlere Giriş*, çev. Lütfi Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 53-56.

rinde birdirler ve aynı metafizik temele dayanmaktadırlar. Dinlerdeki zahirî yön ise, dogmaları, tören ve ibadetleri, hukuk, ahlak ve diğer emirleri, herkesin sorumlu olduğu genel dinî pratikleri kapsar. Gerçek bir din bu açıdan da vahye dayanmaktadır ve diğer dinlerden ödünç almalarla bir din oluşturulamaz. Yine dinleri, zahirî düzeydeki kutsal doktrinlerini ve formlarını görmezlikten gelerek uzlaştırmaya çalışmak yanlıştır. Zahirî özellikleriyle dinler birbirlerinden ayrışırlarken, bâtını yön onları aynı temelde birleştirmektedir.[16]

Gelenekselcilerin dinlerin birliğini formüle ettikleri diğer bir yaklaşım da 'Mutlak' kavramı etrafındaki açıklamalarında ortaya çıkmaktadır. Gelenekselcilere göre, dinlerde evrensel ve aynı olan bir Mutlak vardır. Mutlak, çeşitli dinlerde ve inançlarda farklı farklı ortaya çıkmakla birlikte, gerçekte aynı Mutlak'ı ifade etmektedir. Mutlak'ın farklı dinlerdeki yansımaları 'göreli Mutlak'tır. Bununla Mutlak olanı onaylama açısından bütün dinlerin aynı noktada buluştuğu ortaya konulmakla birlikte, aynı zamanda dinlerdeki Mutlak kavramının neden farklı kelimeler ve yaklaşımlarla izah edildiği de çözüme kavuşturulmuş olmaktadır.[17]

Gelenekselciler, *varlığın birliği* öğretisinin bütün dinleri kapsayan evrensel bir öğreti olduğunu belirtmişlerdir.[18] Onlara göre, dinlerin özünü oluşturan metafizik ilkeler, bu öğretiye bağlıdır ve ancak tek bir metafizik gerçeklik alanı olabileceğinden, bütün dinlerin bâtını düzeyde bu öğretiye dayanmaları zorunludur. Bu nedenle onlar, varlığın birliği öğretisinin çeşitli geleneklerdeki karşılığı olduğunu düşündükleri yaklaşımları ortaya koyarak bu görüşlerini desteklemeye çalışmışlardır. Varlığın bir olduğunun idrak edildiği noktada dinlerin birleştiği, öte yandan bu tek olan Varlığa bağlı olarak çokluğun görüldüğü tezahür ve form dünyasında ise dinlerin çokluğu doğal karşılanmaktadır.

F. Schuon, bütün dinlerin kendi bütünlüğü içinde doğru olduğunu, diğer dinlerin hakikat değerini de inkâr etmeden güneş sembolüyle açıklamaktadır:

> Güneş bizim güneş sistemimizde biricik olabilir, ama tüm uzay itibarıyla öyle değildir; uzayda yer alan başka güneşleri de görebiliriz, ama onları güneş olarak görmeyiz. Bizim güneşimizin biricikliği sabit yıldızların çokluğu gerçeği tarafından geçersiz kılınsa bile, onun takdir-i İlahi gereği bizim sistemimizde biricik olmasını engellemez. Dolayısıyla, biriciklik bir bütün olarak değil, kısmi olarak tezahür etmektedir; gerçi bu kısımda bütünün bir imajıdır bizim için; bu nedenle de İlahi irade öyle buyurduğu için bu kısım aslında 'bütündür'; ama sadece bizim zihnimiz için –ki zihnimiz Tanrı tarafında şekillendirilmiş olup formların ötesine geçemez– fakat burada bir kısım, ancak manevi değeri açısından bütündür... her din kendi düzeyinde hiçbir mukaye-

[16] Seyyid Hüseyin Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, çev. Latif Boyacı, İnsan Yayınları, İstanbul 2002, s. 20-21

[17] Bkz. Ananda K. Coomaraswamy, *Sanatın Tabiatındaki Başkalaşım*, çev. Nejat Özdemiroğlu, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 143-148. G. Eaton, *İslam ve İnsanlığın Kaderi*, s. 76-77. Frithjof Schuon, *İslamın Metafizik Boyutları*, çev. Mahmut Kanık, İz Yayınları, İstanbul 1996, s. 32.

[18] Bkz. René Guénon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, çev. Mahmut Kanık, İnsan Yayınları, İstanbul 1989, s. 45. Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, çev. Ahmet Özel, Akabe Yayınları, İstanbul 1985, s. 35. Frithjof Schuon, *Language of the Self Essays on the Perennial Philosophy*, World Wisdom Books Yayınları, Indiana 1999, s. 21.

seye yer vermeyecek şekilde 'din' olarak algılanır; yani 'din' demek, 'tek din' demektir; daha açık bir ifadeyle bir dini yaşamak, tüm dinleri yaşamak demektir."[19] "İnsanoğlu kendi güneş sistemini bilmek ve onunla yaşamak için yaratılmıştır; sonsuz sayıdaki diğer güneşleri bilmek için değil. Tanrı, insanı bir güneş sistemine bağladığı gibi, bir geleneksel sisteme yerleştirmiştir; fakat bu, manevi sistemlerin ve insanın bu çeşitliliği göz önünde bulundurması gerektiği durumların mevcut olmadığı anlamını engellemez.[20]

Dinlerarası diyalog fikri her şeyden önce dinlerin birbirlerinin hakikat değerini kabul edip etmedikleri noktasında düğümlenmektedir. Bu bakımdan, gelenekselcilerin, dinlerin çokluğunu onların hakikat değerine engel bir durum olarak görmemeleri, gerçek bir diyalog açısından sağlam bir zemin oluşturmaktadır. Çünkü onlar bugün yaşayan bütün geleneksel dinleri insanları kurtuluşa götüren yollar olarak kabul etmektedirler:

> Hinduizm, Hıristiyanlık ve İslam vahiyle gelerek bu dünyada ikame edilen dinlere güzel örnekler teşkil ederler: Vedalar antik Hindu rişilerine vahyedilirken, Mesih bizzat ete kemiğe bürünmüş Kelime, Kur'an mesajıda "Kitaba dönüşmüş kelime" idi. Vedalar, Hinduizmin temeli, Mesih Hıristiyanlığın kurtuluş gerçekliği ve Kur'an İslam'ın yazıya dökülmüş temelidir. Hatta ilkel denilen dinler de eski zamanlarda inen vahiylerden gelmiştir. Mesela, Kuzey Amerika'nın Güney Batısındaki Kızılderililerin Pueblo veya 19. yüzyıl Yeni Zellanda'daki Maori dini veya Afrika'da Yarubaların kadîm dinleri bunun hepsi yüksek dinlerde rastladığımız aynı temel karakterleri gösteriler; kutsal âleme, aşkın olana, doğaüstüne yönelik aynı bağlılıklıları aynı manevi davranışlar ve aynı ilhamlar.[21]

Ayrıca, gelenekselcilere göre, artık dünyada bütün topluluklar coğrafi ve psikolojik açıdan gerçek bir dine ulaşabilecek durumdadır ve bundan dolayı da yeni bir dine ihtiyaç yoktur.[22]

Dinler arasındaki farklılıklar da bizzat dini gönderen Tanrı'nın insanlar arasındaki farklılığı gözetmesine bağlanmaktadır:

> Eğer farklı dinler varsa bunun nedeni dinlerin farklı oluşunun örnekseme yoluyla insan bireylerinin farklı oluşuna tamamen uygun düşmesidir. Bir başka ifadeyle, eğer dinler doğruysa alıcı veya havuz durumunda olan insanların farklılığına tamamen uygun olarak her defasında farklı dillerde konuşanın Tanrı olmasından dolayı doğrudur. Son olarak, eğer dinler mutlak ve özelseler bunun nedeni her birisinde Tanrı'nın 'Ben' diye hitap etmiş olmasıdır.[23]

Buradan da anlaşılacağı üzere, her din, kendi toplumundaki insanların özel durumlarını gözeterek gönderilmiştir ve kendi dinî geleneğiyle ilgili gerçek bir

[19] Frithjof Schuon, *Varlık Bilgi ve Din*, çev. Şehabettin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul 1997,125-126
[20] F. Schuon, *age.*, s. 157
[21] Victor Danner, "Din ve Gelenek", *Kutsalın Peşinde*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Katherine O'Brien, İnsan Yayınları, çev. Süleyman Erol Gündüz, İstanbul 1995, s. 25-26
[22] M. Lings, *Antik İnançlar ve Modern Hurafeler*, s. 84
[23] Frithjof Schuon, *İslamı Anlamak*, çev. Mahmut Kanık, İklim Yayınları, İstanbul 1988, s. 60.

bilgisi olan insanın başka bir kurtuluş aramasına veya başka bir dinden insanı kendi dinine yönlendirmesine gerek yoktur. Çünkü F. Schuon'a göre, eğer Tanrı dünyayı sadece bir dinle kurtarmak isteseydi, yeryüzünde birçok dinin varlığına izin vermezdi. Dünyadaki çeşitliliğe uygun olarak dinler de biçimsel olarak çeşitlidir; ancak, aynı öze sahiptirler.[24] Bu bakımdan R. Guénon bir dinden başka bir dine dönmeyi eleştirmektedir:

> Kısacası 'döndüren' ile 'dönen' kendi tradisyonlarının derin anlamıyla ilişkili olarak bir ve aynı kavrayışsızlık içindedirler. Tutumları hepsinin de zihinsel ufuklarının aynı şekilde en aşırı zahirî bakış açısıyla sınırlanmış olduğunu fazlasıyla açık olarak göstermektedir.[25]

Gelenekselciler, günümüz dünyasında dinlerin, inançlarını yansıtan öğretileriyle, kutsal sanat eserleriyle ve manevi yetkinliği olan kişileri aracılığıyla kültürel ve toplumsal sahnede bütün insanlar tarafından görülebilir hâle geldiğine, farklı dinlerin yaşayan birçok özelliğini otantik hâliyle keşfedebileceği imkânlara kavuştuğuna dikkat çekmektedirler. Onlara göre, dinlerin kendi dinî gerçekliklerini diğer insanlara doğrudan yansıtmalarıyla birlikte, artık insanların, başka dinlerde de gerçeklik ve doğruluk değeri taşıyan fenomenlerin bulunduğunu keşfetmeye başladıkları görülmektedir.[26] Bu gelişme, dinlerin birbirlerini daha ciddiye almaları anlamına gelmekle birlikte, oldukça inhisarcı dinî anlayışların bulunduğu çevrelerde rahatsızlık doğurmaktadır. Diyaloğun, henüz yeni başarılabilmiş bir durum olarak ortaya çıkmakla birlikte, Hıristiyan dünyası için birçok zenginliğin keşfiyle sonuçlanabileceğine işaret eden M. Eliade'a göre, Asya, Afrika veya Okyanusya dünyasının hakikatleriyle ilişki kurmak, evrensel değerler olarak mütalaa edilebilecek olan bazı manevi pozisyonların yeniden keşfine yardım etmektedir. Bu manevi pozisyonlar, sadece mahallî formüller, yani Tarih'in yalnız bir kesitinin eserleri değildir, evrensel olduğu söylenebilecek pozisyonlardır.[27]

Batı'nın bu zenginliklere muhtaç olduğunu özellikle vurgulayan R. Guénon'a göre, modern Batı'da metafizik ilkeler ve bu ilkelerin temsilcisi olan entelektüel seçkinler grubu yoktur. Oysa gerçek bir diyalog, dinlerin manevi özünü oluşturan metafizik ilkeleri bilen ve tahakkuk ettiren entelektüel seçkinler arasında kurulabilir. Onlara göre kalbî (entelektüel) sezgi sahibi bu seçkinler, dinlerin temeldeki birliğini idrak ettikleri için, böyle bir sınıfın günümüzdeki

[24] Frithjof Schuon, *İslam ve Ezelî Hikmet*, çev. Şahabeddin Yalçın, İz Yayınları, İstanbul 1998, s. 26. "Öyle inanmış Hıristiyanlar vardır ki, Budizminde Hıristiyanlık kadar 'din' olduğunu ve ikibin yılı aşkın bir süreden beri bu dinin milyonlarca Asyalının manevi ihtiyaçlarını belki de Hıristiyanlığın yapabileceğinden daha iyi bir biçimde karşılaya geldiğini bilmeleri gerekir ve bu bilgi onların Hıristiyanca inançlarını da güçlendirecektir. Tanrı'nın yalnızca bir veya birkaç halkı 'seçmediğini' bilmeleri gerekir." M. Lings, *Antik İnançlar ve Modern Hurafeler*, s. 85

[25] R. Guénon, *Manevi İlimlere Giriş*, s. 26.

[26] S. H. Nasr, *Makaleler 1*, s. 15-16.

[27] Mircea Eliade, "Dinî Sembolizm ve Fizikötesi Endişenin Değerlendirilmesi", çev. Sadık Kılıç, *İslamda Sembolik Dil*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 330.

[28] René Guénon, *Doğu ve Batı*, çev. Fahrettin Arslan, Yeryüzü Yayınları, İstanbul 1986, s. 180-187.

temsilcilerinin önemi vurgulanmakta ve tarihteki temsilcilerinin örnekliği de sürekli hatırlatılmaktadır. Doğu'da bu seçkinler hâlâ bulunmaktadır. Batı ise Doğu'da yaşayan bu seçkinlerin desteğiyle kendi metafizik ilkelerini yeniden keşfetmelidir. Böylece, bu seçkinler, Batı'nın ilkeleri ve kurumlarıyla kendi geleneksel medeniyetine dönüşünü sağlama işlevi göreceklerdir.[28] Bu gerçekleştiği takdirde, diğer dinlerle ortak metafizik merkezin aynı olduğunu anlayabilen entelektüel seçkinler, dinler arasındaki farklılıkların özdeki birliği ortadan kaldırmayan şeklî farklılıklar olduğunu izah ederek gerçek bir diyalog ve hoşgörü ortamı yaratabilirler. Nitekim, gelenekselcilere göre, tarihteki birçok dinden velîler, bilgeler ve azizler bunun örneklerini ortaya koymuşlardır. Aynı doğrultuda S. H. Nasr da, Hıristiyanların ve Müslümanların eski velî ve azizlerinin (Gazâlî, Rûmî, İbn Arabî, Erigana Nicolas of Cusa) Tanrı'nın tabiatı konusunda çalışmalarının, metafizik ve teolojik formülasyonda yardımcı olarak alınıp, çağdaş konteks içerisinde geleneksel ve ortodoks inançların yeniden formüle edilmesini önermiştir.[29] Bu bağlamda, gelenekselcilerin İbn Arabî ve M. Eckhart'ın yaklaşımlarını genellikle öne çıkardıkları görülmektedir.

Anlaşılacağı üzere, burada bir nevi bâtını ve manevi diyalog önerilmektedir. Esasen, Batı'da böyle bir diyaloğun, kendi geleneklerine bağlı olmakla birlikte Doğu'nun ruhaniliğine de değer veren kimseler tarafından da savunulduğu bilinmektedir. Doğu'nun ruhani konulardaki başarısının Batı'dan üstün olduğunu kabul ederek, tecrübe, sezgi ve tefekküre önem veren bu eğilimin kısmi bir başarı gösterdiği de söylenebilir. Nitekim Batı'daki meditasyon merkezlerinin sayısının artması bunun bir kanıtı olarak görülebilir.[30] Ancak, gelenekselcilere göre, dinler sadece metafizik (bâtın) alanında uzlaşabileceğinden, bunun dışında bir yaklaşımla dinler arasında seçmeciliğe gitmek veya çeşitli dinlerin unsurlarından yeni bir din oluşturmak sakıncalıdır.[31]

Bilindiği gibi, Hıristiyan dünyada dinlerarası diyalog çalışmalarına II. Vatikan Konsili'nde alınan kararlar doğrultusunda Katolik Kilisesi önderlik etmiş ve bu amaca yönelik faaliyetler organize etmiştir.[32] Daha önce R. Guénon'un da sadece dinlerarası diyalog açısından değil, aynı zamanda Doğu ile Batı arasındaki bir diyalog için en elverişli kurum olarak Katolik Kilisesi'ni işaret ettiğini görüyoruz:

> Gittikçe yoğunlaşan ve yaygınlaşan bir kargaşa ortamında, Doğu'da ve Batı'da dış dünya üzerinde etkili olabilen bütün manevi güçleri birleşmeye çağırmak önerilebilir. Batı'da da Katolik Kilisesi'nden başka böyle bir güç göremiyoruz. Katolik Kilisesi'yle Doğulu geleneklerin temsilcileri arasında bir ilişki kurulabilir, bu, büyük sonuçlar doğurabilecek sevindirici bir başlangıç olur. Sadece dışa yönelik 'diplomatik' bir anlayışın aldatıcı olduğu ve iste-

[29] Mustafa Köylü, *Dinlerarası Diyalog*, İnsan Yayınları, İstanbul 2001, s. 120.

[30] E. J. Sharpe, "Dinlerarası Diyalog", s. 98.

[31] R. Guénon, *Doğu ve Batı*, s. 192-193.

[32] Konuyla ilgili olarak bkz. Mahmut Aydın, *Monologdan Diyaloğa*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001.

[33] René Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. Nabi Avcı, Yeryüzü Yayınları, İstanbul 1986, s. 163.

> nen sonuçları doğurmayacağı çok geçmeden anlaşılacaktır. O zaman hiç vakit kaybetmeden normal olarak ilk yapılması gereken işe, yani ilkelerde bir anlaşma sağlamak işine girişmek gerekir. Bunun için de, Doğuluların hiç gözden kaybetmedikleri bu ilkelerin Batılılarca da gerçekten kavranması yeterlidir. Gerçek anlayış ancak yukarıdan aşağıya ve içeriden dışarıya doğru gerçekleşebilir. Bu da anlayış ancak 'entelektüel' veya 'manevi' olandan ortaya çıkabilir, demektir.[33]

Bununla birlikte, R. Guénon'un belirttiği düzeyde bir diyalog henüz ortaya çıkmadığı için, onun arzu ettiği sonuçların gerçekleşmesi de yakın bir tarihte muhtemel gibi görünmemektedir. Çünkü Doğu'da var olduğu söylenen entelektüel seçkinlerin, gerek kendi dünyalarındaki etkinliklerine, gerekse Batı dünyasıyla ciddi bir etkileşim içinde olduklarına dair ciddi belirtilere rastlandığı söylenemez. Ancak, gelenekselciler için önemli olan, dinlerin ortodoks yapılarıyla yaşamalarıdır. Dinler için en büyük tehlike ise, modernizmden gelmektedir ve bu ortak tehlike karşısında dinler, birbirlerinin müttefiki olmalıdırlar.

Diyalog konusunun daha iyi anlaşılması için, diyaloğun amacı ve sonucu olarak değerlendirilebilecek bir başka konu da, dinler arasındaki hoşgörü ve saygı konusudur. Her şeyden önce, hoşgörünün temeli, başka dinlerin varlığını ve meşruluğunu kabul etmeye dayanmaktadır. Bilindiği gibi, tarihte farklı dinlerden insanlar bir arada barış içinde yaşamışlardır. Özellikle İslam toprakları, birçok dinin aynı ânda yaşadığı bir coğrafya olmuştur. Çünkü İslam, her şeyden önce kendi tebliğinde zorluk ve zorlamayı yasakladığı gibi, hür iradeye dayanan imanı gerekli görmüştür. Böylece, İslam, yeryüzünde kendi dışında başka dinî toplulukların da olmasını kabul etmiş ve onlarla birlikte yaşamanın pratiğini de üreterek, farklı inançlarla savaşmadan hoşgörü içinde birlikte olunabileceğinin örneklerini ortaya koymuştur.[34] Allah'ı zikretmek için inşâ edilip içlerinde O'nun isminin anıldığı bütün mekânların saldırı ve tecavüzden korunması gerektiği vurgulanarak, hem bütün ilahi kitapların hem de Allah'ın isminin anıldığı bütün ibadet mekânlarının kutsallık ve dokunulmazlığı açıkça ilan edilmiştir.[35] Nitekim geleneksel dünyada büyük dinlerin bağlıları, mesela, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar birlikte derin bir manevi etkileşim içerisinde yaşamışlardır.[36]

A. K. Coomaraswamy, dinlerde var olan bu hoşgörünün anlaşılabilmesi için, bütün yolların tek bir hakikatte birleştiğinin fark edilmesi ve bütün dinlerin aynı hedefe ulaştırdığının anlaşılmış olması gerektiğini söylemektedir. Fakat herkes bu hakikate kendi dini içerisinde kalarak ulaşabilir. Bu gerçek anlaşıldığın-

[34] Mehmet Aydın, "İslam ve Kültürel Çoğulculuk", *Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı II*, İBKİDB Yayınları, İstanbul 1997, s. 52.

[35] Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme*, çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999, s. 102.

[36] Titus Burckhardt, *Fez City of Islam*, İngilizceye çev. William Stoddart, The Islamic Texts Society Yayınları, Cambridge 1992, s. 151.

[37] Ananda K. Coomaraswamy, *Selected Papers Metaphysics*, ed. Roger Lipsey, Priceton University

da, misyonerce bir tavır da yok olacak ve dinlerarası ilişkiler de olumlu yönde gelişebilecektir.[37]

Ancak, bilindiği gibi, dinlerin tarihinde hoşgörü yaklaşımına uymayan birçok uygulamayla da karşılaşılmaktadır. Bu uygulamaları da, yine dinlerin çok farklı amaçlar için kullanılmasından kaynaklanan bir sapma olarak değerlendirmek gerekmektedir. Gelenekselciler, bu noktada, dinî ve kutsal değerlere saldırmayı özgürlük ve tolerans olarak anlayan yaklaşıma karşı çıkmakla birlikte, dinlerin birbirlerine karşı hoşgörülü olmalarını gerekli görmüşlerdir:

> Din savaşları ve teolojik çarpışmalar merhamet ve sabırdan bahsetmesi gerekenlerin yalanının barbarca ortaya çıkması şeklinde görünebilir, ancak unutulmamalıdır ki, bu çoğunlukla zaman ve mekân içinde farklılaşan İlahi Sözün faklılaşarak tecelli etmesi ve genel kilise kardeşliklerine götürmeyecek zıtlaşmalar sorunudur. Eğer tolerans ilkelerini ihmal edersek ve barışın hâkim olması gereken yerde çatışmalar insani kusurluluğumuzla birleşirse, hiç kimse müşterek yeryüzü varlığımız için bir fazilet ideali olan toleransın önüne karşı bir argümanla çıkamayacaktır.[38]

Buna göre, dinler arasındaki tarihsel gerilimler ve bunlardan kaynaklanan savaşlar ve hoşgörüsüzlükler bir vakıa olmakla birlikte, bu tutumların terk edilmesi gereğine vurgu yapılmaktadır.

Öte yandan, din araştırmalarının yabancı dinlere karşı saygı ve hoşgörüyü daha da artıracağı ileri sürülmüştür. Çünkü iyi bir araştırmacı, ağırbaşlılık, doğruluk, sevgi, kendi çıkarlarından fedakârlık ve samimi bağlılığın bütün dinlerde benzer erdemler olarak karşısına çıktığını görmektedir. Diğer dinlerin samimi dindarlığı ve mensuplarının birbirlerine gönülden bağlılığı, dışarıdan görüldüğü zaman dahi gerçek dinî bir ortamın varlığı hissedilmektedir.[39] Çünkü gelenekselcilere göre, dininde Nihai Gerçekliği tadan insan, aynı gerçekliği kendi dininde tadan başka dine mensup bir kişiyle kolayca yakınlık kurabilir.[40] Bu, bütün dinlerin aynı ilahi hakikate götüren farklı yollar olduğunun anlaşılması demektir; ki, gelenekselciler için asıl hoşgörü ve diyaloğun temelinin de burada yattığını vurgulamamız gerekir.

Yayınları, New Jersey 1977, s. 8.

[38] Tage Lindbom, *Başaklar ve Ayrık Otları Modernliğin Sahte Kutsalları*, çev. Ömer Baldık, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 121-122. Yazar devamında dinlerin kendi ortodoks geleneklerinin, âdeta manevi özgürlükten mahrum eden bir sistem, iktidarın kötüye kullanımı ve adaletsizlik uygulamaları gibi sakıncalar doğurma tehlikesi bulunduğunu kabul etmektedir. Ancak ona göre bu sistemler, ilahi hakikatin değişmez öğretisi olan, insanın dünyevi hayatında şahsi özelliklerini güvenlik içinde geliştirebilmesine izin veren bir tarzda herkes için bir yardım ve koruma sağladığı için de gereklidirler.

[39] Friedrich Heiler, "The History of Religions as a Preparation for the Co-operation of Religions", *The History of Religions Essays in Methodology*, ed. Mircea Eliade; Joseph M. Kitagawa, The University of Chicago Yayınları, Chicago 1970, s. 138.

[40] Mehdî Emînrezavî, "Seyyid Hüseyin Nasr'ın İlmî Katkıları", çev. Aysel Danacı, Seyyid Hüseyin Nasr, *Söyleşiler*, İnsan Yayınları, İstanbul 1996, s. 28.

İslâmiyât V (2002), sayı 3, s. 109-122

Metinsel Diyalog: İslamiyat[1]

İSMAİL ALBAYRAK
YRD.DOÇ.DR., SAKARYA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

30 Ekim - 5 Kasım 2000 tarihli, Mısır'ın, Londra'da basılan yarı resmî İngilizce yayın organı *el-Ehrām* gazetesinde, bir hukuk profesörü ve avukat olan Nebîl Hilmî'nin, otuz dört asır önce Hz. Musa'yla birlikte Mısır'dan kaçan Yahudilerin, Mısırlılara ait kıymetli altın ve gümüş eşyaları da beraberlerinde götürdüklerini iddia eden bir suç duyurusu yayımlandı. Hilmî, bu iddiasını Tevrat'a dayandırmaktaydı (Bkz. Çıkış 12: 35-36). Ona göre, Tevrat, İsrailoğullarının hırsızlıklarını gösteren sayısız deliller içermekte; ayrıca, onların, Mısırlılardan çaldıkları eşyaların hiçbirisini geri getirmediklerini de kaydetmektedir. Sonuç olarak, Hilmî'nin tespitine göre, yıllık %5 faiz de eklendiğinde, bugün, Yahudilerin Mısırlılara yaklaşık dokuz milyon ton altın borcu vardır. Bu tarihî bir olaydır ve Mısırlıların hakkı boşa gitmemelidir.

el-Ehrām'ın da bildirdiği gibi, Hilmî'nin açtığı davayı kazanma ihtimali yoktur. Prof. Hilmî de bunun farkındadır; fakat bu davanın sembolik değeri onun için son derece önemlidir. Nasıl Yahudiler Tevrat'a dayanarak Filistin'in vaat edilen topraklar olduğunu söylüyorlarsa, Mısırlılar da aynı kaynağa başvurarak gasp edilen haklarını aramalıdırlar. Yine ilgili gazetenin yorumuna göre, bu dava, İsviçre'de yaşayan Mısırlıların, Yahudilerin Nazi mağdurları için açtıkları davaya karşı zekice ürettikleri bir reaksiyondan ibarettir.

Mısırlı avukatın bu ilginç girişimine Yahudilerin tepkisi fazla gecikmedi. Bir hafta sonra, İsrail'de yayımlanan *Jerusalem Post* gazetesinde Moshe Kohn, 16 Aralık 2000 tarihli yazısında yeni bir davayla karşılık vermekteydi. Tarihî bir olayı aktardıktan sonra Kohn, Tevrat'ın Çıkış bölümünde (12: 40) geçen, İsrailoğullarının Mısır'da kaldıkları sürece (430 yıl) Mısırlılara kölelik yaptığını söy-

[1] Burada, İslamiyat ifadesi, İrailiyat kavramının karşıtı olarak kullanılmaktadır. Metinsel diyalog ise, bize ait bir konu başlığıdır.

lemektedir. Kohn, 600.000 erkeğin 430 yıl boyunca sarf ettiği ücretsiz iş gücünün, Hilmî'nin çıkarttığı borçla karşılaştırılmasının gerektiğini belirtmekte; ayrıca, bu iş gücüne %5 faizin eklenmesini istemeyi de ihmal etmemektedir. Kohn'a göre, gündeliği bir dinardan hesapladığında, Mısırlıların, sadece 100 yıl için verecekleri para, iflaslarına yetecektir. Böylece, Prof. N. Hilmî de davasını geri çekmek zorunda kalacaktır. Kohn, makalesinin sonunda, Hz. Musa'nın Mısır'dan çıkışıyla ilgili Kur'ani verileri, özellikle de vaat edilen topraklarda oturmalarını ifade eden ayetleri zikretmeyi ihmal etmemektedir.[2]

İlk bakışta, okura bir komediymiş gibi gelen bu yazılarda göz ardı edilmemesi gereken iki önemli nokta vardır. Birincisi, Müslüman bir avukatın Tevrat'ı kullanarak açtığı dava, ikincisi ise, Yahudi bir gazetecinin, iddiasını hem Tevrat'ı hem de Kur'an'ı kullanarak temellendirmesidir. Bu makale, özellikle son dönemlerde Batı'da bazı yazarlarca ele alınan önemli bir sorunu konu edinmektedir: Acaba, İslami literatürü, Yahudi ve Hıristiyan geleneğinin açılımında kullanabilir miyiz? Ya da Kur'an ve diğer İslami kaynaklardan haraketle, Yahudi-Hıristiyan geleneğine ait kaybolmuş bazı malzemeleri yeniden inşâ etmek mümkün müdür? Bu tür bir yaklaşımın, Müslüman-Yahudi ve Müslüman-Hıristiyan diyaloğuna katkısı ne olacaktır? Biz, İslami kaynakların, Yahudi-Hıristiyan geleneğinin tefsirinde kullanımını, 'İslamiyyat' teknik terimiyle açıklayacağız. Fakat ilgili soruyu detaylandırmadan önce, kendi geleneğimizde 'İslamiyat'ın karşıtı olarak bilinen 'İsrailiyat' kavramına, kısa da olsa, değinmekte fayda görmekteyiz.

Teknik bir terim olarak İsrailiyat, en geniş anlamıyla, bazı hadis ve tefsir rivayetlerinin içerdiği Yahudi, Hıristiyan, eski Fars ve Yakın Doğu kültür havzasına ait efsanevi ve dinî literatürün adıdır. Dar anlamda ise, Yahudi kültüründen gelen haberlerin toplamıdır.[3] Geleneksel İslami kaynaklara bakıldığında, Müslü-

[2] Kohn, Iraklı Yahudi mütercim N.J. Dawood'un Kur'an çevirisini kullanarak, 10. Yûnus ve 17. İsrâ' surelerinden ayetler aktarmaktadır. Tam olarak tespit edemediğimiz bu alıntılar, tahminimizce, 10. Yûnus, 93 ile 17. İsrâ', 104 ayetleridir.

[3] Gordon Newby, "Tafsir Isrâîliyyât", *Journal of the American Academy of Religion*, 47 (1979), sayı: 4, s. 686; Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrailiyat*, Ankara 1985, s. 29; Remzi Na'nâ'î, Dâru'l-Meârifi'l-Karni'l-İşrîn basım evine ait bir kaynağı göstererek, İbranicede *isrā'* kelimesinin 'kul' ve 'duru', *îl* kelimesinin de 'Tanrı' olduğunu söylemektedir (Remzi Na'nâ'î, *el-İsrâîliyyât ve eşeruhâ fî kutubi't-tefsîr*, Dâru'l-Kalem ve'd-Diyeh, Beyrut-Şam 1970, s. 72). Bununla birlikte, Na'nâ'î'nin bu tanımı çok ikna edici görünmemektedir. *s'rh* kökü, Kitab-ı Mukaddes'te sadece üç defa geçmekte ve hepsi de (Tekvin 32'de geçtiği gibi) Yakub'un Tanrı'yla yaptığı güreşi belirtmektedir. Bu nedenle, *s'rh* kökünün anlamı, bazılarının da onayladıkları gibi, mücadele etmek, kararlı olmaktır. *Îl* kelimesinin, Tanrı'yı tanımlayan genel bir isim olduğu konusunda konsensüs vardır. (John M. Bracke, "Israel", ed. Willem A. Van Gemeren, *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, Cumbria: Paternoster Press 1991, III. 1273; *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, eds. Francis Brown, S. R. Driver and Charles A. Briggs, Oxford: Clarendon Press 1929, s. 975; Terence E. Fretheim, "El", ed. Willem A. Van Gemeren, *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, Cumbria: Paternoster Press 1997, I. 400); Bazı Batılı yazarlar İrailiyatı, *kışaşu'l-enbiyā'* başlığındaki eserlerin bir alt birimi olarak algılarken, diğerleri İrailiyatı ortak literatür ve *kışaşu'l-enbiyā'*'yı onun bir alt birimi kabul etmektedirler. Bazıları ise, bu haberlerin hem İrailiyat hem de *kışaşu'l-enbiyā'* literatürüne ait olabileceğini belirtirler (Camilla Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabbân to Ibn Hazm*, Leiden: E. J. Brill 1996, s. 9; G. Vajda, 'Isrâ'îliyyât,' *EI²*, IV. 211).

man ilim adamları, İsrailiyat rivayetlerinin içeriği hakkında farklı yorumlarda bulunmuşlardır. Tartışma, genelde, bir Müslümanın, Kitap ehlinin kaynaklarını okuyup okumaması veya onlardan haber nakledip etmemesi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bazıları, onlardan nakilde bulunmayı uygun bulmadıklarını söylerken, bir grup rivayet ise, gayrı müslimlere soru sormakta bir beis olmadığını belirtmektedir. Başka bir grup ise, tarafsız bir tavır takınarak, gayrı müslimlerin söylediklerinin ne reddedileceğini ne de kabul edileceğini[4] bildirmektedir. Değişik ve çelişik haberlerin varlığı da, aralarını telif etme imkanını güçleştirmektedir. Ayrıca, bu rivayetler bize, İsrailiyatın ne zaman, nerede, nasıl ve kimler tarafından ortaya çıkarıldığı konusunda çok yardımcı olmamaktadır. Bunlara, "İlgili rivayetlere ciddi anlamda tepki gösterildi mi?" sorusunu da ilave edebiliriz.

Öncelikle belirtilmelidir ki, Kur'an'ın hedefi, Şahhâta'nın da söylediği gibi, hidayet ve uyarıdır; yoksa kıssa anlatmak değildir.[5] Bununla birlikte, insanlar, özellikle Kur'an kıssalarında geçen birçok olay ve karakter hakkında daha detaylı bilgileri merak etmişlerdir. Biraz Kur'an'ın yapısından, biraz da sonradan Müslüman olan Yahudi ve Hıristiyanların eski kültürlerini yeni inanç dünyalarına taşımalarından kaynaklanan bir etkileşimle, bu tür rivayetler özellikle tefsirlerde sıklıkla görülmeye başladı. İsrailiyatla ilgili bilgiler için kendilerine en çok danışılan önemli kişiler arasında zikredilen Abdullâh b. Selâm, Ka'bu'l-Ahbâr ve Vehb b. Munebbih'in ilmî derinlikleriyle ilgili, geleneğimizde hayli malzeme vardır.[6] İsrailiyatın yayılmasında rol üstlenen önemli bir diğer grup arasında, kıssacılar (*ḳuṣṣāṣ*) zikredilmektedir. Fakat çoğu araştırmacı, bugün, İsrailiyat malzemesinin büyük bir bölümünün Kitab-ı Mukaddes'ten çok, tefsirlerine (Midraş) veya Doğu Hıristiyanlığının apokrafik yazılarına dayandığı kanısındadır.[7]

Ayrıca, İsrailiyatla ilgili tartışmalara bakıldığında, Müslüman ve gayrı müslim araştırmacılar arasında değişik görüşlerin varlığına şahit olunacaktır. Müslüman ilim adamları, bu rivayetlerin klasik tefsirlerde çok kullanıldığını belirtseler de, İsrailiyat olarak adlandırılan bir tefsir rivayetinin gerçekten Yahudi ve Hıristiyan geleneğinden geldiğini gösteren yeterli delil sunmamaktadırlar. Ayrıca, teknik anlamda İsrailiyat kelimesinin tarihsel kullanımı üzerinde de pek fazla durulmadığı görülmektedir.[8] Batı-

[4] Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Musned*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, III. 338, 387; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl el-Buhârî, *Ṣaḥīḥu'l-Buḫārī*, Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut t.y., II. 493 (Bab 50, no: 3461); Ahmed b. Hanbel, II. 202; Buhârî, IV. 374 (Bab 25, no: 7362).

[5] Abdullâh Mahmûd Şahhâta, *el-Ḳur'ān ve't-tefsīr*, Mısır 1974, s. 248.

[6] Bkz. Buhârî, IV. 374, (Bab 25, no: 7361); İbn Sa'd, *Kitābu ṭabaḳāti'l-kebīr*, Leiden: E. J. Brill 1905, V. 395); ilgili şahıslardan yapılan nakillerde klasik âlimler fazla tereddüt göstememektedir. Fakat İrailiyatla ilgili tartışmaların daha da önem arz ettiği 19. ve 20. yüzyıl reform hareketlerinin önemli isimleri, bu şahısları şiddetli bir şekilde eleştirmektedir. Özellikle Reşîd Rızâ ve Ebû Reyye'nin eleştirilerini burada hatırlatmakta fayda vardır. Getirilen eleştiriler, İrailiyatın kökeniyle ilgili bir ilmî çalışmadan çok, siyasi bir hüviyet arz etmektedir. Genel tartışmalar için bkz. (R. L. Nettler, "Early Islam, Modern Islam and Judaism: The Isrâ'îliyyât in Modern Islamic Thought", eds. Nettler, R. L. and Taji-Faruki Suha, *Studies in Muslim-Jewish Relations: Muslim-Jewish Encounters; Intellectual Traditions and Modern Polities*, Oxford: Harwood Academic Publications 1998, s. 1-14).

[7] Ilse Lichtenstadter, 'The Qur'an and Qur'an Exegesis', *Humaniora*, 2 (1972) s. 12.

[8] Konuyla ilgili ilk ve detaylı bilgi İbn Kesîr'den gelmektedir (İbn Kesîr, *Tefsīru'l-ḳur'āni'l-'aẓīm*, Turâs, Kahire t.y., I. 7-8).

lı yazarlar, her zaman olduğu gibi, mesajın kendisinden çok, kökeniyle ilgilenmekte ve kendi geleneklerini çağrıştıran en küçük rivayet biriminden hareketle onun kökenini tespit etmeye çalışmaktadırlar. Bu tür yaklaşımlar da, konuyu bulandırmaktan başka bir işe yaramamaktadır.

Bununla beraber, bireysel de olsa, bazı araştırmacıların, İsrailiyatın tarihî serüveniyle ilgili ilginç yaklaşımları da vardır. Mesela Newby, bu kelimenin ilk dönemlerde çok sık kullanıldığını ve çok sayıda İsrailiyat malzemesinin toplandığını belirttikten sonra, bu rivayetlerin, sonraki yüzyıllarda hukukçular tarafından Sünnet'e yeni bir tanım getirilmesi sonucu, meşruiyetlerini kaybettiğini söylemektedir.[9] Taylor ise, hadislere olan aşırı ilgiyle, Yahudi ve Hıristiyanlara olan düşmanlığı, Abbasi Devleti'nin kurulması veya Sünni İslam'ın ortaya çıkmasıyla izah etmektedir.[10] Batılı araştırmacılar, Abbasi dönemini İsrailiyata bir reaksiyon olarak algılarken, Müslümanlar da, ilgili malzemenin, düşmanlıklarından dolayı Ehl-i Kitap tarafından İslam'ı yaralamak için uydurulduğunu söylemektedirler. Fakat her iki yaklaşım da, kaynakları göz önüne alırsak, İsrailiyatın anlaşılmasında çok yardımcı olmamaktadır. Konuyu akademik bir düzeyde inceleyenler de yok değildir. Mesela Johns ve Calder, İsrailiyatın ilk defa teknik anlamda İbn Kesîr tarafından kullanıldığını ve onun, sadece kabul edilemez anlatımları içeren (özellikle peygamberlerin ismetiyle ilgili) rivayetleri reddettiğini bildirmektedir.[11] Bununla birlikte, ilgili yazarlar, İbn Kesîr'in İsrailiyat hakkındaki gayretlerini sadece dogmatik bir alana sıkıştırmakta ve İbn Kesîr öncesi tefsirleri de ihmal etmektedirler. Hâlbuki, Endülüslü müfessir Ebû Bekr İbnu'l-Arabî'nin (v. 543/1148), daha önceden, ilgili teknik kelimeyi bazı rivayetleri eleştirmek için kullandığı bilinmektedir.[12] Böylece, uzun süredir kabul edilen bir tez çürütülmüş olmaktadır. Bütün bu tartışmalar bize, tefsirlerde İsrailiyatın büyük bir yekûn teşkil ettiğini göstermektedir. Bunlara eleştirel yaklaşan müfessirler de vardır; fakat müfessirlerimizin, bu rivayetlerin kaynağıyla ilgili ciddi sorunlarının olduğu da çok fazla hissedilmemektedir.

Son dönemlerde ise, İslam dünyasında yapılan birçok çalışmada İsrailiyatla ilgili hoşnutsuzluklar dile getirilmiştir. Bunların bazıları, geliştirilen yeni Kur'an okuma metoduyla, bazıları da, araştırmacıların siyasi görüşleriyle yakından ilgilidir. Özellikle, bugün elli beş yaşına giren İsrail Yahudi Devleti'nin varlığını çok yakından hisseden birçok Müslüman için, tefsirde İsrailiyat güzel şeyler çağrıştırmamaktadır. Bu nedenle, hâlihazırda İsrailiyat nosyonu, modern Müslüman düşünür için, İslam ile diğer Sami gelenekler arasında köprü vazifesi gö-

[9] G. Newby, *age.*, s. 694-5

[10] W. R. Taylor, "Al-Bukhârî and the Aggada", *The Moslem World*, 33 (1943) s. 195.

[11] A. H. Johns, "David and Bathsheba: A Case Study in the Exegesis of Qur'anic Story-telling", *Mélanges Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire*, 19 (1989) s. 263; N. Calder, "Tafsîr from Tabarî to Ibn Kathîr: Problems in the Description of a Genre, Illustrated with Reference to the Story of Abraham", eds. G. R. Hawting and Abdul-Kader A. Shareef, *Approaches to the Qur'an*, London: Routledge 1993, s. 137.

[12] Bkz. İsmail Albayrak, *Qur'anic Narrative and Isrâ'îliyyât in Western Scholarship and in Classical Exegesis*, Leeds Üniversitesi 2000 (Basılmamış Doktora Tezi), s. 114-132.

recek sihirli bir güce şimdilik sahip değil gibidir. İslamiyat (ve İsrailiyat) ise, bazı Batılı araştırmacılar için, farklı bir değere sahiptir. İslamiyatla ilgili tartışmalara geçmeden önce şunu belirtmeliyiz ki, ciddi bir analiz ve ihtiyata ihtiyaç duyan İslamiyatla ilgili bu yaklaşımları, tipik oryantalistik çalışmalardan bıkmış bir avuç akademisyenin İslami çalışmalara yeni bir açılım getirme çabası olarak algılamamaktayız. Konuyu, daha çok, İsrailiyat sınırları içinde ortaya atılan metinsel diyalog temellerinin düşünülebilirliğinin, İslamiyat çerçevesindeki düşünülemezliğini ölçme ve değerlendirme şeklinde sunmaya çalışacağız.

Öncelikle belirtilmelidir ki, bu tür yazarların İslamiyat konusundaki görüşleri prensipte benzerse de, detaylarda bir hayli farklılık arz etmektedir. Şimdilik, konuyu diğerlerine göre daha açık ele alan Glaser'in genel görüşleriyle başlamayı uygun görüyoruz. Glaser, çok sayıdaki Batılı araştırmacının Kur'an'ın içerdiği mesajdan çok, devamlı köken sorunuyla ilgilenmelerinden dolayı, onlar tarafından Kur'an'ın diğer dinî metinlere, özellikle de Kitab-ı Mukaddes'in anlaşılmasına yardımcı bir kaynak (tefsir) olma özelliğinin ihmal edildiğini belirtmektedir.[13] Aslında bu ihmal, onların köken merakıyla da sınırlı değildir. Çünkü bir Kitab-ı Mukaddes araştırmacısı için, Kur'ani verinin tefsir olarak kullanılması oldukça yabancı bir nosyondur. Hâlbuki Glaser'e göre, İslami kaynaklara kulak vermek, onların Eski ve Yeni Ahit okumalarını etkileyebilecek güçtedir.[14] Glaser bunu, Kur'an ve Kitab-ı Mukaddes'teki 'yaratılış/tekvin' kıssasıyla ilgili anlatımları karşılaştırarak yapmaya çalışmaktadır.

Glaser, iki anlatımın da fark edilir bir şekilde benzer karakterler ve olaylar üzerine olmasına rağmen, yaratılış kıssasının söz konusu metinlerde çok farklı kullanıldığını; bu nedenle, karakterlerin durumu, olaylar, Tanrı ve insan anlayışı konularında birbirlerinden tamamen ayrıldıklarını belirtmektedir.[15] Bununla birlikte Glaser, Kur'ani anlatımı, Müslümanların okuduğu ve anladığı şekilde algılamaya çalışarak, Kitab-ı Mukaddes'in tefsirinde kullanmanın yeni açılımlar getireceğini önermektedir. Glaser, her ne kadar Kur'an vahiy ürünü bir kitapsa da, tıpkı insan ürünü olan Eski Ahit tefsirleri (midraşlar) gibi, Kur'an'ın da, farklılıklarına rağmen, bir çeşit İslami midraş olarak görülmesi gerektiğini savunmaktadır.[16] Ona göre, Kur'an'ın sade bir zihinle okunması, dinlenmesi ve mütalaa edilmesi, iki önemli vazife görmektedir: Onun, Kitab-ı Mukaddes'le veya bir Hıristiyanın kendi metinlerini okuyuşuyla diyaloğa geçmesini sağlayacaktır. Bu diyalogla, Glaser'in de belirttiği gibi, "Bir Hıristiyanın Kitab-ı Mukaddes'i okuyuş tarzındaki belirleyici önkabullerinin hangilerine meydan okuduğu ve dolayısıyla bu tür bir okurun, aynı metnin İslami versiyonuyla karşılaştığında müzakere konusu yapmayacağı alanlar nelerdir?" gibi soruların çözümünü daha rahat bulabilecektir.[17] Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse, karşılaştırmalı bir metinsel diyalog, Hıristiyan okura kendi kitabını nasıl okuduğunu fark

[13] Ida J. Glaser, "Qur'anic Challenges for Genesis", *Journal for the Study of the Old Testament*, 75 (1997) s. 3-4.
[14] *Age.*, s. 3.
[15] *Age.*, s. 4.
[16] *Age.*, s. 4.
[17] *Age.*, s. 7, 10.

ettirecektir. Diğer taraftan da, ötekinin, kendi kitabını nasıl okuduğunu ve aradaki farklılıkları daha iyi anlayacaktır. Bu nedenle, sadece benim kitabımın anlatımı gerçektir ve ben haklıyım gibi bir yargı, yanılgıdan öte bir şey değildir. Ayrıca, bu metinsel diyalog, şayet taraflar samimi bir şekilde ötekine ait anlatımı okuyorsa, farklı inanç sahiplerini gereksiz tartışmalardan kurtaracaktır. Kulağa hoş gelen bu yaklaşımda, Watt'ın mutlak doğrunun bilinemeyeceği varsayımından hareketle, kendini doğru tanımlayan her dinî geleneğin sahihliğine hükmetme gibi bir indirgemecilik de söz konusu olabilir.

Glaser'e göre, Kur'ani bilgiler ve İslami tefsirler, Kitab-ı Mukaddes'in anlaşılmasında üç ana işlev görmektedir:

1. Kitab-ı Mukaddes anlatımındaki boşlukları doldurmaktadır.
2. Bazı kapalı bölümlere açıklamalar getirmektedir.
3. Düzeltmeler önermektedir.[18]

Aslında, bu işlevler, İsrailiyatın tefsirdeki konumuyla fazlasıyla örtüşmektedir. Glaser bu önerilerini 'yaratılış' kıssası çerçevesinde örneklendirmektedir. Ona göre, Kitab-ı Mukaddes bize, Havva'nın aldatıldığında Hz. Âdem'in nerede olduğunu, Hz. Âdem ve Havva'nın daha sonra tövbe edip etmediklerini ve Tekvin 1: 26 ayetinde[19] kime hitap edildiğini belirtmemektedir. Tekvin'de kapalı kalan önemli bir konu da, Şeytan'ın konumudur. Kur'an ise, bunların durumunu açık bir şekilde anlatmaktadır. Kur'an'a göre, Şeytan, insanoğlunu kıskanmaktadır. Kur'an'ın, Kitab-ı Mukaddes'i düzeltmesiyle ilgili olarak Glaser şunları söylemektedir. Tekvin'e göre, Âdem bizatihi kendisi hayvanları isimlendirmektedir; hâlbuki Kur'an, Allah'ın, Hz. Âdem'e isimleri öğrettiğini bildirmektedir. Bir başka konu da, Adn cennetinin bulunduğu yerle ilgilidir. Tekvin'e göre Adn cenneti yeryüzündedir; Kur'an'a göre ise, söz konusu yerin cennette olduğu –ki burasının da dünya olmadığı– kıssadan anlaşılmaktadır.[20] Bu ek bilgiler, ona, Kitab-ı Mukaddes'i yorumlarken ciddi katkılar sunmaktadır. Fakat Glaser için önemli olan, bu iki benzer anlatımın derununda bulunan farklılıkların görülmesidir. Başta da belirtildiği gibi, o, ötekinin kıssasını bizatihi ötekinin bakış açısıyla değerlendirmeye çalışmayı önermektedir. Bundan sonra ise, ötekine, kendi bakış açısıyla kendi kıssasını sunmalıdır;[21] ki, gerçek diyalog burada başlamaktadır.

Özetle; Glaser, Kur'ani anlatımla Tekvin'de geçen 'yaratılış kıssası' arasında temel bazı farklılıklar görmektedir. Kur'an'a göre, insan, Allah'ın halifesidir ve yeryüzünde O'nun adına liderlik yapacaktır. Glaser, Kur'an'ın böyle bir fonksiyonu insan üzerine yüklediğini; fakat Kitab-ı Mukaddes'in yaratılış bahsindeki anlatımda, insanın, Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi olarak takdim edilmediğini söylemektedir. Ona göre, Kitab-ı Mukaddes'te insan, Tanrı'nın suretinde yaratılan bir varlıktır. İnsan, Tanrı'dan ihtiyacı olan bilgiyi alıp uygulayan

[18] *Age.*, s., 10.

[19] "Ve Tanrı dedi: Suretimizde, benzeyişimize göre insan yapalım; ve denizin balıklarına, ve göklerin kuşlarına, ve sığırlara, ve bütün yeryüzüne, ve yerde sürünen her şeye hâkim olsun."

[20] Glaser, *age.*, s. 10.

[21] *Age.*, s. 16.

değil, bilakis Tanrı gibi, kendi kanunlarını üreten ve yeryüzünü idare etmeye çalışan küçük bir tanrıdır. Bu nedenle, Glaser, Kur'an'da Hz. Âdem ve Havva'nın yasak meyveden yedikten sonra, hatalarını anlayıp tövbe ettiklerini; Kitab-ı Mukaddes'te ise, böyle bir tövbenin olmadığını kaydetmektedir. Çünkü onlar, Kitab-ı Mukaddes'e göre, Tanrı'nın suretinde yaratılmışlardır; böylece kendilerini, işledikleri hatayla, doğrudan Tanrı'nın karşısına koymaktadırlar. Glaser'in de işaret ettiği gibi, yapılan hatanın gerçek müsebbibi kendileridir. Hâlbuki Kur'ani anlatım, hatanın kaynağının Şeytan olduğunu söylemektedir. Kur'an'a göre, Âdem (ve Havva), halifesi olduğu Allah'ın adına hareket etmek üzere tövbe ediyor, tövbeleri kabul ediliyor, sonra da ilahi bir plan üzere yeryüzüne gönderiliyor. Kitab-ı Mukaddes'in ilk insanı ise, Tanrı'nın suretinde yaratıldığı için tövbe etmiyor; böylece, geri dönülmez bir ayrılıkla karşılaşıyor.[22] Özetle, Glaser, bu tür bir okuyuşla, iki inanç arasındaki, peygamber, günah ve tövbe gibi birçok konunun daha iyi anlaşılacağını vurgulamaktadır. Buna ilaveten, bir Hıristiyan olan Glaser, Müslüman ve Hıristiyan diyaloğu önündeki en büyük engelin, iki inanç grubunun birbirlerini anlamaması olduğunu öne sürmektedir. Bu nedenle, bu tür kısa anlatım parçalarıyla, karşılıklı anlayışa kapılar açılacağını belirtmektedir. Başka bir ifadeyle, Glaser, ötekinin dinî metin anlayışını kavramayı veya her bir dinî metnin farklılığını fark edebilmeyi, diyaloğun olmazsa olmaz şartı olarak görmektedir.

Metinsel diyaloğun önemli bir parçası da, Yahudi-Müslüman kaynakları arasındaki etkileşimdir. Her ne kadar üzerinde duracağımız şahıslar metinsel diyaloğun önemine inansalar da, genelde, her biri konuyu kendisi için önemli olan bir bakış açısıyla değerlendirmektedir. Konuyla ilgili yazılarıyla dikkatleri çeken iki önemli isim vardır: Halperin ve Newby. Halperin, "Müslüman Kaynaklarındaki Anlatımlar, Yahudi Geleneğinin Yorumu Gibi Kullanılabilir mi?"[23] başlıklı makalesinde, Glaser gibi, bir örneklemeyle konuyu açıklamaya çalışmaktadır. Halperin, Müslüman-Yahudi diyaloğunda önemli bir köprü rolü gördüğüne inandığı metinsel ilişkiyi örneklemeden önce, takip edeceği metodolojinin mahiyetini şu şekilde ortaya koymaktadır: "Ben, Yahudi anlatılarıyla, ondan kaynaklanan Müslüman kıssaları arasındaki bağı, bu iki anlatım tarafından ortaklaşa paylaşıldığını varsaydığım gizli (sessiz) mesajda (anlam) arıyorum."[24] Böylece, bu tür bir iletişime ilk adımını atmaktadır. Bununla beraber, Halperin'in metinsel diyaloğunda, Müslümanlar tarafından göz ardı edilemeyecek önemli bir problem vardır: O da, Yahudiliğin kronolojik önceliği nedeniyle, sonradan gelmiş Semitik bir dinî geleneği zorunlu olarak Yahudi geleneğine bağımlı kılma ısrarıdır ki, bazen kavramlarla oynayarak bunu aşmaya çalışsa da, Halperin bu önkabulle, metinsel diyaloğa her zaman avantajlı başlamayı

[22] *Age.*, s. 11-16.

[23] David J. Halperin, "Can Muslim Narrative Be Used as Commentary on Jewish Tradition?", (ed) Ronald L. Nettler, *Medieval and Modern Perspectives on Muslim-Jewish Relations*, Oxford: Horwood Academic Pub. 1995

[24] Halperin, *age.*, s. 73.

garanti altına almaktadır. Halperin'in şu ifadeleri bu durumu daha iyi somutlaştırmaktadır: "(Yahudilerle ilgili anlatımların) İslami metinlerdeki farklılaşması (tahrif), aslında, onların kaynaklarının gizli anlamlarının doğru ve kayda değer yorumudur."[25] Böylece Halperin, İslami geleneğin Yahudilikten aldıklarının Yahudilikte nerede durduğuna bakmaktan ziyade, onun, İslami gelenekte ne anlam ifade ettiğine önem verilmesi gerektiğini söylemektedir. Bu önkabullere rağmen Halperin, hem Yahudilere hem de Müslümanlara ait malzemeyi yanyana getirip, beraber okumayı da ihmal etmemektedir. Hatta bazen birinin yerine diğerini kullanmaktadır. O, bu tür bir yaklaşımın olumlu ve olumsuz yanlarının farkında bir araştırmacıdır. Bu nedenle, geliştirdiği metodolojinin, söz konusu geleneklerin oluştuğu tarihî şartları göz ardı ettiğini söyleyerek, spekülasyonlara açık olduğunu kabul etmektedir.[26] Özetle o, kıssaların kökeninden çok, onların insanlar üzerindeki etkisiyle ilgilenilmesini vurgulamaktadır.

Halperin'in seçtiği örnek, İsrailoğullarının Hz. Musa'nın yokluğunda taptıkları *'icl* (buzağı) ile ilgilidir. Halperin, konuya ilginç bir gözlemle başlamaktadır. Ona göre, Kur'ani anlatımdaki birçok detay, İsrailoğullarını destekleyen diğer kıssalarla uyum içerisindedir. Çünkü Kur'ani anlatımda, İsrailoğullarının durumu biraz hafifletilmektedir. Mesela, metal buzağının ses çıkarması[27], onların onu ilah zannetmelerindeki günahı hafifletmektedir. Kıssada Sâmirî'nin de yer alması ve asıl suçu yüklenmesi, İsrailoğullarının günahını azaltan bir vesile oluşturmaktadır.[28]

Bu genel gözlemden sonra Halperin, 20. Tâhâ suresinde anlatılan Sâmirî kıssasıyla çok sayıdaki *haggadic* (Yahudi anlatımların genel adı) arasında ciddi benzeşmeler görmektedir. Mesela, Müslüman müfessirlere göre; Cebrail (Firavun'un atının denize girmesini sağlamak için) kendi atını denize sürüyor.[29] Neşîdeler üzerine yapılan bir Yahudi tefsirinde ise; Tanrı'nın kendisi atı denize sürüyor. Yine Müslüman âlimlere göre, Sâmirî'ye, belli bir yaşa gelinceye kadar Cebrail bakıyor; Yahudi tefsirlerine göre ise, Tanrı bütün İsrailoğullarına bakıyor.[30] Bir başka benzer konu da, Sâmirî'nin, Cebrail'i, Hz. Musa, Sina Dağı'na çıkarken görmesidir; Yahudi tefsirlerine göre ise, Hz. Musa Sina'ya gittiği zaman, Tanrı'yı dört hayvanın taşıdığı tekerlekli araba üzerinde görüyor. Bu hayvanlar soldan bakılınca öküz yüzünü andırmaktadır ve ayakları da buzağı ayağı gibidir.[31]

Bu benzerliklerden sonra Halperin, yukarıda kendilerinden alıntı yapılan bazı midraşların İslam öncesi döneme ait, bazılarının da İslam geldikten son-

[25] *Age.*, s. 73.

[26] *Age.*, s. 74.

[27] Geniş bilgi için bkz. Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen, *et-Ṭibyān fī tefsīri'l-ḳur'ān*, el-Mekteb el-Kasîr, Necef 1960, VII. 199; İbn Atiyye, *el-Muḥarreru'l-vecīz fī tefsīri kitābi'l-'azīz*, Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, Beyrut 1993, IV. 57.

[28] Halperin, *age.*, s. 78; Kitab-ı Mukaddes'e göre, İsrailoğullarına altın buzağıyı yapan kişi Hz. Harûn'dur.

[29] Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li aḥkâmi'l-ḳur'ān*, Mektebetu'l-Arabiyye, Kahire 1967, XI. 239.

[30] Halperin, *age.*, s. 82.

[31] *Age.*, s. 82.

raki döneme ait olduklarını söylemektedir. Başka bir ifadeyle, bunlar Yahudiliğe İslam'dan geçmiş malzemelerdir: İslamiyattır. Fakat, Halperin bu malzemenin kronolojik olarak İslam sonrası olmalarını kabul etmekle beraber, mantıki açıdan önceliğin Yahudiliğe ait olduğunu düşünmektedir. Böylece, geliştirmekte olduğu metinsel diyalogda, mensubu olduğu dinî geleneğin kronolojik önceliğini bir avantaj olarak algılamaktadır.

Halperin, kıssanın tefsiriyle ilgili çok sayıda İslam sonrası midraştan alıntı yapmaktadır. Bu alıntılar, Müslüman tefsir geleneğinin verdiği bilgilerle birçok noktada kesişmektedir. Bu midraşlardan birisinde, Tanrı'nın, İsrailoğullarına mükemmel tekerlekli arabaları gösterdiği ve onları şaşırttığı ifade edilmektedir. Onlar denizi geçtiklerinde, bu arabaları taşıyan bir öküzün ayaklarının altından toprak aldılar ve o topraktan da buzağı meydana geldi. Halperin, midraşta, buzağının canlı olduğunu ve öküzün de Cebrail'in atıyla karşılaştırıldığını söylemektedir.[32] Yine, tarihi bilinemeyen iki midraş, Kur'an'da geçen Sâmirî'yle karşılaştırılabilecek Micah[33] adında bir kişiden bahsetmektedir. 14. yüzyıl yazarlarından Menahem Siyyoni, Halperin'e göre, kayıp bir midraştan alıntı yapmaktadır. Bu alıntıda, İsrailoğulları denizi geçerken, Micah devamlı, bir bineği (*merkabah*) hayal etmekte ve zihninde onu hep canlı tutmaktadır. Halperin, ilgili midraşta geçen Micah'ın, bir öküzün ayağının altından toprak aldığını da kaydetmektedir.[34]

Halperin'in, söz konusu kıssayla ilgili, Müslüman ve Yahudi geleneğinden bulduğu benzerlikler bir hayli fazla ve son derece ilginçtir. Bu tartışmada bizim için çok daha önemli olan nokta ise, onun, birçok İslam sonrası midraşlardaki verilerin problem arz ettiği ve bunların da, sadece Müslüman tefsirleri vasıtasıyla çözüleceğiyle ilgili yaklaşımıdır. En azından, Sâmirî kıssasıyla ilgili midraşlarda geçen Micah'ın kimliğinin açığa kavuşturulması için, Müslüman tefsirlere olan ihtiyaç göz ardı edilmeyecek kadar açıktır. Bu nedenle, Halperin, iki geleneğin birbiriyle olan ilişkisinin, sadece Müslümanların Yahudi tefsirlerinden istifadesi (İsrailiyat) şeklinde anlaşılmaması gerektiğini; bilakis, bu ilişkinin iki taraflı olduğunu, bu sebeple, bir araştırmacının devamlı iki gelenek arasında gidip gelebileceği şeklinde algılanmasının daha uygun olacağını önermektedir. Aslında Halperin, bu karşılıklı ilişki neticesinde iki gelenek arasındaki sınırların kalktığını; böylece, birinin, özel bir neden olmadan kolaylıkla karşı tarafa geçebileceğini; bu geçişinde meşruluğunun aranmasının gerekmediğini belirtmektedir. Özetle, İslami gelenek, Yahudi geleneğinin izahında tefsir (İslamiyat) fonksiyonu görebilir, aynı şekilde, Yahudi geleneği de İslam geleneğinde tefsir aracı olarak kullanılabilir[35] (İsrailiyat). Zaten ona göre, metinsel diyalog da bu şekilde başlamaktadır.

[32] *Age.*, s. 83.

[33] Beğavî, Sâmirî'nin isimleri arasında Mîhâ'nın da olduğunu zikretmektedir. Bazı müfessirler ise, Mîhâ'yı Mincâ olarak okumaktadır (Beğavî, *Me'ălimu't-tenzîl*, Daru'l-Me'arif, Beyrut 1983, I. 72; Âlûsî, Mahmûd Şihâbuddîn, *Rūḥu'l-me'ānî fī tefsīri'l-ḳur'āni'l-'aẓīm*, Beyrut (h.) 1270, XVI. 244)

[34] Halperin, *age.*, s. 83.

[35] *Age.*, s. 84-85.

Yahudi-Müslüman metinsel diyaloğunun banilerinden olan Newby ise, bu alanda Halperin'e göre çok daha üretken bir yazardır. Newby, Halperin gibi, İslami kaynaklarda geleneksel, dogmatik ve ideolojik eğilimlerin varlığını belirtse de, bu tür eserlere güvenilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu nedenle, aşırı şüpheci bazı yazarlarla Newby arasında ciddi farklar vardır. Newby'nin İslamiyata aşırı ilgisi ise, daha önce bazı yazarların, Yahudilik dışı kaynakları, özellikle de ilk dönem Hıristiyan yazarların eserlerini kullanarak, kaybolmuş Yahudi malzemelerinin yeniden inşâsının olabilirliği tartışmalarından hareketle benzer bir inşânın Arapça kaynakları kullanarak da yapılabileceği varsayımında yatmaktadır.[36] Kısaca, Newby'in hedefi, İslami kaynakları kullanarak kayıp midraşları inşâ etmek ve böylece, İslam'ın doğuşu esnasında Arabistan'daki Yahudilerin geleneklerini, dinî yaşantılarını öğrenmeye çalışmaktır. Bunu gerçekleştirmek için de, yapılmasını önerdiği en önemli konulardan birisi, Kur'an ve tefsirde (siyer-megazi ve tarih kitapları da dahildir) geçen malzemeye benzer ve onlardan önce olduğu bilinen, Yahudiliğe ait metinler bulmaktır. İkincisi ise, paralel pasajların yokluğunda doğrudan İslami kaynaklardaki verilerden hareketle, dönemin Yahudilerinin yaşam biçimlerini keşfetmektir.[37] Böylece, İslamiyatın, küçük alanda da olsa, Yahudiler hakkında bilgi edinmede kullanılacağı vurgulanmaktadır. Dolayısıyla, bu yaklaşım, Yahudi-Müslüman diyaloğuna yol açacak önemli bir oluşumun da habercisi olacaktır.

Newby'nin, İslamiyatı kullanarak açmaya çalıştığı önemli bir konu; Hendek Savaşı'ndan sonra Hz. Peygamber'in, Hayberli İslam düşmanı Yahudi Sellâm b. Ebû'l-Hukayk Ebû Râfi'e karşı düzenlediği küçük bir operasyondur. Değişik kaynaklarda geçen olayın özeti şöyledir: Hz. Peygamber, Benî Selâme'den beş kişi seçer (Abdullâh b. Atîk, Abdullâh b. Uneys, Ebû Katâde, Esved b. Huzâ'î ve Mes'ûd b. Sinân) ve başlarına annesi bir Yahudi olan ve *yehûdiyye*[38] konuşan İbn Atîk'i lider olarak görevlendirir. İbn Atîk'in annesi Hayber'in çok iyi korunduğunu söylemesine rağmen, onlar, mutlaka oraya girmeleri gerektiğini belirtirler. Bunun üzerine, İbn Atîk'in annesi de onlara geceleyin gelmelerini,

[36] Gordon D. Newby, "The Sirah as a Source For Arabian Jewish History: Problems and Perspectives", *Journal of Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 7 (1986) s. 127.

[37] Gordon D. Newby, "The Drowned Son: Midrash and Midrash Making in the Qur'an and Tafsir", *Studies in Islamic and Judaic Traditions* (eds) William M. Brinner-Stephen D. Ricks, Georgia: Scholars Press 1986, s. 22.

[38] Newby'e göre, *yehûdiyye* (Judaeo-Arabic) bir çeşit Arapça diyalektir; yoksa, İbranice veya Aramice gibi farklı bir dil değildir. Yukarıdaki rivayette de görüleceği üzere, Esved b. Huzâ'î, Yahudi değildir, buna rağmen, Ebû Râfi'in ölüp ölmediğini kontrol için saklandıkları yerden geri dönüyor ve Yahudilerin içerisine karışıyor. Sonra da Ebû Râfi'in eşinin "Hz. Musa'nın Rabbi'ne yemin olsun ki, o ölmüştür." sözünü anlayabiliyor (Gordon D. Newby, "Observations About an Early Judaeo-Arabic", *The Jewish Quarterly Review*, 61 (1969-1970) s. 218-221). Bu olayı bize anlatan Vâkidî, Abdullâh b. Atîk hakkında "o, *yehûdiyyece* konuşuyordu, *ratene bi'l-yehûdiyyeti*" cümlesini kullanmaktadır. *Ratene* kelimesinin semantik örgüsü, *yehûdiyye* dilinin mahiyeti hakkında bizlere kayda değer ipucu sunmaktadır. İbn Manzûr *el-murâtene*'yi *et-tekellum bi'l-'acemiyyeti* şeklinde izah ediyor ve ilgili fiilin bir başka kullanımı için de *ve huve kelâmun lâ yefhemuhu'l-'arabu* manasını zikretmektedir (İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, Dâru's-Sadr, Beyrut 1990, III. 181) Bu nedenle, Newby'nin, *yehûdiyye* dilini basit bir Arapça diyaleği olarak görmesi, konuyu sığ bir şekilde ele aldığını göstermektedir.

Yahudilerin arasındaki yemek trafiği duruncaya kadar içeri girip bir yerde saklanabileceklerini, çünkü o gece, misafirler geldiğinde evlere rahatça girip bir şey yemelerini sağlamak için, Yahudilerin, kapılarını kilitlemediklerini söyler. Ayrıca, insanların yemekten sonra birbirlerine içki içmeye gittiklerini hatırlatır. Beş kişi, denilen vakitte Hayber'e girerler, İbn Atîk, Ebû Râfi'in eşiyle konuşarak Ebû Râfi'e hediye getirdiklerini söyler, o da onları hemen içeri alır; içeri girer girmez bu beş kişi hemen Ebû Râfi'in yerini öğrenerek ona saldırırlar ve onu öldürürler (rivayete göre onu Abdullâh b. Uneys öldürmüştür).[39] Sonra hemen çıkıp bir su deposuna saklanırlar. Esved, Ebû Râfi'in ölüp ölmediğini merak ettiği için, tekrar kalabalığın içine girer. Orada Ebû Râfi'in eşinin Tanrı'ya yemin ederek onun öldüğünü bildirmesi üzerine, tekrar arkadaşlarının yanına döner ve bir süre daha Hayber'de kaldıktan sonra, Medine'ye giderler.[40]

Değişik versiyonlarının varlığı bilinen bu olaya, Newby ayrı bir önem atfetmektedir. "Siyer Malzemesinin Arap-Yahudi Tarihinin İnşâsı İçin Kaynaklığı" başlıklı makalesinde, bu olayın anlatımıyla ilgili malzemeyle, az da olsa, Yahudilerin geçmişteki bazı inanç ve yaşam tarzlarının ortaya çıkarılacağını söylemektedir. Yukarıdaki rivayeti kullanan Newby, Ebû Râfi'in öldürülmesiyle ilgili düzenlenen beş kişilik seriyyenin Fısıh[41] kutlamaları zamanında gerçekleştiğini düşünmektedir.[42]

Ona göre, Vâkidî'nin, bu olayın Hicret'ten 46 ay sonra gerçekleştiğini söylemesi, bu tür bir çıkarsamada önemli bir delildir. Temmuz 622'yi Hicret'in başı kabul edersek, Ebû Râfi'in öldürülme zamanının Nisan ayında olması çok muhtemeldir. Bu dönem ise, kesinlikle Fısıh bayramının kutlandığı vakitlere rastlamaktadır.[43] Newby bu verilerden şu sonuçları çıkarmaktadır:

1. Hayber ve diğer Hicaz Yahudileri, Fısıh bayramını kutlamaktadırlar.
2. Onların Fısıh kutlamalarındaki bazı âdetleri etraftaki diğer Yahudiler tarafından bilinmekteydi.
3. Yemeği yaslanarak yiyorlardı.
4. Misafirperverlikle ilgili emirlere riayet ediyorlardı.
5. Babil Yahudiliğinde yasak olan Paskalya yemeğinden sonra, komşular arası içki partileri düzenliyorlardı.

Son madde, Newby'ye göre, yemeğin sonuna ayrılan ve tatlı olarak yorumlanan apikomanın da orijinal anlamını yansıtmaktadır.[44] Newby, bir dedektif gibi,

[39] Newby, Müslüman kaynaklarda Abdullâh b. Atîk'in gözlerinin iyi görmediğinin zikredilmekte olduğunu söylemektedir (Newby, *age.*, 1986, s. 131). Hâlbuki Vâkidî bize, gözleri iyi görmeyen kişinin Abdullâh b. Uneys olduğunu haber vermektedir (Vâkidî, *Kitâbu'l-meğâzî*, tahk. Marsden Jones, Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1966, I. 393).

[40] Newby, *age.*, 1986, s. 131-133; Newby, *age.*, 1969-1970, s. 217-219.

[41] Fısıh (*Passover*), Yahudilerin Mısır'daki esaretlerinden kurtuluşunun anısına 15 Nisan'da başlayan ve 7 gün (İsrail dışındaki yerlerde 8 gün) süren bir kutlamadır. Seder, Fısıh bayramının ilk (bazen ikinci) gecesi düzenlenen akşam yemeği ve bazı ilahi ve dilekleri içeren aktivitelerin adıdır (ed. Jonathan Z. Smith, "Seder", *Harper Collins*, London: Harper Collins Pub. 1996, s. 971-972; Louis Jacobs, "Passover", *The Encyclopedia of Religion*, USA: Macmillen 1995, XI. 204-205).

[42] Newby, *age.*, 1986, s. 133.

[43] *Age.*, s. 135.

[44] *Age.*, s. 135.

ilgili rivayetlerin Hicaz Yahudilerinin hangi özelliklerini yansıttığını zihninde geliştirdiği kurguyla kuvvetlendirmeye çalışmaktadır. Özetle, İbn Atîk'in annesi, onlara Yahudilerin birbirlerini ziyaret ettikleri, iyi dileklerde bulundukları ve hızlı bir yemek trafiğinin yaşandığı bir ânda Hayber'e girmelerini söylemektedir. Daha spesifik bir ifadeyle, bu ân, üçüncü ve dördüncü şarap bardağının doldurulduğu zamandır. Bu da yanlışlıkla, tatlı yiyecekler (apikoman) olarak yorumlanan, fakat asıl anlamının, birbirlerinin evlerinde düzenledikleri içki partileri saatidir.[45]

Her ne kadar Newby'nin, İslamiyatı bu denli ısrarlı kullanması, onun, İslami geleneğin önemli bir parçası olan siyer ve megazi kitaplarına güvenini gösterse de, onun, sık sık, Müslüman kaynaklardaki verilerin anlaşılması konusunda müdahil tavırlar sergilediği de bir gerçektir. Bu uzun örnekten sonra, tekrar metinsel diyaloğun iki unsuruna (İsrailiyat ve İslamiyat) baktığımızda, Semitik havzanın üç büyük dininin sahip olduğu kitabiyatın arasındaki ilişkilerin çok basit olmadığı görülecektir. Maalesef, Müslüman araştırmacıların kahir bir çoğunluğunun, ötekinin klasik literatürünü okuya yeterli linguistik donanıma sahip olmaması ve ötekinin müntesibi olduğu dinî geleneğin kronolojik olarak İslam'dan önce gelmesi, İsrailiyat nosyonunun tek taraflı olarak işlenmesine zemin hazırlamıştır. Batılı düşünür de, İkinci Dünya Savaşı'nın sonlarına kadar, İslam geleneğini devamlı Yahudi ve Hıristiyanlık verileriyle beslenen pasif bir tufeyli konumunda görmüştür. Hâlbuki İsrailiyat, en genel anlamıyla, metinsel diyaloğun bir başlangıcı kabul edilmeliydi. Nettler'in de belirttiği gibi, İsrailiyat, birbirinden farklı canlıların ortak yaşamasını sağlayan en önemli örneği teşkil etmektedir.[46]

İslamiyat da, benzer bir fonksiyonu icra etmektedir. İslamiyat, İsrailiyata göre, terim olarak yeni, fakat olgu olarak hayli eski bir nosyondur. Gerçekten, bilimsel anlamda bir metinsel diyaloğa kapı açılmak isteniyorsa, Batılı yazara bu alanda çok iş düşmektedir. Karşılıklı etkileşimin sözel veya metinsel literatürdeki temellerini görmek ve gösterebilmek, fazlasıyla sağduyu, objektivizm ve bilimsel anlayışa saygı duyan dürüst yazarlar gerektirir. İslam'ın ilk dönemlerinde birçok Yahudi ve Hıristiyanın Müslüman olduğu ve önceki dinî inanç ve kültürlerini bir ânda unutmadıkları doğrudur. Bununla birlikte, çok sayıdaki Yahudi ve Hıristiyan gruplar da, Müslümanların idaresi altında yaşamlarını sürdürmüşlerdir. Öyle ki, bu grupların çoğunun, hâkim kültürün (İslam) etkisiyle, hem konuşma hem de din dillerini bile değiştirdikleri inkâr edilmez bir gerçektir. Bütün bunlar, İsrailiyat kadar, İslamiyatın da varlığını gösteren önemli unsurlardır. Sözgelimi, hicrî 2. asırda gelişen Karaite Yahudi mezhebinin, İslami gelenekle girdiği metinsel diyalog, ilim adamlarınca müsellem bir konudur. Kurucusu Anan b. Dâvûd'un, Ebû Hanîfe'yle aynı hücreyi paylaştığı ve ondan kıyası (*analogy*) öğrendiği, bilinen bir gerçektir.[47] Yine, Sa'adyah Gaon'un (882-942),

[45] *Age.*, s. 135.

[46] R.L. Nettler, *age.*, s. 3.

[47] Michael Cook, "Anan and Islam: The Origins of Karaite Scripturalism", *Journal of Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 9 (1987) s. 173; Leon Nemoy, "Karaism", *The Encyclopaedia of Islam*, IV. 603-608; Leon Nemoy-Heller Joseph Elijah, "Karaite", *Encyclopaedia Judaica*, X. 762-781.

Mutezile mezhebine ait sayısız argümanı kullandığı herkes tarafından söylenmektedir.[48] Mesela, İslamiyatın somut bir örneğini teşkil eden, B.M. Wheeler'in önemli bir bulgusunu da burada zikretmenin faydalı olacağı kanısındayım. Wheeler, ünlü oryantalist Wensinck'in, 18. Kehf suresinde (65-82) geçen, Hz. Musa ve Allah'ın katından kendisine ilim verdiği kulu (Hızır) arasındaki diyaloğun kökeniyle ilgili teorisini incelediği makalesinde ilginç bir tespitte bulunmaktadır. Wheeler, Wensinck'in ilgili ayetlerin bir Yahudi kıssasından (Rabbi Joshua –Yeşu'– b. Levi ve Elijah –İlyas– arasındaki diyalog)[49] kaynaklandığını söylediğini belirttikten sonra, kendi araştırmalarına göre, durumun tam tersi olduğunu ifade etmektedir. Wheeler'e göre, Yahudi kıssası (Rabbi Joshua b. Levi-Elijah) Kur'an'ın 18. Kehf, 65-82 ayetleri üzerine yapılan Müslüman tefsirlerinden kaynaklanmaktadır.[50] Wheeler, hem Wensinck'in hem de Wensinck'ten sonra gelen çok sayıdaki oryantalistin, "Yeşu'-İlyas kıssası"nın 11. yüzyılda yaşayan Nissim b. Şâhin'e nispet edilen Arapça bir eserde geçtiğinden haberdar olduklarını ve yine onların, bu eserin 11. yüzyıldan geriye gitmediğini bildikleri hâlde, ısrarla, Kur'an'ın 18. Kehf, 65-82 ayetlerinin, 11. yüzyıla ait bir eserden alındığını iddia ettiklerini söylemektedir.[51] Wheeler'in bir başka önemli tespiti de, bu kıssanın (Yeşu'-İlyas) geçtiği ve 11. yüzyılda yaşayan bir Yahudiye ait olduğu belirlenen eserde, ortodoks Yahudi geleneğine uymayan ve kökleri sadece İslami gelenekte bulunan çok sayıda anlatı olduğu görüşüdür.[52]

Görüldüğü üzere, İslamiyat, gerçekten üzerinde durulması gereken bir konudur. Şayet metinsel diyalog sadece İsrailiyatla gerçekleştirilecekse, bu, eksik bir iletişim olacaktır. Metinsel diyaloğun bu aşamadaki tamamlayıcısı, kesinlikle İslamiyattır. Fakat başlangıç için kayda değer de olsa, yaklaşımlarını incelediğimiz yazarlar, çoğunlukla, konuyu istenilen açıklıkta sunmamaktadır. Acaba İslamiyat onlar için, Yahudi ve Hıristiyan gelenekleri dışındaki malzemenin sağlamasını yapmak için kullanılan hermeneutik bir araç mıdır? Yoksa, Halpe-

[48] Sa'adyeh ben Yosef el-Feyyumi, uzun süre Babil'de yaşayan ve ilk defa Kitab-ı Mukaddes'i Arapçaya çeviren etkin bir Yahudi âlim.

[49] Yahudi kıssasına göre, Yeşu' (Joshua b. Levi) İlyas'la (Elijah) karşılaşır ve ona yaptıkları konusunda hiç soru sormayacağını söyler. İkisi birlikte fakir bir adamın misafiri olurlar, sonra da oradan ayrılırken, İlyas, fakir adamın sahip olduğu tek ineğini öldürür. Yeşu', bunu niçin yaptığını sorar ve İlyas da ona, sormamasını söyler. İkinci gün, zengin bir adamın yanına uğrarlar, fakat misafir edilmezler. Oradan ayrılırken İlyas zenginin bahçesinde bulunan ve yıkılmak üzere olan bir duvarı düzeltir. Oradan, bir havraya gelirler. Orada çok zengin insanlar vardır, hepsi de altın ve gümüş sandalyelere oturmaktadırlar. Onlar da Yeşu' ve İlyas'a konukseverce yaklaşmazlar. Sabah ayrılırken, İlyas, Tanrı'dan onların hepsini lider yapmasını niyaz eder. Bir sonraki konaklarında ise, fakir insanlar vardır ve onları güzel bir şekilde misafir ederler. İlyas, Tanrı'dan onların içinden birisini idareci yapmasını diler. Bütün bunlara şaşıran Yeşu', İlyas'a tekrar sorar. İlyas da ona, ineği, o fakir adamın karısı (o gece ölecekti) yerine öldürdüğünü; duvarı ise, altında hazine olduğu için düzelttiğini, şayet düzelmeseydi yakışmayan bir adama kalacağını; dualarla ilgili de, bir idarecinin bulunması, herkesin idareci olduğu bir yerden çok daha iyi olduğunu söyledi (Brannon M. Wheeler, "The Jewish Origins of Qur'an 18:65-82? Re-examining Arent Jan Wensinck's Theory", *Journal of American Oriental Society*, 118 (1998) s. 154).

[50] Wheeler, *age.*, s. 153-171.

[51] *Age.*, s. 155-156.

[52] *Age.*, s. 156.

rin'in de ifade ettiği gibi, kronolojik kaygıların bir tarafa bırakılarak, Müslümanların, Yahudi *haggadah*'ından almasından ziyade; iki farklı geleneğin sıkı bir şekilde örtüştüğü yerlerde sınırların ortadan kalkması ve bu sıkı ilişkiden dolayı, araştırmacıların herhangi bir meşruluk zemini arama ihtiyacı hissetmeden iki gelenek arasında gerçekleştirdikleri geçişlerden mi ibarettir? Daha pratik bir ifadeyle söyleyecek olursak, farklı din mensupları arasındaki diyaloğa, metinsel okumalar ne gibi bir fayda sağlayacaktır? Glaser, Yahudi ilim adamlarına göre, konuya daha somut bir şekilde yaklaşmaktadır. Kısaca, ötekinin metnini ötekinin gözüyle okuma, bir taraftan, ötekinin dinî metinlerini daha iyi anlamayı sağlarken, diğer taraftan, kendi metinleriyle ötekinin metinleri arasındaki temel farklılıkları görebilme imkânı vermektedir. Böylece katılımcı, kendi metnini daha iyi anlama fırsatı bulurken, aynı zamanda da, farklı din mensupları bir araya geldiklerinde aynı kavramlarla konuşsalar da, her biri farklı dinî geleneklerde bu kavramların içlerinin nasıl doldurulduğunu çok iyi bileceklerdir. Bu da, diyalogda önemli bir süreç olan karşılıklı anlayışa zemin hazırlayacaktır. Ayrıca, Glaser, farklılıkların bilinmesinin, dindar insanları öteki hakkında yargıdan kurtaracağına da inanmaktadır. Yalnız, Glaser bütün bu açıklığına rağmen, ötekinin metnini okurken yaşanacak öznellik sorununun nasıl aşılacağı konusunda bizlere tatminkâr cevaplar sunmamaktadır. Newby'nin ise, daha çok Hicaz Yahudilerinin kullandıkları kayıp midraşları inşâ etme kaygısıyla meşbu olması, onun metinsel diyaloğuna gölge düşürmektedir. Hıristiyanlara göre, diyalog konusunda daha az enerji harcayan Yahudi ilim adamlarının, bu tutumla, aşırı pragmatizmi dikkatleri çekmektedir. Newby, İslami kaynaklara duyduğu güvene rağmen, İslamiyatı, tıpkı İsrailiyat gibi, sadece kişinin bağlı olduğu geleneğin boşluklarını dolduran bir araç olarak görmektedir. Bununla birlikte, onun, Kur'ani veriler farklı şekillerde kullanılsa da, kendisine has özelliklerinin olduğu, bu nedenle, Kur'an'ın bu farklılığını kabulü, yukarıda bahsi geçen duruşunu biraz daha esnekleştirmektedir. Yine de Newby'de, İslamiyatla aşılmaya çalışılan diyaloğun gerçek gayeleri çok açık değildir. Halperin'de de benzer sıkıntıları müşahede etmekteyiz. Özellikle, Müslüman-Yahudi diyaloğu başlığında tahkik edilen bir kitapta makalesini yayımlayan Halperin, metinsel iletişimle iki geleneği birbirine yaklaştırırken, Yahudiliğin önceliği olgusunu devamlı ajandasında tutarak, kapalı da olsa, herhangi bir etkileşimde peşinen İslam geleneğini alıcı konumunda görmektedir. Bu tür yaklaşımlar ise, daha başlangıçta diyaloğun önüne bir set çekilmesi anlamına gelmektedir. Sonuç olarak, etkileri, gayeleri ve diyaloğa katkıları konusunda henüz çok net şeyler söyleyemeyeceğimiz bu tür yaklaşımların, artık göz ardı edilmemesi gereken bir alan olarak, araştırmacıların ilgi ve katkısını beklediği kanısındayım.

Bu arada, sizce Prof. Hilmî mi, yoksa Moshe Khon mu davayı kazanacak? Bence ikisi de...

islâmiyât V (2002), sayı 3, s. 123-138

Moonculuğun Diğer Dinlere Bakışı

MUSTAFA BIYIK
ARŞ.GÖR., O.M.Ü. SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
biyik@gazi.edu.tr

XX. asrın ortalarında Güney Kore'de Sun Myung Moon tarafından kurulan Moonculuk[1], günümüzde, Türkiye de dahil dünyanın her tarafında, yaklaşık 3-4 milyon aktif taraftarıyla hızlı bir şekilde yayılmaktadır.

Bu yeni din müntesiplerinin ilk dönemden itibaren vakit geçirmeden ticarete yönelmeleri neticesinde, günümüzde Mooncular, başta ABD, Kore ve Japonya olmak üzere, dünyanın değişik yerlerinde çok değerli menkul ve gayrımenkulleri ellerine geçirmiş durumdadırlar. M16 silahları da dahil olmak üzere, çeşitli silah malzemeleri üreten fabrikalardan otomotiv sektörüne, elektronikten deniz nakliye filolarına, gıda sektöründen mücevher mağazalarına varıncaya değin, çeşitli iş alanlarında kendilerini gösteren Mooncular, *The Washington Times* ve *The Middle East Times* gibi, dünyaca ünlü gazeteleri ve *Paragon House* gibi, dünya çapındaki yayınevleriyle bir taraftan kendilerini tanıtırlarken, diğer taraftan da güçlerini tüm dünyaya hissettirmeye çalışmaktadırlar.

Güçlü bir ekonomik geri plana sahip olmalarının yanında, gerek ABD ve gerekse uluslararası platformda aktif bir siyasi misyon izleyen ve komünizme karşı söylem ve eylem bazında faaliyetlerini sürdüren Mooncular, kamuoyuna yönelik açıklamalarında bu yönlerini gizleyip, ısrarla, dinler ve kültürler arası barış, hoşgörü, dünya barışı, kardeşlik gibi kavramları gündeme getirmektedirler.

[1] Günümüzde en yaygın ifadesi ile, 'Moonculuk' veya 'Birleştirme Kilisesi'; taraftarları da açıkça 'Mooncular' olarak bilinen bu yeni dinin ilk orijinal adı, 'Dünya Hıristiyanlığının Birleşmesi İçin Kutsal Ruh Birliği'dir (The Holy Spirit Association for the Unification of World Christianity). Bununla birlikte, bu dine atfen 'Moon Teşkilatı', 'Birleşik Aile', 'Tong Il' gibi adlar da kullanılmaktadır.

Söylemleriyle uyuşan adları taşıyan çok sayıda ulusal ve uluslararası nitelikte vakıf ve dernek kurmaktadırlar. Uluslararası Din Vakfı, Dünya Barışı İçin Kadınlar Federasyonu ve Uluslararası Dünya Barış Federasyonu, Moonculara ait bu tür oluşumlardan sadece birkaçıdır. Bu vakıf ve teşkilatların amaçlarının, tamamen insanlığın gelişmesine paralel olarak, değişik din, dil ve ırka mensup insanlar arasında sevgi ve barışı tesis etmek, bu yöndeki engelleri ortadan kaldırmak, kadınların konumlarını daha olumlu bir düzleme çıkarmak olduğunun altı ısrarla çizilir. Hatta Mooncuların Türkiye'ye yönelik çalışmaları dahilinde 20 Mart 2002 tarihinde Ankara'da üst düzey yönetici ve idarecilere yönelik olarak yaptıkları toplantıyı düzenleyen teşkilat da, Moonculuğa bağlı Uluslararası Dünya Barış Federasyonu olup, konu "Ulusal Eğitim, Aile Kurumunun Güçlendirilmesi, Gençliğin Eğitilmesi"ydi. Elbette ki, din, dil ve kültür farklılığı bulunan dünya insanları arasında diyalog, dünya barışı, sevgi gibi kavramların, popülist söylemde taşıdığı olumlu anlam kadar, entelektüel boyutta da bir değeri vardır. Fakat sorun, gerçekten de bu dinin amacının, farklı dinsel, kültürel ve siyasal geri plana sahip olan tüm dünya insanları arasındaki barışı tesis etmek olup olmadığı noktasında yatmaktadır. Diğer bir ifadeyle, problem, Mooncuların bu söylemlerinin kendi kutsal kitaplarıyla ne ölçüde örtüştüğüdür? Bunun bir sorun olarak ortaya atılmasının nedeni, Mooncuların, dışa yönelik cazibeli popülist söylemleri ile kendilerini birer barış elçisi gibi göstermelerine rağmen, onların yaşam tarzlarını belirleyen resmî teolojik öğretileri arasındaki farklılıklardır.

Ankara'daki söz konusu toplantı sonrası, Türk kamuoyunda Moonculuğa ilişkin yapılan hararetli tartışma programlarında geçen "Mooncuların, bütün dinlerin bir arada uyum içerisinde yaşamasını hedeflediği" veya karşı tarafta yer alan bir başka söylemle "onların, bütün dinleri birleştirmeyi amaçladıkları" şeklindeki birbirine tezat ifadeler bile, muhtemelen bu konudaki bilgi eksikliğinden veya başka nedenlerden kaynaklanan bazı belirsizlik ve sıkıntıların olduğunu ortaya koymaktadır. Mooncuların, belirtmeye çalıştığımız bu tür uygulamaları ve kamuoyu önünde yapılan farklı açıklamalar, bir kez daha, onların teolojik anlamda 'öteki'ne yükledikleri anlamı ortaya koyma zorunluluğunu gündeme getirmiştir.

Kurucu lider Sun Myung Moon'a vahyedildiğine inanılan ve günümüz için kutsal kitap olarak tüm taraftarlarınca tazim gören *İlahi İlke*[2], resmî bir söylem olarak Moonculuğun diğer dinlere bakışını belirler ve vahiy oluşundan aldığı dinsel meşruluğunun gücüyle de, bu dinin teolojik temelini oluştur. Hayatın çeşitli alanlarına ilişkin çeşitli açılım ve değerlendirmelerin yapıldığı eserde, bazen doğrudan, çoğu defa da dolaylı anlatımlarla, Mooncu olmayanlara yönelik bir anlam yüklemesi yapılırken, söz konusu değerlendirmeler, ikinci ve üçüncü derecedeki resmî materyallerle ve cemaat içi önemli dokümanlarla da desteklenir.

[2] *Divine Principle*, The Holy Spirit Association for the Unification of World Christianity, New York 1977⁵. 1952'de taslak olarak tamamlanan eserin ilk baskısı 10 Mayıs 1957'de yapılmıştır.

Başta *İlahi İlke* olmak üzere, Moonculuğun ortaya koyduğu genel teolojik çatının üç temel dayanağı vardır: İnsanın yaratılışı, düşüşü ve yeniden asli konumuna yükselerek kurtuluşu. Mevcut metinlerde ayrıntılarıyla aktarılan ve pek çok dinsel geleneğin düşüş motifinde yer alan gnostik karakterli bu teolojik öğreti, sosyal, siyasal ve dinsel yönleriyle, bir Mooncunun bütün hayatını kuşatır.

Kutsal kitap *İlahi İlke*'ye göre, özünde bir kalp taşıyan ve kendi mutluluğu için bu kalbe bir sevgi objesi arayan Tanrı, yapısında taşıdığı özellikleriyle kendisinin bir prototipi olan insanı yaratmıştır. Böylece, Tanrı ile insan, özlerinde taşıdıkları kalpleri sayesinde birbirlerini gerçek bir sevgiyle sevecek ve her ikisi de mutlu olacaktır. Aksi hâlde Tanrı, acı, üzüntü ve ıztırap duyacaktır.[3] Dolayısıyla, Tanrı ve insanın mutluluğu, ikisinin birbirlerini sevmelerine bağlıdır. Bu amaçla, ilk insan olarak Âdem ve Havva, Tanrı suretinde yaratılır. Bununla birlikte, Âdem ve Havva, yaratıldıklarında henüz Tanrı'yı ve kendilerini mutlu edecek düzeyde mükemmel değildi. Tanrı'nın insanı yaratmadaki planı, onların, varlıkların gelişim safhası olarak düşünülen üç gelişim safhasını (oluşum, gelişme ve mükemmelleşme) tamamlayıp mükemmelleşmeleri ve ardından onları kutsayıp evlendirmesidir. Mükemmelleşecek olan insan, Tanrı'nın iradesini bilecek bir konuma erişeceğinden, bu iradeye uygun bir yaşam sürecek ve bir anlamda tanrılaşacaktır.[4] Bu şekilde, Tanrı ile doğrudan iletişim kurabilen, onun çocuğu konumunda, kutsallık seviyesine ulaşmış tanrısal bir soy ağacı başlatılmış olacaktır. Bu şekilde de, ilk insan çiftinin ve doğacak çocuklarının asli günahı olmayacak; dolayısıyla, insanlık tarihinde hiçbir kurtarıcıya ihtiyaç duyulmayacaktır.

İlahi İlke'de yer alan, insana ve Tanrı'ya yönelik bu plan, ilk insan çiftinin yaratılmasını takip eden tarihsel süreçte bizzat onların kendi hatalarından dolayı, bulundukları asli konumlarından düşmeleri nedeniyle gerçekleşme imkânı bulamamıştır. Düşüşle birlikte, Tanrı'nın insanlık için tasarladığı plan altüst olmuştur. Moonculuktaki düşüş motifinin temelinde, geleneksel Hıristiyan düşüncesinde benimsendiği gibi, yasak meyvenin yenmesi değil; kaynağı Tanrı olan gerçek sevginin yanlış kullanımının olduğu vurgulanır. Buna göre, tanrısallığa erişme sürecinin gelişme safhasında Âdem ve Havva'ya yardımcı olması için görevlendirilen başmelek Lüsifer, Tanrı'nın kendisini de sevmesine rağmen, Havva'ya olan büyük sevgisini kıskanarak, zevk almak amacıyla onunla manevi bir şekilde cinsel ilişkiye girmiş ve bu ilişkiden de Kâbil doğmuştur. Ardından Havva, ilk ilişkisi sonrası kendisine daha güzel gözükmesinden ve bir kurtuluş ümidi olarak görmesinden dolayı Âdem'i kandırıp, onunla da ilişkide bulunmuş ve bunun sonucunda da Habil doğmuştur.[5] Moonculuğun öğretilerine göre, Kâbil

[3] *Divine Principle*, s. 41-42.

[4] Bkz. *Divine Principle*, s. 43, *Outline of The Principle*; Holy Spirit Association for the Unification of World Christianity, Level 4, New York 1984[4], s. 25; W. Farley Jones, *Sun Myung Moon'dan Sözler*, Washington, D.C. 1975, s. 7.

[5] *Divine Principle*, s. 76-80, 241-242.

ve Habil'in her ikisi de yasak ilişki sonucu olmalarına rağmen, günahlarındaki derecelendirmeye göre, ikincisi daha masumdur. Çünkü ilk ilişki, asli planda olmayan yanlış kişiyle, vaktinden evvel gerçekleşirken, ikincisi sadece vaktinden evvel olmasından ötürü meşruluğunu yitirmiştir. Tanrı'nın yanında şeytanı sürekli olarak kendisine rakip gören Mooncu öğreti, girilen ilişkinin mahiyeti gereği Kâbil'i şeytani tarafta, Habil'i de Tanrı safında değerlendirir.[6] Bu iki yasak ilişki, neticede, Âdem ve Havva şahsında, insanlıkla birlikte meleğin de düşüşüne neden olmuştur. Melek, ilahi iradeye karşı gelerek bu yasak ilişkiyi başlatmakla, düşüp 'şeytan' konumunu alırken, henüz 16 yaşındaki Havva da,[7] tıpkı Tanrı gibi, bünyesinde barındırdığı ikili özelliğe paralel olarak girdiği ilk ilişkiyle ruhsal, ikincisiyle de fiziksel düşüşe yol açmıştır. Ayrıca Havva, ilk ilişkiyle melekten aldığı kötü unsurları ikinci ilişkisiyle Âdem'e de taşımasıyla, insanlık tarihinde asli suç başlamış ve günümüze değin devam etmiştir.[8] Meleğin, Havva ile ilişkisi, hem Havva'nın henüz gelişmesini tamamlamadan ve vaktinden erken bir ilişki olduğundan, hem de Tanrı yerine meleği merkez alarak yanlış kişiyle, yani Âdem yerine melekle gerçekleşmesinden dolayı düşüş gerçekleşmiştir. Böylece, daha başlangıçta tasarlanan 'Tanrısal Krallık' kurulamadığı gibi, Tanrı yanında ikinci bir merkezî figür ortaya çıkmıştır: Şeytan... İdeal bir yer olarak tasarlanan Tanrısal Krallık'ta yaşaması için yaratılan insan, düşüş neticesinde artık Tanrı yerine şeytanın sevgi nesnesine dönüşmüştür. Böylece, Tanrı, Âdem ve Havva'dan ibaret olarak tasarlanan asli ve mükemmel teslis, düşüşle birlikte, şeytan, Âdem ve Havva üçlüsüne dönüşerek, insanlık için, Tanrı yerine şeytanı esas alan sahte bir soy ağacı başlamıştır.[9]

İlahi İlke'ye göre, düşüş sonrası, Tanrı ve insanlığın yaptığı şey, düşen insanı ve insan ile Tanrı arasındaki ilişkiyi onarıp, insanlığı tekrar asli konumuna getirecek olan sevgiyi oluşturmak ve bu şekilde onarımı gerçekleştirmektir. Bu bağlamda kurtuluş, ancak idealde tasarlanan mükemmel Âdem konumunda bir kimseyle, yani hiçbir günahı olmayan Mesih sayesinde başarılabilir. Buna dayalı olarak sunulan soteriolojik öğretiye göre, Kitab-ı Mukaddes'te peygamber veya kral olarak anılan pek çok dinsel şahsiyet, gerekli bedelleri ödeyerek,[10]

[6] Girdikleri yasak ilişki neticesinde Âdem ve Havva, asli konumlarını kaybederek düşüp, şeytanın liderliğindeki tarafa geçmiş olsalar da, bu yasak ilişkinin ortaya çıkmasında kendilerinin hiçbir şekilde tasarrufu bulunmayan Kâbil ve Habil'in bu ilişkiyle değerlendirilmesi, kendilerinin işlemedikleri bir suçtan ötürü asli günah zincirine bağlanması ve hatta kendilerini doğrudan ilgilendirmeyen yasak ilişkinin tarafları ve konumları nedeniyle, birinin iyi (Habil), ötekinin de kötü (Kâbil) olarak değerlendirilmesi, adaletli bir ayırım olarak gözükmemektedir. Neticede suç suçtur ve eğer bir ilişki kurulacaksa, Habil de en azından Kâbil kadar şeytanın safına yakındır.

[7] *God's Will And The World: Sun Myung Moon;* The Holy Spirit Association for the Unification of World Christianity, (HSA-UWC), New York 1985, s. 23.

[8] *Divine Principle,* s. 80, 88.

[9] *Age.,* s. 79-80.

[10] Moonculuğa göre, yapılan bir hatanın onarımı, ancak bedelinin ödenmesiyle mümkündür. Başlangıçta başmelek olan şeytanın kandırmasıyla düşüşü yaşayan insanın kurtuluşu da, kötü tarafı temsilen başmelek ve iyi tarafı temsilen Âdem-Havva konumunda gelecek olan kavim bazındaki iki

İsa Mesih'in gelmesine uygun ortamı hazırlamışlar ve nihayet İsa, hiçbir günahı olmayan Mesih olarak, insanlığın kurtuluşu için yeryüzüne gelmiştir. İsa'nın misyonu, asli plandaki ideal Âdem gibi mükemmelleşmek, ardından, kendisi gibi mükemmel bir eşle evlenip, başlangıçtaki ideal Âdem-Havva prototipini oluşturmak ve doğacak veya kutsanacak çocukları asli günahtan arındırmaktır. Fakat *İlahi İlke*'ye göre İsa, halkın cahilliğinden ve kendisine ortamı hazırlayıcı bir öncü olarak gelen Vaftizci Yahya'nın hatasından dolayı, halkı tarafından benimsenmemiş ve evliliğe fırsat bulamadan çarmıha gerilmiştir.[11] Haç üzerinde bedenini şeytana vererek, insanlığın fiziksel kurtuluşunu sağlamış olsa da, evlenerek gerçekleştireceği ideal aile sayesinde, Tanrı, kendisi ve eşinden oluşacak ideal teslisi oluşturamadığından, ruhsal kurtuluş devam etmektedir. Bu da ancak, İsa'nın dediği gibi, kendisinin sıradan bir insan gibi, ikinci defa farklı bir isim ve bedenle, yeniden yeryüzüne gelmesiyle mümkündür. O, Mesih olarak ikinci gelişinde insanlık için 'Yeni Kutsal Sözler' de getirecektir.[12]

Tarihsel süreçte meydana gelen pek çok olayla paralellikler kurularak[13] ve İncillerdeki bazı ifadeler geleneksel Hıristiyan okumalarından farklı şekilde yorumlanarak, Mesih'in ikinci defa 1920'lerde (Moon'un doğum tarihi de 1920'dir!) Kore'den gelmesi gerektiği, *İlahi İlke* başta olmak üzere Moonculuğa ait temel literatürde zikredilir[14] ve neticede Moon, Hıristiyanlıkta ikinci gelişi beklenen İsa

milletin; kişi bazında da iki insanın karşılaşması ve ardından, başmeleğin hatasına karşılık, kötü tarafın bu defa, iyi tarafın emrine uyup itaat etmesiyle mümkündür. Kötü taraf olarak, sözgelimi, Âdem ailesinde Kâbil'in Habil'e –Havva'nın ilk ilişkisi daha kötü kabul edildiğinden, Habil'e göre Kâbil kötü, yani şeytani tarafı temsil etmektedir–, Nûh ailesinde Âdem'in ilk ve kötü oğluna karşılık, Ham'ın Sam'a; İbrahim ailesinde de İsmail'in İshak'a uyup itaat etmesi gerekmektedir. Diğer taraftan, Âdem ailesinden itibaren bu ve zikredilen diğer lider kimselerin (Nûh, İbrahim, Yakub, Esav, Musa...) kendilerine düşen bu görevi yapmamaları, hata zincirine yenisinin eklenmesi ve onarımın güçleşmesi anlamına gelmektedir. Onarımı numerolojiyle ilişkilendirip, rakamların gizemini fazlasıyla dikkate alan *İlahi İlke*'nin aktardıklarına bakılırsa, Tanrı, kendi bünyesinde taşıdığı özellikleri (iç karakter ve dış form) ile birlikte, üç rakamının gerçekliğidir. Dolayısıyla üç, mükemmelleşmeyi; dört ise, mükemmellikten tamamlanmış bir mükemmelliğe geçişi ifade eder. 3 ve 4 rakamlarıyla ilişkili görülen 7, 21 ve 40 da, tazimi gerektiren önemli rakamlar olarak kabul edilir. Liderlik bazında, kötünün iyiye itaatini savunan Moonculuk, rakamsal bağlamda, tarihsel süreçte yer alan bozulmuş rakamların onarımını (düşüşle, Âdem, Havva ve Tanrı'dan oluşan asli teslisi ve aynı zamanda mükemmelliği temsil eden 3 ve diğer rakamların onarımını) zorunlu görür. Zikredilen kötü tarafın liderlerinin iyi taraf liderlerine zaman zaman uyup, zaman zaman da isyan etmesi, onarım sürecini ilk aşamada İsa dönemine, ikinci aşamada da Moon zamanına değin uzatmıştır. Geniş bilgi için bkz. *Divine Principle*, s. 224-387.

[11] *Divine Principle*, s. 145-147, 152.

[12] Bkz. *Divine Principle*, s. 131-133, 499-502.

[13] Moon tarafından ısrarla vurgulanan ve *İlahi İlke* başta olmak üzere, temel literatürde yer alan benzerlikler, İsa öncesi Yahudi tarihi ile İsa sonrası Hıristiyanlık tarihi arasında kurulur. Bu metnin sınırları dışındaki benzerlikler için bkz. *Divine Principle*, s. 398-402. Ayrıca bkz. Mustafa Bıyık, *Küresel Bir Din Projesi Olarak Moonculuk: Tek Din, Tek Dil ve Tek Millet Oluşturma Projesi*, Birey Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 91-94.

[14] Moon, Yeni Ahit'te, Vahiy 7: 2-4'de yer alan "bir diğer meleğin, hayat veren Tanrı'nın lütfuyla 'güneşin doğduğu yerden yükseldiği' ve Tanrı'nın seçkin kullarını alınlarından mühürlediği" ifadesinden yola çıkarak, Mesih'in Doğu'dan geleceğine; burada da Japonya halkının Amaterasuomika-

Mesih'in konumuna talip olur. Sun Myung Moon, başından geçen şaibeli iki evlilik sonrası[15] 1960 yılında evlendiği şimdiki eşi Hak Ja Han Moon ile birlikte kendilerini insanlığın Tanrı tarafından seçilmiş 'gerçek ebeveynleri' olarak takdim etmektedirler. Onlar, tarihsel süreçte Âdem-Havva ve hatta İsa'nın başaramadığı tarihî-dinî misyonu yerine getirerek mükemmelleştiklerini ve ardından kutsal evliliklerini gerçekleştirerek ideal insan konumuna ulaştıklarını ve insanlığın gerçek ebeveynleri olma hakkını elde ettiklerini savunmaktadırlar. Bu şekilde açıkça söylenmese de, İsa kurtuluşu gerçekleştiremediğinden, Âdem ve Havva sonrası Tanrı-İsa ve eşinden oluşması tasarlanan ideal teslis, Moon'un Mesih olarak gelip kendisi gibi mükemmel bir eşle evlenmesiyle birlikte, Tanrı-Moon ve eşi (Hak Ja Han Moon) ile onarılmıştır. Nitekim Moonculuğa göre, bugün Hıristiyanların inandığı teslisin üçüncü unsuru Kutsal Ruh da, İncillere bakılırsa, dişi bir varlıktır ve gerçekte ideal eşe karşılık gelmektedir. Mooncular, dile getirdikleri bu argümanlarından hareketle, bir anlamda Kutsal Ruh'u terk etmekte ve onun yerine Hak Ja Han'ı koymaktadırlar. İnsanlığın gerçek ebeveynleri olduklarını iddia eden Moon ve eşi, doğal olarak, ideal insanın özelliklerini barındırmaktadırlar. Bu bağlamda, Moon ve eşinin asli günahı olmayıp, mükemmellikleri sayesinde Tanrı ile doğrudan iletişim kurma özelliğine sahiptirler.[16] Onlar, ulaştıkları kutsallık sayesinde Tanrı'nın iradesini bildiklerinden, bu iradeye uygun bir yaşantı sürmektedirler. Mesih Sun Myung Moon'un soyundan gelenler, gerçek ebeveynlerin Tanrı adına kutsayarak evlendirdikleri kişiler ve bunların çocukları, kutsamayla asli günahtan kurtarılmış ve tanrısal soy ağacına geçiş hakkını kazanmışlardır.[17] Moon'u Mesih'in ikinci gelişi ve eşiyle birlikte kendilerini insanlığın gerçek ebeveynleri olarak kabul etmeyenler ise, şeytanın soy ağacında asli günahla birlikte yaşamlarını sürdürmektedirler.

Tanrı, tarihsel süreçte insanları asli suçtan kurtararak, şeytani soy ağacından koparıp, kendi soy ağacına bağlayacak olan Mesih'i göndermek üzere ortamı hazırlamak için bazı milletleri seçmiştir. Moonculuğa göre, kavim düzeyinde seçilen ilk millet İsrailoğullarıdır. Tanrı onlara Eski Ahit'i vermiştir. Eski Ahit döneminde yaşayan insanlar, bu kutsal metinlere inanmaları ve onu uygulamala-

mi'ye tapındığına ve Mesih'in ikinci geliş dönemine (1920'li yıllar) totaliter bir millet olarak girdiğine; diğer ülke Çin'in de komünist bir ülke olarak Japonya ile aynı safta yer aldığına işaret eder. Ardından, Kore'nin faziletlerini sayıp, Mesih'in bu ülkeden gelmesi gerektiğinin altını çizerek, kendisini adres gösterir. Geniş bilgi için bkz. *Divine Principle*, s. 519-529.

[15] Bkz. Bıyık, *age.*, s. 27.

[16] Hugh and Nora Spurgin & Artur Eves, "Engagement, Marriage And Children", *Lifestyle Conversations with Members of the Unification Church*, ed. Richard Quebedeaux, Unification Theological Seminary, The Rose of Sharon Press, Inc. New York 1982, s. 3; Peter C. Phan, "Sexuality And Marriage in the Unification Movement", *Unificationism And Modern Society: An Appraisal of the Thought and Work of the Reverend Sun Myung Moon*, ed. Frederick Sontag & Thomas G. Walsh, New York 1988, s. 227.

[17] Kutsamadaki ilginç uygulamalardan biri, törenin en önemli kısmını oluşturan Kutsal Şarap Ayini sırasında, nikahlanan eşlerin, içinde Moon'un kanından damlacıklar bulunan şaraptan içmesidir. Bkz. *Fast Facts*, http://www.xmoonies.com.

rı neticesinde, öldüklerinde mükâfat olarak, 'kabir' denen yere gitme hakkına sahiptiler. Yahudiler, Mesih'in gelişi için gerekli şartları yerine getiremeyince, Tanrı, kurtuluş için bu defa Hıristiyanları seçmiş ve onlara Yeni Ahit'i vermiştir. Hıristiyanlar da Mesih olarak gelen İsa'nın evlenmesine fırsat vermeden onun çarmıhta ölümüne neden olunca, kurtuluş bu dönemde de gerçekleşmemiştir. Geçmişte, Yeni Ahit döneminde yaşayan insanlar, Yeni Ahit'e uymaları şartıyla, öldüklerinde mükâfat olarak, kabirden daha iyi, fakat ikinci defa gelecek olan Mesih'in kuracağı Tanrısal Krallık'tan daha karanlık ve düşük bir yer olan 'cennet'e girme hakkına sahiptiler.[18] Dolayısıyla, Moon'a göre, diğer kutsal metinler değil; ama Eski ve Yeni Ahit vahiy ürünüdür. Bununla birlikte, bu metinlerin günümüz için artık geçersiz olduğu, günümüzün ihtiyaçlarına cevap verecek kutsal metinlerin de kendisine vahyedilen *İlahi İlke* olduğu; diğer taraftan, İsa'nın ilk gelişinde dünyadan ayrılmadan önce ikinci defa yeni sözlerle geleceğine dair söz verdiği ve *İlahi İlke*'nin de bu yeni sözler olduğu ifade edilir.

Bu perspektifle bakıldığında, Moonculukta, Eski ve Yeni Ahit ile, bu kutsal metinlerin temsil ettikleri Yahudi ve Hıristiyanlar, orijin itibarıyla diğer din ve milletlere öncelenir. Bununla birlikte, bu önceleme tamamen tarihsel bir boyuta sahiptir. Zira bugün yaşayan Yahudi ve Hıristiyanların, kurtuluş bağlamında diğer din taraftarlarından bir farkı yoktur ve her din mensubunun yapması gereken şey, Moon'u Mesih olarak kabul etmektir. Moon, 1992 yılında, Tanrı tarafından Mesih olarak seçildiğini kamuoyuna açıkça ilan etmiş,[19] 1993'te de, tıpkı Yeni Ahit'in verilmesiyle Eski Ahit'in ışığının sönmesi (hükmünün kalkması) ve böylece, Eski Ahit Dönemi'nin sona ermesi gibi, kendisine verilen *İlahi İlke* ile de Yeni Ahit Dönemi'nin sona erip, Tamamlanmış Ahit Dönemi'nin başladığını belirtmiştir.[20] Dolayısıyla bizler, şu ânda, Tamamlanmış Ahit Çağı'nda, yani Mooncu literatürle, Tanrısal Krallık döneminde yaşıyoruz. Bu yeni dine inananlar, dünyada ve ölüm sonrası Tanrısal Krallık'ta; diğer din mensupları da, şeytani tarafın gideceği ıztırap dolu yerlerde varlıklarını devam ettireceklerdir.

Tanrısal ve şeytani taraf şeklindeki keskin ayırım, sadece teolojik boyutla sınırlı tutulmayıp, siyasal alana da taşınır. Teolojik öğretilere paralel olarak, yönetim şekilleri de tanrısal ve şeytani olmak üzere ikiye ayrılır. Mevcut devlet yönetim şekillerinden demokrasi ve bunun savunucuları tanrısal safta; komünizm ve taraftarları ise şeytani safta değerlendirilir ve buna göre bir tutum sergilenir.[21]

[18] Moonculukta özel bir anlam kazanan eskatolojik kabir ve cennet kavramları hakkında geniş bilgi için bkz. *Divine Principle*, s. 182-183.

[19] Moon, 6, 7, 8, 9 Temmuz 1992'de Chungju, Pusan, Kwanju ve Seul; 24 Ağustos 1992'de de Seul'de halk önünde, Tanrı'nın, kendisini ve eşini 'gerçek ebeveyn' olarak seçtiğini söylemiş ve Mesih olduğunu ilan etmiştir. Bkz. Sun Myung Moon, "The Reappearance of the True Parents and the Ideal Family", *Today's World*, September, 1992, s. 4, 6; Thomas Cromwell, *Essentials of the Unification Principle: Teachings of Sun Myung Moon*, New York 1994, s. 224.

[20] Cromwell, *age.*, s. 224.

[21] *Divine Principle*, s. 467-68; *Outline of the Principle*, s. 279-282.

Genel olarak yapılan bu ayrıma ilaveten, Moon'un doğum yeri olan Güney Kore'ye ve sonradan yerleştiği ABD'ye, insanlığı kurtarma bağlamında daha fazla önem ve değer verilir.

Diğer dinlere yüklenen anlamı belirleme noktasında Moonculuğun teolojik öğretilerini bu şekilde belirledikten sonra, bu öğretilerin Mooncuların pratik yaşamında ne anlama geldiğini ve ne şekilde yansımasını bulduğunu ifade etmek yerinde olacaktır. Zira, ötekini anlamlandırma bağlamında en önemli husus budur. Genel olarak ifade etmeye çalıştığımız bu öğretilere bakıldığında, doğal olarak, onların vahye muhatap oldukları ve bu vahyin, önceki kutsal metinleri geçersiz kılan nihai sözler olduğu iddiasına binaen, Mooncular bugün, kendilerinden olmayan bir kimseyi, *İlahi İlke*'yi bugünün kutsal sözleri; Moon'u da insanlığın kurtarıcısı ve İsa'nın ikinci dönüşü, yani Mesih olarak kabul etmediği sürece, hakikat bağlamında onu dışlayarak, *exlusivist* bir yaklaşım sergileyecektir. *İlahi İlke*'ye dayalı olarak oluşturulan 'iyi-kötü' veya 'tanrısal-şeytani' şeklindeki bir ayırımın, sadece dinsel motif ve alanla sınırlı tutulmayıp, siyasal, hatta ekonomik alana da yansıtılması, söz konusu ayırımın sosyal hayatta da aktif bir şekilde kendisini göstermesini zorunlu kılmaktadır. Mantıksal bir teolojik öngörü bunu gerektirirken, acaba realite bunu doğrulamakta mıdır? Pratikteki uygulamalarla teolojik altyapının uyuşması durumunda, seküler alana ilişkin idare biçiminden sosyal ilişkilere ve hatta iktisadi hayata varıncaya değin, hayatın her alanında iyi-kötü ayırımının olması ve Mooncu olmayanların 'öteki' olarak değerlendirilmesi gerekecektir. 'Öteki' safta olmanın anlamı, sahte bir dünyada şeytanın idaresinde yaşamak, hem bu dünyada hem de ölüm sonrasında bu kimselerin hiçbir kurtuluş ümidinin olmamasıdır. Diğer taraftan, tamamen olumsuz bir değerlendirmeye tâbi tutulan şeytani/kötü tarafın nötr olarak değil de; tıpkı Lüsifer'in Havva'yı ayartmasıyla başlayan düşüş sürecinde olduğu gibi, aktif bir hareket içerisinde olması, doğal olarak, iyi taraf adına Mooncular kötüyle mücadele etme ve onu ortadan kaldırma yetkisi tanımaktadır.

Mooncular, teolojik anlamda 'öteki'ni olumsuz bir şekilde anlamlandırma bakımından böyle bir doktrinel inanca sahip olmalarına karşın, sosyal hayatta, beklenenden çok farklı bir Mooncu portresinin mevcut olduğunu görürüz. Sözgelimi, başta 'Uluslararası Din Vakfı' olmak üzere, Mooncular ait diğer vakıflar veya bunların alt birimlerince yürütülen faaliyetler kapsamında, dinsel, sosyal ve politik içerikli toplantıların düzenlenmesi ve buralara uluslararası platformda ünlü bilim adamlarının, gazetecilerin ve idari mekanizmada üst düzey etkin ve yetkin kimselerin çağrılması, bunların tüm maddi külfetlerinin karşılanması, onların, kendilerine ait olan maddi-manevi olanaklar içerisinde en iyi şekilde konuk edilmesi ve ele alınan konuda da bu kimselerin otoritesinden faydalanılması oldukça dikkat çekmektedir. Bu tür sempozyum, konferans, panel ve toplantılarda, başta dünya barışı olmak üzere, sosyo-ekonomik ve dinî; kısmen de politik sorunların ele alınması ve sonuçta da çeşitli din, dil ve

kültür farkı olan millet ve devletler arasında barış, diyalog ve hoşgörü temennilerinin dile getirilmesi, amaçlarının, dünya insanlarının dinsel, etnik ve kültürel farklılıklarını gözetmeksizin dünya barışının geliştirilmesi olduğunu belirtmeleri, sahip oldukları doktrinel öğretilerle çelişkili bir durum arz etmektedir.

Bunların, farklı sosyo-kültürel ve dinsel geri plana sahip dünya insanlarının barış içerisinde bir arada yaşamasına yönelik olduğu iddia edilen faaliyetleri, sadece bunlarla da sınırlı değildir. Sözgelimi Mooncular, her yıl düzenli olarak, kendilerine yakın gördükleri değişik dinsel ve kültürel geri plana sahip gençleri dünyanın çeşitli yerlerine götürüp, onlara kamp yaptırmaktadır. Buraya katılan gençler, değişik sosyal aktivitelerde bulunmaktadırlar. Çoğu defa, bir yardım mahiyetindeki faaliyetler bağlamında, örneğin, herhangi bir dine ait bir mabedin onarımı yapılıyor; doğal afet vb. durumlarda veya açlığın bulunduğu bir yörede bölge halkına yardım ediliyor. Değişik din mensuplarının birbirlerine saygılı davranmalarını amaçladığı iddia edilen faaliyetler bununla da sınırlı tutulmuyor. İlginç bir uygulama olarak, kampa katılan bu gençlerden, kendi dinsel geleneklerine göre ibadetlerini yapmaları isteniyor. Uygulamanın tuhaflığı da burada başlıyor ve örneğin, A dinine inandığını söyleyen bir katılımcı, kendi dininin ritüellerini yerine getirirken, oradaki, B, C, D dinlerine mensup olan katılımcılardan da, inanmadığı hâlde, sadece dinlerarası barış ve hoşgörü adına A dininin ritüellerini bu şahısla birlikte yerine getirmeleri isteniyor. Bu şekilde, orada mevcut olan herkes, kamp süresince, değişik dinlere mensup arkadaşlarının ibadetlerine katılıyor. İşte bu ve benzeri uygulamaların, Moonculuk adına güzel bir hoşgörü ve harmoniyi mi ifade ettiği veya bunun bir takiye mi olduğu; yoksa bunların, dinlerin birincil belirleyici vasıflarından olan ritüelleri ve dolayısıyla dinleri katletmek mi olduğu şeklindeki çetrefilli soru(n)lar, başlangıçta zihinleri oldukça karıştırmaktadır.

Aslında sorun, Moonculuğun teolojik öğretileriyle Mooncuların kendilerinin tanıtımları arasındaki farklardan kaynaklanmaktadır. Moonculuğa kapsamlı bir şekilde bakıldığında, sunulan öğretilere paralel olarak, diğer tüm dinleri hakikat bağlamında reddeden, günümüzde tek kurtuluşu kendisinde gören, kendine özgü inanç esasları, kutsal kitabı, ritüelleri ve cemaati olan ayrı bir din olduğu ortaya çıkar.[22] Ardından, kendisi dışındakileri de şeytani taraf diyerek 'öteki' şeklinde niteler. Durum böyle olunca da, kendi varlığını inkâr etmeyen diğer dinler gibi, Moonculuk da, neticede bir başka dine onay vermez. Dolayısıyla, kendi öğretilerini yeterince bilen hiçbir Mooncu, bir başka dinin varlığını meşru görüp, onun devamını arzulamaz ve onun ritüellerini yapmaz. Çünkü ona göre, diğer dinler şeytani taraftadırlar ve kendilerinin hedefi de, Tanrı'nın olması gereken bu egemenliği şeytandan alıp, tekrar Tanrı'ya iade etmektir. Böyle bir hedefi olan bir din mensubundan da, diğer dinlere karşı her-

[22] Moonculuğun Türk kamuoyunda 'Moon Tarikatı' şeklinde, tarikat olarak nitelendirilmesinin aksine, yeni bir din olduğuna ilişkin geniş bilgi için bkz. Bıyık, *age.*, s. 14-15, 161-162.

hangi bir olumlu değerlendirme beklenemez. Söz konusu kamplara katılan gençlerin, böyle bir davranışı sergilemesinin şu nedenleri olabilir: Bu gençler, Moonculuğun ne olduğu ve gerçekte neyi hedeflediği noktalarında yeterince bilgi sahibi değildir. Böyle bir varsayım, başlangıçta çok aceleci bir yaklaşım olarak görülebilir. Fakat bilindiği üzere Mooncular, şeytani taraf olarak nitelediği dışarıdaki insanlara karşı giriştikleri misyonerlik faaliyetlerinde, başlangıçta Moon ve Moonculuktan, bunlara ait vakıf, teşkilat ve iş yerlerinden söz etmemektedirler. Daha sonra adaylara, Moon'un üst düzey kişilerle olan bağlantılarından bahsedilmekte ve Moon, bütün dinlerin bir arada barış içerisinde yaşamasını hedefleyen bir reformcu olarak sunulmaktadır. Bir kimse, ancak bir daha eskiye geri dönemeyeceği gerçek bir üye olduğu zaman, Moonculuk hakkında gerçek bilgilerle donanır. Dolayısıyla, başlangıçta gerçek birer Mooncu olmayan, fakat Moonculuğa ısındırılmaya çalışılan bu sempatizan gençler, bilinçsiz bir şekilde bu uygulamalarda bir sakınca görmeyebilir. Fakat söylem yerinde ise, daha ısınma aşamasındaki bu gençlerin, kendi dinsel öğretileri ne olursa olsun, mensubunun hoşgörüsü adına da olsa, bu eylemi yapmasına müsaade etmez. Fakat aktif misyoner Mooncuların, üye adaylarını ve bu katılımcıları, seküler yaşantısı ağır basan ve kendi dinsel geleneğine ilişkin, çoğu defa, yeterli eğitimi almayan bir çevreden seçmiş olması, söz konusu gençler için, bu uygulamalar fazla bir sıkıntı yaratmamış olabilir. Bununla birlikte, elbette ki, söz konusu kamplardaki gençlerin tamamı Mooncuların gerçek hedeflerinden habersiz değildir. Bu şekilde, Moonculuğun hedeflerine tam olarak hâkim olan inançlı bir Mooncunun, dışa karşı bu şekilde bir imaj yaratma adına, yanıltıcı böyle bir uygulama içerisinde olması hoş görülmüş olabilir. Böyle bir tutum, etik açısından problemli gözükse de, daha sonra değineceğimiz üzere, Moon'a göre, dışarıdaki insanları kendi safına çekme söz konusu olunca, amaca ulaşmada her yol olumlu karşılanabilmektedir. Aksi taktirde, Mooncuların, çeşitli dinlere mensup din adamlarıyla dirsek temasında olmaları, projelerinde onlara yer vermeleri; dahası, kardeşlik adına, sözgelimi, bir Mooncu veya Budisti, bir başka dinin, örneğin, İslam'ın ritüellerini yapmaya teşviki, kendi *exlusivist* öğretileri açısından paradoksal bir durum oluşturmaktadır.

Mooncuların diğer dinlere ilişkin tutumunu ortaya çıkaran uygulamalardan biri de, dünya kamuoyuna açık olarak kıyılan toplu nikâh törenleridir. Moon ve en az kendisi kadar kutsal sayılan eşi Hak Ja Han, değişik zaman ve zeminde düzenledikleri toplu nikâh törenlerinde, farklı din, dil ve kültürel geri plana sahip olan ve Moonculuğu benimseyip gerekli şartları yerine getiren,[23] daha önce hiç tanışma fırsatı bulmayan kadın ve erkekleri eşleştirip, bunların, dünya kamuoyu

[23] Bir kimsenin Moon tarafından mükâfat olarak toplu nikâhla evlenebilmesi için, öncelikle sağlam inançlı bir Mooncu olması, en az üç kişiyi Mooncu yapması, asgari üç yıl bekâr kalarak Moonculuğa hizmet etmiş olması ve son olarak da, erkeklerin 26, bayanların ise, 24 yaşına ulaşmış olması gerekmektedir. Bkz. Phan, *agm.*, s. 225-227.

önünde, görkemli bir şekilde, toplu hâlde nikâhlarını kıymaktadır. Bu çiftler, nikâhları kıyıldıktan sonra, evlilik hayatı öncesi misyonerlik amacıyla dünyanın değişik yerlerine gönderilmektedir. Bir Mooncunun, Mooncu olmayan bir kimse ile nikâhlanması söz konusu olamaz. Çünkü bu dine mensup olmayanlar, şeytanın egemenliği altındadırlar. Geçmişte örnekleri bulunan, homojen bir dünya milleti yaratma hedefine benzer şekilde, Moonculardan oluşacak tek dünya milleti meydana getirme hedefine yönelik bir uygulama olarak görülebilecek olan bu farklı sosyo-kültürel ve dinsel geri plana mensup kişiler arasındaki Moon merkezli nikâh ve birliktelikler, neticede tek bir mutlak üzerine oturmaktadır: O da, Mooncululuktur. Dolayısıyla diğer din ve din taraftarlarının, mevcut hâlleriyle değil de, Moon'a inanarak ve bir Mooncu olarak yaşaması bir anlam taşır.

Diğer taraftan, *İlahi İlke*'de de yer alan, Moon'un kimliğine yönelik açıklamalar da, bu dinde çoğulculuğa yer olamayacağına yönelik bir kanıt olarak ortada durmaktadır. Moon kendisini, sadece Hıristiyanlıkta beklenen Mesih olarak sunmakla kalmaz; kendisinin, aynı zamanda, Budizmin, Şintoizmin, İslam'ın ve diğer dinlerin beklediği, Mesih veya Mehdi gibi adlarla anılan kurtarıcı şahsiyet olduğunu söyler.[24] Moon'un kendine yönelik bu tanımlamasının nedeni; bütün dinleri, kurtarıcı kimliği altında kendi liderliğinde birleştirme isteğidir. Böyle bir hedef, açık bir şekilde kutsal metinlerde yer alır. Birleşmenin olduğu yerde de, çoğulculuktan, diğerlerinden veya diğerleriyle barış içerisinde yaşamaktan söz edilemez.

Moonculuk adı, özellikle bu dinin taraftarları veya sempatizanları nazarında, barış, hoşgörü ve karşılıklı iyi dilekler gibi kavramlarla birlikte anılır. Dahası, diyalog ve barış kavramlarını taşıyan veya çağrıştıran çeşitli uluslararası düzeyde yayınlar yapılır, teşkilatlar veya vakıflar kurulur, konferans ve seminerler düzenlenir.[25] Moon veya onun kurduğu değişik vakıf ve teşkilatlar, dünyanın değişik yerlerinden çeşitli dinlere mensup ünlü din adamlarını, düzenledikleri toplantılarına çağırırlar ve bunu, diğer dinlere karşı hoşgörünün bir ifadesi ve diyalog timsali olarak kabul ederler. Burada, her bilim adamından, toplantının konusuna yönelik olarak, kendi dinsel inancı bağlamında kendini ifade etmesine müsaade edilir. Bununla birlikte, buralara çağrılan din adamlarının veya teologların, özellikle Moonculuğa sempatiyle bakan veya kendilerine olumsuz bir tavrı olmayan veya kendilerinden olumsuz bir tepki beklemedikleri kimseler olduğunun altını çizmek gerekir. Mooncular, bu yöndeki gayretlerinde bir adım daha ileriye giderek, dinlerarası barışı, kardeşliği, karşılıklı işbirliğini vurgulayan adlar taşıyan çeşitli vakıf ve topluluklar oluşturmuşlardır. Sözgelimi, Uluslararası Din Vakfı, Dünya Barışı İçin Profesörler Akademisi,

[24] *Divine Principle*, s. 189, 529.

[25] Örneğin, dünya barışına katkıda bulunmayı hedeflediğini ifade eden ve merkezi New York'da bulunan *Dialogue & Alliance* adlı uluslararası bir dergi, IRF (Uluslararası Din Federasyonu) ile işbirliği çerçevesinde yayın hayatını sürdürmektedir.

Uluslararası Dünya Barış Vakfı, İnançlar Arası Ökümenik Konsil, Dünya Barışı İçin Dinlerarası Federasyon, Diyalogtan Sorumlu Komite, Dünya Barışı İçin Kadınlar Federasyonu, bu tür oluşumların en önemlilerinden sadece birkaçıdır.[26] Görüldüğü üzere, bu oluşumların isimleri, entelektüel boyutta, dünya barışı –özellikle dinsel alanda– gibi, hümanist bir hedefi çağrıştırmaktadır. Ayrıca, bu komite ve vakıf adlarının, Moonculukla hiçbir bağlantısı olmayan, fakat aynı veya aralarında nüanslar bulunan önemli uluslararası oluşumların adlarıyla örtüşmesi ilginçtir. Ötekini anlamlandırmada, yukarıda sözünü ettiğimiz teolojik söyleme sahip olan bir dinin, eylem bazında bu tür oluşumlara yer vermesi, başlangıçta oldukça şaşırtıcıdır. Bununla birlikte, her ne kadar başlangıçta bu oluşumlar barış ve hoşgörüyü çağrıştırsalar da, bu ve bunlara bağlı çok sayıdaki oluşum, yoğun bir çalışmayla, Moonculuğu tüm dünyaya tanıtmayı, daha çok taraftar kazanmayı, uluslararası arenada daha meşru bir yeri garantilemeyi hedeflemektedir. Yapılan icraatlar bunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Sözgelimi, Moon'un eşi Hak Ja Han, 28 Kasım 1993 tarihinde İstanbul The Marmara Otel'de bir konuşma yapmıştır. Bu konuşmayı organize eden, Dünya Barışı İçin Kadınlar Federasyonu'ydu. Her ne kadar bu teşkilatın, dünya barışını sağlamak için kadınların faaliyete geçmesi gerektiği yönünde evrensel bir değer taşıyan amacının olduğu vurgulansa ve hatta teşkilatın ismi de bu amacı çağrıştırsa da, öyle anlaşılıyor ki, bu organizasyonun yetkilileri, evrensel bir değer olarak dünya barışını, Moonculuğu yeryüzünde hâkim kılmakla eşdeğer görmektedirler. Zira bu teşkilatın organize ettiği, Hak Ja Han'ın dünyanın çeşitli yerlerinde ve İstanbul'da yaptığı konuşması, tamamen, eşi Sun Myung Moon ve kendisinin insanlığın 'gerçek ebeveynleri' olduklarına yönelik olarak, Moonculuğun tanıtımına ve kabulüne yönelik bir konferans olmuştur.[27]

Moonculukta, diğerlerine atfen yapılan bütün bu olumsuzluklarla birlikte, sevgi kavramına da vurgu yapıldığı görülmektedir. Örneğin, *İlahi İlke*'ye göre Tanrı, sevgi Tanrısı'dır ve insanı, bu sevgisinin bir sonucu, hatta zorunlu bir gereği olarak yaratmıştır. Dahası, başlangıçta tasarlanan ideal insan da, tıpkı Tanrı gibi, üstün niteliklere sahiptir. Yapılarındaki özellikleri ve taşıdıkları kalpleri sayesinde insan ve Tanrı'nın birbirini sevmesinin, her ikisine de büyük bir mutluluk vereceğine inanılır.[28] Bununla birlikte, Tanrı'nın sevgisi, tamamen Tanrı'nın isteği doğrultusunda hareket eden ve bu şekilde gelişmesini tamamlayan insana veya daha açık bir ifadeyle, Moonculara dönüktür. Yahudi ve Hıristiyanlar, geçmişte, Tanrı tarafından seçilmeleri sebebiyle, Tanrı sevgisini almalarından ötürü ilahi özelliklere sahip olsalar da, günümüzde, dikey düzlem-

[26] Moon'un kurduğu dinsel, siyasal, ekonomik, kültürel içerikli vakıf, kurum, dernek ve diğer faaliyetlerle, yine bunlara ait basın-yayın organlarını ve iş merkezlerini kapsayan geniş bir liste için bkz. Bıyık, *age.*, s. 165-174.

[27] Bayan Moon'un İstanbul'da yaptığı konuşmanın orijinal tam metninin tarafımızdan Türkçeye çevirisi için bkz. Bıyık, *age.*, s. 175-192.

[28] *Divine Principle*, s. 39, 41.

de, Tanrı ile insan arasındaki ilişkilerde, yatay düzlemde de insanlar arasındaki ilişkilerde sevginin ortaya çıkması, tamamen Mooncu olma şartına bağlanmıştır. Tanrı'nın sevgisini ihlal eden ve düşmüş bir varlık olarak şeytan konumunu alan başmelek Lüsifer, bu sevgi karşısındaki en büyük engel ve düşmandır. Şeytanın safında değerlendirilen Mooncu olmayanlar da, doğal olarak, Tanrı'nın karşısında yer almakta ve bu durum, Tanrı'ya sevgi değil de, ıztırap vermektedir.[29] Bu insanların, günümüzde, şeytani sevgiden kurtulup, gerçek sevgi olan tanrısal sevgiyi almaları, –ancak idealde tasarlanan, fakat günümüzde gerçekleşen– 'Gerçek Baba' ve 'Gerçek Anne' olarak, Moon'u Mesih, eşini de gerçek anne olarak kabul edip, onlardan kutsama almalarıyla mümkündür.

Bu örnek ve uygulamalardan sonra, Mooncuların teori ve pratikteki farklılıklarının temelinde, faaliyetlerini sürdürmede izledikleri yöntemin yattığını söylemek, başlangıçta iddialı bir yaklaşım olsa da, Moonculuk irdelendiğinde, bunun, varsayımın ötesinde doğru bir yaklaşım tarzı olduğu görülecektir. Daha açık bir ifadeyle, Mooncular, biri kendilerine, diğeri de dışa yönelik olmak üzere iki farklı söylem tarzına sahiptir. Kendi taraftarlarına yönelik söylemleri, Mooncuların gerçek yüzüdür ve bu bakışta, Mooncuların hiçbir dine karşı teolojik bir müsamahası söz konusu değildir. Kurtulanlar sadece kendileridirler ve diğer din müntesipleri şeytanın esareti altındadır. Aktif misyonerleri aracılığıyla, dışarıdaki insanların kurtarılması, yani Mooncu yapılması için azami gayret sarf edilir. Yine Mooncuların, teolojik bağlamda zikrettikleri tanrısal-şeytani taraf ayırımını siyasal alana da taşıyıp, mevcut yönetim biçimlerinden demokrasiyi tanrısal, komünizmi de şeytani taraf olarak nitelemeleri, ilk bakışta Moon'un demokratik bir kişiliğe ve kurumsal teolojisinde demokrat bir anlayışa sahip olduğu izlenimini verse de –ki kanımızca onun bu tutumu, büyük destek gördüğü ve devamını arzuladığı ABD'yi selamlama istek ve iradesinden kaynaklanmaktadır– onun, hayalinde, dili, dini, kültürü tek olan bir dünya milleti oluşturup, ardından, kendi liderliğinde teokratik bir dünya devleti kurmayı hayal ettiğini ifade etmek yanlış olmayacaktır. Bu teokratik dünya devleti de, Mooncu literatürde Tanrısal Krallık'tır ve meşruluğunu *İlahi İlke*'den ve Kitabı Mukaddes'in Mooncu gözle yorumlanmasından almaktadır. Dolayısıyla Mooncular, hiçbir surette, 'öteki'nin teolojik veya siyasal geçerliliğini kabul etmemektedir. Demokrasiye yüklenen olumlu anlam, hedefe ulaşmada sadece bir araç olma keyfiyetine sahiptir. Sözgelimi, *İlahi İlke* de dahil olmak üzere, temel kaynaklarda İslam'a olumlu hiçbir anlam yüklenmezken, yine, en kutsal söz olarak kabul edilen *İlahi İlke*'de İslam, Birinci Dünya Savaşı sırasında, o

[29] Sang Hun Lee, *Explaining Unification Thought,* Unificationm Thought Institute, New York 1981, s. 21; Gene G. James, "The Unification Doctrineof the Fall and the Problem of Evil", *Society And Original Sin: Ecumenical Essays on the Impact of the Fall,* ed. Durwood Foster, Paul Mojzes, New York 1985, s. 89; Thomas Walsh, "The Response to Suffering", *Society and Original Sin: Ecumenical Essays on the Impact of the Fall,* ed. Durwood Foster, Paul Mojzes, New York 1985, s. 125, 129; Jones, *age.*, s. 2.

dönem için seçkin bir millet olarak görülen Hıristiyanların ve dolayısıyla Tanrı'nın iradesinin önünü kesen bir din olarak nitelendirilmiştir.[30]

Bu noktada, "Öyleyse Moon, neden dışa karşı söylemlerinde, plüralist bir yaklaşımla, farklı bir tavır sergilemektedir?" şeklinde bir soru gündeme gelebilir. Kanımızca bu sorunun cevabı, Moonculuğun kendine özgü yapılanmasında ve Sun Myung Moon'un ulusal ve uluslararası arenada güttüğü politikalarda aranmalıdır. Moonculuğun kendine özgü yapılanması derken, dikkat çekmek istediğimiz iki husus vardır. Birincisi, dinsel kaygılar, yani dışarıdaki insanların şeytanın egemenliğinde görülüşü ve bunları kendi saflarına çekme arzusu. Bu açıdan bakıldığında, diyalog ve barış gibi söylemler, bir tür misyonerlik anlamı taşımaktadır. Dikkat çekmek istediğimiz ikinci husus ise, Moonculuğun, sahip olduğu metafizik öğretileri yanında, çok güçlü politik ve ticari boyutunun olmasıdır. Doğu blokunun çökmesini, Tanrı'nın onarım çalışmalarında Moon merkezli Mesihî Tanrısal Krallık için onarılması gereken bedel[31] uğruna yapılan ve kazanılan Üçüncü Büyük Dünya Savaşı olarak değerlendiren Moon, bu dönemde, Moskova ve komünizmi düşman olarak görmüş ve yıkılması gereken bir ideoloji olarak gereken tutumu sergilemiştir. O dönemde, ABD'nin tek rakibi olan SSCB'nin dağılması için gayret eden, komünizmle mücadeleye yönelik çeşitli teşkilat ve vakıflar kuran Moon, aynı gayretleri, gençliğinde kendisini Kore ve Japonya'da defalarca tutuklatan ve hapse attıran Kuzey Kore rejimine karşı da uygulamıştır. Bununla birlikte Moon, 11 Nisan 1990 tarihinde eşiyle birlikte Kremlin'de, Mihail Gorbaçov ve Aralık 1991'de de Kore'de, Başkan Kim Il Sung ile görüşme yapmada bir sakınca görmemiştir.[32] Yani Moon, dinsel ve siyasal arenada hedeflerine ulaşmada diyaloğu bir araç olarak kullanmaktadır. Moon ve taraftarları, Watergate Skandalı ile birlikte sergiledikleri aktif siyasal söylem ve faaliyetleri yanında, sahip oldukları çok büyük menkul ve gayrımenkulleri nedeniyle, ilgililerince haklarında çeşitli spekülasyonlar yapılan, meşruluğu, dinselliği ve etik boyutu tartışılan, uluslararası popülist ve medyatik bir sorun olarak durmaktadır.

Moonculuk, elektronikten otomativ endüstresine, lokantalar zincirinden mücevherat merkezlerine, çeşitli gıda imalatından silah ve askerî malzeme

[30] *Divine Principle*, s. 478-480.

[31] Numerolojiyle bağlantılı olarak Moon, İncillerde yer alan ve kendisinin de aynen benimsediği, İsa'nın şeytan tarafından üç defa kandırılma teşebbüsü, Moon'a göre, geçmişte, onarılması gereken bir bedel olarak insanlığın önünde durmaktaydı. Birinci ve İkinci Dünya Savaşı'nın kazanılması, tanrısal taraf adına şeytanın ilk iki teşebbüsünün bedeli olarak görülürken, yine aynı mantalite doğrultusunda Moon'a göre, üçüncü kandırma teşebbüsünün bedeli olarak Üçüncü Dünya Savaşı da olmalı ve bu savaşı tanrısal taraftaki milletler kazanmalıydı. ABD karşısında komünizmi Kâbil nitelikli şeytani taraf olarak niteleyen Mooncular, 80'li yılların sonunda komünist rejimli devletlerin çöküşünü, tanrısal tarafın kazandığı ve böylece insanlığın, Mesih'in gelişi yolunda ödemesi gereken üçüncü kandırma bedelini de ödediğine inanırlar. Bkz. Cromwell, *age.*, s. 215-216; *Divine Principle*, s. 496.

[32] *Woman of True Love: Hak Ja Han Moon*, The Holy Spirit Association for the Unification of World Christianity (HSA-UWC), New York 3 Ekim 1993, s. 58-62.

imalatına, deniz filolarından ginseng çay ürünlerine, *The Washington Times*'ı da kapsayan güçlü medya imparatorluğuna, başta ABD olmak üzere, özellikle Kore ve Japonya'da sahip olduğu çok değerli gayrımenkullere sahip olduğu gibi, çok geniş ve güçlü bir ekonomik ağ kurmuş durumdadır. Mooncular, uluslararası arenada, çoğu defa, ticari ilişkilerini üst düzey kişi ve kuruluşlar, hatta devlet adamları bazında sürdürmektedir. Dolayısıyla, ekonomik alanda bu şekilde faaliyet sürdüren Mooncular, ticari gerekçelerden ötürü, elbette ki uzlaştırmacı, barışçı, diyalog taraftarı ve girişken bir tutum sergilemek durumundadırlar. Çünkü bunlar, amaçladıkları ve bu doğrultuda kendilerini adadıkları Tanrısal Krallık hedefini gerçekleştirmeleri açısından önemlidir.

Moon'un "Hıristiyan kilise ile misyonumuz başarıya ulaşıncaya kadar Kitab-ı Mukaddes'ten alıntı yapmalıyız ve *İlahi İlke*'yi açıklamak için onu kullanmalıyız. Hıristiyan kilisesinin mirasını aldıktan sonra, Kitab-ı Mukaddes olmadan öğretmek için serbest kalacağız,"[33] sözü, onun, hedefini başarmada değişik renklere girdiğinin ve bundan sonra da girebileceğinin bir kanıtı olarak görülebilir.

Netice itibarıyla Moonculuk, mikro düzeyde, taraftar kazanma sırasında farklı gelenekler içerisindeki bireyleri kendi safına bağlarken, aileleri böldüğü gibi, makro düzeyde de, tanrısal ve şeytani taraf ayırımıyla, dinleri, ırkları, ideolojileri ve dolayısıyla dünyayı, tanrısal ve şeytani taraf diye ikiye bölmektedir. Bu dine inanmayanlar, şeytanın egemenliğinde görülmekte ve onlara hiçbir kurtuluş ümidi tanınmadığı gibi, aktif bir misyonerlik faaliyetiyle herkesin Mooncu olacağı, dini, dili, kültürü aynı olan tek bir milletten oluşan ve başında Mesih olarak Moon bulunan teokratik bir dünya devleti hedeflenmektedir. Geçmişte, farklı din, dil ve kültürel geri plana sahip olan ve sonradan Moonculuğu benimsemiş kimseler arasında, merkezî yerlerde âdeta bir gövde gösterisi çerçevesinde gerçekleştirilen toplu nikâh törenleri, bu dünya devletini kurmaya yönelik adımlardan biridir. Israrla dile getirilen dünya barışı, kardeşlik, dinler ve kültürler arası hoşgörü gibi kavramlar, bu dinin teolojik öğretileri bağlamında, neticede diğerleri için hiçbir anlamı ifade etmemektedir. Ayrıca, bir taraftan, din, dil, ırk ayırımı yapılmaması, dünya barışının sağlanması ifade edilirken, diğer taraftan da, bir zamanlar dünya siyasetinde ABD'nin rakibi olan SSCB'nin resmî ideolojisi olan komünizme şiddetle karşı çıkılması ve ortadan kaldırılması için her türlü çarelere başvurulması, bir anlamda, ABD lehine çoksesliliğin önüne geçmedir ve bunun anlamı da, onların söylemleriyle eylemlerinin çelişmesidir. Bunun yanında, Mooncular, Mooncu olmayan insanları kurtarma çalışmalarında, ABD ve Kore'ye dinsel ve politik imtiyazlar tanıyarak, dünya barışı söylemlerindeki ırk ayırımı yapılmaması yönündeki ilkeleriy-

[33] Sun Myung Moon, *Master Speaks-7*, 1965, s. 1'den naklen David Wolfe, Sun Myung Moon Claims To Be The Messiah The "Sinless Savior of the World" Is His Unification Church A Cult? Is The Women's Federation for World Peace which was Founded by Rev. Moon Being Used by Moon to Further his Agenda? Copyright © 1997, New Covenant Publications, http:www.caic.org.au/biblebase/moondoctrine.htm.

le de çelişmektedirler. Yine Mooncular, kendilerinden beklenenin aksine, sahip oldukları bunca ekonomik güçlerine ve sundukları ulusallığın ötesindeki evrensel söylemlerine rağmen, dünyanın değişik yerlerinde çeşitli dinsel ve kültürel atmosferlerde cereyan eden ve özellikle, yaşlı, kadın ve çocukları olumsuz yönde etkileyen savaş, şiddet, açlık gibi insanlık dramlarına karşı sessiz kalmakta, evrensel boyutlara ulaşan bu sorunlara ilişkin somut adımlar atmamaktadırlar. Sonuçta, ben ve öteki merkezli dinsel ve ideolojik uygulamalar, bu yeni dinin diğer dinlere bakışı ve gerçek hedefi konusunda gerekli ipuçlarını ortaya koymaktadır. Bu şekilde diğer dinleri ortadan kaldırıp, Mesih merkezli tek bir dinsel öğretiyi hâkim kılmak isteyen bir düşünce paradigmasında postmodern anlamda diğerlerinden, çokkültürlülükten ve çoğulculuktan değil de, tek doğrudan söz edilebilir: Bunun adı da Moonculuk'tur.

islâmiyât V (2002), sayı 3, s. 139-152

'İslamcı Feminist' Söylemin Hadisleri Yorum Problemi –Bir Örnek Bağlamında–

AHMET KELEŞ
YRD.DOÇ.DR., DİCLE Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
keles71@yahoo.com

"At şarkı söyleyemediği için mutsuz mudur? Hayır, ama koşamazsa mutsuz olur. Köpek uçamadığı için mutsuz mudur? Hayır, koku alamazsa mutsuz olur. İnsan, aslanları boğamadığı için mutsuz mudur? Hayır, o bunun için yaratılmış değildir. Ama temizliği, iyiliği, vefayı, adaleti yitirdiği ve Allah'ın ruhuna işlediği Tanrısal değerler silindiği vakit mutsuzdur."[1]
Epiktetos

Giriş

'İslamcı feminist söylem', Batı medeniyetinin üretmiş olduğu değerlerden biri olan feminizmin, Müslüman kadınlarca benimsenmesi olarak tanımlanabilir.[2] Temel argümanlarını Batılı feminist ideolojiden alan İslamcı feminist söylem, genelde dinî söylemlerin[3], özelde de İslam dininin kadın konusundaki mesajlarını ve dinî gelenekteki kadın karşıtı tavırları sorgulamaktadır.[4] İslami gelenek içinde kazandığı yeni yorumlar sayesinde tamamen sorunlu bir durum arz eden kadın konusu, İslamcı feministlerin eleştirilerine hedef olmaktadır.

Türkiye Müslümanları arasında 1980'li yıllardan itibaren daha da bir ivme kazanan İslamcı feminist söylem[5], son zamanlarda yapılan akademik çalışma-

[1] Epiktetos, *Düşünceler ve Konuşmalar*, çev. Burhan Toprak, İnkılap ve Aka Yay., İstanbul t.y., s. 126.

[2] Ömer Çaha, *Sivil Kadın: Türkiye'de Sivil Toplum ve Kadın*, Vadi Yayınları, çev. E. Özensel, Ankara 1996, s. 204-205.

[3] Hidayet Şefkatli Tuksal, "Feminist Söylemde İktidar-Kutsallık İlişkisi ve Dişil Kutsallık Ögesi", *İslâmiyât*, I (1998), sayı: 2, s. 75-84.

[4] Bu konuda geniş bilgi için bkz. Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Kitâbiyât, Ankara 2000.

[5] Özellikle İslamcı kadınlar arasında 1980'den itibaren görülmeye başlayan feminist söylem, kadın konusunun İslamcı söylem içinde önemli bir seviye kazanmış olduğunu göstermektedir. Aşağıda vereceğimiz makaleler bunu açıkça ortaya koymaktadır. Özellikle Ali Bulaç'ın; "Feminist Bayanların Kısa Aklı" (*Zaman* gazetesi, 17 Mart 1987) adlı makalesi, sözünü ettiğimiz durumun belirmesine neden olmuştur. Bu bağlamda yazılan karşıt makaleler şöyledir: Mualla Gülnaz, "Ali Bulaç'ın Düşündürdükleri" (*Zaman* gazetesi, 1 Eylül 1987); Tûba Tuncer, "Kimin Aklı Kısa", (*Zaman* gazetesi, 1 Eylül 1987); Elif H. Toros, "Feminist Kime Derler" (*Zaman* gazetesi, 15 Eylül 1987); Fatma Kuru, "Kadın Sorunu mu, Kadının Sorunu mu?", (*Girişim* dergisi, Temmuz-Ağustos 1987); Tuba Tuncer, "Kadınlar, Yine Kadınlar" (*Zaman* gazetesi, 15 Eylül 1987); Yıldız Kavuncu, "İslam'da Kadın ya da İpekböceği", (*Zaman*

larla kendisini tanımlamaya ve tanıtmaya çalışmaktadır.[6] İslami gelenek içinde oluşmuş olan kadın karşıtı söylemi, İslam coğrafyasında yer alan çok kültürlülüğün bir sonucu olarak görebilmek, izah edebilmek mümkün olmakla birlikte, bu söyleme kaynaklık eden bazı dinî metinlerin de mevcudiyetini kabul etmek durumundayız. Bu metinler, Kur'an ve hadis metinleri olarak tespit edilebilir. Kur'an ve hadis metinlerinin yorumlarından oluşan tarihsel/kültürel söylemi ise, ayrı bir metin olarak değerlendirmek gerekir.

Biz bu çalışmamızda, İslamcı feminist söylemin eleştirisine konu olmuş olan bir hadisin okunuş ve eleştiriliş yöntemine ilişkin kritikte bulunacağız. Bir taraftan feminist söylemin yöntemini eleştirirken, diğer taraftan da hadis usûlü ilkeleri içinde bahse konu olan hadisin anlaşılmasıyla ilgili önerilerde bulunacağız. Söz konusu hadis, kadınların "eğri kaburga kemiği"nden yaratılmış olduklarını bildiren hadistir. İslamcı feminist söyleme göre, kadını aşağılayan ve onu daha yaratılış safhasında kusurlu ve defolu[7] bir yaratık konumuna koyan bu hadis, Hz. Peygamber'e ait olamaz, uydurmadır. Diğer bir ifadeyle, kadını aşağılamayı âdet edinmiş olan 'ataerkil' toplumsal yapı, bu tür ifadeleri hadisleştirmiştir.

Özetle bu şekilde değerlendirilen hadis, ideolojik bir okuma yöntemiyle anlaşıldığından, tamamen olumsuz anlamda yorumlanmıştır. Hadisi, zahirî/literal anlamıyla okuyan feminist söylem, aşağıda açıklanacağı üzere, hem yorum hem de yöntem bakımından birtakım problemler taşımaktadır. Bizzat dinin mesajlarını eleştirmekle, dinin mesajlarına ilişkin tarihsel ve geleneksel yorumları eleştirmek birbirinden ayırt edilmelidir. Şimdi çalışmamıza esas olan hadisi vererek, sözünü ettiğimiz problemleri tespite geçebiliriz.

Kadının Yaratılışıyla İlgili Hadis

Hz. Peygamber'e (a.s.) isnad edilen hadisleri günümüze intikal ettiren kaynakların en güvenilirleri içerisinde yer alan, fakat İslamcı feminist söylem tarafından, kadın cinsine karşı, Peygamber dilinden yap(tır)ılmış aşağılama ifadeleri olarak algılanan rivayetlerin metinleri şöyledir:

Ebû Hureyre (59/678) Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu nakletmiştir:

> Kim Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsa, komşusuna eziyet etmesin ve kadınlar hakkında birbirinize hayır tavsiye ediniz. Çünkü onlar kaburga kemiğinden, onun da en eğri uç kısmından yaratılmışlardır. Eğer düzeltmeye kalkarsanız onu kırarsınız, kendi hâline bıraktığınızda da eğri kalır. Bu nedenle kadınlar hakkında birbirinize hayrı tavsiye edin.[8]

gazetesi, 29 Eylül 1987) ; Mualla Gülnaz, "Biz Kimiz?" (*Zaman* gazetesi, 15 Eylül 1987). Ayrıca *Nokta* dergisi; "Türbanlı Feministler" başlıklı bir sayı çıkarmıştır. *Nokta*, 1987, D. No. 50. Vermiş olduğumuz makalelerin, Türkiye'deki İslamcı feminist söylem yönünden değerlendirilmesi için bkz. Nülifer Göle, *Modern Mahrem*, Metis Yayınları, İstanbul 1994, s. 119-128. Sadece bir yıl içinde ve yine yaklaşık bir aylık süre içerisinde yayımlanan makalelerin sayısına ve başlıklarına baktığımızda, bu yıllarda söz konusu söylemin İslamcı kadınlar arasında ne seviyeye gelmiş olduğu anlaşılmaktadır.

[6] Hidayet Şefkatli Tuksal, "Türkiye'de Feministlerin Din Söylemi", *İslâmiyât*, IV (2001), sayı: 4, s. 133-46.

[7] Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, s. 62.

[8] Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl, *Şahîhu'l-Buhârî*, Nikâh, 79, 80, el-Mektebetu'l-İslâmî, İstanbul 1979, VI. 145.

Ebû Hureyre'nin naklettiği rivayet, Muslim[9] (269/892), Dârimî[10] (255/877), İbn Hanbel[11] (241/864) tarafından da nakledilmiştir. Muslim'in rivayetinde, yukarıdaki hadisten farklı olarak şöyle bir giriş yapılmaktadır: "Kim Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsa, bir olaya şahit olduğunda ya hayrı söylesin veya sussun."[12] Yine Muslim'in rivayet ettiği bir başka hadiste, söz konusu 'eğrilik' ifade edildikten sonra; "Ondan yararlanacaksan bu hâliyle yararlan, şayet onu düzeltmeye kalkışırsan onu kırarsın. Kırılması boşanmasıdır." buyurulmaktadır.[13]

Hadislerde yapılan tavsiyeye göre, erkek, kadına karşı sertliği (davranış olarak) benimsememelidir. Hadislerdeki söylemin ataerkil bir toplum yapısını yansıttığı gayet açıktır. Çünkü, tavsiye erkeğe yapılmaktadır. Bu durum o günkü toplumda, kadın-erkek ilişkisinde inisiyatifin erkeğin elinde olduğunu göstermektedir.

Yukarıda metnini vermiş olduğumuz hadisler, isnadları bakımından güvenilir olarak kabul edilmiş; özellikle Buhârî ve Muslim'deki isnadları itibarıyla güvenilir sayılmışlardır. Söz konusu rivayetlerin senedinde yer alan ravileri inceleyen Ali Osman Ateş ise, hadislerin isnad problemlerinin de olduğu görüşündedir.[14]

Bizim çalışmamız, hadislerin isnadlarına yönelik değildir. Zira, bu hadislerin isnadlarında yer alan ravilere dair bulunacak kusurlardan çok, sağlamlığına ilişkin bilgileri (cerh ve ta'dil eserlerinden) bulabilmek mümkündür. Hadislerin isnad bakımından kimi kusurları bulunmakla birlikte, muhaddislerin büyük bir çoğunluğu tarafından sahih sayılmışlardır.[15] Biz, rivayetin isnad açısından sahih olduğu önkabulüyle, İslamcı feminist söylemin rivayetleri anlama/yorumlama problemi üzerinde duracağız.

İslamcı Feminist Söylemin Rivayetleri Değerlendirmesi

Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri isimli çalışmasında Hidayet Şefkatli Tuksal, yukarıda metinlerini vermiş olduğumuz rivayetleri aktardıktan sonra, bazı başlıklar altında rivayetlerle ilgili yorumlarda bulunmuştur. Tamamen eleştirel olan bu yorumların yer aldığı başlıklar, ideolojik ve tepkisel imalar içermektedir. Bu başlıkların birkaçı şöyledir:

"Kavvamlara Tavsiye"[16]: Bu başlıkta yer alan 'kavam' (*kavvam*) sözcüğü, Kur'an'da zikredilen bir kelimedir. Müellif, ilgili ayete göndermede bulunarak, hadisdeki 'tavsiye' ifadesiyle bağlantı kurmuştur. İmaya göre, ayet erkekleri kavvam olarak vasıflandırmıştır. Hadisler de kavvamlara, kadınlara karşı nasıl davranmaları gerektiği konusunda tavsiyede bulunmaktadır. Bu durum, dinin,

[9] Muslim, Ebû'l-Huseyn b. Haccâc, *Sahîhu Muslim*, Radâ'a, 59, y.y., t.y., (Nevevî şerhi ile birlikte).
[10] Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh, *Sunen*, Nikâh, 35, yy., t.y.
[11] İbn Hanbel, Ahmed, *Musned*, Beyrut t.y., II. 449, 497, 530.
[12] Muslim, Radâ'a, 60, Hadis no: 1468, II. 1091.
[13] Muslim, Radâ'a, 59. Aynı ifadeler için bkz. Buhârî, Nikâh, 79, VI. 145.
[14] Hadis ravileri ile ilgili cerh-ta'dil değerlendirmeleri için bkz. Ali Osman Ateş, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, Beyan Yayınları, İstanbul 2000, s. 255-270.
[15] Konuyla ilgili rivayetlerin isnadlarının sağlamlığıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Cemal Ağırman, *Kadının Yaratılışı*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2001, s. 260-61.
[16] Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, s. 61.

kadın-erkek ilişkisindeki inisiyatifi erkeğe vermesi şeklinde anlaşılmış ve tepkisel bir üslûpla eleştirilmiştir.

"Eğri Asıl: Ahlaki Sorun Alanı"[17]: Bu başlıkla müellif, rivayetlerde geçen "eğri kaburga kemiği" ifadesine atıfta bulunmakta ve bundan hareketle rivayetlerin kadını eğri bir asla bağladığı sonucuna ulaşmaktadır. Yine, "Eğrilik ve Erkekler" başlığıyla, erkeklerin söz konusu eğriliğin dışında tutularak, kusurun sadece kadınlara tahsis edildiğine işaret edilmiştir.[18]

Hidayet Şefkatli Tuksal, kanaatimizce, yukarıda belirtmiş olduğumuz başlıklar altında, metinlerini vermiş olduğumuz hadisleri tamamen olumsuz anlamlarla anlamış ve yorumlamıştır. Hadislerin mesajlarını, kadınları aşağılama ve tahkir etme olarak gören müellif, rivayetleri, geleneğin kadın konusuna yaklaşımındaki hatalı tutuma gösterdiği tepkisellikle okumuş ve anlamlandırmıştır. Aşağıda vereceğimiz iktibaslar bunu göstermektedir. Tuksal, yukarıda metnini verdiğimiz Ebû Hureyre rivayetini zikrettikten sonra şu yorumu yapmaktadır:

> Her ne kadar erkeklere, kadınlar karşısında, bir anlamda alışageldikleri davranış kalıplarını sorgulama ve yeniden düzenleme yükümlülüğü getirse de, bu sistem, –aşağıdaki değerlendirmelerde daha iyi görüleceği üzere– kadına, –insan olması hasebiyle– hak ettiği saygı ve sevgi esaslarını gözeten bir muamele anlayışına değil, aksine âdeta hor gören bir hoşgörü ve tahammül anlayışına dayandırılmaktadır. Zira kadın, yaratılıştan kusurludur. Rivayetlerin tamamında bu 'kusur', kadının yaratıldığı temel malzeme olarak kabul edilen 'kaburga kemiği' ile nitelendirilmektedir.[19]
>
> Bu özellik, kaburga kemiği için, ahlaki açıdan herhangi bir sorun içermeyen 'doğal/fıtrî' bir durumsa da; kadının yapısındaki bu eğrilik, ahlaki açıdan sorun içeren bir alanın varlığına işaret etmektedir. Ancak, fıtraten sorunlu olarak yaratılan kadının, bu defolu yaratılışla kulluk müsabakasına neredeyse hükmen mağlup bir statüde başlamasının gerekçeleri konusunda hiçbir ip ucuna rastlamıyoruz.[20]
>
> Kadının karakteri ve kişilik yapısıyla, müdahaleci, sert ve kırıcı bir tarzda uğraşılmaması konusundaki bu tavsiye, erkeğe bir uyarı mahiyetindedir. Ancak, sadece kadının değil, her insanın karakteri bu tür hususiyetler göstermektedir. Yani, bu düzeltilmez bir eğrilikse, sadece kadına özgü değil, insan türüne özgü bir eğriliktir. Fakat, rivayetlerdeki şekliyle bu eğriliğin sadece kadın için söz konusu edilmesi, erkeğin bu kusurlardan berî olduğu gi-

[17] Tuksal, *age.*, s. 62.

[18] Tuksal, *age.*, s. 63. Hâlbuki geleneğimiz içinde, erkeklerin lehine yapılan yorumlarla birlikte, kadının lehine, erkeğin de aleyhine olacak şekilde dinî metinleri yorumlayan âlimler de vardır. Müellifin bu tür yorumlara yer vermeyişi, söylemin ideolojik bir okuyuş sorunu içinde olmasına neden olmuştur. Örneğin, Musa Carullah Bigiyef, *Hatun* adlı eserinde, geleneğimizde görülen; erkeğin fitneye düşmemesi için kadının peçe giymesi gerektiği şeklindeki anlayışı eleştiren şu ifadeleri konumuz bakımından oldukça önemlidir: "İlmin ve imanın aydınlığında fitne olmaz. Varsa, fitne, erkeklerin gözlerinde, kalplerinde bulunur. İlle de tedbir almak gerekiyorsa, erkeklerin gözlerine nikap, kalplerine âdap, dillerine ikap lazım gelir." Cârullah, *Hatun*, yayına hazırlayan, Mehmet Görmez, Kitâbiyât, Ankara 1999, s. 41. Ayrıca konuyla ilgili geniş bilgi için aynı eserin şu sayfalarına da bakılabilir: 33-55, 119-123.

[19] Tuksal, *age.*, s. 61-62.

[20] Tuksal, *age.*, s. 62.

bi bir izlenime yol açmakta; böylece kadın, insan soyunun erkeğe nazaran daha kusurlu bir türü konumuna indirgemektedir.[21]

Tamamen tepkisel bir bakış açısını yansıtan yukarıdaki açıklamalarıyla müellif, hadislerin mesajının; kadınların biyolojik olarak neden yaratılmış olduklarını ve bu yaratılışın onların ahlaki durumlarına ne şekilde tesir etmiş olduğunu belirtmeye yönelikmiş gibi algılamıştır.

İslamcı Feminist Söylemin Yorum Problemi

İslamcı feminist söylemin söz konusu hadisle ilgili eleştirilerini, H. Şefkatli Tuksal'ın görüş ve yorumları çerçevesinde özetle vermiş olduk. Bu eleştirilerin, hadislerdeki mesajı tamamen olumsuz olarak anlama eğiliminde olması, öncelikli bir problemdir. Çünkü, dinî metinler –bu metinler ister hadis, isterse ayet olsun– yorumlanırken, mutlaka 'din dili' diye tanımlanan felsefi disipline başvurulmalıdır. Aşağıda kısaca bilgi vereceğimiz din dili disiplini, dinî metinlerin okunup yorumlanmasında başvurulacak kuralları ve metodları belirlemeye çalışır. Klasik İslami ilimlerde daha çok Arap edebiyatı çerçevesinde ve 'belâgat ilimleri' olarak ele alınıp incelenen; meânî, bedî ve beyân ilimleri, modern bilimler içerisinde din dili çerçevesinde değerlendirilmiştir. Tabii bu iki ilmî disiplinin, konulara bakışı ve inceleme yöntemleri tamamen farklıdır. Geleneğimizdeki şekliyle konu sadece dil çerçevesinde yapılan bir çalışma iken, diğeri, dinî metinleri anlama ve yorumlamaya dayalı felsefi bir disiplindir.

İslamcı feminist söylem, 'kadın' sorununu İslami metinlerden hareketle ele aldığı için, söz konusu metinlerin okunuşunda, dinî metinleri okumaya yönelik bir yöntemi belirlemek durumundadır. *Kur'an ve Kadın* adlı eserinde Amine Vedud-Muhsin, Kur'an'ın, kadın olsun erkek olsun insanlar için tek bir belirgin ve kalıplaşmış rol (*stereotip*) önermediğini söyler. Kur'an'da bahsi geçen kadının şu üç katagoriden birine girdiğini belirtir: (1) Adı geçen kadının birey olarak içinde yaşadığı toplumsal, kültürel ve tarihî çerçeveyi temsil eden ve metnin ne onaylayıp, ne de eleştirdiği bir rol. (2) İçinden bazı istisnaların yapılabileceği ve Kur'an'da bile bazı istisnaların yapıldığı, fakat (çocuk emzirme, çocuğa bakma gibi) evrensel olarak kabul edilen kadın işlerini içine alan bir rol. (2) Cinsiyet farkına dayanmayan bir rol.[22]

Kadın konusunun Kur'an metninde yer alışıyla ilgili görüşlerini özetlediğimiz Amine Vedud-Muhsin, herhangi bir metnin tefsiri (hermeneutiği) için üç noktanın dikkate alınması gerektiğini söyler. Bu noktalar da şunlardır: (1) Metnin yazıldığı (Kur'an söz konusu olduğunda nazil olduğu) zaman ve mekân, (2) ayetin gramatik yapısı (yani söylediği şeyi nasıl söylediği) ve (3) tüm metnin dünya görüşü (*Weltanschuung*).[23]

İslamcı feminist söylemin, hem dinî metinleri (asıl kaynakları) hem de bu metinlerin tarihsel yorumlarını hangi yorum yöntemiyle okuduğunu veya eleş-

[21] Tuksal, *age.*, s. 63.
[22] Amine Vedud-Muhsin, çev. Nazife Şişman, İz Yayınları, İstanbul 1997, s. 61-62.
[23] Amine Vedud-Muhsin, *age.*, s. 110.

tirdiğini belirlememiş olması, söylemi ideolojik okumaya yöneltmiştir. Bu nedenle, feminist söylem, yukarıda belirtilen ölçüleri de dikkate alarak, bir okuma yöntemi geliştirmelidir.

Söylemin Ontoloji Sorunu

İslamcı feminist söylemin yorumlarındaki diğer bir problem de, kadın cinsinin söylem mantığı içindeki ontolojik tahlilinin yapılmamış olmasıdır. Bu önemli eksiklik, söylemin 'yaratılış' konusunda felsefi bir zemine sahip olamamasına ve sosyal yapılanmada nasıl bir yeniden yapılanmayı önerdiği hususunda projesiz kalmasına neden olmaktadır. Feminist söylem, her çeşidiyle, öncelikle varlığa ilişkin ontolojik bir bakış açısı ortaya koymalıdır:[24] Tüm varlık içerisinde (tümel olarak) var olan şeylerin, kendi varlık alanlarında (tikel olarak) yer alışları; bir düzenleyicinin, diğer bir deyişle, bir var edicinin iradesi ve tanzimiyle midir, yoksa varlığın kendi arasındaki doğal güç dengelerinin birbirlerine karşı verdikleri mücadelenin bir sonucu mudur? Bu soruların cevabı verilip, söylemin temeline 'varlık/ontoloji' olarak felsefi bir görüş konulmalıdır. Aksi takdirde, yapılan yorumlar, problemli olmaktan kurtulamayacaktır.[25]

Ateist feministlerin tezindeki zayıflık, doğanın varlıklara dağıtmış olduğu 'güç' değerinin varlıklar arasındaki dağılımını açıklayamamasındadır. Doğada, güçlülerin zayıfları ezmesi olgusu, atesit söylemin izah edemediği bir problemdir. Hayatın bir 'cidal/kavga' olarak algılandığı ateist söylemde, doğal olarak hayat gü-

[24] Feminist hareketin Batı'daki felsefi temelinde 'ontoloji' önemli bir yer tutmaktadır. Özellikle, sosyobiyolojinin konuyla ilgili yaklaşımları önemlidir. Münevver Ahmed Enis, *Cinsel Ahlak ve Biyolojik Tehlike*, çev. Kenan Dönmez, İz Yayınları, İstanbul 1994, adlı çalışmasında, ataerkil sosyal yapının, teknolojik gelişmeleri kullanarak, 'klonlama' yöntemiyle erkek cinsini ölümsüzleştirmeyi amaçladığını söylemektedir. Jane Murphy, *From Mice to Men İmplications of Progress in Cloning Research* adlı çalışmasında henüz deney aşamasındaki klonlamayı şöyle yorumlamaktadır: "Klonlama bilim, din ve toplumun diğer yönlerinin günümüze kadar devam etmekte olan süreç içinde ortaya çıkan 'baba'yı yaratışta söz sahibi tek ebeveyn yaparak erkekleri ölümsüzleştirme teşebbüsünde bulunan en uç gelişmedir. Bu fikir, ataerkil tarih çizgisi içinde Zeus'un başından doğan Athena temalı Yunan efsanesinden Kutsal Ruh'un kudretiyle Bakire Meryem'in İsa'ya hamile kalması şeklindeki Hıristiyan efsanesine ve klonlama teknolojisinin geliştirilmesine dek uzanır." bkz. *age.*, s. 22-23. Eser ayrıca, kadın ve erkek cinsinin sosyal davranışlarında, genetik özelliklerin büyük rol oynadığını da bazı sosyobiyologların görüşlerinden aktarmıştır. İnsanın genetik yapısında yer alan cinslerin ayrılığı ve bu ayrılığa bağlı ortaya çıkan sosyal roller, feminist söylemin kendisini temellendireceği en önemli ontolojik hususdur. Bleier, *Science and Gender* adlı çalışmadan şu iktibası yapmıştır: "Genlerin davranışları belirlediği ve toplumsal ilişkilerin ve kültürlerin davranış kalıplarının ve özelliklerinin genetik kalıtım yoluyla meydana geldiği inancını geçerli kılma teşebbüsleri yapılmaktadır. Sosyobiyolojik teoride merkezî öneme sahip olan, modern ve kadim medeniyetlerde kadınların ve erkeklerin sahip olduğu cinsiyetlere göre farklılık gösteren rol ve mevkilerin kökenlerini biyolojik terimlerle açıklama yönündeki çabalarıdır..." bkz. *age.*, s. 21.

[25] Kadının çağdaşlaştırılması çerçevesinde yer alan birçok görüşte de benzer bir ontoloji problemi görebilmek mümkündür. Tanzimat sonrası Osmanlı toplumunda seslendirilen "Kadın da insandır" söylemi, bu tür bir problem üzerine oturmaktadır. *Türk Kadınlığının Tereddisi yahut Karılaşmak* adlı kitabında Salahaddin Asım; şehvet ve üremeye hizmetten başka bir şeye yaramayan kadınlığın bu hâline 'karılaşmak' adını vererek, kadınların 'dişilikten' kurtulması ve 'insanlık' mertebesine erişmesi gerektiğini savunmuştur (Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*'den naklen, s. 27). Bu söylemde yer alan, 'dişilikten' kurtulup, 'insan' olma ifadesi, tam anlamıyla bir ontoloji problemidir.

ce endekslenmiştir.[26] Dolayısıyla, asıl belirleyicinin fiziksel güç olduğu süreçte, inisiyatifin ve egemenliğin, gücü elinde bulunduranlarda olacağı tartışılmazdır. Zaten tarih içerisinde feminist söylemin zuhurunun, modernite ve sanayileşme sürecine denk düşmesi bir tesadüf değildir. Çünkü, teknolojinin hayatın birçok alanında güç dengesini, erkeğin aleyhine olacak bir şekilde bozması, feminist söylemin zuhuruna fırsat vermiştir. Bir anlamda gücün, insandan, insanın ürettiği makinaya geçmesi, erkeğin elinde bulunan ve onu sürekli inisiyatif sahibi kılan yegâne değerini kaybetmesine veya en azından şimdilik zayıflamasına neden olmuştur. Bilinebilen tarih boyunca erkek, ilk defa bu kadar tabii değerini, güç anlamında, kaybetmeye başlamıştır. Tarih boyu erkeğin doğal gücünden zarar görmüş olan kadın cinsi, teknolojinin sunduğu bu fırsatı değerlendirerek ilk kez alternatif bir güç veya bir 'taraf' olarak erkeğin karşısına çıkmıştır.[27] Kendisinde erkek egemenliğine karşı kullanacağı yeni bir güç keşfeden kadın, tarihî ezilmişliğin hesabını görmek anlamına gelen bir tepkisellikle yüz yüzedir. Kanaatimizce feminist söylemin bir diğer zayıf yönü de, işte bu tepkiselliğidir.

Feminist söylemi, İslam dininin ilkelerine göre bina etmek isteyen İslamcı feminizmin, varlığı/ontolojiyi bir yaratıcıya, Allah'a veren inancı doğrultusunda, söylemlerini destekler biçimde yeniden tanımlamalı ve bir varlık felsefesi ortaya koymalıdır. Bunun için, Kur'an ve hadis metinlerinden yararlanmak zorunda olan İslamcı feminist söylem, öncelikle bu noktada tutarlı bir söylem/yöntem geliştirmelidir. Daha açık bir ifadeyle söylemek gerekirse, İslamcı feminist söylem, yaratılış modelinde veya ontolojik tabloda kadın ve erkeğin, hem bireysel hem de toplumsal ilişkiler bağlamında nasıl bir konum arz ettiklerini açıklamalıdır. Yani ilişkiler, ateist söylemde olduğu gibi doğal bir kazanım olan güçle mi belirlenmektedir, yoksa, asıl belirleyici faktör, varlığı şimdiki konumuyla var eden bir yaratıcının tercihleri midir? Bu soruyu şu şekilde sormamız da mümkündür: Merkezinde, Allah inancının bulunduğu İslamcı feminist söylem, kadın-erkek ilişkilerinde ve dolayısıyla sosyal yapılanmada Allah'ın müdahalesini kabul etmekte midir; ediyorsa nereye kadar etmektedir? Buna bağlı olarak sormamız gereken bir diğer önemli soru da, dinlerin tarihsel olarak yaptığı düzenlemelerin taşınırlarıyla taşınmazlarını, tarihüstü özelliğe sahip olanlarıyla tarihsel olanlarını nasıl ayırt edildiğidir. Bu soruların cevabı çok önemlidir. Çünkü, İslamcı feminist söylemin itirazının, erkeklerin tarih içinde ortaya koydukları kadın cinsine karşı tavırlara mı, yoksa, fıtratın, kadın ve erkek cinsine biçtiği ontolojik konuma mı yönelik olduğu konusunda net bir görüşün ortaya konulması gerekmektedir.

Amine Vedud-Muhsin'in, sözünü ettiğimiz ontoloji bağlamında, Kur'an'ın indirildiği süreçte gerçekleştirdiği sosyal düzenlemelerde ve bu düzenlemeler için-

[26] Doğada hâkim olan yasanın 'güç' olduğuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1985, s. 479-486. Ayrıca Darwin'in konuyla ilgili görüşleri için bkz. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul 1991, s. 387-396.

[27] Jane Murphy'nin yorumuna göre, erkek türü, teknolojik gelişmeleri de erkek lehine kullanacak ve kadının başat özelliği olan doğurganlığını, klonlama yöntemiyle ortadan kaldıracaktır. Ataerkil yapının en uç gelişimini ifade eden bu biyolojik tehlike, feministler için çok büyük bir tehlikedir. Geniş bilgi için bkz. Münevver Ahmed Enis, *Cinsel Ahlak ve biyolojik Tehlike*, s. 23-25.

de yer alan kadın ve erkek cinsine biçilen rollerde, ontolojik farklılığın nasıl dikkate alındığına ilişkin şu yorumunu aynen iktibas etmeyi faydalı buluyoruz:

> Birçok farklı sosyal sistem kadınla erkek arasında birtakım farklılıklar ortaya koyduğu için, genellikle bu farklılıkların aynı zamanda farklı değerlerin göstergesi olduğu sonucuna varılır. Kur'an'ın, erkekle kadın arasında ruhî potansiyel açısından ezelî ve ebedî bir farklılık olduğuna kani olmamızı hedeflediği konusunda herhangi bir işaret yoktur. O hâlde kadınla erkek arasında varolan farklılıklar, aslî (doğuştan gelen) bir değere delil teşkil etmez; aksi takdirde özgür irade anlamsız olurdu. Asıl problem, bu farklılıkların nasıl ve ne zaman meydana geldiği belirlenmeye çalışıldığında ortaya çıkmaktadır.[28]

Amine Vedud-Muhsin'in yukarıdaki tespitinde yer alan, cins ayırımının 'değer' ayırımı olmadığı şeklindeki vurgu çok önemlidir. Çünkü, cins ayırımını aynı zamanda bir değer ayırımı olarak algılayan feminist söylem ve ataerkil anlayış, dinî metinleri yanlış anlamakta ve eleştirmektedir.

İslamcı feminist söylem, Kur'an'ın sosyal alana ait düzenlemelerini, o günkü ataerkil toplum düzeninin elverdiği ölçüde gerçekleştirilebilmiş tarihsel düzenlemeler olarak değerlendirip, Kur'an'ın amacının, o günkü düzenlemeleri olduğu gibi koruyup evrenselleştirmek değil, kadının konumunun daha iyiye ve adil bir noktaya doğru ilerletmek olduğunu; çünkü dinin amacının bu olduğunu ileri sürebilir;[29] ancak, Kur'an'ın yaratılışa ilişkin ifadelerini ve Allah'ın erkek ve kadına fıtrat olarak vermiş olduğu fiziksel/biyolojik konumları, dinin temel ilkelerini zedelemeyecek şekilde izah etmelidir. İslamcı feminist söylemin şimdiki araştırmalarında, bu noktaların, yeterli ve ikna edici bir ölçüde açıklanmamış olduğunu söylememiz gerekiyor. Ayrıca, fıtrî/yaratılıştan elde edilen konumların, sosyal bir hayat içinde nasıl ilişkilendirilip konumlandırılacağı konusunda da, uygulanabilir bir öneri getirilememiştir.[30]

Kanaatimizce, feminist söylem, ister teist, ister ateist olsun, erkeğin, biyolojik (ontolojik) olarak kadına göre daha güçlü olmasının neden olduğu olumsuz sonuçları, bir problem olarak çözmeye çalışırken, önerdiği çözümle yeni bir problem ve haksızlığın ortaya çıkmasına sebep olmamalıdır. Binlerce yıldır kadın aleyhine gelişen sosyal düzen, tersine çevrilerek, bir o kadar da erkeğin

[28] Amine Vedud-Muhsin, *Ku'an ve Kadın*, s. 70.

[29] Tuksal, *age.*, 27-50.

[30] Amine Vedud-Muhsin, *Kur'an ve Kadın* adlı çalışmasında, Kur'an'ın vahiy ortamındaki düzenlemelerinde; kadın ve erkek cinslerine biçtiği rollerde, kadın ve erkeğin ontolojik anlamda 'değer'li olup olmama esasına göre yapmadığını, tersine Kur'ani söylem içinde; kadın ve erkek ayırımının aslâ bir 'değer' ayırımına dayanmadığını söylemektedir. "Kadınların Hak ve Görevleri Bazı Çelişkiler" başlığı altında yapmış olduğu şu açıklamayı burada zikretmek istiyoruz: "Bu seçilen kavram, terim ve ayetleri şu bakış açılarını göz önünde bulundurarak ele alacağım: (1) Kadın veya erkek, tabiatından kaynaklanan (doğuştan) bir değere sahip değildir. Aslında, önceden belirlenmiş ve ebedî bir hiyerarşi sistemi de yoktur. (2) Kur'an kadın ve erkek rolleriyle ilgili, her cinsiyet için, (kadınlar sadece bu rolü üstlenmeli, erkekler şu rolü üstlenmeli ve *sadece* erkekler o rolü yerine getirebilir şeklinde) bir tek rol teklif edecek kadar kesin bir belirleme yapmaz." Geniş bilgi için bkz. Amine Vedud-Muhsin, *age.*, s. 110-111.

aleyhine kadın egemen bir toplum oluşturmak şeklindeki intikamcı ve aşırı tepkisel bir duruş (konum) sağlıklı değildir.

Belirtmeye çalıştığımız tepkisel psikolojinin tesiriyle yapılan yorumlar, Jacques Derrida'nın yapıçözümcü yorumsamasına benzemektedir. Tamamen, zihinlerdeki ideolojik kutuplaşmaların, zıtlıkların belirleyici olduğu bir anlama yöntemi, rivayetleri anlama ve yorumlamada benimsenecek olursa, dinin kullandığı dili doğru anlayamayız ve dinin mesajlarından yararlanamayız. İdeolojik okuma/anlama konusunda Jacques Derrida şu tespitte bulunmaktadır:

> Olguları anlamlandırdığımız kavramsal çiftler, en basitinden en karmaşığına zihnimizde bir kavramsal hiyerarşi tesis ederler. Veya şöyle diyelim: Kavram çiftleri biri diğerinin aleyhinde olmaksızın kurulamayan bir hiyerarşiye tâbi olarak işlerler. Bizim zihnimizde en masum olduğunu düşündüğümüz kavramsal çiftler dahi böylesi bir hiyerarşinin tesisini sağlarlar. Üstelik bu tür kavramsal çiftlerin varlığı, çoğu kez, politik ayırımcılıkları en temel düzeyde besleyen metnin malzemelerini sağlarlar. Akla ilk gelen örnekler, siyah-beyaz kavramsal çiftinin ırk ayırımına yaptığı katkı; erkek-kadın çiftinin cinsiyet ideolojisinin oluşumuna yaptığı katkı; Doğu-Batı kavramsal çiftinin oryantalist ve anti-oryantalist ideolojinin oluşumuna yaptığı katkı; durağanlık-gelişme çiftinin ikincisinin lehine işlemek suretiyle emperyalist politikaların meşrulaştırımına yaptığı katkı; zaman-mekân ayırımının; zihin-beden karşıtlığının ve sair tüm kavramsal çiftlerin dilde örgütlenerek gerçekliğe yansıttıkları şiddet...[31]

Hadisleri, tamamen kadın-erkek karşıtlığı çerçevesinde yorumlayan İslamcı feminist söylem, Derrida'nın, insan zihninde yer alan kavram çiftlerinin anlamamıza olan etkisinde öne sürdüğü ilkeyi doğrulayan bir okuma örneği vermektedir.

İslamcı Feminist Söylemin 'Din Dili' Açısından Problemleri

Din dili ne demektir? Önce kısaca bunun üzerinde durmamız gerekmektedir. Din, insan zihninin kolayca anlayabileceği konularla birlikte, insan zihninin anlayabilmesi için, ancak benzetme (teşbih/metafor), kinaye, temsil (allegori), mecaz gibi ifade yollarına başvurmayı zorunlu kılan konuları da içerir. Özellikle Allah, melek, ahiret vs. gibi bizim varlık dünyamızla doğrudan ilgili olmayan şeyleri, dinî metinler bize yukarıda saymış olduğumuz edebî anlatım teknikleriyle anlatır. Bu, zorunlu bir durumdur. Bunu zorunlu kılan, bizim anlama kapasitemiz ve varlık boyutumuzdur. Kur'an ve hadislerde sıkça örneklerini gördüğümüz temsil, teşbih, mecaz gibi anlatım örnekleri, bu zaruretin bir sonucudur.

Din dili, özellikle de mecazi anlatıma önem verir. Çünkü mecazi anlatım, bir şeyden söz ederken başka bir şeyin dile getirildiği konuşma tarzıdır.[32] İşte cümlenin, sözcük anlamına dayanmayan bu tür yorumlarına mecaz adı verilmektedir.[33]

[31] Erol Göka- Abdullah Toplçuoğlu-Yasin Aktay, *Önce Söz Vardı*, Vadi Yayınları, Ankara 1996, s. 206-7.
[32] Geniş bilgi için bkz. Turan Koç, *Din Dili*, Rey Yayınları, Kayseri t.y., s. 115.
[33] Turan Koç, *age.*, s. 114. (V. Frokman, *An Introduction to Language*, Orlonto, Florida 1988, s. 235)'den naklen.

Daha geniş tanımıyla mecaz, bir sözün, temel anlamıyla alınmasını imkânsız kılan bir engelden dolayı, başka bir anlamda anlaşılmasıdır.[34]

Mecazi anlatımın kısaca tanımını verdikten sonra, bu anlatım türünün neden din dili içinde yer aldığına ilişkin Koç'un açıklamalarını özetle vermek istiyoruz. Turan Koç, mecazi anlatımın üç türünün olduğunu söylemektedir. Birincisi, sadece sözü süsleme amacına yönelik olup, hiçbir bilgi verici özelliği yoktur. İkincisi, mecazın, duygulanımcı dinî görüş ve duygulanımcı ahlak ile ilişkili olanıdır. Bu tür anlatımda mecaz, bilgi verici olmak bakımından zayıf olsa da, güçlü bir duygulanımsal anlam kazanır. Buna bir örnek veren Koç, mecazdaki zıt duygulanım girdisi için şu örneği vermektedir: "Keskin bir rüzgar" ifadesindeki 'keskin' sözcüğünün yanlış kullanımını niçin olumsuz duygulanımcı kullanım olarak görüyoruz da "keskin bir zekâ" ifadesindeki kullanımını olumlu bir kullanım olarak görüyoruz? Bu nedenle, mecaz dili, salt duygulanımcı bir dil olarak görülmemelidir. Üçüncüsü ise, mecazi dille söylenenin başka hiçbir yolla yeterli biçimde ifade edilemeyeceğini iddia eden artırımcı (*incremental*) görüştür. Bu görüşe göre, mecazı meydana getiren parçalar öyle yeni biricik bir anlam örgüsü oluştururlar ki, bu anlamı hiçbir kayba uğratmaksızın başka yollarla aktarmak mümkün değildir.[35]

Hz. Peygamber'in (a.s.), kadınların erkeklerle ilişkileri bağlamında söylemiş olduğu, "eğri kaburga kemiği" ifadesi, bizce mecazi bir anlatımdır. Hadislerin doğru anlaşılmasında, onların hakiki anlamıyla mı, yoksa mecazi anlamıyla mı anlaşılması gerektiğini tespit etmek son derece önemlidir.[36] Tevrat'ta yer alan Havvâ'nın Hz. Âdem'in kaburga kemiğinden yaratılmış olmasıyla ilgili, özellikle "kaburga kemiği" ifadesinin kullanılmasını, Hıristiyan ilahiyatçılar mecazi anlamda şu şekilde değerlendirmişlerdir:

> Tanrı, onu (Havvâ'yı), kendini beğenmemesi için başından, flört yapmasın diye onun gözünden, gizlice dinlemesin diye kulağından, dedikoducu olmasın diye ağzından, kıskançlık duymasın diye kalbinden, hırsız olmasın diye ayaklarından yaratmamıştır.[37]

Daha önce de belirttiğimiz gibi, İslamcı feminist söylem, rivayetleri, din dili açısından herhangi bir sınıflamaya tâbi tutmadan, doğrudan metnin zahirî anlamıyla anlaşılması gerektiği görüşünden hareketle, anlamıştır. Rivayetlerin zahirî anlamlarında bile, Tuksal'ın iddia ettiği gibi "kadını aşağılama" kastı olmadığı söylenebilir. Çünkü rivayetlerin geçtiği konuşma ortamına –dış bağlamına– bakıldığında[38], kadının alay konusu edildiği bir zeminde değil, aksine Hz. Peygamber'in

[34] Bkz. Tâhir-ül-Mevlevî, *Edebiyat Lügati*, "Mecaz" maddesi, Enderun Kitabevi, İstanbul 1973.

[35] Geniş bilgi için bkz. Koç, *age.*, s. 117-8.

[36] Bu hususun, hadis ve Sünnet'in anlaşılmasındaki önemi ve yöntem olarak değeriyle ilgili geniş bilgi için bkz. Yûsuf el-Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, Rey Yayınları, İstanbul 1991, s. 170-190.

[37] David-Adela Wolfe Kadosh, "Adam" maddesi, *Encyclapadeia Judaica*, Jaruselam 1948, VI. 980. (Mustafa Erdem, *Âdem (İlk İnsan)*, TDV Yayınları, Ankara 1994'den naklen, s. 34-35.)

[38] Bir metnin doğru anlaşılabilmesi için, o metnin zuhur ettiği bağlamı tespit etmenin önemi için bkz. F.R. Palmer, *Semantik –Yeni Bir Anlam Bilim Projesi–*, çev. Ramazan Ertürk, Kitâbiyât, An-

Müslümanlara, kadın-erkek ilişkisine dair nasihatta bulunduğu bir ortamda geçtiği görülmektedir. Söz konusu rivayetlerin, hadis külliyatı içerisinde yer aldığı kitâb ve bâb başlıklarına bakıldığında, rivayetin muhtevasıyla ilgili daha isabetli bir mesaj almak mümkündür. Örneğin, hadis; *nikâḥ* (evlenme), *ṭalâḳ* (boşanma), *raḍâ'a* (emzirme) vs. gibi kadın-erkek ilişkisinin son derece önem arz ettiği bahisler içinde yer almaktadır. Bu konular, bir peygamberin ümmetine, özellikle de ataerkil bir toplumun erkeklerine, kadınlara karşı nazik olmalarını tavsiye edeceği en önemli vesilelerdir. Sened itibarıyla sahih olduğunu kabul ettiğimiz rivayetlerin hiçbirisinde, ilk kadının, yani Havvâ'nın yaratılışından söz edilmemektedir. Hadisin bağlamı, yaratılışla ilgili ontolojik/biyolojik bilgi vermekle ilgili değildir.

Hz. Peygamber (a.s.), kadınları kaburga kemiğine ve onun da en ince ve kırılgan uç kısmına benzetmekle, Tuksal'ın anladığı gibi kadının yaratılıştan *defolu* ve *kusurlu*, düzeltilemez bir eğrilikte olduğunu anlatmamaktadır. Aksine, Hz. Peygamber, muhataplarına; kadına karşı nazik davranmalarını, çünkü onların psikoloji olarak ince, narin, alıngan ve kırılgan özellikleriyle, inceliği ve kırılmaya müsait olan eğriliği (eğri konum kırılmaya en uygun konumdur) yönüyle kaburga kemiğine benzediğini anlatmaktadır. Böyle bir anlatım, (yukarıda mecazı tanımlarken ifade ettiğimiz gibi) öyle bir anlatımdır ki, kadının hassasiyeti, nazikliği ve alıngan/kırılgan psikolojisi, "eğri ve kırılgan kaburga kemiği" benzetmesi içinde anlatıldığı kadar veciz ve etkileyici bir şekilde, başka hiçbir söz dizimiyle anlatılamaz, diyebiliriz.

Rivayetlerde zikredilen; "düzeltmeye kalkarsan onu kırarsın, o aslâ düzeltilemez" ifadeleri, tepkisel bir bakış açısıyla okunarak, bundan kadının aslâ düzeltilemeyecek bir eğrilik, hatta 'ahlaki' bir eğrilik içinde yaratılmış olduğu anlaşılmıştır. Hâlbuki hadisten, Kur'an'da birkaç kez yer alan "Allah'ın yaratmasının aslâ değişmeyeceği" gerçeğini (sünnetullah yasasını) anlamamız mümkündür.[39] Yani, kadınların sahip oldukları söz konusu özellikler, Allah'ın yaratılış esnasında onların mahiyetlerine yerleştirmiş olduğu 'kadınlık' özellikleridir. Bunları, erkek cinsinin kendi arzusu istikametinde değiştirmeye gücünün yetmeyeceği, şayet bu konuda sertliğe başvurursa, bu takdirde de kadını kıracağını ve ilişkilerinin bozulacağını anlatmaktadır.

Bu hadisi mecazi olarak anlamak isteyişimizin bir diğer nedeni de, başka hadislerde kadının bu kırılgan, nazik durumunun, yine kırılmanın çok kolay görüldüğü bir başka nesneye benzetilerek anlatılmasıdır. Örneğin şu hadis böyledir: Bir yolculuk esnasında, develer üzerinde binili olan hanımların seyir hâlinde iken, Hz. Peygamber'in (a.s.) kölesi Enceşe şarkı/ezgi söyleyerek develerin yürüyüş tempolarını hızlandırmaktadır. Onun ezgileri sebebiyle develerin hızlandığını gören Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Ey Enceşe ağır ol! Cam şişeleri (*ḳavârîr*) kırma!" Ravi diyor ki, "Cam şişelerle, develerin üzerinde binili olan hanımları kastediyordu."[40]

kara 2001, s. 59-74. Ayrıca bkz. John C. Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası –Anlam Bilim ve İletişim-*, İnsan Yayınları, İstanbul 1985, s. 125-154.

[39] Allah'ın yaratmasının aslâ değiştirilemeyeceği konusunda bkz. 30. Rûm, 30; 33. Ahzâb, 23; 35. Fâtır, 43.

[40] Buhârî, Edeb, 90, 95, 111, 116, Muslim, Fezâ'il, 70 (2323 nolu hadis).

Görüldüğü gibi, bu rivayette de kadınlar, kırılganlık ve narinlik yönünden 'cam şişeler'e benzetilmiştir. Bu hadisten, mecazi dil kullanılarak hanımlara iltifat edildiği gayet açık bir şekilde anlaşılabilecekken, ideolojik bir okumayla, kadınların eğri şişelere benzetilip aşağılandıklarını veya eğri bir maddeden yaratılmış olduklarını anlamak, doğru bir anlama ve yorum olarak kabul edilemez. Bu hadisten hareketle, kadınların 'cam'dan yaratıldıklarını iddia etmek ne kadar yanlış ise, kadınların kaburga kemiğinden yaratıldıklarını bildiren hadisten, gerçekten biyolojik olarak kadınların kaburga kemiğinden yaratılmış olduklarını anlamak da o kadar yanlıştır, diye düşünüyoruz. Geçmişte âlimlerin hadisten bu şekilde bir anlam çıkarmış olmalarını, o günkü kültürel ortamla ve özellikle de İsrailiyatın tesiriyle açıklamak daha doğru olur. Sonuç olarak, bir hadisi anlamlandırırken, o hadisin mecazi anlamıyla mı, yoksa hakiki/zahirî anlamıyla mı anlaşılması gerektiğini önceden tespit etmek ve aynı konuda varit olan diğer hadisleri de dikkate alarak anlam vermek gerektiğini söyleyebiliriz.

Mecazi anlamda anladığımızda herhangi bir sorun olmayan hadisleri, Sayın Tuksal ideolojik bir tepkisellikle okuyarak reddetmiştir. Tuksal'ın rivayetleri reddetmesi nasıl ideolojik bir bakışı yansıtıyorsa, aynı şekilde, rivayetleri, Hz. Peygamber'in ahir zamanda kadının nasıl bir fitne unsuru olarak istismar edileceğini haber verdiği, *iḫbār bi'l-ğayb* (gelecekten haber veren) türden bir mucizesi olarak değerlendirmek de yanıltıcı ve hadisin mesajını saptırıcıdır. Aşağıda vereceğimiz alıntı böyle bir hatalı okuma örneğini göstermektedir:

> Hadiste 'dıla' kelimesinin kullanılması, kök itibarıyla eğrilik tabirinden daha çok, eğriliğe meyilli olduğuna, çabuk eğrilebilecek durumda olduğuna işaret içindir. Rasul-ü Ekrem (s.a.v.) bu tabiri seçmişlerdir. Yani kadın erkekten daha çabuk bozulabilir ki, öyle bir husus, münakaşası yapılmayacak kadar açıktır ve hâl-i âlem buna şahittir. Evet, bugün ehl-i gaflet, ehl-i dalalet; kadını, erkekleri baştan çıkarmak için bir olta olarak kullanmaktadır. Hele şu 20. asırda kadın, öyle payimal olmuştur ki, hiçbir devirde onun bu kadar zebil olduğunu göstermek mümkün değildir. Reklamlar müessir olsun diye en adi reklamlarda dahi onun alet edilmesi, hadiste işaret buyurduğu gibi, onun boşluk ve zaaflarını göstermesi bakımından fevkalade mânidar olur. Tekerleklerin üzerine, helâ ve banyo malzemesi üzerine, sucuk-sosis üzerine yapıştırılan kadın resimlerini izah etmek mümkün müdür? Demek ki kadın ehl-i dalalet ve ehl-i gaflet tarafından bir kısım eğriliğe-büğrülüğe alet edilecekmiş ki, ileride zuhur edecek böyle bir eğriliği, Rasul-ü Ekrem (s.a.v.) erkeğin en eğri tarafından alınmış diye ifade buyurdular. Evet sanki kadın, o cinsin en eğri yanlarını nefsinde toplamış da bir mânâda eğriliğin timsali olmuş gibidir. Herhâlde bu hususu ifade etmek için, bundan daha güzel ve tatlı bir tabir seçilemezdi.[41]

Hidayet Şefkatli Tuksal'ın, geleneğimizdeki kadın karşıtı söyleme karşı gösterdiği tepkisel ve ideolojik yaklaşımını haklı çıkarır mahiyetteki farklı bir ide-

[41] İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Hadis Ansiklopedisi*, İstanbul t.y., IX. 298-99. Ayrıca bkz. Fethullah Gülen, *Asrın Getirdiği Tereddütler*, (M. Abdulfettah Şahin adıyla), Türkiye Öğretmenler Vakfı Yayınları, İzmir 1990, II. 154-162.

olojik okuyuş olan yukarıdaki yorumlar, tam anlamıyla hadisin mesajını tahriftir. Çünkü, yorumcunun kastettiği gibi, kadın, türünün en *eğri-büğrü* temsilcisi olmuş ve reklam aracı olarak kullanılmış ise, Tuksal'ın dediği gibi, burada suçlu ve eğri olanın, kadınlar değil, onların cinselliğini ve Allah'ın kadın cinsine varlık/yaratılış olarak bahşettiği bir güzelliği istismar ettiği için erkekler olması gerekmez mi? Bu duruma göre, Hz. Peygamber'in haber vermesi gereken şey, kadınların eğriliği mi, yoksa kadınların fıtrî konumlarını her türlü istismar aracı olarak kullanan erkeklerin eğriliği midir? Çünkü, kadını bu şekilde istismar eden erkek cinsi, bu durumdan iki kat daha sorumludur. Görüleceği gibi, hadisi mecazi anlamda anlamak da her zaman mesajı doğru anlamayı sağlamamaktadır. Ancak mesaj, ideolojik olarak okunmadığı takdirde doğru olarak anlaşılabilmektedir. Fethullah Gülen'in yorumu, çağımızdaki kadınların istismarına atıfta bulunarak daha sağlıklı bir toplumu önermektir. Ancak, bu yorum, toplumsal çöküşün temeline asıl sorumlu olan nesneyi koyacağına kadını koymakla, rivayeti, vermek istediği mesajın dışına çıkarmıştır.

Hadisin Mecaz Olduğuna Dair Görüşler

Râmahurmîzî, *Kitâbu emsâli'l-ḥadîṣ* adlı eserinde, yukarıda nakletmiş olduğumuz, kadınların develer üzerinde seyahat ederlerken incitilmemeleri doğrultusunda söylenen hadisi, Hz. Peygamber'in (a.s.) teşbih ifade eden sözleri arasında zikretmiştir. Hadiste geçen *ḳavârîr* lafzının, kadınların; incelik ve letafetlerine işaret eden bir teşbih olduğunu söylemiştir.[42]

Yukarıda belirtmiş olduğumuz 4. Nisâ', 1. ayetteki ifadeyle ilgili olarak bu hadisin zikredilmesini mecazi anlamda ele alan ve yorumlayan birçok çağdaş tefsircimiz vardır. Süleyman Ateş, konuyla ilgili olarak; "Bu hadisten, Havvâ'nın Âdem'in kaburga kemiğinden yaratılmış olduğu anlaşılmıştır. Oysa bu, kadınların hassas ruhi durumunu belirten mecazi bir ifade olabilir. Bu Abdurrauf el-Munavî'nin de görüşüdür," demektedir.[43] Elmalılı Hamdi Yazır (1361/1942) hadisin anlamının, kadın-erkek ilişkisiyle ilgili temsilî bir anlatım olduğunu söylemektedir.[44] Yaşar Nuri Öztürk ise aynı konuda; "Kadının fazla zora sürülmeye uygun bir yaratılışta olmadığını göstermek için mecaz olarak bu ifade kullanılmıştır," demektedir.[45] *Hatun* isimli eserinde Mûsâ Cârullah (1368/1949), hadisteki eğrilikten maksadın, kadınların nazikliği olduğu açıklamasını yaparak, hadisin anlamının mecazi olduğu görüşünü ifade etmekte ve kadınların kemikten yaratılmadığını söylemektedir.[46] Kadınların kaburga kemiğinden yaratılmış olduğunu bildiren hadisi lafzî manada anlamanın doğru olmayacağını belirten Mehmet Görmez, hadisi mecazi manada anlamanın daha isabetli olduğu görüşünü belirtmektedir.[47]

[42] Râmahurmîzî, el-Kâdî Ebî'l-Huseyn b. Abdirrahmân, *Kitâbu emsâli'l-ḥadîṣ*, Beyrut 1998, s. 122-23.
[43] Süleyman Ateş, *Yüce Kuran'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul 1989, II. 189.
[44] Hamdi Yazır, Muhammed, *Hak Dîni Kuran Dili*, Eser Kitabevi Yayınları, İstanbul t.y., II. 1274.
[45] Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul 1994, s. 533. Rivayetin mecaz ifade ettiği konusunda bkz. Bekir Topaloğlu, *İslam'da Kadın*, İstanbul 1983, s. 12-13.
[46] Mûsâ Cârullah, *Hâtun*, s. 117.
[47] Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara 1997, s. 263.

Hadiste zikredilen, eğri kaburga kemiği anlamındaki *dil* sözcüğünün Arap Edebiyatı'nda; sivri, uç ve yükseklik, aşırı düşmanlık gibi anlamlarda mecaz olarak kullanıldığını, Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa* adlı eserinde belirtmektedir.[48] Emel Şelâk, *Mu'cemu ḥikmeti'l-'arab* adlı eserinde, söz konusu hadisi mecazi anlatım içinde Arap atasözleri içerisinde zikretmiştir.[49]

Verilen kaynaklardan da anlaşılacağı üzere, söz konusu hadiste geçen 'eğrilik' benzetmesi, Arap dilinde, hakiki anlamından çok, mecazi anlamda kullanılmıştır. Mensubu bulunduğu Arap milletinin dil ve kültür özelliklerini çok iyi bilen Hz. Peygamber (a.s.), çağının ataerkil yapısının bir göstergesi olan erkeklerin kadınlara karşı kabalığını, aynı mecazi yöntemi kullanarak eleştirmekte ve erkeklere, kadınlara karşı daha nazik ve kibar davranmaları gerektiğini anlatmaktadır. Rivayetleri bu perspektiften okuduğumuzda, ihtiva ettikleri mesajın kadınlar açısından hiç de eleştiriyi hak eden mesajlar olmadığını görebiliriz.

Ayrıca, kadınların yaratılmalarıyla ilgili rivayetler üzerine yapılan müstakil bir çalışmada bu konu incelenmiş ve hadise daha sonradan ilave edilen yorumlar (idraclar) istisna edildiğinde, sened bakımından sahih olan rivayetlerin mecazi, teşbihî bir anlatım özelliği taşıdığı sonucuna ulaşılmıştır.[50]

Sonuç

Hz. Peygamber'in (a.s.) vefatını müteakip kısa bir süre sonra, İslam dini çok geniş bir coğrafyaya yayılarak, birçok farklı kültürü bünyesine aldı. Bu kültürleri mesajlarıyla değiştirmeye çalışırken, belli ölçüde de etkilendiği bir gerçektir. İşte geleneğimizde yer alan, yazılı ve sözlü kadın karşıtı söylemin asıl kaynaklarını söz konusu kültürel etkileşimde aramak yerinde olur. İlk zuhurundan itibaren insanların eşitliği ilkesini tebliğ eden İslam dininde bu kabil bir söylemin yer alabilmesini, yukarıdaki yaklaşımdan başka bir şekilde açıklamanın mümkün olmadığını düşünüyoruz.

İslamcı feminist söylemin "geleneksel yorumlar"a yönelik eleştirilerinin tümüne katılıyoruz. Geleneğimizin bize bıraktığı ilmî mirası eleştirel bir gözle yeniden değerlendirmek, her bilim adamının/kadınının, özellikle ilahiyatçı akademisyenlerin, başlıca görevi olmalıdır. Süregelen dogmatik yanlışlıkların düzeltilmesi için, eleştirel bir ilmî zihniyet zaruridir. Ancak, kaynaklarımız arasında yer alan rivayetlerin Hz. Peygamber'e (a.s.) aidiyeti için isnadının sağlam olmasının yetmediği ilkesinden hareketle onları eleştirirken, "prensipleri iyi tespit edilmiş bir metodoloji" kullanılmalıdır. Bizim, bir hadisin anlaşılması örneğinde İslamcı feminist söyleme önerdiğimiz şey, arz etmeye çalıştığımız hususların bir metodolojiye dönüştürülmesidir. Çalışmamızın, İslamcı feminist söyleme katkı sağlamasını ümit ederiz.

[48] Zemahşerî, Carullâh Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *Esâsu'l-belâğa*, Beyrut 1965, s. 378.
[49] Emel Şelâk, *Mu'cemu'l-hikmeti'l-'arab*, Beyrut 1991, s. 367-68.
[50] Hadisin değişik versiyonları, tahlil ve eleştirileri, ulaşılan farklı sonuçlar için bkz. Cemal Ağırman, *Kadının Yaratılışı*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2001, s. 227-276.

islâmiyât V (2002), sayı 3, s. 153-168

Kabir Azabı Tartışmasına Farklı Bir Bakış

METİN ÖZDEMİR
YRD.DOÇ.DR., CUMHURİYET Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
mozdemir@cumhuriyet.edu.tr

Ehl-i Kitap kültürüne baktığımızda, Maymonides (ö. 1204 M.), ruhun ölümsüzlüğü düşüncesini, Yahudi inanç sistemi içerisinde zikretmiş olsa da[1], Eski Ahit'te yer alan şu ifadeler bu görüşün pek sağlam bir temele dayanmadığını göstermektedir: "İşlemek için elinin bulduğu her ne ise, onu kuvvetinle işle; çünkü gitmekte olduğun ölüler diyarında iş ve düşünce, bilgi ve hikmet yoktur."[2] Yine Eski Ahit'in Daniel kitabında, kabir, Kur'an'da olduğu gibi[3], bir uyku yeri olarak zikredilmektedir.[4] Hezekiel kitabında ise, ölülerin Allah'ın kendi ruhunu onların içlerine koymasıyla dirilecekleri söylenmektedir.[5] Bu itibarla, Yahudiliğin Kutsal Kitabı'nda "*kabir hayatına* dair bir inanç ve açıklamaya rastlamak mümkün olmamaktadır."[6]

Durum, Hıristiyan inanç sistemi için de pek farklı değildir. Orada da kabir hayatı ve azabıyla ilgili kesin kanıtlar bulamamaktayız. Gerçi, İncil dışındaki bazı kaynaklarda, ölümden sonra cennette nimet veya Purgatuvar *(Purgatorium)*[7] yahut cehennemde azap görenin yalnızca ruh olduğu, bedenin ise toprağa dö-

[1] Bkz. Günay Tümer, Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara 1993, s. 223.

[2] Kitab-ı Mukaddes, *Eski Ahit*, Vaiz 9: 10.

[3] Bkz. 36. Yâsîn, 52. Bu ayet hakkında aşağıda ayrıntılı bilgi verilecektir.

[4] Kitab-ı Mukaddes, *Eski Ahit*, Daniel 12: 2. Yahudilikte ahiret inancı da son derece kapalı ve tartışmalı bir konudur. Bkz. G. Tümer, A. Küçük, *age.*, s. 221; Hüseyin Atay, *Kur'an'da İman Esasları*, Ankara 1998, s. 117, not: 292.

[5] Kitab-ı Mukaddes, *Eski Ahit*, Hezekiel 37: 14.

[6] Süleyman Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat*, Konya 1991[4], s. 55.

[7] *Purgatuvar*, Roma Katolik Kilisesi'nin doktrinine göre, dünya hayatında Tanrı'nın lütfundan uzak olanların bağışlanabilir günahlarından kurtulmaları veya geçici günahlarının cezalarını çekmele-

nüştüğü ifade edilmektedir. Bu görüşü kabul edenlere göre, kıyamet günündeki diriliş, ruhun Yüce Allah'ın kudretiyle bedene iadesi sayesinde gerçekleşecektir.[8] Ancak Eski Ahit'te olduğu gibi, Yeni Ahit'te de, kabirdeki ölülerin uyku hâlinde bulundukları ifade edilmektedir.[9] Bu nedenle "Hıristiyanlığa yepyeni bir hüviyet kazandıran Saint Jean Paul (ö. 67) da, ölümü, hayata yeniden davet edilmeden önce geçen bir uyku dönemi sayar."[10] Bu çelişkili durum, bazı Hıristiyanların, ruhun ölümden sonraki durumuna ilişkin görüşlerinde Müslümanlardan[11] etkilenmiş olabilecekleri şüphesini uyandırmaktadır.[12] Ancak, durum her ne olursa olsun, kabir azabı, Hıristiyan kültüründe, herkes tarafından kabul gören kutsal kitaplarda net olarak ifade edilmeyen tartışmalı bir konudur.

İslam kültürü ve geleneğine gelince, kabir azabının orada da son derece tartışmalı konulardan birisi olduğunu görmekteyiz. İmam Azam'ın[13] (ö. 150/767) ve daha önce Mutezileden Dırâr b. Amr'ın[14] kabir azabından söz ettiğini dikkate alacak olursak, bu konuyla ilgili tartışmaların hicrî ikinci asrın başlarında, hatta daha önce başladığını söyleyebiliriz.

İbnu'l-Kayyım, "kabir azabı, bilinmesi ve sakınmak için inanılması bu kadar önemli olduğu hâlde, niçin Kur'an-ı Kerim'de zikredilmemiştir?" sorusuna cevap verirken Allah'ın Resulü'ne iki tane vahiy gönderdiğini, bunların Kur'an ve hikmet olduğunu ve selef âlimlerinin, 'hikmet'ten maksadın Sünnet olduğunda ittifak ettiklerini kaydeder.[15] Bu ifadeden de anlaşıldığı gibi, kabir azabı, Sünnet'e dayandırıldığı için, biz, öncelikle konunun hadislerde nasıl değerlendirildiğini ana hatlarıyla göstermeye ve bu hadislerin Kur'an açısından kısa bir kritiğini yapmaya çalışacağız.

ri için bir müddet azap görmek üzere gittikleri yerdir. Purgatuvar, bir denenme yeri değildir. Çünkü Purgatuvar'daki ruhlar için denenme zamanı geçmiştir. Ancak onların, her ne kadar henüz Tanrı'nın huzuruna çıkabilecek ölçüde bir arınmışlığa ve kutsallığa ermemişlerse de, cennetteki ebedî mutlulukları güvence altına alınmıştır. Kısacası Purgatuvar, bir arınma yeridir ve günahkârlar orada dünyadaki din kardeşlerinin duasından istifade ederler. Bkz. *Encyclopedia Americana*, New York 1970, XXIII. 27; Rosemary Goring, *Dictionary of Beliefs and Religions*, New York 1992, s. 419; Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara 1998, s. 313.

[8] Bkz. Suat Yıldırım, *Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık*, Ankara 1988, s. 140.

[9] Kitab-ı Mukaddes, *Yeni Ahit*, Matta 27: 52.

[10] Süleyman Toprak, *age.*, s. 56.

[11] Bkz. Süleyman Toprak, *age.*, s. 57.

[12] Hâlâ mevcut olan en eski kilise ayinlerinde, ölüler için okunan dua örneklerine rastlansa da, Purgatuvar inancı, resmî olarak Lyons (1274) ve Florence (1439) konsillerinde dile getirilmiştir. Ancak reformistler bu görüşü kabul etmezler. Onlar, İsa Mesih'e inanmakla kişinin kurtulduğunu, dolayısıyla öldüğünde doğrudan cennete gideceğini düşünürler. Bkz. *Encyclopedia Americana*, XXIII. 27; Şinasi Gündüz, *age.*, s. 313.

[13] Bkz. "el-Fıkhu'l-ekber", (*İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde), çev. Mustafa Öz, İstanbul 1992, s. 59.

[14] Bkz. Kâdî Abdulcebbâr, *Şerḥu'l-uṣûli'l-ḫamse*, (tahk. Abdulkerîm Osmân), Mektebetu'l-Vehbe, Kahire 1965, s. 730. Dırâr'ın Vâsıl b. Atâ'nın (ö. 131/749) çağdaşı olduğu söylenmektedir. Bkz. Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyne'l-firak)*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1991, s. 158.

[15] Bkz. İbnu'l-Kayyım, *Kitâbu'r-rûḥ*, çev. Şaban Haklı, İstanbul 1993, s. 99.

1. Hadislerde Kabir Azabı

Kabir azabıyla ilgili hadislerin pek çoğu, en azından metin açısından problemli gözükmektedir.[16] Biz, aşağıda çok sayıda hadis[17] arasından sadece önemli birkaçına yer vermekle yetineceğiz.

Hz. Peygamber'in, Mâlik hariç, altı hadis imamının İbn Abbâs kanalıyla tahric ettikleri bir hadiste şöyle buyurduğu rivayet edilmektedir:

> Allah Resulü (s.), iki kabre uğradı ve buyurdu ki: "Bunlarda yatanlar azap içindedirler. Hem de büyük bir suçları yoktur. Bunlardan birisi, koğuculuk yapardı; öteki de idrar sıçramasından sakınmazdı." Sonra bir hurma dalı getirtti ve ikiye böldü. Birini birinin kabrine dikerken, ötekini de ötekinin kabrine dikti ve "İnşaallah onların azapları bu dallar yaş kaldıkça hafifler" buyurdu.[18]

Kur'an açısından bakıldığında bu hadis, iki yönden eleştiriye açıktır: Birincisi, kabirde azap görülmesi, azabın kıyamet gününde hesap görüldükten sonra olacağını açıkça ifade eden onlarca ayete aykırıdır.[19] Diğeri ise, Hz. Peygamber'in ölülerin kabrine diktiği hurma dallarının, onların azaplarının hafifletilmesine bir vesile olarak takdim edilmesi, Kur'an'da günahların affedilmesinin ve uhrevi cezaların kaldırılmasının, sadece doğrudan Allah'a yapılan tövbe ve dua vasıtasıyla olacağı uyarısıyla çelişmektedir.

Berâ b. Âzib'den nakledilen uzun bir hadisin sonunda ise şu ifadelere yer verilir:

[16] Enes b. Mâlik'ten, Buhârî, Muslim, Ebû Dâvûd ve Nesâî'nin tahric ettiği bir hadiste, sorgu meleklerinin ölüyü kabrinde oturtarak sorguladığı; Ebû Dâvûd'un dışında, üçünün tahric ettiği bir başka rivayette de, Hz. Peygamber'in kabrinde azap gören bir Yahudinin sesini işittiği zikredilir. Tirmizî'nin tahric ettiği bir başka hadiste ise, Münker ve Nekir melekleri, yüzleri siyah ve gözleri mavi olarak tasvir edilir. Bu hadislerin geçtiği yerler ve kaynakları için bkz. Rûdânî, *Büyük Hadis Külliyatı*, çev. Naim Aydoğan, İstanbul 1996, I. 395, 397; hadislerin tahrici için bkz. *age.*, I. 518-519. sayfalar. Görüldüğü gibi, bu rivayetlerin hepsinde, ölünün kabir azabı için kabrinde diriltildiği ima edilmektedir. Gerçekten bu, Kur'an açısından bakıldığında son derece tartışmalı bir konudur.

[17] Kabir azabıyla ilgili hadisler için bkz. Buhârî, *Ṣaḥīḥ*, Kitâbu'l-Cenâiz, bab, 68, II. 92; Kitâbu'l-Cenâiz, bab, 87, II. 101-102; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Kitâbu'l-Cenne, hadis no: 70-72, III. 2200-1; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, III. 126, 233; Tirmizî, *Sunen*, III. bab, 70, hadis no; 1071; IV. bab, 26, hadis no: 2460; Nesâ'î, *Sunen*, el-Mes'ele fi'l-Kabr, 109, IV. 97; Ebû Dâvûd, *Sunen*, Kitâbu's-Sunne, bab, 23-24, V. 112-116. Ancak kabirde ruhun bedene döndüğü kaydı, Kütüb-i Sitte içerisinde, yalnızca Ebû Dâvûd'un *Sunen*'inde yer almıştır. Bkz. Süleyman Ateş, *İnsan ve İnsanüstü*, İstanbul 1995, s. 81. "Ruhun bedenine döndüğü" ifadesinin geçtiği yer için bkz. Ebû Dâvûd, *Sunen*, Kitâbu's-Sunne, bab, 23-24, hadis no: 4753, V. 115. Bu hadislerden bazılarının yorumları hakkında, ayrıca bkz. İbnu'l-Kayyım, *Kitâbu'r-rûḥ*, kitabın bütünü; Gazâlî, *Kıyamet ve Âhiret*, çev. Ömer Beğ, İstanbul 1997[20], s. 14-28; Ebû'l-Izz, *Şerḥu'l-ʿaḳîdeti't-Taḥâviyye*, tahk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Turkî, Şu'ayb el-Arnavut, Beyrut 1993, s. 573-578.

[18] Rûdânî, *Büyük Hadis Külliyatı*, I. 396, hadislerin tahrici için bkz. *age.*, I. 518. Bu hadislerin değişik varyantları ve değerlendirmesi için bkz. Enbiya Yıldırım, *Geleneksel Hadis Yorumculuğu*, İstanbul 2001, s. 223-234.

[19] 3. Âlu İmrân, 25, 30; 7. A'râf, 6-9, 44-50; 17. İsrâ', 13-14, 71; 18. Kehf, 48-49; 23. Mü'minûn, 62; 45. Câsiye, 29; 69. Hakka, 19-29; 56. Vâkı'a, 27-44; 74. Müddessir, 39; 101. Kâri'a, 6-9. Amellerin tartılmasının keyfiyeti ile ilgili yorumlar için bkz. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, Ankara 1998, s. 171 vd.

> Münker ve Nekir melekleri, (kâfir bir kimsenin kabrine), azı dişleriyle toprağı yararak saçlarıyla da arzı didik didik ederek gelirler. Adama: "Ey filanca, Rabbin kimdir?" Adam: "Bilmiyorum ki" deyince kabrin bir tarafından: "Demek bilmiyorsun" diye seslenilir ve melekler adama öyle bir balyoz vururlar ki, doğudaki ve batıdaki insanlar bir araya gelse balyozu durduramazlar...[20]

Görüldüğü üzere, ravi burada kendi anlayışına ve hayal gücüne uygun bir melek ve azap şekli tasavvur etmektedir. Çünkü, ne Kur'an ne de sahih sünnetten hareketle, yerin altına nüfuz edebilmesi için azı dişleriyle kazı işlemi yapmak zorunda olan bir melek tasavvurunda bulunmak mümkün değildir. Allah'ın melekleri, uzay-zaman ve mekân boyutlarındaki doğa yasalarıyla kayıtlı değillerdir. Onlar kendi özel boyutlarına tahsis edilmiş olan başka yasa ve kanunlara tâbidirler: "Melekler ve Cebrail, miktarı elli bin yıl olan o derecelere bir günde yükselirler."[21] Eğer melekler, doğa yasalarına bağlı olarak kazı işlemi yapmak suretiyle kabirlere giriyorlarsa, niçin kabirlerde bu yasaların gereği olarak hafriyat emareleri görülmemektedir? Hafriyat sonucu oluşan çukuru, insanlar fark etmesin diye düzeltiyorlarsa, kabre kazı işlemi yapmadan girme imkânına sahip olmaları daha uygun değil midir? Allah, elli bin yıllık mesafeye bir günde varma imkânını verdiği meleklere böyle bir imkânı da veremez mi? İşte bu tür rivayetlerin Hz. Peygamber'e ait olduğunu iddia etmek, onu bu tür sorularla muhatap kılmak anlamına gelmektedir.

Yukarıda kabir azabı inancının genelde hadislere dayandırıldığını söylemiştik. Ancak mezhepler, bu konudaki görüşlerini temellendirmek için bazı ayetleri ve akli delilleri de kullanmayı ihmal etmemişlerdir. Şimdi onların görüşlerine kısaca bir göz atalım.

2. Mezheplerin Görüşleri

İmam Azam, kabir azabına ilişkin görüşünü kesin bir ifadeyle şöyle ortaya koyar: "Kabirde Münker ve Nekir'in sualleri haktır. Kabirde *ruhun cesede iade edilmesi* haktır. Bütün kâfirler ve asi müminler için kabir sıkıntısı ve azabı haktır."[22] Daha sonra, Ehl-i Sünnet bu görüşü genel olarak benimsemiştir.

Ebû'l-Mu'în en-Nesefî'ye (ö. 508/1111) göre, Cehmiye ve bazı Mutezililer, hayat sahibi olmayanlara soru sorup cevap almanın imkânsız olmasından dolayı, kabir azabını inkâr ettiler. Yine, onlara göre, hayat olmadan ilim; beden olmadan da, hayat olmaz. Artık bölünemeyecek kadar küçük parçalara ayrılmış bünyesiz parçacıklarda hayat yoktur. Dolayısıyla onlarda, ilim, elem ve lezzet de yoktur.[23]

[20] İbnu'l-Kayyım, *Kitâbu'r-Ruh*, s. 64.

[21] 70. Me'âric, 4

[22] "el-Fıkhu'l-ekber", s. 59; "el-Fıkhu'l-Ebsat", s. 44, (her iki eser de, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içindedir). İmam-ı Azam, "el-Fıkhu'l-ebsat"da çok daha kesin ve sert bir üslûp kullanarak kabir azabını inkâr edenlerin kâfir olduklarını söyler.

[23] Ebû'l-Mu'în en-Nesefî, *Tabşıratu'l-edille*, tahk. Claude Salamé, Dımeşk 1993, II. 763-764. Ehl-i Sünnetin kabir azabı konusundaki görüşleri için bkz. Eş'arî, *el-İbâne*, Beyrut 1994, s. 163-164; el-Bağdadî, *Uşûlu'd-dîn*, İstanbul 1928, s. 245-46; *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 275.

Ebû'l-Mu'în en-Nesefî bu görüşleri şöyle kritik eder: Bunlar akli ve naklî ilkelere uygun değildir; çünkü hayat için mutlaka bir bedenin bulunması şart değildir. Nitekim herhangi bir sıfatın bir mahalde bulunabilmesi için, onun bir zat ile birlikte bulunmasından başka bir şart yoktur. Mutezile bu görüşünü, zatın canlı olabilmesi için özel bir bedeni şart gören filozoflardan almıştır. Örneğin, buna göre, Allah için beden imkânsız olduğundan, O'nun hayat sahibi olmasının imkânsız olması gerekir.[24]

Ebû'l-Mu'în en-Nesefî, Mutezileden bazılarının "ölüde hayat olsaydı biz onu gözlemlerdik" itirazına karşı ise, şöyle cevap verir: "Hayat gözlemlenemez, aksine o, hür fiillerden ibaret olan etkileriyle bilinir. Çünkü kudretsiz fiil, hayatsız da kudret yoktur. Dolayısıyla, hayatın varlığı, kudret vasıtasıyla gerçekleşen hür fiiller sayesinde bilinir. Bununla birlikte, hayat olmadan kudretten söz edilemese de, kudret olmadan hayattan söz edilebilir. Nitekim Allah, ölüye, onda kudreti yaratmadığı hâlde hayat verebilir. Ancak, onda hür fiil bulunmadığı için hayatın varlığı bilinemez."[25] Ona göre, Kur'an'da, Allah'ın nimet vermek veya azap etmek istediği kimselere (kabirlerinde) hayat verdiğine işaret eden ayetler vardır.[26] Suyûtî (ö. 911/1505), bu düşünceyi, şehitlerin Allah katında rızıklanmaları meselesini izah ederken çok daha açık bir şekilde şöyle ifade eder:

> Allah'ın kabirde onları diriltmesi mümkündür. Ruhları onların bedenlerinden bir parçaya döner ve bu parça sayesinde bütün bedenleri, nimeti ve lezzeti, tıpkı dünya hayatında canlı bedenin tümünün, parçalarından bir kısmında meydana gelen soğukluk ve sıcaklığı hissetmesi gibi hisseder.[27]

Nesefî ve Suyûtî'nin aktardığı şekliyle, Ehl-i Sünnete ait olan bu görüş, esas itibarıyla, 'kabir suali' esnasında ruhların cesetlerine döndüğünü ifade eden hadislere ve müşahedeye dayalı olduğu iddia edilen birtakım haberlere[28] dayanmaktadır. Ancak, İbn Hazm, Hz. Peygamber'den ruhların kabirde cesetlerine döndüğüne dair rivayet edilen hiçbir sözün sahih olmadığını; kabir azabıyla ilgili hadislerde ilave olarak zikredilen bu görüşü, sadece Minhal b. Amr'ın rivayet ettiğini, onun da hadis imamlarınca zayıf kabul edildiğini kesin olarak vurgular.[29]

[24] en-Nesefî, *Tabsıra*, II. 764-765.

[25] *Age.*, II. 765.

[26] Bkz. 2. Bakara, 154; 3. Âlu İmrân, 169. Bu ayetlerden hiçbiri, kabirde ruhların bedenlerine iade edildiklerini ima etmemektedir. Aksine, belki sadece ruhların nimet ve azabı hissettiklerine işaret etmektedir. Bu ayetlerin yorumuyla ilgili, yukarıda ayetlerin geçtiği kısımlara bakınız. İbn Teymiyye, bu konuda çok sert bir tutum takınarak kabir azabının beden ve ruha birlikte yapıldığını inkâr edenlerin küfre düştüklerini iddia eder. Bkz. *Mecmû'u'l-fetevâ*, Beyrut 1992², IV. 283.

[27] *Şerḥu's-sudûr bi şerḥi ḥâli'l-mevtâ ve'l-ğubûr*, tahk. Yûsuf Alî Bedevî, Beyrut 1992, s. 276, 341.

[28] Bu rivayetler ve haberler için bkz. Elbânî, *Aḥkâmu'l-cenâ'iz*, s. 156-159; (bu kitaba ulaşmamız mümkün olmadığından, İbnu'l-Kayyım, *Kitâbu'r-Ruh*, s. 58, not: 5'den nakilde bulunduk). Keza bkz. Suyûtî, *Şerhu's-Sudûr*, s. 270-297.

[29] Bkz. *el-Faṣl*, Mısır 1317 H., IV. 88-89. Bu konuda İbn Hazm'ın yanılgı içerisinde olduğu, söz konusu hadisin başka kanallardan da rivayet edildiği söylense bile, hadisin bu kanallarında yer alan ravilerden en az birinin zayıf olduğu tespit edilmiştir. Bkz. İbnu'l-Kayyım, *Kitâbu'r-rûḥ*, s. 63, not: 33; s. 65, not: 39; s. 67, not: 44.

Dolayısıyla, Ehl-i Sünnetin bu görüşü, temelde zayıf bir hadise dayanmaktadır. Nitekim İbn Hazm, ruhun kabirde bedene iade edilmesinin doğuracağı problemi çok iyi fark ettiği için, "kabir azabının sadece ruha yapılacağını" iddia etmiştir.[30] Ona göre, ruhun kabirde bedene dönmesinin kabulü durumunda, "Bizi iki defa öldürdün, iki defa dirilttin" ayetinin anlamı ihlal edilmiş olacaktır. Çünkü ayette zikredilen birinci ölümle, insanların nutfeler hâlindeki durumları, ikinci ölümle ise, dünya hayatını terk ettikleri ândaki durumları kastedilmektedir.[31] Ruhların kabirde bedenlerine döndükleri kabul edildiği takdirde, üçüncü bir dirilme ve ölüm kabul edilmiş olur ki, bu ayetin anlamına terstir.[32]

Ehl-i Sünnetin yanında, Dırâr b. Amr hariç Mutezilenin tamamı da kabir azabını kabul eder.[33] Kâdî Abdulcebbâr bu konuyu, Ebû'l-Mu'în en-Nesefî'den çok daha sistematik bir şekilde ele alır ve onu dört madde hâlinde inceler. Bu maddeler kısaca şöyledir: (i) Kabir azabının gerçekliği, (ii) nasıl olacağı, (iii) zamanı ve (iv) faydası. Bu maddelerden bazılarının kritiğini yukarıda[34] yaptığımızdan, bunları tekrar etmeyeceğiz. Burada sadece farklı olan birkaç noktaya işaret etmekle yetineceğiz:

Mutezileye göre de kabir azabı, beden ve ruhun her ikisine birlikte yapılır. Çünkü onlara göre, "cansız varlığa azap etmek imkânsızdır... O hâlde Allah'ın azap ettiği kimselerde, azabı hissetmeleri için aklı yaratması gerekir. Aksi takdirde, azap eden azap edilenin mazlum olduğunu kabul etmiş olur ki, (bu akla aykırıdır)."[35]

Diğer taraftan onlar, bu azabın vaktini kesin olarak belirtmek mümkün olmasa da, iki nefha (kıyamet saati ile diriliş; *ḥaşr*) arasında olma ihtimalinin yüksek olduğunu ifade ederler. Buna delil olarak 23. Mü'minûn suresinin, "Sûr'a üflendiği zaman, o gün, aralarındaki soy yakınlığı fayda vermez ve birbirlerine de bir şey soramazlar," şeklindeki 101. ayetini gösterirler.[36]

Buraya kadar anlattıklarımızdan hareketle söylemek gerekirse, Ehl-i Sünnet ve Mutezile, kabir azabının beden ve ruha birlikte yapıldığı hususunda ittifak hâlindedirler. Bu, onların ruhun bekasına inanmakla birlikte, onun bedenden ayrı olarak bulunduğu süre içerisinde fonksiyonel olmadığını kabul ettikleri anlamına gelmektedir. Aksi takdirde, ruhun azap ve nimet için bedene dönmesini zorunlu görmezlerdi.

Ancak, meseleye Kur'an açısından baktığımızda, tartışma çok daha karmaşık bir durum arz etmektedir. Çünkü Kur'an'da kabir azabının varlığını ispat ettiği söylenen ayetleri bulmamız mümkün olduğu gibi, bunun aksini ispat

[30] *el-Faṣl*, IV. 67.
[31] Bu ayette zikredilen iki ölüm ve dirim, 2. Bakara, 28. ayetinde açıklığa kavuşturulmuştur.
[32] Bkz. *el-Faṣl*, IV. 67.
[33] Bkz. Kâdî Abdulcebbâr, *Şerḥu'l-uṣûli'l-ḫamse*, s. 730.
[34] Bkz. aşağıda, 3.1.
[35] Kâdî Abdulcebbâr, *age.*, s. 731-732.
[36] *Age.*, s. 732.

eden ayetleri de çok daha rahat bir şekilde bulmamız mümkündür. O hâlde, bu konunun Kur'an bütünlüğü içerisinde aydınlatılması gerekmektedir. Şimdi bunun ayrıntılarına geçelim.

3. Kabir Azabı Tartışmasına Kur'an Açısından Bakış

Kabir azabı, Kur'an'da 'berzah âlemi'nin varlığının kabulünden hareketle temellendirilmeye çalışılan bir konudur. Bu nedenle, öncelikle Kur'an'da böyle bir âlemin varlığına işaret edilip edilmediğini görmeye çalışalım.

Kur'an'da, aşağıdaki ayetlerin son kısmının berzah âlemine işaret ettiği iddia edilmektedir:

> Onlardan birine ölüm gelince: 'Rabbim! Beni geri çevir, belki, yapmadan bıraktığımı tamamlar, iyi iş işlerim' der. Hayır; bu söylediği sadece kendi lafıdır. Tekrar diriltilecekleri güne kadar arkalarında geriye dönmekten onları alıkoyan bir engel (*berzaḫ*) vardır.[37]

Ancak, bu ayette geçen *berzaḫ* kavramını, içerisinde bulunduğu kontekse uygun olarak değerlendirdiğimizde, onun bir âlemden ziyade, ölülerin artık bir daha dünya hayatına dönmelerine mâni olan bir 'engel' olduğu açıkça görülmektedir. Zaten *berzaḫ* kavramı, Kur'an'da geçtiği diğer yerlerde de 'engel' anlamında kullanılmıştır.[38] Dolayısıyla, bu ayete dayanarak Kur'an'da berzah âlemine işaret edildiğinin söylenmesi mümkün değildir. Bu ayetten, en fazla, berzahın ölümle diriliş arasındaki bekleme süresi olduğu sonucu çıkartılabilir.[39]

Şehitlerin ölmediklerini ve Allah katında rızıklandıklarını ifade eden ayetler de berzah âleminin varlığına delil olarak sunulur:

> Allah yolunda öldürülenleri ölü saymayın, bilakis Rableri katında diridirler. Allah'ın bol nimetinden onlara verdiği şeylerle sevinç içinde rızıklanırlar, arkalarından kendilerine ulaşamayan kimselere, kendilerine korku olmadığını ve kendilerinin üzülmeyeceklerini müjde etmek isterler.[40]

Berzah âleminin varlığına işaret ettiği kabul edilen bu ayetlerin, dolayısıyla ruhun bekasını da kanıtladığı varsayılmaktadır.[41] Hâlbuki ahiret hayatıyla ilgili diğer bazı ayetlere baktığımızda, şehitlerin Allah katında rızıklandırılmalarını, onların cennete girme müjdesiyle can verdikleri ve kıyamet gününde almış oldukları bu müjdenin sevinciyle kalkacakları şeklinde anlamamız da mümkündür.[42] Nitekim bu ayetlerde, azap veya nimetin ruha olduğuna dair ne bir ifade ne de bir işaret bulunmaktadır. Bu yorumlar, ruhun bekasına ilişkin

[37] 23. Mü'minûn, 99-100.

[38] Bkz. *25.* Furkân, 53; 55. Rahmân, 20.

[39] İkbal, *İslâmda Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuyu*, çev. N. Ahmet Asrar, t.y.[2], s. 159.

[40] 3. Âlu İmrân, 169-170.

[41] Bkz. İbnu'l-Kayyım, *Kitābu'r-rūḥ*, s. 47; Teftâzânî, *Şerḥu'l-maḳāṣıd*, tahk. Abdurrahmân Umeyre, Beyrut 1989, II. 30; Ali Arslan Aydın, *el-Ba'ṯ ve'l-ḫulūd*, İstanbul 1998, s. 79.

[42] Bkz. 41. Fussilet, 28-32.

önkabulün doğal bir uzantısı olarak yapılmaktadır. Gerçekte Kur'an, ruhun bekası konusunda bize hiçbir bilgi vermemiştir. O, ölüm sonrasıyla ilgili olarak ruhun durumundan değil, sadece haşr, yeniden dirilme ve kıyamet hâllerinden bahseder.[43] Bu bakımdan ruhun bekasıyla ilgili tartışmaların açıklığa kavuşturulabilmesi için, "Her nefis ölümü tadacaktır,"[44] ayetinde geçen 'nefis' (*nefs*) ve 'ölüm' (*mevt*) kavramlarının Kur'an çerçevesinde ne anlama geldiğinin iyi tespit edilmesi gerekmektedir. Bu, son bölümde ele alacağımız bir konudur. Biz şimdi, öncelikle Kur'an'da kabir azabının varlığını veya aksini ispat ettiği söylenen ayetlere ve onların tahlillerine yer vermeye çalışacağız.

3.1. Kabir Azabını İspat Ettiği İddia Edilen Ayetler

Ölüm meleklerinin kâfirlerin canlarını alırken yaptıkları eziyeti anlatan şu ayetin kabir azabına delil olduğu iddia edilmektedir:

> Bu zalimleri can çekişirlerken melekler ellerini uzatmış, "Canlarınızı verin, bugün Allah'a karşı haksız yere söylediklerinizden, O'nun ayetlerine büyüklük taslamanızdan ötürü alçaltıcı azapla cezalandırılacaksınız," derken bir görsen![45]

Bu ayet, kabir azabından ziyade, ölüm ânındaki eziyet ve sıkıntıyı veya kıyamet günündeki azabı ifade etmektedir.[46] Meleklerin kullandığı "bugün" ifadesi, kıyamet günündeki azabın çok yakın olduğuna da işaret ediyor olabilir. O günkü azabın yakınlığı konusunda, aşağıda daha ayrıntılı açıklamalar verilecektir.

Firavun ve adamlarının kabir azabına uğratıldığının iddia edildiği ayette ise şöyle buyurulur:

> Allah o adamı, kurmak istedikleri tuzaktan korudu. Kötü azap Firavun'un adamlarını sardı. *Onlar, sabah akşam ateşe sunulurlar.* Kıyamet çattığı gün, "Firavun'un adamlarını azabın en ağırına sokun!" denir.[47]

Kur'an'da kabir azabına işaret ettiği söylenebilecek en açık ifade budur. Zemahşerî, bu azabın, yalnızca Firavun ve adamlarına mahsus olabileceğini belirtmektedir.[48] Bazı raviler ise, bunu kendi hayal güçlerine uygun olarak, Firavun ailesinin ruhlarının siyah bir kuşun kursağında taşınarak ateşe arz olunduğu şek-

[43] Bkz. Draz, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, çev. Salih Akdemir, Ankara 1983, s. 85-86.

[44] 3. Âlu İmrân, 185.

[45] 6. En'âm, 93.

[46] Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşaf*, Daru'l-Fikr, y.y., 1977, II. 36; Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Tefsir*, İstanbul 1984, II. 23.

[47] 40. Mü'min, 45-46.

[48] Bkz. *el-Keşşaf*, III. 430. Bu ayetin kabir azabına işaret ettiğine ilişkin yorumlar için bkz. İbn Kuteybe, *Te'vîlu muşkili'l-ḳur'ân*, neşr. es-Seyyid Ahmed Sakr, Lübnan 1981³, s. 83; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, Beyrut 1992, XXIV. 42; Eş'arî, *el-İbâne*, s. 164; İbn Hazm, *el-Faṣl*, IV. 67; Nesefî, *et-Tabsıra*, II. 763; Kâdî Abdulcebbâr, *Şerḥu uṣûli'l-ḫamse*, s. 730; Gazâlî, *el-İḳtiṣad*, Beyrut 1988, s. 135; Ebû'l-Izz, *Şerḥu'l-ʿaḳîdeti't-Ṭaḥâviyye*, s. 582.

linde yorumlamışlardır.[49] Ancak, Buhârî ve Muslim'in İbn Ömer'den naklettiği bir rivayete göre, bu ayet, çok daha ılımlı bir şekilde şöyle yorumlanmaktadır:

> Resulullah (s.) şöyle buyurmuştur: "Sizden birisi öldüğünde, sabah-akşam makamı kendisine arz olunur. Eğer cennet ehlinden ise, o zaman cennet ehlindendir. Yok, eğer cehennem ehlinden ise, o zaman cehennem ehlindendir." Ona şöyle denilir: "Bu senin makamındır ve bu, Allah onu kıyamet gününde diriltinceye kadar devam eder."[50]

Görüldüğü gibi, bu rivayette; mevtaya kabirde bilfiil azap edildiğinden değil, sadece ahiretteki makamının kendisine gösterildiğinden söz edilmektedir. Aşağıda, bu ayeti, Kur'an'da kabir azabının olmadığına işaret ettiği kabul edilen ayetleri dikkate alarak başka türlü yorumlama imkânımızın bulunup bulunmadığını görmeye çalışacağız.

Şu ayette de Nûh kavminin kabir azabına uğratıldığı iddia edilir:

> Onlar, günahları yüzünden suda boğuldular ve ateşe sokuldular,[51] kendilerine de Allah'tan başka yardımcı bulamadılar.[52]

Grametik açıdan bakıldığında, ayeti bu şekilde anlamak mümkündür. Ancak, onu, azabın kıyamet gününde, hesap görüldükten sonra, beden ve ruha birlikte yapılacağını ifade eden muhkem ayetler[53] ışığında yorumlamamız da mümkündür ve belki de bu daha doğrudur. Zamanın, insan bilincine bağlı olarak değişkenlik gösteren bir kavram olduğunu dikkate alırsak, bilinçsel düzeyde, ölümle birlikte duran zamanın, dirilişle birlikte tekrar başladığını düşündüğümüz takdirde, arada bilinçsel düzeyde hiçbir fasılanın bulunmadığını söyleyebiliriz. Nitekim şu ayetler bu durumu ihsas etmektedir:

> Kötülük işleyenlere kötülükleri kadar ceza verilir; onların yüzlerini zillet bürür; Allah'a karşı onları savunacak yoktur; yüzleri, geceden kara bir parçayla örtülmüş gibidir. Bunlar cehennemliklerdir, orada temelli kalırlar. Onların hepsini bir gün toplarız, sonra, puta tapanlara, "Siz ve putlarınız yerlerinize!" deyip onları birbirlerinden ayırırız. Putları ise: "Bize tapmıyordunuz ki. Allah, sizinle bizim aramızda şahit olarak yeter. Sizin tapınmanızdan bizim haberimiz yoktu," derler. İşte orada herkes dünyada yapmış olduğuyla imtihan verir ve gerçek mevlaları olan Allah'a döndürülür. Uydurdukları putlar da ortadan kaybolmuştur.[54]

[49] Suyûtî, *Şerḥu's-sudûr*, s. 340. Bu hadisin geçtiği yerler için bkz. Buhârî, *Ṣaḥîḥ*, Kitâbu'l-Cenâiz, bab, 90, II. 103; Muslim, *Ṣaḥîḥ*, Kitâbu'l-Cenne, bâb, 17, hadis no: 2866, III. 2199.

[50] *Agy.*

[51] Zemahşerî, burada, geçmiş zaman kipinin kullanılmasının, azabın sanki gerçekleşmiş gibi kaçınılmaz olduğuna, boğulmanın hemen ardından gelmesinin ise, onun çok yakında gerçekleşeceğine delalet ettiğini söyler. Bkz. *el-Keşşaf*, IV. 165.

[52] 71. Nûh, 25.

[53] Bu ayetlerin genel bir dökümü için bkz. Mevlüt Güngör, *Kur'an Penceresinden İmân Amel Hayat Âhiret ve Kâinat'a Bakış*, İstanbul 1995, s. 100 vd.

[54] 10. Yûnus, 27-30.

Bu ayetin bir öncesinde, Nûh kavmine yapılan bu azabın gerekçesi olarak şöyle buyurulmaktadır: "İnsanlara: '*Sakın tanrılarınızı bırakmayın, Ved, Suva, Yağus, Yeuk ve Nesr putlarından aslâ vazgeçmeyin*' dediler."[55] Bu ayeti yukarıdaki ayetlerle birleştirdiğimizde, söz konusu azabın kıyamet günü gerçekleşeceğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu konunun ayrıntılarına daha sonra tekrar döneceğiz. Ancak, burada, Kur'an'ı anlamada bütüncül yaklaşımın daha sağlıklı olduğunun bir kez daha görüldüğünü hatırlatmak isteriz.

Zalimlere ahiretteki azabın dışında başka bir azabın olacağının ifade edildiği şu ayet de kabir azabına delil olarak kullanılır:

> Çarpılacakları güne erişmelerine kadar onları bırak. O gün, düzenleri kendilerine bir fayda vermez; yardım da görmezler. Zulmedenlere, şüphesiz, bundan başka da azap vardır; fakat onların çoğu bilmezler.[56]

Ebû'l-İz'in yorumuna göre, bu azap, kâfirlerin dünyada katledilmeleri vb. şekildeki azaplar olabileceği gibi, daha büyük bir ihtimalle, berzah âlemindeki azap da olabilir. Çünkü ayette, genel bir anlam kastedilmiş olmasına rağmen, kâfirlerin pek çoğu dünyadan azap görmeden gitmişlerdir.[57] Ancak, bu azabın dünyada gerçekleşeceğini açıkça ifade eden başka ayetler vardır:

> Eğer tövbe ederlerse iyiliklerine olur; şayet yüz çevirirlerse, Allah onları dünya ve ahirette can yakıcı azaba uğratır. Yeryüzünde bir dost ve yardımcıları yoktur.[58]

Nihayet şu ayetin de kabir azabını ispat ettiği varsayılır:

> Kendilerine iki defa azap edeceğiz; onlar, sonra da büyük bir azaba uğratılırlar.[59]

Eş'arî, dünyadaki bu iki azaptan birinin kılıçla, diğerinin ise kabirde gerçekleştiğini iddia eder. O, ayetin sonunda geçen, "sonra da büyük bir azaba uğratılırlar" ifadesinden hareketle bu kanaate varmıştır.[60] Ancak, Kur'an'da her iki azabın da ölümden önce gerçekleşmiş olmasını kabul etmemizi engelleyecek hiçbir karine yoktur. Bilakis bunu destekleyen başka ifadeler vardır. Nitekim bu ayetin biraz aşağısında şöyle buyurulmaktadır: "Kalplerinde hastalık olanların ise pisliklerine pislik katmıştır; onlar kâfir olarak ölmüşlerdir. Onlar, yılda bir iki defa belaya uğratılıp imtihana çekildiklerini görmüyorlar mı?..."[61] Bu ayetlerin içerisinde bulundukları konteksi bir bütün olarak düşünecek olursak, kabir

[55] 71. Nûh, 23.

[56] 52. Tûr, 45-47.

[57] Ebû'l-İzz, *Şerḥu'l-ʿaḳîdeti't-Ṭaḥâviyye*, s. 572-573.

[58] 9. Tevbe, 74. Keza, bkz. 18. Kehf, 87; 54. Kamer, 16, 18, 21, 30, 37, 39 ve daha pek çok ayet.

[59] 9. Tevbe, 101.

[60] Bkz. *el-İbâne*, s. 164. Bu ayetin farklı yorumları için bkz. Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara 2000, s. 119.

[61] 9. Tevbe, 125-126.

azabını söz konusu ayetin kapsamı içerisine almamıza imkân verebilecek hiçbir karinenin bulunmadığını görürüz. Bu nedenle Eş'arî'nin bu ayete getirdiği yorum, ayetin içerisinde bulunduğu kontekse uygun olmayan sübjektif bir değerlendirme olarak kalmaktadır. Bu açıdan, iki azaptan birinin, münafıkların mallarından zekât alınması, diğerinin ise onların bedenlerinin zarar görmesi olduğu[62] şeklindeki yorumlar, ayetin konteksine daha uygun düşmektedir.

Kısacası, söz konusu ayette üç ayrı azaptan söz edildiği açıktır. Ancak, bunlardan ikisinin dünya hayatında, diğerinin ise ahirette olduğu, bizzat ayetin içerisinde bulunduğu konteksde açıklığa kavuşmaktadır.

Kâfirlerin azabı gördüklerinde söyleyecekleri şu söz de kabir azabının lehinde bir delil olarak kullanılır: "Onlar, 'Rabbimiz! Bizi iki defa öldürdün, iki defa dirilttin'... derler."[63]

Burada birinci ölümün, dünya hayatını bitiren ölüm, ikinci ölümün de kabirdeki ilk diriltmenin ardından gerçekleşen ölüm olduğu; ikinci diriltmenin ise, diriliş *(ba'ṣ)* günü gerçekleşeceği iddia edilmiştir.[64] Yukarıda zikrettiğimiz ayetin yorumunda dile getirilen bu tür iddialar, bize, Kur'an'ı şartlanmış, savunmacı ve reddiyeci bir diyalektik akılla okumanın, insanın, içerisine düştüğü çelişkiyi fark edemeyecek ölçüde basiretini körelttiğini gösteren ilginç bir örneğini sunmaktadır. Nitekim bazı yorumcular, bu ayetin mealini verirken parantez içinde, "birinci ölüm, ana rahmindeki cansızlık hâli, ikinci ölüm de dünyada eceli gelip ölmesi..." şeklinde açıklamada bulunmakta; ancak, ayetin yorumuna geçince, "imâte ve ihyânın tekerrür etmesi, ancak ölen kimsenin kabirde bir dirilme ve bir de ölümün tahakkukunu kabul etmek suretiyle mümkün olur"[65] diyerek tam bir çelişki örneği sergilemektedirler.

Hâlbuki 2. Bakara suresinin 28. ayetinde geçen "Ölü idiniz sizleri diriltti, sonra öldürecek sonra tekrar diriltecek ve sonunda O'na döneceksiniz..." ifadesi, bir nevi yukarıdaki ayetin tefsiri mahiyetindedir. Bu ayette, açık bir şekilde, insanın doğumundan önceki hâli ölüm, dolayısıyla doğumu da ilk diriliş olarak nitelendirilmektedir. Böylece yukarıdaki ayette zikredilen iki ölüm ve iki dirimin ne olduğu çok daha net bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Diğer taraftan, eğer ilk diriliş, kabirdeki (azap görmek üzere gerçekleşen) diriliş olsaydı, burada mümin ve kâfir ayırımı yapılmaz, bu diriliş herkes için geçerli olurdu. Nitekim kabirde azap için diriliş gerekli ise, nimet için de gerekli olmalıdır. Hâlbuki Allah, müminlerin ilk ölümlerinden sonra, bir daha aslâ ölümü tatmayacaklarını haber vermektedir.[66]

[62] Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşaf*, II. 211; Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Tefsir*, II. 143.

[63] 40. Mü'min, 11.

[64] Bkz. H. Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979, VI. 4148; benzer Mutezilî yorum için bkz. Kâdî Abdulcebbâr, *Şerḥu'l-uṣûli'l-ḫamse*, s. 730-731.

[65] Bkz. M. Necati Bursalı, *Ölüm, Kabir-Kıyamet*, İstanbul 1996, s. 188.

[66] 37. Saffât, 59; 44. Duhân, 56.

Buna karşın, kâfirlerin sözlerindeki *ikiden* maksadın, 'tesniye'nin (ikilik) bir özelliği olarak salt tekrar ve çokluk olduğunu iddia edenler de vardır. Buna göre, onlar, güya şöyle demişlerdir: Sen, bizi defalarca öldürdün defalarca dirilttin, bunları görüp kudretinin azametini ve elbette tekrar diriltmeyi de yapabileceğini anladık.[67] Yani onlar, bu sözleriyle, bir anlamda azabın şiddetine dikkat çekmiş olmaktadırlar.

Ancak, ayetin konteksine baktığımızda, bunun zayıf bir görüş olduğu görülmektedir. Çünkü bu sözü söyleyenler, henüz azabın içine girmemişler, fakat oraya gireceklerini anlamışlardır. Bu yüzden dünya hayatına bir kez daha dönmek istemektedirler. Dolayısıyla, ayette asıl vurgulanmak istenen husus, azabın şiddetinden ziyade, onların, azap günü hükmün Allah'a ait olduğunu anlayıp günahlarını itiraf etmiş olmalarıdır. Ayrıca, onların işkence ve azap gördükten sonra, ikinci bir sorgulama esnasında suçlarını itiraf edip dünyaya dönmek istemeleri, azabın hesap görüldükten sonra gerçekleşeceğini ve artık kâfirler için azabın sürekli olduğunu ifade eden onlarca muhkem ayeti dikkate aldığımızda pek doğru gözükmemektedir. Kısacası, ayetin konteksi, onların bu ifadeleriyle "ölüp ölüp dirildik" anlamında mecazi bir ölümü kastetmiş olmalarına izin vermemektedir.

Diğer taraftan, Kur'an, azap içerisinde olanların artık bir daha ölmeyeceklerini haber vermektedir:

> Peygamberler yardım istediler ve her inatçı zorba hüsrana uğradı. Ardında cehennem vardır; orada kendisine irinli su içirilecektir. Onu yudum yudum alacak fakat yutamayacaktır. *Ölüm ona her taraftan geldiği* hâlde, *ölemeyecek*, arkasından da çetin bir azap gelecektir.[68]

Bu ayetler de onların ahiretteki değil, dünyadaki ölümlerinden bahsettiklerine bir işarettir. Ayrıca, bu ayetler dikkatlerimizi, ölümden sonra sadece cehennem azabının bulunduğuna çekmektedir.

3.2. Kabir Azabının Olmadığına İşaret Eden Ayetler

Bu konuda, insanların mahşer günü, sadece dünya hayatını hatırladıklarını ve onun hakkında konuştuklarını ifade eden ayetler, ilk grubu oluşturur.

> "Siz dünyada sadece on gün eğleştiniz," diye aralarında saklı saklı konuşurlar. Aralarında konuştuklarını Biz daha iyi biliriz. En akıllıları: "Sadece bir gün eğleştiniz," der.[69]
>
> Allah onlara yine: "Yeryüzünde kaç yıl kaldınız," der. "Bir gün veya daha az bir süre kaldık, sayanlara sor," derler. Allah, "Pek az kaldınız, keşke bil-

[67] H. Yazır, *age.*, VI. 4149; Erkan Yar, *İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, s. 118.
[68] 14. İbrâhîm, 15-17. Ayrıca bkz. 35. Fâtır, 36; 87. A'lâ, 13.
[69] 20. Tâhâ, 103-104.

> seydiniz! Sizi boşuna yarattığımızı ve Bize döndürülmeyeceğinizi mi sandınız?" der.[70]

Diriliş günü, kâfir ve müşriklerin dirilmeyle ilgili dile getirdikleri sözleri aktaran ayetlere en güzel örnek, 36. Yâsîn suresinin şu ayetleridir:

> Sûr'a üflenince, kabirlerinden Rablerine koşarak çıkarlar. "Vah hâlimize! Yattığımız yerden bizi kim kaldırdı?" derler. Onlara: "İşte Rahmân olan Allah'ın vaat ettiği budur, peygamberler doğru söylemişlerdi," denir. Tek bir çığlık kopar, hepsi, hemen huzurumuza getirilmiş olur. Artık bugün kimseye hiçbir haksızlıkta bulunulmaz. İşlediklerinizden başkasıyla karşılık görmezsiniz.[71]

Bu pasajın ilk kısmında, kabirden bir azap yeri olarak değil, uyku yeri *(merḳad)*[72] olarak söz edilmektedir. Ayrıca ölülerin kabirlerinden kalkınca 'şaşkınlık geçirmeleri' ve 'yakınmaları', onların kabir hayatına ilişkin hiçbir bilince sahip olmadıklarının açık bir göstergesidir. Hennâd b. es-Serî'nin (ö. 243 H.) Mucâhid'den bu ayetin yorumuna ilişkin yapmış olduğu nakilde, bu görüş şöyle dile getirilir:

> Mucâhid şöyle demiştir: "Kâfirler için kabirde uyku vardır. Orada uyku tadını bulurlar. Ancak kıyamet günü gelip de kabir ehline seslenildiğinde kâfir olan şöyle der: 'Vah hâlimize! Yattığımız yerden bizi kim kaldırdı?' Mümin ise yanındaki (kâfire), 'İşte Rahmân olan Allah'ın vaat ettiği budur, peygamberler doğru söylemişlerdi' der."[73]

Zaten son ayetler de, açık bir şekilde amellerin karşılığının sadece kıyamet günü görüleceğini haber vermektedir.

Azabın amellerin tartılmasından sonra olacağını ifade eden ayetler:

> Sûr'a üflendiği zaman, o gün, aralarındaki soy yakınlığı fayda vermez ve birbirlerine de bir şey soramazlar. Tartıları ağır gelenler, işte onlar kurtuluşa ermiş olanlardır. Tartıları hafif gelenler, işte onlar, kendilerine yazık edenlerdir, cehennemde temellidirler. Ateş onların yüzlerini yalar, dişleri sırıtıp kalır.[74]

[70] 23. Mü'minûn, 112-115.

[71] 36. Yâsîn, 51-54.

[72] *R-K-D* kökünden gelen *merkad,* lügatte yatak demektir. Burada ölüm hâli uykuya benzetildiğinden, kabre 'merkad' ismi verilmiştir. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab,* Dâru Sadr, Beyrut 1990, III. 183. *R-K-D* fiilinin masdarı olan *rukād* ise, Türkçede "uyuklama" dediğimiz "hafif tatlı uyku" anlamına gelir. Bkz. Râgıb el-İsfehânî, *el-Mufredāt,* Tahran 1379, s. 292. Bununla birlikte, bazı yorumcular bu ayetin kabir azabını yalanlamadığını göstermek maksadıyla, Kur'an'ın bütününde en ufak bir işaret bulunmamasına rağmen, onun anlamını daraltarak söz konusu uyku hâlinin dirilişten bir müddet önce veya iki nefha (kıyametin kopuşuyla yeniden diriliş) arasında olduğunu iddia etmektedirler. Bkz. Taberî, *Cāmi'u'l-beyān,* XXIII. 16; İbn Kesîr, *Tefsîr,* ihtisar ve tahkik, Muhammed Alî es-Sâbûnî, y.y., t.y., III. 166. Ancak bazı yorumcular ise, belki de böyle bir tahsiste bulunmaya imkân verebilecek herhangi bir ciddi veri bulamadıklarından, bunun ölümle yeniden diriliş arasındaki bütün zamanı kapsayan bir uyku hâli olduğunu belirtmektedirler. Bkz. Fahruddîn er-Râzî, *Tefsîr,* Beyrut 1990, XXVI. 79.

[73] Suyûtî, *Şerḥu's-sudūr,* s. 248.

[74] 23. Mü'minûn, 101-104.

Uhrevi azap ve nimetin sadece kıyamet gününden sonra olacağına işaret eden ayetler:

> İşte böyle; Allah'ın düşmanlarının cezası ateştir. Ayetlerimizi bile bile inkâr etmeleri karşılığı, orası onların temelli kalacakları yerdir. İnkâr edenler: "Rabbimiz! Cinlerden ve insanlardan, bizi saptıranları göster, onları ayaklarımızın altına alalım da en altta kalanlardan olsunlar," derler. "Rabbimiz Allah'tır," deyip sonra da doğrulukta devam edenler, onları, melekler, ölümleri ânında: *"Korkmayınız, üzülmeyiniz, size söz verilen cennetle sevinin, biz dünya hayatında da, ahirette de size dostuz.* Burada, canlarınızın çektiği, umduğunuz şeyler, bağışlayan ve acıyan Allah katından bir ziyafet olarak size sunulur," diyerek inerler.[75]

Bu ayetler aynı zamanda, yukarıda işaret ettiğimiz gibi şehitlerin Allah katında rızıklandıklarını ifade eden ayetlere de ışık tutmaktadır. Buna göre, şehitlerin ölümleri ânında cennette rızıklanma müjdesi aldıklarını ve kıyamet gününde, kabirlerinden kalkar kalkmaz bu müjdeyle duydukları sevinci tekrar yaşamaya başlayacaklarından, kendilerinde sanki sürekli olarak Allah katında rızıklanıyorlarmış hissini bulacaklarını söylememiz mümkündür.

4. Konunun Genel Bir Değerlendirmesi

Kur'an'da kabir azabı konusuna açıklık getiren en önemli pasajlardan birisi şudur.

> Ölüm sarhoşluğu gerçekten gelir, ey insan, işte bu senin öteden beri korkup kaçtığın şeydir. Sûr'a üfürülür. İşte bu geleceği söz verilen gündür. Her can, kendisiyle beraber bir sürücü ve şahit bulunduğu hâlde gelir. Ona: "Ant olsun ki, sen, bundan gafildin; işte senden gaflet perdesini kaldırdık, bugün artık görüşün keskindir," denir. Yanındaki melek: "İşte bu yanımdaki hazırdır," der. Allah: "Ey sürücü ve şahit! Her inatçı inkârcıyı, iyiliklere boyuna engel olan, mütecaviz, şüpheye düşüren, Allah'ın yanında başka tanrı benimseyen kişiyi cehenneme atın, onu çetin bir azaba sokun," buyurur.[76]

Görüldüğü gibi, bu ayetlerde, ölümün ardından hemen kıyamet saatini haber veren Sûr'a üfürülme olayı anlatılmakta, daha da önemlisi, Allah'ın huzurunda toplanan insanlara, artık o gün onlardan gaflet perdesinin kaldırıldığı ve onların bunu kesin olarak bildikleri vurgulanmaktadır. Burada kabir azabı ima bile edilmemekte, tam aksine, ölümle dirilme arasındaki fasılayı, sadece Sûr'a üfürülme olayı ayırmaktadır. Eğer kabirde gerçek bir hayat söz konusu olsaydı, onun kıyamet saatinden önce gaflet perdesini kaldırması ve ölülerin Yâsîn suresinde de belirtildiği üzere, bir şaşkınlık içerisinde olmaması,[77] yani zaten kıyametin kopuşunu bekliyor olmaları gerekirdi. Hâlbuki bu pasajda, onlardan gaflet perdesinin kıyamet saatiyle birlikte kaldırıldığı açık bir şekilde vurgulanmaktadır.

[75] 41. Fussilet, 28-32.
[76] 50. Kaf, 19-26. Keza, bkz. 56.Vâkı'a, 86-95.
[77] 36. Yâsîn, 52.

Ayrıca, bu pasaj, insanda zaman bilincinin ölümle birlikte bitip dirilişle tekrar başladığının, dolayısıyla, ölümle diriliş arasında bilinçsel düzeyde bir zaman aralığı bulunmadığının bir kanıtıdır.

Buraya kadar anlattıklarımızdan hareketle söyleyecek olursak, kabir azabıyla ilgili rivayetleri dikkate aldığımızda, karşımıza çıkan en önemli sorun, onların azabın beden ve ruha birlikte yapıldığını ifade etmeleridir. Buna göre, bedenin kabirde bilincini tekrar kazandığını söylememiz mümkündür. Nitekim narkoz alan bir hastanın ağrı ve acılarının dinmesi, insanın acı vb. etkileri hissedebilmesi için bilincinin yerinde olması gerektiğini göstermektedir. Bu da insanın, kıyamet günündeki dirilişinden önce, kabrinde dirildiği ve tekrar öldüğü anlamına gelmektedir. Ancak, bu duruma, yukarıda da açıkça işaret ettiğimiz gibi, Kur'an'dan kesin bir kanıt bulmamız mümkün değildir. Çünkü dirilişin ve azabın kıyamet günü olacağını açıkça ifade eden ayetler bunun aksini göstermektedir. Bu bağlamda, kâfirlerin kıyamet günü, azabı gördüklerinde, "Rabbimiz! Bizi iki kere öldürdün iki kere dirilttin" sözlerinin ne anlama geldiğine daha önce işaret ettiğimizden burada onu tekrar etmeyeceğiz. O hâlde "Firavun ailesinin sabah-akşam ateşe sunulmasını" nasıl izah edebiliriz?

Konuya Kur'an açısından yaklaştığımızda, ilk planda akla iki alternatif gelmektedir: Kabirdeki azap ve nimet, ya sadece ruha sunulmakta ya da bu süreç insanın ruhunu teslim ettiği o kısa ân içerisinde tamamlanıp kıyamet gününde tekrar devam etmektedir. Ancak şu ayetler bu konuda sadece ikinci ihtimalin söz konusu olduğuna ışık tutmaktadır:

> Melekler, inkâr edenlerin yüzlerine ve sırtlarına vurarak, "Yakıcı azabı tadın, bu, kendi ellerinizle yaptığınızın karşılığıdır," diyerek canlarını alırken bir görseydin! Yoksa Allah kullara aslâ zulmetmez. Firavun taifesi ve onlardan öncekilerin gidişi gibi, Allah'ın ayetlerini inkâr ettiler. Allah da onları günahlarından ötürü yok etti. Allah kuvvetlidir, cezalandırması şiddetlidir.[78]

Birinci alternatif için, ne Kur'an'da ne de hadislerde açık bir işaret yoktur.[79] İkinci alternatife gelince, onu şöyle izah etmemiz mümkündür: İnsan bilincinde, zamanın ölümle birlikte durup dirilişle tekrar başladığını kabul ettiğimiz takdirde, azap ve nimet durumunda bilinçsel düzeyde bir kesintiden söz edemeyiz. Dolayısıyla, Firavun ailesinin sabah-akşam ateşe sunulması, onların azaplarının hem bu dünyada hem de ahirette bilinçsel düzeyde kesintisiz devam ettiği anlamına gelir. Yani onların ruhları, ölürlerken şiddetli bir azap içerisinde alınmış olduğundan, bilinçlerinin kaydettiği bu azap hissi, dirilişle birlikte tazelendiği için, bir anlamda kesintisiz olarak devam etmiş olmaktadır. Bu tıpkı, uyku esnasında bilincin kaybolup uyanıklıkla birlikte tekrar tazelenmesine benzer. Bu açıdan, azabı hak eden mevtanın durumu, uykuya daldığında ağrılarını

[78] 8. Enfâl, 50-52.

[79] Kabir azabının varlığına ilişkin Kur'an'dan zikredilen delillerin kritiği ile ilgili, "Mezheplerin Görüşleri" başlığı altında yaptığımız açıklamalara bakınız.

hissetmeyip uyanınca tekrar hissetmeye başlayan hastanın durumu gibidir. 39. Zümer suresinin 42. ayetini de bu çerçevede yorumlamamız mümkündür. Zaten Hennâd b. es-Serî'nin (ö. 243 H.) Mucâhid'den yapmış olduğu nakil de[80] bu görüşün temellerinin hicrî üçüncü asra kadar uzandığını göstermektedir.

5. Sonuç

Bu çalışmamızda, başlangıçta işaret ettiğimiz gibi, kabir azabıyla ilgili hadislerin çoğunun metin yönünden problemli olmasından dolayı dikkatlerimizi daha çok onunla ilgisi bulunduğu söylenen ayetler üzerinde yoğunlaştırdık ve elimizden geldiği ölçüde Kur'an'a bir bütün olarak yaklaşmaya çalıştık.

Bu çerçevede, Kur'an'da kabir azabını kesin olarak kanıtlayan sağlam bir ipucuna rastlayamadığımız gibi, ruhun bekasını ispatlayan açık ifadelere de rastlayamadık. Bu yüzden Kur'an'da, "şehitlerin Allah katında rızıklanmaları" ve "Firavun ailesinin sabah-akşam ateşe arz olunmaları" gibi kabir azabını ispat ettiği varsayılan anlatımları, ölüm ânı ve sonrasıyla ilgili anlam yönünden son derece açık olan ayetler ışığında yorumlama yoluna gittik. Sonuçta, ahiret hayatına yönelik azap veya nimeti, ölmekte olan insanın bilinçli bir şekilde hissetmesinin ötesinde, kabirde bilinçli bir nimetlenme veya azap görme olayının Kur'an çerçevesinde sağlam bir temelinin bulunmadığı kanaatine vardık.

Kısaca ifade etmek gerekirse, Kur'an'ın ölüm ânı ve sonrasıyla ilgili ifadelerinden çıkan açık sonuç şu oldu: Ölen kimse için bilinçsel düzeydeki zaman kavramı ve algısı, öldüğü ândan itibaren durmakta ve kıyamet günündeki yeniden dirilmeyle tekrar başlamaktadır. Bu itibarla, ölüm ânındaki nimet veya azap hissi, bu yeniden dirilişle birlikte kaldığı yerden tekrar başlamakta, dolayısıyla kabirlerinden, tıpkı kısa bir uyku hâlinden uyanır gibi kalkan mevtalar, dünyada ve kabirlerinde çok az kaldıkları zannına kapılmaktadırlar. Bu nedenle ruhun bir cevher ve öz olarak bekası kabul edilmiş olsa bile, onun, fonksiyonelliğini ölümden sonra da tüm boyutlarıyla devam ettirdiğini söylemek, en azından Kur'an çerçevesinde mümkün gözükmemektedir.

[80] Bkz. Suyûtî, *Şerḥu's-sudûr*, s. 248.

islâmiyât V (2002), sayı 3, s. 169-174

Hukûku'ş-Şevâri'

ALÎ SUÂVÎ [1839-1878]*
YAYINA HAZIRLAYAN: YILDIRAY KAPLAN

İnsân yalnız başlı başına yaşayamayacağından yâni esbâb-ı mat'am ve melbes tehyiesî'çün te'âvün ve tenâsura ve bekâ-yı cinsi için ictimâ' ve ihtilâta muhtâc bulunduğundan ve bu ise herbiri bir sanâ'at-ı lâzimeyi mütekeffil olabilecek tavâif-i kesîrenin bir yere cem'iyle harr u berd ve lusûsdan muhâfaza zımnında ebniye-i muhkeme ve menâzil-i münferide ittihâzına mecbûriyet götürdüğünden iftikâr-ı tabîî mess eden temeddün ve tahassün ve teâmül peydâ olub esvâk ve turuk ihdâsına lüzûm görünmüş, ve şu te'âmül ve ihtiyâcât-ı sâire için terk kılınacak turuk ve esvâkı ba'zı eşhâsa temlîk kılınmak farz olunsa matlûb olan menâfî-i umûmiye istihsâl olunamayacağından o misillu turukdan tasarrufât-ı şahsiyye şer'an ve kânûnen men' olunmak îcâb-ı hâlden bulunmuşdur. Binâberîn (tarîk-i âmme) ta'rîfinde deriz ki, emsâr ve kurâda mutlakâ mürûr için terk olunub mülkiyet-i âmme üzere ibkâ kılınan râhdır. Medeniyet terakkî eyledikce vâki' olan tecrübelerin delâleti ve ahkâm-ı şer'iyyenin şehâdetiyle tahakkuk etmişdir ki; bu misillu yollar için vüs'at ve istivâ ve tahâret, umûr-i vâcibeden ve muhâfaza-i hukûk-i âmmedendir.

Her türlü eşyânın nakl ve imrârı ihtiyâcât-ı umûmiye kazâyâsından bulunmağın şu yolların geniş ve vâsi' olması tahsîl-i ğaraza şart-ı a'zam idüğü bedîheten herbir âkilin ma'lûmu olduğundan eslâf ve ahlâf inşâ eyledikleri emsâr ve kasabât ve kurânın, turuk-i âmmeleri vüs'atli olmasını her şeyden evvel düşünüb ona göre vaz'-ı esâs-ı bünyân eylemişlerdir. Şerî'at-ı İslâmiyye'de ('alâ sâhibihâ ekmelu't-tahiyye) vüs'at-i turukun, kemmiyet ve mesâhâsını tasrîh eden âsâr-ı şerîfe ve ehâdîs-i nebeviyye meselenin derece-i ehemmiyetini îzâh eylemişdir.

Ez-ân cümle *Mu'cem-i Evsāṭ*-ı Taberânî'deki, Câbir raziyallâhu anh rivâyeti üzre "*Ḥaddu'ṭ-ṭarīḳ seb'atu ezru'in*" hadîs-i şerîfidir. Ve Ebû Hureyre raziyallâ-

* Çankırı'da doğdu (1839). Tahsilini Osmanlı Rüşdiye ve Medreselerinde tamamladı. Bursa Rüşdiyesi'ne Muallim-i Evvel oldu (1859). Sadrazam Âli Paşa'nın davetiyle İstanbul'a döndü (1860). Sofya Ticâret Mahkemesi Reisliği, Filibe Tahrirât Müdürlüğü ve Filibe Medresesi Müderrisliği vazifeleri kısa sürdü. Halkı kıyama teşvik ettiği gerekçesiyle İstanbul'a çağrıldı (1866). Gerek gazete yazılarında, gerekse vaazlarında mevcut yönetime oldukça sert eleştiriler yöneltiği için gazetesi kapatıldı ve kendisi de Kastamonu'ya sürgün edildi (1867). Aynı yıl Paris'e kaçtı ve 'Genç Osmanlılar'a üye oldu. Sultan Abdulhamid'in izni ile İstanbul'a döndü (1877). 20 Mayıs 1877'de V. Murad'ı tekrar tahta çıkarmak için çıkardığı ayaklanmada öldürüldü. Bazı eserleri şunlardır: *Nasâyih-i Ebû Hanîfe Şerhi, Ehemmiyet-i Hıfz-ı Mâl, Takvîmu't-tevârih, Defter-i Âmâl-i Âli Paşa, Sen de Gemidesin, Arâbî İhâre Usûlu'l-fıkh.*

hu anh rivâyeti üzre *"İẕā'ḫteleftum fi'ṭ-ṭarīḳi fe'c'alūhu seb'ate ezru'in"* hadîs-i şerîfi, *Saḥīḥ-i Muslim*'de müsebbitdir. Ve İmâm Ahmed b. Hanbel rahimehullâh, *Musned*'inde, İbn Abbâs raziyallâhu anh rivâyeti üzre dahî bu mebnâ-yı latîf ile mestûrdur. Bin kadar nüfûsu ancak şâmil bulunan beldede yâni asr-ı saâdetdeki hâliyle Medîne-i Münevvere'de vüs'at-i tarîkin yedi zirâ' olmasına lüzûm göründüğü hâlde meselâ bir buçuk milyona karîb nüfûsu şâmil ve ahmâl ve eskâl ve izdihâmı hadden vâfir olan âsitânede ne derece vüs'at-i turuk lâ budd olacağı min ciheti'l-mefhûm hadîs-i şerîfden makîs ve müstebândır.

Hulefâ-yı Abbâsiyye'den Ebû Ca'fer Mansûr Devânîkî yüz kırk beş târîh-i hicrîsinde vaz'-ı esâs eylediği Bağdat şehrinin hîn-i binâsında tarîk-i âmme olan sokakları yirmi zirâ' arzında tanzîm etdirdiği ve şehr-i mezbûrun mesâhı ise İmâm-ı A'zam raziyallâhu anh, bulunduğu mazbût suhuf-i tevârîhdir. Nakil ve İmrâr nasıl ihtiyâcât-ı medeniyetden ise bu hâlin sühûletle husûlü dahî ol derece muhtâcun ileyh bulunduğu ve bu da yolların tesviyeli olmasına mütevâkkıf idüğü vâreste-i kayd-ı istidlâldir. Aleyhi's-salâtu ve's-selâm, Bir kavmi beyân esnâsında beldelerindeki turuk ve esvâkın vüs'at ve istikâmeti ve hânelerinin bir sırada ve hep bir irtifâ'da istivâ ve istikânetiyle sekenesinin hüsn-i ahlâkına ve istivâ-yı kulûbüne ve istikâmet-i ahvâline bi'l-istidlâl medh ve sitâyiş buyurdukları hadîs-i şerîf Sûre-i Yâsîn'de *"ve min enfusihim ve mimmā lā ya'lemūn"* âyet-i kerîmesi tefsîrlerinde mufassalen mebsûtdur.

Ve erbâb-ı fehm ve iz'âna hafî değildir ki; iş bu beyândan murâd-ı âlî ümmet ve teb'asını tevsia-i turuk ve tesviye-i ebniye siyyemâ tehzîb-i ahlâk ve tahliye-i ahvâle terğîb ve saâdet hâlleri'çün nasâyih-i lâzımeyi teblîğdir.

Tathîr-i esvâk bahsine gelince, bu dahî beyândan müstağnîdir. Çünkü, telvîs-i tarîk veyâhud müstekzerâtı adem-i tathîr mârrîn ve âbirîne tazyîk ve ezâ ve izrâr demek olacağından aklen ve şer'an mezmûm ve münkerdir.

Mu'cem-i Evsat-i Taberānī'de, Sa'd raziyallâhu anh rivâyetiyle *"Ṭahhirū efniyetekum. Fe inne'l-yahūde lā tuṭahhirū efniyetehā"* vârid olmuşdur. Hânelerinizin önünü ve etrâfını tathîr ediniz.

Çünkü tâife-i Yahûdun bu temizliğe himmetleri yokdur. Yâni tâife-i mezbûre gibi pis ve erbâb-ı telvîs olmayınız. Fi'l-hakîka el-hâletu hâzihî, Yahûd mahallesinden geçenlerin taaffünâtdan burunları düşer. Ve yine *"Ṭayyibū sāḥātekum. Fe-inne entene's-sāḥāti sāḥātu'l-Yahūd"* hadîs-i şerîfi kitâb-ı mezbûrda mestûrdur. Fehvâ-yi şerîfi mûcebince herkes harîm-i dârını ba'de't-tathîr tatyîb yâni tezyîn ve tecmîl ile bir makâm dil-küşâ kılmağa me'mûrdur ve mutlakâ sokakları istikzâr olunacak ve ezâ verecek her türlü şeylerden temîz tutmak şe'âir-i insâniyyeden ve hasâil-i İslâmiyye'den ta'dâd buyrulmuşdur. Nitekim, Buhârî ve Muslim ve Ebû Dâvûd ve Tirmîzî ve Nesâî ve Ebû Avâne rahimehumullâh, sıhâh ve sünende tahrîc olan şu hadîs-i şerîf-i nebevîden müstebândır. (*el-Îmānu biḍ'un ve sittūne ev seb'ūne ṣu'beten. Fe-erfe'uhā ḳavlu lā ilāhe illā'llāh ve ednāhā imāṭatu'l-ezā 'ani'ṭ-ṭarīk.*) Yoldan imâta-i ezâ yâni sebebi ezâ olacak şeyleri ref' ve izâle ṣa'b-i îmândan add olunmuşdur.

Esnâ-yı seyâhatimde müşâhede eylediğim âsâr-ı selefe dikkat etmeyenlerden bulunmadığım cihetle memâlik-i mahrûsede vaktiyle tevsi'a-i turuk kaziyye-i

mühimmesine ne derecelerde dikkat olunmuş olduğunu eğer beyâna hâcet görsem ve iştibâhdan vâreste mesele zann eylemesem beyân ve irâe ederdim.

Ve şuracığını yakînen bilirim ki, el-yevm bilâd-i mahrûsede meşhûdumuz olan dükkan sekîleri ve peykeleri ve uzun saçaklar ve mârrîn ve âbirinin üstünü başını ıslatan mîzablar ve tesviye-i tarîki tağyîr eden bi'l-cümle çıkıntılar ve ada ada dükkanlar şerî'ât-ı İslâmiyye'nin ve selâtîn-i izâmın aslâ marzîsi olmayıb ancak şe'âir-i insâniyeti ve âdâb-ı milliyesini bilmeyen ba'zı cehelenin ve ğaraz-ı şahsîsini menâfi-i umûmiyeye tercîhi câiz gören ba'zı ğuderânın ihdâs ve ibtidâıdır. Bu misillu bid'at ise şer'an ve kânûnen ekber-i zulüm add olunur.

Nitekim İmâm Taberânî'nin *Mu'cem* nâm müsnedinde "اعظم الظلم ذراع من الارض ينتقصه المرء من اخيه ليست حصاة اخذها الاطوقها يوم القيمة"[1] hadîs-i şerîfi mestûrdur ki, mufâd-i münîfi müktezâsınca "şahs-ı vâhidin mâlik olduğu arzdan zirâ-i vâhid ve belki bir taş parçası ahz ve tenkîs a'zam-ı zülm" add buyrulduğu hâlde mülk-i âmme olan ve herbir milletin hukûk-i müşterekesi üzerinde bulunan tarîk-i âmmeye tecâvüz eden eşhâs hakkında artık ne derecelerde kabâhât-ı azîme olacağı zevi'l-ukûle nümâyandır.

Muhdesât-ı tarîk ve münkerât-ı sikke için husûmet ve münâzaaya her şahsın hattâ zımmî ve ecnebiyyenin hak ve selâhiyeti olub cebren men'ine veya ref' ve izâlesine selâtîn ve ulû'l-emr min ciheti'ş-şer' me'mûrlardır. Hattâ tarîk-i âmmede ihdâs veya vaz' olunan ba'zı şey sebebiyle vukû' bulan cinâyât için sebeb olan kişi şer'an damân ile mahkûmdur.

Tebyînu'l-Hukūk

Huccetu'l-İslâm İmâm Ğazâlî rahimehullahu teâlâ hazretlerinin *İḥyāu'l-ʿulūm* nâm kitabının "Bâbu'l-munkerât" mebhasinde, "Münkerâtu'ş-şevâri'" faslının tercemesidir:

> Tarîk-i âmmeye direkler ve ağaçlar dikmek ve ebniye-i memlûkeye muttasıl sekiler ve peykeler vaz' etmek ve pencere ve cumbâ ve cenâh çıkartmak ve yol üzerine ağac ve odun ve buğday vesâir hubûb ve et'ime yükleri koymak münkerdir. Tazyîk-i tarîka ve mârrîn ve âbirîn idrârına bâ'is olduğu hâlde men'i lâzımdır.
>
> Ot, hatab ve ta'âm yükleri mahallinden kaldırılıb îsâli matlûb olan hânelere naklolununcaya kadar îcâb eden mahalden hâcet mikdarı vaz' ve tevkîf olunmak câiz olabilir. Çünkü bu ihtiyâcda cümle müşterekdir ve men'i dahî mümkin değildir. Kezâlik yol üzerinde nüzûl ve rükûbca ihtiyâc mess eden mikdardan ziyâde ve gelene geçene tarîki tazyîk edecek ve tencîs eyleyecek derecede hayvân tevkîf eylemek veya bağlamak münkerdir. Zîrâ turuk müştereku'l-menfe'a olub tasarrufu hâcet mikdârından fazla hiçbir şahsa muhtass değildir ve hâcetden murâd dahî ittihâz-ı tarîka illet-i mücbire olmuş olan ihtiyâcdır. Yoksa hâcât-i sâire bu kaziyyede dâhil değildir. Kezâlik nâsın üstünü başını yırtmağa sebeb olacak diken ve çalı çırpı yüklü hayvânlar sevk etmek münkerdir. Eğer hiç zarar etmeyecek sûretde güzelce sarılıb bağlanıb geçirmesi veya memerr-i nâs olan mahâlden diğer mevzi'e udûl eylemesi mümkin ise ve illâ bunda dahî hâcete nazar olunur. Kezâlik kasabların dük-

[1] Tercümesi: En büyük zulüm mü'min olan kardeşinin toprağından bir arşın yeri eksik etmekdir. Aldığı bir çakıl olsa rûz-ı kıyâmetde boynuna çember olur (linâşire).

kan önünde yola hayvân kesmesi ve kan ile tarîki telvîs etmesi münkerdir. Men'i lâzımdır belki kasaba vâcib olan tarîkin ğayrında mezbah ittihâzıdır. Çünkü şu telvîs tarîki tazyîk demekdir. Ve nâsın üstüne pislik sıçrayacağı ve bi'l-cümle tabâyi'in istikrâhı cihetiyle iz'âc ve izrârdır.

Kezâlik yol üzerine süprüntü atmak ve karpuz ve kavun kabukları soymak ve ayak kaymağa sebeb olacak sûretde su dökmek münkerdir.

Kezâlik dar sokaklarda dîvârdan su ve damla olukları çıkarıb sokağa akıtmak münkerdir.

Çünkü bu dahî gelen geçenin elbisesini telvîs eder. Yâhûd tazyîk-i tarîka sebeb olur. Lâkin turuk-i vâsi'ada bu mîzablar [oluklar] bir hüsn-i sûretle vaz' ve isti'mâl olunduğu hâlde men' olunmaz.

Kezâlik yol üzerinden yağmur sularını ve çamurları ve karları süpürmeyib de terk etmek münkerdir. Fakat bunu süpürüb tathîr eylemek yalnız muayyen bir kişinin boynunun borcu değildir, meğer ki yol üzerine kar kürelmiş kişi ola o hâlde ne mikdâr kar küreldiyse onu tathîr alâ't-ta'yîn üzerine lâzımdır. Mîzâb-ı muayyenden yola akmış olan suyu süpürüb tarîki tathîr eylemek bi'l-husûs sâhib-i mîzaba lâzımdır. Ammâ yağmurdan terâküm eden suların ve çamurların izâle ve tathîri hisbet-i âmmedir. Yâni hükûmete âitdir ki emredib nâsa bunu tathîr etdireler. Yoksa âhâd-ı nâs için bu bâbda birbirine va'z ve pendden [nasihat] ğayri bir muâmeleye ruhsat-ı şer'iyye yokdur.

Kezâlik bir kişinin halka ezâ verecek kelb-i akûru [ısıran köpeği] olsa kapı önüne çıkarılması münkerdir. Men'i vâcibdir. Velev bir kelb ki ezâ etmeyerek ayaklarını uzatıb yol üzerinde yatsa yine men' olunur. Çünkü uzanıb yol üzerine yatan veyâhûd tarîki tazyîk edecek sûretde oturan insân ve sâhibi bile men' olunur. Kelbi men' ise bi-tarîki'l-evlâ sâbitdir

Ba'zı Tafsîl

Bu makâmda tefhîm-i hukûk-ı turuk için ba'zı mesâil-i şer'iyye îrâd olunmuşdur. Kütüb-i fıkhiyye ve fetâvâda hukûk-ı tarîka dâir ebhâs-ı kesîre var ise de cümlesi iki maksada râci'dir. Biri adem-i tazyîk ve biri adem-i telvîs yâni tathîrdir.

Maksad-ı Evvel

• Mesele: Yolu tazyîk edecek bir şey çıkartmak veyâhûd yol üzerine sühûletle mürûr ve ubûra hâil olacak bir şey vaz' ve terk etmek münker ve memnû'dur (*Fıkıh*).

• Mesele: Bir kavim arz-ı gayr-i memlûke ebniye ve devâir-i binâ eylese arz-ı mezkûr, yine mülk-i âmme olmak üzere bâkîdir (Kuhistânî).

• Mesele: Yola cenâh ve cumbâ ve sekî ve sâyelik çıkarmak ve pencere açmak ve cursun, yâni, yol tarafına duvâr üstüne raf gibi şey yapmak ve mîzab [oluk] takmak eğer hukûk-i âmmeye bir zararı dokunacak sûretde ise aslâ câiz olmayıb fakat hiçbir zarara bâ'is değil ise ruhsat olunabilib lâkin zararı olsun olmasın ihdâs-ı mezbûrdan tevellüd edecek telefât ve ziyân damân-ı muhdise lâzım gelir.

Şu kadar ki taraf-ı hükûmetden izn ile yapdıysa damân lâzım gelmez (*Hulâsâ* ve *İnâye*). Eğer hukûk-i âmmeye zararı maznûn ise hükûmet için dahî i'tâyı izne ruhsat-ı şer'iyye yokdur (*Dürr-i Müntekâ*).

• Mesele: Bir kişi tarîka kenîf ve dükkan ve fırın gibi bir şey ihrâc edecek olsa eğer izn-i hükûmete makrûn değil ise anı men'e ve vaz' ve inşâ etmiş ise ref' ve izâleye müslim ve zımmî ve gayrı herbir şahsın hak ve selâhiyeti vardır. Gerek muzır olsun ve gerek olmasın. İmâm-ı A'zam radiyallâhu anh kavli budur (*Kifâye* ve *Hulâsa*). Mezbeb-i Hanefîde de kavl-i sahîh budur (*Dürr-i Müntekâ* ve *İbn Âbidîn*). Çünkü hukûk-i âmme hakkında tedbîr, teskîn-i fitne maslahatına ibtinâen hükûmete müveffezdir. Bilâ-izin vaz' olunan ebniye hakkında Hazret-i İmâmın kavli üzere fetvâ verilib herbir şahıs için inkâr ve men'e hak ve selâhiyet verilmişdir (*Kifâye* ve *Hânîye* ve gayruhumâ). Zîrâ hükûmetin turuk üzerine velâyet-i âmmesi vardır. Çünkü âmme tarafından nâib ve hâmi-i hukûk bulunduğu cihetle turuk hakkında ihtiyâr eyleyeceği fiil âdetâ mülkünde tasarruf eden bir şahsın fiili hükmündedir (Kuhistânî).

• Mesele: Eğer bu türlü bir şeyin muhdes olduğu ma'lûm ise taraf-ı hükûmetden ref' ve izâle olunur ve muhdis veya kadîm olduğu yakînen ma'lûm olamayan meselelerde mevki'a nazar olunub eğer tarîk-i âmme ise hâdis i'tibâr olunub ref' ve nakz hükûmetin yedindedir (*Dürr-i Müntekâ*). Ve eğer tarîk-i hâsse ise kadîm i'tibâr olunub nakz olunamaz (*Tatarhânîye* ve *Dürr-i Muhtâr*). Kadîmin hadd-i nâssdan ol vakti bilenler kalmâmış ola yâni ol günde mevcut olan nâsın hıfzında olan müddet-i kadîmenin aksâ ve eb'adı i'tibâr olunmuşdur (*el-Fetvâ's-sağîr* ve *Hulâsa*).

• Mesele: Bey' ve şirâ' için yol üzerinde oturmak ve yola ağac dikmek meselesinin cevâz ve adem-i cevâzı mazarrat ve adem-i mazarrat illetine nâzırdır (Kuhistânî ve *Dürr-i Muhtâr*).

• Mesele: Bir çıkmaz sokakda lüzûmuna mebnî çamur kazdıran kişi eğer sokağa girib çıkan kişilere geçmeğe yol bıraktı ise ve hâcet miktarından ziyâde tevkîf etmeyib karîben ref' ve tathîr edecek ise be's yokdur (*Hulâsa*).

• Mesele: Çıkmaz sokakda dükkan ve mîzab ve sâir bakâsı olacak bir şey ihdâs etmek gerek muzır ve gerek gayr-i muzır câiz olamaz. Ol sokak ahâlîsinin kâffesinin iznine mevkûfdur. Çünkü gayr-i nâfiz olan tarîk ânlara müştereken mülk-i mahsûs gibidir (*Dürr-i Muhtâr* ve Sânhâtî). Hatta kâffesinin izniyle inşâ olunmuş iken sonradan dahîl olan müşterinin bile bunu men'e hakkı vardır (*Hân* ve Sânhâtî).

• Mesele: Bir kişi tarîka cenâh çıkarsa veyâhûd tahta ve ağac gibi şeyler vaz' eylese müehhiran cümlesini satmış olsa lâkin müşteri tarîk üzere bulunan şu şeyleri hâli üzere terk eylese ta ki bir insân min gayri taammüdin ona çarpmakla veyâ diğer bir sebebiyetle telef olsa damânı vâzı' olan bâyi'e lâzım gelir. Çünkü zevâl-i mülkiyle fiili mensûh olmaz (Zeylaî).

Maksad-ı Sânî

• Mesele: Yol üzerine tabâyi'in istikrâh ve istikzâr edeceği bir şey atmak ve bırakmak mekrûh ve münkerdir men'i lâzımdır (*Fıkıh*).

• Mesele: Bir kişi tarîk-i âmme üzerine çamur atsa veyâhût su dökse veya ağac ve taş ve tahta misillu bir şey vaz' eylese diğer kişi oradan geçerken ayağı kayıb veya ilişib helâk olsa damânı vâzı'adır (*el-Fetva's-suğrâ*).

Eğer bilmeyerek ve min gayri taammüdin telef vukû' bulmuş ise (*Hulâsa*).

• Mesele: Bir kişi ecîr ve hâdimine dükkanı etrâfını sulamak ile emr eylese o dökülen sudan tevellüd edecek herbir cinâyetin damânı âmire râci'dir. Ve emir olmaksızın vukû' buldu ise sulayan kişiye âitdir (*Hulâsa*).

• Mesele: Tarîk-i âmme üzerinde abdest alan kişinin döktüğü sudan tevellüd edecek cinâyetlerin damânı mütevaddîye râci'dir (*Mutûni'l-erba'a* ve *Mültekā*). Velev diğerinin emriyle alsın (*Hulāsa*).

• Mesele: Makâma münâsib ve müfhem bahs olacak mesâilden biri dahî şudur ki, hamâm içinde geçit yerlerde sabun ve bunun emsâlî ayak kaymasına sebeb olacak bir şey terk olunmuş ise gaflet olunacak mahalde ve dikkat edilemeyecek yerde olub da âdetâ ihtirâz müteazzir ise bir kişinin orada ayağı kayıb düştüğü ve bir yeri sakatlandığı hâlde damânı anı orada terk eden ile hamâmcı beyninde ale'l-iştirâk mevkûfdur. Eğer bu vâkıa yevm-i evvelde ise ânı orada terk edene damân lâzım gelir ve ertesi gün de ise hamâmcıya râcî'dir. Çünkü hasbe'l-âde her gün hamâmı tathîr hamâmcıya lâzımdır. Evvel gün terk olunan muzır ertesi güne kaldığı hâlde adem-i tathîr'çün kusur hamâmcıya âitdir (*İḥyāu'l-ʿulūm*).

• Mesele: Bir kişinin elinden yol üzerine ateş düşüb sonra arzdan dahî diğerinin libâsına isâbet edib yaksa tazmîn olunur (*Nevāzil* ve *Hulāsa*).

• Mesele: Demirci ocakdan demiri çıkarıb tilâde üstünde çekiç ile döğerken kıvılcımı tarîk-i âmmeye çıkıb bir insânı yaksa yâhûd gözüne isâbet eylese diyeti âkilesine ve muhterak olan sevb ise kıymet-i malınadır (*Hulāsa*).

• Tenbîh: Bu türlü meseleler memerr-i nâs olan yollar üzerinde mazarratı melhûz olan demirci gibi sanâyi' dükkanları bulunması na-meşrû' olduğunu ifâde eder.

• Mesele: Bir kişi, tarîk-i âmmeden başına veya arkasına bir şey yüklenib geçmesi memnû' değildir. Amâ selâmet ve ezâdan berâet şartıyla mukayyetdir. Nitekim hedef veya sayda silâh boşaltmak mübâhdır. Lâkin diğere zarardan sâlim bulunmak ile meşrûtdur (Zeylaî).

Tenbîh: Tathîr-i esvâkdan murâd mutlakâ sebeb-i ezâ olacak şeylerin refʿ ve izâlesi demek olduğundan bu makâmda bir nümûne olmak üzere mâ bihi'l-ezâ olan ba'zı maddeler ile tasvîr-i mesâil kılınmışdır.

Mütâlaa

Turuk için olan hukûk-i âmmeyi ma'riz-i tefhîmde enmûzec olmak üzere îrâd olunan iş bu mesâil-i şer'iyyeden müstebân olacağı vechile telvîs veya tatyîk-i tarîka bâ'is olacak hareketlerde bulunan kişiler âdetâ izrâr-ı nâsı ve belki izrâr-ı nefsini mürtekib ve tâlib demek olacağından li-cihetin şer'iyyetin hukûk-i âmmenin hâmîsi bulunan hükûmet-i seniyye cânibinden men' ve te'dîb kılınacağı der-kârdır. Kuhistânî'den naklen hâme-güzâr olunduğu vech ile hükûmet-i seniyye muhâfaza-i hukûk-i âmme için nâib ve mütekeffil bulunduğu cihetle vüs'at-i bilâd ve îcâb-ı hâle tatbîkan bu bâbda lâzım gelecek tenbîhât ve ta'lîmât, te'dîbât ile umûm hakkında bi'l-cümle aslah olan hâlâtı hıfz buyuracakları gibi tathîr-i esvâk ve tevsî'-i turuk mesele-i mühimmesini dahî himâye eylemeğe me'mûr ve müteahhitdir. Binaberin kürsi-i imâmetde kâ'id bir vâ'iz-i muhlis ve salâh-ı hâlimiz için bizi irşâd ve terbiye eden şefkatli babamız makâmında bulunan bir hükûmet-i seniyyenin bize bu bâbda îrâd ile ihsân buyurmakda olduğu nesâyih-i müessire ve evâmir-i ekîdeyi işitdikce can kulağıyla dinleyib levâzim-i insâniyet ve teklîfât-i şer'iyyemizden bulunan mesâil-i mebhûsede kat'an tekâsül göstermemeliyiz.

Stratejik Derinlik,(Türkiye'nin uluslararası konumu)

Ahmet Davutoğlu
Küre Yayınları, İstanbul 2001
XIII+584 s., (ISBN 975-6614-00-5)

Bugün bütün dünyada, ekonomik ve toplumsal alanlarda önemli bir karmaşa söz konusu; milliyetçi, bölgeci ve dinî akımlar tarafından, küreselleşmeye karşıt hareketler giderek çoğalıyor. Küçülen dünyamızda dinler ve kültürler arasında etkileşimler son derece güçlü ve karmaşık bir görünüm sergilemektedir. Huntington'a göre, soğuk savaşın son bulmasından sonra, dünyada, farklı medeniyetlere mensup olan devletler arasında ve birleşen, dağılan ve yeni güç merkezleri oluşturan çekim alanları arasında mücadelelerin görülebilmesi muhtemeldir.[1] Bugünün yaşam kavgalarıyla sarsılan dünya, yepyeni belirsizliklere ve düzensizliklere, zaman zaman sahne olmaktadır.Yeni dünya düzensizliği olarak da adlandırılan bu süreç, yaşadığımız yüzyıl içinde, siyasal amaç ve stratejiler yüzünden çıkan çatışmalarla, dünyamızı belirli bir anlamsızlığa mahkum etmektedir. Sosyal bilimler, analiz düzeyinde çok farklı yönlerden araştırma konusu olan bu sorunlara, Türkiye ölçeğinde, bölgesel dengelere bağlı stratejik açılımlar yönünden yaklaşan Ahmet Davutoğlu'nun *Stratejik Derinlik, Türkiye'nin Uluslararası Konumu* başlıklı çalışması, önemli bir araştırma olarak dikkati çekiyor.

Türkiye'nin stratejik derinliğinin ortaya konmaya çalışıldığı bu çalışmada, bu stratejik zeminin teorik boyutu ile uygulama alanları arasındaki ilişkiler ve etkileşimler vurgulanmaktadır. Genel bir tasvir çerçevesinde ele alındığında, Türkiye, tarih, coğrafya, nüfus ve kültür gibi sabit veriler açısından toplam güç kapasitesini fiilî güce dönüştürebilecek köklü bir altyapıya sahiptir. Ancak, stratejik anlamda büyük avantajları beraberinde getiren bu durum, aynı zamanda, ciddî riskleri de bünyesinde barındırmaktadır.

[1] Bkz. Samuel Huntington, *Medeniyetler Çatışması*, der. Murat Yıldız, Vadi Yayınları, Ankara 2000.

Çalışma, üç ana kısım ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Birinci kısımda ele alınan bu stratejik analize zemin teşkil eden kavramsal ve tarihî çerçeveden hareketle, ikinci kısımda, Türkiye'nin öznel şartlarının oluşturduğu stratejik derinliğin ana esasları teorik bir çerçevede incelenmektedir. Üçüncü kısımda ise, bu ana esasların hayata geçirilmesini sağlayacak stratejik araçların ve bölgesel politikaların, tarihî ve coğrafî derinliğe dayalı uygulama alanları gösterilmeye çalışılmıştır. Her kısım kendi içinde, alt başlıklara ayrılarak incelenmiştir.

Birinci Kısım: Kavramsal ve Tarihî Çerçeve (s. 15-93)

Birinci bölüm; "Güç Parametreleri ve Stratejik Plânlama" başlığı altında, öncelikle, bir ülkenin uluslararası ilişkilerdeki göreceli ağırlığı ve gücü konusunda *sabit veriler* (coğrafya, tarih, nüfus ve kültür) ile *potansiyel veriler* (ekonomik, teknolojik ve askeri kapasite), tanım düzeyinde açıklanıyor (s.17-29). Bu kısa açıklamadan sonra "stratejik zihniyet, kültürel kimlik, stratejik plânlama ve siyasî irade" alt başlıklarında, toplumların stratejik konumları değerlendiriliyor. Buna göre; "Bir toplumun stratejik zihniyeti; içinde kültürel, psikolojik, dinî ve sosyal değer dünyasını da barındıran tarihî birikim ile bu birikimin oluştuğu ve yansıdığı coğrafî hayat alanının ortak ürünü olan bir bilincin, o toplumun dünya üzerindeki yerine bakış tarzını belirlemesinin ürünüdür. Bu açıdan bakıldığında, zihniyet ile strateji arasındaki ilişki, coğrafî verilere dayalı mekan algılaması ile tarih bilincine dayalı zaman algılamasının kesişim alanında ortaya çıkar. Farklı toplumların farklı stratejik bakış açılarına sahip olmaları, aslında bu mekan ve zaman boyutlarına dayanan farklı dünya algılamalarının ürünüdür." (s. 29).

Daha sonra "insan unsuru ve strateji oluşumundaki etkinliği" ele alınıyor. Buna göre, bir ülkenin en temel stratejik gücünün insan unsuru olduğu, aynı coğrafyanın ve tarihî birikimin, farklı kalitede yetişmiş insan unsurlarıyla, o toplumа yeni ufuklar açabileceği veya o toplumun zaaf noktası haline gelebileceğine işaret ediliyor (s. 34-37). Bir toplumdaki insan unsuru ile siyasî sistem arasındaki meşruiyet ilişkisindeki en önemli boyut olarak güven sorununa değiniliyor. "Türkiye'nin stratejik yönelişlerindeki en ciddî meselenin insan unsuru olduğu vurgulanmaktadır. Türkiye tarih ve coğrafya verileri ve bu verilerin tezahürünü sağlayan kültürel alt yapı açısından küresel stratejiler geliştiren bir çok ülkeyi bile kıskandıracak bir birikime sahiptir. Ancak, bu yeterli değildir. Bir stratejik gücü oluşturan bütün unsurları dinamik bir şekilde yorumlayabilecek, değişen uluslararası konjonktüre uyumlu hale getirebilecek, değişik güç stratejileri geliştirebilecek, donanımlı ve ufku açık bir insan unsuru olmaksızın bütün bu potansiyellerden kinetik bir enerji çıkarabilmek mümkün olamaz." (s. 36).

Bölüm, "güç parametreleri ve savunma yapılanması" konusunda kısa bir tahlille bitiriliyor. Kalıcı ve kapsamlı bir stratejik yaklaşım, geçmiş-konjonktür-gelecek bağlantısını kurabilen bir tarihî derinlik analizi ile iç-bölgesel-uluslararası parametreler arasında sağlıklı bir geçişkenlik kurabilen coğrafî derinlik analizinin kesişim alanında ortaya çıkar. Bir ülkenin stratejik derinliğinin zemi-

nini oluşturan jeokültürel, jeopolitik ve jeoekonomik unsurlar, bu kesişim alanı içinde anlamlılık kazanır.

İkinci bölüm; "Stratejik Teori Yetersizliği ve Sonuçları" ana başlığı altında "Türkiye'nin güç unsurlarının yorumlanması" ele alınıyor ve bu noktada özellikle, Türkiye'nin son dönemlerde iç siyasî yapısında egemen olan istikrarsızlıkların dış politika stratejilerine olumsuz etkisine dikkat çekiliyor (s.45-47). Daha sonra "stratejik teori yetersizliği" başlığı altında, öncelikle 'kurumsal örgütlerde' -özellikle üniversitelerde- bu kapsamda strateji oluşturacak kurumsallaşmanın yetersizliği vurgulanıyor (s. 48-51). "Tarihî arka plânda", özellikle Osmanlı Devleti döneminden bugüne kadar, Türk insanının içine düştüğü zaaflar tahlil edilmeye çalışılıyor: "Kaybedilen her toprak parçasından sonra elde kalanın korunması telaşı içine girilmiş ve sınır hatlarının ötesindeki alanlarla ilgiler kopartılmıştır. 'Ya mutlak hakimiyet ya da mutlak terk.' zihniyeti içinde, hakimiyetin kaybedildiği topraklar terkedilerek yeni hatları savunma telaşı içine girilmiştir. Terketmek zorunda kalınan topraklarda kendi stratejisine yakın siyasî elit bırakma, büyük güçler arasındaki çıkar çatışmalarını kullanarak taktik manevra alanı oluşturma gibi taktikler geliştirilememiştir." (s. 52-53). Yazara göre bu ilgisizlik politikası, Türkiye'nin kültürel ve tarihî bağlantılarının devam ettiği bölge ülkeleriyle olan ilişkisinde en önemli stratejik zaafları ve problemleri ortaya çıkarmıştır.

"Psikolojik arka plânda", bölünmüş benlik ve tarih bilinci üzerine değerlendirme yapılıyor. Stratejik teori yetersizliğinin önemli unsurlarından birisi olarak, kimlik ve tarih bilinci konusunda yaşanan çelişkiler ve bu çelişkilerin stratejik zihniyet üzerindeki etkilerine dikkat çekiliyor. "Süreklilik unsurları ile yüzleşmediğimiz için, kendi benliğimizin dışa yansımasını, ancak karşı kutuplar oluşturdukça sağlıyor ve iç benlikten kopmuş o sahte benliğin süregelmesi için sürekli başkaları ile özdeşleştirdiğimiz 'diğer'ler -hatta düşmanlar- üretiyoruz. Kendi sembollerimizin kutsiyetine sığınabilmek için başkalarının sembollerine savaş açarak kendi bölünmüş benliklerimizin arasındaki uçurumları kapatmaya çalışıyoruz." (s. 60).

Üçüncü bölüm; "Tarihî Miras ve Türkiye'nin Uluslararası Konumu" ana başlığında öncelikle tarihî süreç içinde Türkiye'nin uluslararası konumu, Osmanlı Devleti'nin Avrupa ülkeleriyle olan ilişkilerinden başlayarak günümüze kadar gerçekleşen değişimler ışığında ele alınıyor. "Soğuk savaş sonrası dönem ve uluslararası konumun dış parametreleri" konusuna bağlı olarak kısaca veriliyor. Bölümün sonunda, "siyasî kültür ve uluslararası konumun iç parametreleri, tarihî miras ve siyasî kültür altyapısı" çerçevesinde değerlendiriliyor: "Türkiye, Batı medeniyeti ile girdiği cephe ilişkisini kaybettikten sonra, bu medeniyete iltihak etme iradesi gösteren siyasî elitin elinde siyasî sistemin dayandığı kimlik, kültür ve kurumlar açısından tam bir tarihî kırılma ve yeniden yüzleşme süreci yaşayan yegâne toplumdur. Siyasî sistemin dayandığı tarihî kırıl-

ma çizgisi, toplumu Avrupa'ya entegre etmeye çalışırken, iç halka olarak Ortadoğu-Balkanlar-Kafkaslardan oluşan yakın jeokültürel çevresi ile yabancılaşmaya itmiştir. Türkiye'de yaşanan en temel çelişki, bir medeniyet çevresine siyasî merkez olmuş bir toplumun tarihî ve jeokültürel özelliklerinin oluşturduğu siyasî kültür birikimi ile, siyasî elit tarafından başka bir medeniyet çevresine iltihak etme iradesi esas alınarak şekillenmiş siyasî sistem arasındaki uyum problemidir." (s. 82-83).

Daha sonra, "tarihî süreklilik ve siyasî akımlar" alt başlığında, günümüz Türk toplumunda varolan siyasî hareketlerin Osmanlı Devleti dönemindeki akımlarla olan ilişkisi irdeleniyor (s. 83-93): "Osmanlı devletinin son yüzyılında ortaya çıkan Osmanlıcılık, İslamcılık, Batıcılık ve Türkçülük hareketleri, doksanlı yıllarda yeni olmakla birlikte, yakın tarih mirası içinde süreklilik arz eden söylem ve tavırlarla tekrar gündeme gelmiştir. Osmanlı dönemindeki ilk örneklerine göre gerek taşıdıkları özellikler, gerekse yükseldikleri dönemler itibariyle ayrıştırılabilmesi daha güç olan bu akımların, Türkiye'nin uluslararası konumu ile iç siyasî kültür arasında kurdukları bağlantılar, aynı zamanda, Türkiye'nin uzun dönemli eksen arayışlarını da yansıtan bir tablo oluşturmaktadır." (s. 84). Bu akımlar arasında özellikle İslamcılık akımının, Batının yükselen değerlerine karşı, yüzyıl içinde giderek anlam kazanan, dünyadaki sıcak gelişmelere bağlı olarak, özellikle soğuk savaş sonrasında önemli bir çekim alanı oluşturduğuna dikkat çekiliyor. "Türkiye'de İslami kimliğin ve söylemin 1993-1996 yılları arasında siyasî platformda yükselişe geçmesinin de, bu uluslararası konjonktüre uygun bir tarzda geliştiği." (s. 87) vurgulanıyor.

İslamcılık ve Batıcılık eksenlerinde gözlenen gerilimlerde, geriyi temsille suçlanan din ve gelenek unsurları, Batı ile varolagelen tarihî çelişkileri gündeme getirdiği için, Türkiye'nin uluslararası konumu için de bir tür tehdit odağı olarak algılanmaktadır (s. 88).

Türkiye'nin iç siyasî bütünlüğü de, uluslararası konumu da son derece hassas bir denge üzerinde yeniden belirlenme süreci içindedir. Son on yıl içinde, değişik akımların yükseliş ve düşüş trendi içine girmeleri, Türkiye'nin içinden geçmekte olduğu olağanüstü değişim sürecinin izlerini taşımaktadır. "Tek yönlü ve tek eksenli bir iç siyasî kültür ve buna bağlı bir dış politika yapımının oluşması, Türkiye'nin çok yönlü tarihî tecrübe birikimini yeterince değerlendirebilen ve farklı senaryolara uyum gösterebilen bir siyasî ve diplomatik tavır geliştirebilmesini engellemektedir." (s. 91).

"Türkiye'nin, gerek kadîm kültürlerin siyasî tecrübe birikimini, gerekse modernleşme sürecinin en temel ve karmaşık unsurlarını barındıran çok yönlü bir tarihî mirasın ufuk açıcı sentezlerle yeniden üretilebilmesi sadece yerel problemlerin aşılabilmesi açısından değil, evrensel bunalım alanlarında etkin olunabilmesi açısından da büyük bir imkândır. Bu imkânın değerlendirilebilmesi, ülke içindeki iç siyasî kimlik ve kültür gerilimlerini azaltacak, iç muhasebeyi ko-

laylaştıracak ve alternatifleri çeşitlendirecektir. Toplumsal aidiyet hissinin güçlü bir tarihî ve sosyo-kültürel temele oturtulması ve bu aidiyetten beslenen bir fikir özgürlüğü ortamının oluşması, böylesi zengin bir stratejik düşünce atmosferinin oluşmasının asgarî şartıdır." (s. 93). Bu nedenledir ki, Türkiye'nin bu alanlar içinde karşı karşıya kalabileceği veya müdahil olabileceği hiçbir uluslararası ilişki, tek boyutlu bir tasvir ile anlaşılamaz. Bunun doğal bir sonucu olarak, Türkiye'nin bu uluslararası ilişkiler olgusuna yönelik dış politika oluşturması da tek yönlü ve tek eksenli nitelik taşıyamaz.

Türkiye'nin, birbirinden farklı özelliklere sahip olmakla birlikte birbirleriyle etkileşim içinde bulunan yakın kara, deniz ve kıta havzalarının oluşturduğu zeminde strateji geliştirme zorunluluğu ile karşı karşıya kalması, avantaj ve riskleri en üst düzeye çıkarabilecek bir çeşitliliğe sahiptir. Türkiye'nin kendi bünyesinde barındırdığı farklı tarihî tecrübeler de, bu zeminlerle ilişkisi bakımından dinamik bir etkide bulunmaktadır.

Türkiye için bugün de temel mesele, tarih ve coğrafya sabit verilerini etkin bir şekilde kullanabilecek, kültür faktörünün birleştirici ve kuşatıcı niteliğini öne çıkarabilecek ve bu sabit verilerden hareketle ekonomik, askeri ve teknolojik kapasiteyi maksimum düzeyde artırabilecek bir stratejik zihniyeti, uygun bir stratejik plânlama ve tutarlı bir siyasî irade ile devreye sokabilmektir.

İkinci Kısım: Teorik Çerçeve, Kademeli Strateji ve Havza Politikaları (s. 97-218)

Birinci bölümde, -"Jeopolitik Teoriler; Soğuk Savaş Sonrası Dönem ve Türkiye"- öncelikle coğrafî mekan idraki konusunda kısa bir tarihî analiz yapılarak, jeopolitik teoriler ve küresel stratejiler konusuna giriliyor. Jeopolitik teoriler ve küresel stratejiler konusunda bir çok önemli tez tartışılmaktadır. Bunlar arasında, Halford J. McKinder'in, 1904 yılında yayımladığı bir makalesindeki görüşleri; siyasî tarihin gelişimini jeopolitik temellere indirgeyerek yorumlaması ve dünya coğrafyasını siyasî ve askerî strateji bakımından mihver saha, iç kuşak ve dış kuşak alanlarına ayırarak öncelikli stratejik hedefleri belirlemesiyle dikkate alınıyor. Böylece, kara hakimiyetine dayalı bir strateji için mihver saha, Doğu Avrupa'dan başlayarak Asya'nın büyük bir bölümünü içine alan bir saha olarak tanımlanmaktadır (s. 104). Dolayısıyla Mckinder'e göre, kesin dünya hakimiyeti için Avrasya hakimiyeti gerekmektedir. Dünya hakimiyeti için stratejik hedefler konusunda diğer tezlere de kısaca değinildikten sonra, soğuk savaş sonrası dönemde oluşan jeopolitik alanlarla ilgili değerlendirmeler yapılıyor (s.97-108). Soğuk savaş döneminde dünyada var olan iki ana kutuplu dengenin yıkılması, doğu-batı ve kuzey-güney bağlantılı jeopolitik ve jeoekonomik alanlar arasında önemli stratejik belirsizlikler doğurmuştur. Daha sonra, "Türkiye'nin jeopolitik yapısı", stratejik pozisyonundaki değişmelere göre kısaca değerlendirilmektedir (s.115-118).

İkinci bölüm; "Yakın Kara Havzası; Balkanlar-Ortadoğu-Kafkaslar"

Türkiye'nin tarihî birikimi ve coğrafî konumu itibariyle yakın havzası olan Balkanlar, Ortadoğu ve Kafkaslar, Türkiye'nin dış politikasını etkileyen birçok meseleyle yakından ilgilidir. Bununla birlikte, Türkiye'nin uluslararası konum içindeki siyasî, ekonomik ve kültürel ağırlığı, bu havzada sahip olduğu etkinliğe ve performansa bağlı olmaya devam edecektir. Böylece Türkiye'nin, bu bölgedeki tarihî ve kültürel geçmişi ve günümüzdeki siyasî, ekonomik ve kültürel bağlantıları da göz önünde tutularak bugünkü politikası hakkında değerlendirmeler yapılmaktadır (s. 119-149).

Üçüncü bölümde, "Yakın deniz havzası; Karadeniz, Doğu Akdeniz, Körfez, Hazar" başlığıyla veya başlığı altında, Türkiye'nin, coğrafyası ile doğrudan bağlantılı su yolları ve çevresiyle ilgili bir deniz stratejisi oluşturamadığı eleştirisi yapılıyor. Tarihî arka plânda ve soğuk savaş sonrasında, daha da önem kazanan denizlerle ilgili potansiyel kazanımlar ve Türkiye'nin bu konudaki etkinliği ayrı ayrı ele alınıyor (s. 151-182).

Dördüncü bölümde, "Yakın Kıta Havzası; Avrupa, Kuzey Afrika, Güney Asya, Orta ve Doğu Asya" başlığı altında, soğuk savaş sonrası dönemde bu bölgenin stratejik konumu ele alınarak, küresel ve bölgesel güçlerin politikaları arasındaki gerilimler değerlendiriliyor. Daha sonra, Türkiye'nin yakın kıta havzasıyla olan ilişkileri; başta Avrupa Birliği ile olan ilişkiler, Asya açılımı, Afrika açılımı ve diğer bölgelerle olan yakın ve uzak hedefleri çerçevesinde açıklanıyor (s. 183-218).

Üçüncü Kısım: Stratejik Araçlar ve Bölgesel Politikalar (s. 221-550)

Birinci bölümde, "Türkiye'nin Stratejik Bağlantıları ve Dış Politika Araçları" başlığıyla veya başlığı altında, soğuk savaş öncesi ve sonrasında Türkiye'nin ittifak ve işbirliği ilişkileri tahlil ediliyor. Bu kapsamda, Türkiye'nin bugüne kadar üyesi olduğu NATO, AB, İKÖ gibi örgütlerle ve soğuk savaş sonrası gündeme gelen ECO, KEİ, Türk Dünyası Zirveleri, D-8 gibi örgütlerle olan ilişkilerindeki çelişkiler tahlil ediliyor. Türkiye'nin son on yılda kendi bölgesinin sınırlarını da aşan birçok ekonomik ve siyasî ittifak arayışına yönelmesi yanında, bu dinamik döneme, gerekli diplomatik, ekonomik ve siyasî alt yapı hazırlığı yapmaksızın girmesinin zaaflarına dikkat çekiliyor (s. 224).

NATO'nun yeni dönemdeki stratejisi ve Türkiye'nin, soğuk savaş sonrası, örgüt içinde azalan önemine dikkat çekiliyor. Daha sonra, NATO'nun, yeni küresel misyonu kapsamında genişleme stratejisi ve Kosova'ya yaptığı müdahalenin, kendi iç ve dış dengeleri açısından tahlili yapılıyor (s. 225-240).

Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı (AGIT)'nın, soğuk savaş sonrası kazanabileceği fonksiyonlar değerlendiriliyor (s. 240-246).

İslam Konferansı Örgütü (İKÖ) başlığıyla veya başlığı altında, 20. yüzyılda İslam dünyası, kavramsal ve siyasal değişim kapsamında inceleniyor: "Soğuk savaş öncesi dönemde başlamakla birlikte, soğuk savaş sonrası dönemde daha evrensel bir ivme kazanan diğer önemli bir değişim ise, İslam medeniyet

havzasının ciddî bir kültürel uyanış sürecine girmesidir. Bu durum sadece İslam dünyası ile sınırlı değildir. Batı medeniyetince tasfiyesi kaçınılmaz gibi görünen kadim insanlık birikiminin ürünü olan medeniyet havzalarının hemen hemen tümü (özellikle Çin, Hint bölgesi) kendilerini yenileme, kültürel referanslarını tekrar keşfetme, bu referansların sosyal ve ahlâkî yansımalarını yeniden kurma süreci içine girmişlerdir. Çin ve Hint havzasının demografik gücü ile İslam medeniyet havzasının jeopolitik öneminin ivme kazandığı bu yönelişler, insanlık birikiminin gittikçe çeşitlenmesinin önünü açan bir tarihî dönemeç oluşturmuştur." Bu medeniyet canlanması ile birlikte gözlenen diğer önemli değişme ise, bu canlanmanın soğuk savaşın bitişi ile birlikte bir küresel tehdit gibi algılanmasıdır. Bu süreç içinde İslam kavramının bir sıfat olarak terörizm, fundamentalizm, radikalizm gibi takılarla birlikte anılması, jeopolitik dışlamaya yönelik psikolojik bir şartlandırmaya zemin hazırlamıştır (s. 252).

Bu dışlayıcı yaklaşımın en çarpıcı temelleri, Huntington'un *Medeniyetler Çatışması* tezinde 'İslam medeniyeti'nin, başta Batı olmak üzere diğer bütün medeniyetlerle çatışma içinde olduğunu ileri sürmesidir. Bu tezden hareketle, katı bir kategorik ayrımla, Batı ve diğerleri şeklindeki kutuplaşmada adı konan İslam medeniyeti, özellikle soğuk savaş sonrasında yeni bir karşı alan olarak tanımlanabilmiştir. Soğuk savaş sonrası dönemde bunalımların ve çatışma alanlarının İslam dünyasında yoğunlaşması, yazara göre, Müslümanların bir karşı kutup oluşturmasından değil, bu dünyanın sahip olduğu jeopolitik, jeokültürel ve jeoekonomik özelliklerden dolayıdır (s. 254).

Türkiye ile İslam dünyası arasındaki ilişkilerdeki değişkenlik, son yüzyıl içindeki gelişmeler kapsamında değerlendiriliyor: "Türkiye, bütün bu tecrübe birikimini ideolojik saplantıdan uzaklaşan bir yöntem ile değerlendirerek İslam dünyasına yönelik bakış açısının ana unsurlarını yeniden belirlemek zorundadır." (s. 261).

> Türkiye'nin tarihî ve coğrafî derinliği, kültürler arası etkileşimin arttığı, otantik medeniyetlerin canlanma sürecine girdiği bir dönemde olağanüstü stratejik/kültürel imkanlar sunmaktadır. Önümüzdeki dönemde yüzyıl, kendi kültür parametrelerini evrensel değerler haline dönüştürebilen toplumlara sadece itibar değil, önemli stratejik açılım imkanı da verecektir. Kadim insanlık birikiminin en önemli unsurlarını bünyesinde barındıran, İslam medeniyet birikiminin en rafine kültürel mirasına sahip olan, Batılılaşma sürecinde ciddî bir medeniyetler arası etkileşim alanı oluşturan Türkiye, bu konumunu kalıcı bir medeniyet açılımına öncülük edecek şekilde kullanmalıdır (s. 262).

Soğuk savaş sonrası dönemde kurulan *Karadeniz Ekonomik İşbirliği* (KEİ) örgütüyle ilişkiler, yakın deniz havzası ülkelerle olan çok yönlü ilişkiler kapsamında ele alınıyor (s. 275-280).

Daha sonra, D-8 olarak anılan bazı İslam ülkeleriyle ilişkiler ve bu girişimin âtıl kalmasının nedenlerine kısaca değiniliyor (s. 281-282). Soğuk savaş

sonrası dönemde, uluslararası ekonomi-politik sistem açısından merkezî bir konum kazanan G-8'in, daha geniş bir platform niteliğinde olan G-20 grubunu oluşturma kararının arkasında, ekonomi-politik ve siyasî nitelikli gerekçelere dikkat çekiliyor (s.281-289). Küresel strateji geliştirme kapasitesine sahip bu gelişmiş ülkeler plâtformu, ABD'nin, uluslararası ekonomi-politik sistemin işleyişindeki patronaj rolü çerçevesinde reel operasyonlar ve diplomatik manevralarla, diğer uluslararası örgütleri de etkilemeyi hedeflemektedir.

İkinci bölüm; "Stratejik dönüşüm ve Balkanlar"

Soğuk savaş sonrasında, Yugoslavya'nın bölünmesiyle başlayan, Bosna'da etnik kıyım ile tırmanan ve Kosova bunalımı ile yeni nitelikler kazanan Balkanlar meselesi, bölgesel nitelikten, uluslararası rekabet ortamına kadar yükselme göstermiştir. Yazara göre, bölgenin, özellikle Körfez savaşı sonrasında sıcak bir çatışma alanı yapılmasındaki zamanlama, uluslararası güçlerin yeni bir hakimiyet senaryosunun gereğidir. "Balkanlardaki bunalımın ilk safhasında ABD, Körfez bölgesinde sağladığı kesin üstünlük karşılığı, Doğu Avrupa'nın, NATO'yu genişletme operasyonları dışında, genelde Avrupa'nın, özelde Almanya'nın etki alanına kaymasına sınırlı bir şekilde göz yummuştur. Bu çerçevede, Avrupa-içi çelişkilerin nabzını son derece soğukkanlı bir diplomasi ile tutan ABD, bu karşı hamlelerin Balkanlar üzerindeki etkisini doksanlı yılların başlarından itibaren yakın takibe almıştır. Nitekim Almanya'nın, bu dolaylı etki alanı bölüşümünün sonucunda Yugoslavya'nın bölünmesi sürecini bir süper devlet adayı psikolojisi ile yürütmesi ve etki alanını Slovenya ve Hırvatistan üzerinden Adriyatik'e doğru genişletmesi, Avrupa-içi dengeleri harekete geçirmiştir. NATO'nun caydırıcılık ve etkinlik gücünü tehdit edecek yegane unsur olan hava savunma sisteminin etkisiz bırakılmasıyla, Sırbistan'ın askeri gücünün, dışarıdan gelecek dengeleyici müdahalelere karşı direnci kırılmıştır. Körfez savaşı ile nasıl sadece Kuveyt'in bağımsızlığı değil, Ortadoğu'da sıradan bir bölgesel gücün çok üstünde askeri kapasiteye sahip olan Irak'ın bu kapasitesi sınırlandırılmamışsa, Sırbistan'ın Avrupa için tehdit oluşturan askeri gücü de, Kosova müdahalesi sonrasında NATO gücü ile denetim altına alınmıştır (s. 300).

Üçüncü bölüm, Ortadoğu: "Küresel Ekonomi-Politik ve Stratejik Dengelerin Kilidi"

Türkiye'nin yakın bölge havzası olarak Ortadoğu, çok kültürlü özelliği öne çıkan jeokültürel bir bölgedir. Dünyanın önemli bir kesişim kavşağında yer alan bölge, sahip olduğu tarih derinliğinin getirdiği jeokültürel özellikle, insanlığı etkileyen en köklü dinî ve düşünsel açılımların da odak noktasını oluşturmaktadır. (Bu bölüm oldukça kapsamlı olarak çeşitli yönleriyle inceleniyor. s. 323-453) 'Ortadoğu'nun tarihî ve coğrafî konumu'na dikkat çeken yazar, kültürel koşullar çerçevesinde bölgenin insanlık tarihîndeki inanç coğrafyası konumuna işaret etmektedir: "Ortadoğu, dünyanın üç önemli evrensel dininin en önemli merkezlerinden birisi olan Kudüs söz konusu olunca, bütün dünyaya yayılmış bu üç dinin mensupları açısından da dikkatleri çekmektedir. Ortadoğu'nun jeokültürel ve tarihî derinliği, oradaki birçok bölgesel görünümlü me-

selenin, bölge-dışı aktörleri de doğrudan müdahil kılacak bir konuma işaret etmektedir." (s. 328). Bölgenin, Osmanlı egemenlik dönemlerinde sahip olduğu kültürel ve dinî çeşitlilik, Osmanlı sisteminin dağılmasıyla birlikte etnik ve dinî farklılıkların katı siyasî kimlikler haline dönüştüğü bir jeokültürel parçalanma alanına dönüşmüştür (s. 329). Osmanlı devletinin tasfiyesi ile bölgede yaşanan jeokültürel farklılaşma ve parçalanmaya yol açan dış faktörlere dikkat çekilirken, bu ülkelerin bölgedeki ekonomik potansiyeli kullanabilmek için kendi belirledikleri koşullara uygun bir parçalanma stratejisini, bölge halkları arasındaki etnik kabilecilik ve mezhep unsurlarını değerlendirerek uygulayabildikleri anlatılmaktadır (s. 329-351).

Bölge içi dengeler konusunda, birbirine sınır olan Ortadoğu ülkelerinin son yıllara kadar devam eden siyasî güç manevraları çeşitli yönleriyle ele alınırken, özellikle Arap milliyetçiliğinin yükselen konumuna dikkat çekiliyor.

Ortadoğu'da bugün de devam eden önemli bir sorun kaynağı olarak İsrail'in yayılmacı politikası karşısında Arap dünyasının kendine özgü stratejileri değerlendiriliyor. Yahudilerin, tarihî dönemler itibariyle yaşadıkları deneyimler yorumlandıktan sonra, II. Dünya savaşı sonrasında kurulan İsrail devletinin bölge ülkeleri ve dünya ülkeleri arasında sürdürdüğü stratejiler tahlil ediliyor. Yazarın bu konudaki yorumlarını özetlersek: Yahudi kimliğini belirleyen tarihsel tecrübe gerçekten ilginç bir Yahudi imajını ortaya çıkarıyor. Yahudi kimliğinin temelini oluşturan Tevrat'ın öngördüğü seçilmiş Yahudi toplumu inancı ile tarih içinde dünyanın dört köşesine yayılan Yahudiler, sürekli sürülen, dağıtılan bir toplum tecrübesi yaşamışlardır. Yahudi toplum psikolojisinde, Yahudi teolojisinin öngördüğü seçilmiş millet dogması ile sosyal realitedeki, diğer toplumların hakimiyeti altında yaşamanın getirdiği azınlık psikolojisi arasındaki gidiş gelişin ortaya çıkardığı anormal bir kimlik söz konusudur (s. 373).

Tarihî serencamın oluşturduğu bu psikoloji, Yahudileri, birbirleriyle bağlantılı üç temel gayenin etrafında bütünleştirmiştir. Farklı toplum realiteleri ve siyasî konjonktür içinde varlığını idame ettirme, muhtemel tehlikeler karşısında her an taşınabilir bir güç oluşturma ve bu gücü, teorik olarak seçilmiş toplumun misyonu doğrultusunda kullanma. Bu görüşlerle sosyal realite arasında kurulan meşruiyet ilişkisi, Yahudi toplumuna azınlık oldukları dönemlerde direnme, güç sahibi oldukları dönemlerde mutlak anlamda hükmetme becerisini kazandırmıştır (s. 374).

Tarihî analizlerden sonra, Yahudilerin, Batı dünyasında, öncelikle Ortadoğu'da kuracakları devletle ilgili siyasal süreci tamamladıkları, daha sonra da Nazi zulmü dönemi sonrasında Batı dünyasıyla işbirliği içinde, bölgede hakimiyet kurmalarına zemin hazırlandığı anlatılıyor (s. 374-380).

Soğuk savaş sonrası dönem ve İsrail'in stratejisi, İsrail-Filistin gerginliği çerçevesinde değerlendirildikten sonra, bölgesel dengeler ve Ortadoğu Barış süreci başlığında konu, diğer bölge ülkelerinin aralarında gelişen ilişkiler kapsamında ele alınıyor.

'Türkiye'nin Ortadoğu politikası', öncelikle, Türkiye'nin yakın komşuları olan Suriye, Irak gibi ülkelerle olan çeşitli çıkar ilişkileri açısından yorumlanıyor. Daha sonra, Türk-Arap ilişkileri açısından Türkiye'nin Arap dünyasıyla olan ilişkileri, tarihsel arka plân ve yüzyılımızdaki değişen dengeler etrafında ele alınarak Türk-Arap ilişkilerinin geleceği değerlendiriliyor (s. 410-416).

Türkiye-İsrail ilişkileri de, yüzyıl içinde Türkiye'nin Batı alemi ve İslam dünyası ile olan ilişkilerindeki politikalar üzerinde tahlil ediliyor. Daha sonra da, tarihî derinlikten jeopolitik etkileşime Türkiye-İran ilişkileri değerlendiriliyor. Bölümün en son başlığı "Türkiye Kuzey Irak bölgesi ve kürt sorunu"; birçok boyutuyla ele alınıyor (s. 417-453).

Dördüncü bölümde, "Avrasya Güç Denkleminde Orta Asya Politikası" başlığı altında, soğuk savaş sonrasında Orta Asya ülkelerinin stratejik konumları, kendi bölgesel zenginlikleri yanında, Türkiye ve İslam dünyasıyla olan kültürel bağlantıları çerçevesinde değerlendiriliyor. Orta Asya'nın uluslararası konumunu etkileyen faktörler, başta coğrafî ve jeopolitik faktörler olmak üzere, tarihî, kültürel, demografik,ekonomik faktörler alt başlıklarında inceleniyor. Sovyet sonrası Orta Asya bölgesinde küresel ölçekli hesaplar ve mücadele stratejileri geniş bir kapsamda ele alınıyor. Türkiye'nin bölge politikası da, bu mücadeleler perspektifinde açıklanıyor (s. 455-500).

Beşinci bölümde "Avrupa Birliği: Çok Boyutlu ve Çok düzlemli Bir İlişkinin Tahlili" başlığı altında, Türkiye'nin Avrupa birliği ile olan ilişkileri çok yönlü olarak değerlendiriliyor (s. 501-550).

> Yoğun bir medeniyet bunalımının yaşandığı, insanoğlunun bütün doğrularını yeniden kurma çabası içine girdiği, bu çerçevede bütün tarihî kültür birikimlerinin yeniden keşfedilmeye çalışıldığı bir dönemde, Türkiye gibi köprü ülkelerin farklı medeniyet birikimlerini bünyelerinde barındırıyor olmaları yeni bir medeniyet açılımı için ciddî bir kaynak oluşturmaktadır. Tarihî birikimi böylesi bir açılıma temel sağlayacak toplumların öne çıkaracağı bu süreçte Türkiye, tarihî derinliği ile stratejik derinliği arasında yeni bir medeniyet sentezi ve anlamlı bir bütün oluşturma ve bu bütünü coğrafî derinlik içinde hayata geçirme sorumluluğu ile karşı karşıyadır. Mihver bir ülke olan Türkiye bunu yapabilmesi durumunda jeopolitik, jeokültürel ve jeoekonomik bütünleşmeyi gerçekleştiren merkez bir ülke konumu kazanacaktır (s. 563)

Dünyadaki güç dengelerinin stratejik açılımlar açısından kapsamlı bir analizini sunan bu çalışma, 11 Eylül olayları sonrasında dünyanın alacağı yeni renkleri algılayabilmemiz açısından önemli bir rehber niteliğindedir. Özellikle Batı ve İslam dünyası arasında gerilimlerin tırmandırıldığı bir dönemde, dünbugün ve yarın ekseninde yolumuzu bulabilmemiz için sayın Davutoğlu'nun bu eserindeki analizler dikkatle değerlendirilmelidir.

ERKAN PERŞEMBE

Muhammed'e Göre Muhammed

İlhan Arsel
Kaynak Yayınları, İstanbul 2000

İlhan Arsel, aslında bir hukukçu. Ancak o, daha ziyade İslam üzerine yapmış olduğu bilimsel(!) araştırmalarla tanınan; gerçekte ise, düşünce ve yazılarıyla İslam inancını, onun kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim'i ve peygamberi Hz. Muhammed'i karalamaya, bu karalamalarla kamuoyunu yönlendirmeye çalışan bir yazar. Bu alandaki son ürünlerinden biri *Muhammed'e Göre Muhammed*[1]. Şimdi, okuyucularımıza soralım. Kökten dinciliğiyle tanınmış Mehmed Akif'in, Tanrı'yı keyfiliklerle, adaletsizliklerle suçladığını; Tanrı'yı kötülüklerin kaynağı şeklinde tanımladığını; O'nu, kullarının sefalet ve üzüntülerine kulak asmamakla, onların iniltileri karşısında duygusuz davranmakla damgaladığını (s. 15) hiç duymuş muydunuz?!

Ya Yunus Emre'nin, Tanrı'nın adaletinden şüphe ettiğinden, ona karşı şüpheci ve alaycı bir dil kullandığından (s. 14) haberiniz var mıydı?!

Peki, Muhammed'in, kendisini Tanrı'ya eşdeğerde, onunla aynı kertede; hattâ ondan üstün gördüğünü (s. 33...) biliyor muydunuz?!

Pekâlâ, Muhammed'in kendisine tapılması için elinden geleni yaptığını (s. 138); farklı inançtakileri, kadın, erkek, çoluk çocuk kılıçtan geçirdiğini (s. 73...); Arapları, kavm-i necip olarak nitelendirdiğini (s. 119); ömrünün üçte ikisini putlara taparak geçirdiğini (s. 114-5); Kur'an'ın, kendi sözleri olduğunu söylediğini (s.140); diğer peygamberleri günahkâr, aşağı vs. kılıklarda tanımladığını (s. 302); kendi toplumu içinde en fazla köleye sahip olanlardan biri olduğunu; öldüğü tarihte 80 ya da 100 kadar kölesi bulunduğunu (s. 310) duymuş muydunuz?!

Diyelim ki, bütün bunları hiç duymadınız. Günlük beş vakit işitip durduğunuz ezanda, "Şüphesiz bilirim, bildiririm Tanrının peygamberidir Muhammed." şeklindeki tümcenin dört kez arka arkaya okunduğunu (s. 354); sabah ezanında, "Namaz uykudan hayırlıdır." tümcesinin yedi kez söylendiğini (s. 353) de mi duymadınız?!

İşte bütün bunları ve hiç kimsenin bilmediği, duymadığı daha nice ilginç değerlendirmeleri görmek istiyorsanız, İlhan Arsel'in *Muhammed'e Göre Muhammed* adlı yapıtına başvurmanız gerekecek!

[1] İlhan Arsel, *Muhammed'e Göre Muhammed*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2000, (Metin içindeki sayfa numaraları bu kitaba aittir).

İlhan Arsel, bu kitabında da, önceki kitaplarında sergilediği tutumunu pek değiştirmemiş; ele aldığı birtakım meselelerin aslını bilenler nezdinde gülünç durumlara düşme pahasına, yine çok ilginç değerlendirmelerde bulunmaktan kendini alamamış.

İslam'ın aleyhinde kaleme aldığı diğer bütün kitaplarında olduğu gibi, bu kitabında da Arsel, bir çok hükmü yanlış önermeler üzerine kurmaktadır. Önermeler yanlış olunca, bunlara dayanarak çıkarılan sonuçlar da yanlış olmaktadır.

Peki, Arsel bu yanlış önermeleri nereden elde ediyor? Bu soruya cevap teşkil edecek hususların en başta gelenleri şunlardır: Uydurma ve zayıf rivayetler, yanlış tarihî bilgiler, bazı bilgilerin kaynaklardan tahrif edilerek aktarılması, İslami literatür içerisinde Müslümanlık namına söylenen her şeyin mutlak doğruymuş ve kabul edilebilirmiş gibi ele alınması, çarpıtmalar, sığ değerlendirmeler, maksatlı yorumlar ve yakıştırmalar. Şimdi Arsel'in iddialarını nasıl yanlış önermeler üzerine kurduğuna ve pek çok iddiasının polemikten öte bir değer taşımadığına dair birkaç örnek verelim.

"Suyutî'nin *el-Lealiu'l-Masnûa* adlı kitabından öğrenmekteyiz ki,...(s. 113)"

Böyle diyor Arsel ve başlıyor nakil yapmaya...Ondan sonra gelsin yorumlar... Vay efendim; Muhammed, "Bana cinsî münasebette, kırk erkek gücü verildi." demiş de; yok Muhammed, kadınlarıyla olan ilişkilerini sadece şehvet ölçeğine göre değerlendirirmiş de (s. 150); yok şehvet gücü bakımından(yani raculiyette) bütün insanlara ve bütün peygamberlere üstün bulunmayı kendi ilahiliğinin bir işareti yapmış da (s. 150); vs, vs...

Suyûtî'nin *el-Leâliu'l-masnûa fi'l-ehâdîsi'l-mevdûa* adlı eserinin, hadis diye uydurulmuş rivayetleri bir araya getirerek deşifre etmek amacıyla telif edilmiş bir koleksiyon olduğunu bilenler için, Arsel'in bu ifadeleri, onun İslami ilimler alanındaki sığlığını ele veren bir belgedir. Eğer kendisi, başka değil, bu eserin yalnızca adının ne anlama geldiğini bilebilseydi böyle bir hataya düşer miydi, bilinmez! Çünkü alıntı yaptığı eserin adı, uydurma hadis rivayetleri konusunda bir çalışma olduğunu zaten göstermektedir.

Burada aktardığı söz konusu rivayete gelince; uydurma hadis kitapları, Hz.Peygamberin cinsel gücünden söz eden bütün rivayetlerin kendisine dayandığı uydurma rivayetlerin,[2] kim tarafından uydurulduğunu dahi tespit etmişlerdir. Bu rivayetlerin uydurma olduğu tespit edildikten sonra, bunlar üzerine kurulacak bir takım hükümlerin ne değeri olabilir?

Belirttiğimiz gibi Arsel, pek çok uydurma ve zayıf rivayeti malzeme yapmaktan çekinmemektedir. Arsel'in iddialarının yaklaşık dörtte birinin bu tür uydurma ve zayıf rivayetlere dayandığını söylemek yanlış olmaz.

Yanlış tarihî bilgiler

İçerisinde tarihî bilgilere dayalı yargıların da yer aldığı bir çalışmanın bilimsel niteliğini ortaya koyacak en objektif kriterlerden biri, hiç kuşkusuz tarihî

[2] Bkz. Ali b. Muhammed b. Sultan (Molla Ali el-Kârî), *el-Esrâru'l- merfûa fi'l-ahbâri'l-mevdûa (el-Mevdûatul-kubrâ)*, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1985, s.67.

bilgilerin doğruluk derecesidir. *Muhammed'e Göre Muhammed*'teki tarihî bilgilerde de pek çok yanlış var. Yazının sınırlarını zorlamadan buna da bir iki örnek verelim:

Arsel, "Muhammed, kendi toplumu içinde en fazla köleye sahip olanlardan biriydi; öldüğü tarihte seksen ya da yüz kadar kölesi olduğu söylenir." diyor (s. 310). Arsel'in verdiği bu bilginin yanlışlığı ortada. Çünkü Hz. Peygamberin, ahirete intikal ettiği zaman tereke olarak geride ne bıraktığı, kaynaklarda çok açık bir şekilde yer almaktadır. Bunlar, beyaz dişi katırı, silahı, bir de (fakirlere) sadaka olarak vakfettiği bir araziden ibarettir.[3]

Bir diğer örnek de şudur: Arsel, Selmân-ı Farisî'nin Hz. Hatice'nin kölesi olduğundan, Hatice'nin onu Muhammed'e hediye ettiğinden söz ediyor (s. 274). Oysa, Selmân-ı Farisî'nin Hz. Peygamberle ilk defa Hicret'ten sonra Medine'de karşılaştığı, bütün tarihî kaynakların, üzerinde ittifak ettiği bir hususdur.[4]

"Beni rüyada gören Hakk'ı (Allah'ı) görmüş olur." (s. 361)

Arsel'in başvurduğu çarpıtma tekniklerinden biri de, alıntılama oyunlarıdır. Tıpkı, "Beni rüyada gören hakkı (yani gerçeği) görmüş olur."[5] mealindeki hadisi, "Her kim beni rüyada görürse Hakk'ı (Allah'ı) görmüş olur." (s. 361) şeklinde aktararak, Muhammed'in bunu, kendisini Tanrı kertesinde göstermek için söylediği şeklinde yorumlara kalkışması gibi! (s. 373).

Allah'ın yaptıklarının geçerlilik kazanması, Muhammed'in onayına bağlı

Kur'anı Kerim, kendisinin, geçmişte Allah tarafından önceki peygamberlere gönderilmiş bulunan ilahî kitapların asıllarını doğrulayıcı/tasdik edici bir kitap olduğunu ilan etmektedir.[6] Kur'anı Kerim'de aynı nitelik, Hz. İsa'ya indirilen İncil için de zikredilmektedir.[7] Yani Kur'anı Kerim'e göre İncil de kendisinden önce gönderilmiş olan ilahî kitapları doğrulayıcı/tasdik edici bir kitaptır. Yine Kur'anı Kerim'e göre, Allah'ın gönderdiği bütün peygamberlerden, sonra gelenler, kendilerinden önce gönderilen peygamberleri hep tasdik edegelmişlerdir.[8] Bu sebeple, Kur'anı Kerim'de Hz. Muhammed'in de kendinden önce gelen peygamberleri doğrulayıcı/tasdik edici olduğu belirtilmektedir.

Şimdi Arsel'in Hz. Peygamberin bu doğrulayıcı/tasdik edici niteliğini nasıl değerlendirdiğine bakalım.

> Muhammed, onların peygamberliğini tasdik etmek suretiyle onlara nazaran kendisini üstün bir duruma çıkarmış olmaktadır. Hattâ sadece peygamber-

[3] Buhârî, Cihad: 61,86; Meğazi: 83; Vasâyâ: 1; Müslim, Vasiyye: 18; Ebû Dâvud, Vasâyâ: 1; Hz. Peygamberin terekesi konusunda bilgi için bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kubrâ*, Dâru Sadr, Beyrut, tarihsiz, II/314-317; Mevlânâ Şiblî, *Asr-ı Saadet*, Mütercim: Ömer Rıza Doğrul, Eser Neşriyat, İstanbul 1977, I/529 vd.

[4] Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtul-kubrâ*, IV/75-93; Şah Muînü'd-dîn Ahmed en-Nedvî ve Said Sahib Ensârî, *Büyük İslam Tarihi/Asr-ı Saadet - Peygaberimizin Ashâbı*, Hazırlayan: Eşref Edip, Sebilü'r-reşâd neşriyatı, İstanbul 1964, III/200-214.

[5] Buhârî, Talbir: 10; Müslim, Ruyâ: 10-13.

[6] 2. Bakara, 41,91,97; 3. Âl-i İmran, 3; 4. Nisâ, 47; 5. Mâide, 48; 35. Fâtır, 35.

[7] 5. Mâide, 46.

[8] Misal olarak bkz. 3. Âl-i İmran, 39, 81; 61. Sâf, 6.

> lere karşı değil, fakat aynı zamanda Tanrı'ya karşı da üstünlüğünü vurgulamış olmaktadır. Şu bakımdan ki, peygamberleri seçip görevlendiren Tanrı olmakla beraber, Tanrı'nın seçtiği bu peygamberlerin peygamberliklerini tasdik eden Muhammed'dir. Söylemeye gerek yoktur ki, tasdik yetkisine sahip olmak, bir üstünlük ifadesidir. Muhammed Tanrı'nın seçtiği peygamberleri tasdik etmek suretiyle bu seçim ameliyesine adeta 'meşruiyet' kazandırmış durumundadır. Hani sanki Tanrı'nın yaptığı işleri tasdik eden (onaylayan) Muhammed'dir (s. 206).

"et-tasdîk/tasdik etmek", Arapçada, inanmak, doğrulamak, kabul etmek anlamında kullanılan bir kelimedir. Gerek Hz. Muhammed'in önceki peygamberleri tasdik etmesi, gerekse sonraki peygamberlerin öncekileri tasdik etmeleri, bu anlamda, yani "doğrulamak" anlamında kullanılmaktadır.

Arsel'in sergilediği bu hiç olmayacak zorlamaları, yalnızca, onun bu alanda yeterli altyapıya sahip olmamasıyla açıklamak zor görünüyor. Çarpıtma biçimlerine bakarak, bunu İslami olana karşı taşıdığı "... hınç çıkarma zevki..."[9] ile veya "...şeriatın kararlı düşmanı..."[10] oluşu ile açıklamak daha isabetli olur kanaatindeyim. Tatmak istediği bu zevk ve saplandığı bu husumet, içinde bulunduğu psikolojiyi çok açık bir şekilde yansıtmaktadır. Yoksa, peygamberinin, Allah elçiliğiyle birlikte kul (abd) oluşunu dinin giriş cümlesi yapan bir din hakkında, peygamberi Allah'tan üstün görme iddiası nasıl telaffuz edilebilir?

Dua Allah'a emir vermektir

Sırf emir kalıbındadır diye 'dua'yı Allah'a emir vermek ve talimatlar yağdırmak şeklinde anlamaya ne demeli? Herhangi bir mantıkla, bunun izah edilebilir bir tarafı var mıdır?

Arsel'e göre, dualarla Tanrı'ya emir ve talimatlar yağdırılmakta, Tanrı, dualarla istenen şeyleri bilmiyormuş ve kullarının duaları olmadan iş göremezmiş konumuna düşürülmektedir! (s. 337).

Dua; emir, nehiy, istifham ve nida gibi bir talep türüdür.. Talep, üst konumda bulunandan alt konumda bulunana doğru olursa 'emir'dir. Alt konumda olandan üst konumda bulunana doğru olursa 'dua' veya 'arz'dır. Aynı konumda bulunanlar arasında ise 'iltimas'tır. Bu bir edebiyat kuralıdır.

Hz. Muhammed'in, Hz. İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğunu reddetmesi, İsa'nın kendisinden daha üstün tutulmasını önlemek içindir

Bilindiği gibi Kur'ânı Kerim, muharref Hıristiyanlığın, Hz. İsa'nın Allah'ın oğlu olduğu şeklindeki batıl iddialarını reddeder. Hz.İsa'nın getirdiği hak dinde böyle bir inanç olmadığı hâlde, sonradan hak dine sokulmuş olan bu batıl iddianın, 'tevhit' (Allah'ın birliği) ile bağdaşması mümkün değildir.

Şimdi Arsel'in, İslam'ın bu konuya yaklaşımını nasıl ele aldığına bakalım:

> ...Hemen belirtelim ki, İsa'yı 'Tanrı' ya da 'Tanrı'nın oğlu' şeklinde kabul eden Hıristiyan inanışlarını reddetmesinin asıl nedeni, İsa'nın kendisinden daha üstün ve daha kutsal bir durumda tutulmasını önlemek içindir. Eğer

[9] İlhan Arsel, *Biz Profesörler*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, tarihsiz, s. 162.
[10] İlhan Arsel, *Şeriat ve Kadın*, Kaynak Yayınları, İstanbul 1997, s. 23.

> İsa Tanrı'nın oğlu ya da Tanrı'nın sureti olarak kabul edilecek olursa kendisinin ondan daha az değerde ve alt derecede bir kimse olduğu kanısının yerleşeceğinden korkmuştur (s. 198).

Bu tür yorumlar, Arsel'in bu kitabının da diğerleri gibi nasıl bir polemik ürünü olduğunu göstermektedir.

İki sayfa sonra zikredeceği (s. 238) bazı peygamberlerin insanlar tarafından öldürüldüğüne dair apaçık Kur'an ayetlerini hiç göz önüne almadan şöyle diyebiliyor Arsel:

> İncil'e dayalı olarak Hıristiyanların inancı odur ki, İsa'yı Yahudiler öldürmüşlerdir. Söylemeye gerek yoktur ki, böyle bir inanç, peygamberlerin insanlar tarafından öldürülebileceği anlamını içerir. Oysa Muhammed, peygamberlerin insanlar tarafından öldürülebilir olmaları fikrini kendi bakımından sakıncalı bulmaktaydı... vs. (s. 281).

Hz. Peygamber vefat ettiğinde ilk namazını Allah kılmış (!)

Arsel, "Şüphesiz Allah ve melekleri peygambere salât ederler. Ey iman edenler! Siz de ona salât edin, selam edin."[11] meâlindeki ayeti çarpıtıp olmadık bir anlama çekerek, bunu kitabının tam 41 yerinde tekrarlamaktadır. Bütün bu tekrarlarla yapmak istediği; "Muhammed, Tanrı'yı melekleriyle birlikte kendisine namaz kılarak 'salavat' getirirmiş (dua edermiş) gibi göstermiştir." (s. 49) ve böylece "kendisini tanrısal yücelikte görmektedir" (s. 368) şeklinde bir iddiada bulunabilmektir. Buna dayalı olarak bu iddialarını o kadar gülünç boyutlara ulaştırır ki, Hz.Peygamber vefat ettiğinde ilk namazını Allah'ın kıldığı şeklinde, insanı tebessüm ettirecek sözler sarf etmekten bile kendini alamaz (s. 345, 347).

"Hıristiyanların Meryem oğlu İsa'yı övdükleri gibi beni aşırı övmeyiniz. Ben ancak Allah'ın bir kuluyum. Bu itibarla bana Allah'ın kulu ve elçisi deyin."[12] buyuran bir peygamberin, kendisini Tanrı düzeyinde gördüğünü, Tanrı'ya tapıldığı gibi kendisine tapılmasını istediğini ileri sürmek, ancak Arsel'in mantığıyla mümkün olabilir.

"Salât"ın, Allah'a nispet edilmesi durumunda, Allah'ın rahmet etmesi, arındırması, şanı yüceltmesi anlamına geldiği; meleklere nispet edilmesi hâlinde, onların, salât edilenler namına Allah'tan bağışlanma dilemeleri ve dua etmeleri manasında kullanıldığı; müminlere nispet edilmesi hâlinde ise, dua manasına geldiği konusunda ilim adamları ortak görüşe sahiptirler.[13]

İşte Arsel, 'ezan'da Peygamber Efendimizin Allah'ın kulu ve elçisi olduğu açıkça yer almasına rağmen, onun 'ezan'a adını, kendini Tanrı kertesinde göstermek için koydurduğunu iddia ederken de (s. 8); Müslümanların, Muhammed'i Tanrı'nın da üstünde gördüklerini ileri sürerken de (s. 24); Lokman suresindeki

[11] 33. Ahzap, 56.

[12] Buhârî, Enbiyâ: 48; Dârimî, Rikâk: 68; Ahmed b. Hanbel, I/23, 24, 48, 55, 60.

[13] Misal olarak bkz. Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât;* Muhammed b. Ebî Bekr er-Râzî, *Muhtâru's-sıhah.*

"...yeryüzünde böbürlenerek yürüme!..." (31: 17) ayetini, "Muhammed, Kur'an'a, insanların kendisine karşı çalım satmasını önlemek için koymuştur." (s. 46) derken de; devlete isyan ederek irtidat edenlere veya yol kesicilere ve teröristlere karşı sürdürülen silâhlı mücadelede öldürülenleri, farklı inançtakileri, kadın, çocuk demeden öldürmek şeklinde sunarken de (s. 73-77); Hz. Peygamber "Arab'ın, Arap olmayana hiçbir üstünlüğü yoktur." buyurmasına rağmen, onun, soyuyla övündüğünü söylerken de (s. 112); Hz. Peygamberin puta taptığını ileri sürerken de (s. 114-115); "Muhammed, kabirleri ziyaret yasağını kendi kabrine prestij edilsin diye kaldırmıştır." iddiasında bulunurken de (s. 180-181); Kur'an'da, Allah'ın izni olmadan hiç kimsenin şefaat edemeyeceği açıkça vurgulandığı hâlde, şefaati Tanrı'nın da üstünde yetkiye sahip olmak şeklinde takdim ederken de (s. 225); Hz.Peygamberin kendisinin dışında diğer peygamberlerin günahsız olmadığını söylediğini ima ederken de (s. 237); hadislerde geçen bazı temsilî anlatımları hakiki lafzi anlatım gibi aktarırken de (s. 226); İbrahim peygamberin Tanrı'ya "Haksızlık yapma!" diye ihtarda bulunduğunu ileri sürerken de (s. 289)...bunu yapmaktadır. Bu yüzden, onun iddialarının tamamını teker teker cevaplandırmaya kalkmanın gereksizliğine işaret etmiş olmakla yetinelim.

Arsel'e göre, yeryüzünde mabet niteliğinde iş gören yerlerin en sonuncusunun son taşı düştüğü gün insanlık (uygarlık), en yüksek gelişme noktasına erişmiş olacaktır.[14]

Yine ona göre, Türkler İslam'a girmemiş olsalardı, bugün yeryüzünün en uygar toplumlarından biri olacaklardı.[15] Herhâlde bizim, burada kendisine, İslam'a girmemiş olan Türk topluluklarının ne seviyede olduklarını ve niçin onların, bugün yeryüzünün en uygar toplumu olmadıklarını sorma hakkımız vardır.

Yıllarca önce, Türk milletini İslam dinine karşı soğutabilmek için, İslam'ı Arap milliyetçiliğinin kaynağı göstermeye çalışarak başlattığı karalamalarını aralıksız sürdüren Arsel, öteden beri tekrarlayageldiği birtakım iddialarına yenilerini de ekleyerek doğrudan Kur'ân'ı ve Hz. Peygamberi hedef alan yayınlara yönelmiştir.

İslam dininin, kendisine yöneltilecek eleştirilere karşı bir çekincesi yoktur. İsteyen inanır, isteyen inanmaz.[16] Ancak, İslami hükümlerin, ilmî olarak incelenmesi, bunların gerçeklik derecesinin araştırılması ve eleştirilmesi ile, çarpıtılması, tahrif edilmesi ve bağlamlarından koparılarak yanlış aktarılması aynı şey değildir. Burada Arsel'in yaptığı, daha ziyade ikincisidir.

Bu tür istismarlar, kültürel mirasımızı ehliyetle yeniden ele alıp hassas bir şekilde değerlendirme zaruretini bir kez daha gözler önüne sermektedir.

EKREM KELEŞ

[14] İlhan Arsel, *Toplumsal Geriliklerimizin Sorumluları Din Adamları*, İstanbul 1995, s. 20-21.
[15] İlhan Arsel, *Diyanet'e Cevap*, Kaynak Yayınları, İstanbul 1996, s. 45.
[16] 18. Kehf, 29.

el-Muktataf min 'uyūni't-tefāsīr

Mustafa b. Memiş b. el-Huseyn el-Hısn-ı Mansûrî
(Mustafa el-Hayri el-Hısn-ı Mansûrî)
Beyrut-Dimeşk 1996
c. I, s. 1-539; c. II, s.1-638; c. III, s.1-543; c. IV, s. 1-608; c. V, s.1-600
24.7x17.3.

İslami ilimlerdeki çoğu disiplinin kendine özgü bir tabakât geleneği oluştuğu için, kanaatimizce bu disiplinlere ait bir kitabın tanıtımı yapılırken, ilgili tabakâta eklemlenmesine zemin oluşturması bakımından, kitabın kendisinin tanıtımı kadar, müellifinin de tanıtılması bir o kadar önem arz eder. Bu itibarla biz burada hem kitabı, hem de yazarını tanıtmayı esas aldık.

Kitabın birinci cildinin ilk sayfalarında, müellifin bir muasırı olarak tanıtılan İbrahim Tanır'ın[1] kaleminden, müfessirimize ait kısa bir hayat hikayesi şöyle yer almaktadır:

> Üstad Mustafa b. Memiş b. el-Huseyn, şimdiki adı Adıyaman olan Hısn-ı Mansûr'da H. 1307 yılında (M. 1889-1890)[2] doğmuştur. İbtidaiyye ve Rüşdiye'yi, doğduğu mahalde bitirmiştir. Aşçı olan babası, ilim ehline çok düşkün olduğundan oğlunun da alim olmasını çok arzulamış, ona aşçılık öğretmemiş, mali fedakarlıklar yaparak Antep'e göndermiştir. Antep'te Abdullah Hoca'dan ders almış ve Arapça'da tebarüz etmiştir. Bazı hocalarının yönlendirmesi ile İstanbul'a gitmiş, Medresetü'l-Vaizîn'e girerek iki yıl eğitim gördükten sonra Dâru'l-Kudât'a intisab etmiş ve buradaki öğrenimini tamamladıktan sonra topçu sınıfından askerlik görevine çağrılmıştır. I. Dünya savaşında Çanakkale, Makedonya ve Irak cephelerinde çeşitli muharebelere katılmış, esir düşerek yıllarca esaret altında, çeşitli ülkelerde dolaştırılmıştır.
>
> Esaret hayatından kurtulduktan sonra, Şumni'deki (Şumnu)[3] Medresetu'n-Nuvvâb'a öğretmen olarak atanmıştır. Beş yılı lise kısmında, üç yılı da âli

[1] İbrahim Tanır, müfessirin damadıdır. Bu tanıtım yazısı kaleme alındığı sıralarda, yani Aralık 2001'de İstanbul'da vefat etmiştir.

[2] Faik Reşit Unat, *Hicrî Tarihleri Miladî Tarihe Çevirme Kılavuzu*, Ankara 1994, s. 88-89.

[3] *Şumni* yazılması gerekirken yanlışlıkla *şumsnî* şeklinde yazılmıştır. Bu yanlışlığın neden kaynaklandığını bilmiyoruz. Biz buraya doğrusunu derc ettik. Şimdiki telaffuz biçimi ile Şumnu'dur. Şumnu'daki Medresetu'n-Nuvvâb, 1922'de kurulmuştur. Kurucusu Emrullah Feyzullah Efendi yir-

kısmında olmak üzere bu medresede toplam sekiz yıl görev yapmıştır. Müfessirimiz burada, Arapça, Farsça, Fıkıh, İlmu'l-Usûl, Ferâiz, Usûlu's-Sakk[4] ve Ahkâmu'l-Evkâf dersleri okutmuştur.

Eğitim-öğretim işleriyle meşguliyeti esnasında M. 1922 yılında "el-Muktataf fi'l-Fıkh" adlı eserini yazmıştır.[5] Daha sonra, Sofya Dâru'l-İftâ'sına naklen atanmıştır. Sofya'da Yüksek Şer'î Dîvan Hey'etinde çalıştığı esnada "el-Muktataf fi't-Tefsîr"[6] adlı eserini yazmaya başlamış ve bu esere yıllarını vermiştir. "Luğatu't-Tıb" adıyla bir tıp sözlüğü ve Müslüman çocukları için bir ilmihâl kitabı yazmıştır. Arapça-Türkçe yazılmış Mecmûâtu'l-Fevâid adlı bir başka eseri de vardır. Fıkıhla ilgili yazmış olduğu "el-Muktataf fi'l-Fıkh" adlı eseri matbudur.

(...) Türkçe, Arapça ve Farsça'yı hem okuyup hem de yazabilirdi.

1390 H. yılında (M. 1970)[7] yaklaşık 82 yaşında[8] vefat etmiştir. Kabri İstanbul'da Kozlu kabristanındadır. (...)[9]

mi yıl müdürlük yapmış, vefatından sonra da, 1927 yılından beri burada Arapça öğretmenliği yapan, Muhammed Abduh'un öğrencisi Yusuf Ziyaeddin Ersal müdürlük yapmıştır. Ancak, Ersel'in müdürlüğü uzun sürmemiş; 1944 yılında komünistler iktidara gelince onu azledip yerine Ahmet Hasan'ı müdür olarak atamışlardır. Nihayet 1947 yılında, Medrese önce Gimnazya'ya çevrilmiş, sonra tamamen kapatılmıştır. Kadı vekili ve müftü yetiştirmek amacıyla açılan Medresetu'n-Nuvvâb, tâli (lise) ve âli (yüksek) olmak üzere iki kısımdan oluşmaktaydı. Başlangıçta öğretime tâli kısmı ile başlanmış, âli kısmı ise, 1930'da öğretime başlamıştır. Bulgaristan Maarif Bakanlığı 1932-1933 öğretim yılında Nuvvâb'ın tâli kısmına lise statüsü vermiştir. Muharrem Abdullah, Osman Seyfullah (Keskioğlu), Ahmed Hasan Davud (Davudoğlu), Osman Kılıç, İsmail Mehmet (Ezherli) Medresetu'n-Nuvvâb'da yetişmişlerdir. Bkz. Mustafa Bektaşoğlu, "Balkanlar'da Yanan İlim Meşalesi: Medresetu'n-Nuvvâb", *Diyanet Aylık Dergi* (Şubat 2001), sayı: 122, s. 20-24.

[4] Sakk, mahkeme ilâmları anlamına gelmektedir. Adlî belge ve ilâmlara sakk-ı adlî; şer'î kurallara uygun belge ve ilâmlara da sakk-ı şer'î denir. Sakk tanziminde bilgisi ve mahareti olanlara da "sakkâk" denilir. Bkz. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1998, s. 394.

[5] Bu eserin, 1941 yılında Sofya'da, Nuvvâb Matbaasında yapılmış olan bir baskısının fotokopyasını, müfessrimizin, kızı tarafından torunu, yani rahmetli İbrahim Tanır'ın oğlu ve hâlen İstanbul İSKİ'de daire başkanı olan Sayın Halil Tanır, tarafıma gönderme lütfunda bulunmuştur. Kendilerine teşekkür borcumu, burada yeri gelmişken ifa etmek istiyorum. Eser, 120 sahifeden ibaret olup; fıkhın furûatına ilişkindir. Müellif, bu eserinin başında, eseri, fıkıh kitaplarından derlediğini ifade etmektedir. Eserin başına koyduğu bir sayfalık kısaltmalar (mermûzât), aynı zamanda, bize eserin kaynaklarını vermektedir. Buna göre, eserin ana kaynakları şunlardır: el-İḫtiyār maʿa metnihi'l-muḫtār, el-Bidāye(tu) maʿa metnihi't-tuḥfe, Tenvīru'l-ebṣar, el-Cevhere(tu) ʿale'l-Kudūrī, Halebi ale'l-munye(ti), Buhari, ed-Durer mea Metnihi'l-Ğurer, Durru'l-Muhtar, Zahiretu'l-Ukba ala's-Sadri'ş-Şeria(t), Reddu'l-Muhtar ala'd-Durri'l-Muhtar, Şurunbilali ala'd-Durer, Sadru'ş-Şeria(t) ala'l-Vikaye(t), Tahtavi ala Meraki'l-Felah, Ayni ala'l-Buhari, Fetavay-ı Hindiyye(t), Kuduri, Meydani ala'l-Kuduri, Meraki'l-Felah, Müslim, Mecmeu'l-Enhur, Multeka'l-Ebhur, Durru'l-Munteka ala'l-Multeka, Vikaye(t), Hidaye(t).

[6] İbrahim Tanır'ın verdiği bu bilgilerde, tefsirin adı "el-Muktataf fi't-tefsîr" şeklindedir. Kitabın kapağında ise "el-Muktataf min uyuni't-tefâsîr" adı yer almaktadır. Bu farklılığın nereden kaynaklandığına dair, kitapta bir bilgiye rastlamadık. Dolayısıyla, bu farklılığın sebebini henüz bilmiyoruz. Müellifin, eserine bu adı vermesine rağmen, muhakkikin, bu değişikliği yapmış olabileceğinin muhtemel olduğunu düşünüyoruz.

[7] Hicrî 1390 yılının Zilhicce ayı, miladi tarihle 1971'e tekabül etmektedir. Bkz. F. Reşit Unat, *age.*, s. 94-95.

[8] Müfessirin, yaklaşık 82 yaşında vefat ettiği şeklindeki ifade hicrî takvim esas alınarak söylenmiştir.

[9] Mustafa Hayri el-Hısnı Mansûrî, *el-Muktataf min uyuni't-tefâsîr*, Beyrut-Dimeşk, 1996, c. I, s. 7-8.

Mustafa Hayri Efendi'nin Nüvvâb'dan öğrencisi olan ve hâlen Ankara'da ikâmet eden Osman Kılıç Bey'den aldığım bilgilere göre, müfessirimizin Medresetu'n-Nuvvâb'dan bir öğrencisi Bulgaristan Baş Müftülüğüne atanır ve Mustafa Hayri Efendi'yi, Sofya Yüksek Şer'î Dîvan Kurulu Üyeliği yapması için, Sofya'da göreve davet eder. Mustafa Hayri Efendi bu görevi kabul ederek, Baş Müftülükte fetvaları bilfiil kendisi verir. Yıllarca Sofya'da görev yapan Mustafa Hayri, bir süre Sofya Müftülüğü görevini de yürütmüştür. Beş ciltlik tefsirini 1963 yılında, yine Sofya'da tamamlamıştır. Bulgaristan'da Müslüman-Türk azınlığın durumunun giderek kötüleşmesi üzerine, Mustafa Hayri Türkiye'ye dönmek ister. Ancak, Osman Kılıç'ın beyanına göre, Türk Hariciyesi, Bulgaristan'da Türkiye aleyhine çalışan müftü Mustafa Asım ile Mustafa Hayri'nin adını karıştırır ve Mustafa Hayri Efendi'nin Türkiye'ye girmek için yaptığı başvuruyu bir müddet askıya alır. Nihayet 1965 yılında, serbest göçmen statüsünde Türkiye'ye döner.

Nüvvâb'ın, kendine özgü bir eğitim sistemine sahip olduğunu belirten Osman Kılıç, buradaki her hocanın, İslami ilimde tebarüz ettiğini ifade ediyor. Buna göre, sözgelimi Yusuf Ziyaeddin Ersal (Ezherî), hadise eğilimlidir ve muhaddistir. Mustafa Hayri Efendi ise, Nüvvâb'da, daha çok Fıkıhçı tarafıyla bilinirdi. Osman Kılıç Bey'e, Mustafa Hayri Efendi'nin tefsirinin 1996 yılında tahkik edilerek neşredildiğini haber verdiğimde, kendileri bundan yeni haberdar olduklarını söylediler ve hocasının fıkıhçı tarafını bildiğini, ama onun tefsirci tarafını bilmediğini; hocasının bu yönüne muttali olmakla sevinç duyduğunu ifade etti.

Muhammed Ali es-Sabûnî'nin tahkik ve tahrici ile basılan eserin neşredilme safhasına kadarki serencâmını es-Sabûnî, esere yazdığı iki sayfalık takdimde şöyle anlatmaktadır:

> Mekke Ummu'l-Kurâ Üniversitesi, İslam Kültürünü İhyâ ve Araştırma Merkezinde hoca olarak bulunuyor ve bazı kültürel eserleri tahkik ediyordum. Bu süre zarfında değerli bir Türk kardeşim bana geldi. Elinde, yakın dönem Türk alimlerden birine ait hayli hacimli, ciltlerce yazma vardı. Müellif, bu ciltleri kendi el yazısıyla yazmış, fakat bunlar gün yüzüne çıkmadan vefat etmişti. Bana bu ciltleri takdim eden zat, bunların basımını üstlenecek hayırsever kişiler bulmamı istiyordu. Zira müellif, bu yazmaları bir ilmî servet olarak kendilerine bırakmış; fakat basımından önce vefat etmişti. Tedkik ettiğim bu ciltlerin, kamil manada bir tefsir ve İslam kültürü açısından kayıtsız kalamayacağımız bir ilmî servet olduğunu anladım. Müellif büyük bir emekle yıllarını vermişti. (...) Kitabı, Cidde'nin ileri gelenlerinden olup ,Kur'an kültürünün neşrine daima özen gösteren, dinî-ilmî yazmalara önem veren, hayırsever eş-Şeyh Abdullah Ebu'l-Hasan'a arz ettim. O da, -Allah hayrını kabul buyursun- kitabın, çağın gereklerine uygun bir biçimde basılmasının sorumluluğunu bana verdi ve finanse etti. (...)[10]

[10] Mustafa Hayri el-Hısn-ı Mansûrî, *age.*, c. I, s. 5-6.

Eser, sistematik bir tefsir kitabıdır. Müfessir, ayetlerin tefsirinde zaman zaman klasik tefsir kitaplarına atıflar yapmakla birlikte, kendi görüş ve tercihlerini de bildirmektedir.

Muhammed Ali es-Sabûnî, kitaba yazdığı mukaddimede, her ne kadar kitabın baskı kalitesinin iyi olmasına özen gösterildiği anlamına gelen ifadelere yer vermiş ise de, en üst düzeyde bir itina ve hassasiyet gösterilmediğine kaniiz. Sözgelimi, kitabın kapağına müellifin adı yazılırken gerekli özen gösterilmemiş; "Mustafa Hayri el-Hısn-ı Mansûrî" yazılması gerekirken, "Mustafa Hayri el- Mansûrî" şeklinde yazılmıştır. Oysa ki, müellif Adıyamanlıdır ve Adıyaman'ın eski adı "Mansûr" değil, "Hısn-ı Mansûr" dur. Nitekim müellif, tefsirinin son cümlelerinde kendisini "Mustafa el-Hısn-ı Mansûrî" şeklinde tanıtmaktadır. Müfessirimizin adı, Dâru'n-Nuvvâb kayıtlarına "Mustafa Hayri Efendi" olarak geçmiştir.[11] Ayrıca kitabın kapağında müfessirimizin isminden çok, Muhammed Ali es-Sabûnî'nin ismi, göz alıcı bir şekilde, daha büyük puntolarla yazılmıştır. Oysa ki, müfessirin adının, muhakkikin adından daha büyük puntolarla yazılması gerekirdi. Bu nakısanın, eserin neşredilmesinde kendilerine çok şeyler borçlu olduğumuz es-Sabûnî'den değil, yayımcılardan kaynaklanmış olabileceğini düşünüyoruz.

Kitabın daha kullanışlı olmasını sağlayacak daha iyi bir sayfa düzeni de verilebilirdi. Sözgelimi, her sayfa başında sure adları ve rakamları gösterilebilirdi. Ayetlerden bazılarının referansları dipnotlarda gösterilmiş, bazılarınınki gösterilmemiştir.[12] Bunun yerine, bütün ayet ve hadislerin referansları dipnotta verilmiş olsaydı, hem üslûp birliğinin vereceği estetik hazza ulaşılır, hem de kullanım kolaylığı sağlanırdı.

Tefsirinin sonundaki ifadelerden, müfessirin, bu tefsirini hicrî 2 Zilhicce 1383 tarihinde Bulgaristan'ın başkenti Sofya'da tamamlamış olduğu anlaşılmaktadır. Bu tarih, miladî takvim ile 16 Nisan 1963 Pazar gününe tekabül etmektedir.[13]

Umarız eser, aynı muhakkik tarafından bir kez daha gözden geçirilerek, gerek tahkik ve tahric bakımından, gerek baskı tekniği açısından daha mükemmel hâle getirilir.

AHMET İNAN

[11] Mustafa Bektaşoğlu, agm., s. 24. Nuvvâb mezunu olup hâlen Bursa'da mukim olan Sabri Çelikbey'den ve yine Nuvvâb mezunu olup hâlen Ankara'da ikâmet eden Osman Kılıç Bey'den aldığım bilgiler de bunu teyit etmektedir.

[12] Örneğin, 10. sayfada, ana metinde yer alan kimi ayetlerin referansları dipnotta verilmiş kimi ayetlerinki verilmemiştir.Bu ikililik, sadece bu sayfa ile sınırlı kalmamış, bütün kitap boyunca devam ettirilmiştir. Bunun tahkik yönteminden kaynaklandığını düşünüyoruz.

[13] Bkz. F. Reşit Unat, *age.*, s. 94-95.

Türkiye'den Oryantalizm Okumaları

GÜRBÜZ DENİZ
YRD.DOÇ.DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

"Yok mirim yok; bu işi ancak onlar yapar.
Bizde ne arar bilim adamı, bilim adamı zihniyeti...
Bunlar onların şubesi, orada ne gördülerse burada da onu satıyorlar.
Gavurdan dost, domuzdan post olur mu? Eski düşmandan dost mu olur? Efendim,
"İlim Çin'de de olsa almalıyız," demiyor mu Peygamberimiz. Öyleyse nerede hakikati
ve doğruyu bulursak almalıyız. Kardeşim bana ne adamın Hıristiyanlığından; ben
adamın ne dediğine bakarım."

Oryantalizm (Şarkiyatçılık), yukarıdaki klişeleşmiş ifadelerden de anlaşılacağı üzere, geçmiş ve özellikle 20. yüzyılda ülkemizde veya İslam ülkelerinde İslam'ın nasıl anlaşılması gerektiğini biz Müslümanlara öğretme gayreti (!) olarak anlaşılmıştır. Oryantalizmin çok eskiye dayanan geçmişi ve bugüne kadar hemen her alandaki etkisi, kanaatimizce üzerinde etkili olduğu kurumlar tarafından ciddi bir şekilde henüz sorgulanmış değildir.

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Diyanet İşleri Başkanlığının organize ettiği "Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslam Çalışmaları Sempozyumu", oryantalizmin ülkemizde anlaşılmasına ve değerlendirilmesine büyük katkılar sağlayacağı kanaatindeyim. Beni bu tür bir yargıya götüren en önemli neden; "bilebildiğim kadarıyla" tebliğ sunucularının büyük bir kısmının doktoralarını Batı'da yapmış veya orada bulunmuş değerli akademisyenlerden oluşmasıydı.

Sempozyuma yönelik bu değerlendirme, yalnızca bir dinleyici olarak bende meydana gelen intibaların ifade edilişidir. Yoksa tebliğ olarak sunulan metinlerin yeniden okunmasıyla yapılan bir değerlendirme değildir. Bu yazıda ilgi dünyama giren veya başkalarının da bilmesini istediğim sempozyuma dair bazı düşüncelerimi ifade etme gayreti içinde olacağım. Ayrıca, ilgi alanıma girmeyen fakat orijinal olan veya olabilecek tebliğlerin ise erbabınca değerlendirilmesiyle daha faydalı neticelerin ortaya çıkacağını düşünmekteyim. Bu yüzden de, sempozyuma katılan bütün tebliğleri ve müzakerecilerin isimlerini de yazımızın sonuna eklemekle bu konularla ilgili olanların dikkatini çekmeye çalışacağız.

İlk tebliğ, Doç Dr. Recep Şentürk'e ait; "Oryantalizm ve Sosyal Teori" idi. Tebliğci, "Oryantalizm ve Sosyal Teori" başlıklı sunumunda, Batı'nın sosyal evrim çizgisindeki doğrusal gelişmeci tarih anlayışıyla Doğu'yu değerlendirmeye tabii tuttuğunu ifa-

de etti. Bunun açılımı olarak da, oryantalizmin 'öteki' ve hatta kendisinin bulunduğu yerde olmamamız sebebiyle de, bizi insan olmayan olarak ifade ettiğini belirtmiş olmasıydı. Oryantalist, Doğu'yu kendisi tanımlamış ve Doğulu da eğer Batılının ilgi alanında olmak istiyorsa, kendisini onun tanımladığı gibi tanımlamak ve hatta onun tanımladığı gibi yaşamak zorunda kalarak ancak başarılı olacağı zehabına kapılmıştır.

Şentürk'ü dinlerken romancı Orhan Pamuk'un *Kara Kitab*'ında ifade ettiği –ülkemizin ilk Batılaşma yıllarında– insanımızın Beyoğlu'nda vitrinlere konan mankenlere benzemeye çalışma uğraşısının ilginç tasvirleri bende yeniden canlandı.

Doç. Dr. Ali Dere tebliğinde, oryantalizmin olumsuzluğundan çok faydalarının bulunduğunu ve bizim zihni uyanışımızda az da olsa inkâr edilemez katkılarının bulunduğunu ifade etti.

Yrd. Doç. Dr. Bülent Şenay, tebliğinde oryantalizm ve bugünkü Yahudi zulmünün temelinde; Hıristiyan siyonizminin bulunduğunu ifade etti. Ona göre, Müslümanlara karşı kötülüğün en aşılmaz kaynağı Hıristiyan din anlayışıdır. Bu görüşünü temellendirmek için de, Hıristiyan sanatında ortaya çıkan minyatür ve resimler göstermesiydi ki, çoğu görülmeye değerdi. Mesela, bu resimlerden birinde, çarmıha gerilen Hz. İsa tasvirinde, Hz. İsa'ya zulmeden Yahudinin başındaki başlığın, Müslüman sarığıyla karikatürize edilmesiydi. Bunun yanında, Thomas Auquinas'ın, Averros'u (İbn Ruşd) bir ders sırasında ayakları altına almış olarak tasvir edilişini, tebliğci Müslüman düşmanlığıyla anlamlandırdı ki, bize göre bu doğru bir yorum değildir. Çünkü, İbn Ruşd'ü Batı'ya tanıtan Yahudiler, onu dinsiz bir ateist olarak sunmuşlardı. Burada St. Thomas'ın onu ayakları altına alması, dinsizliği alt edişinin bir göstergesi olarak anlamak daha doğru olurdu.

Doç. Dr. Ahmet Kavas, ilgili olmamama rağmen, "Klasik Fransız Şarkiyatçılığının Günümüze Yansıması" adlı tebliğinde dikkate almamız ve bilmemiz gereken çok önemli şeyler söyledi. Özellikle Kuzey Afrika ülkelerindeki kültür emperyalizminin ve dil sömürüsünün bugün de devam ettiğini şu çarpıcı örnekle ifade etti. Türkiye'den biri, Fransa sömürgesinde kalmış bir ülkeden ana dili olan Arapçayı kullanarak bir istekte bulunuyor, ancak bu isteğe adı geçen ülkenin vatandaşı Fransızca cevap veriyor olmasıydı.

Doç. Dr. İbrahim Hatipoğlu, "Yakındoğu Seyahati ve Eserleri Bağlamında Ignaz Goldziher ve İslam Dünyası ile Fikrî Etkileşimi" isimli tebliğinde daha çok Goldziher'in günlüğü ve hayatı hakkında verdiği bilgiler ilgimi çekti. Bu bağlamda, oryantalistlerin hayatlarının ve mensup oldukları devletlerle nasıl bir ilişki içinde olduklarının hiçbir zaman net bir şekilde ortaya konmadığının ve bu konudaki araştırmacıların gayretlerinin de karşılıksız kaldığının örneklerle ortaya koydu.

Yrd. Doç. Dr. M. Sait Rençber, "Watt ve İslam Vahyinin Kaynağı" adlı tebliğinde, Watt'ın alışılagelen İslam'ın değer ve inanç teorilerinin kaynağının tamamen olgular olduğu ve hatta Kur'an'ın oluşumunun da yine bu şekilde meydana geldiğini ifade eden anlayışına getirmiş olduğu esbâb-ı nüzûl delillendirmesi, şu şekilde eleştirildi: Rençber'e göre, esbâb-ı nüzûl, esbâb-ı vücûd değildir. Bu itirazın açılımı yapıldı ve kanımca bu konuda Watt benzeri iddiada bulunanlara da iyi bir tartışma alanı açtı.

Doç. Dr. Buhaneddin Tatar, "Toshiko İzutsu'nun Kur'an Semantiği Üzerine Çalış-

malarının Kur'an Hermeneutiğine Katkısı" adlı tebliği, İzutsu'nun Kur'an üzerine olan araştırmalarındaki derinliğini ortaya koydu. Şöyle ki, Tatar'a göre İzutsu, Kur'an hakkında şunu söylüyor: "Kur'an metinleri, cahiliye metinlerinin anlamı dışında yeni bir inşâ ve anlam oluşturmuştur." Yani, yeni zamanlarda söylenegeldiği üzere, "Kur'an dilinin oluşumu, cahiliyenin tamamen etkisi altında oluşmuştur" tezi, İzutsu tarafından kabul görmemekteydi. Ayrıca ona göre, Kur'an dilinin mantığı, olguları ifade ettiği zaman bile, yapısal olarak olgular üstü bir dil teorisini esas almaktadır.

Yrd. Doç. Dr. Murteza Bedir, "İslam Hukukunun Niteliği Üzerine Oryantalist Tartışmalar" adlı tebliğinde, oryantalistlerin İslam fıkhı anlayışlarını ve bu konuda Ignaz Goldziher'in etkisini dile getirdi. Bu etkinin bir yansıması olan İslam fıkhının donması anlayışından farklı olarak fetvalarda fıkhın dinamikliğini devam ettirdiğini düşünen son dönem oryantalistlerin bu tür konular çalışmaya başladıklarını ifade etti.

Dr. Bilal Gökkır'ın tebliği, oryantalizmin tarihî süreç içindeki gelişimi hakkında idi. Ona göre, oryantalizmin 16. yüzyıldan 20. yüzyıla kadarki gayesi:

a) Yerliyi tanımak, yani işgal ettiği ve sömürdüğünü tanımak;

b) Misyonerlik faaliyetini yerine getirmek içindi.

20. yüzyılda, oryantalizmin temel gayesi, daha fazla menfaat elde etmekti. Ona göre, oryantalizmin üç temel saç ayağı: Hıristiyanlık, Darvincilik ve menfaatdi.

Doç. Dr. Ferhat Koca, "Osmanlı ve Türk Tarihçisi Uriel Heyd ve Osmanlı Hukuk Tarihi Üzerine Görüşleri" adlı tebliğinde, adı geçen şahsın bu konudaki çalışmalarının tasviri şeklinde idi. Ayrıca Edward Said'i çağrıştıracak bir şekilde Koca, Filistin ve Arap kökenli oryantalislerin diğerlerine göre daha orijinal ve daha objektif olduklarını ifade etti.

Yazımızın başında da belirttiğimiz gibi, başka alanlarda da önemli ve kaydedilmeye değer tebliğler sunuldu. Ancak biz tebliğler konusunda bu kadarla yetineceğiz. Ve şunu da belirtelim ki, Sempozyumun açılışını bir konferansla yapan Prof. Dr. Ahmet Davudoğlu oryantalizmle ilgili birçok önemli konuya değinerek bir anlamda sempozyumun üzerine oturacağı/oturduğu bilgisel zemini de ana hatlarıyla çizmiş oldu.

Her tebliğcinin bir de müzakerecisi vardı. Tabii, onlar da önemli birçok konuya değindiler. Onların hepsini burada özetlemek ise, bu tür kısa tanıtımlarda yapılacak bir şey değildir. Ancak Prof. Dr. Selahattin Polat Hocanın söylediği birkaç söz, bu sempozyumun gayesini açıklaması bakımından önemli olduğu için onu burada ifade etmekten kaçınmayacağız. Hocaya göre, oryantalistler, kişiyi kendisine sormadan tanımak isterler. Onlar, kendi ilimleri hakkında çokça felsefi yorum yaparlarken, iş İslam'a gelince çok cimrileşmektedirler. Bu sebeple, oryantalizme karşı mücadele felsefi ve sosyal bilimler zemininde olmalıdır.

Son olarak bu sempozyumda sunulan tebliğlerin oryantalizme bakışlarını:

1. Oryantalizmi eleştirenler

2. Oryantalizmi nispeten savununlar

3. Yalnızca tebliğine konu olan oryantalistleri veya onların üzerinde durdukları konuları tasvir edenler olarak üçlü bir tasnife tâbi tutmak mümkündür.

Bize göre, oryantalizmi eleştirenler, bu işi başardıklarını ortaya koydular.

Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batıda İslam Çalışmaları (11-12 Mayıs 2002)

I. Oturum

"Oryantalizmin Teorik ve Felsefi Altyapısı (i)", Başkan: Salih Tuğ

1. Recep Şentürk, "Oryantalizm ve Sosyal Teori", Müza.: A. Faruk Kılıç
2. Ali Dere, "Doğu ve Batı Karşılaşmasında Bir Süreç: Oryantalizm", Müza.: Atilla Arkan
3. Bülent Şenay, "Yahudi-Hıristiyanlık İlişkileri Tarihinde Anti-Semitizm'den Oryantalizme-Anti-İslamizm ve Avrupamerkezci Tarih Anlatımı", Müza.: Mahir Alper

Oturum Müzakerecisi: Mehmet Bayrakdar

II. Oturum

"Oryantalizmin Teorik ve Felsefi Altyapısı (ii)", Başkan: Ömer Faruk Harman

1. Ahmet Kavas, "Klasik Fransız Şarkiyatçılığının Günümüze Yansıması", Müza.: Ali Erbaş
2. İbrahim Hatiboğlu, "Yakındoğu Seyahati ve İlgili Eserleri Bağlamında Ignaz Goldziher ve İslam Dünyasi ile Fikri Etkileşimi", Müza.: Ömer Özsoy
3. İbrahim Hakkı İnal, "Oryantalist Söylemde Sosyo Politik Olay-Kelam İlişkisi", Müza.: Hüdaverdi Adam

Oturum Müzakerecisi: Mehmet Bayrakdar

III. Oturum

"Batıda Kur'an ve Tefsir Çalışmaları", Başkan: Şamil Dağcı

1. İsmail Albayrak, "Batıda Son Dönem Kur'an Çalışmaları ve Yeni Gelişmeler", Müza.: Selahattin Sönmezsoy
2. M. Sait Reçber, "Watt ve İslam Vahyi'nin Kaynağı: Eleştirel Bir Analiz", Müza.: Fuat Aydın
3. Burhanettin Tatar, "Toshihiko Izutsu'nun Kur'an Semantiği Üzerine Çalışmaları'nın Kur'an Hermenötiğine Katkısı", Müza.: Yunus Ekin

Oturum Müzakerecisi: İsmail Karagöz

IV. Oturum

"Batıda Hadis Çalışmaları", Başkan: İsmail Hakkı Ünal

1. Yavuz Köktaş, "Peygamber'in Sünneti Tabiri ile İlgili Oryantalist Bir Yaklaşıma Oryantalist Bir İtiraz: M.M. Bravmann Örneği", Müza.: Yavuz Ünal
2. Mustafa Ertürk, "Hadis Oryantalisti G.H.A. Juynboll: Hadis/Sünnet Alanındaki Çalışmaları ve Yaklaşımları", Müza.: Erdinç Ahlatlı
3. Özcan Hıdır, "İsrail'de Hadis Çalışmaları ve M.J. Kister", Müza.: Mahmut Salihoğlu

V. Oturum

"Batıdaki Tefsir-Hadis-Fıkıh Çalışmaları", Başkan: İsmail L. Çakan

1. Fikret Karapınar, "Harald Motzki ve İlk Dönem Hadis-Fıkıh İlişkisiyle İlgili Klasik Oryantalist Görüşe Getirdiği eleştiri", Müza.: Mehmet Özşenel
2. Mehmet Akif Koç, "Oryantalistlerin Rivayetlerin Güvenilirliği Konusundaki Yaklaşımları Çerçevesinde Berg'in 'Uyum Teorisi', Müza.: Selahattin Polat
3. Muharrem Kılıç, "Klasik Oryantalist Söylemin İslam Hukukuna Bakışına Eleştirel Bir Yaklaşım: Wael B. Hallaq Örneği', Müza.: H. Mehmet Günay

Oturum Müzekerecisi: Halil Altuntaş

VI. Oturum

"Batıda İslam Hukuku Çalışmaları", Başkan: Faruk Beşer

1. Murteza Bedir, "İslam Hukuku'nun Niteliği Üzerine Oryantalist Tartışmalar", Müza.: Ali Bardakoğlu
2. Osman Taştan, "İslam Milletler Hukuku Temelinde Oryantalistik Yaklaşımlar", Müza.: Ahmet Yaman
3. Ferhat Koca, "Osmanlı ve Türk Tarihçisi Uriel Heyd ve Osmanlı Hukuk Tarihi Üzerine Görüşleri", Müza.: M. Akif Aydın

Oturum Müzekerecisi: Ekrem Keleş

VII. Oturum

"Kelam-Mezhepler Tarihi ve Tasavvuf Çalışmaları", Başkan: İbrahim Kafi Dönmez

1. Ramazan Biçer, "Georges Anawati'nin Kelam İllmine Bakışı", Müza.: Cağfer Karadaş
2. Mehmet Toprak, "Oryantalizm ve İmamiye Şiası", Müza.: M. Ali Büyükkara
3. Süleyman Derin, "Müsteşrıkların Tasavvufa Bakış Açısı ve Bu Sahada Yaptıkları Araştırmalar", Müza.: Ahmet Yıldırım

Oturum Müzakerecisi: Mehmet Zeki Karakaya

İslâmiyât

üç aylık araştırma dergisi cilt 5 sayı 4 ekim-aralık 2002

TÜRK(İYE) DİNDARLIĞI

MEHMED SAİD HATİBOĞLU
İslâm'ın Aktüel Değeri Üzerine-IV
•
NECDET SUBAŞI
Türk(iye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler
YASİN AKTAY
Farklılık Politikaları ve Türkiye Müslümanlığı
HÜSEYİN YILMAZ
Türk Müslümanlığı, Dindarlık ve Modernlik
AHMET ZEKİ ÜNAL
Dinselliğin Dönüşümü ve Sekülerlik Tartışmaları
CELALEDDİN ÇELİK
Değişim Sürecinde Merkez-Çevre İlişkileri ve Çevresel Dinî Yönelimler
İLHAMİ GÜLER
Ehl-i Sünnet'in Dindarlık Kriterleri ve Türk(iye) Dindarlığı
M. HAYRİ KIRBAŞOĞLU
İlmihâl Dindarlığının İmkânı Üzerine
AHMET KELEŞ
Türkiye'de Cemaat Dindarlığının Oluşumunda Hadislerin Rolü
ÜNVER GÜNAY
Türkiye'de Toplumsal Değişme ve Tarikatlar
ALİ MURAT YEL
"Türk İslamı"
ALİ YAŞAR SARIBAY
Postmodern Dinsel Anomi
AHMET ONAY
Dinî Yönelim Ölçeği
EJDER OKUMUŞ
Bir Din İstismarı Olarak Gösterişçi Dindarlık
ADEM ŞAHİN - TALİP ATALAY
Mezhep Farklılığının Dindarlığa Etkisi Üzerine Bir Araştırma
•
HALÎM SÂBİT [ŞİBAY] [1883-1946]
Dînin, Şekl-i Aslîsine İrcâ'ı Lüzûmu
•
Kitap, Tez, Sempozyum Değerlendirmeleri

islâmiyât
üç aylık araştırma dergisi

V (2002), sayı: 4
TÜRK(İYE) DİNDARLIĞI

EDİTÖR
Mehmed Said HATİBOĞLU

KONU DANIŞMANI
Necdet SUBAŞI

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)

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

YAZIŞMA ADRESLERİ
P.K. 775 06455 Yenişehir ANKARA
www.islamiyatdergisi.com
e-postalar: 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 SAİD HATİBOĞLU
İslâm'ın Aktüel Değeri Üzerine-IV 7

▸ Makaleler

NECDET SUBAŞI
Türk(iye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler 17

YASİN AKTAY
Farklılık Politikaları ve Türkiye Müslümanlığı 41

HÜSEYİN YILMAZ
Türk Müslümanlığı, Dindarlık ve Modernlik 57

AHMET ZEKİ ÜNAL
Dinselliğin Dönüşümü ve Sekülerlik Tartışmaları 67

CELALEDDİN ÇELİK
Değişim Sürecinde Merkez-Çevre İlişkileri ve Çevresel Dinî Yönelimler 81

İLHAMİ GÜLER
Ehl-i Sünnet'in Dindarlık Kriterleri ve Türk(iye) Dindarlığı –Teoloik Bir Yaklaşım– 99

M. HAYRİ KIRBAŞOĞLU
İlmihâl Dindarlığının İmkânı Üzerine 109

AHMET KELEŞ
Türkiye'de Cemaat Dindarlığının Oluşumunda Hadislerin Rolü 125

ÜNVER GÜNAY
Türkiye'de Toplumsal Değişme ve Tarikatlar 141

ALİ MURAT YEL
"Türk İslamı" 163

ALİ YAŞAR SARIBAY
Postmodern Dinsel Anomi 171

AHMET ONAY
Dinî Yönelim Ölçeği –Ölçek Geliştirmede Yöntem: Teorik Altyapı, Geçerlilik ve Güvenilirlik– 181

EJDER OKUMUŞ
Bir Din İstismarı Olarak Gösterişçi Dindarlık 193

ADEM ŞAHİN - TALİP ATALAY
Mezhep Farklılığının Dindarlığa Etkisi Üzerine Bir Araştırma 207

▶ Klasik Metin

HALÎM SÂBİT [ŞİBAY] [1883-1946]
Dînin, Şekl-i Aslîsine İrcâ'ı Lüzûmu 217

▶ Kitap, Tez, Sempozyum Değerlendirmeleri

ŞEVKET KOTAN, *Kur'an ve Tarihsellik* 223

BASSAM TIBI, *Islam Between Culture and Politics* 225

JUAN COLE, *Sacred Space and Holy War: The Politics Culture and History of Shi'ite Islam* 226

MICHAEL COOK, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* 227

WAEL B. HALLAQ, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnî Usûl al-fiqh* 228

TOM CAMPBELL, *Justice* 229

ROGER SCRUTON, *The Meaning of Conservatism* 229

II. Siyaset Bilimciler ve Hukukçular Kongresi 230

V. (2002) Ciltte Yayımlanan Makaleler 235

Yayıncının Notu

Saygıdeğer *islâmiyât* okurları

İçinde yaşadığımız şu günlerde, küresel siyasetin artık ikna edici bahaneler üretme konusunda müsellem maharetini yitirmiş olması yüzünden, toplumca zaten keyfimiz kaçmış durumdaydı. Bu nedenle keyifsizce yazılacağı mukadder olan bu selamlama yazısına, şimdi bir de hüzün eklendi; zira yeryüzünün artık Muhammed Hamidullah ve Annemarie Schimmel gibi iki büyük güzel insandan mahrum kaldığını öğrenmiş bulunuyoruz. *islâmiyât* ailesi olarak, her iki yıldız insana Allah'tan rahmet diliyoruz.

Bu sayımızda Türk(iye) dindarlığı kapsamlı bir şekilde ele alınıyor. Çağdaş araştırmalar içinde ağırlıklı olarak psikolojinin ilgi alanı içinde yer aldığı düşünülen dindarlık, gerçekte teolojiden sosyolojiye, antropolojiden tarihe kadar hemen bütün dallarda bilimsel araştırmalara konu edilmektedir. Çağdaşlaşmayla birlikte dinin ve dindarlığın sönümleneceğine ilişkin popüler kurgu, hem teolojik anlamda dinin hem de sosyolojik anlamda dinselliğin önemli ölçüde toplumsal bağlamın dışına itileceği varsayımını haklı çıkaracak veriler sunma çabasında olmuş; bu bağlamda, dindarlığın da sosyal hayatta gözle görülür olmaktan çıkarak, arkaik bir tablo görünümüne kavuşacağı beklentileri dile getirilmiştir. Oysa, sosyal gerçekliğin basit bir gözlemi bile, söz konusu iddianın bir varsayım düzeyinde kalmaktan öte bir anlam taşımadığını kanıtlayıcı örneklere sahiptir.

Dindarlığın bir inceleme alanı olarak keşfi, kuşkusuz, modern zamanlara özgü bir durumdur. Batı dünyasında dinin çalkantılı sosyal süreçler içinde sık sık konum değiştiren tabiatına ilişkin tartışmalar, ideal bir tip olarak 'dindar'ın üzerinde durulmasını zorunlu kılmıştır. Denilebilir ki, bu incelemeler, modernliğin hemen bütün eğilimleri içinde dindarlığı işlevsel bir aygıt olarak ele alma ve onu araçsal düzeyde tartışma çabası içinde olmuşlardır. Sosyal hayatın inşâsında dindarlık konusundaki tercihlerini verili dinden yana koyanlar kadar, ona karşıt argümanlar peşinde olanlar da, sonuçta kendi sosyolojik tahayyüllerinin bir kanıtını üretmek üzere mevcut dindarlık tipolojisinin incelenmesine yoğunlaşmışlardır. Böylece, bu araştırmalar üzerinden, dindarlığın güçlenişinden yola çıkarak sekülarizmin tabiatını eleştirmek mümkün olabildiği gibi, yine dindarlığın hızla değişen çehresine odaklanarak da modernitenin baskın gücü hakkında sıkı bir kanaate sahip olunabilecektir.

Türkiye söz konusu olduğunda ise, dindarlığın boyutları ve bir inceleme alanı olarak doğası, konunun Batı dışı modernlik tartışmalarının eşiğinde ele alınmasını mümkün kılmaktadır. Dindarlığın, günümüzdeki realiteyi dışlayarak ince-

lenmesi neredeyse imkânsız gibidir. Bu çerçevede, gündelik politika, dinin konumu, laiklik, sekülarizmin etki alanlarının genişlemesi, dinselliğin sınırları gibi başlıklar altında özetlenebilecek temel güncel tartışma konularının, dindarlığın boyutlarını da karmaşık bir hâle getirdiğini söylemeliyiz. Geleneksel toplumun yarattığı dindarlık tipolojisi, büyük ölçüde dönüşüme uğramış bulunmaktadır. Bu durumu bir hasar olarak algılamakta ısrarlı olan gruplar, geleneksel dindarlığın yeniden üretilmesi için dinin yeniden canlandırılmasına ilişkin projeler geliştirme çabası içinde olmuşlardır. Buna mukabil, dindarlığın sorunlu bir düzeye çekilen tabiatını fonksiyonel olarak geliştirme çabası içinde olan çevreler de, resmî-gayrı resmî dindarlık şablonları altında dinin konumuna ilişkin tartışmalardan hiç de kopuk olmayan yeni tartışmalarla gündeme gelmişlerdir. Bu bağlamda, "Türk İslamı" ve "Türkiye Müslümanlığı" gibi tartışmalar, büyük ölçüde ülkenin entelektüel birikiminden değil, siyasal tartışma düzeyinden yola çıkılarak tanımlanacak birer kargaşa alanı olarak dikkat çekmektedir.

Dinin konumundaki ısrarlı belirsizlik, dindarın sosyal ve dinsel meşruiyetini de tartışmaya açmıştır. Bir yandan siyasal sorunların bağlamına mahkum bir dindarlığın gelişimi, bir yandan da gerçekte incitici modern ve postmodern gerçekliklerin yarattığı şematik dindarlıklar, bu sayının ağırlıklı olarak üzerinde durduğu konular arasında yer almaktadır. Elinizdeki sayıda yer alan yazılardan bir kısmı, "Türk(iye) dindarlığı" şeklinde resmedilebilecek bir sosyal gerçekliğin tarifine ve anlaşılmasına çaba sarf ederken, bazı yazılar da, bu tanımlamaların gündelik hayata yansıyan değişik izdüşümlerinin hem dinî hem de sosyal bilimsel perspektifler içindeki karşılıklarını ele almaktadır. Bu itibarla, bu sayının katkısının, aslında çok farklı şekillerde isimlendirilmesi denenmiş olan ve fakat bizim "Türk(iye) dindarlığı" olarak kapağa taşıdığımız tezahür(ler)e ilişkin (ön)yargılarımızı gözden geçirmeye kışkırtma misyonunu da kuşattığını söyleyebiliriz. Konu danışmanlığını üstlenmekle kalmayıp, bu sayının vücuda gelmesinin bütün aşamalarında mesaisini esirgemeyen Sayın Necdet Subaşı başta olmak üzere, ilgili kamuoyuna bu katkının ulaşmasına yardımcı olan bütün yazarlarımıza teşekkür ediyoruz.

islâmiyât'ın 5. cildinin bu son selamlama yazısını, 6. cildin ilk sayısında yeniden huzurunuzda olmak dileğiyle, 2003 yılında ele almayı kararlaştırdığımız konuları bir hatırlatarak bitirmek istiyoruz:

Siyaset ve Ahlak
Küreselleş(tir)me ve Din
Aleviliğin Teolojisi
İslami İlimler Sorunu

Selam ve saygılarımızla...

islâmiyât V (2002), sayı 4, s. 7-15

Editörden

İslâm'ın Aktüel Değeri Üzerine-IV

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'-dilesinden 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 husûsun-daki ihmâllerimiz, sürekli muhârebeler, Avrupa elinde iktisâdî esâretimiz, zekî genclerin hep İstânbûl'a kapanması ilh. sebeb olmuşdur.

Sözü Velîdî Efendi'ye terk ediyoruz:

> Japonlara, Hindîlere yeni bir hayât nesğini veren Avrupa medeniyeti, müs-lümânlarla temâs-ı medîdine rağmen bir eser-i hayât bile göstertememiş. Avrupa ulemâsı memâlik-i İslâmiye'nin istikbâlini düşünürken Avrupa me-deniyetini kabûl edib edemeyeceklerini ve etdikleri takdîrde bu medeniyet-den müstefîd olub olamayacaklarını kesdiremiyorlar. Hattâ Avrupa'da müs-lümânlara 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 tebiyyet ederek müte'addid sûret-i idâre-ler geçirmiştir. Bu husûsda Barthold ile Noveld'in eserlerinden daha mufas-sal ma'lûmât edinmek mümkindir. İslâm hükûmetleri Avrupa usûl-i idâresi-ni kabul etdikleri takdîrde niçin yine terakkî edemesinler, Yunân ve Îrân medeniyetini millî rûhlarından ilâve etdikleri şeylerle te'yîd etmiş olan müs-lümânlar niçin Avrupa medeniyetinden feyz-yâb olamasınlar? [...] Bir Şarklı-nın insân olmak i'tibâriyle bir Avrupalıdan farkı yoktur ve bu herkesin kal-

binde tevazzuh etmesi lâzım gelen pek mühim bir mes'eledir. İbn Haldûn'un bu fikirlerini müteveffâ Müfti Abdullâh ile bugünkü âlimimiz Mûsâ Efendi Bigeyef'e pek çok def'alar hatırlatmışdım.

Aldığım cevâblardan siyâsî kısımlarını şu sûretle hulâsa edebilirim: Hazreti Ömer zamânındaki sûret-i idâreyi i'âde, dîn ile hükûmeti, şerî'atı, büdceyi ve sâ'ir kâffe-yi mesâlihi bugünkü ma'îşete tatbîk. Mûsâ [Carullah] 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'zı 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 vâsıtayi muvaffakiyet de budur. Mûsâ Efendi'ye i'tirâz ne vakit olur? Eğer Efendi, "Garb kânûnları on para etmez; bize Şerî'at'ın eski kânûnları tamâmen kâfîdir, yeniyi ne yapacağız?" derse. Fakat böyle bir şey 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-ʿilmi farīḍatun ʿalā kulli muslimin ve muslimetin.[1]
Uṭlubū'l-ʿilme mine'l-mehdi ilā'l-laḥdi.[2]
Tefekkuru sāʿatin ḫayrun min ʿibādetin sebʿīne senetin.[3]
Lā dīne limen lā ʿaḳle lehū.[4]
ʿadlu sāʿatin ḫayrun min ʿibādeti sebʿīne senetin.[5]
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.

[1] Her müslümân erkek ve kadına ilim taleb etmek farzdır.
[2] Beşikden mezâra ilim taleb ediniz.
[3] Bir sâat düşünmek yetmiş sene [nâfile] ibâdetden hayırlıdır.
[4] Aklı olmayanda dîn yokdur.
[5] Bir sâat adalet yetmiş sene [nâfile] ibâdetden hayırlıdır.

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 kânûnları 'hukûk-i ğarbiye' ile mukâyese ve onları 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 âyât 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, Hîve Hânlıklarını harâb etmekden başka bir menfa'at tevlîd etmedi. Hâlbuki Buhârâ'nın dervîşlerle bârbâr bağırarak tesbîh çekib gezen Şâh Murâd Hânları vardı. Orada namâzını terk etmiş adamların dârağacında sallandıkları görülmemiş bir şey değildi.

Mûsâ Efendilerin "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. [...] Aksi de doğru olabilir. Ya'nî Medeniyet tereddîye uğrarsa dîn de sukût eder.

Mûsâ ve Müfti Abdullâh Efendiler, dîn münkariz olduğu için memleket münkariz oldu diyorlar. Doğru, fakat takdîm ve te'hîr var. Ehl-i İslâm'ı bin türlü siyâsî tâli'sizlikler, kaht u ğalâlar karşıladığı gibi aralarında hiyel ve desâyis de fevkal'âde tezâyüd ederek tarîk-i terakkîde sukûta uğratdı. Bu sebebdendir ki, maddî medeniyetdeki vaz'ın bir in'ikâsı demek olan dîn harâb oldu. Bizim her hatve-yi terakkîmiz dînin bir lahza-i 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 dînî 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, isterse istibdâdla idâre edilsin. Biz bunu beklemiyoruz. Fakat mükemmel havâ gemilerimiz, fabrikalarımız, demiryollarımız, vapurlarımız, bankalarımız bulunsun. Biz bunu bekliyoruz. Çırpınan kullarımız 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-i Afğânî, Müftî Abdullâh, Mûsâ Efendi, Mahmûd Es'ad Efendi gibi büyük âlimlerimizin irfân ve mevki'lerinden beklenen şeyler:

Dînî 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' etmek, Peygamberimiz aleyhi's-selâm ve Ashâbının kemâlâtını teşhîr ve müslümânlarda teşettüt-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 ve 'ukûbât kısımlarını Adliye Nezâreti'nin müfekkiresine bırakmanın vakti de geçtiğini zannediyoruz. 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 görmüyoruz 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'iddû lehum mâ'steṭa'tum min ḳuvvetin ve min ribāṭi'l-ḫaylî*" [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.

* Zekî Velîdî metninde: ulviyyet-i.

** Zekî Velîdî metninde: teşeddüd-i.

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, Hive 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'zı 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'zı 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 [gerekdiğinde] 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 dînî 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 Abdullâh, Emîr Alî, Mûsâ Bigeyef, 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 mukâyeşe 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 mâhiyeten 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'zı kerre bi-lâ ta'dîl [değiştirmeden] 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 bilâ ta'dîl sokmak muzırdır. Çünkü bu usûl, züpbe, vatansız, Türkiye'yi sevmez gencler yetişdirir. Bizim zannımız budur. Acabâ aldanıyormuyuz?

* * *

Azîz okuyucum,

Geçmiş sahîfelerde, görüşlerini oldukça geniş bir şekilde aktarmış olduğum Cumhûriyet öncesi müslümân aydınlarımız, ki bunlar medreseli değillerdir, gördük ki İslâm'ı gündemde tutmakda birleşmekde, fakat bunun mâhiyetinde ayrılarak başlıca şu üç görüşe sözcülük etmekdedirler:

a) İslâm, nasslara dayalı hükümleriyle beşer hayâtını kıyâmete kadar düzenlemeye muktedirdir, değişmeye ihtiyâcı yokdur;

b) İslâm, hukûkî gelişmelere uygun hâle getirilmek şartıyle dünyevî ve âlemşümûl vasıfdadır;

c) İslâm sâdece îmân ve ahlâkdır, hukûk sâhasında yaptırım gücü yokdur.

Cumhûriyet öncesinin bu temel görüşlerinden herbiri memleketimiz müslümânlarında, bugün de taraftar buluyor olmakla berâber, devlet kademesinde hâkimiyet sağlamış olanı, bilindiği gibi, ancak sonuncusudur. 1924 senesine gelinceye kadar dînî hükümlerin yürürlülüğü resmen ifâde ediliyorken, 3 Mart 1340/1924'de kabûl edilen Şer'iyye ve Evkâf Vekâletini lağvedib Diyânet İşleri Reîsliği'ni kuran 429 numaralı kânûnun 1. maddesi mûcibince Devlet'in İslâm'a bakış çerçevesi çizilmiş, muâmelât-ı nâsa dâir ahkâmın teşrî ve infâzı TBMM'ne, İslâm'ın bundan mâada itikâdât ve ibâdâtla ilgili husûslarının tedvîri vazîfesi de Diyânet İşleri Reîsliği'ne bırakılmışdı.

Lâiklik dediğimiz bu köklü değişiklik sonucunda meselâ Kur'ân ve Sünnet'in pek çok emri tatbikden kalkıyor, bunlar fıkhî deyimiyle 'mensûh' duruma düşüyorlardı. İşte Anayasa'da da ifâdesini bulan bu durum üzerinedir ki, gerek içeride ve gerekse dış İslâm ülkelerinde bu inkılâbı yapanlara karşı şiddetli saldırılara geçilmiş, Türk Devleti'nin İslâm'dan uzaklaşdığı ithâmında bulunulmuşdur. Onları böyle bir davranışa sevkeden Kur'ân'î temel, meselâ şu âyetdir: "Allah'ın indirdiği hükümleri tatbîk etmeyenler kâfirdir, zâlimdir, fâsıkdır [5. Mâide, 44-49]." Bu cümleden olarak meselâ, Mısırlı âlim Reşîd Rızâ (1865-1935), Türk hükümetinin İslâm şeriatını terk ettiğini ileri sürerken,[6] on cildlik, tanınmış biyografi eserinin sâhibi Hayruddîn Ziriklî (1893-1976) 1922 senesinde Kemâlistlerin 'ilhâd' (dinsizlik) ilân etdiklerinden bahsedebilmişdir?[7]

Benzerleri şübhesiz çoğaltılabilecek olan bu ithâmlar karşısında pek çok okuyucumun Türkiye'deki ilâhiyatcıların kanâatini öğrenmek isteyeceklerini biliyorum.

Burada şahsım adına konuşacak olursam, hâlen söyleyebilecek olduğum şey, husûsiyle içinde yaşadığımız asırda, hemen hemen bütün müslümân ilâhiyatcıların baş meselesini teşkîl ediyor gördüğüm bu müşkîlin hâlledilmesi merhâlesinden henüz çok uzak olduğumuzdur, zîra pek çok defalar söylediğim gibi, on küsür asırlık engin İslâm kültür malzemesinin ilmî tahlîl ve tenkîdini gerçekleştirmeden, İslâm adına kat'î çözüm iddiâlarında bulunmanın imkânı olmadığı açıkdır.

[6] *Menâr Tefsîri*, IX. 447.

[7] *el-A'lâm*, 1955 baskısı, VI. 363.

Usûl kitâblarımızın yazdıklariyle hukûk târîhinin verdiği misâllerin çatıştığını gören bir ilâhiyatcının ilmen tutarlı kalabilmesi için, günümüzde yapması gereken başlıca hizmet, herhâlde ilk kaynakların ışığında amelî hayatı tanıyıp, nazariyât kitâblarını onlarla tutarlı hâle getirmek olacakdır. Zîra hukûkî nassların mutlak değişmezliği hükmüyle tezâda düşmüş bazı ilk asır âlim ve idârecilerinin bulunuyor olması, usûl kitâblarımızın her tesbîtini kabûl edebilmeyi bize pek mümkün kılmamakdadır. Diyelim ki, Kur'ân-ı Kerîm'in hukûkî âyetlerinin değişmezliği noktasında:

> *C'est certainement une interprétation étroite et mortelle pour l'avenir de l'Islam de considerer que l'on peut trouver dans le Coran une législation immediatement valable pour tous les peuples et tous les temps*
>
> Kur'ân'da her millet ve her zamân için bizzat geçerli bir hukûk mevzûatının bulunabileceğini ileri sürmek, İslâm'ın istikbâli için muhakkak ki dar ve öldürücü bir yorumdur.[8]

diyen yeni mühtedî âlimimiz R. Garaudy'nin, bu sâhada pek salâhiyeti yokdur, fakat, Meselâ Kur'ân-ı Kerîm'in 5. Mâide sûresinin 5. âyetiyle müslümân erkeklere tanınmış Ehl-i Kitâb hanımiyle evlenebilme hakkını:

> إنما رخص الله تعالى في التزوج بالكتابية في ذلك الوقت، لأنه كان في المسلمات قلة. أما الآن ففيهن الكثرة العظيمة، فزالت الحاجة فلا جرم زالت الرصة.
>
> Yahûdî-Hıristiyân hanımiyle evlenmeyi Allah Teâlâ o zamânlar müsâade etmişdi, çünkü müslümân hanımları azdı. Şimdi ise sayılarına bereket. Ötekilere ihtiyâc kalmamışdır, dolayısıyle ruhsat da zâil olmuşdur.[9]

görüşüyle hükümden kaldırabilen İmâm-ı Atâ ve benzeri ilk asır allâmelerini nereye koyacağız? Bunlara, Kur'an zihniyetinden gâfil, Sünnet'den habersiz kimseler gözüyle bakmak neyi hâlledecekdir?

Asırları kucaklayan İslâm kültürel kaynaklarını ilmî ölçüler içinde değerlendirmeden, değişmez ile değişenin ayırımını yapmadan bugün İslâm adına kat'î beyânda bulunmak gayr-ı ilmî bir davranışdır.

Âlemşümûl ebedî değerinden hiçbir müslümânın şübhe edemeyeceği İslâm varlığını günümüz aydınına tanıtma vazîfesi her şeyden önce ilim adamlarına düşeceği içindir ki, onlara İslâm'ı öğrenmek ve öğretmek yolunda yardımcı olacak her teşebbüse burada şükranlarımı arz ederek sözümü bağlıyor ve genç âlimlerimizi hizmetlerini teksîfe dâvet ediyorum.

Ve's-selāmu 'alā meni't-tebe'a'l-hudā. Hidâyetde olanlara selâm.

[Bitti]

MEHMED SAİD HATİBOĞLU

[8] R. Garaudy, *Promesses de l'Islâm*, Paris 1981, s. 70.

[9] er-Râzî, *Mefâtîḥû'l-ğayb*, İstanbul baskısı, III. 535.

Tâziye

İslâm Dünyâsının Yeri Doldurulamaz İki Kaybı: Muhammed Hamîdullâh (1908-2002), Annemarie Schimmel (1922-2003)

Muhammed Hamîdullâh, 17 Aralık 2002 târîhinde vefat etmişlerdir. *islâmiyât* câmiası olarak, Hamîdullâh Hocamızın vefâtını öğrenmiş olmakdan duyduğumuz keder sonsuzdur. İslâm uluslararası hukûku sâhasında otorite olan Hocamız, üç dilde doktora yapmış ve dünyâ kültürüne muhalled eserler bırakmışdır. İslâm dünyâsının pek çok bölgesinde olduğu gibi, ülkemizin muhtelif üniversitelerinde öğretim üyesi olarak görev yapmış-yapmakda olan pek çok ilim adamı da, onun rahle-i tedrîsinde yetişmişdir. Ma'amâfih, kendileri İslâmî ilimlerle iştigâl eden herkesin tâbi'î hocası mevki'indeydiler.

Merhûm'dan, kendisine sağlığında yeterince yardımcı olamamış Müslümân dünyâsını affetmesini beklerken; inşâallâh önümüzdeki dönemde Merhûm'a ayıracağımız özel bir sayıyla *islâmiyât* câmi'ası olarak kendimize düşen vazîfeyi kısmen de olsa yerine getirmiş olmayı ümîd etdiğimizi bildiriyor; Cenâb-ı Hakk'dan kendilerine sonsuz rahmetler niyâz ediyorum.

islâmiyât'ın bu sayısının baskıya verilmek üzere olduğu sâ'atlerde, Hamîdullâh Hocamızın ardından bir başka büyük âlim hocamızın 26 Ocak 2003 târîhinde vefat etdiğini öğrenmiş bulunuyoruz. Duyduğumuz eleme sizlerin de katılacağından emînim.

Müstesnâ değerde bir âlime olan merhûme, Ankara İlahiyât'da okuduğum 1954-1958 senele-inde bizlere dînler târîhi ve san'at târîhi dersleri vermiş, bana kendi asistanlık kadrosunu lütfederek hadîs kürsüsüne girmemi sağlamışdı.

1955'de bastırdığı *Dinler Târîhine Giriş* isimli eserini ders kitâbı olarak okumuşduk. Bu ilk baskıda "İslâmiyet" kısmı yokdu. Kısa bir müddet sonra bu eksikliği gidererek, kitâbı idâreye teslîm etdiğini; ancak, ne hikmetse, bu nüshanın "cinler (!) tarafından" yok edildiğini duyduk. Seneler sonra fakültemize vâki ziyâretinde, kendisine kitâbın âkibetini sormuş ve: "Maalesef tek nüsha idi Mehmed!" cevâbını almışdım. *islâmiyât* adına, Schimmel (nâmı diğer Cemîle Bacı) Hocamızın ilmî şahsiyetini ayrı bir sayıda ele almayı va'âd ederken; şimdiden, yürekden bir istirhâmda bulunmakdan kendimi alamıyorum: Bu kayıp müsveddelerin nerede olduğunu bilenler lütfen İslâm kültürüne hizmet şerefinden mahrûm kalmasınlar. Onu ortaya çıkarsınlar. Cemîle Bacı'nın âhiretdeki da'vâsına muhâtab olmayı herhâlde hiçbir insâf sâhibi isteyecek değildir.

Bu ümîdle bütün ilim dünyâsına tâziyelerimi sunuyorum.

Mehmed Said HATİBOĞLU
Editör

islâmiyât V (2002), sayı 4, s. 17-40

Türk(iye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler

NECDET SUBAŞI
YRD.DOÇ.DR., MUĞLA Ü. FEN EDEBİYAT F. FELSEFE BÖL.
necdet@mu.edu.tr

Bu çalışmada yeni dindarlık modellerini ortaya çıkaran Türk modernleşme deneyimi üzerinde durulmaktadır. Esasen *dindarlığın yeni veçhelerinin modernlikle bir nedensellik ilişkisine sahip olup olmadığı*, bu tipolojilerin analizine odaklananlar için belirleyici bir problem alanı yaratmaktadır. Tipik bir dindarın tipolojisi ele alınırken, o tipolojiyi besleyen *kültürel bagaja* (Geertz, 2001) başvurmak zorunludur. Bu bagaj, gelenekten modernliğe, laiklikten seküler çıkışlara, politik tasavvur zenginliğinden kişisel tatmin arayışlarına kadar pek çok alana sarkan bir talepler kataloğunu ve bunların yarattığı dinsel nitelikli kümelenmeleri içermektedir. O hâlde yeni arayışların birer ideal tip olarak somutlaşmasının ardında yatan temel etkenlerin, bunları ortaya çıkaran sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik değişimin güç ve ağırlığıyla köklü bir şekilde ilişkilendirilerek çözümlenmesi gerekir.

Türkiye Deneyimi

Modern Türkiye'nin özgül deneyimi, din ve dindarlık tipolojilerini de dönüştürmüştür. 'Medeniyet'e yeni bir ontolojik ve epistemolojik değişim talebiyle katılma azmi, gündelik hayatın hemen her öğesini güçlü bir değişim talebinin içine çekmiştir. Böylece, din de dindar(lık) da, siyaset, kültür, ekonomi vs. gibi diğer kompartımanlardan ayrışmayacak bir şekilde yeniden kodlanmıştır.

Modernleşme süreci, varlığını Türkiye özelinde bir dizi değişim stratejisini uygulamaya sokarak devam ettirmektedir. Buna dayalı olarak, zihniyet ve günlük yaşamın belli başlı parametreleri, Batı eksenli bir 'medeniyet/uygarlık' projesinde her düzeydeki köktenci altüst oluşlarla yüz yüze gelmiştir. Öyle ki, artık değişme sadece olgularla değil, o olgulara yön veren zihinsel argümanlarla da netlik kazanmıştır.

Osmanlı dinselliği, Cumhuriyet'le birlikte kesintiye uğramıştır. Kendi içinde türlü eğilim ve yaşam tarzlarını barındırma imkânına sahip olan Osmanlı geleneğinin ürettiği dinsellik, ulus devletin özgül/radikal yapısal farklılaşmasına

paralel olarak yeni bir biçime dönüşmüştür. Bu değişimin özellikle din bağlamındaki serüvenine bakmak gerekecektir. Bu çerçevede gündelik hayatın form ve işleyişini dikkate alan bir karşılaştırma, geleneksel olanla modern olan arasındaki karşılıklı dönüşümün temeldeki yönelim alanlarını ortaya koyacak niteliktedir (Subaşı, 2001). Toplumsalın derin hafızasını birörnek şekilde yeniden inşâ etmeyi önceleyen modernleşmeci Türkiye deneyimi, böylece dinselden ayrışarak yeni bir terminolojik hat içinde özelden kamusala kadar uzanan ve çok kere somut göstergelerde kendini bulan gündelik hayatın yapılarını köklü bir şekilde disipline etmeyi amaçlamıştır (Toprak, t.y.: 389). Bu zorunlu tercihin tipik yansımaları, bir yandan Türkiye dindarlığı şeklinde tanımlanabilecek yeni bir tipolojiye gönderme yaparken, bir yandan da, kendine özgü biçimlerini sürekli pekiştiren yeni bir laiklik temasına vurgu yapmak zorundadır. Bu nedenle, Türkiye'nin laiklik konusundaki yerleşik tercihiyle onun sekülerleşme talebi içinde yeni bir biçim kazanan dinsellik formu arasındaki paradoksal ilişkiyi göz ardı etmemek gerekir.[1] Öyle ki, artık dindarlığın modern sunumlarında hem gelenekten tevarüs edilen dinsel öğelerin hem de geleceğe ilişkin tasavvur zenginliğinin yansımalarını gözlemek mümkün olabilmektedir.

Bu bağlamda bir Türkiye dindarlığından söz edilebilir mi? Türkiye dindarlığı öncelikli olarak Türkiye'de var olan farklı kültür ve buna bağlı aidiyetlerin altını çizen bir kavramsallaştırmaya işaret etmektedir. Türkiye söz konusu olduğunda monolitik düzeyde bir dindarlıktan veya dinsellikten söz etmenin imkânsız olduğu açıktır. Gerçi İslam önceliğiyle bakıldığında ağırlıklı nüfusun Müslüman olduğu genellikle teslim edilir. Ancak, dindarlığın yansıma biçimleri, pek çok açıdan, özellikle de kültürel bağlamlar dikkate alındığında, bariz farklılıklara sahiptir. Dinsellik, mezhebî farklılaşmalardan etnik çeşitliliğe, coğrafi dağılımdan siyasi tercihlere kadar belli düzeydeki ayrışmalara imkân veren gevşek bir örüntüler toplamı özelliğine sahiptir. Aslında dindarlığın tek tek bireyler söz konusu olduğunda başta eğitim olmak üzere, cinsiyet, yaş, medeni durum, sosyo-ekonomik statü, meslek, modernlik deneyimi (geleneksel-modern, kentsel-kırsal ayrışmalar), bireysel talepler vs. gibi çeşitli değişkenlerle ilişkilendirilebilir boyutları bile bu ayrışmada açıkça yönlendiricidir. Yine de Türkiye dindarlığına hâkim tonları kazandıran temel özellik, dinselliğin kültürel dağılımıyla ve buna dayalı aidiyet örüntüleriyle daha sık ilişkilendirilebilir. Öte yandan, bu farklılıkların bir öznellik boyutundan her zaman için söz etmek mümkündür. Özgül deneyimler, sık tekrarlanan ve çok kere politik stratejiler içinde heba edilen *Türk Müslümanlığı* tartışmalarını besleyen bir damar içinde de sürekli olarak gündeme getirilmektedir. Kuşkusuz, *Türk Müslümanlığı* kavramsallaştırmasında içkin olan niyet, Türkiye

[1] Modern Türkiye'nin siyasal politikaları, gündelik hayatta seküler bir evreni pekiştirmeye yöneliktir. Laiklik denince, genellikle din-devlet ilişkileri, yani devletin laikliği ön plana çıkarılırken, sekülerlikte daha çok, dinin toplumdaki yerine vurgu yapılmaktadır. Din ve devletin ayrımıyla başlayan laik siyasal örgütlenme, hayatın önce bireysel ve kamusal diye ikiye, daha sonra da farklı alt alanlara ayrılmasını öngören modern/seküler söylemin ürünüdür. Bu söylem içinde hayatı bir bütün olarak değerlendiren dinsel görüşe karşı din, parçalanmış olarak tanımlanan hayata ancak sınırlandırılan bir çerçevede katılacaktır (Mert, 1994: 17, 110).

dindarlığı ekseninde daha da hassaslaşmaktadır. Gerek *Türk Müslümanlığı* (Başer, 1998)[2] gerekse *Türkiye Müslümanlığı* (Vergin, 1998: 70-72)[3] kavramsallaştırmaları, farklı gerekçelerden beslenmiş olsalar da, taşıdıkları anlam ve sahiplendikleri söylem açısından oldukça işlevsel göndermelere ve zihinsel tasavvur zenginliğine sahiptir.[4] Birinde özel olarak *Türk Müslümanlığı*na vurgu yapılırken, diğerinde genel olarak Türkiye'nin bütünlüklü çeşitliliğinden doğan bir ortak görüntüye atıfta bulunulmaktadır. Böylece 'evrensellik' iddiası taşıyan bir dinin 'yerli' ve 'özgün' bir yansıması hatırlanmaktadır (Vergin, 1998: 71). Türkiye dindarlığında ise tek tek bireylerin ülkenin fiilî gerçekliği içinde, etnik ve mezhebî ayrışmaların ötesinde ürettikleri ve daha çok, kendi kişisel dindarlık deneyimlerinin ortaya çıkardığı yeni bir tutum bileşkesine atıfta bulunulmaktadır (Ocak, 1999: 147-156).

Tanımlamalar

Dindarlık, kuşkusuz, görece bir kavramdır ve din konusunda varacağımız kararlardan bağımsız olarak ele alınamaz. Kişinin veya toplumun dindarlığına ilişkin yaklaşımların, bu nedenle, belli bir sınırlılığa hapsolması da kaçınılmazdır. Hatta din kavramının tanımında ortaya çıkan çeşitlilik ve bundan kaynaklanan belirsizlik, çok kere dindarlık kavramı için de geçerlidir. Dindarlık, dinselliğin öznel dünyasında kullanılan bir kavramdır. Kuşkusuz, her din, olgusal düzeyde bir yaşantı örgütlenmesine sahiptir. Bir kişinin dindar olduğuna vurgu yapıldığında, bir şekilde onun kendi inanç alanı içindeki bireysel gerçeklik durumu hakkında da bir bilgiye sahip olunmaktadır. Çünkü inancın ruhsal ve fiziksel işaretleri içinde birey, Tanrısal gerçekliğe kendi sosyal konumundan hareketle bağlanmakta, gündelik hayatın bütün etkilerini üzerinde taşıyan bir gerçeklik teması içinde dini, kendi yaşamının fonksiyonel bir göstergesi kılmaktadır (Subaşı, 2001: 250).

Din gibi karmaşık bir fenomen, tek boyutlu kategorilerle, sözgelimi sadece geleneksel kavrayışların beklentilerini dikkate alan bir çerçeveyle anlaşılamaz (Glock, 1998: 274). Dinin genel olarak işlevlerine dikkat edildiğinde artık dindarlığın da bu işlevlerden bağımsız olarak var olmadığı açıkça görülecektir. O

[2] Başer, çalışmasında (1998: 366), Yahya Kemal örneğinden yola çıkarak, Türk Müslümanlığı kavramsallaştırmasını geliştirme çabasındadır. Ona göre Türk Müslümanlığı, Yesevi, Hanefi ve Maturidi sacayağından hareketle oluşan bir özgün tipolojidir.

[3] Vergin'e göre (1998:71), "Türkler ve Türkiye'de yaşayan diğer gruplar, İslam'ı, sosyolojik gerçeklikleri ve tarihî belirlenmeleri sonucu, kendilerine özgü bir idrak biçimi ve kültürel telakkiler uyarınca algılamış ve yaşaya gelmişlerdir. Aralarında mezhep farklılıkları olsa da âdeta bir amentü gibi, tek olarak kabul ettikleri İslam'a, Türkler ve onlarla etkileşim içinde olanlar, başka coğrafyalarda yaşayan Müslümanlardan farklı vurgularla yaklaşmışlardır. Kendi algı dünyalarının çerçevesinde ve zihin haritaları uyarınca." Böylece Vergin, sözgelimi Sünnilerin de Alevilerin de İslam'ın kendi millî renklerine bürünmesini öngörmeyecek şekilde esnek, kılı kırk yarmaktan hoşlanmayan, halk katmanlarında rağbet gören, güler yüzlü ve kalender meşrepli, şekilcilikten uzak bir dindarlık biçimini geliştirerek ortaya koymayı başardıklarını iddia etmektedir.

[4] Örneğin Ocak'a göre (1999: 38), "Hanefilik ve Maturidilik gibi, gerek inanç, gerek siyaset, gerekse hukuk alanında Sünni İslam'ın daha rasyonel bir temele oturan ve bölgesel zorunlulukları dikkate alan yorumları, Orta Asya'dan Balkanlar'a kadar hemen bütün Türk dünyasının yerleşik kesimleri için daha pragmatik ve pratik olduğu, dolayısıyla dünyevi bir niteliğe sahip bulunduğu için tercih edilen bir konum kazanmış olmalıdır."

hâlde, burada dinin işlevlerini dikkate alırken, onun geçmiş ve şimdiki konumunu her zaman hatırda tutan yeni bir analitik yaklaşıma ve anlama çabasına ihtiyaç duyulmaktadır. Bu bağlamda, dinin sembolik bütünleştirme, toplumsal kontrol ve toplumsal yapılandırma işlevlerine dikkat etmek gerekir (Berger, 1999). Aslında her din, bir yandan toplumdaki yerleşik düzeni koruma konusunda birtakım roller üstlenirken, bir yandan da, bu düzeni daha yüksek bir bilinç ve inanç evreninde değiştirmeyi talep etmektedir. Bu da, dinlerin hem değişim hem de durgunluk için elverişli şartlarda dikkate değer roller üstlendiğini göstermektedir. Sonuçta dinin, insanlığın sosyal hayatı üzerine olan bu etkisi ve onun, toplumsal grupların ahengi, tutum ve kadroların farklılaşması, sosyal kurumların evrimi ve çöküşü üzerine olan kuşatıcı baskısı dikkat çekmektedir (Wach, 1995: 36). Yine de belirtmek gerekir ki, dinin söz konusu rollerinin yeterli bir düzeyde ele alınabilmesi için bile, öncelikle onun toplumsal alanda dil, eylem ve diğer araçlarla somutlaşması ve toplumsalın gündelik dünyasında da içselleştirilmesi gerekir. Ancak belki bundan sonra, dinin gündelik hayat üzerindeki yansımalarını, hatta izlerini takip etmek mümkün hâle gelebilecektir. Genellikle bir eylem aracısı olarak fonksiyon icra eden din (Mardin, 1986: 31), böylece dindarlığın türlü değişkenlikleri içindeki tezahürlere de zemin hazırlamaktadır. Öyle ki, artık din, sadece değer yargılarını belirlemekle kalmayacak, yerleşik tutum ve davranışları üretmeyi de sürdürecektir (Weber, 1986: 245).

Dindarlığın gündelik hayat içindeki ortalama alanına ilişkin veriler toplamı, kavramın bir operasyonel tanımını yapma hususunda temel birtakım güçlükler yaratmaktadır. Nitekim, kavramın din dünyasıyla sınırlanan anlamıyla gündelik hayat kapsamındaki kullanımı farklıdır. İslam söz konusu olduğunda dindarlıktan kastedilen, onun *takva*'nın türlü biçimleriyle kayıtlı olmasıdır ve kuşkusuz dindarlık, belli düzeyde insani bir değişkenlikle paralel olarak pekâlâ sübjektiflik arz edebilmektedir. İslam'ın sıradan insanlar için gerçekte ne ifade ettiğinden hareketle ortaya konacak gözlemler bile, bizi, sözgelimi yaş, cinsiyet, aidiyet ve sınıf ayrışmalarının insanları dinle ne düzeyde bir ilişkiye soktuğuna dair pek çok veri ve buna bağlı yargıya ulaştırması mümkündür (Lindisfarne, 2002). Toplumsal ve kültürel kadrolarından bağımsız bir varlığa sahip olmayan dinî yaşayış da, öteki toplumsal olaylarla karşılıklı etkileşim hâlindedir. O hâlde, dinî yaşayışın tipolojik bir görünüme bürünmesinde etkin olan temel toplumsal ve kültürel etkenleri ele almak, dinle sosyo-kültürel kadrosu arasındaki yakın ilişkiyi anlamak bakımından oldukça yol gösterici olacaktır (Günay, 1999: 264). Buna dayalı olarak da, ibadet alışkanlıkları, kişisel davranış ve tutumlar, aile içi yaşam ve kamu düzenine yönelik tutum ve davranışlar temelinde bir dindarlık değerlendirimi pekâlâ yapılabilir (Çarkoğlu, Toprak, 2000: 42).

Dindarlığı ölçme çalışmaları daha başından beri Batı'da teorik ve ampirik düzeydeki kapsamlı projelere konu edilmiştir. Bu nedenle de, dindarlık ve buna ilişkin çalışmaların akademik ve entelektüel şablonu hâlâ Batı'ya aittir[5] ve

[5] Dindarlık ölçmede, özel yöntem ve tekniklerden hareketle bir kişinin dinsel ilgi ve duyarlılıklarının bir dökümü yapılmakta, böylece, kişinin dindarlık düzeyi kestirilebilmekte, sonuçta elde

bizde gerçekleştirilen çalışmaların çoğu bu kalıpları dönüştürerek yenilemekten öteye gidememektedir.[6] Bugün, dinî kanaatlerin ampirik kanıtlamalarında olduğu gibi, dindarlığı ölçmeye, değerlendirmeye yönelik girişimlerin çoğunda da metodolojik düzeyde bir özgünlük sorunu gündeme gelmektedir.[7]

Nitekim bu bağlamda dine odaklanan sosyolojik araştırmalar her zaman dindarın tipolojisine ilişkin bir dizi ideal tip geliştirme uğraşında olmuştur.[8] Ba-

edilen bulgular da rakamsal değerlere dönüştürülerek ifade edilmektedir. Bu ölçme faaliyetlerinde dindarlık 'içedönük' ve 'dışadönük' olmak üzere iki grupta incelenebildiği gibi (Gordon W. Allport), çok boyutlu bir fenomen olarak da ele alınabilmektedir (Charles Y. Glock). Veyahut da bütün bunlardan ayrı olarak dindarlık, kişilerin düşünce, davranış ve duygu boyutlarında incelenmekte ve böylece dinî yönelim düzeyleri, ilahiyat ve sosyal psikoloji açısından teorik bir temele oturtulmakta; sonuçta din bir *yönelim objesi* olarak ele alınmaktadır (Onay, 2001: 439, 440). Türkiye'de dindarlık çalışmaları daha çok dinî hayatın gözlenmesi açısından ele alınmaktadır. Türkiye'nin özgül yapısal özelliklerini dikkate alarak gerçekleştirilen çalışmaları ve bunların metodolojik kaygılarını sürdürmeye devam edenleri özellikle ayırmak gerekir. Mehmet Taplamacıoğlu'nun 1962'deki öncü çabasını Erdoğan Fırat (1977), Ünver Günay (1978/1999), Recep Yaparel (1987), Kayhan Mutlu (1989), M. Emin Köktaş (1993, 1997) ve Münir Koştaş'ın (1995) çalışmaları izlemiştir. Müslüman dindarlığının ölçümüne ilişkin çalışmalarda özellikle Glock başta olmak üzere Lenski, King ve Hunt gibi araştırmacıların 1960'lı yıllardaki çalışmalarına yansıyan bulgu ve yöntemlerden yararlanılmıştır (Onay, 2001: 442). Türkiye özelinde dindarlığın türlü biçimleri ve bu tipolojiler arasındaki korelasyon arayışları artık akademik anlamda pek çok çalışmaya konu olabilmektedir. Başta ilahiyat merkezli araştırmalar olmak üzere sosyal bilimlerin hemen her alanında dindarlık üzerine yoğunlaşma gereği duyan çalışmalara rastlanmaktadır.

Mutlu'nun da belirttiği gibi (1989: 194), "genel olarak halk, dinî inançları ve değerleri gözeterek birbirini değerlendirir ve dinî kültürün ortaya koyduğu ibadetler (namaz, oruç, Kur'an okuma vs.) esasına göre dindarlık tanımları yapar. Fakat bu gibi yaklaşımların gözleme dayalı kişisel yorumların ötesinde objektif bir gerçeği ifade edip etmediği konusu, aydınlığa çıkmamış olur. Ve bu mesele bir bilinmezlikte kalır. Buna benzer şekilde İslam ile ilgili olarak yapılan araştırmalarda da çok defa yazarın kendi inancını belirten nitelikteki varsayımların tartışıldığını görürüz."

Weber'den beri, dindarlık çeşitli değişkenler içinde ele alınmakta ve sınıflandırılmaktadır. Weber'e göre dindar, toplumun sınıfsal/hegemonyatik yapısı içindeki ekonomik alt-üst olışların yarattığı bir ilişkisellik içinde tipolojik bir özelliğe kavuşmaktadır. Onun dindar tiplemesinde çiftçi, sövalye ve feodal beyler dindarlığı; bürokrasi, burjuva, küçük burjuva, esnaf ve zanaat dindarlığı, proleter alt tabaka dindarlığı veya büyüsel dindarlık, ayinci dindarlık, derviş dindarlığı, dünyevi zühd-uhrevi zühd, şehir dindarlığı ve kır dindarlığı gibi kategorilere yer verilmektedir. Weber'e göre (1986: 243), "kuşkusuz, tüm tabakaların dinsel inançları, özel yakınlık içinde bulundukları tabakaların karakterine tümüyle bağlı olmaktan kesinlikle çok uzaktır. Yine de ilk bakışta serbest çalışan tabakaların inançlarındaki dinsel belirlenişin çeşitliliği dikkati çeker. Bununla birlikte, belli inanç tiplerine yatkınlık yine bu tabakalarda görülür. Davranışlarındaki pratik akılcılık ortak eğilimleridir; nedeni de, hayat tarzlarının niteliğinin doğaya ekonomik bağımlılıktan sıyrılmış olmasıdır. Tüm varlıkları, ellerindeki araçlar ne derece ilkel olursa olsun, teknolojik, ekonomik hesaplara, doğaya ve insana hükmetmeye dayanır." Mensching ise, dindarlığı göçebe, asalet, köylü ve burjuva dindarlığı şeklinde ayrıştırmakta ve tipolojisini toplumsal tabakalaşma sistemine göre geliştirmektedir (Mensching, 1994: 253). Artık ciddi bir yekün oluşturmayı başarmış görünen dindarlık literatürü içinde, örneğin Joseph Fichter, gerçek, şekilci, kenardan ve kapalı dindarlıklardan söz ederken, Gabriel Le Bras da insan-din ilişkilerinden yola çıkarak, dindarlığı dört kategoride değerlendirmektedir. Bunlardan ilkinde, dinî hayata yabancı olanlar, dinden ayrılmış olanlar, bölünenler, dinden kopanlar ve herhangi bir dine bağlı olmayanlar yer almaktadır. İkinci kategoride ise, herhangi bir dini kabul edenler, belirli bir zamanda dini kabul edenler ve dine ilgisiz kalanlar yer almaktadır. Üçüncü kategori, dini yaşayanları, düzenli bir dini yaşama pratikleri olanları, dine saygılı olup olmayanları ve düzenli olarak dinî yaşayışa sahip olanları kapsamaktadır. Le Bras kategorilerinde sofulara, dindar ve muttakilere de yer vermektedir. O, söz konusu kategorileri düzenlerken farklılaşmalara dinî davranışlar açısından da bakmaktadır.

tı'da tipik düzeyde dinî yapı veya cemaate odaklanmış ölçüm çalışmaları, Türkiye gibi ülkelerde yeniden biçimlendirilmekte ve tabiri caizse sık tekrarlanan uyarlama faaliyeti bu konuda da devreye sokulmaktadır. Hıristiyan, Yahudi veya mezhep orijinli bir yapıya ilişkin ölçümler, en kestirme biçimde İslam için de geçerli sayılmaktadır. Böylece, tek tek bireyler üzerinde yapılan yüklemeler ve sistematik çarpıtmalar; oryantalizm, kültürel hegemonya, sembolik tahakküm ve etnografinin bilgi iddiasıyla güç kazanmaya devam etmektedir (Geertz, 2001: 156). Gerçi bu çok kere kaçınılmaz bir durumdur. Nitekim son zamanlarda Türkiye'deki dindarlık ölçümlerinin pek çoğunda mevcut sorunların farkına varılmış, yerel farklılık ve duyarlılıkların altını çizen yeni bir metodolojiye duyulan ihtiyaç açıkça hissedilmeye başlanmıştır.[9]

Böylece ona göre dindarlık, herhangi bir dinî davranışı olmayanlar, hayatın belli dönemlerine (doğum, vaftiz, ilk ayin, delikanlılığa geçiş, evlenme, ölüm, defin) veya yılın belli dönemlerine ait davranışlar (Noel, Paskalya) şeklinde ifade edilmektedir. Yine bu bağlamda haftalık (Pazar ayini) veya senelik (Paskalya, günah çıkarma) şeklinde tekrarlanan periyodik davranışların yanı sıra istisnai veya tekrarlanan davranışlara (günah çıkarma, haccetme, emekliye ayrılma, mutat toplantılar, vs.) da yer verilmektedir (Desroche, 1998: 77-78). Farklı dindarlıkların toplu bir sunumu ve değerlendirmesine yer veren Köktaş (1993), Okumuş (2002: 38-42) ve Onay (2001: 442-447) çalışmalarında, literatürde yer alan şu tipolojilere de yer vermektedirler: İçe ve dışa dönük dindarlıklar (Jung); akli, fikrî veya duygu ağırlıklı dindarlıklar (Scheneider); dinî duyguların en yüksek dereceye ulaştığı mistik dindarlık, fikri tarafı ön plana alıp akla değer veren dindarlık ve duyguyla fikir yönü dengeli dindarlıklar (Gruehn); teorik, pratik ve sosyolojik dindarlıklar (Wach, 1995: 43-61); dinsel bağlılık, öğreti, ibadet ve dinsel grup dindarlığı (Lenski); dinde inancı esas alıp ibadeti önemsemeyen, dinî pratiklere ve şekle önem veren, zikri öne çıkaran, inançla ibadetin birlikte olacağını savunan ve ona göre hareket eden, inanmadıkları hâlde inanmış gibi görünen tipler (Peker); içtenlikli dindarlık ve dıştan dindarlık (Allport); ihlaslı ve gösterişçi dindarlık (Okumuş); resmî ve gayrı resmî dindarlıklar; mezhep, kült ve kilise dindarlıkları; tutucu, Protestan, sekt ve liberal dindarlıklar (Argyle); gayr-ı amil, idare-i maslahatçı, dini bütün, sofu ve yobaz dindarlıklar (Taplamacıoğlu). Dindarlık bunların dışında, aktif-pasif, radikal-ılımlı, katı-yumuşak dindarlık şeklinde de tipleştirilebilmektedir. Yanı sıra, dindarlığı, mensubu olunan dinden hareketle tipleştirmek de mümkündür. Bu bağlamda İslam, Hıristiyan, Yahudi veya Budist dindarlıklarından söz edilebildiği gibi söz konusu bu ayırım mezhep, cemaat veya dinî grup temelinde de yapılabilmektedir. Yanı sıra dindarlık sufi dindarlığı, fıkhi dindarlık veya şehirli köylü dindarlığı gibi ayrışmalara da konu edilebilmiştir. Buna avam-havas dindarlıkları, zengin-fakir dindarlıkları, bireysel ve cemaat dindarlıkları da eklenebilir.

9 Bu bağlamda Günay, Türkiye koşullarında ortaya çıkan sahici dinî yapı ve bulgulardan (Erzurum örneği) yola çıkarak oldukça işlevsel sayılabilecek bir tipoloji geliştirmiştir (1999: 259-264). Onun bu denemesinde dindarlık, mensubiyet düzeyi temelinde ele alınmaktadır. Böylece dindarlık Günay'ın tiplemesinde dindarlık, her kertede ortaya konan ilişki boyutunu yansıtmaktadır. Taplamacıoğlu'nun katkısını da (1962) dikkate alan çalışmasında Günay, dindarlığı, bir *dinî yaşayış tipolojisi* olarak tasvir etmektedir. Özetle dindarlık, Günay tarafından ya dinî yaşayışın şiddeti üzerinden (azlık ve çokluk) ya da biçimi üzerinden tipleştirilmiştir. *Şiddetinin azlık veya çokluğu açısından* ele alınan dindarlar, beş kategoride incelenmektedir. Birinci grupta yer alanlar, dinin emir ve yasaklarına sıkıca bağlı olup dinî gereklere dünyevi hayatlarını da kapsayacak şekilde sarılmış olan *sofu, softa* ve *grupçu* niteliklere sahip olan *ateşli dindar*lardır. İkinci grupta yer alanların ise, dinî inanç ve gerekliliklere saygılı ve içten bir şekilde bağlı olmakla birlikte, dinî pratikleri gerçekleştirmede bir düzensizlik hâkimdir. Dinî hayatın odak noktaları olarak bilinen kutsal ay, gün ve gecelerde bu zümrenin dindarlığında belirgin bir artış kaydedilmektedir. Aynı şekilde, kış ayları da onların dinî faaliyetlerinin arttığı anlar olarak dikkat çekmektedir. Bununla birlikte, normal zamanlarda da farz ve nafile ibadetlere az çok ilgi duymakta, toplumsal davranışlarında dinden kaynağını alan tutumlara kısmen de olsa yer verdikleri gö-

Özetle, bireylerin dindarlıklarını ölçme teknikleri bile, genellikle bu türden sorunların kuşatması altındadır. Bu konuda gerçi pek çok tanım yapılmıştır; ama sorun, çok kere yapılan tanımlamaların dindarlığın türlü cephelerini yansıtma-

rülmektedir. Üçüncü grup dindarlar ise, dinî inançlara karşı az çok saygılı olmakla birlikte, dinî pratiklere sadece kolektif dindarlığın doruk noktasına eriştiği alanda ilgi gösteren *mevsimine göre dindar*lar oluşturmaktadır. Özellikle, çevrelerindeki dinî atmosferin canlandığı ve cemaat baskısının arttığı zamanlarda dinî yaşayışa ilgi gösteren bu zümre, normal zamanlarda dinî pratiklere hemen hemen hiç bağlı olmadıkları gibi, çoğunlukla türlü toplumsal tutum ve davranışlarında da dinî inanç, düşünce ve gerekliliklerden kaynağını alan uygulamalara da yer vermemektedirler. Buna karşılık, özellikle Ramazan ayı bu kişilerin dinî pratiklere duydukları ilgide büyük bir artışa vesile olmaktadır. Aynı şekilde, bir kısım dinî törenler (mevlit, cenaze vs.) ve bayramlar dolayısıyla da söz konusu zümrenin dinî yaşayışında bir yoğunlaşma gözlenmektedir. Dördüncü grupta yer alan dindarlar ise, dinî inançlara karşı belli bir düzeyde saygılı olmalarına karşın, dinsel pratiklerin yaşantılarında çok daha az yer tuttuğu, ender durumlarda bazı dinî pratikleri yerine getirmenin dışında dinle pek ilgileri olmayan *oportünist dindar*lardır. Bazı durumlarda ve özellikle bayramlarda camiye gittikleri, bir fakire sadaka verdikleri veya bir başka dinî eylemde bulundukları görülebilir. Ancak, çoğu zaman dine karşı ciddi bir ilgi göstermezler. Bu bakımdan Günay, bu tipi toplumda yaygın olan ve 'namaz kılmayan' anlamına gelen *beynamaz* sözcüğüyle adlandırmaktadır. Öte yandan, çoğunlukla kendilerini dünya işlerine vermiş olup, dinî hususları yaşantılarında geri plana atmış bulunan kişilerin az da olsa dinî pratiklere ilgi duymalarında çevrelerinin ve çeşitli durumların büyük bir etkisi bulunmaktadır. Örneğin, bu zümreden olanlar, çevrelerindeki kişiler dindar olurlarsa, durumu idare edebilmek için dindar görünür ve bir kısım dinî pratikleri yerine getirirler. Buna karşılık, dindar çevreden uzaklaştıklarında ve hele hele dine karşı ilgisiz davranan bir çevrede bulunduklarında, kendilerinin de ilgisiz davrandıkları görülür. Bu nedenle *iş dindarlığı* denilen dine bağlılık şekli, bu zümrenin dindarlık düzeyini karakterize etmektedir. Son olarak, dine karşı genellikle kayıtsız bir tutum içinde olanların oluşturduğu *ilgisiz dindarlık* tipolojisi yer almaktadır. Bu tip içinde de, genellikle temel dinî inançlara karşı saygılı ve bağlı olmakla birlikte, pratikte dinin, yaşantılarında hiçbir yer tutmadığı zümre ile bir kısım dinî inançlara bağlı olup, bir kısmına karşı mesafeli bir tutum takındıkları gibi, genellikle dinî pratikler ve davranışlardan da uzak duranları birbirinden ayırt etmek gerekir. *Biçimine göre dinî yaşayış tipolojisi*nde ise Günay, dindarlığı dört ayrı şekliyle birbirinden ayırt etmektedir. Birincisinde, halk kültürü içinde öteden beri kökleşmiş ve kalıplaşmış unsurların hâkim olduğu *geleneksel halk dindarlığı* yer alır. Genellikle bu tipin dinî yaşayışında halk kültürü içinde öteden beri kökleşmiş ve kalıplaşmış unsurlar egemendir. Şekilcilik, geleneksellik, taklitçilik, ritüalizm ve derin teolojik konulara fazla yer vermemek bu tip dindarlığın karakteristiğidir. Derinliğine bakıldığında ise, bu dinî yaşayış tipi içinde, İslam'ın iki temel kaynağı durumundaki *Kitap* ve *Sünnet*le belirlenen hususların yanı sıra, İslam bilginlerinin tarih boyunca geliştirdikleri konular, tasavvufi unsurlar ve nihayet bir kısmı halkın eski dinî kültürlerine kadar uzanan, bir kısmı da başka kültürlerden etkilenmek suretiyle alınmış veya bizzat toplum tarafından zamanla dinî bir renk verilmiş bulunan inanç ve pratiklerin birbirleriyle kaynaşmış bir biçimde hayatiyet buldukları görülür. İkincisinde ise, geleneksel halk dindarlığı içinde, İslami unsurlarla bezenmiş bir durumda olup, Sünni ulema tarafından yine öteden beri *hurafe* veya *bâtıl itikatlar* şeklinde damgalanan ve İslami dinî yaşayışa yabancı sayılan unsurlara yer vermeyen dinî yaşayış biçimi, belli bir dinî kültür ve öğrenime sahip bulunan dinî elit zümre arasında geçerli olduğundan *seçkinlerin dindarlığı* şeklinde belirlenmektedir. Üçüncü tip dindarlık ise, dinin Tanrı ile kul arasında kutsal bir ilişki olduğu anlayışından hareketle, din işleriyle dünya işlerini birbirinden ayıran ve dine yalnızca ahirete ilişkin konuların düzenlenmesinde yer veren bir dinî yaşayış tipidir. Özellikle modern çevrelerde ve belli bir kültür ve öğrenime sahip bulunan kişiler arasında yaygın olan bu tip de *laik dindarlık* olarak belirlenmektedir. Günay'ın biçim bakımından ayırt ettiği son tip ise, geleneksel dindarlık tipiyle laik tip arasında geçiş teşkil eden *tranzisyonel dindarlık*tır. Bu tip bir dinî yaşayışa sahip olanlar, bazı konularda din işleriyle dünya işlerini birbirinden ayırmakta, başka bazı konularda ise dinden kaynaklanan tutum ve davranışlara yer vermektedirler. Tipleştirmeler için Günay'ın (1999: 259-264) yanı sıra ayrıca bkz. Köktaş, 1993; Uysal, 1995: 263-271; Şahin, 2001; Yıldız, 2001: 24-33; Gürses, 2001: 82-87.

da yeterli olup olamayacağı etrafında dönmektedir. Kullanışlı genel geçer tanımların yokluğu, kişisel gözlemlere bağlı kavramsallaştırma denemeleri, araştırmacıyı bazen keyfiliğe bazen de kullanışsız kalıp yargılara başvurmaya zorlamaktadır. Dindarlığın tanımındaki bu belirsizlikler, uygulama alanını da bir hayli sınırlamaktadır. Dinin incelenmesi, genellikle dinî inançlar, pratikler, ritüeller, bu ritüelleri gerçekleştirenler ve her bir dine özgü dinsel kurumlara odaklanmış vaziyettedir. Ancak, din nerede biter, gündelik hayat nerede başlar? Modern gerçeklik teması içinde, bu bağlamda nelerin özgül olarak dinsel bir pratik, nelerin de gündelik pratik olduğunun nasıl bilinebileceği hâlâ açıklanmaya muhtaçtır. Dinsel dünya görüşü, çok kere inananların sınırlarını aşarak kültürün tüm öğelerine sızmaktadır. Hatta bu dünya görüşleri, inansın inanmasın veya şu ya da bu derecede dindar olsun, sıradan insanların gündelik yaşamlarını ve din dışı gibi görünen kavramlarını bile etkilemektedir (Delaney, 2001: 35, 36).

Çok yaygın olarak tekrarlanan dindarlık tanımları arasında yer alan öğeler, hemen hemen aynıdır ve bu tanımlarda genellikle bireyin dinî tutum ve davranışlarının gündelik yaşam dünyasındaki yansımalarına dikkat çekilmektedir. Örneğin, Hiemmelfarb'ın tanımına göre, dindarlık, "bir kişinin mensubu olduğu dine ait ilgiler, inançlar veya faaliyetlerle meşgul olma düzeyi" iken, Roof'ta da bu kavram, "doğaüstü ve/veya yüksek değerlere ilişkin bireyin inanç ve davranışlarının hem kurumsallaşmış hem de kurumsallaşmamış şekilleri"ni içermektedir (Yıldız, 2001: 23). Öyle ki, artık toplumun üzerinde uzlaşma sağladığı bütün dinsel tutum, davranış ve tecrübeler, ancak deneysel bir araştırmaya konu edilebildiği ölçüde dindarlığın bir ifadesi olarak kabul edilmekte ve incelenmektedir (Köktaş, 1993: 65). Sonuçta, dindarlık, bireyin dinsel yapıyla kurduğu bağlılık düzeyinin sübjektif ifadesi olmaktadır.

Türkiye'de dindarlığı dinî hayatın parametreleri üzerinden ele alan çalışmalarda fiilî koşullar üzerine pek fazla durulmamakta; aksine, daha çok, dindarlığın veçheleri üzerinde yoğunlaşılmaktadır.[10] Yani dindarlığın belli bir formunu üreten koşullarından çok, fiilî bir durum olarak kabul edilen mevcut fotoğrafa odaklanılmaktadır. Bu zaviyede, dindarlık, pekâlâ ölçülebilmekte, araştırıcının kişisel ve akademik perspektifine bağlı olarak, yeni bir dindarlık şablonu üretilmekte, hatta herhangi birinin ne düzeyde dindar olabileceğine ilişkin iddialı tespitlere bile yer verilebilmektedir. Onay'ın da gösterdiği gibi (2001: 440), dindarlık, artık "her bir ölçeğin kendine göre tanımladığı çerçevede kişilerin ne kadar dindar olduğunu gösteren bir ifade" olarak kalmaktadır. Oysa dindarlık, şu ve-

[10] Burada akla gelmesi ve tartışılması gereken temel sorun dindarlığın bir ölçüme konu olup olmayacağıyla ilgili olmalıdır. Yani dindarlık nasıl keşfedilebilir? Nasıl değerlendirilebilir? Bu acaba yeni zamanların modern bir sorunu mudur? Yanı sıra, böyle bir aktivitenin pratikte öne çıkaracağı ne gibi kazanımlar, imkânlar söz konusudur Ne yazık ki, ülkemizde ortaya konan çalışmaların çoğunda dindarlığın resmedilmesi konusundaki temel epistemolojik sorunlar çok kere göz ardı edilmekte veya bu soruyu karşılamaktan özenle kaçınılmaktadır. Oysa dindarlığın bir kategorik eylem alanı olarak keşfi, modern zamanların ürünüdür ve ancak dinin miadına ilişkin tartışmalara dikkat kesilerek yeterli bir anlama girişimi sağlanabilir. Çünkü günümüzde dindarlık kavramının entelektüel maliyeti dinin kaderine ilişkin polemik ve tartışmaları da içine almaktadır.

ya bu özelliklere sahip olsa da, belli tarihsel, ekonomik, siyasal ve tabii ki dinsel eğilimlerin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bugün dindarlığın kendine özgü biçimlerini ortaya çıkaran sosyo-kültürel damarlara esastan bir yaklaşımı önceleyen çalışmalara öncelikli olarak ihtiyaç duyulmaktadır. Yine de sonuçta Batı'dan kotarılan teknikler zihin açıcı ve yol gösterici olarak görülmekle birlikte, bunların toplumsal aidiyet ve akademik hassasiyetten uzak düşerek, fiilî durumu dışarıda bırakan bir yaklaşım içinde aynen kopyalanması eleştiriyi hak etmektedir. Dindarlığın bağımsız değişkenlerle kurulacak korelasyonu acaba dinî inanç veya pratiklerin elverişli ve çözümlenebilir bir envanterini bize sunabilir mi?[11] Bu bağlamda geliştirilen tutum ölçekleri ne düzeyde gerçeği yansıtabilir? Aynı dine inananların bile dindarlıklarını kişilik ve karakter farklılaşmaları nedeniyle değişik düzeylerde yansıtmaları her zaman geçerli olduğuna göre, buradan genel geçer bir tipolojiye nasıl ulaşılabilecektir? Belirtmek gerekir ki, Batı'da özellikle Kilise incelemeleri çerçevesinde sekülerleşme ve din ilişkilerinin ulaştığı düzey, bizde her zaman bir tartışma ve inceleme konusu olmak durumundadır (Uysal, 1995; Onay, 2001; Yıldız, 2001)[12]. Gerçekte bu araştırmaları kışkırtan bir diğer gerekçe, değişik boyutlardaki dinsel belirtiler arasında var olan bağlılaşımın ne olduğunun ve dinselliğin farklı derecelerinin hangi koşullarda ortaya çıktığının bilinmesinin, kültürün belki de en karmaşık öğesi olan din üzerine var olan bilgilerimizi genişletebileceğinin düşünülmesidir (Glock, 1982: 71).

Ülkemizde gerçekleştirilen dindarlık ölçüm çalışmalarında son zamanlarda daha çok Glock'un tipolojilerinden yararlanılmaktadır. Dindarlık araştırmalarında öne çıkan pek çok ismin yanı sıra, özellikle bizdeki araştırmalara yön vermesi ve etkilemesi açısından onun katkısı önemlidir. Glock'un yaptığı, dindarlığın yansıma biçimleri üzerine odaklanmaktır. O, çeşitli dünya dinlerinin kabul edebileceği bir dindarlık ifadesi için değişik standartları dikkate alma çabasındadır. Glock'a göre, dindarlığın çeşitli tezahürleri, böylelikle bu boyutlar-

[11] Glock'un da gösterdiği gibi (1998: 252), "birey ve onun dini araştırılmak istendiğinde, din fenomeninin kavramsal olarak nasıl ifade edilebileceğine ve insanların dinî yönelimlerinin görünümlerinin nasıl sınıflandırılabileceğine karar vermek gibi zor bir görevle karşı karşıya kalınmaktadır". Bu bağlamda Acar, Yıldırım ve Ergene (1996: 55), araştırmalarında dinin insan davranışları üzerinde yaş ilerledikçe etkisini artırdığı, düşük sosyo-ekonomik düzeyde kendisini dindar olarak algılayan bireylerin davranışları üzerinde daha çok belirleyici olduğu, kadınlara kıyasla erkeklerin dindar veya dindar olmama yönünde daha radikal bir tutum içinde olabildikleri ve eğitim düzeyi yükseldikçe dindarlık düzeyinde bir artışın söz konusu olduğu sonucuna ulaşırken, Çarkoğlu ve Toprak da (2000), eğitim ile dindarlık, muhafazakârlık ve çağdaş değerlere yatkınlık arasında doğrudan bir ilişkiye ulaşamadıklarını belirtmektedirler. Onlara göre, eğitim düzeyi arttıkça dindarlık ve muhafazakârlık azalmakta, buna karşılık çağdaş değerler daha önem kazanmaktadır.

[12] Bu nedenle dindarlık bir de bu boyutlardan ayrı olarak bireyin gündelik yaşamını ne düzeyde etkilediği açısından ele alınmalıdır. Bu açıdan bakıldığında da, bir yandan dindarlık-suç ilişkileri veya intiharla dindarlık arasındaki bağıntılara dikkat edilirken bir yandan da mutluluk kazanımı veya kaybı konusunda dindarlığın etkileri üzerinde durulmaktadır. Dolayısıyla dindarlığın gündelik yaşam bölümlerindeki fonksiyonelliği de farklı bir inceleme alanı olarak dikkat çekmektedir (Stack, 2001; Halife, 1994). Örneğin, Hallahmi ve Argyle (2001: 187) çalışmalarında dindarlığın göstergelerinin insanların hayatına belirleyici hatta bazı durumlarda çok güçlü etkisinin olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Onlara göre dindarlık; mutluluk, sağlık, ruh sağlığı, intihar, özgeci fiiller ve cinsel tutumları etkilemektedir.

dan birine rahatlıkla bağlanabilecektir (1998: 254). Bunlar, dinî tecrübe boyutu *(experiential dimension)*, ayinsel boyut *(ritualistic dimension)*, ideolojik boyut *(ideolojical dimension)*, bilgi boyutu *(intellectual dimension)* ve dinî kanaatlerin etkileme boyutu *(conze quential dimension)* olmak üzere beş boyuttan ibarettir. Böylece Glock'un genel olarak deneyimsel, törensel, ideolojik, entelektüel ve yargısal boyutlara ağırlık veren dindarlık formları, mevcut araştırmalarda daha fazla yönlendirici ve belirleyici bir konumda olmuştur.

Geleneksel Dindarlık

Modernliğin gündelik hayatın örüntülerini yeniden üreten doğası, dindarlık algısını da kökten değiştirmiştir. Bireyle Tanrı arasındaki ilişkinin yine ancak Tanrı tarafından bilinebileceğine ilişkin geleneksel kabuller zayıflamış, artık dinsellik de dindarlık da pozitif araştırmaların konusu olmaya başlamıştır. Sonuçta ampirik aktiviteler yardımıyla yine modern tasavvurun gözlem ve kabulüne açık bir dindarlık oranının tespit edilebileceği varsayılmıştır. Bu anlamda gerçek dindarın kim olduğuna ilişkin kanaatler, sekülerleşme sorunlarının yarattığı bir perspektif içinde yeniden tanımlanarak incelemeye alınmaktadır.

Modernlik öncesi geleneksel toplumların en belirgin özelliklerinden biri, sembolik bütünleşmelerin din yoluyla gerçekleştirilmesidir. Modernizasyonun gerçekleşmesiyle birlikte bu bütünlük, önemli ölçüde birtakım tehlikelere maruz kalmış, çoğu zaman bu durum daha belirgin ve dramatik biçimlerde kendini hissettirmiştir. Aslında modern toplumsal yaşamdaki yapıların çoğunda din, günlük yaşam üzerinde yaygın bir etki sağlamasına izin verilmeyecek şekilde, açık bir uyumsuzlukla gündeme getirilmektedir (Subaşı, 2001: 245). Tabiri caizse, artık bir insanı tam anlamıyla Müslüman yapanın ne olduğu konusundaki görüşlerin bile sureti değişmekte, hatta değişmeye de devam etmektedir (Geertz, 2001: 759). Örneğin, İslam söz konusu olduğunda, bu dinin bütünsel bir dünya tasarımına sahip olmaktaki ısrarı ve modern hayatın ayrıştırıcı doğasına ne ölçüde katlanabildiği kendi bağlamıyla sınırlı olmaksızın dinsel olanla olmayan arasındaki temas noktalarına ilişkin tartışmalara yön vermektedir.[13] Böylece, her zaman için geçerli bir dindarlık tipolojisi, türlü değişkenler sürekli olarak dikkate alındığında, kuşkusuz, imkânsız sayılmalıdır. Yine de hangi sosyal zemine mensup olursa olsun, belli ki, ortalama bir dindarlık şablonunu genel geçer kabul edebileceğimiz bir çerçeveye her zaman ihtiyacımız vardır.[14]

[13] Nihayet dindarlığın boyutlarını ele alan çalışmaların da gösterdiği gibi, bu çeşitlilik çok kere mevcut problemin sınırlarını da genişletmektedir. Hangi dinî duygunun dindarlığın esas elemanı olarak görüldüğünden, dindarlığın çeşitli tezahürlerinin birbirlerinden bütünüyle bağımsız olup olamayacağına kadar bir dizi sorun dikkat çekicidir. Yanı sıra, dinin araştırılan her özel yönü de sonuçta, dindarlığın diğer ifade şekilleriyle geniş ilişkiler bağlamında pek fazla ele alınmamıştır. Hatta aynı şekilde belli bir tarzda kendini gösteren dindarlığın başka şekillerde ifadesini bulan dindarlıklarla ilişkisinin olup olmayacağı sorusu da pek az sorulmaktadır (Glock, 1998: 253, 256).

[14] Örneğin Aydın'a göre (1987: 256) böyle bir ihtiyaçtan hareket edildiğinde gerçek dindar, "hayatın olgu, ahlak ve inanç boyutlarını birlikte gören ve yaşayan insan" olarak tanımlanabilmektedir.

İslami dindarlık tipolojisi, öteden beri formüle edildiği gibi *itikat, ibadet* ve *ahlak* boyutlarında ele alınmakta ve bu üç boyutun kendi içindeki tutarlı bileşiminin tipik dindarlık veçhelerini ortaya koyacak nitelikte olduğu varsayılmaktadır (Gazâlî, 1990 I/229; Akseki, 1983)[15]. Çünkü İslam, dinsel kurallara bağlanmış bir hayat içerisinde *(fıkh)*, topluma ve gündelik hayatın akışına ilişkin ayrıntılar konusunda, son derece etkin olma eğilimi taşımaktadır. Böylece İslam kişisel veya ailevi olanla sınırlı olmaksızın, toplumsal davranışları da kapsayan geniş bir alanda kapsamlı ve ayrıntılı kurallara işlerlik kazandırmıştır (Mensching, 1994: 91-92; Ülgener, 1981: 49-72; Turan, 1993: 40; Fuller, Lesser, 1996: 102; Mert, 1994: 30). O hâlde, İslam'ın her şeyden önce, gündelik hayata etki eden, dolayısıyla, belirgin bir toplumsal ilişki modeli içeren özelliklerine dikkat etmek gerekir. Giyim kuşamdan cinsel göreneklere, ekonomik konulardan bilim ve sanata, doğumdan ölüm olayına kadar birçok konuda İslam'ın kapsayıcı ve emredici normatif düzenlemelerinden söz etmek mümkündür (Sarıbay, 1994: 189). İslamiyet'in her şeyi kapsayan, yaşamın her yanını dinsel görüş içinde gören bir 'din' olarak varlığı, hem bütünlüğü içindeki yaşam alanları hem de içeriğinin kapsamı açısından diğer dinlerden ve uygarlıklardan ayrılan, kendi türüne özgü inançlara dayalı bir ağ yaratmaktadır. Bu durumda, hayatın her yanı, dinin koşulsuz ilkeleriyle ilişkili görülmektedir (kelam, ahlak, fıkıh). İslam'ın dünyaya yönelik bir din olmasından dolayı da, davranışların kendisine uyumlu bir çerçevede ortaya konulması gerekmektedir (Berkes, 1985: 52; Mardin, 1992: 34; Güngör, 1983: 58; Turner, 1991: 153). O hâlde, din olarak İslam'ın günümüz dünyasında yaygın olan formlarını, dinselliğin gündelik hayattaki dönüşümünü takip ederek ele almak mümkündür.

Osmanlı toplumsal yapısında dinsellik, değişik formların tezahür alanıdır. Geleneksel bağlamda gündelik olanın tamamını dinsel bir tutum içinde ele almak ve hayatı da dinselliğin bütünlüklü bir alanına bağlı olarak algılamak, aslında söz konusu yaşam tarzının olmazsa olmaz şartları arasında yer almaktadır. Bu meyanda, zaman algısından eğlence tüketimine, manevi deneyimlerden savaş stratejilerinin tayinine kadar varan geniş bir düzlemde, dinselliğin gücünden cesaret alan bir 'hayatı kutsallaştırma' faaliyeti sürekli devrededir. Çünkü gelenekte, hayatın kendisi bizatihi dinseldir. Sosyolojik açıdan, dinsellikle birlikte ortaya çıkan hukuki incelikleri ve ahlaki imajlardan bağımsız olarak hayatın akışına katılan ayrıntıları, gündelik hayatı dinselleştiren temel elemanlar şeklinde görmek mümkündür.[16] Bu ya-

[15] Halife'ye göre de (1994: 12-13) İslam'da dindarlık, "geniş inanç ve uygulama şekillerini kapsayan çok boyutlu bir kavram olduğu ve kişinin ideal ve davranışlarının birbirine bağlı bulunduğu faraziyesine dayandığı için, genel anlamda birbiriyle ilişkili iki açıdan ifade edilebilmektedir: 1. Ferdin, kainatın Yaradan'ı ve ibadet edilmeye layık olan Allah'a eksiksiz ve samimi inancını ve O'nun meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, kıyamet gününe ve ahirete olan inancını gösteren inanç boyutu (bâtını/kalbî boyut); 2. Allah'ın emirlerine eksiksiz bir itaat ve teslimiyet ile Allah'ın yasakladığı hareketler ve davranışlardan kaçınma yoluyla, inananın günlük davranışlarının ve faaliyetlerinin yansıttığı dindarlığın davranış boyutu (zahirî/amelî boyut)."

[16] Dinsellik, dine bağlı bir yaşantı örgütlenmesinin derece ve yoğunluğunu belirlemede kullanılan bir kavramdır. Dindarlığın psiko-sosyal etkileri, bireysel düzlemde dinin, hayatı kontrol hâlinde

pılar, insan ilişkilerinden doğayla kurulan ilişkilere, günlük hayatın tüketiminden ölüm ve kader gibi konuların yarattığı düşünsel tartışmalara kadar çeşitlilik gösteren bir zihniyet dünyasına işaret etmektedir. Ne var ki, bu bütünlüklü görüntü, modern çağda parçalanmıştır. Bu sarsıntı, geleneksel olandan ciddi bir kopuşu ürettiği gibi, günlük hayattaki mevcut dinsellik formlarının kuşatıcı iddialarını da sıkı bir tartışmaya açmıştır. Dinin görünürlüğü hissedilir bir zayıflamaya maruz bırakılmış, nihayet bu görüntülerin her zaman için aynı ton ve biçime sahip olduğunu düşünmek giderek daha da zorlaşmıştır.

Dindarlığın gündelik hayat içindeki tezahürleri, başta *devlet İslamı* olmak üzere, *halk İslamı, medrese İslamı* ve *tekke İslamı* gibi sosyolojik düzeyde farklı referans silsilelerine sahiptir. Sözü edilen inanç ve tutumların yansıttığı dindarlık biçimleri, Cumhuriyet Türkiye'sine bu çeşitliliği miras olarak aktarmıştır. Ancak, modernleşme süreci, dinin konumundaki değişimi hem Müslüman birey hem de devletin refleksleri açısından neredeyse yeniden kodlamıştır. Bu çerçevede, yönetimin laiklik tercihi, dinin de laik bir evren içinde yeniden algılanmasının imkânlarını üretmeye hazır olmuştur. Öte yandan, İslam söz konusu olduğunda da, onu laik bir projeye dahil etmek genellikle sorunlar yaratmıştır; ancak, modern devlet bu isteğindeki kararlılığından aslâ vazgeçmemiştir.

Sınır(lılık)lar: Cumhuriyet Dindarlığı

Modern Cumhuriyet'in İslam hakkındaki eğilimi, siyasal düzeyde köktenci bir tutumu yansıtır. Bu niyete bağlı olarak, yeni Türkiye'nin dinsellik vurgusu içinde,

bulunduran gücünün sınırlarını göstermesi açısından dikkat çekicidir. Böylece dindarlığın dinî inanç, ibadet, dinî tecrübe, dinî bilgi ve dinî etkileme gibi kategoriler içinde kendini ifade etme imkânı bulduğu görülmektedir (Glock, 1998: 252-274; Köktaş, 1993: 53-58). Dinselliğin gündelik hayatın modern gramerine bağlı olarak belli bir değişim sürecine girmesi, hatta bu süreç içinde dinin de yeniden tanımlanıp okunması söz konusudur. Böylece dinsellik, dinin bireysel ve toplumsal düzeydeki yeni tezahürlerini de ifade edecektir. Bilindiği gibi, her din bir teolojik yapıya ve bu yapıyı koruyan bir halkaya, yani ibadetler toplamına sahiptir. Dinsellik, bu inanç ve ibadet ekseninden hareketle sosyal hayata yansıyacaktır. Hatta dinî hayat da, söz konusu bu toplamın tipik bir bileşkesinden başka bir şey değildir. Burada önemli olan herhangi bir dinin hangi teolojik veya fiilî görüntülere sahip olduğu değil, aksine bu bağdaşık unsurların toplumsal alana yaydığı etkinin varsa ne gibi işaret, im ve göstergelerle kendine bir yaşama alanı bulabildiğidir. Dinsellikte, kişilerin dinî tutum ve davranışlarını tek tek özetleyen dindarlıklardan da öteye gidilerek elde edilebilecek genel bir anlam dünyasına vurgu yapılmaktadır. Nitekim günlük yaşam stratejileri içinde dine atfedilen emir ve yasaklara bireysel düzlemde uyulmakta, öte yandan da din, toplumsal yaşamın merkezine konularak gündelik hayat denetlenmektedir. Buradaki kontrolün din merkezli olacağında kuşku yoktur. Bu bağlamda dinsellik, günlük hayatın toplumsal evreninde oluşan daha genel bir katılımı da öne çıkarmaktadır. Böylelikle din ve dindarlığın, biri Tanrı-insan diğeri de insan-Tanrı ilişkisi içinde somutlaşan pratiklerinden söz edilebilirken, dinsellikte, toplumsal yapının gündelik hayata sızan ve onun evrenini oluşturan bir atmosferine vurgu yapılmaktadır. Kuşkusuz bu görüntü ne tek tek bireylerden ne de devletin açık veya örtülü siyasal düzeydeki din politikalarından doğan ne de dışarıdır. Aksine o, bütün bunların etkilerini aslâ göz ardı etmeksizin gündelik hayatın aktörleri arasında içselleştirilen bir davranış, eylem ve bütün bunların bir sonucu olarak da kültür ifadesi şeklinde anlaşılmaktadır. Böylece dinsellik, toplumsal görüntü içinde, kişilerin, özel hayatlarındaki eğilimlerinden kamusal hayatta oluşturdukları imajlarına kadar somutlaşan zihniyetlerini, bir sürekliliğe sahip mevcut değişkenlerden de bağımsız olmaksızın, zaman ve mekân çerçevesinde gündelik hayata yansıtan birer ayna konumuna sahip olmaktadır (Subaşı, 2001: 250).

din ve devletin iktidar alanları yeniden tanzim edilmiştir (Jäschke, 1972). Laikliğin dini gündelik hayatın politik evreninden koparmayı önceleyen söylemi içinde Türk modernliği de gerekli ayrıştırmaya sık sık yeni düzenlemelerle yer vermek durumundadır. Bu nedenle, politik bir talepkârlığa dönüşebileceği endişesi taşınarak, dinsel eğilim ve güçlerin devletin denetim mekanizmasının içine çekilmesi amaçlanmıştır. Böylece, dine merkezî bir otonomi sağlayan Osmanlı dinselliğinin, yerini kamusalla özel arasındaki gelgitlerle biçimlenen yeni bir dindarlık formuna bırakacağı düşünülmüştür. Gerçi böyle bir özel dindarlık biçimi, onu benimseyen bireyler için 'gerçek' olabilir; fakat bu tarzı besleyen dinin, "herkesi bağlayıcı yüce mânâlara sahip" bir dünyayı inşâ etme şeklindeki klasik görevini yerine getirip getirmediği (Berger, 1993: 195) bugün yeterince tartışılmış değildir.

Türkiye'nin modernleşme tarihinde uygulamaya konulan laiklik programı, sonuçta geleneksel toplumun İslami ağırlıklı değerler sistemini sarsmış, hatta bu sarsıntının azaltılmasını sağlayacak köklü tedbirler bizzat devlet tarafından alınmadığından dolayı da gündelik hayat, çok kere kitlesel düzeydeki gerilim ve problemlerin tezahür alanı olmuştur (Toprak, t.y.: 390). Türkiye'de yapılan din araştırmalarının çoğunda İslam'ın sosyolojik dinamiğini yok sayma veya onu sık sık göz ardı etme eğiliminden kaynaklanan bir metodik tercihe bağlı olarak, çok kere dinin rolünü net bir şekilde belirleme konusunda akademik düzeyde bile bir meşruiyet sorunu yaşanmaktadır. Oysa ki, İslamiyet bir yandan zihniyetimizin bir parçası, yumuşak bir ideoloji olarak gündelik yaşam pratiklerimize sinerken (Mardin, 1986), bir yandan da her zaman kimlik, köken ve toplumsal düzenin ele alındığı en kapsamlı temel bağlamı yansıtmaktadır (Delaney, 2001: 327). Hatta o, rahatlıkla gündelik bir bilgiye dönüşmektedir [17] Buna rağmen, yine de, İslam'a çok kere devletin önayak olduğu gelişmeler veya yapısal dönüşüm stratejilerine odaklanmış bir inceleme alanı içinde bakılmakta ve özellikle onun toplum katında ürettiği anlam ağı sürekli ihmal edilmektedir. Bu durum da, Türk laikliğinin değerlerle eylemlerin sabit bir bileşimi olmayı başardığından söz etmeyi imkânsız kılmaktadır (Lindisfarne, 2002: 78; Mardin, 1986: III). Hatta ortaya çıkan sonuçlar, bu nedenle olsa gerek, ne sıkı laiklik yanlılarının arzu ve hedeflerini tatmin edebilmekte, ne de dinsel talepleri derinlemesine seslendiren çevrelerin hoşlandığı bir model olabilmektedir. Hatta Türkiye'ye özgü laiklik uygulamalarının her iki tarafın hışmına maruz kaldığına bile sık sık tanık olunabilmektedir (Sezen, 1997: 298).

Cumhuriyet'in ilk yıllarında dinsellik, merkezî otoritenin temeli olmaktan çıkarılmış; hatta bununla da yetinilmemiş, tarikatların yasaklanması, türbelerin ka-

[17] Paker'in de vurguladığı gibi (2000: 70), "gündelik bilgi, dışsallaşma, nesneleşme ve içselleştirme süreçleri tarafından sürekli olarak üretilmekte ve sosyal temsillere, sağduyuya, bilgi stoklarına sinerek, insanlar tarafından paylaşılır hâle gelmektedir. Gündelik bilginin süregiden inşâsında, yeni olanın (aşina olmayanın) yarattığı krizin aşılması ve yeni olanın aşina hâle gelmesi, sosyal temsiller yoluyla mümkün olmaktadır. Söz birliği evreninde dağılan sosyal temsiller, sağduyu veya ideoloji gibi söz birliği evreninde bulunan ve gündelik dile sinmiş amorf yapılar kadar, uzmanlar tarafından üretilen bilginin, iletişim yoluyla yayılması sonucu ortaya çıkmaktadır."

patılması ve geleneksel giysilerin yasadışı ilan edilmesiyle de, en azından halk arasında yaşadığı biçimiyle İslam'ın gündelik hayattaki görünür kurumsal temelinin çözülmesi amaçlanmıştır. Türkiye, hem 'epistemolojik kopuşu'yla ulaştığı bu özgül deneyimi yüzünden hem de geleneksel tanımlarıyla Batılı eğilimler arasında radikal bir kesinti gerçekleştirdiği için, bir istisna oluşturmuştur (Göle, 1998: 75-76). Artık Batılılaşma sadece bir uygarlık değişimi olmakla sınırlı sayılmamalıdır. Batılılaşma, hayatın her alanı gibi gündelik hayatı da temelden değiştirici niteliktedir; hatta bunun en önemli göstergeleri her düzeyde görülmektedir. Burada, belli bir hayat anlayışı ve dünya görüşünün düzenlendiği bir değerler hiyerarşisine göre yaşamını düzenleyen toplumun, alışık olduğundan çok farklı bir değerler hiyerarşisine geçmesi söz konusudur. Öyle ki, artık toplumun kendi manevi haritasını kaybetmesi bile gündeme gelmiştir (Belge, t.y.: 838).

Gerçekten de Türkiye, bu dönüşümüyle, sanki geleneksel hayat biçimini kuşatan 'din'den, gelenek bağlamında somutlaşan ve onun tarihle bağlılığını gösteren her tür 'eski düşünce' ve 'tahayyülat'tan kopmayı talep etmiştir. Nihayet Türk toplumu, toplumsal dinamiklerin de belirleyiciliğiyle kendisini ciddi bir değişim sürecinin içinde bulmuştur. Son tahlilde 'ilerleme' ve 'modernleşme' şeklindeki popüler bir argümanın, ancak Batılılaşma projesini eyleme dönüştürmekle gerçekleştirilebileceğine dair bir evren imali, radikal bir değişme talebinin önünü açmıştır. Bu ise, laiklik ve sekülerliğin toplum yaşamının egemen bir tarzı olarak ortaya çıkmasını ve bu kontekst içinde tanımlanamayan bir dinin de kamusal alandan çekilmesini gerektirmiştir. Söz konusu süreç içinde, dinin genel anlamına mı, yoksa tarihsel mirasına mı tepki gösterildiği konusu, Türk toplumunun gündelik hayat organizasyonu etrafında odaklaşıldığında bir belirsizlik içinde durmaktadır. Nitekim Türkiye'nin resmî söylemi içinde dinin tanımlanmış birversiyonuna bile ihtiyatlı bir yaklaşım söz konusudur. Öte yandan bütün bunlara karşın, dinin, yeni konum ve rollerinin üretilmesine ihtiyaç duyulduğu da bilinen bir gerçektir. Sık tekrarlanan reform talepleri, dinin yeniden tasvirine ilişkin olarak belli aralıklarla nükseden eğilimler, bunun bir yansıması olarak okunabilir (Jäschke, 1972). Dinselliğin gündelik hayattaki görünümlerini ortadan kaldırmaya yönelik bir dizi modern yaptırım talebinin, gerçekte daha çok sekülerlik evreninde bir yaşam biçimini hedeflediğinde şüphe yoktur. Çünkü inançlardaki değişimlerin ancak gündelik hayatın evreninde gerçekleştirilecek oluşumların bir sonucu olarak sağlanabileceğine olan güven tamdır. Dinsel parametreler de bizzat bu dönüşümlerde kendini gizlemektedir (Kolakowski, 1999: 98).

Günümüzde pek çok alanda dinsel değerlerle modern değerler arasında bir gerginliğin varlığından söz edilmekte; toplumun içselleştirmeye çalıştığı değerlerle dinsel değerler arasında, bir kopuşma ve zıtlığın varlığı sürekli olarak dile getirilmektedir. Geleneksel yapılarda toplumsal yaşantıya anlam kazandırmakla kalmayıp, yanı sıra, ne yapılması gerektiğine ait direktifler de vererek, kişinin davranış ve vaziyet alışı üzerinde büyük etki sahibi olan dinin (Yüce-

kök, 1997: 14), modern toplumlarda taşıdığı rolün bir dönüşüme uğradığı artık açıkça görülmektedir. Günümüzde dinin özel alana doğru çekilmek istenmesinden daha sık söz edilmektedir. Hatta dışa vurulan dinsel görüntü ve imajların bile, çoğunlukla özel alana sıkıştırılmış bir dinselliğin tepkisel bir yansıması olduğu düşünülebilir. Modernliğin pozitivist kurguya ağırlık veren dünyası içinde din de kendini yeni sunumlara mahkum hissetmekte, hatta çok kere pozitivist temayüllerle kendini yeniden biçimlendirmek zorunda kalmaktadır. Bu bağlamda modern dinî söylemin içeriğine sızmış pozitivist bir eğilimden söz etmek bile her zaman mümkündür (Arslan, 1992). Hatta bazen de dine ve kutsala olan ihtiyaç, benzer kalıplara başvurularak, laik arzu ve eylemleri kutsayan veya kendi manevi anlamlarını boşaltan ânlık tatminlerde bir derinlik arayışına girilerek elde edilmeye çalışılmaktadır. Son tahlilde, dinsel dünyanın mensupları da, geçmişe özgü kategorileri terk ederek modern yaşantı taleplerinin ulaştığı imkânlar içinde kendi işlevsel rollerini artırma arayışına girişmekte ve dahası, yeni açıklamalara duyulan ihtiyaç içinde de işlevsel bir yorum zenginliğine ulaşılmaktadır. Aslında bütün bu değişmelerle beraber, verili kategoriler de yerlerinden olmakta ve dinin kapsamı, anlam yönünden yeni etkileşim düzenlerine bilinçli veya bilinçsizce uymaktadır (Kıray, 1982: 76).

Modern Türkiye'de hayatın akışına yapılan fiilî müdahale ve buna bağlı olarak da hayatı yeniden temellendirme çabası, Batılılaşmanın siyasi/ideolojik formülasyonu içinde yer alan bir dizi arzu ve niyetin sonucu olarak gerçekleşmektedir (Subaşı, 2000). Toprak'a göre (t.y.: 389) Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki devrimlerin çoğu, yapısal değişiklikler yerine Türk toplumundaki değerler sistemini değiştirmeye yöneliktir. Kemalist devrimin ana amacı, modern bir devlet yaratmaktı; fakat bu modern devletin tanımlanması, devrimin yarı-ideolojisi denilebilecek Batılılaşma kavramına dayanarak gerçekleşecekti. Bu yarı-ideoloji, Kemalist devrimlerin yönünü ve sınırlarını belirleyici olmuştur. Öyle ki, milliyetçilik kavramı bile millî bir konum yerine Batılı bir konum içinde anlaşılmıştır. Çarkoğlu ve Toprak'ın da gösterdiği gibi (2000: 1-2), "Cumhuriyet'in kurucuları için İslamiyet özel alana indirgenmesi gereken ve kişisel yaşamla sınırlı bir inanç sistemidir. Örgütlenerek kamu alanında etkin bir rol oynamasına izin verilmeyecektir." Bu bağlamda laisizm, din ile siyaset arasında kesin bir ayırım yapmakla kalmamış; ayrıca, dinin, toplumda sınırlı bir rol oynadığını savunan bir doktrin olarak da ağırlıklı bir değer ve anlam kazanmıştır. Laikleşme ise, bireyin denetleyemediği faktörlerin bir sonucu olarak meydana gelen ve böylece dinî kurum ve uygulamaların toplumdaki diğer etkinlik alanlarından farklılaştırıldığı bir sosyolojik süreç biçiminde algılanmıştır. Bu süreçte dinin; aile hayatı, eğitim, ekonomi ve siyasal hayattan ayrı tutulması ve esas olarak bireyin vicdanında yer bulan ayrı bir kurum hâline getirilmesine dikkat edilmiştir (Özdalga, 1998: 21). Dinin özel alana doğru bu şekildeki çekilişi, modern ekonomik ve politik kurumların yüksek derecede rasyonel düzenlerinin korunabilmesi

için, tamamen işlevsel bir durum olarak değerlendirilebilir (Berger, 1993: 196). Ne var ki, ihtiyaçlara göre ayarı yapılabilecek bir aksesuar şeklinde algılandığı anlaşılan din de (Vergin, 1998: 61), çok kere bu tahayyülü yerle bir eden yapısal özellikleriyle dikkat çekmeye devam edecek gibi görünmektedir.

Rasyonel ve kutsal olmayan devlet de, sonuçta, özel yaşam alanına geriletilen din karşısında etkinliğini artıracak ve özellikle kamusal hayatta daha belirgin bir şekilde ele geçirdiği araçlarla hayata egemen olmanın yollarını arayacaktır. Sekülerleşme de bu bağlamda, gündelik hayatta kendini teşhir eden bir siyasetin ürünü olarak dikkat çekmiştir. Görünürlük arzusunun doğal bir sonucu olarak din de, mutlak değişim düşüncesi doğrultusunda değerlendirilmeye alınmıştır. Bu bağlama dahil olacak şekilde, Türk reformcular, cemaate dayalı bir gündelik-toplumsal hayata alternatif getirmek yerine, bu hayatı yıkmayı daha tercih edilebilir bulmuş olmalıdırlar (Keyder, 1989: 100; Mardin, 1986: 110). Burada Türkiye, İslami ağırlıkların Avrupalılaşmak için yapılan tasarruflarla hiçbir yerde olmadığı kadar iç içe geçtiği bir örnek ülke durumundadır (Arkoun, 1999: 38). Amaç, hayatın seküler bir tarzda yeniden inşâ edilmesidir; ancak, burada vurgulanan, dinselliğin dönüşümüdür ki, bu da, modern olanla İslam'ın bir karşıtlık içinde olmaksızın buluşturulmasının mümkün bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Yine burada asıl şaşırtıcı olan, politik ve idari onca tedbire rağmen, gündelik hayattaki dinsellik taleplerinin yaygınlaşma potansiyeline hâlâ sahip olabilmesidir. Dinselliğin ortaya çıkışının modern, laik ve seküler bir evren içinde mümkün olmasında, onun, köklü bir gelenek ve tarihsel maliyeti yüksek bir topluma sahip olmasının etkisini göz ardı etmemek gerekir. Son tahlilde İslam'ın bir din olarak varlığını hem modernleşmeyle beraber, hem de modernleşmeye rağmen koruyabilmesi söz konusudur (Aktay, 1999: 65).

Tarihsellik bağlamı içinde dinler, modern olanla geleneksel olan arasında dinselliği yeni ilişkiler içinde, hayatın aktif bir alanı hâline getirmektedir. Dinsellik bütün çeşitlilikleriyle aile ortamından kamusal hayata, düşünceden eyleme kadar hemen her çizgide şaşırtıcı bir değişiklik geçirmiş gibi görünse de, varlığını sürdürmekte ısrarlıdır. Belki de dinin zayıfladığının açıkça iddia edildiği durumlarda bile, dinselliğin geleneksel, ahlaki ve âdetlere bağlı ilkeler içindeki görüntüleriyle yaşamını sürdürmesi söz konusudur. Dinin siyasal düzlemdeki geri çekilişi veya kamusal hayattan kendisine el çektirilişi, aslında dinselliğin de benzer şekilde yok olacağı anlamına gelmemektedir. Aksine, dinselliğin, kendini daha derin bir kalıcılık içinde ve dinin yeniden kavranmasını kolaylaştıracak bir şekilde, gündelik hayatta taşımayı sürdürmekte azimli olduğu görülmektedir. Öte yandan hayatının tamamını bütünleştirmeyi amaçlayan çağdaş insan, yaptığı işlere dinsel bir anlam verme hususunda bütün çeldirici unsurlara rağmen, dinselleştirme gereksiniminden kendini soyutlayamamaktadır. Dinselliğin gündelik hayat içindeki göstergeleri bu bağlamda önem kazanmış ve söz konusu işaretler özellikle Türkiye'nin Batılılaşma hedeflerine yönelik olarak, çok kere sorunlu bir şekil almıştır.

Gündelik Hayatın Dönüşümü

Türkiye'nin modernleşme tarihinde gündelik hayatın dönüştürülmesi, bu amaç içinde bir dizi faaliyet aracılığıyla sürdürülmüş, sekülerliğin dinselliğin görüntüleriyle sık sık karşı karşıya geldiği toplumsal evrende, gündelik hayatın yapıları da din gibi açıkça değişime uğramıştır. Böylece, hızlı bir toplumsal değişime maruz kalan Türk toplumu içerisinde, bir yandan geleneksel din, dinî kültür ve dindarlık formları belli bir sarsıntı geçirip yeni arayışlara sürüklenirken, öte yandan da toplumsal değişme ve arayış ortamı, geleneksel dindarlık formlarının, yerine göre nisbî bir canlanışıyla da karakterize olmayı sürdürmüştür (Günay, 1998: 57; Vergin, 2000).

Eğitim ve öğretimin çağdaşlaştırılması laikliğe verilen özellikli bir ağırlıkla ancak gerçekleşebilmiştir. Yeni kuşak modern vatandaşların dinselliğe olan ilgilerinin çok kere yeni tanımlanmış bir din analizinden beslendiği açıktır. Günümüz dünyasında daha çok vicdani bir olgu olarak anlaşılan dinin işlevsel rolleri, kendine özgü yeni formatıyla da belirleyici olmaya her zaman devam etmiştir. Bugün dinin görüntülerinde ortaya çıkan sınırlamalar, aslında dinsel evrenin kendi kademeleriyle değil, onun dışındaki öğelerle ilişkilendirilebilir. Geleneksel anlamda var olan ve gücünü değişik organik ilişkilere bağlı kalarak sürdüren mücessem dinin hiyerarşik örgütlenmesi bugün pek çok noktadan parçalanmış olsa da, varlığı hâlâ dikkat çekicidir ve işlevselliğini sürdürücü niteliklerin hiçbirinden vazgeçmeye niyetli gözükmemektedir (Subaşı, 2002: 248). Artık vicdanlara hasredilen bu dinin kamusal hayatta kendine meşru bir yer bulamayacağına ilişkin varsayımlar hızla popülerleşse de, yine de bireyler kendi grup davranışlarını bu stratejiyi yadsıyarak sürdürme eğilimindedirler. Ne var ki, 1950'lerde Reed'in (1995: 124), "Müslümanların bu yeni dindarlığı nereye gidecek?" sorusunu sorarken dile getirdiği belirsizliğin bugün ortadan kalkmış olabileceğini düşünmek imkânsızdır. Rotanın hâlâ belli bir istikamet havası vermediğini belirtmek gerekir.

Türk modernleşmesinin enerjik serüvenine damgasını vuran söz konusu yön arayışları ve bunun pratik yansıması sayılabilecek uygulamalar içinde gündelik hayatın dönüştürülmesi projesi, öncelikli olarak din ve buna bağlı değerler dünyasını, aktör ve onun eylem alanlarını yeniden tanzim etmiştir. Artık dünyevileşme sürecinin geleneksel dinî içerikler ve onları biçimlendiren kurumlar için ne anlam ifade ettiği sorusu anlamlı bir değer kazanmaya başlamıştır (Berger, 1993: 185). Bu bağlamda dindar ve dindarlığın tipolojisi de yeniden oluşacaktır. Modernleşmenin başat unsurları arasında yer alan Batılılaşma çabası da ülkemiz dinsel gerçekliğinin öteden beri sahip olduğu referans sistemini dönüştürmüştür. Bu gelişmeye bağlı olarak, dindarın sosyal temsilinde de bir değişikliğin var olduğu inkâr edilemez. Modernliğin inanç ve bilgi kollarında yarattığı sarsıntı ve söz konusu oluşumların ürettiği din algısı, dindarlığı yeni değişkenler ve yeni belirleyiciler ekseninde farklılaştırmıştır. Bugün köy-kent, zengin-fakir, genç-yaşlı ayrışmasına, yeni gerilim noktaları ve çelişkiler katılmaktadır. Bireysel özelliklerin inşâ ettiği dindarlık öğeleri bir yana bırakılacak olursa, artık bizatihi eğitim, pozitif dünyayla iletişim, globalleşmenin inşâ ettiği postmodern çoğulculuk ekse-

ninde ortaya çıkan yeni dindarlık tipolojileri iyice belirginlik kazanmaktadır. İbadet alışkanlıklarından kişisel davranış ve tutumlara, aile içi yaşam örüntülerinden kamu düzeni içindeki görüntülere kadar davranış temelinde pek çok farklılık, artık daha da somut bir vurguya sahip olmaktadır.[18] Bu durum Glock'un belirttiği şekilde (1982: 59), din hayatında gelişen bir laikleşme biçimi olarak da tanımlanabilir. Artık varlığını epistemolojik düzeydeki yeni soruların muhatabı olarak korumaya çalışan İslam da, Türkiye'nin fiilî gerçekliği içinde esaslı çelişki ve gerilemelerle kaçınılmaz bir şekilde yüz yüze gelecektir.

Dindarlığın özel hayata ilişkin bir deneyim olduğu yönündeki genel-geçer kanaatler artık sorgusuz bir şekilde kabul edilmektedir. Bireyin öz(n)el hayatına ilişkin dinsel veriler, dinin genel vizyonundan ayrıştırılarak daraltılmıştır. Bunda laikliğin gündelik hayatı ikiye bölen siyasetinin payı yadsınamaz. Öte yandan, dünyevileşmenin, dini bu dünyanın gerçekliğine adapte etme çabası da dindarlığın görünümünü köklü bir şekilde farklılaştırmıştır. Bu bağlamda ibadet vurgusu üzerinden dindarlığın ifadelendirilmesi, yerini daha çok popüler sunumlarda ilgi gören yeni anlatım olanaklarına terk etmektedir. Hatta bizzat ibadet kavramına yüklenen değerler de hızla değişmektedir. Burada din dilinin kavramsal şebekesinden ziyade seküler çağrışımları daha zengin gündelik dilden aktarımlara başvurulduğu görülmektedir.

Türkiye'de gerek tek parti gerekse çok parti deneyiminin ürettiği dinsel gerçeklik, dindarlığın şekillerini de değiştirmiş olmalıdır. Demokrasiye geçişin sancılı süreçleri içinde dinin olduğu kadar dinî hayatın kazandığı yeni biçimler de dikkat çekicidir. Söz konusu resimler içinde, başta din eğitimi veren Kur'an Kursları, İmam Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakülteleri olmak üzere Diyanet İşleri Başkanlığı ve din-siyaset ilişkileri içinde belirginleşen bir dizi kurumsal aygıt, dinî hayatın biçimlenmesinde etkili olmuştur. Buna, laikliğin dinle öteden beri sorunlu bir şekilde kurulan ilişkilerinden doğan soğukluğu da eklemek gerekir. 80'li yıllarla birlikte tüm dünyada yoğunlaşan ve dinselliğin çekim gücünde gözlenen bir artış şeklinde tasvir edilen gelişmeler, Türkiye'de de dinin referans gücüne ilişkin kanaatlerin yeniden biçimlenmesine yol açmıştır (Subaşı, 2000). Birçok dindar Müslümanın, devletin dine ilgi duyan herkesi hor gördüğü sonucuna varan kanaatleri, 'dinsel aşırılığı' yatıştırmak yerine, ateşleyen bir düşünceye dönüşmüştür. Böylece, Cumhuriyet'in marjinalleştirdiği İslami kesim artık bir karşı-elit grubu oluşturabilmenin de avantajıyla siyasal iktidar odaklarında önem kazanma çabasındadır (Kinzer, 2002: 82; Çarkoğlu, Toprak, 2000: 2).

Yeni Tipolojiler: Dinî Hayatlar, Dinsellik ve Dindarlıklar

Gerek İslam dünyasında belirginleşen dinsel hareketler, gerekse Batı dünyasında seküler çekiciliğin zayıflamasıyla ortaya çıkan yeni dinsel hareketler, or-

[18] Türkiye'de laik ve İslami ideolojiler öylesine iç içe geçmiş durumdadır ki, sıradan bir kavramın etrafında oluşturulan tartışmalar bile, hem laik hem de dinsel terminolojiyle dile getirilebilmektedir. Bir çerçeveden diğerine kolayca geçilebilmekte, hatta her iki referans çerçevesine birden dayanabilmektedir (Lindisfarne, 2002: 174).

talama bir kuşatma içinde Türkiye'nin dinî hayatını hızla değiştirmektedir.[19] Bunda Türkiye koşullarına bağlanmış dinselliğin nisbî bir rahatlama içinde kendine bir alan açma gayretinin etkileri gözlenebilir. Nitekim 12 Eylül 1980'de yönetime el koyan askerî idarenin popüler mülahazalarla din eğitimine gerekli vizeyi verme konusundaki popülist tercihi de verili dinsel yaklaşımların meşruiyetini artırmış olmalıdır (Subaşı, 2002).

Modernleşmenin kendi tabiatı da dinsel eğilimleri etkilemiştir. Artık modernitenin kavramlarıyla kendini inşâ eden yeni bir Müslüman düşüncesinin yolları açılmıştır. Sözel kültür dünyasından kopan gelenekli düşünce, bir yandan göç, bir yandan da eğitim ve öğretimin açtığı kanallardan beslenerek yeni bir söylem haritasıyla yüz yüze gelmektedir. Örneğin bu bağlamda kentleşme ve yeni kentlileşme süreçlerinin dindarlık ekseninde yarattığı farklılaşmalar hatırlanmalıdır. Tipik köy evreninin gündelik yaşam dünyamıza yerleştirdiği dinsel değerler (Delaney, 2001: 327-371; Wolf, 2000: 160-175) bile, bu süreçte hızla değişmektedir. Bu bağlamda "geleneksel dindarlığın kentlileşme sürecinde ortaya çıkan yeni değer, norm ve kurumlar ile girdiği ilişkide yeni işlevler kazanarak, kendini yeniden üretebildiği görülmektedir. Öte yandan bu etkileşim sürecinde mevcut din anlayışı ve uygulamalarının da, değişim ve modernleşme tecrübelerine çeşitli etkiler bıraktığı anlaşılmaktadır. Belli kesim ve kategorilerle özdeşleştirilmeye imkân vermeyecek şekilde geleneği sorgulayan, bireyselci ve cemaatçi eğilimleri ile çeşitlenen yeni dindarlık anlayış ve yorumlarının da, toplumun geneline yayılma eğilimi taşıdığını burada belirtmek gerekir. Bu durum, kültürel değerleri ve geleneği devam ettirmek isteyen, ama değişime de uymaya çalışan toplumun yapısal özellikleri ile ilgili görülebilir" (Çelik, 2002: 170-171).

Kuşkusuz, bu gelişmeler, hem dinin hem de dindarın tipik çehresini dönüştürmektedir. Kavramlar ve araçlar modernitenin söz dağarcığıyla yeniden biçimlenmektedir. Buna kapitalist mübadele ilişkilerinin ve son zamanlarda da yeni dünya düzeninin siyasi rekabet ilişkileri içinde ortaya koyduğu tanımlanmış dinsel retorik arayışlarının yarattığı etkiyi de katmak gerekir. Sarıbay'ın da vurguladığı gibi (1993: 89), kapitalizmin mantığı, dinsel kurumları ve ihtiyaçları da tüketim mantığına tâbi kılmış; bu da genel bir eğilim olarak dinsellikteki artışa katkıda bulunmuştur. Buna bağlı olarak, sekülerleşme de dinsel kurumlara ve geleneklere kendisiyle uyumlulaşmanın zorunluluğunu dayatmıştır.[20] Bu

[19] Davison'a göre (2002: 311), aslında Türkiye'de ve başka bağlamlarda dinsel siyasetin yükselişi, seküler olmanın başarısızlığından çok, farklı dinî yorumlara sahip olanlar ile bunları kurumsallaştırmaya çalışanlar arasındaki veya İslam'ı belli bir biçimde kullananlar (örneğin Türkiye'nin, siyasetin bazı boyutlarını sekülerleştirmeyi amaçlayan laisist öncüleri) ile başka bir biçimde kullanmak isteyenler arasındaki *ihtilafı* ifade eder. Dindar ve dindar olmayan sekülerleşme teorisyenlerinin tahayyül ettikleri seküler siyasi sistem henüz ortaya çıkmış değildir. Nihayet dinsel siyasetin yükselişi, dinin siyasi önemini bütünüyle kaybetmiş olduğu fikri kadar garip değildir.

[20] Örneğin Çarkoğlu ve Toprak'ın çalışmaları (2000), bu bağlamdaki, yeni dindarlık tipolojilerinin gündelik hayattaki karşılıklarını bulma çabasındadır. Çarkoğlu ve Toprak'ın bulgularına göre (2000), "genelinde laiklik projesi, özellikle Cumhuriyet devrimlerinin temel taşı sayılabilecek me-

Kaynakça

ACAR, Nilüfer Voltan; YILDIRIM, İbrahim; ERGENE, Tuncay (1996). "Bireylerin Dindarlık Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, sayı: 12, s. 45-56.

AKSEKİ, Ahmet Hamdi (1983). *İslâm Dîni -İtikat, İbadet, Ahlâk-*, 32. babkı, Ankara: Nur.

AKTAY, Yasin (1999). *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*, İstanbul: İletişim.

APAYDIN, Yunus (2002). "Çağdaş Değerler ve Dindarlık", *Yeni Bir Geleceğe Açılırken İnsan ve Din*, Adana: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, s. 247-256.

ARKOUN, Muhammed (1999). *İslâm Üzerine Düşünceler*, çev. Hakan Yücel, İstanbul: Metis.

ARSLAN, Hüsamettin (1992). *Epistemik Cemaat -Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi-*, İstanbul: Paradigma.

AYDIN, Mehmet S. (1987), *Din Felsefesi*, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi.

BAŞER, Sait (1998) *Yahyâ Kemal'de ve Türk Müslümanlığı (Yahyâ Kemal'e Göre Türk Kimliği ve Görüşlerinin Kamuoyundaki Yansımaları)*, İstanbul: Seyran.

BELGE, Murat (t.y.). "Türkiye'de Günlük Hayat", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul: İletişim, cilt: III, s. 873-876.

BERGER, Peter L. (1993). *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Coşkun, İstanbul: İnsan.

BERGER, Peter L. (1999). "Dinî Kurumlar", *Toplumbilim Yazıları*, der. ve çev. Adil Çiftçi, İzmir: Anadolu.

BERKES Niyazi (1985). *Felsefe ve Toplumbilim Yazıları*, İstanbul: Adam.

BODUR, Hüsnü Ezber (2000). "Küreselleşmenin Sosyal ve Kültürel Boyutu", *Küreselleşme Özel İhtisas Komisyonu Sosyal ve Kültürel Küreselleşme Alt Komisyonuna sunulan Yayınlanmamış Rapor*, Ankara: Başbakanlık Devlet Planlama Teşkilatı Müsteşarlığı Avrupa ile İlişkiler Genel Müdürlüğü, 18 s.

CEYLAN, Yasin (2000). "Yeni Yüzyılda Müslüman Olmak", *Doğu-Batı*, sayı: 10, s. 153-162.

ÇARKOĞLU, Ali; TOPRAK, Binnaz (2000). *Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, İstanbul: TESEV.

ÇELİK, Celalettin (2002). *Şehirleşme ve Din*, Konya: Çizgi.

DAVİSON, Andrew (2002). *Türkiye'de Sekülarizm ve Modernlik*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: İletişim.

DAVUTOĞLU, Ahmet (1998). "Medeniyetlerin Ben-İdraki", *Dîvân*, yıl: 2, sayı: 3, s. 1-53.

DELANEY, Carol (2001). *Tohum ve Toprak -Türk Köy Toplumunda Cinsiyet ve Kozmoloji-*, çev. Selda Somuncuoğlu, Aksu Bora, İstanbul: İletişim.

DESROCHE, Henri (1998). "Morfolojik Sosyolojiden Tipolojik Sosyolojiye", *Din Sosyolojisi*, çev. İzzet Er, Ankara: Akçağ, s. 72-92.

FIRAT, Erdoğan (1977). *Üniversite Öğrencilerinde Allah İnancı ve Din Duygusu*, yayınlanmamış doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

FULLER, Graham F.; LESSER Ian, O. (1996). *Kuşatılanlar -İslâm ve Batı'nın Jeopolitiği-*, çev. Özden Arıkan, İstanbul: Sabah.

GAZALİ, Ebu Hâmid b. Muhammed (1990). *İhya Ulûm ed-Dîn*, çev. M. A. Müftüoğlu, İstanbul: Tuğra.

GEERTZ, Clifford (2001). *Gerçeğin Ardından-Bir Antropoloğun Gözünden İki İslâm Ülkesinin Son Kırk Yılı-*, çev. Ulaş Türkmen, İstanbul: İletişim.
GLOCK, Charles Y. (1982). "Birleşik Devletler'de Dinsel Bir Uyanış Var mı?", *Toplum Bilimleri Sözlüğü*, haz. Raymond Boudon, Paul Lazarsfeld, çev. Esen Sinanoğlu, Ankara: Unesco, s. 51-71.
GLOCK, Charles Y. (1998). "Dindarlığın Boyutları Üzerine", çev. M. Emin Köktaş, *Din Sosyolojisi*, der. Yasin Aktay, M. Emin Köktaş, 2. baskı, Ankara: Vadi, s. 252-274.
GÖLE, Nilüfer (1998). "Modernleşme Bağlamında İslâmî Kimlik Arayışı", Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik, ed. Sibel Bozdoğan-Reşat Kasaba, çev. Nurettin Elhüseyni, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt, s. 70-81.
GÜNAY, Ünver (1999). *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat*, Erzurum Kitaplığı: İstanbul.
GÜNGÖR, Erol (1983). *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*, 2. baskı, İstanbul: Ötüken.
GÜRSES, İbrahim (2001). *Kölelik ve Özgürlük Arasında Din -Üniversite Öğrencileri Üzerinde Sosyal Psikolojik Bir Araştırma-*, İstanbul: Arasta.
HALİFE, Abdullah H. M. (1994). "İslâm'da Suç Eğilimine Karşı Koruyucu Bir Mekanizma Olarak Dindarlık", çev. F. Mehveş Kayani, *İslâmi Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt: II, sayı: 2 (Yaz), s. 9-20.
HALLAHMİ, Benjamin Beit; ARGYLE, Michael (2000, 2001). "Dindarlığın Etkileri (I-II)", çev. Adem Şahin, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 10-11, s. 177-190, 453-477.
JÄSCHKE, Gotthard 1972). *Yeni Türkiye'de İslâmlık*, çev. Hayrullah Örs, İstanbul: Bilgi.
KEYDER, Çağlar (1989). *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, çev. Sabri Tekay, İstanbul: İletişim.
KINZER, Stephen (2002). *Hilal ve Yıldız -İki Dünya Arasında Türkiye-*, çev. Funda Keskin, 2. baskı, İstanbul: İletişim.
KIRAY, Mübeccel (1982). *Toplumbilim Yazıları*, Ankara: Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi.
KOLAKOWSKİ, Leszek (1999). *Modernliğin Sonsuz Duruşması*, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul: Pınar.
KOŞTAŞ, Münir (1995). *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
KÖKTAŞ, M. Emin (1993). *Türkiye'de Dinî Hayat -İzmir Örneği-*, İstanbul: İşaret.
LİNDİSFARNE, Nancy (2002). *Elhamdülillah Laikiz -Cinsiyet, İslâm ve Türk Cumhuriyetçiliği-*, çev. Selda Somuncuoğlu, İstanbul: İletişim.
MARDİN, Şerif (1986). *Din ve İdeoloji -Türkiye'de Halk Katındaki Dinsel İnançların Siyasal Eylemi Şekillendirmesine İlişkin Bir Kavramsallaştırma Modeli-*, 3. baskı, İstanbul: İletişim.
MENSCHİNG, Gustav (1994). *Dinî Sosyoloji*, çev. Mehmet Aydın, Konya: Tekin.
MERT, Nuray (1994). *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, İstanbul: Bağlam.
MUTLU, Kayhan (1989). "Bir Dindarlık Ölçeği -Sosyolojide Yöntem Sorunu Üzerine Bir Araştırma, *İslâmî Araştırmalar*, cilt: III, sayı: 4, s. 194-199.
OCAK, Ahmet Yaşar (1999). *Türkler, Türkiye ve İslâm –Yaklaşım, Yöntem ve Çözüm Denemeleri-*, İstanbul: İletişim.
OKUMUŞ, Ejder (2002). *Gösterişçi Dindarlık*, İstanbul: Pınar.

ONAY, Ahmet (2001). "Dindarlık Ölçme Araştırmaları", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: XIV, sayı: 3-4, s. 439-449.
ÖZDALGA, Elisabeth (1989). "Din Din midir Yoksa Başka Bir Şey midir? Dinsel Fenomenleri İndirgeyici (Reduksiyonist) Yaklaşımların Bir Ön Eleştirisi", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: III, sayı: 2 (Nisan), s. 29-39.
ÖZDALGA, Elisabeth (1998). *Modern Türkiye'de Örtünme Sorunu Resmi Laiklik ve Popüler İslâm*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Sarmal.
PAKER, K. Oya (2000). *Üniversite Gençleri Arasında Modernliğin ve Laikliğin Sosyal Temsilleri*, yayınlanmamış doktora tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
REED, Howard A. (1995). "Çağdaş Türk Müslümanlarının Dinî Hayatı", *Türkiye'de İslâm ve Laiklik*, der. Davut Dursun, İstanbul: İnsan, s. 91-127.
SARIBAY, Ali Yaşar (1993). "Protestanlık ve Sekülerizasyon -Sosyolojik Bir Bakış-", *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 2, s. 85-89.
SARIBAY, Ali Yaşar (1994). *Sivil Toplum ve İslâm*, İstanbul: İletişim.
SEZEN, Yümni (1997). *Hümanizm ve Atatürk Devrimleri*, İstanbul: Ayışığı.
STACK, Steven (2001). "Dindarlık, Depresyon ve İntihar", çev. Talip Küçükcan, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, sayı: 7-8, s. 75-83.
SUBAŞI, Necdet (2000). "Arzular ve Gerçekler -Modernleşen Türkiye'de Dinin Referans Gücü-", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 59 (Ocak-Şubat), s. 79-85.
SUBAŞI, Necdet (2001). "Gündelik Hayat ve Dinsellik", *Avrupa Günlüğü*, sayı: 2, s. 237-260.
SUBAŞI, Necdet (2002). "Ara Dönem Din Politikaları", *Toplum ve Bilim*, sayı: 93 (Yaz), s. 284-314.
ŞAHİN, Adem (2001). *Üniversite Öğrencilerinde Dinî Hayat –Fakülteler Arası Karşılaştırmalı Bir Araştırma-*, Konya.
TAPLAMACIOĞLU, Mehmet (1962). "Yaşlara Göre Dinî Yaşayışın Şiddet ve Kesâfeti Üzerine Bir Anket Denemesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: X, s. 141-151.
TOPRAK, Binnaz (t.y.). "Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi", *Türkiye'de Siyaset: Süreklilik ve Değişim*, ed. Ersin Kalaycıoğlu-Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul: Der, s. 387-397.
TURAN, İlter (1993). "Türkiye'de Din ve Siyasal Kültür", çev. Özden Arıkan, *Çağdaş Türkiye'de İslâm*, ed. Richard Tapper, İstanbul: Sarmal, s. 39-69.
UYSAL, Veysel (1995). "İslâmî Dindarlık Ölçeği Üzerine Bir Pilot Çalışma", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 8, sayı: 3-4, s. 263-271.
ÜLGENER, Sabri F. (1981). *Zihniyet ve Din*, İstanbul: Der.
VERGİN, Nur (1998). *Türkiye'ye Tanık Olmak*, İstanbul: Sabah Cilt: VI-II, Sayı: 3-4, s. 263-271.
VERGİN, Nur (2000). *Din, Toplum ve Siyasal Sistem*, İstanbul: Bağlam.
WACH, Joachim (1995). *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay, İstanbul: İFAV.
WOLF, Eric R. (2000). *Köylüler*, çev. Abdülkerim Sönmez, Ankara: İmge.
YAPAREL, Recep (1987). *Yirmi-Kırk Yaşlar Arası Kişilerde Dinî Hayat ile Psiko-Sosyo Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*, yayınlanmamış doktora tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
YILDIZ, Murat (2001). "Dindarlığın Tanımı ve Boyutları Üzerine Psikolojik Bir Çalışma", *Tabula Rasa*, sayı: 1 (Ocak-Nisan), s. 19-42.
YÜCEKÖK, Ahmet (1997). *Dinin Siyasallaşması -Din-Devlet İlişkilerinde Türkiye Deneyimi-*, İstanbul: Afa.

islâmiyât V (2002), sayı 4, s. 41-55

Farklılık Politikaları ve Türkiye Müslümanlığı

YASİN AKTAY
DOÇ.DR., SELÇUK Ü. FEN-EDEBİYAT FAK. SOSYOLOJİ BÖLÜMÜ
yaktay@yahoo.com

Türk Müslümanlığı deyimi, Osmanlı'nın son yıllarından itibaren günümüze kadar gelen bir evveliyatı olsa da, özellikle 90'ların ikinci yarısından itibaren, çok sık kullanılmaya başlandı. Bu kullanımın akademik bir ilginin konusu olduğunu söylemek mümkün değil. Oysa deyimle ilgili tartışmaların salt sosyolojinin sınırları içinde yapılması hâlinde karşılığını görece daha kolay bulabileceğini, Türk İslamı'nın mümkün hatta gerçek bir şey olduğunu çok kolay söyleyebiliriz. Zira, sosyolojinin sınırları içerisinde herhangi bir dinin veya düşüncenin veya bu düşünceden etkilenen bir pratiğin hiçbir yerde aynen tekrarlanamayacağı gerçeğinden, yani bütün toplumsal olayların biricikliği gerçeğinden hareketle, Türkiye'ye özgü bir İslami pratiğin mevcudiyetini kabul etmemek mümkün bile olmaz. İslam'ın Arabistan'da farklı, Osmanlı'da farklı, Mısır'da farklı, İran'da farklı uygulandığı gibi, Türkiye'de de farklı tezahür etmiş olduğu bir gerçektir. İslam'ın tezahürlerindeki bu farklılaşma ülkeler arasındaki farklarla sınırlı da kalmaz. Yeri gelir, bir toplum içerisindeki farklı gruplar arasında, bir ülke içerisindeki farklı bölgeler arasında da farklılıklar arz edebilir. Bu, toplumsallığın doğasında olan bir şeydir. Türkiye'nin Karadeniz bölgesinde, Karadeniz insanının dindarlık biçiminin kendine özgü nitelikleri vardır. Bu özgüllüğün, Karadeniz insanının cana yakınlığıyla, misafirperverliğiyle, grup bağlılığıyla birlikte, dindar cemaat örüntüsüne birebir yansıması olduğu tespit edilebilir. Güneydoğu insanının, sergilediği dinsel pratikte aşiret ilişkileri, bu ilişkilerdeki karmaşık protokoller ve bunların ihlaline karşı şiddete kolaylıkla dönüşebilen reflekslerin de dindarlık biçimine birebir yansıdığı gösterilebilir. Buna mukabil, şehirli insanın dindarlığı ile köylü insanın dindarlığı arasında da birçok farka değinilebilir.

Sıkça rastlanan bu düzeydeki karşılaştırmalarda, örneğin, köylünün dindarlığına bir çeşit pastoral nostaljik duyguların mı eşlik edeceği yoksa ilerlemeci bir yaklaşımla bu dindarlık biçiminin ilkelliğine mi vurgu yapılacağı ise, kuşkusuz, bu karşılaştırmayı yapacak olanların duyarlılıklarıyla ilgili olacaktır.

Örnekler daha da çoğaltılabilir, ama her hâlükârda bu farklar sayısızca çoğaltılıp örneklendirilmiş olur. Köy-şehir dindarlığı ile bölgesel dindarlık biçimleri çapraz bir karşılaştırmaya tâbi tutulabilir örneğin. Benzer bir çapraz ilişki, aynı bölge içerisindeki farklı etnik unsurların dindarlık biçimleri arasında da yapılabilir, çapraz karşılaştırma üç veya daha fazla unsurla da denenebilir, ilh. Bu arada, herhangi bir toplumsal birimin yaşamakta olduğu dindarlık biçiminin de zaman içinde değişim gösterdiği de bir gerçektir. Özcü bir yaklaşımla, belli bir toplumsal birimin, Türk, Arap, İran, köylü, şehirli dindarlıklarına sabit özellikler atfetmek de bundan dolayı çok doğru bir yaklaşım olmaz. Çünkü toplumsal ilişkilerin dinamik doğası, bugün belli biçimlerini tespit ettiğimiz gerçekliğin yarın başka bir kılık altında ortaya çıkmasıyla bizi karşılayabilir. Dolayısıyla, her toplumsal unsurun, somut bir fark gösterebilmek için her zaman yeterli malzemeyi sağlayabileceği açıktır. İnsanların hiçbirinin parmak izleri bile birbirine benzemez. Bu fark var olduğu için, insan türü vardır. 1999'da en popüler safhasında Türk Müslümanlığı tartışmasına bir karşılık vermek üzere yayımladığım kitabı tam da bu yüzden *Türk Dininin Sosyolojik İmkanı* koymayı tercih ettim (Aktay, 1999). Bununla, Türk Müslümanlığı her şeyden önce sosyolojik olarak muhtemel ve mümkün görülüyordu. Daha da ileriye gidilerek aslında bunun bir gerçek olduğu da söylenebilir.

Kimlik ve Farklılık

Ne var ki, bunu söylemenin fazla bir ehemmiyetinin olmadığının yeterince vurgulanmamış olduğunu düşünüyorum. Oysa, bu zaten bir gerçek. Müslümanlığın bölünmez bir bütünlük olduğu bir temenni olarak doğru olsa da, bunun sosyolojik farklılaşmaya engel oluşturmadığı, esasen oluşturmasının da beklenmemesi gerektiği de ayrıca bir gerçektir. Zira Müslümanlığın bölünmez bütünlüğü algısı, bir boyutuyla da siyasal bir tavra işaret eder ve siyasal tavırlar, çoğu kez bazı farkları göz ardı edebilir, bazı farkları da ön plana çıkarabilir. Zaten siyasal kimliklenme süreçleri, insanların "ne olduğundan" ziyade, kendilerini "ne hissettikleri" ile daha yakın ilişkili değil midir? Irk unsurunu merkeze alan kimliklenme süreçlerinde bile, her şeyden önce bir ırkın icat edilmesi gerekiyordur. İcat aşamasında o kimliğe mensup olacak olanların o kimliğe olan aidiyetlerin etnolojik gerekçeleri bir şekilde bulunabilir. Bilim adamları ne güne durur? Kimliğin verili bir şey olmadığı; aksine, her zaman siyasi bir tercih olduğu konusunda yeterince söz söylenmiş olduğunu düşünüyorum.[1]

[1] Irk kavramının verili bir şey olmaktan öte, icat edilen boyutu hakkında iyi bir tartışma için bkz. Bernasconi, 2000. Ayrıca kimlik kavramının verili olmaktan ziyade, söylemsel mahiyetine ve bu-

Tam da bu noktada, Türk Müslümanlığına yapılan vurguların, salt sosyolojik bir gerçeği tespitle yetinmediği; aksine, dikkat çektiği bir fark yoluyla, bir kimlik öğesi olan, yani 'özdeşleşme'nin karşıtı olan 'farklılaşma'ya bir davetiye çıkaran ve bu yanıyla tamamen siyasal bir talebe gönderme yapan mahiyetini, yani bir 'farklılık politikası' boyutunu görebiliyoruz. Aslında bilimin hiçbir düzeyini siyasetten ayırt edemeyeceğimizi, geçerken de olsa söylemeyi ihmal etmememiz gerekiyor. Özellikle farklar üzerinde durmanın kendiliğinden siyasi bir doğası vardır. Bu en masum görünen (ne yani siyaset masum değil midir? diye sorulduğunu duyar gibiyim) bilimsel ilgiye bile içkin olan siyasal bir istem (çıkar, *interest*) söz konusudur.

Kuşkusuz, burada kimliklenme süreçlerinin meşruiyetine dair bir tartışmaya girişmek doğru değildir. Her çeşit siyasal eyleme bir kimlik algısı kaçınılmaz olarak eşlik eder. Siyasal konumlanışa sahip olmayan bir siyasal eylem olmaz çünkü. Kimliklenme ise, yine doğal olarak, farklar üzerinde de durabilir. Doğrusu, her kimlik politikası bir özdeşleşme sürecine işaret eder. Kendini bir şeyle özdeşleştiren bilinç, bunu, başkalarıyla olan sınırlarına gönderme yapmadan duramaz. Dolayısıyla özdeşleşme, ancak bir farklılık politikasıyla tamamlanır. Ancak, buradaki sorun, İslam'ın kendi ruhunun, kendi dinamiğinin bu kimlik/farklılık politikasına ne kadar uygun olduğudur. Bu noktada da postmodern bir kinik lakaytlıkla "ne olsa gider"; dolayısıyla, İslam'ın her türlü yorumu yapılabilir, denilebilir elbette. Sorunu bu şekilde karşılayanlara da söylenebilecek fazla bir şey yoktur. Ancak, bu da, buradaki görevimizi tamamlayarak, Türk Müslümanlığının hangi siyasal taleplere denk düştüğünü ortaya koymamıza engel olmaz.

Burada özellikle bu söylemin en azından iki önemli kaynağına işaret etmeye çalışacağız. Birincisi, haricî bir talebe dayanmaksızın, doğrudan Türk milliyetçiliğinin müzmin ve anlaşılır bir ilgisine bağlanabilir. Basit düzeyde, her zaman her toplumda rastlanabilecek bir asabiyenin sonucu olarak, daha karmaşık ve modern düzeyde ise millî devletin ideolojik bir hurucu olarak görülebilir. İkincisi ise, Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda tarihe gömüldüğü düşünülen; ancak, Arap-İsrail savaşından başlayarak her zaman dünya sistemi için önemli bir sorun oluşturmuş olan ve adına 'siyasal İslam' denilen, İslam'ın küresel direniş veya tebeddün (beden bulma) arayışını ifade eden, bir yanıyla da neokolonyalizmden kurtuluş hareketleri olarak temayüz eden hareketlere karşı, dünya egemenlerinin tedbir reflekslerini ifade eder. Türk Müslümanlığı söyleminin en önemli kaynaklarından birinin de bu olduğu, özellikle 11 Eylül saldı-

nun ancak farklılaşmayla tamamlanan niteliği üzerine iyi bir çalıma için bkz. Connolly, 1995. Jean-François Bayart'ın (1999) çalışması ise, her türlü kimlik algısını bir yanılsamaya indirgeyen bir başlığı sahip. Bu yaklaşım, bütün siyasallığın bir kimliklenmenin eşliğinde yürüme zorunluluğunu da bir yanılsamayla karşıladığı takdirde, siyasallığı hor gören bir yaklaşıma da sahip olmaktan nasıl kurtulabileceğini göstermiyor.

rılarından sonra İslam hakkında işleme sokulan yoğun imaj bombardımanının sonucunda iyice aleni hâle gelmiştir. Bu her iki kaynağın yol açtığı söylemler olarak Türk Müslümanlığı veya dindarlığı ayrıca ele alınmayı hak etmektedir. Önce birincisini ele alalım.

Farkı Ortaya Koymak, Farktan Geçinmek

Tabii ki, Türk milliyetçiliği de kendi içerisinde İslam'ın nasıl bir yere sahip olabileceği bakımından bir çeşitlilik arz etmektedir. Dahası, Türkiye'de adına milliyetçi denilmeyen birçok düşünce damarının içinde de milliyetçi istencin bir gramer yapısı işlevi gördüğünü biliyoruz. Bunun da, modernleşme, ulus-devlet ve yeni kimlik mekanizmalarının alışıldık biçimleri bağlamında anlaşılır sebepleri vardır. Bu sebeplere de fazla girmeyeceğiz. Ancak, bu bağlamların giriftliğine referansla Türklerin kendilerine özgü dindarlığı veya Müslümanlığı üzerindeki vurgunun Osmanlı'nın son zamanlarındaki canlı entelektüel ortamında yüksek sesle dillendirildiğini söylemekle başlayabiliriz. Bu ortamda meşhur üç tarz-ı siyasetin, Ziya Gökalp ve Yahya Kemal Beyatlı gibi isimlerce dillendirilen Türkçülük tarzının önemli temalarından birinin Türklerin Müslümanlık pratiğinin yüceliğine methiyeler olduğunu da biliyoruz. Yahya Kemal ile Babanzade Ahmet Naim arasında tam da Türk İslamı ile başkalarının –tabii ki burada Arapların– İslamı arasındaki farkların nasıl anlaşılması gerektiğine dair Nuray Mert'in dikkat çektiği çok ilginç diyalog, Türk dindarlığı nosyonu hakkında, milliyetçilikle İslamcılığın kaydedilen ilk karşılaşmalarını çok iyi örnekliyor.[2] Aslında bu anekdotta, Yahya Kemal'in Türk Müslümanlığını temyiz eden durumlar hakkında söyledikleri, tespit düzeyinde inkâr edilemez gerçeklere işaret etse de, bunun savunmasının yapılması, gerçeğin olduğu gibi kabullenilmesini teklif etme ile olanı değiştirme yönünde iki tarz-ı siyaset arasındaki ilk farkı ortaya koymuş oluyor. Türk halkının kendiliğinden dindarlık biçimlerini veri olarak yeterince 'iyi' ilan eden siyaset tarzının özünde sağcı yaklaşımı, muhtaç olduğu doğruluğunun veya haklılığının ölçütünü de kendi içinden çıkarıyor. Türk Müslümanlığının kapsamında, İslam öncesi, üstelik, putperest unsurların

[2] Bu itibarla söz konusu anekdotu Mert'in anlatımıyla (Mert, 1998: 44) buraya aynen aktarmakta fayda görüyorum: "Yahya Kemal, 1921-22 arasında *Tevhid-i Efkâr*'da yazdığı esnada, Eyüp Sultan'a ilişkin bir yazı yazarak, bu yerin halkın gözündeki kutsiyetinden bahsetmiş. O esnada Edebiyat Fakültesi'nde kendisi gibi ders vermekte olan Babanzade Ahmed Naim Beyle öğretmenler odasında karşılaştıklarında, Babanzade, Yahya Kemal'e, Eyüp Sultan yazısı yüzünden çıkışarak; 'İslâmiyete ettiğiniz zararı bu ara kimse etmiyor..., İslâmiyeti efsaneler üzerine kurulmuş bir din gibi göstererek... İslâmiyette ölülere ibadet ... yoktur' demiş. Yahya Kemal, Babanzade'ye çok kızmış, '...Ben her şeyden evvel bir Türk gibi duyarak yazıyor' idim ve 'Bu nevi edebiyattan tam yerli Müslüman olan ruhlar şiddetle hoşlanıyorlardı,' diyor. Yahya Kemal şöyle devam ediyor: 'Siz kimsiniz ... bütün bir Türk milletinin tarihî hatıralarına ne karışırsınız. Türk milleti dinini istediği gibi benimsemiştir... Evet bu millet, İslâmiyeti kendi mizacına göre kabul etmiş ve çok eski putperestliği ile karıştırmış ve öyle sever, onun uğruna yalnız bu sebeple ölür', sizin itirazlarınızla 'yaprak kıpırdamaz'" (Kemal, 1986: 54-55).

da pekâlâ bulunabileceğini, bu ölçüte göre kabul etmekte zorlanmıyor. Ama doğrusu, bu vesileyle resmedilen Türk İslamı'nın kendinde hâli olarak resmedilen bu formun gerçekten de 'kendinde' hâl olduğu üzerinde durmak gerekiyor. Tanımlama veya bilmenin, nesnesini kuran bir tarafı olduğundan, bilgi sosyolojisinin son verileri eşliğinde, artık kuşku duymuyoruz. Yukarıda da değindiğim gibi, bilimsel ilgileri siyasal istemden ayıramayacağımızı da bildiğimize göre, Türk halkının doğasına uygun dindarlığın hangi tür bir dindarlık olduğu konusundaki bilimsel tespitlerin bile sonuna kadar siyasal bir istemle belirlendiğini kabul etmemiz gerekmez mi?

Nitekim Cumhuriyet'in kuruluşu, söz konusu üç tarz-ı siyasetten Türkçülüğün görece ağırlığını ilan ederken, yeni millî kimliğin Arap-karşıtlığı üzerine kurulmasına dair verilmiş kararın, bu konudaki siyasal istemin kaynağını da sağlamış oluyordu. O yüzden, başından itibaren Arap hegemonyasından kurtulma yönünde bir arayış, Türk millî kimliğinin kurucu motiflerinden birisi olmuştur. Türk millî kimliğinin farklılaşacağı sınır olarak, birinci derecede Araplığa karar kılınmış; böylece Araplık, farklılık politikasının nesnesi kılınmıştır. İlk reform arayışlarında, dil ve alfabe devrimlerinde hep bu arayışın izleri vardır. Türklere özgü bir dindarlık biçiminin keşfedilmesi, Türk millî kimliğinin Araplıkla sınırlarını çizecek olan önemli bir hattı oluşturuyordu.

1950'li yıllarda değişik ülkelerdeki İslam biçimleri üzerinde karşılaştırmalı incelemesiyle bilinen W. Cantwell Smith'in, Türkiye'nin İslam'la ilgili Cumhuriyet döneminde şekillenen tercihlerine yön veren söylemleri incelediği uzun ve kapsayıcı bölümünde, Cumhuriyet rejiminin İslam dünyasının diğer bölgelerinden görüldüğünün aksine İslam'dan aslâ vazgeçmediğini, aksine İslam'a yeni ve belki de radikal bir yorum getirdiğini tespit ediyordu (Smith, 1957: 177 vd.). Bu da tıpkı Fazlur Rahman'ın daha sonra Mustafa Kemal'in bazı icraatlarını, örneğin medeni hukukun benimsenmesini, İslam'a karşı bir hareket değil, aksine bizzat İslam hukuku içerisinde radikal bir ictihad olarak teklif etmesiyle aynı paralelde düşünülebilir. Ancak Smith'in gösterdiği şey, bu radikal yorumun tamamına yön veren temel saikin Türklerin kendi dinlerini Araplarınkinden farklılaştırma arayışı olduğuydu. Smith, görece erken bir dönemde bu yorumun İslam dünyasının geri kalan kısmına bir örnek oluşturma istidadı taşıyıp taşımadığı sorusunu da araya sıkıştırıyordu; ama bu konuda o dönemde çok fazla ümitvar olmadığı da belli oluyordu. Türklerin bu yola zaten diğer Müslüman halklarınkinden, özellikle Araplarınkinden ayrı bir yol arayışıyla sapmış olmaları, onların ümitsiz bir model olmaları için yeterli bir sebep oluşturuyordu. Araştırmalarını daha ziyade Cumhuriyet devrimlerini yapan zümreye hasreden Smith, bu kesimden insanlarla yaptığı görüşmelerden, Türklerin bir yandan modern dünyanın şartlarına ayak uydurabilmelerini ve İslam'ın modernliğin yeni şartlarıyla baş edebilmesini sağlayabilecek bir yorum talebini tespit ederken, bir yandan da bizzat bu yorum arayışının aynı zamanda kendilerini Arap

İslamı'ndan ayıracak bir beklentiyle motive edildiğini ortaya koyuyor. Smith, görüştüğü kişilerden birinin şu sözünü de aktarıyor: "Türklerin İslam'dan vazgeçmiş oldukları kesinlikle doğru değildir. Bu bir Arap iddiasıdır. Aksine, İslam'ın ne olduğunu bilmeyenler Araplardır" (s. 180). Resmî Türk Müslümanlığı söyleminin iyi bir örneği olan aynı şahıs, üç tür İslam'dan bahsediyor:

> Kur'an İslam'ı, ulema İslam'ı ve halk İslam'ı. Sonuncusu aslında hurafe, cehalet ve fetişizmden ibarettir. İkincisi ise modası geçmiş bir fıkıhçılığa saplanıp kalmıştır. Bir insanın dişçide dişine dolgu yapmadan önce bile bir fetva aramasını zorunlu gören, uygulanması imkânsız bir şeydir bu. Türkiye bu ikincisinden kurtulmuştur. Onu ortadan kaldırmanın zamanıdır, böylece biz de İslam dünyası için yol açmış oluyoruz. İslam'ın reforma ihtiyacı vardır ve bundan dolayıdır ki, Türkiye hâlen İslam dünyasının önündedir. Araplar ve diğerleri ise –ki aptal insanlardır, hâlen fazla eskimiş darlıklarına bağlanmış kalmış oldukları hâlde– Türkiye'nin İslam'ı reddetmiş olduğunu düşünüyorlar. Aslâ öyle değil. Türkiye'nin bütün yaptığı günümüzde din nasıl olması gerekiyorsa, yani bireysel, kişisel bir vicdan konusu bir özel inanç konusu olması yönünde atılması gereken zorunlu, yenileyici adımlarını atmaktan ibarettir. Dinî hissiyat, dini ortadan kaldırabilmek açısından insan ruhunda fazlasıyla güçlü bir şekilde içkindir. Biz onu sadece özgürleştirmiş olduk... Aksine bizim Türkiye'de sahip olduğumuz İslam bizzat Hz. Muhammed tarafından öğretilmiş olan gerçek İslam'dır. Biz din adamlarının aracılığından kurtardık. ...biz gerçekten de İslam'ı anlamaya çalışıyoruz. Türkçe Kur'an ile İslam'ı daha iyi anlayabiliriz (s. 180-1).

Kuşkusuz, Türk Müslümanlığının faziletlerine dair tedavüldeki bir ideolojiyi dillendiren daha doğrudan örnekler de fazlasıyla mevcuttur. Ancak, yukarıdaki ifadeler, Smith'in muhatap olduğu kişinin tabii ki Türk Müslümanlığıyla ilgili resmî gerekçelerin tamamını vermiş olmuyor. Doğrusu, bu gerekçelerin, bir Kur'an İslamı'na yönelttiği ölçüde, özellikle 70'li ve 80'li yıllardan itibaren Türkiye nin gündemine gelen ve küresel boyutları da olan siyasal İslamcılığın temel argümanlarına olan yakınlığı da dikkat çekicidir. Görünüşte, İslam'ı bir vicdan işi kılmaya çalışan projelerle, İslam'ı hayatın her ânını düzenleyen bir topyekûn referans noktası olarak alan İslamcı projeler arasında Kur'an'a dönüş noktasında fazla bir fark bulunmuyor. Bu durum, kişiliği ve konuştuğu siyasal bağlamlar göz ardı edildiğinde, sözgelimi bugünlerde, Yaşar Nuri Öztürk gibi, şahsında yukarıdaki ifadenin en iyi şekilde somutlaştığı bir figürü, radikal İslamcı bir hareket adamından ayırt etmeyi imkânsız kılar. Türk Müslümanlığına millî bir istemle yapılan göndermelerin önemli bir kısmı, bu anlamda, İslamcılığın konuyla ilgili söylemlerinden farklı değildir. Ancak, bu söylem, İslam'da din adamları sınıfının olmadığı yönündeki malum gerçekten, İslam'ın "Allah ile kul arasında aracılık" misyonuyla hiçbir ilgisi olmayan bütün kurumsal varlığının tasfiye edilmesine gerekçe üretilmesi için istihdam edilebilmiştir. Bu seri tasfiye işlemlerinin içinde tabii ki en önemlilerinden birisi, eğitim alanında ya-

pılan reformlarla, İslam'ın kurumsal ve ilmî yeniden üretiminin kesintiye uğratılmış olmasıdır. Bu da, yine İslam'ın da zaten karşı olduğu "din adamları sınıfı"nın tasfiyesi adına yapılmıştır; oysa, tartışılmaz bir doğru olan din adamı sınıfının yokluğu, söz konusu olan İslam bile olsa, bir geleneğin ve pratik yeniden-üretim mekanizmalarının tasfiyesine, ancak çok zorlama bir yorumla gerekçe oluşturabilirdi. Bu işlemin toplamı, görünüşte metne dönmenin kendi başına hiçbir şey olmadığını, yorumlayanın, Kantçı anlamda 'iyi niyet'inin ihmal edilmesinin ne anlama geldiğini çok iyi anlatıyor.

Bununla birlikte, hatırlamak gerekiyor ki, Türk İslamı'nın sınırlarını çizme iddiasındaki tek millî söylem hattı yukarıdaki ifadelerden ibaret olmamıştır. Yahya Kemal ile Babanzade arasında yukarıda atıfta bulunduğumuz tartışmada olduğu gibi, Türk Müslümanlığı, çoğu kez, yukarıdaki ifadelerde reddedildiği söylenen halk İslamı'nın terfi edilmesi yoluyla ayırt edilmeye çalışılır. Burada millî Müslümanlığın kendini ayırt etmek için seçtiği malzemenin, diğeriyle taban tabana zıt olması, ilginçtir. Görünürde çok terstir; ama her ikisinde de kendini ayırt edecek malzemenin kendisinin ne olduğunun sadece önemli olmadığını gösterir. Başvurulan malzeme bu değil de başka bir şey de olabilirdi. Önemli olan, bu ayırımcı niyetin kendisidir; siyasetin husumet ve ittifaklar oluşturan mantığının çalışmasıdır. Ancak, kullanılan malzemenin bu niyet açısından hiç öneminin olmaması, tabii ki, yine de tarihsel olarak hiçbir fark ortaya koymamış olduğunu göstermez. Buna rağmen, Türk Müslümanlığı için bir farka işaret etmek mümkünse, belki de en önemlisi, Osmanlı'nın son zamanlarına kadar kendi farkı üzerinde hemen hemen hiç durmaya çalışmamış olmasıdır denilebilir. Yukarıda belli milletlerin dini başka milletlerden alma durumunda sergiledikleri millî reflekslerin belki de aksi, Türklerin Müslüman olmalarında; bu konuda ne Araplara ne de hatta İranlılara karşı bir kompleks sergilenmemiştir; aksine, Selçuklu döneminde Farsçanın, Osmanlı döneminde de Arapçanın özendirilmesi, her iki dilin de ana mihverini oluşturduğu bir çeşit *lingua Franca* tasarımı olarak Osmanlı Türkçesinin gelişmesi, bu komplekssizliğin en önemli işaretlerindendir. Osmanlıcılık gibi sayılmayacaksa, Osmanlıların kendi farkları üzerinde bir söylem oluşturmadan bir fark oluşturduğunu söylemek, günümüzde yürütülen farklılık politikalarının neye tekabül ettiği konusunda daha iyi bir fikir verebilir. Doğrusu, farkı pratiğiyle ortaya koymak ne kadar doğal ve hatta kaçınılmaz bir şey ise; farktan bahsetmek ve farklılık politikası gütmek ile farklılıktan geçinmek arasındaki ilişki de o kadar önemlidir. Türk Müslümanlığı söylemi, bir farklılık politikası olarak kendisine ait olmayan, büyük oranda kendi emeğinin ürünü olmayan bir farklılıktan beslenme hâlini alabiliyor.

Diğer yandan, Türkiye'nin kendine özgü bir dindarlık arayışı içerisinde bulunması konusunda başvurulan pragmatik gerekçeler, büyük ölçüde Avrupa'daki din tecrübelerinden dersler çıkarmaya çalışıyordu. Avrupa'da toplumsal kalkınma ve ilerlemenin önemli bir dinamiği olduğu noktasında yaygın bir

mutabakat oluşmuş olan Protestanlık, büyük ölçüde, Almanların kendilerine özgü bir din arayışının sonucu olarak şekillenmiştir. Zira Almanların da mensup oldukları Katolik Kilisesi'nin merkezi, yani papalık Roma'dadır ve bu başlı başına Alman ırkının Protestanlık gibi bir mezhebi kolayca benimseyebilmesi için yeterli millî motivasyonu sağlamıştır. Martin Luther'in papalığa yönelttiği eleştirilerde, yer yer, papalık karşısında Alman ırkının düşürüldüğü ikincil durumlara dair yoğun bir Alman hıncının açık izleri görülür:

> Adına kardinaller denilen papazlar, Hıristiyanlığın hangi amacına hizmet etmektedirler? Size söyleyeyim. İtalya ve Almanya'da bir sürü zengin manastır, kurum, bağış kurumları vardır. Bunları Roma'nın mülkiyetine getirmek için kardinaller yaparak onların uhdesine piskoposluklar ve manastırlar vermekten daha iyi bir yol tasarlanmış değildir. Sonuç da şu olmuştur: İtalya neredeyse viraneye dönmüştür; manastırlar dağılmış, piskoposluklar yağmalanmış, bütün kiliselerin gelirleri Roma'ya çekilmiştir, şehirler harabeye dönmüştür, toprak kurumuş, halk iflas etmiştir, zira artık hiçbir hizmet yapılmıyor vaaz verilmiyor... Çünkü kardinaller gelirleri toplamakla meşgul. Türk bile İtalya'yı bu şeklide harap edemezdi, Allah'a ibadete bu ölçüde bir son veremezdi. Şimdi İtalya'yı kurutmuşlar sıra Almanya'ya gelmiş... Ama seyredelim bakalım yakında Alman bölgeleri İtalya gibi olacaktır. Bizim zaten birkaç kardinalimiz vardır... Şimdi biraz duralım ve biraz Almanların bu Romalı oyunu anlayamayacak kadar aptal olup olmadıkları üzerinde düşünelim (Luther, 1961: 419-21).

Türk Müslümanlığının Araplara karşı kendini konumlandırma arayışında bu izleri yaratan gerçek gerekçeler var mıydı acaba? Bu, her zaman tartışılacak bir konudur; ancak, yolun benzerliğinde kuşku yok. Kendi milletine özgü bir din arayışı, İngilizlerin millî kimliklerinin de önemli bir kurucu momentini oluşturmuştur. Görünürde bir İngiliz kralının (VIII. Henrich, 1491-1547) karısından boşanma isteğine, Katoliklik ilkelerine aykırı olması dolayısıyla Papa'nın itiraz etmesi gibi basit bir olay üzerine başlayan ihtilaf, İngilizlerin kendilerine ayrı bir yol çizmeleriyle sonuçlanmış. "I. Elisabeth zamanında (1533-1603) Anglikanizm doktrinel bir sistem olarak ortaya çıkmış, altın çağını da 17. yüzyılda yaşamış. Papanın otoritesini reddetmelerine ve kendilerine has bazı görüşlere sahip olmalarına rağmen Anglikanlar, eski inanç esaslarını, ibadetlerdeki dua sözlerini ve tarihi piskoposluk telakkisini korurlar" (Gündüz, 1998: 32). Çünkü ortaya koyabildiği asgari farkla, papalık otoritesinden yeterince kurtulmuş oluyor. Mağrur İngiliz milliyetçiliğinin dinî konularda dışarıya bağımlı, başka bir milletin aşağısında kalmasını engelleyecek kadar bir fark yeter.

Dinlerin ilk ortaya çıktıkları esnada alt sınıfların dini olması, özellikle ilahi dinlerin hepsinin ortak özelliğidir. İlk dönemlerde inanmayanların inanmama nedeni, genellikle sınıfsal veya daha genel anlamda tabakasal bir asabiye gururundan kaynaklanırken, dinin belli bir cazibe merkezi hâline geldiği ânlarda bu kesimlerin rağbet ettiği de sıkça rastlanan bir durumdur. Ancak, bu rağbet ânın-

da, bu tür tabakalar mutlaka kendi kültürlerini, kendi şartlarını, kendi dinsel formlarını o dine kabul ettiren bir farklılık politikası eşliğinde dini temellük ederlerken, bir yandan da dinin safiyetindeki ilk yozlaşmaya yol açarlar. Dar toplumsal düzeyde gerçekleşen bu durum, milletlerarası düzeyde de benzer bir şekilde tekrarlanır. İran halkının, kendilerinden aşağı saydığı Arap toplumundan İslam'ı ancak kendine özgü bir hâle getirdiği bir yolla almaya razı olduğu tarihsel bir gerçektir. *Mekkeye Giden Yol*'da İran İslam'ının bu fark politikasına dikkat çeken Muhammed Esed, Şiiliğin İranlılarca tercih edilmesinde İran medeniyetinin elit hissinin büyük bir payı olduğunu iddia ediyordu.[3] Kendi farkı üzerinde durmanın, kendi özgünlüğü ve üstünlüğünü iddia etmenin, bu örnekler çoğaltıldığı sürece, ne kadar sıradan bir tutum olduğu çok açık değil mi?

Belli ki, herkes kendi farkını ortaya koyarken, din de bundan nasibini almış. Kuşkusuz, daha önceki zamanlarda da bu tür farklılaşma stratejileri çalışmıştır. Ancak, bu stratejilerin modern koşullarda milliyetçi ideolojilerin, millî devletlerin kimlik stratejilerinin parçası hâline gelmesiyle birlikte, bambaşka bir manzara ortaya çıkmıştır; son derece karmaşık bir bağlantı... Dinlerin daha bir hâkim olduğu, insanların birbirlerinin dinlerini değiştirmek üzere kan döktükleri bir ortamda, yine de dinler arasındaki geçişliliklerin daha fazla olduğu görülüyor. Balkanlar'daki dinsel farklılıkların kökenleri üzerinde yaptığı gözlemleri bir kitapta toplayan Gürbüz Bahadır, bu paradoksal duruma işaret ederken Balkanlar'da din değiştirmelerin ne kadar devam ettiğini ve ne zaman hız kestiğini sorarak şöyle cevap veriyor:

> ...herhâlde dinî tanımlamaların yerini ulusal tanımlamaların almasıyla, dinî bilinçten ulusal bilinçlere geçilmesiyle. Yani olması gerekenin aksine, insanların dinî kimlikleriyle tanındıkları sıralarda ve en geçerli toplumsal bilincin dinî bilinç olduğu zamanlarda, gayri Müslimler açısından din değiştirme daha sık vukua gelmesi gereken bir şeydi (Bahadır, 2002: 99).

Bahadır'ın paradoksal bulduğu bu ilişki, aslında dini belli milletlerin mülküne almanın, dine belli bir etnik veya millî karakter kazandırmanın doğal bir sonucu olarak gelişmiştir. İşin paradoks yanı şu olmuştur: Milliyetçilik modern ve büyük ölçüde seküler bir ideolojidir; ancak, bu ideolojinin içerisinde dinin algılanma biçimi, kendisine, sorgulamaksızın, verili bir unsur olarak ve verili hâliyle sarılmayı gerektiriyor. Dinî dünya görüşü içerisinde insanlar kendi dinlerinin hakikati hakkında daha açık, daha sorgulayıcı bir tutuma girebiliyorlar ve pekâlâ din değiştirmeyi bile ihtimal dahiline sokabiliyorlar. Oysa seküler, milliyetçi bir yaşam tarzında dinin toplumsal ağırlığı alabildiğine azalmış olduğu hâlde,

[3] Bir sohbette Sait Şimşek Hoca da on iki imam silsilesinin, Hz. Hüseyin'in İranlı olan hanımından olduğu şeklindeki bir ayrıntının neden kimsenin aklına gelmediğine dikkat çekmişti. Bu gerçekten de fazlasıyla düşündürücü bir ayrıntı. Oysa Hz. Hüseyin'in diğer hanımlarından olan başka torunları da vardır ve Ehl-i Beyt mantığı en basit şekliyle sürdürülse bile onlar da eşit derecede Ehl-i Beyt'tir. Oysa bunların tarihsel olarak hiçbir esamisinin okunmadığını biliyoruz.

dinsel kimlik öğesine daha fanatik bir bağlılık gelişir. Din hakkında hiçbir bilgisi olmayan, günlük hayatında dinin hiçbir ağırlığının bulunmadığı birçok insanın dinî konularda çok garip bir fanatik duyarlılık geliştirebildiğini görebiliyoruz. Belki bütün şiddeti bu tür insanlara mal etmek tabii ki yanlış olur; üstelik, din adına yürütülmüş şiddetin önemini de aslâ azımsamamak gerekiyor; bu da doğru, ama din adına şiddet eylemlerine bu tür insanların çoğu kez çok daha fazla yatkın olduğu gözlemlenebilir. Çağımızın en önemli soykırımlarından birini yapmış olduğu kabul edilen Hitler'i motive eden temel duygu, milliyetçi bir duyguydu; ama soykırımının nesnesi ve hedefi, dinsel bir grup olarak Yahudilerdi. Yahudilik gerçekte olduğu gibi Hitler için de bir dinden ziyade etnik bir varlığı ifade ediyordu ve onlara karşı yürüttüğü savaşta, bir noktadan sonra dinsel gerekçelerin hiçbirinin esamisi okunmamaya başlıyordu.

Tam da bu nokta, *Türk Dininin Sosyolojik İmkanı* başlıklı kitabımda Alevilik üzerine söylediklerime dair Cihan Tuğal'ın yaptığı eleştiriye, konuyu boyutlandırıcı bir özelliğe sahip olduğu için değinmenin yeridir. Söz konusu kitapta, siyasal Aleviliğin yükselişinin, aynı zamanda siyasal İslam'ın da yükselişiyle eşzamanlı oluşuna değinerek, Aleviliğin siyasallaşmasında, siyasal İslam'a karşı yürütülen tedbir komplekslerinin payına dikkat çekmiştim. Tuğal, haklı olarak, Alevilerin tamamen kendi içsel dinamikleriyle, hiçbir komplonun güdümünde olmaksızın kendi iradeleriyle Aleviliklerini bir çeşit dindarlık olarak keşfetme ihtimalini yok saymaya tepki gösteriyordu. Her ne kadar benim bu ihtimali yok saydığım yok idiyse de,[4] Tuğal'ın tepkisi yerindeydi. Burada Tuğal'ın Alevilikle ilgili söylediklerinin Bahadır'ın yakaladığı ilişkiyi destekleyen ilginç katkısı, Aleviliğin nasıl olup da siyasal İslam'ın yayılması karşısında bir çeşit doğal dalgakıran rolü oynadığı sorusundan yola çıkıldığında, çok iyi bir şekilde ortaya konulabilir. Gerçekten de tıpkı Türkiye sosyalistlerinin yayılması önünde dindar Sünnilerin 'doğal' bir sınır oluşturması gibi, İslamcılığın önünde de Aleviler doğal bir set oluşturmaktadırlar (Tuğal, 2000: 86). Yani İslamcı siyaset her kesimden taraftar bulabiliyor, herkese hitap edebilecek bir söyleme sahip olabiliyor; ancak, Alevilerin karşısında söyleyebilecek bir şey bulamıyor demektir bu. Bunun sebebi, iki dinsel anlayış arasında bir diyalogsuzluk, bir iletişimsizlik durumunun katı bir biçimde işlemesidir; tabii ki; ancak, bu iletişimsizliğin gerçekleşme nedeninin, taraflardan herhangi birinin bir veya birçok iddiasının diğeri tarafından kabul edilebilir bulunmaması falan olduğunu düşünmemek gerekir. Tam da di-

[4] Hatta son zamanlarda Aleviler arasında görülen ve Aleviliğin hiçbir komploya konu olmaksızın "ciddi bir inanma ihtiyacının" sonucu olarak Aleviliği keşfeden, başka ideolojik angajmanlara veya ihtiyaçlara servis vermeden Aleviliği bir kimlik olarak bulan bir damar bulunduğunu ifade etmek üzere, "Aleviliğin Alevileşmesi" başlığı altında, özellikle bu ihtimal üzerinde durmuştum. Bu başlığın Edward W. Said'in meşhur kitabı *Oryantalizm*'de geçen Doğu'nun Doğulaştırılması (Said, 1978) başlığı altında ima edilenlere bir göndermesi de vardı, ama bu göndermelerin konu olduğu 'söylemsel icad'ın ötesinde Aleviliğin Alevileşmesinin, bir çeşit asla dönüş (üstelik bu sözün bütün ideolojik tuzaklarının farkında) olarak selamlandığı, dikkatli bir okumayla fark edilebilirdi.

nin bir millî kültür unsuru hâline gelmiş olmasıdır, sorunun asıl cevabının yattığı yer. Alevilik, dinsel bir tekliften, dinsel bir heyecandan, insanın bir varoluş dinamiğinden ziyade, etnik bir unsura dönüştüğü ölçüde, İslamcılığı da yine dinsel veya varoluşsal bir sorgulama, yeniden-doğuş momenti olarak değil, kendisi gibi geçişkenliğin mümkün olmadığı etnik bir unsur olarak algılamaktadır. Söz konusu olan geleneksel Sünnilik olduğunda, aynı şey Sünnilerin bakış açısından da doğrudur. Ama bu yalıtkanlığın, tarafların her biri dindarlaştıkça azaldığı, ara sıra iletişimin canlandığı görülebilir. İstisnaları tabii ki olabilir; ancak, genelde kendi dinine daha fazla sarılan, başkasının dinine karşı daha diğergam olabiliyor. Diniyle bağları azalanlar ise, bir de millî bir kimlik benimsiyorsa, beklenenin aksine, başka dinlerden olan insanlara karşı hiçbir diyalog vasatı bırakmıyor. 12 Eylül'den önce Kahramanmaraş ve Çorum'da, 1993'te de Sivas'ta yaşananlara bir de bu bakış açısıyla bakmayı deneyebiliriz herhâlde. Ramazanda oruç ihlalinden kaynaklanan şiddet olaylarına katılanlara da aynı bakış açısı denenebilir. Kendi oruçsuz olduğu hâlde, başkalarının oruç tutmamasına karışan milis tiplemesinin şahsen bir karikatür olmadığına eminim.[5]

Türk Müslümanlığıyla ilgili tasvir ve tasavvurların kendi malzemesini devşirdiği bir yer, Arapların İslam'ına karşı kendi dilimizde okuyacağımız, anlayacağımız, ama illa ki okumaktan dolayı ister istemez kitabi boyutu ağır basacak bir İslam ise, bir diğer yerin halk dindarlığı olduğunu söylemiştik. Doğrusu, kitap, metin, düstur vurgusu iyi, güzeldir de, bu vurgu, kitabın muhtevası, oluştuğu tarihsel şartlar dikkate alındığı takdirde güzel kalmaya devam eder. Ancak, otorite konumuna oturtulmuş bir kitaba dayanarak metin-merkezci bir prosedürle kitaptan bir hayat düsturu çıkarıldığında, hele bu sadece bir vicdan işi olmayı fersah fersah aşacak şekilde toplumsal hayatın düzeniyle ilgili bir teklife dönüştüğünde, modernist kitap vurgusu ne olacaktı? Beklendiği gibi kitaba dönüş, İslam dünyasında Protestanlığın kitaba dönüş hareketinin yol açtığı bireyselleştirici etkiyi yaratmadı. Aksine, kitap etrafında uzlaşmalar, dolayısıyla ortak yorumlar ve cemaatler üretti. Bu da kitabi İslam'a karşı zaman zaman açık bir güvensizliğin dışa vurmasını sağlamış, bu durumda da halk dindarlığı daha güven verici görünmüştür. Tabii ki, halk dindarlığını Türk Müslümanlığının önemli bir referans noktası kılan tek boyut bu değildir. Bu tercihin bazen bir çeşit popülizmden, bazen pastoral bir romantizmden, bazen de popüler bir milliyetçilikten beslendiğini söyleyebiliriz. Ama bazen de yine başka milletlerin İslam'ından bir fark yaratan niteliğiyle, "esnek, forma düşkün olmayan, fazla ince eleyip sık dokumayan, dolayısıyla hayatı fazla germeyen vs."

[5] 12 Eylül öncesi anarşik ortamda, bulabildiği insanların solcu olup olmadığını test etmek üzere "Kul-hu" sınavından geçirerek, doğru okuyup okumadığını anlamak için yanındaki arkadaşından yardım istemek zorunda kalan ve günümüzde artık bir fıkranın gülünçlüğüyle anılan tip, dinin herhangi bir düsturu adına hareket etmez. Dinin bütün anlamı, millî kimliğin tutkalı, harcı veya herhangi bir öğesi olmaktır.

nitelikleriyle estetize edildiğini görebiliriz. Bu tür estetize etme girişimlerindeki ilginç bir boyuta dikkat çekmekte fayda vardır. Daha önceki bir yazımda da belirttiğim gibi (Aktay, 1998), Türk Müslümanlığı olarak halk İslamı'nın ön plana çıkarılmasına, genellikle, her çeşit bilimsel, entelektüel, rasyonel, hatta medeni değerlerin küçümsendiği, ilginç bir popüler kültür promosyonu eşlik eder. Siyasal İslam'a karşı, mevhum bir kültürel İslam'ı konumlandıran[6] bu yaklaşımlarda kültürel İslam'ın, her türlü entelektüel, bilişsel aktiviteyi küçümseyen, bir çeşit "cehaletin kültürel ve antropolojik promosyonu" üzerine kurulduğunu görmek mümkündür. Yukarıda, bir halk dindarlığının bid'at ve hurafelerinin, Yahya Kemal'in Babanzade'ye dile getirdiği tarzda estetize edilerek savunulmasının Türk Müslümanlığı adına nasıl bir farklılık politikası olarak uygulandığını görmüştük. Kültürel İslam edebiyatı, işi, her türlü bilişsel ve entelektüel aktivitenin dinin otantisitesini bozduğu iddiasına kadar götürdüğünde,[7] mevhum siyasallaşma veya gayri millileşme tehdidine karşılık bir çeşit *obscurantism* batağına da saplandığının farkına varmaz. Estetize edilmiş bir *obscurantism* de kesinlikle başka türlü görünebilir. Türk Müslümanlığı üzerinden güdülen fark politikası, ezanın ve namazlardaki duaların Türkçe okunması taleplerini dillendirdiğinde, cehaletin kültürel ve antropolojik promosyonu, aslında başka türlü bir kendini-tahkire dönüşür. Hepsi hepsi, üç dört tane sureyi bütün anlam muhtevalarıyla birlikte bütün dillerde bile bir insanın ezberlemesi zor olmasa gerek. Oysa Türk halkına bu tartışma yoluyla yakıştırılan fark, onun ortalama bir insan zekasının kolaylıkla ezberleyip öğrenebileceği üç sureyi bile ezberlemekten âciz bir zihinden başka bir şey değildir. Doğrusu, işin bu yönü tabii ki, bu taleplerin kastedebileceği bir şey değildir. Ancak, bu taleplerin kaş yapalım derken ürettikleri Türk imajı da bundan başka bir kapıya çıkmaz: İki sureyi anlamlarıyla birlikte ezberlemekten âciz bir tip.

[6] *Tezkire* dergisinin 14-15. sayısını (1998) tam da bu çelişkiyi masaya yatırmak üzere Kültürel İslam konusuna hasretmiştik. Burada yer alan yazılarda siyasal İslam'a karşı ön plana çıkarılmaya çalışılan kültürel İslam mefhumunun açmazlarına değinilmişti. Bu konuda Mustafa Aydın (ayrıca, Aydın 2002), Ahmet Çiğdem, Nuray Mert, Alev Erkilet-Başer'in genel olarak siyasal İslam'ın karşıtı olarak kültürel İslam'ı yükseltmeye çalışmanın siyasal içeriği üzerine eleştirel yazıları yer aldı.

[7] Bu tehdit algısının millî kaygılar çerçevesinde ifade edilen boyutlarına karşılık, antropolojik ve sosyolojik çevrelerde de, özelikle İslam söz konusu olduğunda, bu tür bir otantisite jargonunun garip bir biçimde devreye girdiğini görebiliriz. Ünlü antropolog Clifford Geertz, *Islam Observed* isimli kitabında (Geertz, 1968), kitabi İslam'ın metin-merkezciliğinin bir dinin otantik algı ve tecrübesini tahrif ettiğini açıkça ifade ediyor. Geertz, 'dinsel-zihinlilik' ile 'dindarlık' ayırımına dayanan yaklaşımında, birincisinin zihinsel, entelektüel ve rasyonel bir boyut olarak dinin gerçek tabiatını yansıtan ve genellikle halkın hiçbir zihinsel dolayıma girmeden sergilediği tecrübeyi işaret eden ve salt bundan dolayı otantiklik payesi kazanan 'dindarlık'tan uzak olduğuna hükmediyor. Geertz'in yaptığı bu ayırımda, yani entelektüel İslam ile dindarlık boyutlarını birbirinden nasıl ayırabildiği, örneğin entelektüel birinin aynı zamanda dindar birisi olmasını neyin engellediği hakkında ne düşündüğü ayrı bir konudur; ama, onun bu ikisi arasında halk dindarlığın tercih edişinde tabii ki Batı sosyal bilim geleneğinde, özellikle antropologlar arasında baş gösteren bir çeşit ilkellik nostaljisinin payı bulunabilir. Ama bu paydan önce bu olayın tabii ki siyasi bir eleştirisi de yapılmalıydı (Aktay, 1998).

Neo-Kolonyalizmin İdeolojik Söylemi

Türk Müslümanlığı hakkındaki önemli diğer vurgunun, kuşkusuz, uluslararası bir boyutu vardır. Bu da, evveliyatı İslam ülkeleriyle kolonyalist ilişkiler bağlamında her zaman geçerli olmuş bir soruna üretilen çözüme gönderme yapar. Ancak, Türk Müslümanlığının post-kolonyalist dönemlerde bir model olarak öne çıkması, genellikle, sömürgecilik sonrası toplumlarda bir çeşit neo-kolonyalizmin yeniden üretilmesindeki işlevselliğini yoklayan bir durum olmuştur. Bobby S. Sayyid'in, Türkiye'nin kurucu liderinin adını taşıması dolayısıyla sadece Türkiye'ye hasretmeyi kabullenmediği Kemalizmi, bütün İslam dünyasında İslam'la siyaset ilişkilerinin dizaynı için uygulamaya konulan bir model olarak düşünmesinin sebebi budur (Sayyid, 2000). Siyasal ve kamusal alanı İslamsızlaştırmak da denilebilecek bu programın içerisinde İslam'ın kazandığı şekil, bir Türk Müslümanlığı olarak diğer ülkelere model oluşturabilecekti.

11 Eylül 2001 saldırılarından sonra küresel bir kampanyayla çizilen bir tür İslam'ın veya İslamcılığın karşısında bir Türk Müslümanlığı modeline sıkça göndermede bulunuldu. Başka İslamlar gözden düşerken, Türk Müslümanlığının zaman zaman, adı konularak, iltifata mazhar olması bunun göstergelerindendir. Bu iltifatların çoğuna da, siyasal düzeyde Türkiye'nin İslam ile laiklik ve demokratik düzeni birbiriyle uzlaştırmış olduğu varsayılarak mazhar olmaktadır. Ama burada da ne tür bir demokrasinin veya laikliğin İslam'la uzlaştırılabildiği konusu üzerinde yeterince durulduğu söylenemez. Türkiye, İslam ile demokrasinin veya laikliğin uzlaşabildiğini gerçekten de gösterebilmiş midir? Uygulamaya bakıldığında, Bektaşi fıkrasındaki meşhur abdestsiz namaz imkânına verilen cevaba benzer bir cevapla karşı karşıya kaldığımızı görürüz. Görünürde bir namazın geçerli olmadığına hükmedecek ve bu hükmü nesnel bir biçimde kabul ettirecek ilahi bir ikazın gelmesi beklendiği takdirde, Bektaşi mantığının önünde hiçbir şey duramaz. Nitekim, Türkiye'nin, Müslüman bir ülke olduğu hâlde demokrasiye geçişi sağlamış olması ayrı bir konudur, bu ikisini birbiriyle başarılı bir biçimde uzlaştıran örnek bir pratik geliştirmiş olduğu ise apayrı bir konudur. "Türkiye'nin kendine özgü şartları" diye başlayan bütün söylemlerin arkasından, demokrasinin bütün değerleriyle tutarlı bir uygulama imkânının aranmasından değil, aksine, bazı değerlerinin Türkiye özelinde nasıl ihlal edilebileceğinden söz edilebiliyor. Sonuçta, bir çeşit demokrasi ve bir çeşit İslam bir arada yaşamış oluyor; ama bunların bir abdestin sahihliğine sahip olup olmadığına, yine bir emrivakiyle karar veriliyor. Bu emrivakinin ise, abdestin ne olduğunu, namazın ne olduğunu bilenlere hiçbir şey ifade etmediği yeterince açıktır. Oysa Türkiye'de bu abdesti gerçekleştirmek için her türlü entelektüel veya dinsel anlayış zemini fazlasıyla mevcuttur.

Bu bağlamda bir doğruya daha işaret etmek gerekirse, Batı'da demokrasi ve laiklik, dini hangi konuma yerleştirmiş olursa olsun, sonuçta bir Hıristiyan veya Yahudi dindarının gündelik hayatında istediği takdirde kendi dinsel anla-

yışıyla çelişkiye girmemesini temin edecek düzenlemeler eşliğinde bir form kazanmıştır. Kuşkusuz, modernleşmenin genel gelişimi içerisinde dinlerin veya dindarların da kendilerini belli bir rıza ile bir hizaya çekerek ayarlamalarının da sonunda, Hıristiyanlık ile laiklik arasında görünürdeki uyum sağlanabilmiştir. Muhtemelen demokrasi veya laiklik ile İslam arasındaki gerilimin önemli bir kısmı, bunların bir Müslüman ülkede nasıl uygulanacağı konusunda hiçbir yeniden-yazılım sürecinden geçmemiş olmalarıdır. Yani İslam dünyasının veya Müslümanların demokrasiyle uyumundan önce, demokrasinin Müslüman ülkelere uygun bir yeniden yazılımı yapılmamıştır. Örneğin, bu konuda çıkan en önemli sorunlar, Müslüman dindarlığının veya sembollerinin kamusal görünürlükleriyle ilgilidir. Avrupa demokrasileri veya laiklik uygulamaları, muhtemelen Fransız modelinin bir dönemki bazı aşırılıkları hariç tutulursa, bu tarz konuları hiçbir zaman sorun etmemiştir. Dinin devlet işlerine müdahalesi konusunda sergilenen duyarlılık ile devletin din işlerine müdahale konusunda sergilediği duyarlılığı ifade edecek bir laikliğin esasen Türkiye şartlarında, hatta Müslüman ülkelerin birçoğunda işi daha da kolay olabilirdi. Zira İslam'ın geçmişinin ve teolojisinin, demokratik addedilen (farklılıklara tahammül, farklı insanların taleplerini yönetime yansıtma, dinsel veya etnik özgürlük ve eşitlik gibi) değerlerle uyum sağlayabilme kapasitesi bakımından diğer bütün dinlerden çok daha fazla parlak olduğu ortadadır. Yeter ki, bu düzenlemeler, devletin resmî bir din tesis edecek anlamda yasama yapamayacağı kadar, hiçbir dinin serbestçe yaşanmasını engelleyecek bir yasamada veya yasaklamada da bulunamayacağı yönündeki düsturlar dengeli bir biçimde benimsenebilsin.

Daha önce de olduğu gibi, 11 Eylül sonrasında da zaman zaman diğer Müslüman ülkelere bir model olarak sunulan Türkiye'nin bu konuda sergilediği performans, hiç de onun başka ülkelere model ihraç etmesine yetecek bir performans gibi görünmüyor. Hatta Arap basınında bu türden söylemlere, Türkiye'nin bir bez parçası etrafında verilen inanılmaz kavgayla bütün geleceğini karartabilen irrasyonelliğine dikkat çekilerek, gülüp geçiliyor.[8] Türkiye, dışarıya, özellikle de örnek olması beklenen Müslüman ülkelere, hiç de İslam ile demokrasiyi barışçıl bir biçimde uzlaştırabilmiş olduğu görüntüsü vermiyor. Aksine, model oluşturacaksa, demokrasi yapıyor gibi görünerek nasıl demokrasinin ihlal edilebildiği ve İslami taleplerin tamamen demokratik görüntülü entrikalarla nasıl bastırılabileceği konusundaki performansıyla bir model oluşturabilir. Bu görevi de kim kendine yakıştırabiliyorsa buyursun model oluşturmayı denesin. Ürünün değerine narh konulmaz. Model piyasası nasılsa bir değer biçer. Her malın da değerine ve ihtiyaca göre bir alıcısı çıkar elbet.

[8] Bu konuda Merve Kavakçı olayı dolayısıyla ve de Türkiye üniversitelerindeki başörtüsü olayları arkasından da en son Meclis Başkanı Bülent Arınç'ın eşinin başörtüsüyle protokoldeki yerini alarak Cumhurbaşkanı ve eşini uğurlaması dolayısıyla çıkarılan kriz üzerine Arap basınında yer alan makaleler, bu konuda gerçekten de İslam dünyasına örnek olacak bir basiret sergileme konusundaki acziyetimizi ortaya koyduğumuzu gösteriyor.

Kaynakça

AKTAY, Yasin (1998), "Kültürel Sahihlik Söylemleri ve Modernlik", *Tezkire*, sayı: 14-15.,

AKTAY, Yasin (1999), *Türk Dininin Sosyolojik İmkanı*, İstanbul: İletişim Yayınları.

AYDIN, Mustafa (1998), "Kategori Oyunları ve Kültürel İslam", *Tezkire*, sayı: 14-15.

AYDIN, Mustafa (2002), *Siyasetin Sosyolojisi: Bir Sosyal Kurum Olarak Siyaset*, İstanbul: Açılım Yayınları.

BAHADIR, Gürbüz (2002), *Batı'dan Doğu'ya Uzanan Çizgide Balkanlar ve Türkler*, Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.

BAŞER, Alev-Erkilet (1998), "Kültürel'in Siyasallığı", *Tezkire*, sayı: 14-15.

BAYART, Jean-François (1994), *Kimlik Yanılsaması*, çev. Mehmet Moralı, İstanbul: Metis Yayınları.

BERNASCONI, Robert (2000), *Irk Kavramını Kim İcat Etti: Felsefi Düşüncede Irk ve Irkçılık*, çev. N. Ökten, Z. Direk, T. Meriç Esiner, Hazırlayan: Zeynep Direk, İstanbul: Metis Yayınları.

CONNOLLY, William E. (1995), *Kimlik ve Farklılık: Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri*, çev. Ferma Lekesizalın, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

ÇİĞDEM, Ahmet (1998), "Siyasal İslam vs. Kültürel İslam", *Tezkire*, sayı: 14-15.

ESED, Muhammed (1986), *Mekke'ye Giden Yol*, İstanbul: İnsan Yayınları.

GEERTZ, Clifford (1968), *Islam Observed*, Cambridge: University Press.

GÜNDÜZ, Şinasi (1998), *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara: Vadi Yayınları.

KEMAL, Yahya (1986), *Siyasî ve Edebî Portreler*, İstanbul.

LUTHER, Martin (1961), *Selections From his Writings*, edited by John Dillenberger, New York: Anchor Books.

MERT, Nuray (1998), "Cami Gölgelerinden Gölge İnsanlara: Kültürel İslam Edebiyatı", *Tezkire*, sayı: 14-15.

SMITH, Wilfred Cantwell (1957), *Islam in Modern History*, New York: Mentor Books.

SAID, Edward W. (1978), *Orientalism*, London: Vintage Books (Türkçesi, *Oryantalizm*, çev. Selahaddin Avaz, İstanbul: Pınar Yayınları, 1991).

SAYYID, Bobby S. (2000), *Fundamentalizm Korkusu: Avrupamerkezcilik ve İslamcılığın Doğuşu*, çev. Ebubekir Ceylan, Nuh Yılmaz, Ankara: Vadi Yayınları.

TUĞAL, Cihan (2001), Halkçı Siyaset Açısından Alevi-Sünni Ayrılığı, *Birikim*, Sayı: 141.

Türk Müslümanlığı, Dindarlık ve Modernlik

HÜSEYİN YILMAZ
DR., YÜZÜNCÜ YIL Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
ezelihikmet@yahoo.com

Türklerin Müslüman olmalarıyla başlayan tarihî süreçle ilgili derinlikli araştırmaların azlığının yanı sıra, entelektüel sorgulama amacıyla değil de siyasi konjonktürün ortaya çıkardığı kısır bir ortamda yapılan 'Türk Müslümanlığı' tartışmaları, bu çalışmanın temel konusudur. Çoğu zaman birtakım önyargılar ve anlaşılır belli niyetlere bağlı yaklaşımların azaldığı bir noktada, konunun daha soğukkanlı bir şekilde değerlendirilebilmesi açısından, uygun bir ortamın oluştuğunu varsayabiliriz. Ancak, bunun için öncelikle bu kavramsallaştırmanın, yani Türk Müslümanlığı etrafında yapılan değerlendirmelerin kısa bir tasvirinin yapılması, sonra da Türklerin İslam'la olan tarihsel ilişkisinin bu tartışmalarda nasıl yeniden inşâ edildiğinin ortaya konması gerekmektedir. Bu serüvenin incelenmesi, nihai aşamada günümüz Türkiye'sinde, modernleşmenin etkilerine açık dindarlığın ortaya çıkardığı çeşitli durumları görmemizi sağlayabilecektir. Nihayet bütün bu gelişmelerin Türklerin Müslümanlığına ne gibi katkılar sunduğunun anlaşılması da, ancak bu problematikten hareketle mümkün olabilecektir.

Tartışmaların, 'Türk Müslümanlığı' ve 'Türk İslamı' kavramsallaştırmalarıyla yürütüldüğünü biliyoruz. Dinsel kavram dünyasına aşina olan araştırmacılar, haklı olarak Türk İslamı ifadesinin bilimsel gerçeklikten yoksun olduğunu açıkça ortaya koymuşlardır. Burada fark edilmesi gereken gerçek, İslam ve Müslümanlık arasındaki ayrışmadır. Bilindiği gibi, İslam bir din olarak temel ilkeleri ve değişmezliğiyle ilahi hitabın orijinal hükümlerini ifade etmektedir. Müslümanlık ise, daha çok, tarih boyunca insanların o dinden anladıklarını yorumlayarak, yaşamlarında çeşitli biçimlerde somutlaştırma biçimlerini ifade etmektedir. İslam, herhangi bir toplumun hayatına girmekte ve bu toplumların kültürel yapılarına işleyerek onları değiştirmekte, aynı zamanda var olan yapıların bir kısmını benimseyerek o yapılarda kendini ifade etmektedir. Böylece farklı zaman ve mekânlarda

değişik Müslümanlık biçimleri ortaya çıkabilmektedir. O hâlde antropolojik anlamda Kuzey Afrika veya Uzak Doğu Müslümanlığından bahsedilebileceği gibi Malezya, Pakistan ve Türk Müslümanlığından da bahsedilebilecektir. Dolayısıyla, tek bir İslam vardır; ancak, çeşitli Müslümanlıklar da söz konusudur. Bu nedenle Türk Müslümanlığı kavramı, Türk İslamı kavramı yerine tercih edilmelidir.[1]

Türk Müslümanlığı tartışmaları genellikle iki farklı açıdan değerlendirilmektedir. Bunlardan birisi, bu kavramın tarihte Türklerin oluşturduğu Müslümanlık deneyiminin ortaya çıkardığı 'Müslümanlık tarzı'nı ifade ettiği şeklindeki değerlendirmedir; ki, bu, konunun asıl boyutunu oluşturmaktadır. Diğer bir değerlendirme ise, 28 Şubat sürecinde sunulan din anlayışının formülasyonunda kullanılmak üzere öne çıkarılan 'yerli bir din projesi' çerçevesinde yapılmıştır. Aslında Türklerin geçmişte İslam'la olan ilişkilerini değerlendiren ve yakın tarihe yayılan çeşitli yaklaşımlarının, bu siyasi sürecin etkisiyle daha da yoğun bir şekilde gündeme geldiğini ve farklı bir bağlamda yeniden kurgulanarak tartışıldığını söylemek mümkündür. Konunun belirleyici ve kuşatıcı ağırlığı akademik çevreleri de tartışmanın içine çekmeyi başarmıştır.

Bilindiği gibi, Türklerin, İslam'la olan ilişkileri dünden bugüne ortaya çıkmış yeni bir durum değildir. Bu süreç, Türklerin kitlesel düzeyde Müslüman olmaya başladıkları 9. yüzyıldan günümüze kadar devam etmektedir. Sonuçta Türklerin neredeyse tamamına yakını Müslüman olmuştur.[2] A. Yaşar Ocak, Türk Müslümanlığını bu süreç bağlamında şöyle ifade etmektedir:

> Orta Asya'dan Balkanlar'a uzanan çok geniş bir mekân içerisinde Türkler'in anlayış ve görüntüleyişini aksettiren bir Müslümanlık tarzının bulunduğunu kabul edebiliriz. Bizce *Türk Müslümanlığı* ifadesiyle kastedilen de bundan başka bir şey olmamalıdır. Bu anlamıyla Türk Müslümanlığı, başka din ve inanç mensuplarına karşı takındığı tavırdan, kişisel hayata, ibadetlerin icrasından, dinî bayramlara, toplumsal ahlâktan ferdî ahlâka, hatta temel İslâmî inançların yorumlarına varıncaya kadar üretilen birtakım kültür unsurları ve zihniyet biçimiyle Arap ve Fars Müslümanlığından belli ölçüde ayrılır.[3]

Türklerin Müslümanlığının farklı bir kategori olarak değerlendirilmesi ve Türklük bağlamında dine yaklaşım, Batılılaşma sürecinde ortaya çıkmış ve özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerindeki Türkçülük, Osmanlıcılık ve İslamcılık tartışmalarıyla daha yoğun olarak gündeme gelmiş bir konudur. Cum-

[1] Ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Durmuş Hocaoğlu, "Türk Mülümanlığı Üzerine Bazı Notlar", *Köprü* (1999), sayı: 66, s. 9-11. Ayrıca bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İletişim Yayınları, İstanbul 1996², s. 78-79. Mehmet S. Aydın, *İslam'ın Evrenselliği*, Ufuk Yayınları, İstanbul 2000, s. 67.

[2] Türkler arasında geçmişte Müslüman olmayan veya başka dinlere bağlanmış olan birtakım topluluklar da vardır ve bunlar hâlâ bu dinlere mensup olarak yaşamaktadırlar. Bugün sayıları az olmakla birlikte Hıristiyan, Musevi ve Budist olan Türk topluluklarının varlığı da bir gerçektir. Bu topluluklarla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Harun Güngör, *Türk Budun Bilimi Araştırmaları*, Kı vılcım Yayınları, Kayseri 1998, s. 8-18.

[3] Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s. 79.

huriyet döneminde ise, bu tartışma, daha çok, dinde reform, Türk-İslam sentezi ve Türk Müslümanlığı gibi, ağırlıklı olarak devlet kaynaklı sayılabilecek projeler içinde sürdürülmektedir. Başka bir ifadeyle, Cumhuriyet'le birlikte konu, doğrudan modernliğe uygun bir dinî anlayış oluşturma çerçevesinde gündeme gelmiştir. Aslında son dönem Osmanlı entelektüel ortamında, İslam'ın modernleşmeyle, şehirleşmeyle, Batılılaşmayla, demokrasiyle ve teknolojiyle ilgili tavır ve görüşlerinin neler olması gerektiği yoğun bir şekilde tartışılmaktaydı. Bu durum, bütün bu dünya hâllerine Türklerin nasıl uyum sağlayacağı veya uyumsuzluk göstereceğini, İslam'ın modernleşmeye teorik ve pratik olarak ne tür bir karşılık verebileceğini belirlemeye namzetti. Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren ise, yaklaşık otuz-kırk yıl İslam'ın kendi modernleşmesiyle ilgili sorunlarını ertelemiş olduğu söylenebilir.[4] Ancak, bu tartışmalar son elli yıldır gerek devlet düzeyinde gerekse toplumsal düzeyde yoğun bir şekilde yeniden gündeme gelmiştir ve Türk Müslümanlığı da bu sürecin son halkasını oluşturmaktadır.

Burada, öncelikle Türk Müslümanlığının içeriğinin nasıl doldurulduğu ve hangi unsurların öne çıkarıldığına bakmak gerekmektedir. Bu tartışmalarda daha çok Türk Müslümanlığının hoşgörüye, tasavvufi derinliğe ve akla uygun bir yapıya sahip olduğuna vurgu yapılmaktadır. Bu yapıların ise tarihî olarak üç büyük kişiyle özdeşleştirilerek yansıtıldığını görüyoruz: Mâtûridî, Yesevî ve Ebû Hanîfe.[5] Türklerin Müslüman oluşunu, öncelikle kendi varoluşları açısından en büyük devrim olarak niteleyen ve İslamlaşma sürecinin önemini vurgulayan D. Hocaoğlu, Türk Müslümanlığının belirgin özellikleri bağlamında şöyle demektedir: Türk Müslümanlığı, çok derinlikli, samimi ve toleranslı bir İslam anlayışının hayat bulmasıdır. Türk Müslümanlığı, ileri düzeyde ve dengeli bir peygamber sevgisine dayanmaktadır. Yine Türk Müslümanlığı, bir yönüyle cihad demektir ve önemli bir özelliği de rasyonel düşünceye dayanmasıdır.[6] Bununla birlikte, halk dindarlığının çeşitli unsurlarının da Türk Müslümanlığı açısından belirleyici olduğuna dikkat çekilmiştir. Büyük halk sufilerinin etkisiyle kuvvetli bir *evliya kültü* ve bunun etrafında kurumlaşarak yayılan bu kült merkezli bir Müslümanlığın, Türklerin yaşadığı her yerde bulunduğu görülmektedir. Bu yapının gerek Sünni gerekse Sünni olmayan çevrelerde karşımıza çıkması ise, örneğin bu bağlamda Aleviliğin de Türk Müslümanlığı içerisinde başat bir unsur olarak öne çıkmasına imkân vermektedir.[7]

Esasen Türk Müslümanlığının öne çıkan özellikleri arasında sıralanan konulara hemen hemen bütün Müslüman milletlerin sahip çıktığını ve onların dinî ev-

[4] Yasin Aktay, *Türk Dininin Sosyolojik İmkanı*, İletişim Yayınları, İstanbul 1999, s. 176. Osmanlı'nın son döneminde yapılan bu geniş tartışmaları İsmail Kara hacimli bir çalışmayla ortaya koymuştur. Yazar, dönemin önde gelen İslamcı düşünürlerinin eserlerini, görüş ve önerilerini derlemektedir. Bkz. *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi* (3 cilt), Kitabevi, İstanbul 1987-1988.

[5] Ömer Faruk Uysal, "Sosyal Bir Olgu veya Toplum Mühendisliği Projesi Olarak 'Türk Müslümanlığı'", *Köprü* (1999), sayı: 66, s. 33.

[6] Yazar bu konularla ilgili görüşlerini geniş olarak açıklamaktadır. Bkz. Hocaoğlu, "Türk Mülümanlığı Üzerine Bazı Notlar", s. 12-22.

[7] Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s. 80.

renlerinde de bunların uygun birer karşılığının bulunduğunu da düşünebiliriz. Bütün Müslüman ülkelerde sufi anlayışın temsilcisi olan tarikatlara rastlanmaktadır. Gerçi, Suudi Arabistan gibi bazı bölgelerde dinin daha dar yorumları (selefilik) belirleyicidir ve dini, akli yöntemlerle yorumlama çabalarına pek hoş bakılmamakta; sufi eğilimler ise tamamen dinin dışında görülmektedir. Ancak, bütün Arap dünyasının aynı anlayışta olduğunu söylemekte güçtür. Zira, özellikle Kuzey Afrika'da çeşitli sufi tarikatlarının oldukça etkili olduğu bilinmektedir. Öte yandan, ülkemizde de büyük dervişlerin yetiştiği tarikatlardaki tasavvufi derinliğe dayanan Müslümanlık anlayışının –ki çoğunlukla halkın popüler dinselliği bu anlayışa dayandırılmaktadır– yanında, medreselerde yetişen ulema sınıfının oluşturduğu Müslümanlık anlayışının yine halk üzerinde belirli bir din anlayışının oluşmasını sağladığı da gözden uzak tutulmamalıdır. Dolayısıyla, bölgesel şartlar ve insanların kendi eğilimleri doğrultusunda birbirlerinden farklı dindarlık tipleri her dönemde bir arada yaşanagelmiştir. Ancak, ülkemizde daha çeşitli ve geniş çerçeveli dindarlık anlayışlarının bulunmasını, özellikle Osmanlı döneminde, gerek coğrafi olarak gerekse düşünsel olarak İslam dünyasının bütün mirasını taşıyor olmasına bağlamak mümkündür. Çünkü bu coğrafya, birçok kültürün, dilin ve dinin deneyimlerini bünyesinde barındırıyordu. Buna ilaveten, İslam dünyasında modernlikle doğrudan muhatap olan ilk toplum da bu coğrafyada yaşayan insanlar olmuştur. Bu durum, insanımızı evrensel ölçekteki bütün sorunlara muhatap olmaya ve uygun çözümler üretmeye zorlamıştır. Bu bağlamda, İslam tarihinde sufi, selefî, felsefi ve kelami anlayışların hepsinin farklı dindarlık tipolojileri oluşturduğunu ve bu grupların her birinin de bizim dini dünyamızda temsilcilerinin bulunduğunu hatırlamamız gerekmektedir.

Türk Müslümanlığı tartışmalarının siyaset dünyasındaki yansımaları ise, toplumsal bir proje olarak konunun ana hatlarını daha da açık bir şekilde belirginleştirirken, tartışmayı aynı zamanda geniş kitlelerin gündemine de getirmiştir. Her şeyden önce, devletin en üst düzeydeki yetkilileri tarafından Türk Müslümanlığı kavramının telaffuz edilmesi, hatta Arap ve Fars Müslümanlığına karşı tercih edilmesi gereken bir din anlayışı olarak sunulması dikkat çekicidir. Yine Alevi-Bektaşi anlayışının da Türk Müslümanlığını en iyi yansıtan anlayışlardan olduğu, bu çevrelere verilen mesajlarda özellikle dile getirilmektedir. Buna bağlı olarak da, Türk Müslümanlığı anlayışının, çeşitli fundamentalist İslam yönelimlerine karşı olmasının yanı sıra siyasal İslamcı söylemlere de imkân tanımayan, hoşgörülü ve akılcı bir anlayışı temsil ettiğinin altı çizilmektedir. Bu bağlamda Vahhabi selefiliğinin tutucu ve kuralcı dindarlığına karşı Türk Müslümanlığının tasavvufi bir derinliğe ve akli yoruma kapı açtığı, yine fundamentalist katılığa ve şiddete karşı ise hoşgörüyü öne çıkardığı belirtilmektedir.

Halk dindarlığının model bir anlayış olarak sunulmasının ortaya çıkarabileceği birtakım sorunlara da burada değinmemiz gerekmektedir. Her şeyden önce, halkın dindarlığının daha samimi ve sade olduğu kabul edilse de, halk Müslümanlığından günümüzün karmaşık dinî sorunlarının çözümüne yönelik modeller çıkarmak güçtür. Yine, modernliğin etkisine karşı cevaplar üretmesini

halk Müslümanlığından beklemek yanıltıcı olur. Esasen günümüzde iletişim araçlarının yaygınlığı ve küreselleşme olgusu, dışa kapalı anlayışlardan cevap beklemeyi güçleştirmektedir. İletişim imkânlarının gelişmesi, zaman zaman Türkiye'nin dışındaki çeşitli Müslümanlık anlayışlarının ülkemizde de yankı bulması şeklinde sonuçlar doğurmaktadır. Dolayısıyla, halk dindarlığının sahip olduğu araçlardan daha çok entelektüel ve akademik çevrelerin müdahil olduğu kapsamlı anlayışlara ihtiyaç söz konusu olmaktadır. Türkiye'nin, İslam dünyası için örnek bir ülke olmaya aday olması, daha evrensel din anlayışlarını besleyecek potansiyellerini devreye sokmasını gerektirmektedir. Dolayısıyla, burada Türkiye'ye özgü bir Müslümanlık anlayışının belirlenerek yürürlüğe konulması yerine, ülkemizin bütün geçmiş birikimlerini de ortaya çıkaran ve modern dünyada insanlığın içine düştüğü anlamsızlık sorunlarına çare olabilecek derinlikli bir dindarlığın dünyaya sunulması daha yerinde olacaktır.

Türkçe ezan, Türkçe ibadet, kurban ve türban gibi konularda yapılan tartışmalar ise, muhafazakâr çevrelerde geniş tepki toplamış ve denebilir ki, Türk Müslümanlığı tartışmaları bundan sonra fazla ilgi görmemeye başlamış ve gündemden düşmüştür. Zira Türk Müslümanlığının diğer milletlerin İslam anlayış ve yaşayışlarından farklı olduğu, hoşgörüye ve derin bir dinî bağlılığa dayandığı gibi konular, milliyetçi çevrelerde de yankı bulurken, konunun özellikle Türkçe ezan ve kurban gibi alanlarda tartışılmaya başlanmasıyla birlikte, dikkatli bir çekingenlikten beslenen çekimserlik açıkça kendini göstermiştir. Esasen bu konuların toplumsal düzeyde tartışılmasının, halkın sade ve derin dindarlığı üzerinde, aşındırıcı bir etki yaptığı da görülmüştür.

Anlaşılacağı üzere, siyasal bağlamda Türk Müslümanlığıyla ifade edilmek ve oluşturulmak istenen dinî anlayış, Türklerin yaşadığı engin İslam deneyiminin belirginleşen unsurlarının ortaya çıkarılarak çağımıza özgü bir dindarlık modeliyle halkın manevi dünyasını zenginleştirmek gibi amaçlar güdülmemektedir. Görünen o ki, bu projeyle amaçlanan şey, daha çok dünyadaki ve ülkemizdeki çeşitli dinî hareketlere karşı, onların zararlı olduğu düşünülen etkilerinden Türk insanını koruyacak işlevsel bir dinî perspektif oluşturmaktır. Yine toplumda geleneksel olarak yaşayan farklı dinsel mezhep ve anlayışların canlanmasının yarattığı veya yaratabileceği kargaşa veya mezhep çatışmaları gibi istenmeyen durumların önlenebilmesi, ancak bütün bu grupları ortak millî bir dindarlık çerçevesinde bütünleştirebilecek bir Müslümanlık anlayışının yerleşmesiyle mümkün olabileceği düşünülmüştür. Böylece, aşırı yönelimlerden arındırılmış merkezi bir dindarlık önerilerek *farklı, katı, hoşgörüsüz* ve *hurafeci* anlayışların ortaya koyabileceği dindarlık biçimlerinin yaratacağı sakıncalardan korunmak mümkün olacaktır. Ancak, Türk Müslümanlığında öne çıkarılan yapıların günlük hayatta nasıl davranış kalıpları hâline getirileceğine yönelik somut uygulama önerileri hiç gündeme getirilmemiştir.

Genellikle Türkiye'de din-devlet ilişkileri bağlamında yapılan değerlendirmelerde, sürekli devletin modernliğe uygun bir din ve dindarlık anlayışını topluma benimsetmek için tepeden inme, baskıcı politikalar uyguladığı dile getirilmekte-

dir. Bu bağlamda, halka modern olmanın sözümona sembolik tezahürleri zorla benimsetilmek istenmiştir.[8] Bu durum, tersinden, halkın da dinin sembolik değerlerini önceleyen tavırlar geliştirmesi sonucunu doğurmuştur. Ancak, biz konuya, bu bağlamın dışında farklı bir açıdan bakmak istiyoruz. Burada çeşitli kesimlerin, devletten bağımsız olarak modernlikle kendi özgül deneyimlerinin ne gibi yeni dindarlık biçimleri oluşturduğunu ortaya koymayı amaçlıyoruz. Çünkü özellikle devletin daha demokratik ve liberal politikalar uyguladığı dönemlerde, modernleşmenin sadece merkezî elit kesimle sınırlı kalmayıp, geniş halk kitlelerince de daha gönüllü ve serbestçe benimsendiği dikkatlerden kaçırılmaması gereken bir olgudur. Modernleşmenin baskıcı olmayan yöntemlerle doğal bir süreç olarak yaygınlaşmasını sağlayan bu durum, aynı zamanda dindar kesimlere de modernliğin ulaşmasına neden olan daha kapsamlı bir değişim süreci olarak işlev görmüştür. İşte bu noktada, modernliğin dindarlar üzerinde ne gibi etkileri olduğu ve ne gibi yeni dindar tipolojileri oluşturduğu, ülkemizin dinsel dokusunun yönelimlerini anlamak açısından önem arz etmektedir.

Bilindiği gibi, modernleşmeyle birlikte dinlerin, insanın hayatından çekileceği varsayımı, birçok aksi gelişmenin tanıklığıyla yerini dinlerin yeniden canlanışı olgusuna terk etmiştir. Temel tez olarak sosyologlar, modernliğin iki temel unsuru olan rasyonalizm ve bireyciliğin yaygınlık kazanmasıyla birlikte dine ve dinî cemaatlara bağlılığın ortadan kalkacağını öngörmüşlerdi. Öte yandan, M. Eliade gibi düşünürler de, dinin insan için varoluşsal anlamda vazgeçilmezliğinin günümüz dünyasında da devam ettiğini ortaya koymaya çalışmış ve kendini dinden soyutladığını düşünen insanların bile dindar insanın davranışlarından gelen izleri muhafaza ettiğini ileri sürmüştür.[9] Klasik sosyolojinin yaklaşımlarından bağımsız olarak dinin, modern insanın kültürel hayatındaki yerini korumaya devam ettiği ve giderek modern ve laik toplumlarda da belirgin olarak varlığını hissettirdiğine dikkat çekilmiştir.[10] Ancak, burada vurgulanması gereken, dinin günümüz toplumlarındaki varoluş biçimiyle geleneksel toplumlardaki varoluşu arasında farklılıkların bulunduğu gerçeğidir. Özellikle dünyevileşme (sekülerleşme) olgusu, dinin gerek toplumsal düzeyde gerekse bireysel düzeyde etkisini kısıtlamış ve yeni dindarlık biçimlerini ortaya çıkarmıştır.

Bizim dikkat çekmek istediğimiz diğer bir nokta ise, Türkiye'deki dindarlığın modernlikten ve sekülerlikten nasıl etkilendiği veya nasıl modernleştiği, sekülerleştiği ve bu durumun ne gibi yeni dindarlık örüntüleri yarattığıdır. Burada sekülerlik ve dindarlık kavramlarıyla ilgili teorik açıklamalar üzerinde durulacak değildir. Ancak, dindarlıktan ne anlaşılması gerektiğine kısaca deyinmekte de yarar görmekteyiz. Dindarlık, öznel bir deneyim olduğu için, kesin tanımının yapılması güç görünmektedir. Nitekim din psikolojisi literatüründe de tanımlardan çok dindarlığın tezahür ettiği inanç, ibadet ve bilgi gibi alanlarda-

[8] Aydın, *İslam'ın Evrenselliği*, s. 42-43.

[9] Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara 1991, s. 180.

[10] John Obert Voll, *İslam Süreklilik ve Değişim II*, çev. Cemil Aydın, Cengiz Şişman, Mehmet Demirhan, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1995, s. 158.

ki yansımalarına bakılarak değerlendirilmesi ve anlaşılması yoluna gidilmektedir.[11] Dolayısıyla, her din, kendi içindeki inanç ve ibadet yapısına göre farklı dindarlık biçimleri oluşturmaktadır. Nitekim ülkemizde de, genel olarak İslam'ın emrettiği ibadetleri düzenli yapma alışkanlığına bağlı olarak insanların dindarlığıyla ilgili kanaatler belirtilmektedir. Özellikle dindarlıkta samimiyet öne çıkarılmakta bunun ise yapılan ibadetlerin ve işlerin gösteriş için değil, temiz bir niyetle, "Allah rızası için" yapılmasının gerekliliği vurgulanmaktadır. Buradan hareketle denilebilir ki, konu yine öznel deneyim boyutunda kalmakla birlikte, dindarlığın doğasıyla ilgili genel bir anlayış birliği vardır. Öte yandan, niyete bağlı olarak yapılan bütün işlerin ibadet kapsamında değerlendirilmesi, dindarlığın kapsamını oldukça genişletmektedir. Bu durum, bir bakıma, dünyada dindarlığın sınırları dışında hiçbir alan tanınmaması anlamına da gelmektedir. Hâliyle bu noktada, herhangi bir şey, dindarlığın kapsamı dışında değerlendiriliyorsa, yeni seküler alanlar oluşturuluyor demektir; ki, biz bunu bir modernleşme ve dünyevileşme durumu olarak kabul edebiliriz.

Sanayileşmeyle birlikte şehirleşmenin, modernleşme ve dolayısıyla dünyevileşmede rol oynayan faktörler olarak kabul edildiğini biliyoruz. Çünkü bu süreçler, insanları her türlü geleneksel bağdan koparark, rasyonel bir dünya tasarımı içerisinde bireysel yönelimleri öne çıkaran bir ortam oluşturmuştur. Bu faktörlerin ülkemizde de paralel oluşumlara zemin hazırladığını söyleyebiliriz. Ancak, ülkemizde geleneksel olana bağlılığı büyük oranda din belirlediği için, modernleşme sürecinin bütün yapılar üzerinde değiştirici etkisi güçlü bir dirençle karşılaşmaktadır. Özellikle toplumun her kesimine hitap eden farklı dinî cemaat yapıları bu direncin esasını oluşturmaktadır. Öyle ki, söz konusu süreç, kimi cemaat yapılarının çözülmesine yol açarken, paradoksal olarak yeni duruma kendini kolayca adapte edebilen dinsel yapılar da varlıklarını sürdürebilmektedir. İlk zamanlar kendi içine kapalı geleneksel değerleri sürdüren cemaatlar, daha sonra modern alanlarda da aynı birlikteliklerinden güç alan çeşitli etkinliklere yönelmişlerdir. Bu etkinlikler sanayi, ticaret, medya, eğitim, sağlık ve hatta moda sektöründe dahi karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla, bu durumu en zor modernleşebileceği düşünülen kesimlerin kendi organizasyonlarıyla modernleşmeleri şeklinde anlamamız mümkündür. Aslında bu, dindar insanların dinî cemaatlar eliyle modernleşmesi olarak ifade edebileceğimiz yeni bir durum olarak anlaşılabilir. Ancak, bu şekildeki bir modernleşmeyle birlikte dinî yapıların toplumsal alanda daha bir görünür olmaları bazı çevreler tarafından tedirgin bir şekilde 'irticai' hareketler olarak kodlanmasına yol açmıştır. Bu durumun nedeni, belki de dindar insanlar tarafından üretilen modern durumun nitelik ve yöntem açısından farklı oluşudur. Hâlbuki merkezin modernlik algısı, çerçevesini kendisinin belirlediği tek ve buyurgan bir yapı olarak her zaman vardı. Ancak, bu yeni dindarlar, kendi modernlik durumlarının çerçevesini kendileri oluşturuyor ve doğal bir süreç olarak yaşamaya yöneliyorlardı.

[11] Mesela bkz. Murat Yıldız, "Dindarlığın Tanımı ve Boyutları Üzerine Psikolojik Bir Çalışma", *Tabula Rasa* (2001), sayı: 1, s. 19-42.

Bu bağlamda çoğu kez yapılan tartışmaların ideolojik alanda seyretmesiyle unutulan bir gerçek vardır ki, o da maddi olana yoğun bir yönelimin ortaya çıkardığı sonuçlardır. Zira maddi olana talepkâr olmaklığın, dindarlığı zayıflatan bir etkisi olduğu bilinen bir gerçektir. 'Yeşil sermaye' ve 'Anadolu kaplanları' gibi isimlendirmelerle anılan birçok ekonomik işletmenin ortaya çıkardığı zenginlikler, bu kesimlerin hızlı bir şekilde ciddi sermaye birikimi oluşturdukları anlamına gelmektedir. Ancak ,başka bir açıdan ise yine aynı çevrelerin tüketim kültürüne yönelmeleri olgusu dikkat çekmektedir. Kısmen Weber'in tezlerini doğrulayacak şekilde devam eden bu sürecin bir tür Protestanlaşma olarak adlandırılmasına ve bazen Türkiye'nin gelişmesinin ancak böyle bir yolla sağlanabileceğinin teklif edilmesine şaşmamak gerekmektedir. Hatta, Weber'in betimlediği Protestan değer ve tutumların İslam'da da olduğunu ispatlamaya çalışan yaklaşımlar da bulunmaktadır.[12] Yukarıda bahsettiğimiz birçok modern alanda faaliyet sergileyen dindar grupların bulunması, modernlikle barışık bir dindarlığın oluşturulduğu şeklinde yorumlanabilir. Yine de bu durumun dindarlık üzerinde ne gibi olumlu veya olumsuz etkiler yarattığı ayrıca araştırılması gereken bir konu olarak ortada durmaktadır. Öte yandan, günümüzdeki dindar cemaat yapılarının, geleneksel toplumlarda olduğu düzeyde bütünüyle teslimiyetçi ve bağlayıcı yapıda olmadığı da dikkat çekmektedir. Dolayısıyla, cemaat yapılarının da modern topluma uygun bir evrilmeyle daha serbest ve gevşek bağlılıklar şeklinde tezahür ettiği de düşünülebilir.

Görüldüğü gibi, geleneksel dindarlık biçimlerinin günümüzün modern yapılanmasında varlığını sürdürebilmesi birtakım zorluklar yaratmaktadır. Bu durum dindarlığın bütünüyle yok olması sonucunu doğurmamış; aksine, dönüşerek farklı biçimlerde tezahür etmesini zorunlu kılmıştır. Hatta öyle ki, zaman zaman geleneksel olarak toplumda en belirgin dinî statüye sahip kişilerin bile modernleşmenin öncüleri olarak rol aldıkları durumlar ortaya çıkmıştır. Mesela, tarikat şeyhlerinin modernleşmede başı çekmeleri bunun ilginç bir örneği olarak zikredilebilir.[13]

Yine, radikal dinî grupların ortaya çıkardığı din söylemlerini de modernleşmenin bir sonucu ve ifadesi olarak değerlendirmek gerekir. Çünkü bu gruplar, görüş ve tutumlarıyla modern dünyanın hızlı değişimlerini takip etmeye çalışmakta, hatta çok kere modern terminoloji ve düşünceyi taklit etmektedirler.[14] Türkiye'de halkın geniş bir kesimi mevlit törenleri, Cuma namazları, Kur'an'ın hatimle okunması gibi ibadetlerle dinî atmosferi yaşayarak dindarlığını sürdüregelmişlerdir. Ancak, radikal gruplar, halkın bu dindarlık geleneğini küçümsemiş ve âdeta Protestanlık eğilimlerini çağrıştıran bir edayla, Kur'an'ın anlaşılmadan okunmasının bir

[12] Örnek olarak şu iki çalışmaya bakılabilir: Ruud Peters, "Kalvinizm, Weber ve İslam Fundamentalizmi", çev. Kadri Canatan, *Bilgi ve Hikmet*, (1993), sayı: 4, s. 98-103. Kayhan Mutlu, "Toplumların Gelişmesinde Dinî Değer Yargılarının Önemi (İslam ve Protestan Ahlakının Karşılaştırılması)", *İslâmî Araştırmalar* IV (1990), sayı: 2, s. 99-104.

[13] Necdet Subaşı, "Şeyh, Seyyid ve Molla –Doğu ve Güneydoğu Anadolu Örneğinde Dinsel İtibarın Kategorileri–", *İslâmiyât* II (1999), sayı: 3, s. 131-132.

[14] Elisabeth Özdalga, "Türkiye'de İslami Uyanış ve Radikalleşme Üzerine", *İslâmî Araştırmalar* IV (1990), sayı: 1, s. 60.

anlamı olamayacağını ileri sürerek, bu törensel uygulamalardan vazgeçilmesi yönünde bir anlayışı yaygınlaştırmaya çalışmışlardır. Bu yaklaşım, dini anlamada ve yaşamada ortaya çıkardığı kargaşayla birlikte, geniş halk kitleleri arasında bir şaşkınlık ve kendi yaşadıkları geleneksel dindarlığa karşı da bir kayıtsızlık eğilimi doğmaya başlamıştır. Özellikle ciddi bir din eğitimi almayan geniş kitlenin dinle bağlarını sürekli kılan sembolik uygulamaları ortadan kaldıran bu söylem, dünden bugüne yeni dindarlık yapıları oluşturmak güç olduğu için, halkın dinle olan bağlarını zayıflatmıştır. Esasen modern hayatta zamanı öldürecek bir sürü uğraş ve eğlence alanı bulunduğundan, bu durum insanların farklı alanlara yönelmesi sonucunu doğurmuş ve geleneksel dindarlıkta bir gerilemeye yol açmıştır.

Bu bağlamda, kitle iletişim araçlarında yapılan dinî tartışmalara değinmek de Türkiye'deki dindarlığın hangi zeminlerde tartışıldığını gözlemlemek açısından yararlı olacaktır. Bilindiği gibi, bu programlarda dindar kesim veya İslamcı olarak sunulan bir taraf veya taraflar bulunmakta ve konular çoğul bir ortamda tartışılmaktadır. Hâliyle bu ortamda din, ilahi değerler bütünü konumunda değil, Berger'in deyimiyle, piyasa koşullarında tüketici topluluğuna pazarlanan bir ürün durumuna düşürülmüş olmaktadır.[15] Dolayısıyla, şimdiye kadar kendi inançlarıyla ilgili eleştirel bir yaklaşımı hiç aklından geçirmeyen geniş dindar çevreler için bu, dinin kutsallığını yaralayan bir durumdur. Çünkü onun için din, içtenlikle bağlandığı ve mutlak doğru kabul ettiği ve nihayetinde kendisini varoluşsal olarak güvenlikte hissettiği bir alandır. Oysa bu tartışmalarda din, yanlışlanabilir herhangi bir görüş mesabesinde bir fikir olarak ortaya çıkmakta ve dinin "hikmetinden sual olunmaz" özelliği açıkça gölgelenmektedir. Böylece, geleneksel dindarın anlam evreninde, bireysel ve toplumsal hayatın meşruiyetini sağlayan dinin, bu bütünsel hakikat olma anlamındaki yüceliği de gittikçe zedelenmektedir. Normalde gerçek bir din eğitimi almış insan için anlaşılır olan bu yaklaşım, geleneksel bir dindar için yaralayıcı olabilmektedir.

O hâlde, burada yeni bir dindarlık biçiminin ortaya çıkışı söz konusudur. *Düşünümsel dindarlık* olarak adlandırabileceğimiz bu yeni dindarlık biçimi, özellikle medya aracılığıyla oluşturulan bir durumun sonucudur. Bu kavramsallaştırmamız kitle iletişim araçlarının oluşturduğu dinle ilgili yorum ve anlayışların taraftarlarına vurgu yapmaktadır. Taraftar grupları bu görüş ve yorumları, sanki kendi görüşleriymiş gibi içselleştirerek dillendirmekte ve böylece çeşitli düzeylerde ortak paydası düşünümsellik olan birtakım dindarlık söylemleri ortaya çıkmakta ve yaygınlaşmaktadır. Düşünümsel dindarlık ister istemez toplumda dindarlığın deruni boyutunun yok olması sonucunu doğurmaktadır; çünkü toplumsal düzeyde açıklanabilir, anlaşılabilir bir sunumla oluşan söylem ister istemez yüzeysel kalmaktadır. Yani bir anlamda dini anlam evreni piyasadaki genel geçer söylem kalıplarına indirgenmiş olmaktadır; ki, sonuçta bu da geleneksel hakikat dilinin çözülmesi ve buharlaşması anlamına gelmektedir. Bu durum, dini, toplumun bütün metafizik, kozmolojik, akli ve duygusal

[15] Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Coşkun, İnsan Yayınları, İstanbul 1993, s. 210.

dünyasını şekillendiren tek güç olmaktan çıkarmış ve kendi yerini savunma ve sağlamlaştırma çabasına mahkum etmiştir. Böyle bir dindarlığın manevi tecrübelerle oluşan bir iç zenginliği sağlamaktan çok, sadece söze dayalı bir söylem niteliği taşıması da, yeni bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Öte yandan, Türkiye'de yüksek din öğretimi veren kurumların son zamanlarda dinle ilgili konularda artan yoğunlukta söz sahibi olmaya başladığı da görülmektedir. Bu kurumların sayılarının artmaya başlamasına karşın, genel olarak, dinin her alanıyla ilgili yetkin otoriteleri henüz ortaya çıkarmaya başladığını söyleyebiliriz. İlahiyatçıların ortak bir tipoloji ürettiğini söylemek güç ise de, güçlü bir akademik din algısının oluşturduğu sağlıklı bilgiye dayanan bir akletme sürecinin oluşmaya başladığı da bir gerçektir. Esasen, hem çeşitli fundamentalist yönelimlerin aşırılıkları hem de düşünümsel dindarlık tipolojilerinin indirgemeci yaklaşımları, bu kurumlardaki bilimsel derinlikli çalışmalarla sağlıklı ve verimli bir alana çekilebilecektir. Ancak, ilahiyatçıların sunduğu dindarlık anlayışlarında hem kendi modernlik anlayışlarının hem de piyasanın modernleşmiş kesimlerine yeni bir dille veya daha modern bir kurguyla ulaşma amaçlarının belirlediği eğilimler dikkat çekmektedir. Bu durum da, doğal olarak, hedef kitlenin kriterlerini göz önünde bulundurmayı gerekli kıldığından, söylemin de bu doğrultuda oluşmasına neden olmaktadır. Ancak, yine de ilahiyatçılar, gerek günümüz dünyasındaki her türlü felsefi ve dinî akıma akademik bir soğukkanlılıkla yaklaşabilecek ve değerlendirebilecek, gerekse İslam diniyle ilgili çok geniş bir mirası, ilim adamı ciddiyeti ve sorumluluğuyla inceleyebilecek donanıma sahip olmaları nedeniyle Türkiye için önemli bir kazanım olarak görülebilir.[16] Yine de, genel olarak ilahiyatçıların çizdiği dinî evrenin ve dindarlığın modernlikle uyumlu bir dindarlık olduğunu söyleyebiliriz. Esasen Türkiye'de modernliği tamamen dışlayan bir geleneksel dindarlığı yaşatmak iddiasında olan herhangi bir anlayışa rastlamak mümkün görünmemektedir. Ancak, ne kadar modern olduklarının farkında olmayan bazı dinî grupların bulunduğunu söyleyebiliriz. Burada önemli olan, modernlikle yüzleşmek durumunda kalanların modernliğin yerleşik dindarlığı törpüleyen yanına karşı sahici alternatifler oluşturma noktasında bir refleks geliştirip geliştiremeyeceğidir. Sonuçta, bu alternatiflerin oluşturulması açısından entelektüel bir anlam dünyasının imkânlarını devreye sokabilecek ilahiyatçıların varlığı bir şans olarak görülebilir.

Türkiye'de dinle ilgili tartışmaların gündemden hiç düşmediği ve bundan sonra da düşmeyeceği anlaşılmaktadır. Modern dünyada insanımızın dinle kendini huzurlu hissedeceği bir yaşayış tarzını entelektüel, estetik ve deruni boyutlarıyla olgunlaştırmak gerekmektedir. Türkiye'nin evrenselliğe açık bir Müslümanlık ve dindarlık anlayışını keşfetmeye uygun pozisyonları bulunduğu görünmektedir. Dolayısıyla, Türkiye'de halkın, dini kendine bir sıkıntı değil, mutluluk kaynağı olarak görmesi ve kendisiyle kurtuluşa ulaşabileceği bir değerler bütünü şeklinde yeniden keşfetmesi için, yeniden kendi dinamiklerine yönelmesi gerekmektedir.

[16] Necdet Subaşı, "İlahiyat(çı)lar Üzerine", *Emanet* (2001), sayı: 10, s. 21-25.

islâmiyât V (2002), sayı 4, s. 67-80

Dinselliğin Dönüşümü ve Sekülerlik Tartışmaları

AHMET ZEKİ ÜNAL
ARŞ.GÖR., YÜZÜNCÜ YIL Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
ahmetzekiunal@hotmail.com

Bu çalışmamızda modern Türkiye döneminde Türk toplumunun dinselliğinde görülen dönüşümü, sekülerlik tartışmaları çerçevesinde ve bu tartışmanın taraftarlarının bakış açılarına göre farklı algılanışını göstermeye çalışacağız. Sekülerlik tartışmalarını dört başlık altında değerlendirmek mümkün gözükmektedir: Kısaca şöyle özetlenebilir: 1. Weber'in, rasyonelleşmeyle birlikte dinin toplumsal dünyadan uzaklaşacağı tezi; 2. 1950'lerden başlayan dinsellikteki artışa bağlı olarak "dinin yeniden dönüşü" tezi; 3. Dinsellikteki artışı sekülerliğin izin verdiği ölçüde dinselliğin modern hayata katılımı olarak gören tez; 4. Dinin bir türlü ortadan kalkmayarak sekülerleşmenin gerçekleşmemesinden hareketle "sekülerleşme tezinin iflası" tezi.

1. Sekülerleşme ve Türk Sekülerleşmesi

Öncelikle sekülerliğin kavramsal yapısına bir göz atmamız gerekiyor. Latince *saeculum* kökünden gelen *secular* teriminin, 'zaman' ve 'mekân' çağrışımlarını birlikte veren bir anlamı vardır. 'Zaman', onun şimdi oluşunu, hazır oluşunu; 'mekân' ise dünyada ve dünyevi oluşunu gösterir. O hâlde *seaculum,* 'bu çağ' veya 'şimdiki zaman' anlamına gelir ve 'bu çağ' veya 'şimdiki zaman' içerisinde bu dünyadaki vakıalara işaret eder; yani 'çağdaş vakıalar' anlamındadır. Vurgu, *tarihsel süreç* olarak görülen dünyada belirli bir zaman veya dönem üzerinedir. (Attas 1995: 42)

'Sekülarizm' kavramı özellikle Protestan ve Anglikan inanç sistemlerinde ve İngilizce ve Almancada kullanılmakta, fakat Katolik ve Ortodoks inanç sistemlerine ve Fransa'ya bağlı kitlelerce kullanılmamaktadır. Latince anlamı itibarıy-

la 'sekülarizm' çok geniş kapsamlıdır ve en önemlisi, ortaya çıkışı açısından tek tanrılı dinlerin –Musevilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet– değil, çok tanrılı pagan toplumlarının ürünüdür. Başka bir ifadeyle, tek tanrılı dinlerden önce ortaya çıkmış, kitlelerce benimsenmiş ve gündelik hayatı belirlemiş bir düşünce ve yaşama tarzı, *modus vivendi* olarak günümüze dek uzanmış bir kavrayıştır. Dolayısıyla, İngilizcede ve Almancada, bu görüşü benimseyenlere, 'secular' denilir, 'laik' denmez. (Altındal 1994: 25)

Sekülerleşme (Attas 1995: 43), "insanın, aklı ve dili üzerinde önce dinî, sonra metafizik denetimden kurtarılması" olarak tanımlanır. Bu "dünyanın dinî veya din misilli kavranışından soyularak bütün kapalı dünya görüşlerinin atılması, tüm doğaüstü mitlerin ve kutsal sembollerin parçalanmasıdır." "Tarihin, mukadderattan kurtarılması; insanın dünyada bir başına bırakıldığını, artık kaderini suçlamayacağını ve kaderine kızgınlık duymasının yersiz olduğunu keşfetmesidir... İnsanın bakışlarını, dünya-ötesinden bu dünyaya ve bu zamana çevirmesidir." Sekülerleşme, hayatın sadece siyasal ve toplumsal yanlarını değil, kaçınılmaz olarak kültürel yönünü de kapsar; çünkü o, "kültürel entegrasyon sembollerinin dinî olarak belirlenişinin kaybolmasıdır." Bu, "toplumun ve kültürün dinsel kontrol ve kapalı metafizik dünya görüşlerinin tasallutundan kurtulacağı geri dönülmez tarihsel bir süreç" demektir. Bu, "bir kurtarıcı gelişme"dir. Sekülerizasyonun son ürünü tarihsel göreceliktir. Çünkü onlara göre tarih, bir sekülerleşme sürecidir. Sekülerleşmenin tanımlayıcı kısımları ise, doğanın tılsımının bozulması, siyasetin kutsallıktan kurtarılması ve değerlerin kutsanmasına son verilmesidir.

Sosyolojinin temel öngörülerinden biri, toplumsal bir süreç olarak modernleşmenin sonuçlarından birinin dünyevileşme (sekülerleşme) olduğu şeklindedir. Gerçekten, bir bilgi sistemi olarak sosyoloji, birey ve toplumu dinin tanımlamasından farklı bir biçimde yeniden tanımlamış (Erdoğan 1995: 179) ve bu tanım laik siyasal örgütlenmenin de temelini oluşturmuştur.

Nitekim sosyolog Max Weber'in klasik tezi, endüstriyel kapitalizm geliştikçe dinsel asketizmin (kendini ilahi amaçlara vakfetme) önemini kaybedeceği şeklindeydi. Bu noktadan hareketle, Weber, diğer bütün dinsel gelenekler gibi Protestan kültürünün de rasyonelleşeceğini, entelektüel bir boyut kazanacağını; bu sayede dünyanın büyüsünün bozulacağını belirtmekteydi. Weber'in bu beklentisinin sosyolojik adlandırılmasına sekülerizasyon denmektedir. Gerçekten bu ortaya çıkışından itibaren Protestanlık, gerek Katolikliğin dogmalarına karşıt konumuyla, gerek modernite sorunuyla en yoğun şekilde uğraşmasıyla, sekülerizasyon süreci ile özel bir bağı olan mezhep niteliğini kazanmıştır.

Türkiye'de büyünün bozulması, modernleşme/Batılılaşma ve sekülerleşme süreci olarak Osmanlı'da 19. yüzyılın başlarında başlamış ve Cumhuriyet döneminde de devam etmiştir. Fakat Mustafa Kemal, İslam'ı siyasetten ayırmakla yetinmemiştir: O, iktidar temelini ortadan kaldırarak onu devlete bağlı kılmak istiyordu. Dinin ikili işlevinin farkındaydı: Hayata entelektüel ve duygusal anlam katan bir etik, ölümden sonra hayat beklentisi ve selamete ulaşma va-

adi kazandıran kişisel işlev; bir de siyasal ideoloji, kültürel ve toplumsal kimlik ile toplumsal dayanışmayı sağlayan kamusal işlev. O, İslam'ın birinci rolüne açıkça karşı çıkmıyordu; fakat ikinciye kesin biçimde karşıydı. Osmanlı reformcularının bütünleştirici bir değer sistemi arayışına onun bulduğu çözüm, dinin yerine modernlik ideolojisini ve cumhuriyetçi milliyetçiliği geçirmek şeklindeydi. Reformlar, İslam'ı, özel, kişisel alana daha da fazla hapsetti: Kişiler tek başlarına, başlarında imam bile olmadan ibadet edecekti. İslam'ın, tarikatları ve yerel ve gayrı resmî İslami uygulamaları da içeren toplumsal ve siyasal boyutu yasadışı ilan edilip yeraltına itildi. (Tapper 1993: 12-13)

Oysa, "İslam'da dünya işlerinin imandan ayrılmaması nedeniyle, 'İslami güvence'nin kaybolması demek, hayatın amacının değişmesi demektir." Cumhuriyetçi seçkinlerin dine gördükleri yerde, yani her yerde saldırması, bu gerçeği görmüş olmalarındadır. İster Osmanlı olsun, ister İslami olsun, geçmişe bakmadan tamamen yeni bir kimlik yaratmak için bu zorunluydu. Aksi hâlde bu kimliğin gerçekleştirilmesi tehlikeye düşerdi. Tocqueville'in izinde ve onun sözlerini açarak şöyle denebilir: Türk seçkinleri için yaşamın amacında bir değişiklik yapmak, ancak dinin devletten olduğu kadar 'ruhlar'dan da çıkarılmasıyla düşünülebilirdi. Soğuk akılcılığıyla 1789 Devrimi ve onun belirleyici özelliklerinden biri olan dinsizlik, seçkinler için mümkün olan tek ve yegâne devrimin anlayışıydı" (Aktar 1993: 72).

1928'de kaleme alınan "Dinî Islah Beyannamesi"nin müellifleri, dini, "içtimaî bir müessese" olarak değerlendirmişler ve onun da "diğer içtimaî müesseseler gibi hayatın zaruretlerine katlanmak, tekamülünün seyrini kavramak mecburiyetinde" olduğunu ileri sürmüşlerdir. Demek oluyor ki, bu yeni metodoloji uyarınca, dinin esasları topluma ve siyasete rehber olmayabilecektir ve tahayyül edilen yeni din, toplumun ve siyasetin gerekleri doğrultusunda, dolayısıyla da sürekli olarak değişime uğraması mümkün olan bir din olacaktır. Toplumsal ihtiyaçlara uygun ve onları karşılayan, âdeta sipariş edilen bir din. (Vergin 1994: 12)

Fakat yeni devlet, dinî ritüel biçimler bakımından zayıftı ve bu yüzden, kırsal nüfusu kendisine çekmede başarısız kalmıştır. Hâkim ideoloji olarak Kemalist cumhuriyetçi milliyetçilik, İslam'ın birden çok düzeyde etkili olan çekiciliğinin yerini dolduramamıştır. Bu ideoloji, kimlik sağlama ve hayatın ilkelerini düzenleme konusunda İslam'a alternatif değildi; kamusal düzeyde, İslam'ın ilahi yasalarının yerini tutamadı; bireysel düzeyde, bir etik ve eskatolojiye dönük entelektüel ihtiyaçları karşılayamadı ve değerleri, yetersiz, sığ ve cılız kaldı. Özetle, İslam 25 yıllık laisizmin ardından 1945'den itibaren varlığını sürdürdü; çünkü Kemalizmin materyalist değerlerinde, dinin hâlâ sağlamakta olduğu bazı şeyler eksikti. (Tapper 1993: 14-15)

2. Dinin Yeniden Dönüşü

Weber'in tezi, gerçekten en azından Batı kültürünün son aşamasını belli bir noktaya kadar açıklar gözükmektedir. Fakat tekdüze ve evrensel bir boyuta

çıkarıldığında pek çok soruyu cevapsız bırakmaktadır. Örneğin, özellikle son çeyrek yüzyılda tüm dünyada ortaya çıkan dinî uyanışlar nasıl açıklanacaktır?

1950'lerden itibaren Kuzey Amerika'da sosyolojik saha araştırmaları, halkın dine yönelimlerinde hızlı bir artışı tespit etmiştir. Bu artış, yalnızca Hıristiyanlık çerçevesinde değil, aynı zamanda Doğu mistisizminin uzantısı akımlarda da gerçekleşmiştir. Yalnızca Amerika'da görülmeyen bu eğilim nedeniyle, "dinin dünyayı yeniden fethettiği"nden, *Tanrı'nın İntikamı*'ndan (Keppel 1992) söz edilmekte ve laikleşmiş Batı ülkelerinde, yeniden Kilise ile devlet arasında, ruhaniyetin varlığına imkân verecek yeni bir laiklik anlayışı bulmak amacıyla bir yakınlaşmanın başladığı (Arkoun 1995: 175) görülmektedir.

Din, yakın bir biçimde kendisine bağlı olan aile ve sosyal ilişkiler alanında gözle görülen bir biçimde 'realite' olma gücünü elde etmeye, daha doğrusu, günübirlik toplumsal faaliyetlerinde insanların içgüdü ve öz-yorumlamalarıyla irtibatlı olmaya devam etmektedir (Berger 1993: 195). Üstelik, sekülerleşmenin (veya genel anlamda modernleşmenin) tek tip bir açıklaması da yoktur. 'Sekülerizasyon' ve hatta onun türevi olan 'sekülarizm' kavramı, yerine göre müspet yerine göre de menfi çağrışımlarla oldukça yüklü ideolojik bir kavram olarak kullanılmaktadır. Geleneksel Kilise'yle bağları olan çevrelerde ona, 'Hıristiyanlıktan uzaklaşma', 'dinsizleşme' vb. olarak saldırılırken, Kilise-karşıtı (*anticlerical*) ve 'ilerlemeci' çevrelerde ise, dinî vesayetlerden modern insanın kurtuluşu anlamı verilmektedir. (Berger 1993: 160)

Batı Hıristiyanlığı, tarihinin başlangıcından beri Roma'nın etkisinde kalmıştır. Bu etkilenme, Aristocu felsefe ve dünya görüşüyle ve ileride doğanın kutsallığını bozarak, onu manevi anlamından soyacak öteki Batılı unsurlarla birlikte, Batı Hıristiyanlığının düşüncel ve teolojik sembollerinin ve kavramlarının Latinleşmesini de beraberinde getirmiştir. Doğanın anlamından soyularak kutsal olmayan, yalnızca bir 'şey' anlamına indirgenmesi, aslında Batı Hıristiyanlığında ve Batı dünyasında sekülerizasyon sürecini başlatan en temel öğedir. (Attas 1995: 56)

Apaçık doğrulardan biri olarak kabul edilen varsayımlardan biri (Arslan 1994: 121) "Hıristiyanlığın ta başlangıcından beri *ilke olarak* dinsel ve dünyevi alanlar arasında bir ayırım yaptığı ve böylece zamanımızda bütün çağdaş yönetimler tarafından izlenen ve din ile devlet işlerinin birbirinden ayrılması olarak kabaca tanımlanan laiklik düşüncesini ta başlangıcından itibaren kabul ettiği, buna karşılık İslam'ın insan hayatının bütün alanlarını düzenleme iddiasına sahip total bir öğreti veya ideoloji olarak böyle bir ayrıma kesinlikle izin vermediği" şeklindedir.

Bu anlamda bakıldığında, modern Türkiye'nin çelişkisi de tarihsel mirası ile çağdaşlığın gerektirdiği düşünce ve değerler arasındaki karşıtlıktır. İki yüz yıldır Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Batılılaşma ve çağdaşlaşmayı yöneten ve yürüten, sivil-asker bürokrat elit zümrenin iktidar anlayışı da bizzat Osmanlı'dan miras ve devir aldıkları monolitik bir iktidar anlayışıdır. Bu nedenle de, bu kesimin temsil ettiği laiklik, merkezden ve tepeden vazedilen bir ilkedir. Jön Türklerden, İttihat-Terakkicilere ve oradan da Cumhuriyet bürokratlarına aktarılan siyaset anlayışı

gereği olarak, Batıcı aydınlar kendi iktidarlarına imkân sağlayabilecek manevi bir ilke olarak laikliğe sahip çıkmışlar ve bu yolla iktidarlarını da pekiştirmeyi başarmışlar; ama otoritenin ayrışmasına, laikliğin gerçek anlamı düşünülürse, merkeziyetçi/devletçi ideolojileri yüzünden de imkân vermemişlerdir. (Güleç 1990: 89-90)

Cumhuriyet'in ilk 20 yılında tek parti yönetiminin doğası gereği ve Cumhuriyet'in kurumsallaşmaya olan ihtiyacı nedeniyle, izlenen laiklik yanlısı kamu politikaları ve alınan tedbirler, çoğu okur-yazar olmayan ve köylerde geleneksel hayat tarzı sürdüren kitleler tarafından anlaşılamadığı gibi, dinî kültürlerine bir tehdit olarak da algılanmıştır. (Narlı 1994: 24)

Dinsel hayatları kentte yaşayanlara göre daha az etkilenmiş olan Anadolu köylüleri ile küçük kasaba sakinlerinin geniş desteğiyle 1950'de seçilen yeni merkez sağ Demokrat Parti hükümeti, dine yönelik baskıcı tutumu biraz gevşetti. Sonraki dönemlerde halkın dinsel duygularının dışa vurumunda bir artış görüldü; gerek cami ve dinsel okulların yapılması, gerek Nakşibendilik ve Kadirilik gibi tarikatların, gerekse şeyh, seyyid, molla gibi dinî itibar sahiplerinin etkinliklerinin gözle görülür artışı (Subaşı 1999: 131), bunun kanıtıydı. 1980'lerde dinsel bilinç ve faaliyetteki bu uyanış, hükümetin tutumunda belirgin bir değişiklik ve dinsel gazete, dergi ve diğer yayınların belirgin biçimde çoğalmasıyla daha da göze çarpar hâle gelmiştir. (Tapper 1993: 8-9)

1950'li yıllardan bu yana giderek artan bir şekilde dinsel eğitimin (başta İlahiyat Fakültesi, İmam-Hatip Okulları ve Kur'an Kursları) yaygınlaşması, ibadet etmenin devlet kurumlarında bile artması, 'tesettür'ün yaygınlaşarak neredeyse 'millî' kıyafet olmaya yönelmesi, kolayca, bürokrat yöneticiler tarafından 'irtica hortlaması' olarak kabul edilmiştir. Dinin toplumsal yaşam içinde etkisini giderek artırmakta olduğunu telkin eden bu tür davranışların, biraz da kadrocu-bürokrat tepeden inmeci Batılılaşma ve aynı türdeki devrimcilik geleneğinin iki yüz yıl içinde yarattığı toplumsal/kültürel yabancılaşmaya (kimlik kargaşasına) bir tepki olabileceği pek düşünülmemiştir. (Güleç 1994: 71-72)

1980 dolaylarında çoğu İslam ülkesinin tersine, Türkiye'nin artık laisizme (İslam'ın siyasetten ayrılması anlamında), katılımcı demokrasiye ve siyasal ve dinsel bölmelenme ile çoğulculuğa alışmış olduğuna dair bir mutabakat ortaya çıkmıştır. 1950'lerden beri, fakat özellikle 1970'ler ve 1980'lerde, dinsel uyanış hareketi, çok çeşitli biçimlere bürünmüştür. Hem entelektüel incelemeler, hem de popüler dua kitapları, tarikat dergileri ve diğer literatürü içeren İslami yayıncılık faaliyetlerinde büyük bir artış vardı. Hem Türkiye'de hem de Batı'da iletişim araçlarının dikkati, kadınların başörtüsü ile erkeklerin sakalı, cami yapımı ve İslami komünler kurulması, dinsel eğitimde gayrı resmî Kur'an kurslarını da içeren artış gibi, İslami faaliyet ve kimliğin görünür belirtilerine yönelmişti. Bu fenomenlerin bazıları, özellikle sonuncusu, devletten de destek alıyordu. (Tapper 1993: 18)

Öte yandan, laikliği İslam'la ve geleneksel yaşam tarzıyla uzlaştıramayan güçler, zaman içinde örgütlenerek siyasi yaşamı etkilemeye başlamışlardır. Bu güçler, laik sisteme karşı olsalar da, laikleştirici güçlerle de bazen işbirliği ya-

parak mücadele etmişlerdir. Zaman zaman anayasal ilkelerin dışına çıksalar da, genelde sistem içi yöntemlerle (örneğin parti kurarak) İslami davayı sürdürmüşlerdir. (Narlı 1994: 29)

Nitekim, "1980'den sonra tarikatlarla diğer dinci unsurlar, orduda, bürokraside, eğitimde ve hükümette etkili olarak Turgut Özal'ın iktidarındaki (1983'ten itibaren) partisi ANAP'ın bir kanadında ağırlık kazandılar. Özellikle ağırlık taşıyanlar Aydınlar Ocağı ve Türk-İslam Sentezi diye bilinen hareketti. Bu hareket, geleneksel ortak değerler diye kabul edilen değerleri yüzeye çıkarmayı, son derece sığ, yoldan çıkarıcı, yozlaştırıcı olan sahte Batı cilasını kazıyıp atmayı ve (Türk ve İslam etiketi altında) temel değerlerden oluşan ulusal bir sentez benimsemeyi amaçlıyordu. Türk-İslam sentezinin savunucuları otoriter bir devlet istiyordu; ama bir İslam devleti değil: Kültürün ve toplumsal denetimin özü olan din, okullarda teşvik edilmeli; ama politize edilmemeliydi. Toplumsal ilişkilere yeniden kişisel niteliğini kazandırmak ve dini, tıpkı Sultan Abdulhamid'in kullandığı biçimde kullanmak istiyorlardı. Aslında onların istedikleri, temelini hem Osmanlı İslam'ının hem de Cumhuriyet milliyetçiliğinin oluşturduğu ve yukarıda anlatılan ortak ideolojik yapıyı harekete geçirmekti. Ancak, 1980'lerin sonlarında Türk-İslam sentezi aydınlar arasında gözden düşmüş ve çoğu siyasal partinin programına dinsel ideallerin girmesiyle İslami 'tehdit' fitili ateşlenirken, katı laikler arasında yoğun bir tepki oluştuğu ortaya çıkmıştır" (Tapper 1993: 19-20).

Fakat bazen dinselliğin arttığını, bazen de laikliğin yaygınlaştığını kanıtlayacak göstergeleri ortaya çıkaran gel-gitlere rağmen, İslami ve cumhuriyetçi değerler arasında gözlenen süreklilik, Richard ve Nancy Tapper tarafından bir taşra kasabasında ampirik anlamda şöyle saptanmıştır:

> Saptanan iki ayrı değerler dizisinin temelinde, bunların toplumsal denetime yönelik tek ideolojinin görünümleri olduğunu düşündürecek sıkı bağlar vardır. Taşra kasabaları, yalnızca kent kaynaklı cumhuriyetçi değerler ile temeli taşrada bulunan dinsel muhafazakârlık için bir karşılaşma ortamı sağlayarak değil, başka çok çeşitli biçimlerde kentler ve kırsal kesim arasında aracı rolü oynamaktadır. Milliyetçilik, bir tür 'radikal' ideoloji içinde İslam'la ilişkilendirilmiştir; bu ilişkiler, bazısı açık bazısı gizli olmak üzere çeşitli koşullarda ortaya çıkar. Gizli koşullar, örneğin ağır işe yönelik tutumlarda, ritüel benzerliklerde, Atatürk ve Muhammed 'kültleri'nde, bilgi ve eğitim söylemlerinde bulunur. Bu taşra kasabasında laiklik gibi cumhuriyet ilkeleri kök salmıştır ve sıkı bir biçimde savunulmaktadır, ama yerel yapılanışları ile karakterleri, tıpkı köklerinin bulunduğu toprak gibi kesinlikle İslami niteliktedir (Tapper 1993: 21).

3. Temkinli Yaklaşımlar

Bir grup sosyoloğa göre, dinin modern toplumsal hayatın içinde varlığını ne şekilde sürdüreceği tartışmasını belirleyen husus, dinin nasıl tanımlandığıdır. Kla-

sik sosyolojik görüşleri belirleyen eğilim, dini, dinin kendisini takdim etme şekline belli bir paralellik içinde, hayatın bütünselliği çerçevesinde tanımlamalarıdır. Bu açıdan bakıldığında, din, en genel tanımıyla geleneksel toplumun desteklediği düşünce çerçevesidir ve geleneksel toplum kurumları ortadan kalktığında o da otoritesini kaybeder. Buna karşılık olarak gelişen eleştirel yaklaşıma göre ise, din, toplumsal kurumların desteğinden bağımsız, insan hayatının tümünde olmasa da belli bir alanında otoritesini koruyabilir. Bu teorik çerçeveyi belirleyen, öncelikle, insan hayatını parçalanmış biçimde tanımlamasıdır. Bu bakış açısının temel özelliği, dinin kendi tanımı olan bütüncül tanımdan, klasik sosyoloji kuramlarına oranla giderek daha fazla uzaklaşması ve bu açıdan modern ve laik düşünceyi din sosyolojisinde daha fazla yansıtmasıdır. (Mert 1994b: 88-89)

Sekülerleşme tezine karşı geliştirilen düşüncelere temkinle yaklaşan yazarlardan biri olan Nuray Mert, dinin tanımlanmasına ve sekülerleşmeye ilişkin anlaşmazlıkları, en başından itibaren sosyolojik bakış açıları arasındaki temel anlaşmazlıkların bir uzantısı olarak görmektedir; çünkü ona göre, sosyolojik bakış açılarını belirleyen etken; insanı, toplumu, toplumsal süreci ve sonuç olarak dini nasıl gördükleri ve nasıl tanımladıklarıdır. Dolayısıyla, değişik sosyolojik bakış açılardan değişik biçimde tanımlanabilecek sekülerleşme, kavramsal çerçevede bağımsız bir kavram olarak kullanılamaz. (Mert 1994a: 15-19)

Bu nokta göz önünde bulundurularak bakıldığında, toplumsal farklılaşma kuramına dayanan yeni sekülerizasyon çalışmaları olarak anlamlandırılabilecek literatürün temel çıkış noktası, klasik sosyoloji teorilerine karşı geliştirdiği, modern toplumda dinin otoritesini yitirmesinin zorunlu olmadığı düşüncesidir. Bu bakış açısına göre, sekülerizasyon, dinin modern toplumun oluşmasıyla birlikte yok olması süreci değildir; hayatın belli bir alanıyla sınırlanması veya bazen şekil değiştirmesi demektir. Bu şartlar altında, din, bireyin özel hayatının sınırları içinde varlığını koruyabileceği gibi, geleneksel dogmatik çerçevenin dışına çıkmak suretiyle de değişik biçimde var olabilir. Sekülerleşmeyi yeniden tanımlayan çalışmaların önemi, klasik yaklaşımlara karşı, dinin modern toplumda otoritesini sürdürmesi düşüncesini kuramsal olarak doğrulamalarıdır.

Bu çalışmalardan biri olan D. Martin'in çalışması (1969), öncelikle, 'sosyolojik geleneğin eleştirisi'ni gündeme getirir; Martin'e göre, tarihsel süreçte "başat eğilimlerden söz etmek daha çok 19. yüzyıl sosyolojisinin özelliğiydi" ve diğer alanlarda ortadan kalkan bu yaklaşım, "maalesef dine karşı sosyolojik ilginin görece eksikliği yüzünden" sekülerleşme süreci söz konusu olduğunda 19. yüzyıldaki şekliyle kaldı. Martin'e göre, sekülerleşme konusundaki klasik görüş üç varsayımdan yola çıkıyordu: Seküler evrenselcilik, bu süreci belirleyici bir tabakanın mevcudiyeti ve tarihsel tabanın varlığı. Yazara göre, bu varsayımlardan yola çıkarak sekülerlik modern/teknolojik toplumla özdeşleştirilmektedir ve dinin sanayi toplumuyla bağdaşmazlığı düşüncesi sorgulanmaktadır; oysa "dinin birçok çeşidi sanayi toplumu ile bağdaşabilir." İkinci olarak, dine yabancılaşmış bir seçkinler grubunun varlığının, toplumun sekülerleşme sürecinde önemli bir rol

oynadığı düşünülmektedir; oysa seçkinler arasında seküler eğilimin gelişmesi mutlaka kitlelere yansımak durumunda değildir. Son olarak, 'sekülarist tarih' anlayışı, insanların gerçekten dindar olduğu bir inanç çağının olduğunu varsayar. Martin'e göre, bu "geriye dönük ortaçağ ütopyası" sekülerleşme üzerine yazılanların temel düşüncesini oluşturur. Martin, bu anlamda Hıristiyanlığın tarihinin birçok aşamasında ve sanayi devriminin öncesinde de sekülerleşme deneyimi yaşamış olduğunu ileri sürüyor. Buna karşılık sanayi toplumlarında dinî canlanma hareketlerine ve sekülerleşmeden geri dönüşlere rastlanması sekülerizasyona ilişkin 'klasik' varsayımlarla çatışıyor. Sonuç olarak Martin, dinin sanayi toplumu koşulları çerçevesinde yaşayabileceğini, sekülerizasyon adı altında, dinin çöküşü gibi düz bir süreçten söz edilemeyeceğini ileri sürer. (Mert 1994a: 24)

Sekülerleşme kavramına karşı eleştirel yaklaşım içinde olan sosyologlardan bir diğeri de Pierre E. Glasner'dır (1977). Glasner'a göre, dinin çöküşüne ilişkin yaygın görüş, dinin dar ve gerçekçi olmayan tanımına dayandığı için yanıltıcıdır. Diğer yandan, dinsel kurumların giderek azalan etkisine karşı bireyler arası ilişkiler çerçevesinde var olan dindarlığın dinin çöküşü olarak adlandırılamayacağını ileri süren Glasner, bu noktadan hareketle dindarlığın değişimini tanımlamak açısından sekülerizasyon kavramının açıklayıcı olmadığını iddia ediyor. O hâlde, diyor, önce din ve dindarlığı birbirinden ayırmamız gerekir. Yazara göre, toplumsal farklılaşmanın olmadığı geleneksel toplumları dindar diye nitelendirmenin nedeni, çeşitli toplumsal işlevlerin din tarafından yerine getirilmesidir. Modern toplumun yükselmesiyle bu işlevlerin farklı kurumlar tarafından yerine getirilmesi dinin çöküşü anlamına gelmez; çünkü bu olay, dinin sadece kurumsal yönüyle ilgilenir. Glasner'a göre, din, hâlen bazı işlevlerini korumaktadır; fakat bunlar, daha çok bireysel düzeyde kalmaktadır. (Mert 1994a: 26)

Görüldüğü gibi, Mert, sekülerleşme tezine karşı çıkan yazarlardan hareketle, eserinde, dinin modern dünya görüşü çerçevesindeki tanımını çeşitli biçimlerde izlememizi mümkün kılmaktadır. Ona göre, modern tanım, dini, bir yönüyle otoritesinin bireyin özel hayatının bir bölümüne indirgemesi şeklinde, diğer taraftan içeriğini genişletmek ve dolayısıyla dogmatik tutarlılığını ihmal etmek suretiyle, yeniden tanımlar. Bunun sonucunda, bir yandan dinlerin biçimsel öğeleri ön plana çıkar, diğer yandan da, dinsel dünya görüşünün içeriği dünyevileşir (Mert, 1994b: 90); yani modern dünya anlayışının paradigmaları dinsel söylemi belirleyici konuma gelir.

Oysa semavi dinler ve modern dünya görüşleri arasındaki en belirgin farklılık noktaları, insan hayatının dinsel söylem tarafından yapılan bütüncül tanımına karşı, modern söylemin parçalanmış tanımının ortaya çıkması, diğer taraftan, dinin ezelî ve ebedî ilkelerine karşılık modern düşüncede değişkenlik ve göreceliğin ilke hâlini alması şeklinde görülebilir. Bireysel ve toplumsal hayatı, öncelikle özel ve kamu veya maddi ve manevi gibi iki alana parçalanmış olarak gören modern tanım, dinin otoritesini bireyin özel hayatının bir parçasında koruması düşüncesine ve bunun bir sonucu olarak da, laik siyasal örgüt-

lemeye imkân vermiştir. Bu, dinsel dünya görüşünün toplumsal desteğini ve dolayısıyla toplumsal otoritesini yitirdiği modern toplumsal koşullar altında dinin, varlığını, büyük ölçüde, modern dünya görüşü tanımı içinde sürdüreceği anlamına gelmektedir. (Mert 1994b: 90)

Bu açıdan değerlendirme yapan sosyologlar, Türk sekülerleşmesini dine karşı bir hareket olarak görmemektedirler. Onlara göre, Kemalist sekülerizasyon siyasası İslam'ı tamamen elimine etmek, onun toplumsal köklerini kurutmak gibi bir boyut içermemekteydi; tersine, İslam'ın ulusal, kültürel ve toplumsal hayatın kaynaklarından biri olarak kalmasına imkân tanıyıcı nitelikteydi. Kemalistler, sosyal yapının farklılaşmasına bunun için önem veriyorlar ve farklılaşmış bir sosyal yapıyı İslam'ın siyaset, hukuk ve eğitim alanlarından ayrılıp, bireylerin özel bir meselesi hâline gelmesinin önkoşulu sayıyorlardı (Sarıbay 1985: 56-57). Bu çerçevede alınan tedbirler ve girişilen gayretlerin dönüştürücü etkisi sonucunda, Müslümanların, Cumhuriyet sonrasında modern süreçlere aktif olarak katılımları, üç alanda üç kurumsal yapı aracılığıyla olmuştur (Arslan 1993: 13): a) Politik alan –Demokratik Parti; b) Eğitim alanı –İmam Hatip okulları; c) Ekonomi alanı –İslami finans kurumları.

Dinî ifadelerin telaffuz edildiği, büyük oranda geleneksel kesimlerden veya o kesimle organik bağlar taşıyan milletvekillerinden oluşan Demokrat Parti, 1950'lerden itibaren, toplumsal yapıda köklü modernizasyon süreçlerini uygulama alanına sokarken, Müslüman kesim de, bu partiyle birlikte politik modernizasyon süreçlerine katılmış olur. Modern politik süreçlere katılan Müslümanların taleplerini ortaya koyarken, modern politik dilin sekülerleşmiş kavramları/araçları ile ifade etmeye çalışmaları, politikanın İslamizasyonunu, diğer bir ifadeyle, taleplerinin içsel sekülerizasyonunu doğuracaktır. Çünkü günümüzdeki politik dil ve onun kavramsal içeriği 17. yüzyıldan beri sekülerleştirilmiştir. Bu dilin, İslam bir yana, Hıristiyanlığın bile politik dilinden herhangi bir kalıntı taşıdığı söylenemez. (Arslan 1993: 13)

Öte yandan denebilir ki, Türkiye'nin modernleşme sürecinde Millî Selamet Partisi hareketine kadar dinsel muhalefet kendi elit kadrosuyla ve kendi sosyo-ekonomik tabanıyla tek başına varlık gösterememiştir. Gerek Osmanlı İmparatorluğu, gerek Cumhuriyet döneminde, dinsel muhalefet, görünüşte Batılılaşmaya karşı tepki biçimi olarak kenar muhalefetle özdeşleşmiş, daha çok 'sınıfsal' muhalefetin kılıfı olarak kullanılmıştır. Böylece MSP ilk kez, bir yandan Kemalist elitin karşısında ikinci bir merkezin temsilciliğini üstlenirken, öbür yandan geleneksel kitlelerin siyasete katılmasının, bu kitlelerin kimlik krizini çözmesinin; sanayileşmenin doğurduğu sosyo-ekonomik yoksunluk duygularını gidermenin, bunların ötesinde İslami siyasal ideolojiye seküler sistem içinde meşruluk kazandırmanın aracı olmuştur. (Sarıbay 1985: 60)

Müslümanların eğitim sürecine katılmalarını sağlayan İmam-Hatip Okulları ise, Müslümanların kendi tarihlerinden aldıkları bir kurum ve miras olmaktan çok, moderniteye karşı geliştirilen muhalefet süreçlerinin içinde ve bu müca-

delenin belirlediği bir çözüm olarak ortaya çıkmıştır. Müslümanların eğitime katılımı, okulların inşâsından, çocuklarını bu okullara öğrenci olarak göndermelerine kadar büyük bir özveri ve içtenlik taşır. Eğitimin baştan sona kadar modern yöntemlerle olduğu ve modern içerik taşıdığını belirtmek gerekir. (Arslan 1993: 13-14) Zaten din eğitimi/öğretiminin üzerindeki seküler denetimin amacı, ilk başta İslam'ı atmaya çalışmak değildi; daha çok, dini ve dinsel eğitimi geleneksel değerler ve kurumlardan ayırmaktı. Kemalist reformların amacı İslam'a modern ve rasyonel bir içerik sağlamaktı. (Turner 1991: 217)

Bu katılımlar, yaklaşık otuz yıllık bir süreç sonunda kendi rasyonalitesini oluşturarak ekonomiye katılımı hazırlar. Müslümanların dünya görüşü değişikliğiyle modern dünyaya adapte oluşlarını eleştirel bir dille ifade eden Arslan'a göre:

> Ekonomiye katılım süreciyle birlikte müslüman, modernitenin –kapitalizmin, tüketim toplumunun– belirgin işleve sahip üç önemli kavramını keşfeder: Kâr, moda ve marka. Bunlardan moda ve marka, müslüman kültür evreni içinde bir meşruiyet temeline sahip olmadıkları gibi, karşılığı olmayan kökten yabancı kavramlar özelliği taşımaktaydılar. Fakat tüketime ilişkin kazanılan yeni davranış biçimleri ile bu iki yabancı kavram tercihlerimizde bir ihtiyaca atıfta bulunacak ve belirleyici unsur olacaklardır. Dolayısıyla "tesettür modaya bürünerek" podyumlarda arz-ı endam ederken; 'Tekbir' kelimesi içerik anlamını terk ederek patentleşecek ve ticari mülkiyetin 'metaı' olacaktır. Öte yandan metropolden başlayarak deniz kıyılarına uzanan modern hayat biçimlerinin özellikle denize dönük kültürü ve bu hayatın meycut kurgusu göz ardı edilerek, 'hakiki şeriat' mayo olup denize sokulmaya başlanır. Sonuçta, modernitenin bu sekülerleştirme süreçlerinin istediği katılımı sağlamak ve tüketim ile tapınmanın birbirinden zor ayırt edilebildiği metaların dolu dünyasında, 'bereketi' kalmadığı için eski tanım ve ölçüsü ile yeterli olamayacağından, kâr'ın modern biçimi ile tanışılır (Arslan 1993: 14).

Sonuç olarak, özetle, sekülarist düşüncenin seküler/modern düşüncenin varsayımları üzerine kurduğu tartışmaların sadece bu modern dünya görüşünün bir teyidi mahiyetinde olduğu söylenebilir. Sekülarizmin otoritesini belirleyen onun bu özelliğidir; başka bir deyişle, sekülarizm dine karşı çıkmaz, çünkü dini başından itibaren muhatap olmaz; o dini yalnızca yeniden tanımlar. Bu yeni tanıma göre, dinin yeri bireyin vicdanıdır ve bu yer de modern dünyanın değerleriyle çatışmadığı sürece saklı tutulmuştur. (Mert 1994a: 87)

4. Sekülarizmden Dönüş veya Dinselliğin Geleceği

Sekülerleşmenin yalnızca Batılı değil de global bir olgu olduğundan, dolayısıyla buna bağlı olarak bir İslami sekülerleşmeden söz edilmesine karşın, yine de cevaplanması gereken sorular vardır: Birincisi, Batı sekülerleşmesi homojen bir süreç midir, yoksa onun ayırt edici versiyonları var olabilir mi? İkincisi ise, sekülerleşmiş dinsel bir toplum cidden ayırt edilebilir mi? Çünkü sekülerleşme

tezlerinin sorunu, Amerika'da 1950'lerdeki dinsel canlanmayı bir şekilde izah edebilmeleri veya en azından kamusal yaşamdaki dinsel inançların devam edişini açıklayabilmeleri gerektiğidir. Sekülerleşmenin ve sanayileşmenin yakından bağlantılı olduklarını savunan sosyologların, ayrıca Batı Avrupa ve Rusya'da hem kurumsal hem de popüler dinin ısrarlı devam edişini açıklamaları gerekmektedir. (Turner 1991: 209)

Daha önce, sekülerleşme tezini hararetle savunan bir grup sosyolog, sekülerleşme tezinin artık geçerli olmadığını dile getirdiği bir dizi makale yayımlamıştır. Bunların başında Peter Berger, Rodney Stark, Jeffrey Hadden gelmektedir. Berger'e göre, zaman sekülerleşme fikrinin yanlış olduğunu ortaya koymuştur. Ona göre, modernleşmenin bazı bakımlardan sekülerleşmeye sebep olduğu, hatta bazı coğrafyalarda bunun daha fazla hissedildiği doğrudur; ama modernleşmenin sekülerleşme karşıtı birçok güçlü hareketi doğurduğu da ortadadır. Berger, yukarıdaki bölümde savunulan tarzda, modernizmin, dinselliği bireylerin vicdanlarına sıkıştırdığı, biçimindeki yargıya katılmaz. Ona göre, toplumsal seviyedeki sekülerleşmenin, mutlaka bireysel bilinç seviyesinde de gerçekleşmesi gibi bir zorunluluk söz konusu değildir. Birçok toplumda bazı dinî kurumlar güçlerini kaybetmişler; ama hem eski hem de yeni dinî inanç ve ibadet şekilleri, bazen yeni kurumsal şekillere, bazen de aşırı dinî ifadelere dönüşerek fertlerin hayatlarındaki yerlerini korumuşlardır. Temsil ettikleri dine inanan veya dinin önerdiği uygulamaları yapanların sayısı az olsa da, dinî kurumlar sosyal ve politik alanda etkin olmaya devam etmişlerdir. Berger'in buradan çıkardığı sonuç, "en azını söylemek gerekirse, din ile modernite arasındaki ilişkinin karmaşık bir mahiyet arz ettiğidir." (Berger 2002a: 13, 14)

Berger bu karmaşık ilişkinin sekülerleşme tezini savunanlar tarafından dikkate alınmadığını düşünmektedir. Çağdaş dünyada dini dikkate almadan değerlendirmelerde bulunmanın son derece hatalı olduğu yargısını dile getirdiği "Sekülarizmin Gerilemesi" (2002a) başlıklı makalesinde, Kuzey Amerika, Güney Amerika, Ortadoğu, Asya, Avrupa gibi bölgelerdeki dinselliğin görünümleri ve dinin aktivitelerini kanıt göstererek, sekülerleşme tezi lehine kesin sonuçlardan söz edilemeyeceğini vurgular. Ona göre, modernizm insanların kesin olarak inandıkları şeyleri, tüm eski inançları zedelemekte, insanları inanç ve değerlerinde şüpheye düşürmektedir. Oysa, bu şüphe ortamı (veya şüphecilik) insanların çoğunun taşıyamayacağı bir yüktür. Bu nedenle, yalnızca dinî bir hareket değil, kesin bilgi vaat eden ve inançta kesinlik unsuru içeren herhangi bir hareket, artık bugün modernizmin getirdiği bu yüke tepki olarak –amiyane tabirle– piyasada kendisine yer bulabilmektedir.

Berger, çeşitli dinî hareketlerin sosyal ve siyasal etkilerini inceleyen makalesinde öncelikle İslami hareket ile Evangelikal hareketi ele alır.

Ona göre, İslami hareketi sadece politik gözle değerlendirmek büyük hata olur. Onun, dinî teslimiyete vurgu yapan etkin bir diriliş hareketi olduğu ortadadır. Bu hareket her yerde bir yükselme ivmesi yakalamış, kendini sadece di-

nî inançlarda değil, belirgin bir yaşama biçiminin sergilenmesi şeklinde de hissettirmiştir. İslami hareket, kendilerini ilerici olarak tanımlayan entelektüellerin hâlâ iddia ettikleri gibi, kesinlikle daha az modernize olmuş veya 'gerici' olarak nitelendirilebilecek bir toplum peşinde değildir. Hatta, aksine, bu hareket, modernleşmiş şehirlerde daha güçlüdür ve bazı ülkelerde de Batı tipi yüksek öğrenim görmüş insanlar tarafından benimsenmektedir. Üst sınıftan birçok ailenin kız çocuklarının başörtüsü ve İslami iffetin gereği bir giyim tarzını tercih ettikleri Mısır ve Türkiye buna örnek gösterilebilir. (Berger: 19) Yaşadığımız 3 Kasım seçimlerinden önce partilerin seçim meydanlarında başörtüsü konusunda vaat yarışında bulunmaları, kamusal alanda –bireysel alanda değil– toplumsal talebin gücünü de ortaya koymaktadır.

Berger'e göre, İslam dünyasında İslam ile modern dünyanın paradigmaları arasındaki ilişkilerin şekli üzerine çok canlı tartışmalar yapılmakta ve İslami diriliş taraftarları kendi aralarında çok farklı söylemler geliştirmektedirler. Her zerresine gelenek işlemiş olan İslam'ın, çoğulculuk, demokrasi ve pazar ekonomisi gibi modern kurumlarla uzlaşmaya varması için, çok zorlu engelleri aşarak bu aşamaya gelmesi gayet doğaldır.

Berger, bir defa daha makalesinin temel tezini dile getirir: Yirmi-otuz yıl önce dinin geleceği üzerine bazısı zevkle, bazısı da ümitsiz bir psikolojiyle sekülerleşmiş bir dünya tahmininde bulunanların aksine, bugün dünya oldukça dinî bir görünüm arz etmektedir. Berger, dinin dünyada yaygın ve etkili oluşunun normal karşılanması gerektiğini; asıl şaşılması gereken konunun, seküler bir durumun varlığı olduğunu düşünmektedir. Bu istisnai seküler durumu, birisi muğlak, diğeri ise oldukça net iki bölgede görmekteyiz: (Berger: 21-22)

Bunlardan ilki, söz konusu sekülerleşme teorisinin geçerli göründüğü Avrupa'dır. Batı Avrupa'da gittikçe yükselen bir ivme gösteren modernleşmeyle birlikte sekülerleşmeyi belirleyen göstergelerde de bir yükselme oldu: Kilise'nin öngördüğü dinî inançları olduğu gibi kabullenen insanların sayısı azaldı. Avrupa kıtasının kuzey bölümündeki ülkelerde uzun süredir var olan bu eğilim, İkinci Dünya Savaşı sonrasında kıtanın güney bölümündeki ülkeleri de hızla cenderesine aldı. Böylece, İtalya, İspanya ve Yunanistan da Kilise dininin hızla gerilemesine tanık oldu. Şimdi artık yaygın bir seküler Avrupa kültürü söz konusudur ve güneyin yaşadığı bu tecrübe, seküler kültürün bu ülkeleri de istila etmesinin bir sonucudur. Doğu Avrupa'nın da benzer gelişmeleri yaşayacağını, buradaki ülkelerin de bu yeni Avrupa'ya entegre olacağını tahmin etmek yanlış olmasa gerektir.

Bu gelişmelerle ilgili sunulan tespitler üzerine fazla bir tartışma yoktur; ama son zamanlarda özellikle Fransa, İngiltere ve İskandinavya ülkelerinde yapılan bazı din sosyolojisi araştırmaları bu gelişmelere yüklenen sekülerleşme nitelemesini sorgulamaktadır. Bu araştırmalar, organize kiliselere karşı var olan yabancılaşmaya rağmen, özellikle Hıristiyanlık içerisinde çok kuvvetli bir dinî canlanmanın olduğunu gösteren veriler ortaya koymaktadır. Bu veriler dikkatle incelendiği zaman, Avrupa'da dini tanımlayan şeyin 'sekülerleşme'den ziyade 'kurumsallaşmış dinden kaçış' olduğu görülmektedir. Yani din için bir 'yok

olma' değil, bir 'yer değiştirme' söz konusu olmuştur. Bununla birlikte, Avrupa'nın, dünyanın diğer bölgelerinden farklı olduğunu belirtmek gerekir. Mesela ABD, Avrupa'dan din adına müspet yönde kesin bir farklılık arz eder. Amerikalılar Avrupalılara nazaran daha dindar ve kiliseye daha bağlıdırlar.

Avrupa'nın yanında sekülarizmin gerilediğini öne süren teze istisna oluşturacak bir örnek daha vardır: Batı'yı örnek alan ülkelerde Batı tipi yüksek öğrenim gören özellikle sosyal bilimci insanların oluşturduğu sekülerleşmiş bir alt kültür mevcuttur. Bu alt kültür, ilerici ve Aydınlanmacı düşüncenin inanç ve değerlerinin kendi ülkelerindeki bayraktarlığını yapmaktadır. Bunların sayıları ve halk nezdinde itibarları az olsa da, eğitim sistemi, medya ve yargı gibi önemli kurumları kontrol ettiklerinden, çok etkilidirler ve sisteme hâkim konumdadırlar. Dünyanın hemen hemen her yöresinde böyle bir tablo söz konusudur. Ama başta Müslüman ülkeler olmak üzere, bazı ülkelerde bu alt kültürü terk edenlerin olduğu da bir gerçektir. Batı tipi eğitim alan Batı dışından insanların sekülerleşmeye neden bu kadar eğilimli olduklarını çok açık bir şekilde belirlemek mümkün değildir. Bununla birlikte, net olarak bildiğimiz şey, global düzeyde böyle bir elit kültürün oluştuğudur. Bunun karşısında ise, artık listeye her geçen gün yeni bir ülkenin eklendiği popülist karakter taşıyan (halka dayalı) çok kuvvetli bir dinî hareketlenme kendisini hissettirmektedir.

Dinî ihtiyaç ve bu dünyada tecrübe edilen kısıtlı varlık alanının ötesine yönelik bir anlam arayışı, insanlığın hep var olan bir özelliği olmuştur. Bu iddia yalnızca teolojik bir ifade değil, aynı zamanda antropolojiktir. Hatta ateist bir düşünür bile bunun böyle olduğunu rahatlıkla kabul edebilir. Din ihtiyacını sonunda imha etmek, türlerin mutasyonu gibi bir şeyi gerektirir. Aydınlanma düşünürlerinin radikal olanları ve onların çağdaş entelektüel mirasçıları din konusunda işte böyle mutasyona benzeyen bir şey umdular. Ne var ki, bugüne kadar böyle bir sonuç ortaya çıkmadı ve yakın gelecekte de çıkması mümkün gözükmemektedir. Kısacası, yeniden canlanan bu dinî hareketlerin sekülariteye ortak olarak yönelttikleri eleştiri şudur: Aşkınlıktan yoksun bir insan varlığının, gücü kuvveti ve anlamı yoktur. (Berger: 26)

Sosyoloji kesin bir bilim değildir ve şimdi görebildiklerimiz ileriye yönelik kesin tahminlerde bulunmamıza izin vermez. Olayın tabiatı gereği, tahminlerimiz her zaman temkinli olmalıdır. Ama bu, gelecek hakkında bilgiye dayalı tahminlerde bulunmamak gerektiği anlamına gelmez. Gerek ulusal gerekse uluslararası düzeyde olağanüstü umulmadık bir gelişme (örneğin yeni bir dünya savaşı veya ekonomik bir felaket) olmadığı takdirde, dünyada dinî çoğulculuğun istikbali umutlu gözükmektedir. Ne dinin ne de sekülaritenin krizini öyle kolayca çözmek mümkündür. Bu nedenle, gerek sekülerleşmenin gerekse sekülerleşme karşıtlığının yakın zamanda gerçekleşecek kesin bir zaferini ummak makul değildir. Göstergeler, din ve sekülaritenin çoğulcu 'pazar' şartları altında ve giderek zorlaşan bir ortamda, birlikte var olmaya devam edeceklerine işaret etmektedir. Düşünce alanındaki hareketlere değil, daha çok sınıfsal ve politik dinamiklere dayalı olarak gerçekleşen çatışmalar olacak; ama

uzlaşmalar da sağlanacaktır. Bu görüntü, ne ferahlatıcı ne de ürkütücü bir görüntüdür; yalnızca, ilginç dinî ihtimallerin gerçekleşmesi hakkındaki mevcut potansiyele işaret etmektedir. (Berger 2002b: 92)

Kaynaklar

AKTAR, Cengiz (1983). *Türkiyenin Batılılaştırılması,* çev. Temel Keşoglu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

ALTINDAL, Aytunç (1994), *Laiklik, Enigma'ya Dönüşen Paradigma,* 2. baskı, İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınları.

ARKOUN, Muhammed (1995), "Hristiyanlık ve İslamlda Manevi/Yüce Otorite ile Siyasi Güç Arasındaki İlişkinin Serüveni", çev. İlhami Güler, *İslâmî Araştırmalar,* cilt: 8, sayı: 3-4, s. 173-178.

ARSLAN, Abdurrahman (1993), "Sekülarizm; Akleden Kalbin Parçalanışı", *Bilgi ve Hikmet,* sayı: 2, s. 3-17.

ARSLAN, Ahmet (1994), "İslam, Laiklik ve Çağdaşlaşma", *Türkiye Günlüğü,* sayı: 29, s. 121-134.

ATTAS, S. Nakib (1995). *İslam, Sekülarizm ve Geleceğin Felsefesi,* çev. Mahmut Erol Kılıç, 2. baskı, İstanbul: İnsan Yayınları.

BERGER, Peter L. (1993), *Dinin Sosyal Gerçekliği,* çev. Ali Çoşkun, İstanbul: İnsan Yayınları.

BERGER, Peter (2002a), "Sekülarizmin Gerilemesi", çev. Ali Köse, *Sekülarizm Sorgulanıyor,* İstanbul: Ufuk Kitapları, s. 75-93.

BERGER, Peter (2002b), "Dinin Krizinden Sekülarizmin Krizine", çev. Ali Köse, *Sekülarizm Sorgulanıyor,* İstanbul: Ufuk Kitapları, s. 11-32.

BİNDER, Leonard (1996), *Liberal İslam,* çev. Yusuf Kaplan, Kayseri: Rey Yayınları.

ERDOĞAN, Mustafa (1995), "Sekülarizm, Laiklik ve Din", *İslâmî Araştırmalar* cilt: 3, sayı: 3-4, s. 1 79-194.

GÜLEÇ, Cengiz (1990), "Laiklik ve Sorunları"; *Eğitimde Laiklik,* Ankara: Türk Eğitim Derneği Yayınları.

KEPEL, Gilles (1992), *Din Dünyayı Yeniden Fethediyor, Tanrı'nın İntikamı,* çev. Selma Kırmız, İstanbul: İletişim Yayınları.

MERT, Nuray (1994a), *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış,* İstanbul: Bağlam Yayınları.

MERT, Nuray (1994b), "Laiklik Tartışması ve Siyasal İslam", *Cogito,* sayı: 1, s. 87-99.

NARLI, Nilüfer (1994), "Türkiye'de Laikliğin Konumu", *Cogito,* sayı: 1, s. 21-29.

SARIBAY (1985), "Türkiye'de Siyasal Modernleşme ve İslam", *Toplum ve Bilim,* sayı: 29/30, s. 45-64.

SUBAŞI, Necdet (1999), "Şeyh, Seyyid ve Molla -Doğu ve Güneydoğu Anadolu Örneğinde Dinsel İtibarın Kategorileri-", *İslâmiyât,* cilt: 2, sayı: 3, s. 121-140.

TAPPER, Richard (1993), "Giriş", *Çağdaş Türkiye'de İslam -Din, Siyaset, Edebiyat ve Laik Devlet-,* çev. Özden Arıkan, İstanbul: Sarmal Yayınları, s. 7 -38.

TURNER, Bryan S. (1991), *Max Weber ve İslam,* çev. Yasin Aktay, Ankara: Vadi Yayınları.

VERGİN, Nur (1994), "Din ve Devlet İlişkileri: Düşüncenin Bitmeyen Senfonisi", *Türkiye Günlüğü,* sayı: 29, s. 3-23.

WEBER, Max (1985), *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu,* çev. Zeynep Aruoba, İstanbul.

islâmiyât V (2002), sayı 4, s. 81-97

Değişim Sürecinde Merkez-Çevre İlişkileri ve Çevresel Dinî Yönelimler

CELALEDDİN ÇELİK
YRD.DOÇ.DR., ERCİYES Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
celikc@erciyes.edu.tr

Toplumun yapısını oluşturan sosyal ilişkiler ağının ve bunları belirleyen kurumların farklılaşmasını ifade eden sosyal değişme; düşünce, duygu ve eylem kalıpları gibi normların yanı sıra, inanç ve değerler ile dünya görüşlerinde de yansımalarını gösterir. Değişmenin tanımındaki bu genişlik, tarihsel gelişimi içerisinde değişim kuramlarının ilgi konusunun, uygarlıklardan toplumlara ve oradan da kişilerarası ilişkilere kadar inen bir farklılaşma süreci yaşadığına işaret eder. 19. yüzyılda Comte, Spencer ve Marx gibi düşünürlerin tarihsicilik ve ütopyacılık yönünde geliştirdikleri kuramlar, değişimi, toplumun her kesiminin birlikte değişeceği, bütüncül, homojen bir süreç olarak görmüşlerdi (Marshall, 1999: 136-138). Oysa bugün, her ne kadar küresel düzeyde genelleşme eğilimi taşıyan süreçlerden söz etmek mümkünse de, toplum ve kişilik katlarında bile değişimlerin, gerek gerçekleşme koşulları gerekse etki ve sonuçları bakımından aynı karakteristikleri taşımadığı bilinmektedir. Bu anlamda, tıpkı uluslararası düzeyde olduğu gibi, toplumsal katmanlaşmanın çeşitli kategorilerinde de, değişimi, ait olduğu sosyo-kültürel ve ekonomik düzeyin algı ve imkân çerçevesine göre yaşayan yapılanmalar bulunmaktadır. Esasen bu katmanlaşma veya ayrımlaşmanın kaynağını bizzat değişimin kendisinden aldığı diyalektik bir etkileşim de söz konusudur. Yani değişimin ortaya çıkardığı toplumsal, kültürel ve ekonomik kategorilere göre şekillenen bir merkez-çevre ilişkisi ve bu temelde etkinleşen dinamiklerden söz edebiliriz.

Genel anlamda değişimin Batı'ya özgü tarihsel, özgül bir deneyiminde karşılığını bulan modernleşme olgusu, Batı-dışı toplumlarda, fiziksel ve kültürel bakımlardan taşıdığı farklılıklar nedeniyle, toplumsal ve kültürel süreçlerde benzersiz görünümler ortaya koymuştur. Burada öne çıkan yapısal farklılık,, hızlı

kentleşme sürecinde ortaya çıkan iç ve dış göç olgusunun, kendine özgü dinamikleriyle bütün değişim süreçlerine ağırlığını koymasıdır. Bu bağlamda, bir göç hareketliliği ekseninde yer alan Türkiye, özellikle 60'lı yıllarda içine girdiği hızlı sanayileşme sürecinde kırsaldan kent merkezlerine doğru gerçekleşen bir iç göç ve önemli oranda da yurtdışına yönelen bir dış göç olgusuna sahne olmuştur. Toplumsal bünyede yaşanan bu türden büyük sosyal hareketlilikler ve dönüşümler, kişisel yaşantılardan, sosyal sistemin ve kültürün bütün katmanlarına kadar hemen her alanda, eski ile yeninin karşılaşmasından doğan gerilimli bir etkileşim sürecini gündelik hayatın ve bilimsel tartışmaların odağına yerleştirmiş bulunmaktadır. Bu çalışmanın ilgi konusunu da, özellikle 1950'li yıllarla birlikte hızlı bir sanayileşme ve kentleşme sürecine giren Türk toplumunda, sosyo-kültürel yapının değişimine bağlı olarak, dinî hayatta ortaya çıkan farklılaşmalar oluşturmaktadır. Ancak belirtmek gerekir ki, bu hızlı değişimin dinî hayattaki yansımaları, yine değişimle en sancılı karşılaşmayı yaşayan geleneksel anlayış, ilişki ve cemaat yapılarında daha fazlasıyla öne çıkmaktadır. Dolayısıyla, konu çerçevemizi de, gerek sosyo-ekonomik fırsatlar ve gerekse sosyo-kültürel etkinlikler (nüfuz) bakımından 'merkez'den uzakta konumlandırılan ve sosyolojik ifadesiyle 'çevre' olarak adlandırılan kesimlerin dinî hayatıyla sınırlı tuttuk. Burada, kuşkusuz, 'merkez-çevre' ayırımının mekânsal ve fiziksel bakımlardan da tamamıyla ayrışmış birimlere tekabül etmesi Türkiye pratiğine pek uygun düşmemektedir. Yani çevre, her ne kadar geleneksel-kırsal kesimlerle birlikte, hızlı ve çarpık kentleşme sürecinde ortaya çıkan gecekondu alanlarını ifade etse de, sosyo-kültürel yansımaları ve etki alanı bakımından bundan çok daha geniş bir kültürel paydaya işaret etmektedir. Bu anlamda *çevre* kavramı, bizim için de, demografik ve fiziksel bir alandan ötede, belli değer ve yönelimler altında somutlaşan kültürel bir örüntüyü temsil etmektedir. Ancak, bu konumlandırmanın sosyolojik zemini, elbette sanayileşme ve hızlı kentleşme gibi değişim süreçlerine ve onun sonuçlarına en fazla maruz kalan, göç ve sosyal hareketlilik içerisindeki kitleler üzerinde kurulmaktadır.

Değişim, Kültür, Çevre: Dönüşüm Noktaları

Kültür, kuşaklar arasında aktarılan bir sosyal miras olarak, insanların doğumlarından ölümlerine kadar öğrendikleri ve paylaştıkları davranış kalıplarını veya alışkanlıkları içerir. Buna göre kültürü, dil, alışkanlıklar, hayat tarzları, değerler ve dinî inançlar, dünya görüşü ve zihniyet ile her türlü insani ve doğal ilişkileri kapsayan veya bu ilişkilerden ortaya çıkan sosyolojik bir bütün olarak tanımlamak mümkündür. Bu anlamda o, toplumun çoğunluğu için ortak olan ve onu diğer toplumlardan farklı yapan bir yaşama tarzı sağlar (Endruweit & Trommsdorf, 1989: 839).

Görüldüğü üzere, kültür kavramı, sosyolojide, bir toplumun üyeleri veya bir toplum içindeki grupların yaşam biçimlerine göndermede bulunur (Giddens, 2000: 43). Bu bağlamda varlık kazanan değerler, gelenekler, alışkanlıklar, dü-

şünceler ve inançlar, ortak bir bilincin ve ortak kimliğin dayanakları olarak temsil olunur. Bu durum, kültürün, insanların gündelik hayat karşısında geliştirdikleri ve semboller şeklinde tevarüs etmiş oldukları bir anlamlar bütünü olmasından kaynaklanır. Semboller üzerinden gerçeklenen anlamlandırma ise, bir sosyal hayat dünyasını inşâ etmekte ve bunu, o dünyanın bireylerine gerçeklik olarak sunmaktadır (Sarıbay, 1994: 65, 94-95). Dolayısıyla, kültürel gelenekler de, özgül biçimlerin ve yansımaların toplamı olarak, bu sembol oluşturma süreçlerinden doğmakta (Brown, 1989: 65) ve gündelik hayatın temel bir parçası olarak şekillenmektedir.

Sosyal yapının değişmesi ile kültürel değişme arasında bir nedensellik bağı bulunmaktadır. Değişim sürecinde, sosyo-kültürel alanda, yeni alışkanlıklar, farklı yaşam tipleri ve yeni bir konuşma dili bile ortaya çıkabilir. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, sosyolojik grubun içinde bulunduğu koşullara göre değişiklik gösterse de, her toplumsal aşama veya oluşum kendine özgü bir kültür üretir. Buna göre, sosyo-kültürel hayatın, sosyal yapı değişmelerini mümkün kılan sanayileşme, hızlı kentleşme gibi değişim süreçlerinde bir farklılaşma ve çeşitlenme eğilimi göstermesi kaçınılmazdır. Tarihsel gelişimi içerisinde millî kültür unsurlarının geniş bir kesim tarafından uzlaşılmış ortak paydayı temsil etmesinin ötesinde, alt kültür yapılarına doğru inildikçe farklılaşan amaç, değer ve oluşumlara göre karakterize olan yeni kültürel referans çevrelerinin ortaya çıkması, buna bir örnektir. Nitekim kültürel yapı içerisinde kendini gösteren en derin farklılaşmanın, tarihsel birikimi her durumda muhafaza etmeye çalışan *geleneksel kültür* ile rasyonellik, kurumsallaşma ve dünyevileşme gibi farklı dinamiklere dayalı *modern kültür* arasında oluştuğu göz önünde tutulmalıdır. Ancak, değişim sürecinde bütün kültürel yansımaların yalnızca bu iki eğilimde toplandığını düşünmek, derinlerde oluşmuş yeni kültürel yapıların artan öneminden dolayı imkânsız gibidir. Bu anlamda gerek gelenekselci, gerekse modernleşmeci eğilimler içersinde çeşitli düzey ve tonda farklılaşan kategoriler olduğu gibi, her iki çerçeveye de girmeyen veya her ikisinin özelliklerini bünyesinde taşıyan kültürel formasyonlar da, bu zengin kültürel gösteri içinde yerini almaktadır.

Değişim süreçlerinde sosyolojik analizin konusu olarak karşımıza çıkan *merkez-çevre* modeli, farklı disiplinlerde farklı dinamiklere işaret etmek üzere kullanılan bir kavramsallaştırmadır. İktisat ve siyaset bilimi alanlarında oldukça geniş yer tutan kavramlaştırmada 'merkez', gelişmiş kapitalist ülkeleri, 'çevre' ise her bakımdan bu merkez ülkelere bağımlı çevre ülkelerini ifade ederken (Wallerstein, 1993: 188-189); siyaset biliminde çevre, yönetilenler/toplumu, merkez seçkinler/devleti temsil etmektedir. Modernleşmeye karşı konumlanış bakımdan ise 'çevre', çeşitli geleneksel ve geçiş tipi reaksiyonları altında 'taşra'yı işaret etmek için kullanılmaktadır. Bir ülke içinde veya gelişmiş toplumlar ile gelişmekte olan toplumlar arasındaki yapısal ilişkiyi tarif eden ve açıklamaya çalışan bu mekânsal metafor (Marshall, 1999: 489), kültürel farklılaşmanın analizinde de

kullanılabilmektedir. Bu yazıda Shils'in tanımına bağlı kalarak, toplum yapılarında oluşan merkez-çevre ayrımlaşmasının coğrafi bir alan sınırlamasından ziyade, sosyal ilişkiler ağı içerisinde ortaya çıkan bir farklılaşma (Shils, 1975: 3) olduğu düşüncesi temel alınmıştır. Merkez-çevre ilişkisi, Ş. Mardin ve E. Gellner'de *Yüksek İslam-Halk İslamı* ayırımında da kendisini göstermektedir. Her iki yaklaşımda da *merkez*, kitabi, resmî, arınmacı dinsel nitelikleri taşırken; *çevre*, hızlı kentleşme ve sanayileşme sürecine bağlı olarak kırsal alanlardan kentlerin kenarına göç eden ve daha çok halk dindarlığı formlarında kendini sunan *Taşra İslamı*'nı temsil etmektedir (Mardin, 1991: 223, 234; Gellner, 1994: 25-26, 31). Böylece, 'çevre' kavramı, özellikle göç ve değişme sürecinde merkezin imkânlarına kültürel ve ekonomik donanımsızlıklar nedeniyle ulaşamayan *periferiyi* ifade etmek için kullanılmaktadır. Dolayısıyla, 'çevre'nin mekânsal yayılımı, salt gecekondu alanlarıyla sınırlı kalmayan geniş bir sosyal bağlama işaret eder. Bu durum, daha çok kurumsal ve kültürel boşluğun ortaya çıktığı hızlı kentleşme ve sanayileşme dönemlerinde yeni kültürel oluşum ve tezahürlerle kendini göstermektedir. Bir başka deyişle, çeşitli toplumsal faktörlerin etkili olduğu değişim, kültürel anlamda da karşılığını bulmakta ve bu tür kategorik ayırımlar, kendilerini, genellikle ifade ettikleri kültürel desenler içerisinde konumlandırmaktadırlar. 'Çevre'nin farklı kültürel yansımalarıyla birlikte çeşitli göstergelerinin *popüler kültür* üzerinden izlenebileceği varsayımı çok güçlüdür. Modernleşme sürecindeki değişim tecrübelerinin popüler kültür yapıları içerisinde anlaşılabileceği düşüncesi doğru olmakla birlikte, bunun 'çevre'yi oluşturan sosyal profil dikkate alındığında yeterli olamayacağı da açıktır.

Popüler kültür her ne kadar "anlamı üzerinde uzlaşma sağlanamayan" diğer kavramların kaderini paylaşsa da, genel eğilimin kitle için üretilen her şeyi ifade eden 'halk' kavramı üzerinde odaklaştığı söylenebilir. Bu anlamda popüler kültür terimi, geniş yığınların izlediği veya katıldığı eğlencelere göndermede bulunur (Giddens, 2000: 388). Halkı toplumsal değişmenin esas unsuru olarak ele alan ideolojik yaklaşımlar dışarda bırakılırsa, popüler kültürün, yaygın tanımıyla gündelik hayatın kültürü olduğunu söylemek mümkündür. Bu nedenle o, ya sanayi öncesi geleneksel toplumun *halk kültürü* ya da sanayi toplumlarında tüketim temelinde ortaya çıkan *kitle kültürü* (Özbek, 1991: 67-68; Şişman, 1999: 14, 46, 67) ile özdeş görülmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla, *çevre*nin, bilinen halk kültürü kalıpları dışında modernleşme sürecinde yeni kültürel fenomenleri de bileşimine katma potansiyeli taşıdığı açıktır. Zira belli bir istikrarlılık içerisinde değişebilen geleneksel yapının, modern kentsel hayata bütünüyle kendi özgün formlarında katılması beklenemez. Nitekim kendini oluşturan unsurlardan farklı özgün bir kültürü işaret eden popüler kültür, geleneksel kabullerin içinde ağırlıklı olarak yer aldığı bir yapılanmadır.

*Çevre*nin kültürel yapılanması veya popüler kültür, kuşkusuz kendi tarz ve anlayışlarını yansıtmada kitle iletişim araçlarının cezbedici imkânlarından yarar-

lanmıştır. Öte yandan, kitle iletişim araçlarının yaygın kullanımıyla, küreselleşmenin yerel kültürler üzerindeki etkileri, kültürel yabancılaşmayı ve pop-kültürüne yapılan eleştirel vurguyu da artırmıştır. Dolayısıyla, kitle iletişim araçları ile varlığını meşrulaştıran bir popüler kültürden önce, tüketim bağlamında yaygınlaşan *kitle kültürü*nün, geleneksel algı kalıpları ve yaşantılarda yol açtığı dönüşümler de söz konusu edilmelidir. Türkiye pratiğinde popüler kültürün bir *kültürel arabeskleşme* ile birlikte ele alınması, bir anlamda bu olguya işaret etmektedir. Öte yandan, çevrenin kültürünün, sosyolojik anlamda düğün törenleri, folklorik örüntüler ve müzik gibi gündelik yaşama özgü pratikler üzerinden tespit edilme imkânını içerdiği söylenebilir. Bu bağlamda daha çok müzikle ilgili bir kavram olarak öne çıkan *arabesk* ise, aslında gittikçe derinleşen kültürel farklılaşma ve çatışmada ifadesini bulan yeni, çarpık ve yozlaşmış ilişkilere göndermeler taşımaktadır. Kavramın sosyolojik kullanımına müsaade etmeyen yargısal (*uyumsuzluk ve yabancılaşma*) değerlendirme potansiyeline rağmen, aynı zamanda 'modernliğe uyum sağlama' veya bir 'kültür' ve 'kimliğe' tekabül etme ihtimalinin de burada göz ardı edilmemesi gerekir. Seçkinlerin tükettiği veya erişebildiği yüksek sanat ürünlerine karşılık, çevrenin çok daha yaygın ve herkes için erişilebilirlik özelliklerini taşıyan kültür ürünlerine yönelmesi, doğal olarak, onun çoğu zaman *kitle kültürü* ile özdeşleştirilmesine neden olmaktadır (Marshall: 1999, 591). Esasen bu farklılaşma, elitler ile geniş halk tabakaları arasındaki norm ve değerlerde kendini gösteren ayrılıklardan da güç almaktadır. Zira yaşantı biçimleri, sanatsal eğilimler ve eğlence tarzları, sosyal konuma göre ayırımların belirginleştiği farklılaşma kodlarını teşkil eder. Popüler kültür analizleri bu anlamda kolektif bilinci anlamaya ışık tutabilecek pencere sunması ve toplumsal kategoriler içindeki dayanışma veya bölünmenin önemli bir unsurunu temsil etmesi nedeniyle, sosyologların ilgi konularından olmuştur (Marshall, 1999: 591).

Çevreye özgü popüler kültür, genellikle kitle kültürü kavramıyla karıştırılmakta veya birbirinin yerine kullanılmaktadır. Popüler kültürün Türk toplumundaki tezahürleri göz önünde tutulduğunda, onun daha çok sanayileşmiş modern toplumların problematiği olarak değerlendirilen *kitle kültürü* olgusundan farklı dinamiklere ve sürece işaret ettiği görülebilir. Kavramların tarihsel ve toplumsal tecrübelere tekabül eden anlam farklılıklarını göz önünde tutarak diyebiliriz ki, kitle kültürü, daha çok, Batı toplumlarında "edilgenlik, kolektiflik ve kimliksizlik" gibi olgularla analizin konusu yapılmıştır. Buna göre, halka özgü bir karakteristik ile çoğulcu bir görünüm sergileyen popüler kültür bir *çoğulculuk ve çeşitlilik* özelliği arz ederken (Şişman, 1999: 11), kitle kültürü ise insanın etkin ve bilinçli hayat pratiklerini, daha çok kolektif, bilinçdışı birer faaliyet durumuna getirme potansiyeliyle tanımlanmaktadır. Oysa sonraki bölümlerde de işaret edeceğimiz gibi, Türk toplumunda merkez-çevre ilişkileri bağlamında değerlendirdiğimiz popüler kültür, Batılı anlamda cemaat ve cemaat ilişkilerinin içinde kaybolduğu aşırı bireyselleşmenin göstergelerini taşı-

yan bir kültürel yansıma değildir. Dolayısıyla, merkez-çevre ayırımını esas aldığımızda, kitle kültürü aynı zamanda 'merkez'i de etkisi altında bulunduran, etkileri daha geniş kesimleri ilgilendiren bir olgudur. Çevre, belli ölçülerde kitle kültürünün etki alanına girmektedir. Ancak, 'çevre'yi bu anlamda 'kitle' olmaktan farklı kılan, şekilsiz bireyler topluluğu hâline dönüşmesini engelleyen çeşitli dayanışma mekanizmaları bulunmaktadır.

Popüler kültürün ortaya çıkmasında etkili olan faktörler, hemen bütün toplumlarda birbirine benzer nitelikteki kaynak ve mekanizmalardır. Ancak, toplumların kendine özgü sosyo-kültürel ve ekonomik dinamikleri doğrultusunda önemli yapısal farklılıkları da göz ardı edilemez. Türkiye'de popüler kültürün bir örneği olarak arabesk, kültürel uzanımları bakımından çeşitli düzeylerde tartışılmıştır. Popüler kültür veya arabeskin, müzik üzerinden yapılan değerlendirmelerinde, "kadercilik, karamsarlık, teselli, tevekkül" gibi değerlerin yanında "öfke ve keder" duygularının beslediği bir adalet talebiyle açıklanmaya çalışıldığı söylenebilir. Arabesk kültürde dindarlığın ise, Türk toplumunda yaygın olan bir tipolojiye uygun olarak, "dinî gerekleri yerine getirmeyen ama inancı olan, başkalarının ille de dindar olmasını beklemeyen bir tip"le somutlaştığı anlaşılmaktadır (Özbek, 1991: 195-197). Ancak, burada, tek bir tiple ifade edilemeyecek bir kültürel çeşitliliğin, dindarlık alanında da çok farklı eğilim ve yönelimleri içerdiği göz önünde tutulmalıdır. Söylemini oluşturan içeriğe bakıldığında arabesk, rasyonel tutuma karşı duygusallığın veya irrasyonalitenin kültürü olarak tanımlanmaya yatkındır. Bu anlamda, onun kendini ifade ediş biçimindeki duygusallık veya tepkinin kaynağını, genellikle boy attığı gecekondu alanlarının sosyal problemleriyle ilişkilendirme eğilimi yüksektir. Arabesk olgusunu patolojik bir yansıma olarak gören bu eğilim, onu, hem geçiş sürecinde gelenekselin bozulmuş hâli, hem de modern olamamış bir 'marjinallik' olarak sınırlar (Göle, 2000: 131-132). Dolayısıyla, bu açıklama, *periferi*nin içinde yaşadığı geçiş hâline özgü toplumsal ve kültürel bunalımı tamamıyla arabesk yönelimlerle ifade ettiği imasını taşımaktadır (Özbek, 1991: 17). Bununla birlikte, arabesk kültür, Türkiye'de 1960'lı yıllarla hızlanan toplumsal canlanış ve modernleşmenin bir tezahürü olup, Özbek'in de belirttiği gibi, "toplumsal değişme sürecinde çevreye bir uyumsuzluktan çok, uyum sağlamanın bir göstergesi" olarak da değerlendirilme imkânını fazlasıyla içermektedir (Özbek, 1991: 27).

'Çevre' bu anlamda, kurumsallaşma, bürokrasi ve tüketim kültürüyle gündeme gelen bir kitle kültüründen çok, kendi intibak mekanizmalarını geliştirdiği kültürel örüntülere iltifat etmektedir. Toplumun geniş kesimleri tarafından da paylaşılan bu kültürel örüntü, nicel anlamda büyüme gösteren bir olgu olması nedeniyle, çoğu zaman nitelik bakımından bir değer yitimine uğradığı iddialarına maruz kalmakta ve gelenekçi seçkinler tarafından eleştirilmektedir (Şişman, 1999: 12). Bu anlamda, hem geleneksel hem de modern kültürün kodlarına uyum sorunu veya –daha doğrusu– uymama sorunu yaşayan popüler kültür, *ya-*

bancılaştırıcı bir süreç olarak değerlendirilmektedir. Burada yabancılaşmanın, geleneksel ve modern dünyalar arasında bir yerde bulunmak anlamına gelip gelmediği sorusu anlam kazanır. Herhangi bir toplumsal olguya soyut bir biçimde 'yabancılaşmış' demenin, onu belli geleneklerin kurallarına uymadığı için beğenmediğini belirtmekten başka bir anlama gelmediği (Özbek, 1991: 21) açıktır. Dolayısıyla, *popüler, arabesk, taşra* veya başka hangi kavramla ele alınırsa alınsın, çevrenin kültürel pozisyonunu anlamak yerine, onu merkez kabul edilen paradigmaların marjında gören ve *yabancılaştırıcı* gibi bazı dışlayıcı kavramlarla tanımlamaya çalışan indirgeyici bir eğilim dikkatlerden kaçmamaktadır.

Hâlbuki popüler kültür, dış etkilere açık olmakla birlikte, tamamıyla kendine özgü bir doğallık, çoğulluk ve çeşitlilik içerisinde somutlaşma eğilimi taşıyan gündelik hayatın kültürüdür (Subaşı, 2001: 238). Bilindiği üzere, toplumu oluşturan bütün grup ve kategoriler, gündelik hayatın kültürel ve simgesel pratikleri içinde, değişik ölçü ve benzerliklere sahip olarak etkileşime girerler (Lefebvre, 1998: 28). Dolayısıyla, toplumsal hayatın çeşitli düzeylerdeki yansımaları, gündelik hayat pratiği üzerinde gözlenebilir. Dinin popüler kültüre özgü tezahürleri de yine aynı çevre içerisinde meydana gelen değişmelerin gözlenmesiyle mümkündür. Nitekim çalışmamızda çevrenin kültürel yapısı, değişimin derinden hissedildiği kent merkezleriyle sınırlı tutulmuştur. Böylelikle, araştırmaya konu olan çevrenin din anlayışı da kırsal alanlardan ziyade, kentsel çevrelerde kendini gösteren dinî yaşayış olacaktır. Bu bakımdan, çevrenin dinî anlayışının daha çok hangi tezahür ve göstergelerde izlenebileceği konusunda bazı tespitlere işaret edilecektir.

Gelenek ve Modernlik: Çevresel Dinsellik

Kültürel anlamda merkez-çevre ayırımı özellikle modernleşme sürecine özgü bir farklılaşmayı ifade ettiği için, çevrenin dinî hayatı da modern toplumdaki dinin konumundan bağımsız ele alınamaz. Bilindiği gibi, modern toplumda gündelik hayatın dinamikleri dinin konumunu da farklılaştırmıştır. Dinin gündelik hayat üzerindeki etkileri geleneksel topluma göre daha sınırlı ve tanımlanmış alanlarda söz konusudur. Dinin ve dinsel kurumların toplumsal etkilerinin öneminde sekülerleşmeyle birlikte bir azalma kendini gösterirken, geleneksel olanın yerini yeni dinî anlayış ve algılama biçimleri almıştır. Modernleşmenin temel dinamiklerinden rasyonalizasyon karşısında geleneksel yapılar dönüşüme uğramakta; böylece, gelenek ve âdetler de yerlerini, amaçlarla mantıksal tutarlılık içinde bulunan davranış kalıplarına bırakmaktadır (Berger, 1999: 100). Böylece, modern toplumun rasyonalize olmasının genel etkisi içinde din, toplumsal alanlardan, hem kurumsal hem de sembolik olarak ayrılmıştır.

Ancak, gelenekselden moderne geçiş süreci, klasik modernleşmeci yaklaşımların öngörülerinin aksine, geleneğin bütün kalıp ve formlarının zayıflayarak yok olması şeklinde gerçekleşmemektedir. Klasik modernleşmede "gelenek ile modernleşme" dikotomisi, geleneksel değer ve kurumların modernleşmeye karşı direnç gösterdiğini; ancak, modernleşme geliştikçe geleneğin zayıflayacağını be-

nimser. Yani geleneksel ile modern olan arasında bir *çatışma, dışlama* ilişkisi kurgulanmaktadır. Buna göre, modernleşmenin kültürel yansımalarının gecikmesi, geleneksel değer, kurum ve ilişkilerin henüz ortadan kalkmamış olmasıyla açıklanmaya çalışılmaktadır (Gusfield'in yaklaşımı için bkz. Özbek, 1991: 35-36). Dolayısıyla, bu yaklaşım, geleneksel ile modern arasında muhtemel karma biçimlere önem vermez. Oysa geçiş toplumlarında tezahür eden eski ile yeni arasındaki ilişki ve yeni karma biçimler, zannedildiği gibi geleneksel ile modern arasında salt dışlamaya dayanan bir ilişki olmadığını göstermektedir (Özbek, 1991: 38). Yani gelenek, çoğu zaman değişimde bir meşrulaştırma kaynağı da olabilir. Gusfield'in yaklaşımında olduğu gibi, gelenek, günün ihtiyaç ve özlemlerine göre yeniden biçimlenebilme özelliğiyle modernlik arayışına güç verebilir.

Görüldüğü gibi, geleneğin değişmeye kapalı, durağan bir yapısı olmadığı ve geçiş toplumlarında geleneksel ile modern arasındaki ilişkinin çeşitli biçimlerinin ortaya çıktığı, ancak bu ilişkinin hâkim biçiminin birleşme (*fusion*) ilişkisi olduğu konusunda, modernleşme kuramı yine aynı paradigma içinden eleştiri almaktadır. Buna göre, 'geleneksel toplum' durağan değildir. Geleneksel kültür, tutarlı bir norm ve değerler bütünü olmayıp, 'büyük' ve 'küçük' geleneklerinin yanı sıra, bu geleneklerin kendi içlerinde çeşitlilik içerir. Geleneksel toplum, türdeş bir yapıya sahip değildir; işbölümü, farklı gruplar ve farklı yaşam üslûpları içerir; eski geleneklerin yeni değişmeler tarafından yerinden edilmesi de zorunlu değildir; eski ile yeni yan yana var olabileceği gibi, bu ilişki çoğu kez karma bir biçimle de sonuçlanabilir (Göle, 2000: 24). Bu yaklaşım, büyük ölçüde geleneğin etkin olduğu çevrenin kültürel yansımalarının patolojik bir sonuç olarak ele alınmasına sıcak bakmamaktadır. Zira geçiş süreci özellikleri taşıyan Türk toplumunda çevrenin popüler kültürü, bir anlamda geleneksel ile modern arasında karşılıklı etkileşimin karma biçimlerini de içermektedir. Aynı şekilde, din anlayışında da geleneksel ve modern algılama kalıplarına tekabül etmeyen yeni bir üslûp ve çeşitlenme söz konusudur.

Modernleşme ile gelenek konusunda yukarıda değindiğimiz *karma biçimler* yaklaşımı, pratik olarak çevrenin din anlayışında da kullanılabilir. Nitekim David Shankland'ın kırsal çevrelere ilişkin gözleminde bunu görüyoruz:

> Türkiye'nin Sünni köylerinde erkeklerle konuşursanız, dine çok bağlı olduklarını görürsünüz. Aynı şekilde modern dünyanın bir parçası olmaya da çok isteklidirler. En büyük camileri yapmak istedikleri gibi, bulaşık makinalarına, video kameralarına, otomobillere sahip olmak isterler. Geçmişte değil, ama dinle birlikte yaşamak isterler: İslam'a inançla modern dünyanın bir parçası olmayı birleştirmek (Shankland, 1993: 85).

Modernlik ile gelenek arasında çatışmayı olumsuzlayan bu yeni ilişki biçimi salt kırsal alanlarla sınırlı kalmayıp, toplumsal hayatın bir parçası hâline gelmeye başlayan yabancı dil, uydu yayınları, elektronik aletler, seyahat ve tatil imkânları ile kentlerde daha bariz bir şekilde görülebilmektedir. Göle'nin

ifadesiyle, "Çevre merkeze taşındıkça beklentileri de yükselmektedir" (Göle, 2000: 58). Toplumun bütün kesimleri bu anlamda kentsel kültürden, zenginlikten ve tüketimden hakkını almaya taliptir. Türk toplumunda da "gelenekler, tehdit altındaki değerleri korumanın bir yolu olarak sahiplenildiği gibi, belki daha fazlasıyla değişimi haklı göstermek için kullanılmakta ve başvuru çerçevesini" oluşturabilmektedir (Göle, 2000: 24).

Çevrenin din anlayışında modernlik ile geleneğin iç içe geçmiş yapısal özelliğine değindikten sonra, kavramların toplumsal katmanlaşmayla bağıntısına geçebiliriz. Dinî araştırmalarda "resmî ve popüler din" terimleri yerine "halk dini ve evrensel din" kavramları sıklıkla kullanılmaktadır. Din, tarih, sosyoloji ve antropoloji alanlarında yapılan araştırmalarda, 'popüler' tabakanın bağımsız ve ayrı bir kategori oluşturup oluşturmadığı sorusu hep gündeme gelmiştir. Bu bağlamda 'iki katlı' din modeli, çeşitli toplum tabakalarındaki farklı din anlayışlarına işaret etmek ve özellikle kitlelerin dinini nitelendirmek amacıyla kullanılmıştır. Dolayısıyla, bu sınıflandırma, 'popüler' dinin, yalnızca dini, elitlerin düşüncelerinin karışık ve yozlaşmış bir şekli olarak anlaşılmasına neden olabilir. Ancak, burada popüler din kavramının, bu tür bir değer yargısına maruz kalmaksızın, dinî kurumların kutsamasından uzak bir dinî inanışlar, ibadetler ve uygulamalar seti şeklinde (Yel, 1995: 50-51) anlaşılması daha nesnel bir yaklaşım olacaktır.

Genel anlamda dinlerde kitabi ve resmî dindarlığın yanı sıra, halk tabakalarının özel dindarlık formunu temsil eden bir popüler dindarlık boyutu bulunmaktadır. Esasen İslamiyet'te havass-avam ayırımı da, dindarlık tarzlarında farklılaşmaya dayalı bir ayırım olup, burada halk dindarlığı büyüsel, mistik ve mitolojik unsurlara ağırlık vermesi ile, nasslara ve onların çeşitli şekillerde kurumlaşmış yorumlarına bağlılığı içeren kitabi dindarlıktan ayrılmaktadır (Günay, 1998: 302). Dolayısıyla, popüler din, yüksek tipli genel kabul görmüş kitabi dinlerle bir arada yaşayan kurumsal ve ortodoks olmayan inanç, ritüel ve pratikleri tanımlamada kullanılan bir terimdir. Bu özelliklerinden dolayı da, çoğu elitist yorumlarda popüler din, olumsuz anlamda, dinin kaba, basit bir formu olarak öne çıkar. Ancak, halkın kültürüyle derin bağlantısından dolayı çeşitli adlandırmaları altında çevrenin dindarlığı, sırf yüksek dinle çelişkileri ve zıtlıkları temelinde ele alınamaz.

Weber, gündelik hayatta kitlelerin gerçek dininin, evliyaya gösterilen hürmet olduğunu belirtir. Kitlelerin dini, birey ve tanrısal arasındaki ilişkinin yorumlanmasında aracılara yaslanmak zorundadır (Schroeder, 1996: 100-101). Esasen, hemen bütün dinlerde halk dindarlığı ile resmî dindarlık arasında göz ardı edilemeyecek bir ayırım olduğu bilinmektedir. Yapısal olarak geniş bir çeşitlilik arz eden halk dindarlığının, sembolik ve mitsel düşünme tarzıyla bazı kolektif yönelimlerin etkilerine farklı düzeylerde açık olduğu söylenebilir. Özellikle kitlelere özgü coşku, heyecan ve duygusallık, dine bağlılık tarzı ve kanaatlerde de kendini göstermektedir. Öte yandan, yine kitlelere has bir fe-

nomen olarak öne çıkan, bir önder ve rehber öncülüğünde sevk edilme, yönlendirilme olgusu, çevresel popüler dindarlığın 'kurtarıcı mehdi' anlayışını besleyen ana kaynaklardan birini teşkil eder. Onun içeriğinde yüksek tipli kitabi dinlere uygun kavram ve inançlarla birlikte, geleneksel kabul ve hurafelerin karışımını bulabileceğimiz bir senkretizm bulunmaktadır. Bu bileşim, bir anlamda çevresel dindarlıkta kendini gösteren çeşitli kişisel gereksinim ve yönelimleri temin veya teskine yönelik potansiyel desteğe, başka bir deyişle, pragmatik eksene işaret eder. Çevresel dindarlığın, belli bir tabaka veya toplumsal sınıfla örtüşmeyen bir yapıya sahip olmakla birlikte, genellikle alt tabakalara özgü göstergelerle açıklanmaya çalışılması, onun sınırlarındaki geçişkenliğin göz ardı edilebilmesine yol açmaktadır.

Dindarlığın Çeperleri: Zorlanan Sınırlar, Kategoriler

Daha çok, hızlı değişim süreçlerindeki sosyo-kültürel yansımalar bağlamında tartışılan çevresel dindarlık, dinî hayatın belli kategorilere özgü yansımalarıyla sınırlandırılamayacak bir çoğulluk içermektedir. Bu durumu çevrenin kendi içinde taşıdığı yapısal çeşitlilikle bağlantılandırmak mümkündür. Zira artık kırsal-kentsel ayırımının klasik göstergeleri dışında birbirinden farklı sosyo-kültürel oluşumlar, toplumsal hayatta yerini almaktadır. Kentler, artık yalnızca seçkinlerin resmî eğitimlerine dayalı din anlayışlarını ifade eden *büyük geleneğin* mekânını temsil etmiyorlar. Dolayısıyla, orada değişim dinamiklerine özgü yeni gelenek ve kültür çevreleri ortaya çıkmakta, dindarlığın bilinen algı ve referans çerçeveleri de değişmektedir. Bu bağlamda, kitlelere özgü dindarlık olgusunu, sosyal tabakalaşma piramidinin katmanlarından herhangi birisiyle açıklamak yerine, söylemi oluşturan temalara odaklanarak değerlendirmek daha uygun bir yol olacaktır.

Tarihsel boyutu itibarıyla Türk toplumunda çevrenin dinî eğilimleri ise, Ocak'ın *Müslümanlığın dikey farklılaşması* olarak adlandırdığı, halk katlarının İslam'ı algılayış, yorumlayış ve yaşayış biçimlerinde kendini göstermektedir (Ocak, 1995: 36). Bu yönüyle çevrenin kategorik ayrımlaşması içinde halkın anlayışını yansıtan ve genellikle mitsel bilgilerle karışık bir *halk İslamı*'nın etkinliği söz konusudur. Çevrenin popüler dindarlık biçimlerini genel anlamda toplumsal yapının alt kategorilerine hasretme eğilimi, bir ölçüde, alt toplumsal kategoriler ile tarihsel, geçmişe dönük muhafazakâr yönelim arasında bağ kurmaya çalışan indirgemecilikten güç almaktadır. Oysa, önce de belirtmeye çalıştığımız gibi, *merkezin, kentli seçkinlerin veya kitabi* olanın karşısında konumlanan *çevreye özgü dindarlık*, esasen toplumun çok farklı kesim ve katmanlarında karşılık bulan ve paylaşılan bir dinî yaşayışa işaret etmektedir. Dinî hayatın bu özgün sosyolojik yansımasında detayları, geleneksel algı kalıpları ile modern formları bağdaştırmaya, başka bir ifadeyle, dönüştürücü modern dinamikleri birtakım ara formlarda içselleştirmeye veya yerelleştirmeye çalışan yönelimler oluşturmaktadır. Bu anlamda çok hızlı değişmelere sahne olan ve geçişkenlik özelliği gösterdiği için farklı toplumsal kategorileri bünyesinde toplayan çevresel di-

nî yönelimler, basitçe bir "alt tabaka dindarlığı"na indirgenemez. Öte yandan, alt ve üst sınıflar arasında kesin veya karşıt ayırımlar temelinde katıksız, saf bir kültürel oluşumdan söz etmek, sosyolojik anlamda da güçlükler taşımaktadır.

Çevrenin heterojen sosyal yapısı, farklı dinî eğilim ve yönelimlerin kendine yaşama alanı bulabildiği bir ortamı işaret eder. Buna göre, çevrenin din anlayışı da, halk tabakalarının popüler dini ile ortodoks, kitabi ve resmî dinin birçok özelliğinin kesişme alanını oluşturur. Orada resmî din tarafından da kabul edilerek dinî hayatın bir parçası hâline gelen tasavvufi akımlardan, geçerliliğini geleneksel uygulamalar, ibadetler veya ruhani liderlerden çok, temel dinsel metinlere dayandıran *öze dönüşçü*, modern hayatı ve değerleri kabul etme eğiliminde olan *modernist*, modernleşmeye çeşitli düzeylerde direnç göstermeye çalışan *gelenekçi ve yeni gelenekçi* anlayışların bir arada bulunduğu anlaşılmaktadır. Böylece, sosyo-kültürel ve ekonomik performans bakımdan merkezin uzağında konumlanan çevrenin dinî hayatı a) İçinde büyü, nazar, kurşun döktürme, türbe ve yatır ziyareti gibi fenomenlerle karakterize olan halkın popüler dindarlığı, b) Gelenek-modernlik karşılaşmasında dinin ideolojik çerçevede algılanmasını ifade eden, toplumsal ve siyasal etkileşime çok hassas hâle gelmiş dinî yönelim ve gruplaşmalar, c) Modern hayatı ve değerleri çatışmadışlama ekseninden çok, yaşanan hayatla uyumlu hâle getirmeye çalışan uzlaşmacı, bireyci dinî eğilimlerle bunlardan bazılarının veya hepsinin bir arada olabildiği bir çeşitlilik içerir.

Deruni Dindarlık, Sufizm ve Tarikat

Kitlelerin dinî inanç ve tutumlarının şekillenmesinde tarikatlar ve tasavvufun çok etkili bir boyut olduğu söylenebilir (Günay&Ecer, 1999: 225). Bu anlamda tasavvuf ve tarikatlar, popüler düşünce ve tasavvurları bünyesinde yeşerten ve onların devamını sağlayan kurum işlevi görmüşler; taşra ile kentli kurumlar, avam ile yüksek tabaka arasında köprü kurma, dinî, toplumsal, ekonomik seyyaliyet sağlama özellikleri ile de tartışma konusu olmuşlardır (Mardin, 1995: 71). Değişim sürecinde tarikat yapılarının sosyo-kültürel boyutta kimlik ve güven bulma, sosyo-ekonomik anlamda ise ekonomik ve toplumsal marjinalliğe bağlı sorunları ifade etmede (Turan, 1993: 55) cazip adresler hâline gelme potansiyeli içerdiği bilinmektedir. Göç ve kentleşme, taşraya özgü tarikat ve cemaatlerin kentlere sosyolojik anlamda bir *tampon* veya *ara kurum* mahiyetinde taşınmasına fırsat tanımıştır. Bireyselleşmenin mekânsal koşulu olan kentler ve kentliliğin, Türkiye pratiğinde gerekli ve yeterli alt yapı-kurumsallaşma pozisyonları oluşmadığı için, enformel, cemaatçi yapılar hem gündelik hayat hem de söylem düzeyinde görece artan bir etkinlik kazanmıştır. Bu nedenlerden dolayı, çevrenin dinsel yönelimlerinde de eğitim, ekonomi ve siyaset gibi kurumsal yapılanmalarıyla kamusal alana nüfuz etmeye çalışan çeşitli nitelikteki cemaatler özel bir ağırlığa sahiptir. Öte yandan, geleneksel tarikat yapılarının modernleşme sürecinde yaşadıkları değişim tecrübeleri, onları, *konfor-*

mizm ve *radikalizm* arasında salınan veya karşıt uçlarda yer alabilen, açık, hassas ve kırılgan yapılar hâline dönüştürebilmektedir.

Çevrenin dinî yönelimlerinde ortaya çıkan bu durumu özellikle 1980'li yıllarla birlikte yaşanan medyatik canlanma veya kitle iletişim araçlarının dinî grup ve hareketlere yansıyan etkisi ile bağlantılandırmak mümkündür. Nitekim bu döneme kadar sadece üç büyük kent için söz konusu olan dinî nitelikli yayınların çıkışının artık çevreye kaymaya başlaması çarpıcı bir gelişme olarak karşılanmaktadır (Ayata, 1993: 133). Ayata, cemaatçi bir söylemin baskın olduğu çevresel nitelikli geleneksel tarikatlarda iki farklı yaklaşımın öne çıktığını belirtir:

> Birinci yaklaşımda, maddi güdülerden elini çekme ile ölüme ve fedakârlığa büyük prim veren güçlü eskatolojik eğilim, kişiyi teolojik spekülasyon ya da anlık manevi doyumdan çok, eyleme yönelten ritüel ve uygulamaya güçlü bir vurgu kendini gösterirken, ikinci yaklaşımda ahlak dışı tüketim ve açgözlülük şiddetle mahkum edilir. Ahlaki eğitimin ürünü olarak erişilen kişisel bütünlükle, Batı'nın ideolojik ve kültürel etkilerine karşı güçlü bir müslüman kimliği geliştirmeye çalışan bu eğilim de dinin odak noktası, eylemden çok inançtır (Ayata, 1993: 167).

Diğer taraftan, çevrenin din anlayışında vaaz ve sohbetlerin yapıldığı resmî bir din kurumu olarak cami, yerini başka etkileşim ve iletişim kanallarına devretmiş gibidir. Cami dışında çeşitli dinî cemaat ve gruplar tarafından gerçekleştirilen sohbet ve toplantılar da halkın dindarlığını besleyen kaynaklardır. Ancak, bu durumun gerek vaaz ve sohbetlerin aktarılmasında kullanılan araçlar itibarıyla, gerekse popülerden, gelenekçi ve modern eğilimlere kadar farklılaşan muhtevasıyla bir değişim içinde olduğu söylenebilir. Tarikatlar ve cemaatler gibi klasik yapılarda farklı bir söylemi dillendirmeye çalışan 'çevre', bu anlamda geleneksel kalıpları kullanma eğilimi taşımakla birlikte, onların içerik ve amaçlarında belli bir farklılaşmaya gittiğinin işaretlerini de vermektedir. Bu türden bir yansımanın ortaya çıkmasında, yaygın kullanım özelliği kazanan modern kitle iletişim araçlarının *geleneği dönüştürücü fonksiyonu* etkili olmalıdır.

Senkretist bir karakter taşıyan Türk halk dindarlığı içinde, tasavvuf, Şiilik ve Sünniliğin yanı sıra, eski Türk inanç ve gelenekleri de bir oluşturucu öğe olarak yer almaktadır (Aslan, 2002: 95). Halk düzeyinde Sünniliğin eski Türk inançları ve geleneklerinin yanı sıra yerel ve sufi unsurları da yapısına almak suretiyle kendine özgü popüler bir dindarlık tarzı ortaya çıkardığı söylenebilir (Günay, 1998b: 521). Dolayısıyla, değişim sürecindeki Türk toplumunda çevrenin dinî eğilimlerinin tarihi, Türk popüler dindarlığının dinamikleri ile birlikte düşünülmelidir. Öğretisi itibarıyla avam-havass ayırımını temel alan sufiliğin, tarihsel arka planı da dikkate alındığında, bütün olarak elit veya folk dindarlık içinde değerlendirilmeye müsait bir tipoloji oluşturmadığı anlaşılmaktadır. Bu bakımdan, entelektüel mistisizm ile tarikat olgusunun merkez-çevre ayırımına uygun bir farklılaşma potansiyeli içermesi anlamlıdır. Öte yandan, yapı-

sında protest ve arabesk nitelikleri yüklenmiş yeni dinî-kültürel çerçevenin bütünüyle tarihi oluşturucu öğelere bağlı kaldığını düşünmek ve yeni etkileşim kaynaklarını dikkate almamak da yanıltıcı sonuçlara yol açabilir.

Duygusallık, Tepkisellik ve Protesto

Sosyolojik kavramsallaştırmada salt sosyo-ekonomik ve kültürel karşıtlıklar temeline bağlı kalmayan bir merkez-çevre analizi, değerler, zihniyet ve dünya görüşü düzeyinde etkili olan bir farklılaşmayı, hatta etkileşimi de açıklama imkânlarını içinde taşımaktadır. Kuramsal yaklaşımımızda çevrenin belli bir toplum kesimi veya tabakası ile sınırlandırılamayacağını, dolayısıyla da dinî hayatın, belli kategoriler düzeyinde açıklamayı aşan bir boyuta sahip olduğunu belirtmiştik. Bununla birlikte, mistik eğilimlerle ilgili farklılaşan modellerde de görülebileceği gibi, her ne kadar dünyeviliğin tüketim bağlamında reddi söz konusu ise de, duygusallığa, eyleme ve pratiğe önem veren algılama, çevrenin popüler din söyleminde baskın karakteri oluşturmaktadır. Çeşitli görüntüleri altında dinin özellikle kentlere gerçekleşen yoğun göçle toplumsal hayatın değişik sektörlerindeki artan görünürlüğü, Ş. Mardin'e göre, "çevrenin merkezi fetih hareketi" (Mardin, 1991: 234) olarak yorumlanmaktadır. Mardin 1950 sonrası Türkiye'de sanayileşme, nüfus artışı, iletişim ve ulaşımın yaygınlaşmasının hızlı kentleşmeye yol açması neticesinde *taşra*nın kente göç etmeye başladığını belirtir. Ancak, göç süreci, kentlerin yeni gelenleri kendi kültürel potasında eritmesine imkân vermeyecek kadar hızlı ve yoğun bir şekilde gerçekleşiyordu. Bu durum, Mardin'e göre, "kentlerin büyük kültürünün çevrenin küçük kültürü tarafından kemirilmesi anlamına geliyordu" (Mardin, 1990: 115).

Göç, kentleşme ve modernleşmeyle ortaya çıkan değişim, Zubaida'nın da belirttiği gibi, "Eski kültürel biçimlerin zengin tabaka ve aydınlar arasında en azından geçersizleşmesine yol açmıştır" (Zubaida, 1994: 181). Burada dikkat edilirse, geleneksel yapıların *reddinden* ziyade, bazı toplum kesimlerinde *geçersizleşmesi* eğilimi söz konusudur. Gelenekselin mekânı olan *mahalle* olgusu, yerini sınıfsal olarak homojen evlerin çoğunluğu oluşturduğu yeni semtlere terk ettikçe, çevrenin dinî eğilimlerinde de mekândaki bu değişime bağlı farklılaşmalar ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla, yalnızca ekonomik düzeyde değil, sosyo-kültürel boyutta da, çok geniş kapsamlı bir dönüşümün etkin olduğu göz ardı edilmemelidir. Fiziksel mekânda gerçekleşen farklılaşma, sosyal mekâna ve orada üretilen kültürel kalıplara, en sonunda da toplumsal yapıya kadar uzanan bir zincirleme etkileşimin nedenini oluşturur. Geleneksel mahallede gerçekleşen birçok etkinliğin, yeni site-apartman koşullarında yerine getirilememesi, popüler kültürün çarpık görüntülerini ortaya çıkarmaktadır. Bunun ilgi çekici örneklerinden birini, düğün kutlamalarında görmek mümkündür. Modern düğün törenlerinin, artık geleneksel anlamda mahallede komşuların doğal davetli olduğu bir ortamdan, daha çok arkadaş çevresi ve akrabaların katılabildiği mekânlara taşınmasıyla, (Zubaida, 1994: 178-179) düğüne ilişkin bazı

dinî-kültürel örüntülerin bu gelişmeye paralel bir etkisizleşme sürecine girdiği anlaşılmaktadır. Bu anlamda düğünle ilgili birçok dinî-geleneksel uygulamaların devreden çıkmasıyla birlikte, pek çoğunun da yeni şekiller altında devam ettiğini görmek şaşırtıcı olmamaktadır. Başka bir deyişle, "ritueller yeni ortamlarda tamamıyla kaybolmamakta, yeni duruma uygun şekiller alarak varlıklarını sürdürmektedirler" (Peacock, 1979: 404).

Çevrenin popüler dindarlığında hastalıktan şifa bulma, kaza ve belalardan kurtulma veya iş ve başarı durumu gibi sorunlara dayanan eğilimler (Zubaida, 1994: 168), sosyo-kültürel ve ekonomik yetersizliklerle bağlantılı yeni yansımalar hakkında da ipuçları taşımaktadır. Toplumsal devingenlik içerisinde dikey hareketlilik imkânlarının kısıtlı olması, dinsel meşrulaştırım bakımından farklı iki yönelimi ortaya çıkarabilmektedir. Bu anlamda verili sosyal konumun içselleştirilmesinde işlev kazanan içe yönelik *kadercilik* eğiliminin yanı sıra, buna tepkisellik ve protesto boyutuyla dışa yönelik *itiraz* işlevi de eşlik eder. Bu bakımdan çevrenin dinî yönelimleri arasında "dine ideolojik tanımlamalar çerçevesinde yaklaşım"ın kendisine yer bulması anlamlıdır. İ. Turan, dinin ideolojik bir çerçeve hâline gelmesini, "Hızlı kültürel dönüşümün nimetlerinin çevreye ulaşamamasından dolayı, değişime karşı duyulan direnç"le açıklamaktadır. "Din, burada en kolay ulaşılabilen ideolojik çerçeveyi" oluşturmaktadır (Turan, 1993: 54). Ancak, ekonomik faktör kadar kültürel yabancılaşma olgusunun da, dinin bu tarz algılanışında etkisi olmalıdır. Zira değişimle birlikte bilinen geleneksel algı ve yaşama desenlerinin farklılaşması, en azından ekonomik tabakalaşmada bazı toplum kesimlerinin kendilerini alt tabakalarda hissetmeleri kadar önemlidir.

Modernleşme sürecinde artan "kitle iletişim imkânları, eğitimin yaygınlaşması" gibi olgular, çevrenin din anlayışını sürdürme ve yaygınlaştırmada olduğu kadar, kentin yüksek kültürüne nüfuz etmede de önemli işlevler taşımaktadır. Özellikle 70-80'li yıllarda gözlenen dinî yayınlardaki artışın (Günay&Güngör, 1998: 467) giderek eğitim, ekonomi ve siyaset gibi diğer kurumlara yansıyan etkileri, çevresel dinî oluşumların yeni toplumsallaşma araçlarını keşfetmeleri kadar, bu araçların dönüştürücü gücünü de yaşamalarını sağlamıştır. Dinî çocuk kitapları üzerinden popüler dinî edebiyatın mesajlarını okumaya çalışan Saktanber, dünya görüşü itibarıyla "aşırı ampirisizmin ve bu dünya hayatına yönelik mesajların yoğunluğunu" vurgulamakta, "bireylerin eylemlerinin daha çok bu dünyada yargılanacağı düşüncesinin öne çıkışını" dikkate değer bulmaktadır (Saktanber, 1993: 255-256). Bu arada, din eğitimi veren okullara yönelik çevresel ilginin analizini yapan Akşit, özellikle bazı bölgeler için, kırsal ve kentli küçük esnaf çocuklarının yukarı doğru toplumsal hareketliliğinde bu tür okulların belli ölçülerde bir hareketlilik imkânı içerdiğine işaret etmektedir (Akşit, 1993: 100, 105-106).

1980'li yılların gündelik hayata getirdiği bir başka olgu ise, alışık olunmayan tüketim kalıplarının yaygınlaşmasıyla ortaya çıkan kültürel yansımalar ol-

muştur. Özellikle teknolojinin arabeskleşmiş bir kültür bağlamında içselleştirilmesi, yeni tüketim alışkanlıkları ile dinî algılar arasında karikatürize olmuş çarpıcı bileşimler, çevrenin din anlayışına transfer olan yeni yansımalardır. Komşuluk geleneklerinden Ramazan âdetlerine, edebiyattan eğlence kültürüne, sanattan mimariye gündelik hayatın yerleşik kalıplarına uymayan, "yüzeysellik, katı formalizm ve sembolleri abartma eğilimi ile Türk-İslam kültürünün kentlerde olgunlaşmış birikimini gölgeleyen bir din yorumu" (Alkan, 1994: 28) , yalnızca merkezin odaklaştığı bir eleştiri konusu değildir artık.

Öte yandan çevresel dinî yönelimler içerisinde kadının konumu, belli ölçülerde ataerkil kültürün geleneksel cinsiyet rollerine bağlı bir görüntü ortaya koysa da, bunun yeni anlayışlarla farklılaşmaya başladığı söylenebilir. Değişim sürecinde kız çocuklarını okutma talebinde ortaya çıkan artış, geleneksel toplumda ataerkil dinî söylemi besleyen anlayışların nüfuz ve itibarında derin sarsıntıların meydana geldiğini ifade etmektedir. Kız çocuğuna yaklaşımda, gelenek içerisinde yer bulmuş kalıp yargıların mahremiyet temelinde yol açtığı mahrumiyetin, 'okula gönderme eğilimi'ndeki artışla yer değiştirdiği gözlenmektedir (Kandiyoti, 1997: 38). Bu gelişme, ataerkilliğin teorik düzeyde yaygın bir kabule sahip olmasıyla birlikte, pratiğin genelde bu yaygın kabullerden farklı şekillendiğini, hatta kadının aile içi ilişkilerde büyük ölçüde etkinlik alanına sahip olduğunu ima etmektedir.

Yeni iş alanları açmaya yönelik toplumsal değişmelerin, sosyal hayat içerisinde kadını üretici kimliğine kavuşturmada yeni fırsatlar anlamına geldiği bilinmektedir. Bu nedenle, kadının kent hayatında ortaya çıkan yeni toplumsallaşma alan ve kurumlarına yönelik talebi, erkeklerden daha fazladır. Bu talebin gerçekleşme düzeyi ile birlikte kamusal alanlarda ve toplumsal hayatta artan bir kadın görünürlüğü söz konusudur (Çelik, 2001: 276). Mevlit, hatim gibi bazı dinî törenler, kadınların yalnızca bilgi ve görgülerini artırma imkânı sağlamakla kalmamakta, aynı zamanda topluca bir araya gelmelerine de meşru bir zemin oluşturmaktadır (Kandiyoti, 1997: 35). Öte yandan, yerel örgütler düzeyinde gerçekleştirilen kadın etkinlikleri, hayır, kermes, yardımlaşma dernekleri gibi kurumsal etkinlikler, hem geleneğin yeni dönüşümlere açık yönünü hem de kadınların yeni toplumsallaşma imkânlarını ifade eder. Dolayısıyla, artık modernleşmenin etkileri altındaki çevrede "kadınları yalnızca aile kurumunun bir uzantısı olarak görme eğilimiyle, eş, anne ve ev kadınına yapılan vurgunun" (Acar, 1993: 232) giderek geçersizleştiği ve kadınların varlıklarını özel alanın sınırları dışına taşımaya çalıştığı anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak belirtilmelidir ki, kişilik ve toplum yapılarında önemli farklılaşmalara yol açan değişimler, toplumun bütün kategorilerinde aynı etki ve sonuçları göstermez. Bu nedenle, kültürel ve ekonomik benzerlikler temelinde ortaya çıkan yapılaşmalar, değişimi kendi özgün algı kalıpları ve dünya görüşleri bağlamında yaşarlar. Bu makalede *çevre* olgusu belli tabakalarla özdeşleş-

tirilme eğiliminin aksine, daha geniş bir toplumsal yapının karşılığı olarak, gündelik hayat ilişkileri üzerinden çeşitli kültürel göstergeleri veya eğilimleriyle belirlenmeye çalışılmıştır. Periferik dindarlık veya çevresel dinî yönelimlerde tarihsel birikimi taşıyan geleneklerin yanı sıra eski formların yeni muhtevaları ile bir arada bulunması, merkez-çevre ayrımlaşması içerisinde farklılaşan dinî eğilimlere işaret etmekte; ancak, onun sosyo-ekonomik temelli açıklama imkânlarını da aşmaktadır. Dinî hayatın hemen bütün boyutlarında kendini gösteren yeni oluşumlar, gelenek ile modernleşme arasında bazı gerilimlerin izlerini taşımakla birlikte, yeni karma biçimlerin ve tecrübelerin anlam haritasında yer almaktadır. Buna göre, çevrenin dinî eğilimleri, içinde büyü, türbe ve yatır ziyareti gibi çeşitli inançların bulunduğu popüler halk dindarlığından, modern hayatı ve değerleri benimseyen uzlaşmacı anlayış ile onu reddeden gelenekçi yaklaşıma kadar farklılaşabilen yönelimleri içermektedir. Geleneksel yapıların zihniyet dünyaları ile pratiklerinin modern araç ve kurumları kullanma arzuları paralelinde dönüştüğü değişim sürecinde, doğal olarak gündelik hayatın dinsel çevresi ve çehresi de değişmektedir.

Kaynaklar

ACAR, Feride (1993), "İslamcı İdeolojide Kadın: Türkiye'de Üç İslamcı Kadın Dergisi", *Çağdaş Türkiye'de İslam*, ed. Richard Tapper, Sarmal Yayınları, İstanbul, s. 205-236.

AKŞİT, Bahattin (1993), "Türkiye'de İslami Eğitim: Osmanlı'nın Son Dönemlerinde Medrese Reformu ve Cumhuriyette İmam Hatip Okulları", *Çağdaş Türkiye'de İslam*, ed. R. Tapper, Sarmal Yayınları, Ankara, s. 99-131.

ALKAN, Ahmet T. (1994), "İslamın Köylü ve Kentli Pratiği Üzerine Notlar", *Türkiye Günlüğü*, Ocak-Şubat, sayı: 26, s. 25-29.

ASLAN, Mustafa (2002), *Türk Popüler Dindarlığı Üzerine Bir Araştırma-Çorum Örneği*, Doktora Tezi, Kayseri.

AYATA, Sencer (1993), "Çevresel Nitelikteki Geleneksel Tarikatlar", *Çağdaş Türkiye'de İslam*, ed. Richard Tapper, Sarmal Yayınları, İstanbul, s. 133-170.

BERGER, Peter L.(1999), "Dinî Kurumlar", *Toplumbilim Yazıları*, der. ve çev. Adil Çiftçi, İzmir, s. 71-136.

BROWN, Bruce (1989), *Günlük Hayatın Eleştirisi*, çev. Yavuz Alogan, 2. baskı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

ÇELİK, Celaleddin (2001), *Şehirleşme ve Din-Konya Örneği*, Doktora Tezi, Kayseri.

ENDRUWEIT, Günter & Trommsdorf, Gisela (1989), *Wörterbuch der Soziologie*, Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart.

GELLNER, Ernest (1994), *Postmodernizm, İslam ve Us*, çev. Bülent Paker, Ümit Yayınları, Ankara.

GIDDENS, Anthony (2000), *Sosyoloji*, yay. haz. H. Özel-C. Güzel, Ayraç Yayınları, Ankara.

GÖLE, Nilüfer (2000), *Melez Desenler*, Metis Yayınları, İstanbul.

GÜNAY, Ünver (1998), *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul.

GÜNAY, Ünver (1998b), "Türk Toplumunun Dinî Yaşayışı Üzerine Bir Din Sosyolojisi İncelemesi", *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul, s. 515-556.
GÜNAY, Ünver & GÜNGÖR, Harun (1998), *Türk Din Tarihi*, Laçin Kitabevi, Kayseri.
GÜNAY, Ünver & ECER, Vehbi (1999), *Toplumsal Değişme, Tarikatlar ve Türkiye*, Erciyes ÜİF Yayınları, Kayseri.
KANDİYOTİ, Deniz (1997), *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*, Metis Yayınları, İstanbul.
KORKMAZ, Alemdar-Erdoğan İ. (1994), *Popüler Kültür ve İletişim*, Ümit Yayınları, İstanbul.
LEFEBVRE, Henri (1998), *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, çev. Işın Gürbüz, İstanbul.
MARDİN, Şerif (1990), *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul.
MARDİN, Şerif (1991), *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul.
MARDİN, Şerif (1995), "İyiler ve Kötüler", *Tarih Risaleleri*, der. Mustafa Özel, İz Yayınları, İstanbul.
MARSHALL, Gordon (1999), *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. O. Akınhay & D. Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
OCAK, Ahmet Y. (1995), "Türk Müslümanlığı: Çözüm Bekleyen Tarihsel ve Aktüel Bir Kimlik Problemi", *Türkiye Günlüğü*, Nisan, sayı: 33, s. 34-40.
ÖZBEK, Meral (1991), *Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski*, İletişim Yayınları, İstanbul.
PEACOCK, James L. (1979), "Notes on a Theory of the social Evolution of Rituel", *Science of Religion Studies in Methodology*, ed. Lauri Honko, Paris-New York, s. 390-427.
SAKTANBER, Ayşe (1993), "Resimli Çocuk Kitaplarında Müslüman Kimliği", *Çağdaş Türkiye'de İslam*, ed., R. Tapper, Sarmal Yayınları, İstanbul, s. 237-259.
SARIBAY, Ali Y. (1994), *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*, İletişim Yayınları, İstanbul.
SCHROEDER, Ralph (1996), *Max Weber ve Kültür Sosyolojisi*, çev. Mehmet Küçük, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
SHANKLAND, David, "David Shankland'la Söyleşi" (1993), Kon. Şahin Alpay, *Türkiye Günlüğü*, Güz, sayı: 24, s. 85-89.
SHILS, Edward (1975), *Center and Prephery*, The University of Chicago Press, Chicago and London.
SUBAŞI, Necdet (2001), "Gündelik Hayat ve Dinsellik", *Avrupa Günlüğü*, sayı: 2, s. 237-260
ŞİŞMAN, Nazife (1999), *Popüler Kültür ve İktidar*, Vadi Yayınları, Ankara.
WALLERSTEIN, İmmanuel (1993), *Jeopolitik ve Jeokültür*, çev. Mustafa Özel, İz Yayıncılık, İstanbul.
TURAN, İlter (1993), "Türkiye'de Din ve Siyasal Kültür", *Çağdaş Türkiye'de İslam*, ed. Richard Tapper, Sarmal Yayınları, İstanbul, s. 39-69.
YEL, Ali Murat (1995), "İslam'da Büyük ve Küçük Gelenekler", çev, Ali Coşkun, *Bilgi ve Hikmet* (Bahar, 1995) sayı: 10, s. 40-62.
ZUBAIDA, Sami (1994), *İslam, Halk ve Devlet*, çev. Sami Oğuz, İletişim Yayınları, İstanbul.

islâmiyât V (2002), sayı 4, s. 99-108

Ehl-i Sünnet'in Dindarlık Kriterleri ve Türk(iye) Dindarlığı
–Teoloik Bir Yaklaşım–

İLHAMİ GÜLER
DOÇ.DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
ilhamiguler@hotmail.com

Bu yazı, öncelikle iman-amel ilişkisi üzerine kısa bir tahlilden sonra, Sünni düşüncenin egemen olduğu dünyadaki bazı kavramsal kırılmalara, en genel çerçevede, ahlaki içerikli bir dindarlıktan ibadet merkezli bir dindarlık anlayışına kayışın bazı kelami (teolojik) boyutlarına işaret ederek, son yüzyılda Türk milletinin dindarlık düzeyini iki Türk aydınının kaleminden serimleyecektir.

1. Erken Dönemde 'Mümin' Tanımında Ortaya Çıkan İhtilaf ve Sünni Çözüm

Kur'an'a ve hadislerin geneline bakarak bir Müslüman veya mümin karakterini, kimliğini veya tipini oluşturmaya çalıştığımızda, bunun en genel anlamda Kur'an'da çok tekrar edilen şekliyle "iman eden ve salih ameller işleyen" kişi olduğunu söyleyebiliriz. İslam toplumunun oluştuğu erken dönemde, hangi hâllerde bu kimliğin kaybedildiği ('kâfir' olunduğu) konusunda ihtilaf çıkmıştır. Hariciler, Tanrı'nın emirlerini yerine getirmeyen veya yasakladığı (haram) fiilleri işleyen kişilerin Müslüman veya mümin kimliğini kaybettiğini ileri sürdüler. Onlar iman ile salih amelin kimliğin oluşumunda birbirinden ayrılamayacağı kanaatindeydiler. Mutezile de, kimlik konusunda Haricilere yakın bir tutum benimsemekle birlikte, farklı olarak, büyük günah işleyenlerin imandan çıktığını, fakat karşıt kimlik olan 'kâfir' sıfatını kazanmadığını, dolasıyla ikisinin arasında kimliksiz kaldığını *(el-menziletu beyne'l-menzileteyn)* iddia etti. Erken dönemde ortaya çıkan Mürcie ise, iman ve amelin birbirinden ayrı iki şey olduğunu temellendirerek, Müslüman ve mümin kimliğini kazanmak için imanın tek başı-

na yeterli olduğunu; amelin (ahlak) 'iyi mümin', 'iyi Müslüman' olmak (kemâl) için gerekli bir şey olduğunu ileri sürdü. Mürcie, imanı bilgi, tasdik, kesin inanç (yakîn) doğru itikat olarak tanımladı. Mürcie ile aynı tarihlerde ortaya çıkan 'Ehl-i Hadis' ise, Müslüman ve mümin tanımında iman ve ameli birbirinden ayırmadı; fakat bu grup, Hariciler ve Mutezileden farklı olarak, salih amelleri işlemeyen veya büyük günah işleyenleri pratikte mümin ve Müslüman olarak gördü. Mürcie ile Ehl-i Hadis, tarihî süreç içinde 'Ehl-i Sünnet' olarak isimlendirildi. Bu kavramdaki 'Sünnet' tabiri, pratikte geleneği, ortodoksiyi ve bilgi-güç ilişkisi açısından da iktidarı, statükoyu ve istikrarı ima eder. Mürcie, kitleselleşme süreci içinde Hanefilik (hukuk) ve Maturidilik (itikat); Ehl-i Hadis ise Hanbelilik, Şafiilik (hukuk) ve Eşarilik (itikat) olarak aktüelleşti.[1] Dolayısıyla, Haricilerin ve Mutezilenin, Müslüman veya mümin kimlik tanımlarının sıkı, Ehl-i Hadisinkini orta, Mürcieninkinin ise daha gevşek olduğunu söylenebilir.

2. *İmanın Mahiyeti ve Mürcii-Ehl-i Hadis Yanılsaması*

Kanaatimizce, Müslüman veya mümin kimlik tanımlamasında kilit konu olan iman-amel ilişkisi konusunda gerek Mürcienin (Hanefilik-Maturidilik) iman ve ameli birbirinden ayıran görüşleri, gerekse Harici-Mutezile ve Ehl-i Hadisin iman ve ameli bir bütün olarak gören yaklaşım tarzlarının her ikisi de yanlıştı. Yanlışlık 'iman' tanımından kaynaklanıyordu. Mürcie imanı salt kognitif, zihnî, akli ve bilgisel bir kesin karar (tasdik) olarak görürken; karşı taraf da ne dilsel açıdan ne de mantıken mümkün olan 'amel' kavramını götürüp imanın içine sokuyordu. Kur'an ve sahih hadisler çerçevesinde doğru bir iman tanımı Mürcienin 'tasdik'i ile başlayan ve zorunlu olarak amel doğuran 'kalp fiilleri'dir. Kalp fiilleriyle kastımız, iman konularına (Allah, ahiret, peygamber, ahlak ilkeleri) yönelik, tazim, heybet, korku, saygı, sevgi, güven vs. gibi değerlilik yaşantılarıdır.[2] İman, 'edilen' veya edinilen bir şeydir; artar, eksilir. Sahabe birbirine "Gelin, oturup bir saat iman edelim (edinelim)" diyordu. Bundan dolayı, Kur'an'da geçen 'iman' kavramıyla, Mürcienin 'tasdik'le tanımladığı iman kavramı arasında fark vardır. Mürcienin tanımına 'inanç' denebilir. İnanç, amel doğurmaz. Ancak, iman zorunlu olarak amel doğurur. Ateş olmayan yerden duman çıkmadığı gibi, iman olmayan kişiden amel çıkmaz. "Küpün içinde ne varsa dışına o sızar." İman ile amel arasındaki ilişki, nesne ile gölgesi arasındaki ilişkiye benzer. Nes-

[1] Bu tartışma için bkz. Ebû Hanîfe, "el-Alim ve'l-Mute'allim" (*İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde) haz. ve çev. Mustafa Öz, İstanbul 1981, s. 15 vd.; Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Maḳālātu'l-islāmiyyin*, Wiesbaden 1980, s. 132 vd.; Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Kitābu't-tevḥīd*, çev. Dr. Bekir Topaloğlu, Ankara 2002, s. 417 vd.; Ebû'l-Mu'in en-Nesefî, *Ṭabṣıratu'l-edille*, Damas 1993. II. 798 vd.; Rağıp el-İsfehânî, *Kitabu'z-zerî'a ilā mekarimi'ş-şerî'a*, y.y., 1987, s. 210 vd.; İbn Teymiyye, el-İman, Kahire t.y., s. 3 vd; Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000, s. 104-141. *İslam Düşüncesinde ilk Gelenekçiler*, Ankara 2002, s. 13 vd.

[2] İmanın muhtevasını tanımlamak için "Kalp fiilleri" kavramını geliştiren İbn Teymiyye'dir. Bkz. İbn Teymiyye, *el-Îmān*, s. 167. Ancak, İbn Teymiyye de amelleri imana katmaktadır. Ayrıca bkz. İlhami Güler, "İman ve İnkârın Bilişsel ve Ahlaki Temelleri", *islâmiyât* I (1998), sayı: 1, s. 7 vd.

ne varsa zorunlu olarak gölgesi vardır. İman canlı insana, inanç ise ölü insana benzer. Her ikisi de 'insan'dır. İman yeşil yaprağa, inanç ise solmuş yaprağa benzer. Her ikisi de 'yaprak'tır. Dinî anlamda doğru inanç, istiğna ve istikbarı terk ederek iradî bir boyun eğmeyi, akli bir çabayı gerektirdiği için, tek başına bir değerdir ve sahibini kâfir (inkârcı, yalancı, nankör) olmaktan çıkarır. Mürcienin bu konudaki tutumu doğrudur. Mürcienin hatası, tasdikten sonra amel doğuracak olan kalp fiillerini, iman edilen şeylere karşı duyulması gereken duygusal değerlilik yaşantılarını, amele sevkedici, itici motivasyonları (tazim, heybet, sevgi, korku, ümit, saygı, güven vs.) iman kavramının zorunlu unsurları olarak görmemesidir. Kur'an'a göre, Müslüman ve mümin kavramları ve kimlikleri için bunlar zorunludur. "İmanın amelden ayrı tutulması, Kur'an açısından kesinlikle savunulamaz ve saçma bir tutumdur. Kur'an imandan veya sıklıkla müminlerden bahsettiğinde iman ile ameli devamlı birlikte anar. İyi amellerden söz etmeksizin tek başına imandan yalnızca mesela, 'inananları' 'inanmayanlar'la karşılaştırdığında bahseder. Gerçek iyi ameller, göreceğimiz gibi, imandan kaynaklanmalıdır. Temeli imanda olmayan ameller bir hiçtir; aslında "hiçten de kötüdür..."[3] İmanın ne salih amel ne de zihnî tasdik anlamına geldiğini en iyi şekilde 49. Hucurât suresinin 14. ayeti ortaya koyar. Köylü (bedevi) Arapların İslam'ı 'tasdik' etmelerini "inandık" şeklinde yorumlamalarını Kur'an, "Siz inanmadınız; fakat 'teslim olduk' (*eslemnā* = tasdik) deyin; çünkü, iman henüz kalplerinize girmedi," şeklinde düzeltir. Demek ki, iman, tasdikten sonra eğitim ve düşünümle elde edilecek ve salih amel doğuracak bir motivasyon ve bir duyarlılık hâlidir. Bunların da örgün ve yaygın eğitimle bireylere kazandırılması gerekir. İman, eğitimle kazandırılacak bir şeydir. Ahlak (salih amel) sonuçtur. Ahlak eğitimi de böyledir. Önce değerlerin bilgisi ve bunların motivasyonu bireye verilir (terbiye); sonra davranış beklenir. İnancı en güzel şu şiir ifade eder: "Orda bir köy var uzakta / o köy bizim köyümüzdür / Gitmesek de gelmesek de / o köy bizim köyümüzdür." İmanda ise köye gidilir. İman bizi köye götüren şeydir. İman bir duyarlılık hâlidir. İman edilen şeye karşı bir duyarlılık hâli. "Gerçek dinî akt [tecrübe, iman] ne yalnız aklın ne de yalnız duygumuzun eseridir. Dinî akt ne Tanrı üzerine bir düşünmedir, ne de insanın ruhi melekelerinden yalnız birinin Tanrı'ya yönelmesidir. Bu, insanın canlı bir sentez ve bir birlik içinde kaynaşan bütün ruhî kuvvetleri ile Tanrı'ya dönmesi, derin bir tutkunlukla ona bağlanmasıdır. Asli dinî akt, insan benliğinin yeni bir şekillenişidir."[4] Sünniliğin Hanefi/Maturidi kanadında iman yanlışlıkla inanç olarak tanımlanınca, zamanla akaide (inanç ilkelerine) dönüştü. Bu da kendini 'âmentü'de somutlaştırdı: Allah'a, meleklere, kitaplara, peygamberlere, ahirete ve kadere inanç. Böylece iman, bir eğitim, etkileme, motivasyon, dolayısıyla da ahlak (salih

[3] Fazlur Rahman, "Kur'an'da Bazı Temel Ahlâkî Kavramlar (İman, İslam, Takva)", *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*, çev. Adil Çiftçi, Ankara 1997, s. 3.

[4] Kamuran Birand, "Dinin Mahiyeti Üzerine", *AÜİFD* I-III (1957), s. 132.

amel) sorunu olmaktan çıktı; 'sözde' bir ezber konusu oldu. Sünniliğin Maturidi/Hanefi kanadında Müslüman veya mümin kimliği salt 'inanç'la yeterli görülüp, salih amel (ahlak) ise, kemal (iyi mümin, iyi Müslüman veya tam mümin, tam Müslüman) için bir şart olarak konulunca, bunun amele (ahlaka) karşı bir kayıtsızlığı zımni olarak besleyeceği aşikârdır. Tarihsel olarak Mürciiliğin yayıldığı Türk bölgelerinde İslam'ın ahlak boyutunun ne oranda ve nasıl gerçekleştiği ayrı araştırmaları gerektirmektedir. Biz daha sonra yakın Türkiye tarihinde Türklerin dindarlığıyla ilgili iki Türk müellifinin gözlemlerine örnekleme amacıyla başvuracağız.

3. İslam'ın 'Âmentü' ve İbadete Dönüşmesi

Bu arada İslam tasavvuruyla ilgili bilinçsel bir kaymaya da işaret etmek istiyoruz: İslam, Kur'an'da iman ve salih ameli birlikte ifade eden bir kavram olarak yer aldığı hâlde,[5] Sünni dünyada 'ibadet-i mersume' olarak bilinen şeklî ibadetler giderek tarihî süreç içerisinde öne çıkarak "İslam'ın beş şartı" olarak İslam'ın bütününü ifade eder hâle gelmiştir. Peygamberimizin bir hadisine istinaden (*buniye'l-islâmu 'alâ ḫamsin...*)[6] oluşan bu yanlış tasavvur, kelime-i şehadetle birlikte namaz, oruç, hacc ve zekâtı İslam'ın neredeyse bütünü olarak ifade etmiştir. Dikkat edilirse, iman, bu formülde 'âmentü'den de kısaltılarak 'kelime-i şehadet'e indirgenmiş; ahlak ise, sadece 'zekât'la ifade edilmiştir. Kur'an'da ibadetler, imanın bir tezahürü ve –paradoksal veya daha doğru deyimle diyalektik olarak– imanı beslemenin, canlı tutmanın bir ifadesi iken; yaygın Sünni anlayışta Allah'a ödenmesi gereken 'borç'a dönüşmüştür (kaza namazı teorisi bunu gösterir); çoğunlukla da taklit ve alışkanlıkla ifa edildiği için, insanı ahlaka yönlendiren, iten birer unsur olmaktan çıkmıştır.

İmanın itikada dönüşmesi, İslam'ın özü ve belki de yarısından daha fazlası olan bireysel, sosyal ve siyasal ahlakın geriye itilerek namaz, oruç ve haccın ön plana çıkmasını bir 'ilmihâl' kitabında görmek mümkündür. Bir Müslümanın Allah'a karşı vazifelerini tanımlayan Ö. Nasuhi Bilmen şöyle diyor:

> Vazife, yap(ıl)ması dinen mecburi olan veya tavsiye buyrulan herhangi bir hayır, bir kemal, bir güzel şey demektir. Bu tarife göre vazifeler iki nevidir. Bir nevi, dince mecburi olan vazifelerdir ki bunları yapmamak herhâlde mesuliyeti, azabı müstelzimdir. Namaz, oruç, zekât gibi. Diğer nevi; her hâlde mecburi olmamakla beraber merğub olup tavsiye buyrulan ahlaki, ihtiyari vazifelerdir ki bunlara riayet edilmesi bir meziyettir, bir kemaldir, insanın sevaba ve senaya (övülmeye) nailiyetine bir vesiledir. Yapılmaması ise bir noksan olmakla beraber her hâlde bir sorguyu, bir azabı müstelzim değildir... İnsanlara ait bütün vazifeler, İslam dininin çerçevesi içinde bulunmak-

[5] Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi*, s. 4 vd.; İlhami Güler, "Din, İslam ve Şeriat", *islâmiyât* I (1998), sayı: 4, s. 53 vd.

[6] Buhârî, "Kitâbu'l-îmân", 1, 2; Muslim, "Kitâbu'l-îmân", s. 19-22.

> tadır. Bunlardan dinen mecburi olan vazifeleri, vecibeleri kitabımızın ibadetlere ait kısmında yazmış bulunuyoruz. Bu ahlak kısmında ise en ziyade ahlaki, ihtiyari vazifelerden bahsedeceğiz.[7]

Görüldüğü gibi, müellifimiz namaz, oruç, zekât gibi ibadetleri, ifası 'dince mecburi', terk edilmesi 'azabı müstelzim' vazifeler olarak tanımlarken, ahlaki vazifeleri 'ihtiyari' ve 'tavsiye buyrulan' mecburi olmayan vazifeler olarak saymaktadır. Müellifin kitabında namaz, oruç, zekât, hacc ve kurban bahisleri toplam 307 sayfa tutarken; ahlak bahsi 32, itikat bahsi ise 29 sayfadır.

Benzer bir yaklaşım tarzı, Ahmet Hamdi Akseki'nin *İslâm Dini* adlı ilmihâl kitabında da sergilenmiştir. İtikat bahsi 50 sayfa, ibadet bahsi 125 sayfa, ahlak bahsi yaklaşık 50 sayfadır.[8] Bu oran, hemen hemen bütün ilmihâl kitaplarında korunur. Şeklî ibadetlere dayanan bir dindarlık algısı, özellikle Türk toplumunda oldukça yaygındır. TESEV'in 1999 yılında 16 ilde toplam 3 bin kişi üzerinde yaptığı bir araştırmanın sonuçlarına göre, Türk halkının %85'i kendini 'dindar' olarak görmektedir. Araştırma sonuçlarına göre ankete katılanların %91'i orucunu tutmaktadır. Beş vakit namazını kılanların oranı %46, Cuma namazını kılanların oranı %84, imkânı olsa hacca gitmeyi düşünenlerin oranı %70, zekât verenlerin oranı %60, Kur'an okuyanların oranı %42'dir.[9] Ayrıca, ilmihâl kitaplarındaki ilk bölümünün 'iman' değil, 'itikat' bahsi olduğuna dikkat çekmek isteriz. Bu bahiste serdedilen şey, nelere inanacağımızdır (âmentü). Ahlak bahislerinde de genellikle ahlak nazariyesi ve bazı ahlaki faziletlerin ve reziletlerin tanımı ve sayımı yapılır. Kur'an'a ve hadislere dayanılarak bir ahlaki teori (örneğin, bir takva, hak-bâtıl, hayır-şer teorisi) geliştirilmemiştir.

4. Sünni Dünyada Ahlaki Kayıtsızlığın Teolojik Temelleri

İman ile ahlak arasındaki ilişkinin zorunluluğu üzerinde durmuştuk. İnsan neye, nasıl ve ne yoğunlukta inanıyorsa ona göre davranır. Teori pratikten önce gelir ve onu belirler. Burada bazı inançların salih amelin zayıflamasına nasıl sebebiyet verdiği üzerinde duracağız.

a) Şefaat: Sünni dünyada ahlaki kayıtsızlığın yaygınlaşmasında şefaat teorisinin de katkısı olduğu kanaatindeyiz. Bilindiği gibi, Mutezile, ahirette peygamberin veya Allah nezdinde sevgili olan kulların herhangi bir aracılığı olamayacağı kanaatindedir. Sünnilik ise şefaat teorisini onaylar.[10] Şefaat inancı zamanla dünyevileşerek, ölmüş velîlerden yardım isteme şekline dönüşmüştür. Türkler bu inanca –eski dinleri olan Şamanizmin de etkisiyle– fazla rağbet etmektedirler. Anadolu'nun her ilinde en az bir türbe bulunmaktadır. Sadece İstan-

[7] Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihâli*, 1975, İstanbul, s. 463

[8] Ahmet Hamdi Akseki, *İslam Dini*, Ankara 1997.

[9] Ali Çarkoğlu, Binnaz Toprak, *Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, İstanbul 2000, s. 42 vd.

[10] Nesefî, *Tabsıratu'l-edille*, II. 792 vd.; Sâdeddîn Ömer Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, çev. Süleyaman Uludağ, İstanbul 1980, s. 271.

bul'da on iki türbe vardır (Zuhurat Baba, Sümbül Efendi, Oruç Baba, Telli Baba, Eyüp Sultan, Helvacı Baba, Koyun Baba, Merkez Efendi, Yahya Efendi, Yuşa Hazretleri, Ekmekçi Baba, Vedud Sultan).

b) Tövbe: 'Tövbe', bilindiği gibi, Kur'an'da müminlerin işledikleri günahlardan kesin dönüşünü ifade etmektedir. Kesin olarak dönülen, pişmanlık duyulan, terk edilen suçların günahlarını Allah affeder (2. Bakara, 160). Bu ruhsat, zamanla sulandırılarak fiilî tövbe olmaktan çıkarılmış, 'sözde' tövbeye dönüştürülmüştür. Türkçede yaygın olan "Tövbe Estağfirullah" tabiri bunu ifade eder. İmamlar Cuma geceleri cemaate 'sözlü' olarak 'tövbe' yaptırarak günahlarını affettirmeye çalışırlar. Zamanla tövbe, şuurun kendini temizleyerek yeniden kesin bir başlangıç yapma, pişmanlık, özeleştiri, kendi kimliğini düzeltme imkânı olmaktan çıkıp, yalama bir hâle dönüşmüştür.

c) Kader: 'Âmentü'nün sonunda ifadelendirilen [*ve bi'l-ḳaderi*] *ḫayrihī ve şerrihī mina'llāhi te'ālā* (hayır ve şer Allah'tandır) ibaresi, Sünni 'kader' teorisini özetler. Sünni kader teorisi, insanın başına gelecek her türlü hayır ve musibetin ezelde Allah tarafından bilindiği ve 'levh-i mahfuz'da yazıldığı şeklindedir. Teoride Sünniliğin Eşari kanadı daha cebriyeci, Maturidi kanadı ise daha özgürlükçü olsa da; yaygınlaşan, daha ziyade Eşarilik olmuştur. Bu inancın da Sünni dünyada ahlaki kayıtsızlığın yaygınlaşmasında önemli rolü olmuştur. İnsanın iradesi Allah'ın iradesinin karşısına konmuş ve insan zayıf düşürülmüştür. Böylece özgür olamayan insan, sorumluluğunu da üstlenememiş ve kader inancı kitlelerin afyonu olmuştur. Kader inancı, zayıf insan tipini besleyerek bir sığınma kaynağı sağlamıştır.

d) Husun-Kubuh: Ahlakın değer kaynağı ve bilgisel imkânı konusundaki Sünni yaklaşım tarzı, bu dünyadaki ahlaki kayıtsızlığa önemli oranda etki etmiştir. İyilik (*ḥusun*) ve kötülük (*ḳubuḥ*) konusundaki tartışmalarda Mutezile, ahlaki iyi ve kötünün 'bizatihi' olduğunu ve insan aklı tarafından bilinebileceğini savunur. Dinî nasslar da bunu destekler ve iman ile yaptırım gücünü artırır. Maturidilik de buna yakın bir görüş savunur. Eşarilik ise bunun tam zıddını ileri sürer. Yani ahlaki davranışlar özünde iyi veya kötü değildir. Onlara bu nitelikleri Allah verir. Ahlaki iyi veya kötü, insan aklı tarafından bilinemez; ancak vahiyle bilinebilir. Sünni dünyada genel olarak bu görüş egemen olmuştur.[11] Bu bakış açısı, doğal ahlakı ortadan kaldırmış; ahlak, helal ve harama indirgenmiştir. Ahlakın değer ve bilgi kaynağı insanlardan alınarak dinî nasslara (Kur'an, Sünnet, icmâ) verilmiştir. Bütün iyi ve kötülerin nasslar tarafından belirlendiği ve tüketildiği varsayılmıştır. "Bunun muhtemel bir sebebi, 'Sünnet' ve 'icmâ' tarafından yaptırımsal hâle getirilen bir davranış sisteminin varlığı ve fiilen işlemekte olduğudur. Bu sistemin olağanüstü güçlü ve katı bir Sünnet –Arap davranış örgüsü– kavramı tarafından sağlanan ve devam ettirilen başarısı, tek başına bile muhtemel bir ahlak ilkeleri ilminin tavsiye edebileceği köklü değişim

[11] Ahmet Mahmûd Subhî, *el-Felsefetu'l-aḫlāḳiyye fî fikri'l islāmî*, Kahira, 1983, s. 128 vd.

ve düzenlemeye hiçbir açık kapı bırakmamıştır."[12] Bu durumda Müslüman bireyin, doğası gereği her zaman tekil olarak yaşadığı ahlaki ilişkiyi kendi aklı ve gözleriyle görme gücünü zayıflatmış ve ahlaksızlığın (doğru değerlendirme yapamama) yaygınlaşmasına zemin hazırlamıştır. Oysa, önemli olan, külli ahlak kavramlarını (zulüm, adalet, fitne, fesat, şecaat, korkaklık vs.) bilmek değildir; her bir tekil davranışımızın bunlardan hangisine girdiğini doğru bulmaktır. "Ameller niyetlere göredir," hadisi esas alınarak, amellerin sonuçları ıskalanmıştır. Oysa, iyi niyet kadar, ahlaki olanı doğru görmek de önemlidir. Kur'an, "Hakkında bilgi sahibi olmadığın şeyin üzerinde durma (körü körüne bağlanma). İşitme, görme ve düşünme hepsi bundan sorumludur." (17. İsrâ', 36) der.

5. Sünni-Türk Dindarlığının Ahlaki Veçhesi

Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküş yıllarında İslam dünyasının içinde bulunduğu dindarlık düzeyini istiklal şairimiz M. Akif Ersoy 'olması gereken'le mukayese ederek şöyle tasvir etmektedir:

> Görürsün, hissedersin varsa vicdânınla imanın:
> Ne müthiş bir hamâset çarpıyor göğsünde Kur'an'ın!
> O vicdan nerdedir, lâkin? O iman kimde var?... Heyhat!
> Ne olmuş, ben de bilmem, pek karanlık şimdi hissiyat!
> O imandan velev pek az nasîb olsaydı millette,
> Şu üç yüz elli milyon halkı görmezdin bu zillette!
> O iman ittihât isterdi bizden, vahdet isterdi...
> Nasıl "bünyân-ı marsûs"* olmamız lâzımsa gösterdi.
> Peki! Bizler ne yaptık? Kol kol olduk, târumar olduk...
> Nihayet bir denî sadmeyle düştük, hâk-sâr olduk!
> O iman kuvvet ihzârıyla** emretmişti... Lâkin, biz
> "Tevekkelnâ"*** deyip yattık da kaldık böyle en âciz!
> O iman, farz-ı kat'îdir**** diyor tahsîli irfânın...
> Ne câhil kavmiyiz biz Müslümanlar, şimdi dünyanın!
> O iman hüsn-ü hulkun en büyük hâmisi olmuşken...
> Nemiz vardır fezâilden, nemiz eksik rezâilden?[13]
> Müslümanlık nerde! Bizden geçmiş insanlık bile...
> Âlem aldatmaksa maksad, aldanan yok, nafile!
> Kaç hakikî Müslüman gördümse, hep makberdedir;
> Müslümanlık, bilmem ama, galiba göklerdedir![14]

[12] Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme* (Makaleler II), çev. Adil Çiftçi, Ankankara 2000, s. 86.
[13] Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, İstanbul 1981, s. 323.
* Perçinlenmiş, yekpare olmuş bir bina.
** Hazırlanmak
*** Allah'a sığındık
**** En kesin vazife, mutlaka yapılması gereken iş.
[14] Ersoy, *age.*, s. 311.

M. Akif, yaşadığı dönemde halkta mevcut olan 'kader' ve 'tevekkül' anlayışını da şöyle tasvir ediyor:

> Senin bu kopkoyu şirkin sığar mı îmâna?
> "Tevekkül" öyle "tahakküm" demek mi Yezdân'a?
> Kimin hesabına inmiş, düşünmüyor, Kur'an...
> Cenab-ı Hak çıkacak, sorsalar, muhâtab olan!
> Bütün evâmire ilân-ı harb eden şu sefîh,
> Mukellefiyyeti Allah'a eyliyor tevcîh!
> Görür de hâlini insan, fakat, bu derbederin;
> Nasıl günâhına girmez tevekkülün, kaderin?
> Sarılmadan en ufak bir işinde esbâba,
> Muvaffakiyete imkân bulur musun acaba?
> Hamâkatin aşıyor hadd-i i'tidâli, yeter!
> Ekilmeden biçilen tarla nerde var? Göster!
> "Kader" senin dediğin yolda şer'a bühtandır;
> Tevekkülün, hele, husrân içinde husrandır.[15]

M. Akif, 20. yüzyılın başlarında genel olarak İslam dünyasının, özel olarak da Türk milletinin dindarlık anlayışını ilk defa ciddi olarak iman ve ahlak açısından kritik eden Müslüman bir aydındır. Bu kritik, *Safahat*'ın her sayfasına sinmiştir.

Cumhuriyet döneminde Türk milletinin maneviyatını, dindarlık anlayışını eleştirel olarak ortaya koyan kişi Nurettin Topçu'dur. Topçu, *İslam ve İnsan* adlı kitabına yazdığı önsözde genel olarak İslam dünyasının içinde bulunduğu durumu dindarlık-ahlak ilişkisi açısından şöyle tasvir ediyor:

> Türlü sefaletlerle ihtirasların parça parça böldüğü hasta bir vücudu andıran İslam dünyası, en bedbaht devirlerinden birini yaşıyor ve her İslam memleketinde ruhlar birbirinden ayrılmış, birbirlerine saldırıyorlar. Her sene yüzbinlerle ziyaretçi ile dolan Kâbe'nin etrafında ruh birliği ve beraberliği meydana gelemiyor. Bunun sebebi ne siyasi, ne iktisadi, ne de esasında ilmî ve fikrîdir. Bu hâlin sebebi, İslam'ın temeli ve Kur'an'ın özü olan ahlakın kaybedilmiş olmasıdır. Bugünkü Müslümanlar, birtakım geleneksel hareketleri dikkat ve titizlikle yapmaktan başka endişesi olmayan, ilkçağın ve ilkel devrin sihirbazlarını andırıyorlar. Kur'an harikası olan ilahi ahlak İslam diyarında çoktan gömülmüştür. Ahlak idealine karşı; ruhlarda işlenen bu zulmün tarihte çok tekrarlanan tehditleri, bugün büyük sanayi medeniyetinin insanı makinalaştıran ve makinaya esir yapan zulmüyle elele vermiş bulunuyor. Belki yakın bir gelecekte büyük petrol kuyularıyla İslam ülkelerinin tröst sahipleri, bu vasıflarını şeyhlikle birleştireceklerdir. İnsanlığın beşbin yıllık ruh ve vicdan eserini inkâr ederek düşünmeyi günah sayan sefaleti din diye tanıtan gerilikle taassup, bu zulme sığınmış bulunmaktadır. Kalbe karşı gelen kaideleri İslam çerçevesi içinde insan ruhunun esaret zinciri

[15] Ersoy, *age.*, s. 271.

yapmakla geçininler kendilerine din adamı dedirttikçe ve halkın bunlara hürmet ve itibarı devam ettiği müddetçe İslam dünyasının, içinde yüzdüğü sefaletten kurtulması imkânsızdır. Her türlü şer ve fitne kendini mübarek gösterecek başka bir şerre işaretle onu yerdikçe kendini yükseltme ve hayır maskesine bürünme fırsatını elde edebiliyor. Asırların artığı sözde din adamlarımız, devrimizin maddeci yıkımını göstererek onu itham yoluyla kendilerinin Allah yolcusu oldukları vehmini halka sunuyorlar. Hakikatta ise onlar dinî hayatı maddi şekil ve hareketlere bürümüş maddecilerdir; din ve ahiret maddecileridir. Ruhlarını kaybetmişlerdir. Allah yolculuğu mevlidhanlıktan, duacılıktan, mukabelecilikten ve kasidecilikten geçmediği gibi, kinin, tekfirin, tehdidin ve ruh karartıcılığının da ilahi yolculuğa yoldaşlığı olmaz.[16]

Topçu, Ludwing V. Mises'in Müslümanların içinde bulunduğu dindarlık düzeyini tasvire yönelik aşağıdaki satırları kitabına almıştır ve aynen katılmaktadır:

Müslümanlık bugün müminlerine, namaz kılmak, oruç tutmak, gibi bir takım hareket kaideleri veren ölü dinlerdendir. Bundan daha öteye gitmiyor, ruhlara hiçbir gıda vermiyor, sanki ruhunu kaybetmiş gibidir. Yalınız bir takım hukuk ve hareket kaideleri sunmaktadır. müminleri, içerisinde pek zor teneffüs edilen geleneksel bir hayatın örfleriyle kaidelerden örülmüş bir ağın içerisine hapsetmişdir. Onların içsel dileklerine hiçbir doyum getirmiyor.

Ruhu eziyor; onu ne yükseltiyor, ne de kurtarıyor. Yüzyıllardan beri İslam dünyasında dinî hareket görülmüyor. İslam hâlâ Arap istilaları devrinde olduğu gibidir. Neşriyat ve tedrisatları hep aynı şeylerdir; bunlar, din adamlarının dairesinin dışını aydınlatmamaktadır.

Büyük ruhlar yetiştirmiyor. Müslümanları birbirine bağlayan yegâne bağ, başka dinden olanlara karşı düşmanlıklarıdır. Gelenekleri ile muhafazakârlıklarıdır. Onlar, yabancılar hakkında taşıdıkları kinle yaşamaktadırlar. İslam dünyasında meydana çıkan mezhepler ve gün ışığına çıkarılan bütün hareketler, hep yabancılar hakkında yaşattıkları kinin eseridir.[17]

Topçu, Müslümanların icra ettikleri şeklî ibadetlerin (namaz, oruç, hacc) onların dindarlığıyla olan ilişkisini de şöyle tasvir ediyor:

Zamanla yıprana yıprana birer otomatik hareket hâline getirilen ve bu şekilde emrolunduğu anlatılan ibadetler ise, iyi hesaplayan ve dikkatle kaydeden meleklerin takip ettiği bedende birtakım şekil değişmeleri hâline getirildi. El, ayak, baş, beden hareketlerinde maharet dindarlığın şartı oldu; bunlar dinin esasları sayıldı. Bütün ruh ve mânâsından sıyrılan dinî hayatın bu şekilperestliğine zühd ü takva adını verenler, bu vehimlerinin kaskatı gururu içinde gömülüp kaldılar ve bu yolda yürürken Allah'a götüren ahlak yolunun izlerine bile rastlamadılar.[18]

[16] Nurettin Topçu, *İslam ve İnsan*, İstanbul (önsöz).
[17] Topçu, *age.*, s. 18-19.
[18] Topçu, *age.*, s. 33.

Topçu, Müslümanların her yıl icra ettikleri 'hacc' ibadetiyle onların dindarlığı arasındaki ilişkiyi ise şöyle tanımlıyor:

> Asırlardır, milyonlarca Müslümanın, yurtlarında aç ve sahipsiz inleyen mümin kardeşlerini çiğneye çiğneye ziyarete koştukları Kâbe'den dönüşte, onlar hakkında olsun biraz merhamet, hatta insanlar hakkında olsa da bir parça aşk ve muhabbet getirdikleri görülmüş müdür? Bu nasıl ibadettir, nasıl ibadettir ki müminleri Allah evinde birleştirdiği hâlde aralarında birlik ve kardeşlik doğurmuyor? (Hâlâ İslam âlemi hep birbirine düşmandır ve Kâbe'nin bekçileri de Müslüman kardeşlerini soymakla görevlidirler.) Siz Allah'a iftira ediyorsunuz. Allah böyle bir ibadeti emretmemiştir. Haccın mânâsı, ruhsuz bedenlerin sırf mekân değiştirme şeklinde muayyen bir beldeye gitmiş olmaları değildir. Haccın İslam kongresi olan gerçek ahlaki ve içtimai gayesinin yanında büyük mistik değerini gerçekleştirecek olanlar, dinî aşk ile kalbin ebediliğe götüren yolu olduğunu bilen ve yaşayan gönüllerdir; bedenlerini, putlar gibi şekiller ve kütleler hâlinde kımıldatmakla Allah'a yakınlaştıklarını vehmeden ölü ruhlar değil.[19]

Topçu, *İradenin Davası* ve *Ahlak Nizamı* adlı eserlerinde de Türk dindarlığını ahlaki açıdan kritiğe tâbi tutmuştur. Topçu'dan bu tarafa istatistiklerde %85'i kendini 'dindar' olarak tanımlayan[20] Türk milletinin dindarlığıyla ahlaki karakteri arasındaki ilişkiyi sorgulayan önemli bir aydın, din alimi, filozof, entelektüel çıkmadı.

Şerif Mardin'in itiraf ettiği gibi, geleneksel Müslümanlığın –ki onun dindarlık düzeyini iki aydınımıza dayanarak ortaya koymaya çalıştık– yerine ikame edilmeye çalışılan 'çağdaşlık' veya 'Batılılık' kimliği de tutmamıştır.[21] Bugün önümüzde kimlik bunalımı yaşayan bir Türk milleti vardır. Bu yeni kimlik ikame etme girişimi, seküler bir ahlak yaratmadığı gibi, ahlaki çözülmeyi iyice hızlandırmıştır. Ülkemizde bugün çoğunluğu vergi kaçakçısı veya elektrik kaçakçısı ve yarısından fazlası birbiriyle davalı bir halk, hortumcu ve hayali ihracatçı bir işadamları zümresi (son ekonomik krizin hırsızlık maliyeti ortadadır), siyaseti yalan ve çıkar olarak gören bir siyaset esnafı, halkına işkence ettiği ve onun insan haklarını ihlal ettiği Avrupa İnsan Hakları Mahkemesince tescil edilmiş bir devlet vardır.

[19] Topçu, *age.*, s. 35; Ayrıca bkz. Ali Duman, "Nurettin Topçu'ya Göre Din Adamları", *Tabula Rasa*, sayı: 6, s. 119 vd.

[20] Çarkoğlu, Toprak, *Türkiye'de Din, Toplum, Siyaset*, s. 42.

[21] Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, İstanbul 1983, s. 109.

İlmihâl Dindarlığının İmkânı Üzerine

M. HAYRİ KIRBAŞOĞLU
PROF.DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Klasik fıkıh literatürünün bir bölümünü oluşturan taharet, namaz, oruç ve hac gibi konuların, başına akaid konularının da eklenmesiyle, bağımsız eserler hâlinde ortaya çıkışının tarihi bizde 15. yüzyıla kadar geri götürülmektedir.[1] Halk arasında 'Namaz Hocası' veya 'İlmihâl' olarak bilinen bu tür eserler, sözlü kültür yanında, halkımızın temel dinî bilgilerinin başlıca kaynağını teşkil etmektedir. Bu bakımdan ülkemiz insanının din konusundaki bilgilerinin büyük ölçüde namaz hocaları veya ilmihâller tarafından şekillendirildiğini söylemek mümkündür. Bu kadar etkili olmalarına rağmen, bu tür eserlerin bilimsel değeri üzerinde yeterince durulduğu söylenemez. Bunların sunduğu bilgilerin ne derece sağlıklı ve yeterli olduğu meselesi bir yana, bu bilgilerin ne tür bir dindarlığa yol açtığı üzerinde ise, neredeyse hiç durulmamıştır. Hâlbuki milyonlarca insanın dine dair bilgilenme sürecinde muhtemelen okuyup okuyacağı yegâne kaynak konumundaki bu tür eserlerin, devamlı surette gözden geçirilmesi ve toplumun ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde gerekli değişikliklerin yapılması, ihmale gelmeyecek kadar önemi haiz bir meseledir. Konunun böylesine kapsamlı bir biçimde ele alınmasının çok yönlü bir incelemeyi gerektireceği aşikârdır. Dolayısıyla, bu sınırlı incelemede cevabı aranması gereken en önemli soru, kanaatimizce, ilmihâllerin bir dindarlık tasavvuruna sahip olup olmadığı, sahip ise, bunun ne tür bir dindarlık tasavvuru olduğudur. Aşağıda işte bu sorunun cevabı aranacaktır.[2]

[1] *TDV İslam Ansiklopedisi* "İlmihâl" maddesi.

[2] Literatür taramasına dayalı bu incelemede, toplumdaki yaygınlık ve etki düzeyleri sebebiyle, *Mızraklı İlmihâl*, Ömer Nasuhi Bilmen'in *Büyük İslam İlmihâli*, Ahmet Hamdi Akseki'nin *İslam*

İlmihâllerin konumuz açısından dikkat çeken ortak özelliklerine işaret ederek incelememize başlayabiliriz. Bu özelliklerin başında "İslam'ın şartı beştir" anlayışının belirleyiciliği gelmektedir. Zira ilmihâllerin neredeyse tamamı, "İslam'ın şartı beştir" anlayışını merkeze almış durumdadır. Bu ilmihâller, iman, namaz, oruç, hac ve zekâttan oluşan İslam'ın beş şartı (?) dışında bazı konulara da yer vermiş olsalar da, bunların, ilmihâllerin temel ilgi alanını oluşturduklarını söylemek mümkün değildir. Bu durum karşısında, İslam'ın kuşattığı alanlarla mukayese edildiğinde "İslamın şartı beştir" anlayışının, İslam'ı son derece dar bir alana hapsettiği açıkça görülmektedir. Bu ise, ilmihâllerin dindarlığı dar bir alana sıkıştırarak 'daraltılmış' bir dindarlık önerdiği şeklinde yorumlanabilecek bir durumdur.

Daraltılmış Dindarlık

Tekrar hatırlatalım ki, Müslümanın bilmesi, inanması ve yapması-yapmaması gereken hususları, yani İslam'ı bu beş hususa hasretmek, son derece yanlış ve yanlış olduğu kadar, vahim sonuçlar doğurabilecek bir anlayıştır. Zira İslam, kesinlikle bu beş hususdan ibaret değildir.[3] Yusuf Ziya Yörükân'ın da dediği gibi, İslam binasının ilkeleri yalnız bunlar değildir.

> Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın birçok buyrukları vardır. (...) Bu hadiste gösterilen dört ibadet [namaz, oruç, zekât, hac] emrinden yalnız namaz emri ilk emirlerdendir. Oruç emri Medine'de gelmiştir. Milleti savunma [cihad] emri dahi zekât ve hac emirlerinden önce gelmiştir. Bâtıl âdetleri terk etmek, hurafelerle mücadele etmek, taassubu kaldırmak emirleri de Mekke'de ilk zamanlarda gelen emirlerdendir. Şüphe yok ki bunların Kur'an'da ötekilerden önce gelmesinin bir sebebi ve mânâsı vardır. Kaldı ki Müslümanlık bir bütündür, yalnız ibadetlere dair olanları alıp, diğerlerini bırakmak olmaz [vurgu bize ait, M.H.K.]. Şu hâlde, Peygamber'in bu dördünü diğerlerinden ayırması, ibadetlerin imanı kuvvetlendirmekte ve ahlakı yükseltmekteki tesirini göstermek maksadını güder. Nitekim ötekilerini de diğer hadislerde aynı suretle bildirmiş bulunuyor. Peygamber diyor ki: 'İslam, insanların senin dilinden ve elinden emin olmalarıdır.' Diğer bir hadiste de, 'İslam kendiniz için arzu ettiğinizi kardeşiniz için de arzu etmenizdir.' deniliyor.[4]

Kaldı ki, İslam'ın, kendisine gönül veren müminlerine yönelik taleplerinin, sadece İslam'ın şartının beş olduğu anlayışında ifadesini bulan hususlardan ibaret olduğunu ileri sürmenin, tabir caizse, İslam'ı âdeta kuşa çevirmek anlamına gelebileceği de sağduyu sahiplerinin dikkatlerinden kaçmayacaktır.

Dini, DİB'ğının ilmihâli ile TDV'nın ilmihâli esas alınmış, örnekler ise Bilmen'den verilmiştir. Ancak, bu örneklerin hemen tamamının bütün ilmihâllerde şu veya bu ölçüde tekrarlandığını da burada vurgulayalım.

[3] "İslam'ın şartı beştir" anlayışının geniş eleştirisi için bkz. M. Hayri Kırbaşoğlu, "Bir Hadis ve Yorumu: İslam'ın Şartları", *Diyanet Gazetesi* (Ocak, 1989), sayı: 359, s. 3 ve 27.

[4] Yusuf Ziya Yörükan, *Müslümanlık ve Kur'an-ı Kerim'den Ayetlerle İslam Esasları*, Ankara 2002, s. 65-66.

İlmihâllerin öngördüğü din(darlık) anlayışının dinin alanını nasıl daraltttığını daha net görebilmek için, İslami öğretiler manzumesinin bir şema hâlinde gösterilmesi oldukça aydınlatıcı olacaktır.

I	metafizik ilkeler alanı (Allah, ahiret, nübüvvet, evrenin, hayatın, insanın anlamı)
II	ahlaki ilkeler alanı (adalet, eşitlik, kardeşlik, yardımlaşma, iyiliği emretmek, kötülükle mücadele etmek)
III	ritüeller alanı (namaz, oruç, hac, kurban)
IV	normatif düzenlemeler alanı (cemiyet, hukuk, siyaset ve ekonomi alanı)

Şemada konuların sıralanışı, aynı zamanda önem sırasını da göstermektedir. Buna göre, ilmihâllerin III. sırada yer alan konuları ön plana çıkaran, II. ve IV. sıradaki konuları ikinci planda gören bir yaklaşım içerisinde oldukları rahatlıkla söylenebilir. Bu hususu, ilmihâllerin ele aldıkları konulara ne kadar yer ayırdıklarına baktığımızda da kolayca görmek mümkündür. Burada bir örnek olarak Ömer Nasuhi Bilmen'in *Büyük İslam İlmihâli*'ndeki konuların yoğunluk oranlarına bakmak yeterli olacaktır. Bu ilmihâlde belli başlı konulara ayırılan sayfa sayısını şöyle gösterebiliriz (Timaş Yayınları, İstanbul 1995):

Namaz 250
Oruç 50
Zekât 50
Hacc 35
Kurban 15
Kerahet-İstihsan 30
Ahlak 30
Siyer 60
Toplam 520

Doğrudan İslami öğretiyle ilgili görünmeyen siyer kısmı dışta bırakılacak olursa, toplam 460 sayfanın 400 sayfasının namaz, oruç, zekât, hac ve kurbana ayrıldığı hâlde, ahlaka ve davranışlarla ilgili kurallara sadece 60 sayfa ayrılmış olması, tespitimizin doğruluğunu gözler önüne sermektedir. Bu tespitin, hemen bütün ilmihâller için geçerli bir tespit olduğunu burada hatırlatmakta yarar vardır. Ortadaki bu durum, söz konusu daraltılmış din anlayışının, aynı zamanda, İslami öğretinin önemli yönlerinin cılız kaldığı, "zayıflatılmış bir din anlayışı" şeklinde de nitelendirilebileceğini göstermektedir.

Daraltılmış Kulluk

Allah'a teslim olmak anlamına da gelen İslam'ın, Allah'ın isteklerine boyun eğip, O'na itaat etmek şeklinde özetlenmesi mümkündür. Kur'an-ı Kerim, insan ile Allah arasındaki bu ilişkiyi, ilk muhataplarının anlayacağı bir dille *'ubudiyye-'ibade(t)* (kulluk) benzetmesiyle ifade etmiş olup, Allah'ın Müslümanlara yönelik talepleri ise, bireysel, toplumsal ve evrensel boyutları olan taleplerdir. Böyle olunca da, 'ibadet'in, her konuda Allah'a itaat etmek anlamına geleceği de açıktır.[5] Mantıken de, Allah'a kulluk etmek ve O'nun isteklerini yerine getirmek anlamına gelen 'ibadet'in, İslami öğretinin bütün alanlarını kapsaması gerektiğini anlamak zor olmasa gerektir. Ama buna mukabil, bütün ilmihâllerin, İslam düşüncesinin hemen her alanında da görüldüğü üzere, ibadet kavramını da bir tür anlam daralmasına maruz bıraktıklarını görmekteyiz. Zira ilmihâller, neredeyse ittifakla, ibadeti; namaz, oruç, zekât, hac, kurban, Kur'an okuma vb. birtakım ritüellerle sınırlandırmış durumdadır. Hâlbuki bunlar, zekât hariç yukarıdaki şemada III no'lu alanda yer alan hususlardan ibarettir ki, sadece bunların ifasına 'ibadet' adını verip de, diğer üç alanı dışarıda bırakmak, hem kelimenin Arap dilindeki anlamına, hem de Kur'an'ın bu kavramı kullanışındaki kapsayıcılığa aykırı bir tasarruftur. Bu yanlış anlayış yüzündendir ki, aslında fenomenolojik olarak insanın iman ve salih amele yönelmesini sağlamak amacıyla vazedilmiş olan bu ritüeller, ibadet kapsamında değerlendirildiği hâlde, asıl amaç olan, her türüyle 'salih amel'i ibadet kapsamı dışında mütalaa etmenin izahı mümkün değildir. İslam geleneğinde egemen olan bu yanlış ve eksik ibadet anlayışının, İslami öğretinin sınırlı bir alanını ibadet olarak telakki edip, geniş ve son derece önemli pek çok alanı ibadet kapsamı dışında bırakmakla sonuçlanacağı açık; bunun Allah'ın istediği ibadet (kulluk) olamayacağı ise ortadadır. Sanırız bugün ülkemizde de İslam dünyasının diğer bölgelerinde de, Müslümanların içinde bulundukları durumun bir bütün olarak İslami öğretiyi içeren 'ibadet' kavramının bazı ritüellere indirgenmesiyle ilgili olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Böylesi daraltılmış bir kulluk/ibadet anlayışına dayalı bir dindarlığın, İslam'ın hedeflediği bir dindarlık olamayacağını söylemeye bile gerek yoktur.

Derinliksiz Dindarlık

Dinin, özünde Allah ile insan arasında gerçekleşen derinlikli bir iç tecrübe olarak nitelendirilmesi de mümkündür. Ne var ki, ilmihâllerin böylesi derin bir dindarlık vurgusuna sahip olmadıkları da gözden kaçmamaktadır. Aslında, zaten alanı daraltılmış bir ibadet/kulluk anlayışının, derinlik (derûni) boyutunun da ihmal edilmesiyle, artık bir 'dindarlık'tan bahsedilip bahsedilemeyeceği bi-

[5] Nitekim İbn Manzûr (ö. 711/1311) da *el-ibâdetu: et-tâ'atu* demek suretiyle bu hususa işaret etmektedir. Bkz. *Lisânu'l-'arab*, Beyrut t.y., III. 272.

le tartışmalı bir hâl almaktadır. Hele Kur'an'ın, kulluk bilincinin tezahürleri olan namaz, oruç, zekât, hac vb.den ziyade, bizatihi bu bilince ve onun derinleştirilmesine yönelik sık ve ısrarlı vurgularıyla mukayese edildiğinde, ilmihâllerin 'öz'ün önemini yeterince kavrayamadıkları sonucuna varmak kaçınılmaz olmaktadır.[6] Bu açıdan, ilmihâllerin arz ettiği eksiklikleri daha yakından görebilmek için, en azından namaz, abdest, oruç, hac vb. ritüellerin klasik tasavvuf literatüründeki ve bazı çağdaş eserlerdeki ele alınış biçimlerine bakmak ve ilmihâllerle bir mukayese yapmak yeterli olacaktır.[7]

Şekilci-Mekanik Dindarlık

Dinin bu 'derin bilinç' boyutunun ihmalinin, şekilci ve mekanik bir dindarlıkla sonuçlanması kaçınılmazdır. Aslında bu açıdan bakıldığında, önceki dinlerin başına gelenler İslami öğretinin de başına gelmiş ve tasavvuf ehlinin, fukaha/ulemaya yönelik 'zahir ehli' eleştirisini haklı çıkarırcasına, formalite ve şekilcilik, oldukça erken dönemlerde zuhur edip yayılmış ve varlığını bugüne kadar etkili bir biçimde sürdürmeye devam etmiştir. İlmihâller de işte bu olumsuz gelişmenin pek çok ürünlerinden birisi olarak önümüzde durmaktadır. Zira mevcut ilmihâllerin hemen hepsi, aslında ortaçağda yazılmış fıkıh kitaplarının ilgili bölümlerinin çevirisine dayalı derlemeler olduğundan, aynı zamanda ortaçağ düşünce ve yaklaşımlarını da temsil ettiklerini söylemek yanlış olmasa gerektir.

Burada ilmihâllerin sergilediği şekilcilik örneklerini tek tek saymak mümkün değildir; zira bu takdirde neredeyse ilmihâllerin büyük bir kısmını aktarmak gerekecektir.[8] Bunu yapmak yerine, ilmihâllerde namaz, abdest, sular, oruç, hac, zekât, hac vb. konularda şekle ilişkin detayların, çok büyük bir kısmına, ne Kur'an'da ne de zayıf ve uydurmaları dahil hadis rivayetlerinde rastlandığını dikkatlere sunmak yeterli olacaktır. Bunun anlamı ise, ilmihâllerin verdikleri bu muazzam detayların büyük bir kısmının Hz. Peygamber ve ashabınca bilinen şeyler olmadığıdır. Bu noktada sorulması gereken soru ise şudur: Bu kılı kırk yaran detayları bilmeden de, Hz. Peygamber ve ashabı birtakım kulluk görevlerini rahatlıkla yerine getirebildiklerine göre, bugün Müslümanları bunlarla mükellef tutmanın gereği ve yararı nedir? Bizce bu sorunun

[6] Hakkı itiraf etmek gerekirse, bu bakımdan Ahmet Hamdi Akseki'nin *Müslümana Büyük İlmihâl* adlı eserinin (İstanbul 1971) mevcut ilmihâller içerisinde en iyi durumda olduğunu da belirtmeden geçmemek gerekir.

[7] Böyle bir mukayese için konuyla ilgili en geniş eserlerden olması itibarıyla İmam Gazâlî'nin (ö. 505/1111) *İḥyā'u 'ulūmi'd-dīn* adlı eserinin tamamına, keza Şah Veliyullâh ed-Dehlevî'nin *Huccetu'llāhi'l-bāliğa*'sına ve Ali Şeriatî'nin *Hac* adlı eseri ile Garaudy'nin *İslam ve İnsanlığın Geleceği, İslam'ın Vaat Ettikleri, Yaşayan İslam* gibi eserlerinde yer yer yaptığı konuyla ilgili yorumlara başvurulabilir

[8] Mamafih burada, yine Ömer Nasuhi Bilmen'in *Büyük İslam İlmihâli*'nde (İstanbul 1995) tespit ettiğimiz bazı örneklerin yerlerine işaret etmeden de geçmeyelim: Bkz. s. 121-122, 123, 129, 130, 131, 132, 136, 145-147, 157, 162, 189, 216, 222, 223, 224, 225, 228, 232, 237, 244, 246, 279, 294, 295, 296, 298, 299, 300, 318, 336, 362, 365, 366, 396, 402, 403, 412, 429, 433.

cevabı da, üzerinde uzun uzun durmayı gerektiren çok önemli bir meseleyle karşı karşıya bulunduğumuzu gözler önüne serecektir.

Anakronik Dindarlık

İlmihâllerin, kullanılan dil, kavramsal çerçeve ve verilen örnekler açısından, keza zihniyet ve bakış açıları bakımından bugüne ait olmadıkları hemen ilk bakışta göze çarpmaktadır. Mesela bugün için hiçbir anlamı olmayan 'köleler'le ilgili pek çok hükme ilmihâllerde yer verilmesi, buna iyi bir örnek teşkil etmektedir.[9] Keza savaşlarla alınmış bir beldede hatibin sol elinde tutacağı bir kılıca dayanarak hutbe okuması gerektiği (*Bilmen*, s. 158) seferîlikten söz ederken, yelkenli gemilerle seyahatten, kâfile hâlinde develerle yolculuktan dem vurulması (s. 166), ancak ana dili Arapça olanlar için anlamlı olan 'zelletu'l-kârî' konuları (s. 206, vd. 209, vd.), mescit lambalarında kirli yağ kullanmaktan (s. 233) yeni fethedilen bir yerdeki gayr-i müslim kabirlerini açmaktan (s. 255), kadının evinde oturup dışarı çıkmamakla yükümlü olduğundan (s. 268) rü'yet-i hilal konusunda iki kadının şahitliğinin ancak bir erkeğinkine denk olduğundan (s. 269), fakire kefaret olarak "boylu bir entari, kısa bir gömlek veya yalnız bir don" verilebileceğinden (s. 292), devletin âmil, âşir, sâî denilen zekât toplama memurlarının bulunduğundan (?) (s. 319), zekât ve sadaka-i fıtır vb. konuları ilgilendiren ölçülerle ilgili olarak, ortaçağa ait uzunluk, ağırlık, hacim ölçülerinden –mesela, arşın, fersah, mil, dirhem, sâ', vesk, rıtl, ok atımı mesafesi, yaya yürüyüşü– bahsedilmesi, burada örnek verilebilir. Benzer şekilde, fitre sadakasında, buğday, arpa, hurma ve kuru üzümün değişmez ölçüler olduğu[10] iddiasına da bu çerçevede yer verilebilir. Yine bugünkü Irak topraklarının 'haraç arazisi' olduğundan dem vurulması (s. 334), Hz. Peygamber soyundan gelenlere 'hazinedeki' (?) 'ganimet' (?) paylarından verileceği (s. 341), hacı adayının beraberinde Mekke'ye kurbanlık götürmesi (s. 368, 369), en faziletli kazanç yolunun önce cihad, sonra sırayla, ticaret, ziraat ve sanat şeklinde belirlenmesi (s. 417, 418), ihtikârdan [karaborsacılık] söz edilebilmesi için malların asgari kırk gün depolanması gerektiği (s. 420), borçlanma konusuna örnek olarak buğday, arpa, yumurta ve ceviz borçlanılmasından dem vurulması (s. 422), ameliyat amacıyla hastaya, onun aklını giderecek (?) temiz bir ilaç içirilmesinde [narkoz] bir 'sakınca görülmemesi' (?) (s. 426), erkeklerin etekli elbise giymesi ve elbiselerinin eteklerinin, bacaklarının yarısına kadar uzatılabileceği (s. 428), pek yüksek binalar yaptırmanın 'mekruh' olduğu (s. 429), oyun ve eğlence denilen birtakım zararlı ve 'faydasız' eğlencelerin caiz olmadığı, yararlı eğlencelerin ise kişinin ailesiyle eğlenmesi, atını eğitmesi ve ok yarışı olduğu ve at terbiye edip, silah eğitimi görmenin fazileti (s. 433), tav-

[9] Bkz. Ö. N. Bilmen, *age.*, s. 108, 155, 169, 290, 292, 298, 340, 344, 424.

[10] Bu yaklaşımın eleştirisi için bkz.M. Hayri Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet-Eleştirel Bir Yaklaşım-*, Ankara Okulu, Ankara 1999, s. 97-98.

la, satranç gibi oyunların harama yakın mekruh olduğu, zira bunların zaman kaybına sebep ve kumara itici olduğu (s. 433-434), ameliyatların bazı zaruretlere binaen 'caiz' olduğu (?) (s. 435), on üç yaşına giren çocukları namaz kılmazlarsa dövmek, on altı yaşına giren çocukları da evlendirmek gerektiği (s. 444), kadının kocasının dine uygun 'emirlerini' tutması gerektiği (s. 444) gibi hususlar da burada zikredilebilir.

Bu ve benzeri örnekler, ilmihâllerin bize bir gelecek perspektifi sunmak şöyle dursun, bugünün ihtiyaçlarına bile cevap vermekten uzak olduğunu, hatta daha da vahimi, âdeta bizi asırlar öncesine sürüklediğini açıkça gözler önüne sermektedir. Okuyucusunun zihnini ve bakışlarını geçmişe, asırlar öncesine çeviren ilmihâllerin sunacağı dindarlık anlayışının bugüne ait bir dindarlık olamayacağı aşikârdır.

Çağın gerçeklikleriyle ilgisi olmayan bu gibi hususlara ilmihâllerde bol bol yer verilmiş olması, tekrar ifade edelim ki, bu ilmihâllerin aslında ortaçağ toplumsal şart ve ihtiyaçlarına göre yazılmış olan Arapça fıkıh kitaplarının, bugünün şartlarına uyarlanmaksızın, aynen Türkçeye tercüme edilmesinden kaynaklanmaktadır. Yoksa aklı başında hiçbir kimsenin, yukarıdaki örnekleri, ciddiye alarak ve hiçbir rahatsızlık duymadan 21. yüzyıl insanına sunması mümkün değildir. Bu bakımdan çağdaş insana, çağdaş bir dille ve çağdaş duruma ait örneklerle Müslümanları geçmişten bu çağa getirecek, hatta gelecekteki muhtemel gelişmeler konusunda da onları techiz edecek ilmihâllere ihtiyaç olduğunu rahatlıkla ifade edebiliriz.

Eksik ve Yanlış Bilgi, Eksik ve Yanlış Bir Dindarlık Doğurur

Eksik ve yanlış bilgiler üzerine sağlıklı bir dindarlık bina etmek mümkün değildir. Ne yazık ki, mevcut ilmihâllerin yapmaya çalıştığı şey, bundan pek de farklı değildir. Bunu da fazla garipsememek gerekir, zira biraz önce de ifade ettiğimiz gibi, bu ilmihâller çağdaş durumların esas alındığı ve bilimsel araştırmalardan beslenen eserler olmayıp, ortaçağa ait fıkıh kitaplarının aynen tercümesinden, yani bir başka ifadeyle, geçmişte üretilmiş olan yorum ve bilgilerin, hiçbir tenkit süzgecinden geçirilmeksizin bugünün insanına sunulmasından başka bir şey değildir. Nitekim yine Bilmen'in ilmihâlinden seçtiğimiz aşağıdaki örnekler, durumu yeterince açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Ancak, detaylara geçmeden önce, bu ilmihâlde zikredilen hadis rivayetlerin hiçbirinin, ne kaynağının, ne de isnadının bulunduğuna, birçoğunun araştırıldığında hiçbir hadis kaynağında yerinin tespit edilemediğine dikkat çekmek yerinde olacaktır.[11] Keza müellifin Miraç konusundaki rivayetlerin arz ettiği muazzam problemler yumağından[12] habersiz oldu-

[11] Bu konuda geniş bilgi için bkz. Nihat Koçak, *Ömer Nasuhi Bilmen'in Büyük İslam İlmihâlindeki Hadislerin Tahrici* (basılmamış lisans tezi), AÜİF, Ankara 1989.

[12] Miraç rivayetlerinin fevkalade problemli durumunu görmek için bkz. Ahmet Molu, *Miraç Hadislerinin Hadis Bilimi Açısından Değerlendirilmesi* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), AÜİF, Ankara 2001.

ğunu gösteren ifadelere de rastlanmaktadır (s. 103). Yine mesela, on yaşına geldiğinde namaz kılmayan veya Ramazanda oruç tutmayan çocuğa, üç tokattan ziyade olmamak üzere, velisi tarafından hafifçe elle vurulması veya dövülmesi gerektiğine dair iddianın (s. 104, 282, 444) dayanağı olan hadis rivayetlerinin sıhhati araştırılmamış ve tabiatıyla problemli bir rivayet olduğu[13] gözden kaçmıştır.

Gelelim detaylı örneklere: Kadınların imama uymasının sahih olabilmesi için, imamın kadınlara imamlık yapmaya niyet etmesinin zorunlu olduğu ifade edilmiştir ki (s. 118), bunun şer'î bir delili mevcut değildir. Namazların sünnetlerinin –doğrusu nafilelerin– hak görülmemesinin, boş ve hikmetten uzak sayılarak küçümsenmesinin 'küfür' olduğu iddiası da (s. 129) ağır bir hüküm olup, bu konuda yeterli inceleme yapılmadan, eski kitaplara uyularak olduğu gibi aktarılmıştır. Kadınların cemaatle kılınan namazlara katılmalarının "kerahatten sayıldığı" iddiası (s. 147) birtakım rivayetlerle desteklenmeye çalışılırken, asr-ı saadetteki uygulamaların bu iddiayı nakzettiği ise, nasılsa dikkatlerden kaçmıştır. Buna bağlı olarak, sabah namazının iki rekat farzı için kametin sadece erkeklere mahsus olmak üzere getirileceği iddiasının da (s. 148) neye dayandığı meçhuldür. Namazların cemaatle kılınışına dair verilen bilgilerin bir kısmının doğruluğu şüpheli, bir kısmı ise, o konudaki farklı uygulamalar içerisinden sadece belli tercihleri yansıttığı hâlde –mesela cemaatle kılınan namazda Fâtiha suresinin sonunda âmin'in gizlice söylenmesi gerektiği (s. 153) gibi– bunların toptan "Peygamber efendimizden şüphe götürmeyen bir rivayetle sabit olmuş ve zamanımıza kadar geçen yıllarda bütün ümmetin ittifakı ile kararlaştırılmıştır." şeklinde mutlaklaştırılması (s. 154) da, rivayetler konusunda yeterli araştırmanın yapılmadığının açık bir göstergesidir. Hele Hz. Peygamber'in teravih namazını yirmi rekat olarak kıldıkları iddiası (s. 164) hiçbir delile dayanmayan, dolayısıyla, tarihî gerçeklere aykırı bir iddiadır. Arafat ve Müzdelife dışında, öğle ile ikindi ve akşam ile yatsı namazlarının birleştirilerek kılınmasının caiz olmadığı iddiası da, Hanefi fıkıh kitaplarındaki bir hükmün, doğru olup olmadığı araştırılmaksızın, aynen tekrarlanmasından kaynaklanmaktadır (s. 170). Hâlbuki araştırıldığında, diğer mezheplerde olduğu gibi, Hanefilerin de gerektiğinde namazları bu şekilde birleştirerek kılmanın mümkün olduğu kolayca görülmektedir.[14] Kişinin uyuyakalmak, unutmak veya dalgınlık dolayısıyla kılamadığı sayılı namazlar dışında, aylar, hatta yıllar boyunca kılmadığı geçmiş namazların kaza edilmesi gerektiği iddiası da (s. 172, vd.) sağlam bir delile dayanmayan, üstelik Hz. Peygamber dönemindeki uygulamaya da ters bir iddiadır. Bilhassa, on dört secde ayetini bir mecliste okuyup, her biri için ayrı ayrı secde yapan, ardından da hepsine birden on dört secde yapan

[13] Bu konudaki rivayetlerin isnad ve metin açısından arz ettiği problemlerle ilgili olarak bkz. Mustafa Ertürk, "Çocuğun Dinî Eğitiminde Kullanılan Bir Hadis ve Tahlili", *Marife*, II (Konya, 2002), sayı: 2, s. 53-79.

[14] Bu konuda geniş bilgi için bkz. M. Hayri Kırbaşoğlu, *Namazların Birleştirilmesi*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2002.

kimsenin, dünya ve ahiret işlerinde, Allah'ın kendisini üzüntü ve kederden koruyacağına dair, kaynağı meçhul bir rivayetten bahsedilmesi ve bu rivayetin güvenilirliğinde hiçbir kuşku yokmuşçasına, herhangi bir araştırma ve incelemeye gerek görülmeksizin okuyucuya sunulması da (s. 193) kanaatimizce son derece yanlıştır. Aynı şekilde, sağlam hiçbir rivayete dayanmayan, "Kandil gecelerinin ve bu gecelerde yapılacak ibadetlerin faziletine" dair görüş ve kanaatler de (s. 196-197) yanlış bir dindarlık anlayışının doğmasına yol açmaktadır. Hâlbuki klasik dönem ulemasının, bu konudaki rivayetlerin son derece güvenilmez olduğunu ortaya koyan eserlerine[15] vâkıf olunsaydı, bu gibi bir yanlışın ortaya çıkmasına fırsat verilmezdi. Benzer şekilde, istihareden sonra rüyada beyaz ve yeşil görülmesinin hayra, siyah ve kırmızı görülmesinin ise şerre işaret olduğu iddiası da (s. 199), 'mushafa bakma'nın bir ibadet olduğu iddiası da (s. 215) dinî bir temelden yoksundur. Kaldı ki, Hz. Peygamber'in, kendi döneminde olmayan bir mushafın faziletinden söz etmesi de mümkün olmasa gerektir. Iskât-ı salât denilen uygulamanın da dinde hiçbir temeli olmadığı hâlde, uzun uzun nasıl yapılacağı anlatılmıştır (s. 227-230). Bir mescidin içi ve arsası mescid olduğu gibi, semaya kadar olan üst tarafının da mescid hükmünde olduğu, onun için mescidlerde yapılması mekruh ve yasak olan şeylerin, bunların üstlerinde de mekruh olduğu iddiası (s. 230), hem temelsiz, hem de mantıksızdır. Aynı şekilde, en faziletli mescid sıralamasında Kâbe, Mescid-i Nebevî ve Beytu'l-Makdis'den sonra, sırasıyla en eski mescidlerin, daha sonra da en büyük mescidlerin geldiğine dair ifade de (s. 231) dinî temellerden yoksundur. Hele hele recm ve irtidaddan dolayı verilen ölüm cezasının kesin dinî temelleri varmışçasına,[16] taşlanarak öldürülenin cenaze namazının kılınıp kılınılmayacağının tartışılması (s. 245) ve mürtedin cenaze namazının kılınmayıp, cesedinin boş bir arazideki çukura gömüleceği iddiası (s. 246) da öncekilerden farksızdır. Bugün de uygulanmakta olan şekliyle "ölülere telkin verme"nin (s. 249) de hiçbir sağlam dinî dayanağı yoktur.[17] Ölünün yakınlarının ilk hafta içinde fakirlere sadaka verip, sevabını ölüye bağışlamalarının Sünnet olduğu iddiası da (s. 253) asılsızdır. Ölülere Yâsîn suresi okunmasının sevap olduğu iddiası da (s. 254) temelsizdir.[18] Suda boğulan, ateşte yanan, enkaz altında kalan, veba, taun, ishal, sıtma ve zatülcenb hastalıklarından birisiyle veya akrep sokması ile ölen, nifas hâlinde veya gurbet elinde veya ilim yolunda veya Cuma

[15] Bkz. Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Bā'iṯ ʿalā inkāri'l-bidaʿi ve'l-ḥavadiṯ*, Kahire, t.y.; ayrıca bkz. Salih Özer, *Hadis Literatüründe Mübarek Zaman/Kutsal An Mefhumu ve Kandiller Örneğinin Tetkiki* (yayımlanmamış yüsek lisans tezi), AÜİF, Ankankara 1995.

[16] Kur'an'da yer almayan ve sadece hadis rivayetlerine dayandırılan recm cezasıyla, mürted için öngörülen ölüm cezasına dair rivayetlerin isnad ve metin açısından arz ettikleri problemler konusunda bkz. M. Hayri Kırbaşoğlu, "İslam'a Yamanan Sanal Şiddet: Recm ve İrtidat Meselesi", *İslâmiyât* V (2002), sayı: 1, s. 125-132.

[17] Bu konuda bkz. Muhammed Ahmed Abdusselam, *Kur'an Niçin İndirildi?*, Fecr Yayınları, Ankara 1989, s. 55-56.

[18] Bkz. *age.*, s. 54-55.

gecesinde ölen kimselerle; sevabını Allah'tan bekleyen müezzinin ve doğru alışveriş yapan Müslüman bir tüccarın, ailesinin geçimini kazanmak için, hak üzere bir çalışma sonunda ölenin 'şehid' sayılacağı iddiası da (s. 257) son derece çürük rivayetlere ve zorlama te'villere dayalı bir iddiadan başka bir şey değildir. Uyku hâlinde bir şey yiyip içmenin orucu bozacağı görüşü ise (s. 276) İslam'ın mükellefiyet anlayışıyla uyuşmayan bir görüştür.[19] Benzer bir durum, oruçlunun vücuduna saplanıp kaybolan odun ve demir benzeri bir şeyin, orucu bozacağı iddiası (s. 279) için de söz konusudur. Ramazan orucunu bozanın peşpeşe iki ay (altmış gün) oruç tuması gerektiği görüşü de (s. 282, 290-291) doğruluğu yeterince araştırılmadan verilmiş acele bir hükümdür.[20] "Allah için bir gün oruç tutayım" diyeceği yerde yanılarak "Bir ay oruç tutayım" diyen bir kimsenin, bir ay oruç tutması gerektiği şeklindeki görüşün (s. 306) de, İslam'ın mükellefiyet anlayışıyla bağdaşıp bağdaşmadığı oldukça tartışmalıdır. Kurban sahibinin elinin hayvanı kesenin eli üzerinde olduğu bir durumda, her ikisinin de besmele çekmesi gerektiği, birisinin bile besmeleyi terk etmesi durumunda, hayvanın etinin yenmeyeceği hükmü (s. 392) incelemeden verilmiş acele bir hükümdür; zira yenmesi yasak olan, Allah'tan başkası –mesela putlar– adına kesilen kurbanlardır. Besmele çekilmemesi ise, onun Allah'tan başkası adına kesildiğini göstermez. Kaldı ki, bir başka yerde, besmele çekip çekmediği belli olmayan Ehl-i Kitaptan birinin kestiğini yemenin caiz olduğunu söyleyip de (s. 399), yine besmele çekmeyi terk eden bir Müslümanın kestiğinin yenmeyeceğini söylemenin açık bir çelişki olduğuna da bu vesileyle işaret etmek gerekir. Aynı çelişki, besmelenin kasden terk edilmesi durumunda avın etinin yenmeyeceği, hatta haram olduğu yönündeki hükümde de (s. 401) söz konusudur. Hâlbuki müellifin de işaret ettiği, besmeleyi şart görmeyen İmam Şâfi'î'nin, bugünün şart ve ihtiyaçları bakımından rahatlatıcı olan görüşünün esas alınması daha isabetli olurdu. Yüce Allah'ın kitapları ve peygamberleri yanında, 'velîlerinin' de kudsiyet kazandığını söylemenin (s. 410) dinî bir temele dayanması şöyle dursun, bu, İslam'a taban tabana zıt inanç ve uygulamalara davetiye çıkarmak anlamına gelecektir. Öte yandan, abdestsiz Kur'an okuyabilmek ve mushafı abdestsiz ele almakla ilgili olarak, bunun caiz olabileceği yönünde de görüşler varken, aksi yöndeki görüşleri esas almak da (s. 411) bugünün şart ve ihtiyaçları yönünden insanların Kur'an ile olan bağlarını zayıflatıcı bir işlev görmektedir. Keza bir suyun temiz olmadığını, fasık veya gayri müslimin haber vermesi hâlinde, bu bilgiye itibar edilmeyeceğini söyleyip (s. 413), birkaç

[19] Bu konuda bkz. Mehmed S. Hatiboğlu, "İslam Mükellefiyet Anlayışı ve Buna Aykırı Bir Maliki-Hanefi Kıyası", *AÜİFD*, XXI (1976) s. 185-197.

[20] Oruçlu iken cinsi münasebette bulunmak veya yiyip içmek suretiyle olsun, kasden orucunu bozanların iki ay sürekli kefaret orucu tutması gerektiğine dair yaygın hükmün yanlışlığına dair geniş bilgi için bkz. Musa Carullah Bigiyef, *Kitabu's-Sunne*, Ankara Okulu, Ankara 2000, s. 115-117, dipnot, 87 (Yazara ait, *Uzun Günlerde Oruç*, çev. Yusuf Uralgiray, Ankara 1975, s. 213-217'den naklen).

paragraf sonra, aynı fasık ve gayri müslimin sözlerinin alım-satım ve benzeri muamelelerde geçerli sayılması da (s. 413) açık bir çelişkidir. Kur'an'ın belli bir bağlamda ve belli tarihsel şartları gözeterek, vadeli borçlanmalara ilişkin muamelelerde iki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliğine denk olduğu yolundaki hükmü, herhangi bir gerekçe gösterilmeksizin, nikah şahitliğine de teşmil edilmiştir (s. 413) ki, bu hükmün bugünün şartlarında geçerli olup olamayacağı hiç düşünülmemiş,[21] muhtemelen bu konuda klasik fıkıh kitaplarının körü körüne taklidiyle yetinilmiştir. Bir doktorun tedavi edeceği bir hanımın herhangi bir organına zaruret miktarı bakabileceği, fakat onun tedavisini bir kadına öğreterek ona yaptırmasının daha uygun olacağı hükmü de (s. 417) bugünün şartlarında pek pratik görünmemektedir. Yeme-içme konusunda, insanın kuvvetlenmek için doyuncaya kadar yiyip içebileceği, bundan fazla yemenin ise haram olduğu hükmü (s. 427) şer'î dayanaktan yoksun, çok da sert bir hükümdür. Yemeğe tuzla başlayıp, tuzla bitirmenin 'Sünnet' olduğu iddiası da (s. 428) tamamen temelsiz bir iddiadır.[22] Aile planlaması ve gebeliği önleyici tedbirler alma konusunda takınılan olumsuz tavır da, konunun iyice incelenmemiş olmasından ve bu uygulamaların mutlaka Müslümanların nüfusunu azaltma gibi olumsuz bir amaca hizmet edeceği varsayımından kaynaklanmaktadır (s. 434). Ölen bir kadının rahminde canlı bir bebek bulunduğu takdirde, bu bebeği kurtarmak için kadının karnını sol taraftan yarmak gerektiği hususu ise (s. 435) ilmihâlden ziyade tıbbın karar vereceği bir konu olsa gerektir

Aileyle ilgili görevlerden bahsedilirken, kocanın başlıca görevleri arasında, eşiyle güzel geçinmek, onu korumak ve geçimini sağlamaktan dem vurulduğu hâlde (s. 443) 'eşini sevmek'ten söz edilmemesi, aynı şekilde kadının kocasını sevmesinden bahsedilmemesi, Hz. Peygamber'in Sünnet'inin yeterince incelenememiş olmasından kaynaklanmış olmalıdır. Keza on altı yaşına giren çocuğun, bir manisi olmadığı takdirde evlendirilmeye çalışılması gerektiği görüşü (s. 444), dinle doğrudan ilgisi olmayan, bugün için ise pek de anlamlı olmayan bir açıklama olarak nitelendirilebilir.

İtaat başlığı altında, üst âmirin dince yasak olmayan emirlerini dinleyip ona itaatten bahsedildiği hâlde, onların İslam'a aykırı uygulama ve emirleri karşısında gösterilmesi gereken tepkiden söz edilmemesi (s. 453), bugün İslam dünyasında sivil muhalefetin ve eleştirel düşüncenin niçin gelişmediği konusunda bizlere ipucu vermektedir.

[21] Kadının şahitliği meselesindeki değerlendirmeler ve yeni yaklaşımlar konusunda geniş bilgi için bkz. M. Hayri Kırbaşoğlu, "Kadın Konusunda Kur'an'a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler", *İslâmî Araştırmalar* (Kadın Özel Sayısı), V (1991), sayı: 4, s. 276-277; Hayreddin Karaman, "Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi", *agd.* s. 287; Ali Bulaç, "Mekasidu'şŞeria Bağlamında Kadının Şahitliği Konusu", *agd.* s. 297, vd. İlhami Güler, "Kur'an'da Kadın-Erkek Eşitsizliğinin Temelleri", *agd.* s. 315-316. Süleyman Ateş, "İslam'ın Kadına Getirdiği Haklar", *agd.*, s. 324. Hüseyin Hatemi, "*Modern Mahrem* ve İslam'ın Kadına Bakışı", *agd.*, s. 331.

[22] Bu iddianın dayanaklarını oluşturan hadis rivayetlerinin uydurma olduğu konusunda bkz. M. Hayri Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet –Eleştirel Bir Yaklaşım–*, s. 46.

Öte yandan, peygamberler tarihine tahsis edilen bölümde yer alan birtakım bilgilerin de, araştırma mahsulü olmayıp, geçmiş kaynaklardan aynen derlenmiş bilgiler oldukları görülmektedir (Mesela, s. 476, 477, 478, 479, 480, 485, 486, 492, 496, 497, 498, 506). Bu konuda yeterli araştırma yapılmadan, önceki ulemanın kanaatlerinin aynen sürdürüldüğüne dair tipik bir örnek olması bakımından, Hz. İsa'nın (a.s.) göğe yükseltildiği iddiasını burada zikretmek yerinde olur.[23] Yine sahabe tanımı ve sahabenin tamamının mübarek, mukaddes ve her yönden saygıya değer oldukları yönündeki ifadeler (s. 500) de araştırmaya dayalı olmaktan ziyade, geçmişi toptan tezkiye ve takdis eden bir zihniyetin ürünü olarak görülmelidir. Aynı şekilde ay'ın bölünmesi ve Miraç mucizelerine tahsis edilen bölümde verilen bilgiler, konuyla ilgili rivayetlerin çelişki, problem ve zaafları görmezlikten gelinerek, muhtemelen de böyle bir durumun varlığından habersiz bir şekilde sunulmuştur (s. 504-505) ki, konuyla ilgili araştırmaların sonuçları, burada verilen bilgileri doğrulamak şöyle dursun, sıhhatleri konusunda ortada son derece ciddi kuşkuların bulunduğunu göstermektedir.[24]

Erkek Egemen ve Yetişkin Merkezli Dindarlık

İlmihâllerin bilgi kaynaklarının ortaçağ fıkıh literatürü olduğu[25] tekrar hatırlanacak olursa, geçmişte ve günümüzde hâkim anlayış olan erkek egemen bakış açısının, fıkha, oradan da ilmihâllere yansımasını garipsememek gerekir. Hâlbuki Kur'an'dan ve Hz. Peygamber'in kadın konusundaki bakış açısını yansıtan bazı rivayetlerden yola çıkılarak, tam tersine, kadın-erkek eşitliğini esas alan bir yaklaşımı da savunmanın mümkün, hatta daha isabetli olacağına dair yapılmış pek çok çağdaş araştırma karşısında, ilmihâllerin bu açıdan da gözden geçirilmesi cihetine gidileceği yerde, maalesef bu yönde ciddi bir adım henüz atılmış değildir. Cuma namazının ve teşrik tekbirlerinin kadınlar için gerekli görülmemesi (s. 163), asr-ı saadetteki uygulamalar görmezlikten gelinerek, kadın ve çocukların bayram namazlarına katılmalarının teşvik edilmesi şöyle dursun, bunun tamamen sükûtla geçiştirilmesi (s. 164), kadının kocasının niyetine göre mu-

[23] Kökleri asırlar öncesine giden bu kadîm telakkinin dayanakları ve eleştirisi için bkz. M. Hayri Kırbaşoğlu, "Hz. İsa'yı Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi", *İslâmiyât* III (2000), sayı: 4, s. 147-168; Mehmet Ünal, "Tefsir Kaynaklarına Göre Hz. İsa'nın Ölümü, Ref'i ve Nüzûlü", *agd.* s. 133-146.

[24] Miraç rivayetleriyle ilgili olarak bkz. dipnot, 12; ay'ın yarılmasıyla ilgili olarak da bkz. M. Hayri Kırbaşoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2002, s. 341-343.

[25] Mesela, Bilmen'in ilmihâlinde zikredilen kaynaklar şunlardır: Kur'an-ı Kerim, Sahih-i Buhârî, Sahih-i Müslim, Cami'u's-Sağir, Kitâbu't-Terğîb ve't-Terhîb, Şemâ'il-i Tirmizî, Şifâ-i Şerîf, Mevahib-i Ledünniye, Akaid-i Nesefiye, Şerh-i Mekâsıd, Şerh-i Mevakıf, Mebsût-ı Serahsî, el-Bedayi, el-Hidaye, el-Bahru'r-Râ'ik, erDürer ve'l-Gurer, Mültekâ, Halebî, Merakı'l-Felah, Haşiye-i Tahtavî, ed-Dürrü'l-Muhtar, Reddü'l-Muhtar, Mecmu'a-i İbn Abidîn, Fetevâ-yı Hindiyye, Feyziyye, Behçe, Netîce, Ali Efendi, Abdurrahîm Fetvaları ve Mecmu'a-i Cedîde, Muhtasar-ı Ebi'z-Ziyâ, Şerh-i Ebi'l-Berekât, Haşiye-i Düsükî, Kitâbu'l-Ümm, Tuhfetü'l-Muhtaç, Neylü'l-Mera'ib, Keşşafü'l-Kına, Kitâbu'l-Muhallâ, Bidayetü'l-Müctehid, Nihayetu'l-Muktasit [Bu son isim aynı bir eser değil, Bidayetu'l-Muctehid'in isminin devamıdır.], el-Mizanu'l-Kübra, İhya'u'l-Ulûm, Tarikat-ı Muhammediye, Şerh-i Şir'atü'l-İslâm, Siyer-i İbn Hişâm, Tarih-i İbn Esîr, Siyer-i Halebî.

kim ve misafir olacağı (s. 169), kocasının izni olmadan, kadının nafile oruç bile tutamayacağından dem vurulurken, aksi durumda kadının izninin gerekli görülmemesi (s. 261), ancak erkeğin, hasta, oruçlu veya hac ve umre için ihramlı olma durumunda karısını nafile oruç tutmaktan menedemeyeceği (s. 262), Şevval ve Zilhicce hilalleri konusunda iki kadının şahitliğinin bir erkeğinkine denk olabileceği (s. 269-270), asr-ı saadetteki uygulama tam ters yönde olduğu hâlde, kadınların kendi evlerinde namaz kılmalarının mescidlerde namaz kılmalarından daha hayırlı olduğu (s. 308) kadının itikafının kocasının iznine bağlı olduğu –ki kocasının da itikaf için karısından izin alması gerektiği akla bile getirilmemektedir– (s. 308), Kur'an'da hacca gitmek için, kadın-erkek ayırımı yapılmaksızın, sadece maddi imkân ve yol güvenliği şart koşulduğu hâlde, kadının –güvenlik tehlikesinin bulunmadığı durumları da kapsayacak şekilde– mutlak olarak mahremsiz yolculuğa çıkamayacağı (s. 353), telbiye getirirken seslerini yükseltmemeleri, remel ve hervele gibi bazı uygulamaları yerine getirememeleri sebebiyle kadınların haclarının –akıl ve dinlerinin eksik olduğu iddiasının bir uzantısı olarak– erkeklere kıyasla 'noksan' olduğu (s. 378), hac yolunda kocası veya mahremi ölen kadının 'muhsar' sayılacağı ve hac yapmayarak ihramdan çıkması gerektiği (s. 381), Müslüman ve Ehl-i Kitaptan olanların "kadın dahi olsalar" (?) kestiklerinin yenebileceği (s. 399), –yine asr-ı saadetteki uygulamaların hilafına olarak– İslam kadınlarının abdest, namaz ve oruç gibi dinle ilgili birtakım meseleleri, ya kocaları ve mahremleri aracılığıyla ya da "kocalarının izni ile" ve "arasıra bir ilim meclisine giderek" öğrenmeye çalışabilecekleri, ama kocalarının rızası olmadıkça bir ilim meclisine katılamayacaklarının ileri sürülmesi[26] (s. 407), ancak kocası bir meseleyi çözemediği veya sorup öğrenmekten çekindiği takdirde, gidip ehlinden sorma hakkının olabileceği (s. 407), yine evlilik konusundaki şahitlikte de iki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliğine denk sayılacağı (s. 414), kocanın karısına karşı görevleri arasında "zevcesi ile güzel geçinmek" zikredilirken, kadına kocasının dine uygun 'emirlerini' tutma mükellefiyetinin düşmesi (s. 443-444) gibi hususlar, yukarıda sözü edilen erkek egemen bakış açısının birer yansıması niteliğindedir.

Öte yandan, çocuk ve gençlerden ziyade yetişkinlerin esas alınması, çocuk ve gençlerin, hele kız çocukların ve genç kızların dışlanması, namaz haricinde çocukların camiye sokulmaması yönündeki telkinler (s. 232) çocuğun dayakla namaza ve oruca alıştırılmasının tavsiye edilmesi (s. 282), şu ânda İslam dünyasının –ve de ülkemizin– nüfusunun çok önemli bir kısmını oluşturan genç nesillerin yok sayılmasından başka bir anlama gelebilir mi? İslam dünyasının

[26] Bu satırlar âdeta İncil'deki şu ifadelerin bir yansıması gibidir: "Mukaddeslerin bütün kiliselerinde olduğu gibi, kiliselerde kadınlar sükût etsinler; çünkü onlara söylemek için izin yoktur; ancak şeriatın da dediği gibi, tâbi olsunlar. Eğer bir şey öğrenmek isterlerse, evde kendi kocalarına sorsunlar, çünkü kadıya kilisede söylemek ayıptır" (Korintoslulara I. Mektup, 14: 34-35). Bu anlayışın eleştirisi ve İslam'da yeri olmadığı konusunda bkz. Rıza Tâhirî, "İslam'da Genel Haklar ve Masuniyetler", *Yeni Ümit* (Ocak-Mart, 2002), sayı: 55, s. 40.

geleceği kendilerine bağlı olan gençliğin, ilmihâllerde tamamen ihmal edilmesinin izahı mümkün olmasa gerektir.

Psikopatolojik Dindarlık

İlmihâllerin belki de en zararlı yönlerinden birisi, psikopatolojik bazı davranışlara yol açabilecek birtakım bilgileri okuyucularına çekinmeden sunabilmiş olmalarıdır. Bu konuda verilebilecek en yaygın ve tehlikeli örnek, temizlikle ilgili vesvese ve obsesyonlara yol açan, gusülle ilgili –hemen her ilmihâlde karşılaşılabilecek– şu tür açıklamalardır:

> Vücut yıkanırken iğne ucu kadar bir yerin kuru kalmamasına dikkat edilecek, kulaklar ve göbek oyuğu yıkancak. Su saçların, sakalların, kaşların ve bıyıkların aralarına ve altlarındaki deriye kadar geçecektir. Bunlar sık olsa bile suyun ulaşması sağlanacaktır. Bunların araları ve dipleri kuru kalırsa, gusül tamamlanmış olmaz. (...) Kapanmış olan küpe deliklerinin içini de yıkamalıdır. İçlerine zorla su geçebilecek olan küpe deliklerini de, içlerine su geçecek bir şekilde el ile ıslatıp yıkamalıdır.[27]

Bu satırları okuyan birinin vesveseci olmaması mümkün değildir. Nitekim hemen hepimiz özellikle abdest ve gusül konusunda, bu gibi ifadelerden kaynaklanan ve bazen son derece ciddi sonuçları da olabilen obsesyon örneklerini çevremizde bol bol görebiliriz. Yukarıda anlatılanlar bir yandan dinî dayanaklardan yoksun iken, öte yandan da bazı rivayetlerin lafızcı bir şekilde anlaşılması gibi bir yanlıştan kaynaklanmaktadır. Bu bilgilerin hiçbirisinin Hz. Peygamber'in hayatında yeri ve karşılığı yoktur. Kaldı ki, Hz. Peygamber dönemindeki kısıtlı su ve banyo imkânları düşünüldüğünde, bu açıklamaların hiç de gerçekçi olmadığı kolaylıkla anlaşılır.

Bu noktada ilmihâllerin dindar insanların psikolojilerini bozmakla mı, yoksa onlara sağlıklı bir ruh hâli sağlamakla mı yükümlü olduklarını sormanın zamanının gelip geçtiği kanaatindeyiz.

Elbette ilmihâllerin olumsuz yönleri bunlarla sınırlı değildir. İlmihâllerde verilen bilgiler arasındaki çelişki ve tutarsızlıklar,[28] gereksiz ve anlaşılmaz açıklama-

[27] Bilmen, *age.*, s. 92-93, no: 186, 187. Hemen hemen aynı ifadeler *Diyanet İlmihâli*'nde (Ankara 1999), s. 108-109'da mevcut olup, ayrıca Diyanet İşleri Başkanlığı bu sağlıksız anlayışı Diyanet Takvimi aracılığıyla (bkz. 08.01.2003 tarihli takvim yaprağı) geniş halk kitlelerine yaymaya çalışmaktadır.

[28] Bu konuda bkz. Bilmen, *age.*, s. 118/76; 121/103; 124/122-123; 153-154/5, 6, 7; 167/253; 168/256; 188/363; 196/5, 7, 8; 217/13; 222-223/5; 225/23; 238/534; 273/71 (namaza kıyasla); 341/99 (Burada zekât ve sadakaların insanların yıkantısı [kiri] sayıldığı, dolayısıyla Haşimoğullarının şeref ve kıymetine yakışmayacağı ifade edilirken, bunların sıradan Müslümanların şeref ve kıymetine yakıştığı, dolayısıyla sıradan Müslümanların şeref ve kıymetlerinin pek de önemli olmadığı sonucu çıkmaz mı?); 363/43-I (Hacc helal mal ile yapmak haccın sadece bir edebi mi, yoksa önemli bir şartı mıdır?); 372/4; 375/78; 413/48-51; 425/109 (Burada verilen bilgilerle, at ve eşek etinin haram olduğu hükmü arasında bir çelişki doğmaktadır.); 430/146; 473 (Dinin kolaylık olduğuna dair burada yer alan açıklamalar, bizatihi bu ilmihâldeki zorlaştırıcı ve kılı kırk yarıcı hükümlerle bir arada değerlendirildiğinde, ortaya açık bir çelişki çıkmaktadır.)

lar,[29] şekilciliğin tabii bir sonucu olan "kılı kırk yarma" mantığı[30] ve araç niteliğindeki hükümlerin ve hususların, amaçları gölgede bırakması,[31] mezhepçilik ve ırkçılık sayılabilecek bazı ifadelerin mevcudiyeti[32] gibi hususlar, ilmihâllerin hepsinde şu veya bu ölçüde görülen olumsuzluklara dair verilebilecek bazı örneklerdir.

Hemen hemen Türkçedeki bütün ilmihâllere büyük ölçüde teşmil edilebilecek olan bu gibi tespitleri daha da çoğaltmak her zaman mümkündür. Şimdi bu tespitlerin ışığında, şu nihai soruyu sorma zamanı gelmiştir: Durumu bu olan ilmihâller, okuyucularında nasıl bir dindarlığa yol açabilir?

Bu soruya verilecek cevap kısa ve nettir: Mevcut ilmihâllerin, 'nasıl'ı bir yana, herhangi bir dindarlık 'geliştirmesi' dahi söz konusu değildir. Zira bu ilmihâllerin, derinlik ifade eden 'dindarlık' geliştirmesi şöyle dursun, standart bir Müslüman tipi yetiştirmesi bile mümkün görünmemektedir. Çünkü bu ilmihâller her şeyden önce, hayatın bütün alanlarını kuşatan İslam'ı, "İslam'ın şartı beştir" şeklindeki dar ve yanlış bir anlayışa hapsetmekte, buna bağlı olarak da, hayatın her alanında sergilenmesi gereken ibadet=kulluğu; namaz, abdest, oruç, hac, kurban vb. ibâdât-ı mersûmeye hasretmektedir. Yine bu yaklaşımın bir uzantısı olarak ilmihâller, derinliksiz, şekilci ve mekanik bir 'formalite Müslümanlığı'na, ister istemez yol açmaktadır. Dinin şekil kadar, hatta ondan da önemli olarak, 'ruh ve öz' olduğu unutulmuş, bu formalite Müslümanlığı, şer'îliği tartışmalı pek çok fıkhi detaylara boğulmak suretiyle ilmihâller, âdeta bir 'talimatname'ye dönüştürülmüştür. O kadar ki, Allah'a kulluk görevlerinin bir kısmını teşkil eden, namazı kılmak, orucu tutmak, zekâtı vermek, hacca gitmek, kurban kesmek vs. için bir Müslümanın bilmesi gerekenler (?) dört cilt (toplam 1800 sayfa) tutacak kadar teferruata boğulabilmiştir.[33] Tam da bu noktada insanın aklına ister istemez şu soru tekrar gelmektedir: Acaba namaz kılan, oruç tutan, zekât veren, hacca giden, kurban kesen Hz. Peygamber ve ashabı, bu 1800 sayfalık bilginin ne kadarını biliyordu? Kuşkusuz çoğu yorum ve ic-

[29] Bkz. *age.*, s. 134 (Türkçe ezanla ilgili açıklamalar); 164/232, 235; 165/241; 176/299; 190/377; 195/403-2; 196/5; 218/30; 227/480; 239/543 (Hunsa-i müşkil'in cenazesinin yıkanmayacağına dair); 315/9-1 (Mürtedin irtidad öncesi zekât borçlarının düşeceği hakkında); 316/3; 319/13 (Bugün söz konusu olmayan zekât memurları hakkında); 375/75; 395/40; 396/47 (Saksağan, kumru, bülbül ve keklik eti yiyenin belaya tutulacağına inanıldığı için yenmelerinin iyi olmadığı hakkında); 398/56 ("Deniz insanı"nın (?) yenmesinin helal olmadığı hakkında); 401/75; 423/102; 427/122-123; 430/142-144; 431/148 vd. 434/165; 465/63 (Taassubu olumlar görünen açıklamalar hakkında).

[30] Mesela bkz. Bilmen, *age.*, s. 190/375-379; 205/406 ve pek çok yerde.

[31] Mesela bkz. Bilmen, *age.*, s. 114/58 (Namaz vakitlerinden bir-ikisi bulunmayınca, o vakit namazlarının ora halkına farz olmayacağı); 271-272/67 (Ramazan hilalinin hesapla tespitinin caiz olmadığı hakkında); 336/77-2, 3 (Kireç, alçı taşı, yakut, elmas, firuze, su, tuz, zift, neft (petrol) gibi maddelerden humus alınmayacağı hakkında).

[32] Mesela bkz. Bilmen, *age.*, s. 217/10 ve pek çok yerde; 496/78-79 (Hz. Peygamber'in 'nesebinin', 'mübarek' ve 'yüksek'liği); 527/179 (Kureyş'in asalet ve şerefi).

[33] Burada kastettiğimiz eser, Vecdi Akyüz'e ait *Mukayeseli İbadetler İlmihâli (İslam Fıkhında İbadetler)* adlı, İz yayıncılık tarafından yayımlanan (İstanbul 1995) ve *Yeni Şafak* gazetesi tarafından promosyon olarak dağıtılan eserdir.

tihad ürünü olan bu detayların çok büyük bir kısmını bilmiyorlardı, buna rağmen kulluk görevlerini en iyi şekilde yerine getirebiliyorlardı. Hem de bunları sadece formalite olarak değil, gerçek bir dindarlığa ve gerçek bir İslami bilince dönüştürerek bunu başarıyorlardı.

Bu noktada ilmihâllerin topluma sunduğu, dönemi geçmiş, yanlış, eksik, temelsiz ve hatta bazısı zararlı bilgileri de bir tarafa bırakacak olursak, Müslümanda bireysel, toplumsal ve evrensel boyutlarıyla İslami bir bilinç doğuracak, derinlikli, özü formalitelere feda etmeyen, insanı özellikle ahlaki alanda olgunlaştırıp dönüştürmeyi amaçlayan, sağlam bilgi temeline dayalı, psikolojik ve pedagojik boyutları ihmal etmeyen, çağın ruhuna hitap edebilecek bir ilmihâle –özellikle de geleceğimizin teminatı olan genç nesiller açısından– acilen ve şiddetle ihtiyaç olduğunda en ufak bir şüphe olmadığını belirtmek bir zorunluluktur.[34]

[34] Aslında böyle bir ilmihâl yazmanın son derece yararlı olacağını düşünmekle birlikte, bunu, hadis/Sünnet alanındaki problemlerin çözümüne yönelik projemizin tamamlanmasından sonraki bir tarihe tehir ediyorduk. Ancak, toplumdan gelen yoğun talepler karşısında, böyle bir ilmihâl yazma işinin daha fazla tehir edilmemesi gerektiği anlaşılmaktadır. Cenab-ı Hak'tan bizi bu konuda başarılı kılmasını niyaz ederiz.

islâmiyât V (2002), sayı 4, s. 125-140

Türkiye'de Cemaat Dindarlığının Oluşumunda Hadislerin Rolü

AHMET KELEŞ
YRD.DOÇ.DR., DİCLE Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
keles71@yahoo.com

1. Giriş

'Türkiye dindarlığı' kavramı, dindarlık sözcüğünün anlam alanını belirlemek açısından, kültürel bir çerçeveyi ifade ettiği hâlde, zaman/tarih yönüyle bir işaret taşımamaktadır. Bu nedenle, öncelikle üzerinde duracağımız 'dindarlık'[1] olgusunun, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan itibaren girilen tarihî süreçle sınırlı tutulduğunu belirtmeliyiz.

Müslüman olmaları bin yılın üzerinde olan Türkler,[2] başta Anadolu olmak üzere, Doğu Avrupa'nın (Balkanlar) İslamlaşmasında da önemli roller üstlenmişler;[3] bu nedenle, bir yönden Doğu Müslümanlığının etkisi altına girerken, İslam'ı Batı'ya taşıma sürecinde, Batı kültüründen de büyük ölçüde etkilenmişlerdir. Doğu ile Batı arasındaki bu köprü görevinin tabii bir sonucu olarak, kültürel etkilenime en çok maruz kalan Müslüman toplumların başında geldiği söylenebilir.[4] Bu özelliği nedeniyle 'Türkiye dindarlığı/Müslümanlığı' daha kapsamlı araştırmaların konusu olmak durumundadır.

[1] Dindarlık tanımı için bkz. Ejder Okumuş, *Gösterişçi Dindarlık*, Pınar Yayınları, İstanbul 2002, s. 38.

[2] Hakkı Dursun Yıldız, "Türklerin Müslüman Olmaları", *Büyük İslam Tarihi*, Çağ Yayınları, İstanbul 1992, VI. 17-53.

[3] Bu konuda geniş bilgi için bkz. Fuad Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, TTK Yayınları, Ankara 1988, s. 80- 102.

[4] Bu konuda bkz. Ahmet Yaşar Ocak, "Değişen Dünyada İslam'ın Batıya Dönük Yüzü Günümüz Türkiye Müslümanlığına Genel Bir Bakış" , *Müslüman İmajı*, TDV Yayınları, Kutlu Doğum 6, Ankara 1996, s. 132-33.

Hemen belirtmeliyiz ki, 'Türkiye dindarlığı' kavramı homojen bir dindarlığı ifade etmez; aksine, belirli bir zamanda tezahür etmiş ve hâlâ sürmekte olan heterojen bir yapıyı kapsar. Dindarlık ve dinî inanç/zihniyet birbirlerinden aslâ ayrılmayan (lâzım-ı gayr-ı müfarık) unsurlar olduğu için, dindarlıktan bahsedilen hemen her yerde, öncelikle bu dindarlık tezahürüne neden olan bir zihniyet/inançtan söz etmek durumundayız. Göz ardı edilemez bu ilişki nedeniyle, Türkiye'deki heterojen dindarlığın arka planındaki zihniyeti oluşturan kaynakların üzerinde özenle durulması gerekmektedir. Bu kaynakların en başta gelenlerinden biri de, hadis edebiyatıdır. Hadisler, bugün olduğu gibi, İslam tarihi boyunca da, dinî söylemlerin oluşmasında çok büyük bir etkiye sahip olagelmiştir.[5] Özellikle apokaliptik[6] hadis edebiyatı, dinî söylemlerin yanı sıra, yapay/kurgusal bir tarih anlayışının oluş(turul)masına da büyük katkıda bulunmaktadır.[7] Müslümanların erken bir dönemde gerçek tarihten koparak tarih dışı kalmış alanlarında bu edebiyatın katkısını teslim etmek durumundayız. Aşağıda daha detaylı bir şekilde ifade edileceği gibi, tarih dışı kalmanın anlamı, bugünden bağımsız olarak, sürekli geleceğe ait beklentiler üzerine düşünmek ve hareket etmektir.[8] Aynı zihniyet, büyük ölçüde çağdaş dinî söylemlerde de bir gelenek olarak varlığını devam ettirmektedir.

1.1. Türkiye Dindarlığının Tarihsel Arka Planı

Osmanlı döneminde başlayan yenilenme hareketleri ve özellikle Tanzimat süreci, Müslüman Türklerin tarihlerinde ilk defa önemli ölçekte bir 'kimlik problemi'ni de gündeme getirmiştir.[9] Bu probleme çözüm öneren aydınların ve ulemanın görüşleri, genel olarak dört söylemi oluşturmuştur: İslamcılık, Osmanlıcılık, Turan-

[5] Bu hususta geniş bilgi için bkz. Ali Osman Ateş, *Ehl-i Sünnet ve Şi'a'nın Delil Olarak Aldıkları Bazı Hadisler*, İstanbul 1996, s. 9.

[6] Apokaliptik (ahir zamanda meydana gelecek olaylardan haber veren) rivayetlerin hem İslami, hem de diğer dinî kültürlerde nasıl yer aldığı ve ortaya çıktığıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Mehmet Paçacı, *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz*, Ankara Okulu, Ankara 2000, s. 129-153. Ayrıca bkz. Paçacı, *Kutsal Kitaplarda Ölüm Ötesi*, Ankara Okulu, Ankara 2001, s.142-156.

[7] M. Said Hatiboğlu, *Hz. Peygamber'in Vefatından Emevîlerin Sonuna Kadar Siyasî-İçtimâî Hâdiselerle Hadis Münasebetleri*, (basılmamış doçentlik tezi). Müellif tezinde konuyla ilgili şu önemli değerlendirmeyi yapmıştır: "Zaruretler karşısında hâl yolları bulmak pek zor olmadı ve bulundu da; Peygamber'e, cereyan etmiş hâdiseleri haber verdirmek yolu tutulacaktı. Niçin? Çünkü, felaketleri daha eserleri dahi görülmemişken Peygamber haber vermiş olmalı, bunlara karşı ne tedbir alınacağı, hangi hâl yolunun tutulacağını bildirmiş bulunmalıydı ki, İslam cemaati perişanlıktan kurtulsun, metanetini muhafaza edebilsin" s. 9.

[8] "Bir kurtarıcı bekleme, insanın tabiata egemen olmasını ve kendiliğinden çalışmasını engellemiştir." Mumammed el-Behiy, *Çağdaş İslam Düşüncesinin Oluşumu ve Batı*, çev. İbrahim Sarmış, Girişim Yayınları, İstanbul 1986, s. 273. Benzer bir ifadeyi Mazharuddin Sıddıkî şu şekilde ifade etmektedir: "Hz. Mesih ve Mehdi'nin gelmesi gibi inanışlar, Hz. Ali ve Muaviye arasındaki iç savaşların ortaya çıkardığı hususların, Müslümanları bir kurtarıcı beklemeye itmiş olmasından kaynaklanmaktadır." M. Sıddîkî, *Kur'an'da Tarih Kavramı*, çev. Süleyman Kalkan, Pınar Yayınları, İstanbul 1982, s. 22.

[9] Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Müslüman İmajı*, TDV Yayınları, Ankara 1996, s. 134-36.

cılık ve Batıcılık.[10] İstiklal Mücadelesi'nin kazanılmasının ardından kurulan Türkiye Cumhuriyeti, Tanzimatçı Aydınlanmacı geleneğin argümanları üzerine bina edilmiştir.[11] Mustafa Kemal ve arkadaşları, Batı modelinde bir devleti kurtuluş reçetesi olarak benimsemiş ve Türkiye Cumhuriyeti'nin tarih çizgisindeki yönünü, çağdaş ileri devletlerin yönü olarak belirlemiştir. Bu tercih, daha sonra oluşacak olan 'cemaat dindarlığı' olgusunun en etkili tarihsel koşullarından biri olacaktır.

Türkiye'deki cemaat dindarlığının oluşumunu belirleyen bir diğer tarihsel koşul da, 'laiklik' ilkesinin farklı bir şekilde benimsenmesidir. Laikliğin ilk radikal uygulamaları, bazı cemaatlerin yer altına inmesine/itilmesine ve 'gizli' faaliyetler sürecinin başlamasına neden olmuştur.[12] Bu süreçte, 'yer altına inen cemaatlerin önderliğini ve hocalığını ise, Osmanlı döneminde 'legal' olarak vazife yapan, medrese hocaları (müderrisler), tekke ve zaviye şeyhleri üstlenmişlerdir. Bazı cemaatlerin yer altına inmesi olarak betimlenen bu gelişmenin Türkiye dindarlığı üzerindeki belirleyiciliğinin yanında, bu süreçte ortaya çıkan daha önemli bir fenomen de, İslam'ın şehirden köye ve taşraya taşınması sonucunda, 'taşra tipi' bir Müslümanlığın doğmasıdır.[13]

Kısaca temas etmeye çalıştığımız koşulların vücut verdiği bir tezahürün kendisini konumlandırdığı platformun 'sistem' karşıtlığı olacağı aşikârdır. Bu tarihsel arka plandan hareketle, dinî cemaatlerin oluşumlarının, temelde birer ideolojik yapılanma karakteri taşıdığı söylenebilir.

1.2. Türkiye Dindarlığının Kategorizasyonu

Türkiye dindarlığı mozayiğinde yer alan dindarlık tiplerini[14] önce iki ana kategoride, daha sonra da bu kategorileri kendi içlerinde alt birimlere ayırt ederek incelemenin daha aydınlatıcı olacağını düşünüyoruz.

Bu kategorilerden birisi, genellikle 'tarikat ehli' olarak nitelenen tasavvufi çevrelerde tezahür eden dindarlık tipolojileridir. Türklerin, Müslüman oldukları tarihten itibaren tasavvuf akımlarından etkilendikleri, hatta birçok Türk devletinin kurulmasında bu akımların önemli roller oynadığı, genellikle kabul edilir. Yine, fethedilen yeni cografyalardaki yerel kültürlerin İslamlaştırılması görevini de sufilerin üslendikleri, kaynaklarımızda yer almaktadır.[15] Geleneğimizde etki-

[10] Bu konuda geniş bilgi için bkz. Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, çev. Fahri Unan, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998, s. 11-23, 25-36. Ayrıca bkz. Sadık Albayrak, *Türkiye'de Din Kavgası*, Araştırma Yayınları, İstanbul, 1991, s. 43. Fazlurrahman, *İslamî Yenilenme Makaleler*, Ankara Okulu, Ankara 2000, s. 72.

[11] Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ejder Okumuş, *Türkiyenin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*, İnsan Yayınları, İstanbul 1999, s. 15-21 vd. Geniş bilgi için bkz. Fahreddin Gün, *Din-Siyaset ve Laiklik* (1948 – 1954), Beyan Yayınları, İstanbul, tsz., Müellif burada konuyla ilgili şu tespitte bulunmaktadır: "Cumhuriyetin kuruluşunu müteakip gerçekleştirilen devrimlerin, Osmanlı Devletinin son yüz yılı içinde ortaya çıkan 'kurtuluş' söylemlerinde dile getirilen bir tarihî arka planının olduğunu söylemeliyiz." s. 19-21. Bkz. Ş. Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, s. 39.

[12] Bu konuda bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Müslüman İmajı*, s. 133-34.

[13] Ahmet Yaşar Ocak, *age.*, s., 134.

[14] Çeşitli dindarlık tipleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ejder Okumuş, *Gösterişçi Dindarlık*, s. 38-42.

[15] Bkz. Fuad Köprülü, *age.*, s. 80-102.

li olan en önemli tasavvuf ekolleri, Kâdirilik ve Nakşiliktir. Bu iki büyük tasavvuf ekolü, farklı temsilcileriyle Anadolu Müslümanlığında her zaman etkili olagelmiştir. Bu iki Sünni ekolün yanı sıra, Bektaşilik olgusunu da zikretmemiz gerekir. Tarih boyu baskı altında tutulmuş ve kapalı kalmış Alevi/Bektaşi Müslümanlık, Cumhuriyet döneminde, içinde bulunduğu bu kapalı hâlden kurtulabilmek amacıyla, rejimin inkılâplarına Sünni Müslümanlardan daha fazla taraftar olmuştur. Şimdilerde kendisini bir kimlik olarak kurmanın peşinde olan Alevilik de Türkiye dindarlığı içinde önemli bir yere sahiptir. Hadis edebiyatında yer alan Mehdi ve on iki imam inanışlarının asıl kaynağı Şiadır; dolayısıyla, Alevilik, ilk varoluşsal temellerini bu tür inançların üzerine bina etmiştir.[16]

Türkiye'deki mevcut dindarlık tipolojilerinin diğer kategorisini, özde tasavvufi unsurdan tamamen bağımsız olduğu ileri sürülemese de, kendilerini 'tarikat' olarak isimlendirmeyen oluşumlarda gözlemlemek mümkündür.[17] Bu kategoride zikredeceğimiz dindarlık tiplerinin temel bir özelliği, öncekilerden farklı olarak, bütünüyle Cumhuriyet dönemine özgü oluşumlar olmalarıdır; buna bağlı olarak, ortak paydaları, kısmen resmî ideolojiye muhalefet[18] olarak değerlendirilebilir. Kendilerini siyasi bir zeminde konumlandırarak legal mücadele veren ve bugünlerde 'siyasal İslam' diye tanımlanan faaliyetin temsilcileri olan Müslümanların dindarlıkları da bu kategoride ele alınabilir.

'Diyanet İşleri Teşkilatı' ve 'İlahiyat Fakülteleri' de Türkiye dindarlığının oluşumunda ve şekillenmesinde oldukça önemli roller oynamakla birlikte;[19] bu yazı, yalnızca, sözü edilen iki kategorinin dindarlık tipolojisiyle sınırlı tutulmuştur.

2. Cemaatlerin Oluşmasında Etkili Olan Hadisler

Tarikat mensuplarını, sufi geleneğin çağdaş temsilcileri olarak ele aldığımızda, onların, tasavvuf geleneğinde etkili olan 'zühd' hadislerinden etkilendiklerini ve dindarlıklarını büyük ölçüde bu tür rivayetlerden hareketle oluşturduklarını rahatlıkla söyleyebiliriz. Daha ziyade ibadetler ve zikrin faziletleri, ahirette elde edilecek makamlar/dereceler ve dünya hayatında zahidâne bir yaşam sürmeyi öneren rivayetler, bu tür oluşumların hadis temellerini oluşturmaktadır.

Cumhuriyet'in kuruluşunu müteakiben ortaya çıkan 'cemaat' faaliyetleri ise, amelî dindarlıklarında büyük ölçüde tarikat mensubu Müslümanlara benze-

[16] Şia'nın Mehdi ve On iki imam konusundaki görüşleri için bkz. "Ehl-i Beyt Mesajı Hz. Mehdi (a.s.)" Özel Sayısı, *İslami Fikir ve Araştırma Dergisi*, Yıl 4, S. 15, 1997.

[17] Örneğin, bu sınıfta ele alacağımız Nurculuk açısından "bu zaman tarikat zamanı değildir." Said Nursî, *Tarihçe-i Hayat*, Sözler Yayınları, İstanbul 1976, s. 235.

[18] Daha geniş bilgi için bkz. Şerif Mardin, "2000'e Doğru Kültür ve Din", çev. Gülşat Aygen Tosun, *Türkiye Günlüğü* (Kış-1990), sayı: 13, s. 5. Bu konuda ayrıca bkz. Mümtaz'er Türköne, "İslamlaşma, Laiklik ve Demokrasi", *Türkiye Günlüğü* (Kış 1990), sayı: 13, s. 36-42.

[19] Diyanet teşkilatının önemiyle ilgili bkz. Hasan Hüsrev Hatemi, "Diyanet İşleri Başkanlığı ve Diyanet İşleri Teşkilatının Önemi", *Türkiye Günlüğü* (Temmuz-Ağustos 1994), sayı: 29, s. 86-88. Bu konuda ayrıca, *İslâmiyât* dergisinin "Türkiye'de Dinî Söylemler" özel sayına da bakılmalıdır. VI (2001), sayı: 4.

mekle birlikte, zihniyetleri ve varoluşsal temellerini dayandırdıkları rivayetler açısından farklılık arz ederler. Aşağıda üzerinde durulacağı gibi, bu cemaatler varoluşlarını 'ahir zaman' rivayetleri olarak ifade ettiğimiz apokaliptik rivayetler üzerine kurmuşlardır.

2.1. İdeolojik Referanslı Hadisler

Giriş'te belirtildiği gibi, erken dönemlerde ortaya çıkan iç ihtilaflar Müslümanları parçalamış ve siyasi tercihler bakımından fırkalara ayırmıştır. Her bir fırka, kendi meşruiyet ve haklılığını ispatlamak zorunda kalınca, tez-antitez diyalektiği gereği, mevcut parçalanma daha da ileri boyutlara ulaşmış ve fırkalar hakkında yazılan eserlerin sayıları ciltleri dolduracak miktarlara ulaşmıştır.[20] Müslüman bünyede ortaya çıkan bu ilk parçalanma, kuşkusuz, o günkü siyasi gelişmelerin bir sonucudur. Ancak, ilk fırkalar, varlıklarını İslami bir meşruiyetle devam ettirebilmek zorunda oldukları için, kendilerini dinin temel iki referans kaynağı ile (Kur'an ve hadis) temellendirmeye çalışmışlardır. Bu zorunluluk, her fırkanın kendi tezini destekleyecek ve muhaliflerini kötüleyecek hadisler uydurmalarına neden olmuştur.[21] Hadis literatüründe yer bulan bu rivayetlerin tamamen ideolojik yönlendirmeye matuf oldukları son derece açıktır. Benzer bir mantıkla tedavül bulan bu tür rivayetlerin, günümüz cemaat hareketleri üzerinde de etkili olduklarını görmekteyiz.

2.2. Fırka-i Nâciye Rivayeti

> Dikkat ediniz! Sizden önceki Ehl-i Kitap yetmiş iki fırkaya ayrılmıştır, bu ümmet de yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. Bunlardan yetmiş ikisi cehenneme, biri de cennete gidecektir. O da, cemaattir.[22]

Ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrılacağını ve bunlar arasından sadece birinin kurtuluşa ereceğini haber veren 'fırka-i nâciye'[23] hadislerini rivayet eden ravi-

[20] İslami fırkaları ve özelliklerini zikreden *el-Milel ve'n-niḥal* adlı eserler bu ifade ettiğimiz durumu doğrulamaktadır. Örneğin bkz. Şehristânî, Muhammed b. Abdulkerîm, *el-Milelu ve'n-niḥal*, Beyrut 1975. İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed, *el-Faṣlu fi'l-mileli ve'n-niḥal*, Beyrut 1975 (Şehristani ile birlikte). Bağdâdî, Abdulkâdir b. Tâhir b. Muhammed, *el-Farḳ beyne'l-firaḳ*, Beyrut 1990.

[21] Bu konuda geniş bilgi ve bir örnek üzerinde konunun tahlili için bkz. İ. Hakkı Ünal, "Seçmeci ve Eleştirel Yaklaşım Veya Hz. Peygamberi Anlamak", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* (Hadis-Sünnet Özel Sayı) X (1997), sayı: 1-2-3, s. 42-56.

[22] Ebû Dâvûd, "Sunne", 1, (H. No: 4597); Tirmizî, "Îmân", 18, (H. No: 2643).

[23] Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, Nun Yayınları, İstanbul 1996. s. 16-17. Müellif, bizim yukarıda Câbirî'den nakletmiş olduğumuz, Mutezilenin ve Haricilerin kurtuluşa eren fırkalar olduğunu bildiren hadislerin uydurma olduğunu söylemektedir. Ancak, söz konusu rivayetlere uydurma diyen âlimlerin (Suyûtî Aliyyu'l-Kârî, Aclûnî gibi) hepsinin de Ehl-i Sünnet olduklarını dikkate almamıştır. Bu konudaki hadisleri tamamen Hz. Peygamber'in (a.s.) önceden haber vermesi olarak değerlendiren müellif, peşin olarak rivayetleri bu mantıkla okuduğundan eleştirel bir bakışla hadisleri değerlendirememiştir.

ler arasında, Mu'âviye ve Amr b. el-Âs'ın da olmasına dikkat edilirse, söz konusu hadislerin neden uydurulmuş olduğu daha iyi anlaşılacaktır.[24]

Hadiste geçen 'cemaat' sözcüğü, ilk devirlerden itibaren farklı şekillerde yorumlanmıştır. Geleneğimizde 'Ehl-i Sünnet' olarak yorumlanan –Ehl-i Sünnetle, çoğu zaman, dört mezhebin mensupları ve/veya hadisçiler kastedilmekle birlikte, bu kavrama farklı anlamların yüklendiğini de biliyoruz– 'cemaat' kavramının, günümüzde daha dar anlamıyla; yani, aynı ülkü ve hedef için bir araya gelmiş kimselerin oluşturduğu topluluklar için kullanılmasının daha yaygın olduğunu söyleyebiliriz.[25]

Günümüzde 'cemaat' kavramının anlamında gözlemlenen bu daralmanın, artık 'cemaat' olarak nitelenen oluşumların dinî meşruiyet arayışlarıyla irtibatlı olduğu gözden kaçmamaktadır. Örneğin, Fethullah Gülen'in 'ahir zaman cemaati' tabiri, hadiste geçen cemaat sözcüğünün içeriğinde gerçekleşen dönüşümün boyutlarını izlemek için uygun bir örnektir.[26] Gülen, cemaat kavramına o kadar büyük bir önem atfetmektedir ki, ona göre, cemaatin bir üyesi olmak, o insana ölçülemeyecek derecede manevi kazançlar sağlamaktadır.[27] Aynı yaklaşım, Nurcu geleneğin banisi Said Nursî'nin eserlerinde de sık sık sergilemektedir.[28] Cemaat kavramına getirilen bu yorumun, insanları belli ülküler etrafında bir araya getirme (cemaat oluşturma) amacına matuf olması, anlaşılabilir bir durumdur. Aynı şekilde, Gülen'in kullandığı 'cemaat velîliği' kavramı da, belirtmeye çalıştığımız mantığa dayanmaktadır. Ona göre, bugün beş-on insanın oluşturduğu bir cemaat, müntesiplerine o kadar manevi mazhariyetler kazan-

[24] Mu'âviye'nin rivayeti için bkz. Ebû Dâvûd, "Sunne", 1, H. No: 4597; Amr b. Âs rivayeti için bkz. Tirmizî, "Îmân", 18, H. No: 2643. M. Âbid el-Câbirî, ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrılacağına ilişkin rivayetleri de aynı gerekçeyle uydurmuş olduklarını ifade eder ve şöyle der: "Sünnî kaynaklar bu hadisi, fırka-i nâciyenin Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olduğu şeklinde rivayet ederler. Mûtezile ise bu hadisi, İbnu'l-Murtaza'nın nakliyle şöyle rivayet eder: 'Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacak. Onların en sakınanı ve iyisi Mûtezile grubudur.' (Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtaza, el-Munye ve'l-Amel, s. 11'den naklen) Öte yandan Haricî bir kaynak aynı hadisi, Havarici fırka-ı nâciye olarak gösterecek bir kipte hadisi nakletmektedir. (Ebû Sa'îd el-Kalhatî, *el-Keşf ve'l-beyân*, s. 107'den naklen)" Bkz. Câbirî, *Siyasal Akıl*, s. 587. Sözünü ettiğimiz ümmetin yetmiş üç fırka oluşuyla ilgili rivayet Yahyâ b. Ma'în'e sorulunca; "O hadisin aslı yoktur," demiştir. Ona, 'Fakat bu hadisi Hammâd b. Nu'aym rivayet ediyor,' denilince şu cevabı vermiştir: 'O sikadır ama, bu rivayetinde karıştırmıştır.' Bkz. Hatîb el-Bagdâdî, *Târîḫu Bağdëd*, Mısır 1931, XIII. 306-307.

[25] M. Fethullah Gülen, *Fasıldan Fasıla I*, der. Ahmed Kurucan, s. 173. "Aynı duygu, aynı düşünce, aynı ideal, aynı gaye ve ülkü etrafında birleşen ve hayatlarını bu birleşme çizgisinde programlayan fertlerden meydana gelmiş topluluğa cemaat denir."

[26] M. Fethullah Gülen, *Fasıldan Fasıla I*, s. 88. "Ahir zamanda İslam'a hizmet edecek topluluğun en önemli vasıflarından biri de vaizliktir. Bunlar, cami kürsilerinde veya başka yerlerde vaaz ve nasihatlarla dinin ruhunu aksettireceklerdir. Bu cemaatin ikinci önemli vasfı ise, alışılmış sistemleri ve tabuları parçalamaktadır. Evet, dünyada çığır açan kimseler, hep alışılagelen şeylerin dışında neşet etmişlerdir. Ve şunun bunun prensiplerine de uymamışlardır, uymazlar da, çünkü prensipleri kendileri vaz' ederler."

[27] M. Fethullah Gülen, *Prizma 2*, s. 175

[28] Said Nursî, *Lemalar*, Ankara 1978, s. 156-7.

dırır ki, bu mazhariyetler, Abdulkâdir Geylânî, Şâh-ı Nakşîbend, Gazâlî gibi büyük velîlere dahi nasip olmamıştır.[29]

Geleneğimizde cemaat kavramının müteradifi hâline gelmiş olan Ehl-i Sünnet kavramını tüm söyleminin merkezine yerleştiren Işıkçılar cemaatinin lideri Hüseyin Hilmi Işık ise, mevcut İslami söylemlerin çoğunu sapma olarak değerlendirmektedir. Şu ifadeleri bir ibret levhası olarak zikretmemiz gerekir:

> Ehl-i Sünnet âlimlerinin, o büyük ve dindar insanların bildirdikleri itikaddan, imandan kıl kadar ayrılanların, kıyamette azabtan kurtulmaları imkânsızdır. (...) Bu büyüklerin kitablarında bildirdikleri doğru yoldan kıl kadar ayrılanların sözleri ve kitabları zehirdir.[30]

Cemaat kategorisinde değerlendirdiğimiz, ancak faaliyet alanları siyasi olan oluşumlar, bir taraftan 'siyasal İslam'ı öne çıkarırlarken, diğer taraftan da, ele aldığımız rivayetlerin ideolojik referanslarından hareketle, günümüzde yapılması gereken en önemli cihadın siyaset alanında olduğunu iddia etmektedirler. Bu anlayışları nedeniyle de, siyaset alanındaki faaliyetlerine destek vermeyen Müslümanları eleştirmektedirler. Esad Coşan'ın bir yazısından yapacağımız alıntı, bunu göstermektedir:

> Bu sonuçta bazı dini grup liderlerinin basiretten, çağın gerektirdiği performanstan mahrum olması, sosyal ve siyasi meselelerden ilgisiz ve bihaber bulunması önemli rol oynadı. Sorumluluğun çoğu onlarındır; büyük vebal altında kaldılar. Elbette kendilerine göre savunmaları ve mazeretleri vardır ama bakalım ind-i İlahide geçerli olacak mı?[31]

Yine Coşan, siyaset yapmanın gerekliliğini; "Müslümanların ekseriyeti temsil eden bir partiyi kurmaları boyunlarının borcudur. Kurarlarsa kurarlar, kurmazlarsa Allah hesabını sorar."[32] şeklinde ifade etmektedir.[33] Benzer şekilde, siyasi faaliyeti ve Millî Görüş hareketini neredeyse kutsallaştıran Necmettin Erbakan ise; "En büyük cihad seçimlerde sandık başında sandık müşahidi olmaktır." diyebilmiştir.[34]

Kur'an kursları açmayı ve din adamı yetiştirmeyi kurtuluşa eren cemaat olmanın şartı olarak gören ve bu istikamette faaliyette bulunan cemaatler de, hem yaptıkları hizmeti ahir zamanda yapılması gereken en önemli İslami hiz-

[29] M. Fethullah Gülen, *Prizma 2*, s. 175. Bkz. Said Nursî, *Kastamonu Lahikası*, s. 217.

[30] Hüsyin Hilmi Işık, *Tam İlmihâl Saadet-i Ebediye*, s. 23. Bu eserle ilgili olarak kitabın giriş kapağında şöyle yazılmıştır: "Ey temiz gençler! Dinî ve millî bilgilerinizi, bu latif, benzeri bulunmayan, belki de, ileride de bir benzeri yazılamayacak olan bu kitaptan alınız." Hüseyin Hilmi Işık, *age.*, s. 2.

[31] Esad Coşan, *İslam* mecmuası, (Baş yazı), Ocak 1988.

[32] Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan*, Metis Yayınları, İstanbul 1995, s. 54.

[33] Esad Coşan'ın tamamen ideolojik kaygılarla dolu olan söylemi için bkz. *Yeni Dönemde Yeni Görevler*, Seha Yayınları, İstanbul 1993.

[34] Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ruşen Çakır, *age.*, s. 53. Millî Görüş siyaseti ve Refah Partisi'nin söylemiyle ilgili geniş bilgi için bkz. Ahmet Yıldız, "RP-FP'nin Din Söylemi: Eleştirel Bir Yaklaşım", *İslâmiyât* IV (2001), sayı: 4, s. 173-192.

met olarak görmüşler, hem de bu hizmeti başlatan önderlerini rivayetlerde haber verilen 'beklenen zat' olarak kabul etmişlerdir. Örneğin, Süleymancılar olarak bilinen cemaatin lideri Süleyman Hilmi Tunahan, *silsile-i sâdât*'ın son halkası olarak kabul edilmektedir.[35]

2.3. Müceddid Hadisi

Hz. Peygamber'in vefatından sonra zuhur edecek hâdiselerin nakledildiği bazı rivayetlerde, İslam'a sokulacak bid'atlardan bahsedilmektedir.[36] Bu hadislerde, her bid'atın sapıklık olduğu ve mutlaka dinden temizlenmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Ayrıca, bu temizleme işini yapmak üzere, en geç yüzyılda bir yenileyicinin (*muceddid*) geleceğinden de haber verilmektedir. Söz konusu hadisler, tarihimizde, 'beklenen görevli', 'asrın sahibi' vb. gibi kurtarıcıların beklenmesine neden olmuştur. 'Müceddid' hadisi de böyle bir beklentiyi ifade etmektedir; meşhur olan rivayetin metni şöyledir:

> Allah bu ümmet için her yüz yılın başında, onların dinlerini yenileyecek bir müceddidi mutlaka gönderecektir.[37]

Her cemaat, kendisi için belirlediği hizmet alanını ve tarzını, ahir zamanda yapılması gereken 'tecdid' hareketi olarak kabul ve ilan etmiştir. Her dinî lider kendi oluşturduğu cemaatin, sahabe cemaatine en çok benzeyeni ve kurtuluşa eren fırka olmaya en layık olanı olduğunu iddia edince, bunun tabii bir sonucu olarak, her bir cemaat üyesinin kendi liderini (hocasını, üstadını, şeyhini) 'müceddid', 'Mehdi', 'velî', 'mürşid-i kâmil' gibi unvanlarla tavsif etmesi kaçınılmaz hâle gelmiştir. Necip Fazıl Kısakürek'in kendi şeyhi/üstadı olan Abdulhakim Arvasi'den yaptığı şu iktibas bu tespitimizi tamamen doğrulamaktadır:

> Dedi ki; Rasullerin de bir haddi var. Bu had, ancak İlahî zat ve kudretin sınırladığı son çizgi... Onlara Allah dememek şartıyla ne denilse ve hangi büyüklük izafe edilse yetersizdir. Sahâbîye Nebî dememek ve yalnız nebilere mahsus vasıfları kondurmamak şartıyle ne denilse yetersiz... Velileri de asla sahâbî, hususıyle nebi ve resul vasıflarına ve mertebesine yükseltmeden, bu sınır içinde istenildiği kadar yüceltmek caiz...[38]

Tasavvuf ve tarikat ehli kimselerin, mürşitlerini, 'kâmil velî' olarak nitelemeleri çok yaygındır; hatta, yukarıda nakletmiş olduğumuz 'müceddid' hadisindeki dini yenileyecek zatın ancak büyük bir velî, mürşid-i kâmil olacağı söylenmiştir.[39] Bu anlamda, kendisine bir şeyh bulamayanın, bir mürşidin irşad

[35] Bu konuda geniş bir açıklama için bkz. Necip Fazıl Kısakürek, *Son Devrin Din Mazlumları*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul t.y., s. 255-56.

[36] Bid'at kavramının hadisler ile ifade edilmesi ve bu konuda nakledilen meşhur rivayetin eleştirisi için bkz. İsmail Hakkı Ünal, "Seçmeci ve Eleştirel Yaklaşım", *İslâmî Araştırmalar*, s. 47-51.

[37] Ebû Dâvûd, "Melâhim", 1.

[38] Kısakürek, *Son Devrin Din Mazlumları*, s. 324.

[39] Bu konuda bkz. Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-Nüfûs*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul 1972, s. 419.

halkasında yer alamayan kimsenin, ancak Şeytan'dan ders alacağı illeri sürülmüştür. Tarikat çevrelerinde çok yaygın olan şu söz bunu göstermektedir: "Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır."[40]

'Ahir zaman' rivayetlerine eserlerinde oldukça fazla yer veren Said Nursî, *Risâle-i Nûr*'un birçok yerinde müceddid hadisine işaret etmiş ve Nurculuk hareketinin söz konusu tecdid ameliyesini gerçekleştirdiğini belirtmiştir. Hatta, Nurculuğun ortaya çıktığı zaman dilimi, inanç bakımından yaşanılan en tehlikeli çağ olması nedeniyle, *Risâle-i Nûr*'un müceddidliği de en büyük tecdid hareketi olarak kabul edilmiştir.[41] Said Nursî, *Risâle-i Nûr*'un ahir zamanda beklenilen tecdid vazifesini gördüğünü şöyle ifade etmektedir:

> Bu asırda, Cenab-ı Hakk'a hadsiz şükür olsun ki, Risale-i Nur'un hakikatine ve şakirtlerinin şahs-ı manevîsine, hakaik-i imaniye muhafazasında tecdid vazifesini yaptırmış.[42]

Said Nursî'nin önemli talebelerinden Şamlı Hafız Tevfik, üstadına yazmış olduğu bir mektupta, üstadının yüz yıl önce yaşamış olan Mevlânâ Hâlid Ziyâ'uddîn el-Bağdâdî'den sonraki müceddid olduğunu yazmıştır.[43] Aynı hususla ilgili bizzat Said Nursî şöyle bir açıklama yapmıştır: "Hâlid Ziyâ'uddîn (k.s.) kendi cübbesini, o cübbeye sarılan bir sarık ile beraber pek garip bir tarzda bana giydirmek için gönderdiğini bazı emarelerle bana kanaat geldi. Ben de o mübarek ve yüz yaşında cübbeyi giyiyorum. Cenab-ı Hakka yüz binler şükrediyorum."[44] İfadedeki '*yüz yaş*' vurgusu önemlidir. Çünkü, müceddidin her yüz yılda bir geliyor olmasına atıfta bulunmaktadır.[45]

2.4. Mehdi Hadisleri

İslam tarihindeki iç çekişmelerde, bir kısım taraflar iktidar olabilmişlerken, bazıları da hep muhalefette kalmışlardır. Muhalifler, başlarına geçen her siyasi iktidarı ehliyetsiz olarak görmüş ve sürekli mükemmel bir zatın (Mehdi) geleceği tezini söylemlerinin merkezine koyarak, varlığını korumaya çalışmışlardır. 'Beklenilen zat' olarak hadisler içerisinde yer alacak olan Mehdi inancı/tasavvuru, tarih boyunca hep muhalefetin ve mağlup tarafın söylemine hâkim ol-

[40] Eşrefoğlu Rûmî, *age.*, s.419.

[41] Müceddid hadisinin sıhhati ve verdiği mesajların metin tenkidi yönünden değerlendirilmesi için bkz. Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, İnsan Yayınları, İstanbul 1998, s. 216-19. Müceddid hadisinin vermiş olduğu mesajın olumlu olduğu, dolayısıyla sahih sayılabileceği yorumu için bkz. Mustafa Ertürk, "Tecdid Hadisinin Metin Tenkidi Açısından Değerlendirilmesi", *İslâmî Araştırmalar* X (1997), sayı: 1-2-3, s. 125-137.

[42] S. Nursî, *Kastamanu Lahikası*, Tenvir Neşriyat, İstanbul 1990, s. 208.

[43] Said Nursî, *Sikke-i Tasdîk-i Gaybî*, s. 14-16. "Risale-i Nurlar, nass-ı hadis ile müceddiddirler," denilmektedir.

[44] Said Nursî, *Kastamonu Lahikası*, s. 96.

[45] Ayrıca bkz. Abdulkadir Badıllı, *Risale-i Nur'un Kudsî Kaynakları*, Envar Neşriyat, İstanbul 1992, s. 196.

muştur.[46] Hadis kaynaklarımızda, Mehdi konusunda birçok rivayet mevcuttur. Bizim amacımız bu rivayetleri incelemek olmadığı için, onların metinlerine ayrı ayrı yer vermeyeceğiz.[47]

> Ehl-i Beytimden ismi ismime uyan bir adam, Arab'a hâkim oluncaya kadar kıyamet kopmaz.[48]

Said Nursî, cemaati tarafından Mehdi olarak kabul edildiğini bizzat kendisi belirtmektedir:

> Aziz sıddık kardeşlerim! Evvela; Nurun ehhemmiyetli ve çok hayırlı bir şakirdi, çokların namına benden sordu ki: Nurun halis ve ehemmiyetli bir kısım şakirdleri, pek musırrane olarak ahir zamanda gelen Âl-i Beytin büyük bir mürşidi seni zannediyorlar. Sen de bu kadar musırrane onların fikirlerini kabul etmiyorsun, çekiniyorsun. Elbette onların elinde bir hakikat ve kati bir hüccet var, ve sen de bir hikmete ve hakikate binaen onlara muvafakat etmiyorsun. Bu ise bir tezattır, her hâlde hallini istiyoruz.
>
> Ben de bu zatın temsil ettiği çok mesaillere cevaben derim ki: O has Nurcuların ellerinde bir hakikat var. Fakat iki cihette bir tabir ve te'vil lazım.

Cemaatin inancını bu şekilde açıklayan Said Nursî, Mehdilik konusuna çok değişik bir yorum getirmiştir; eserlerinden aynen iktibas etmek makalemizin hacmini zorlayacağı için, özetleyerek vermek istiyoruz: Ona göre, Mehdi'nin üç vazifesi vardır.[49] Birinci vazifesi, asrın fen ve felsefesinden kaynaklanan dalaleti yok ederek, insanların imanlarını kurtarmaktır. İkinci vazifesi, Hilafet-i Muhammediye'yi temsilen, âlem-i İslam'ı birleştirmek ve siyasi hakimiyeti tesis etmektir. Üçüncü vazifesi ise, Kur'an ahkamını hayata geçirmek ve uygulanmasını sağlamaktır.[50] Said Nursî, üç gruba ayırdığı mezkur görevlerin en önemlisinin birinci kısma giren 'iman kurtarma' hizmeti olduğunu ve bunu da kendisinin *Risâle-i*

[46] Mehdi inancının ve beklentisinin İslam öncesi dinlerde ve inançlarda da mevcut olduğu yapılan araştırmalarla tespit edilmiştir. (Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ekrem Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi Tasavvurları*, Sidre Yayınları, Samsun 1997, s. 9-22, 116-117; Şinasi Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında* Etüt Yayınları, Samsun 1998, s. 28.) Mehdi beklentisinin, bir "düşkünler ideolojisi" olduğu ve ne maksatla uydurulduğu konusunda bkz. M. Âbid el-Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, s. 564.

[47] Mehdi ile ilgili rivayetler; 'Kütüb-i Sitte' içinde, sadece Ebû Dâvûd, Tirmizî ve İbn Mâce'nin eserlerinde rivayet edilmiştir. İbn Hanbel'in *Musned*'inde de yer almaktadır. Rivayetleri ihtiva ettikleri mesajlar yönüyle üç ana başlıkta toplamak mümkündür: a) Mehdi'nin adından, künyesinden ve mensup olacağı kabilesinden haber veren rivayetlerdir. Bunlar için bkz. Ebû Dâvûd, "Mehdi", 1; İbn Mâce, "Fiten", 34; İbn Hanbel, I. 84, b) Mehdi'nin geldiği zaman yapacağı icraatlar ve süreceği saltanatın müddetiyle ilgili rivayetlerdir. Bunlar için bkz. Tirmizî, "Fiten", 53, İbn Mâce, "Fiten", 34; İbn Hanbel, III. 21, 22, 52, c) Mehdi ile Hz. İsa (a.s.) arasındaki ilişkiye dair rivayetlerdir. Bunlar için bkz. İbn Mâce, "Fiten", 24; İbn Hanbel, II. 411. Mehdi ile ilgili hadislerin yorumları ve eleştirileri için bkz. Avni İlhan, *Mehdîlik*, İstanbul 1993. Ayrıca bkz. Ali Osman Ateş, *Ehl-i Sünnet ve Şia'nın Delil Olarak Aldığı Bazı Hadisler*, İstanbul 1996, s. 47-61.

[48] Tirmizî, "Fiten", 53.

[49] Bkz. Said Nursî, *Emirdağ Lahikası*, Sinan Matbaası, İstanbul 1959, s. 259.

[50] Said Nursî, *age.*, s. 259-61.

Nûr vasıtasıyla yaptığını açıkça ifade etmiştir. Buna göre, Said Nursî ve çağdaşları, Mehdiliğin en önemli görevini görmüşler ve geriye kalan iki görevi de kendilerinden sonra gelecek olanlara bırakmışlardır. *Risâle-i Nûr*'un değişik pasajlarında yer alan Mehdilik konusundaki açıklamalar incelendiğinde, hem Said Nursî'nin, hem de cemaatin, Mehdi konusundaki rivayetlere gerçekten inandıklarını ve hareketlerini bu inanç üzerine bina ettiklerini görmek mümkündür.[51]

Risâle-i Nûr'da işlendiği şekliyle Mehdi konusuna bakıldığında, iki önemli noktanın ön plana çıktığı görülmektedir. Birincisi, Mehdi olgusu rivayetlerde aktarıldığı hâliyle, sahih olarak kabul edilmektedir. Hatta onun gelmek üzere olduğu (Nurculara göre, geldiği) belirtilmektedir. İkincisi ise, Mehdi ve yapacağı vazifeler konusunda yapılan yorumlardır. Said Nursî, İslami ilimler geleneğindeki Mehdi'nin bir tek zat olması inancını, "şahs-ı manevî" şeklindeki yorumuyla, kolektif temsil konumuna getirmiştir. Bundan böyle Mehdi tek bir insan değil, cemaatin temsil ettiği tüzel (hükmi) bir kişiliktir. Aynı geleneğin çağdaş temsilcilerinden Fethullah Gülen de Mehdi ile ilgili yorumlarında, Mehdi'nin taşıması gereken vasıfları mübalağalı bir şekilde ifade etmiştir.[52]

Mehdi kavramı, ihtiyaca göre şekillenen ve sınırsız yoruma açık bir kavramdır. Örneğin, hiçbir rivayette yer almayan Mehdi'ye ait özellikler, Said Nursî ve Fethullah Gülen'in yorumlarında yer almıştır. Gülen'in yaptığı yoruma göre, Mehdi, bütün pozitif bilimleri bilen birisi olacaktır; söz konusu bilimlerin hâkim olduğu bu çağda, rivayetlerde ona yüklenilen görevleri yerine getirebilmesi için bu zorunludur. Ortaçağda gelecek bir Mehdi'nin bütün pozitif bilimlere muttali olması gerekmezdi; ama madem ki gelmesi modern çağa kalmıştır, o hâlde o da modern bilimlerle donanmış biri olmalıdır. Teknolojinin ve bilimin çok hızlı bir şekilde geliştiği düşünülürse, gelecekte ne tür Mehdi tanımlamaları ve tiplemeleriyle karşılaşacağımızı tahmin etmek güçtür. Hüseyin Hilmi Işık'ın beklediği tarzda bir Mehdi'nin gelmesinin ise ne derece ütopik olduğunu görmemiz bakımından şu ifadesini okumamız yeterlidir:

> Mehdi'nin başı hizasında bir bulut olacaktır. Buluttan bir melek: Bu Mehdi'dir, sözünü dinleyiniz, diyecektir.[53]

2.5. Deccal ve İsa (a.s.) ile İlgili Hadisler

Genelde söylemlerini 'ahir zaman' edebiyatı üzerine kuran dinî cemaatler, tabii olarak bu konudaki rivayetleri de bol miktarda kullanmışlardır. Yukarıda ifade

[51] Said Nursî, *Sikke-i Tasdîki Gaybî*, Envar Neşriyat, y.y., t.y., s. 9-10.

[52] Nuriye Akman, *Sabah* gazetesi, 31 Ocak 1995, "Fethullah Hoca Anlatıyor", 9. Röportaj. Gülen, kendisine; "Senin Mehdi olduğunu söyleyenler için ne diyorsun?" diye sorulduğunda, şu cevabı vermiştir: Bana Mehdi diyen ahmaktır. ... Bediüzzaman Mehdiliği bir şahs-ı manevi olarak ele almıştır. ... Kendime Müslümanların en küçüğü kadar değer vermiyorum. Benim hakkımda böyle düşünen insanlar varsa onlar Mehdiliğin ne demek olduğunu bilmiyorlar. Mehdi, çağının fünün-ı müsbetesini (pozitif bilimleri) ve dinî ilimleri en iyi bilenlerden birisidir.

[53] Hüseyin Hilmi Işık, *age.*, s. 60.

etmeye çalıştığımız 'Mehdi' ve 'Müceddid' hadislerinde olduğu gibi, Deccal'in çıkması ve Hz. İsa'nın yeryüzüne yeniden inmesi konusundaki rivayetler de cemaatlerin ideolojik zihniyetlerinin oluşmasında birinci derecede rol oynamıştır.

Said Nursî tarafından bir şahıs olarak kabul edilmese de, ilke olarak benimsenen Mehdi'nin görevleri, Deccal'in[54] ve İsa'nın[55] (a.s.) gelmesini zorunlu kılmaktadır; çünkü hadislere göre, bu üç şahsiyet aynı zaman diliminde bir araya gelecekler ve mücadele vereceklerdir.[56] Durum böyle olunca, Said Nursî ister fert olarak, isterse cemaat olarak Mehdiliği temsil etmiş olsun, her hâlükârda karşısında bir Deccal'in olduğunu belirlemek zorunda kalmıştır; zira, şayet ortada bir Deccal yoksa, Mehdi'den de söz edilemezdi. Said Nursî'nin, Deccal'in kendi zamanında çıkmış olduğuna inandığını, şu ifadelerinden açıkça anlamak mümkündür:

> Bir rivayette Deccal dünyayı zapteder (denilmiş) manası; ekseriyet-i mutlaka ona taraftar olur demektir. Şimdi de öyle oldu.[57]

Said Nursî, Deccal'i de bir şahıs olarak görmekten ziyade, bazen bir sistem –komünizm gibi– bazen de siyasi bir otorite olarak yorumlamıştır. Bu yorumla, tarihin geri kalan kısmına yayılan Mehdilik görevine karşı, düşman cepheyi oluşturan Deccal de süreklilik kazanmış ve kıyamete kadar devam edecek olan temsilî bir görev/işlev alanına dönüşmüştür.

[54] Deccal: Sözlükte; yalancı, sahtekâr, aldatan, göz boyayan, hakkı bâtılla karıştıran anlamlarına gelmektedir. Daha geniş anlamları için bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, "d-c-l" maddesi. Deccal ile ilgili rivayetler, hadis mecmualarında, genellikle Hz. İsa'nın (a.s.) yeryüzüne inişiyle birlikte zikredilir. Çünkü Deccal'ı, İsa (a.s.) öldürecektir. Deccal konusunda hadis ve tefsir kaynaklarında zikredilen rivayetlerin sened ve metin tenkitleri için bkz. Zeki Sarıtoprak, *İslam ve Diğer Dinlere Göre Deccal*, Yeni Asya Yayınları, İstanbul 1992. Birçok İslam âlimi, Deccal konusundaki hadislerin sadece 'Kütüb-i Sitte' de tahriç edilmiş olmalarını (nakledilmelerini) yeterli görerek, onların sahih oldukları hükmüne varmışlardır. Eserlerin müelliflerinin otoriteleri, mezkur rivayetlerin eleştirilmesinin önüne geçmiş ve rivayetlerin günümüze kadar gelmesi sağlanmıştır. Konuyla ilgili rivayetler için bkz. Muslim, "Fiten", 110, 119, 120, 121; Ebû Dâvûd, "Melâhim", 14, 15; Tirmizî, "Fiten", 59, 66; İbn Mâce, "Fiten", 33; Hâkim, *Mustedrek*, IV. 492.

[55] İsa (a.s.): Meryem'in babasız olarak dünyaya getirdiği Nâsıralı İsa Mesih olarak bilinen ve bugünkü Hıristiyanlık dininin peygamberi ve İncil olarak isimlendirilen Kutsal Kitab'ın tebliğcisidir. İslam inancına göre de İsa (a.s.) hak peygamberdir. Hıristiyanlık inancındakine benzer bir "geri dönüş" inancı İslam Dininde de hadisler vasıtasıyla yer etmiştir. Bu inanç ile ilgili oldukça farklı yaklaşımlar ve yorumlar yapılmıştır. Geleneksel inanışa göre, Hz. Mesih kıyamete yakın yeryüzüne inecek ve Mehdi ile birlikte Deccali öldürüp yeryüzünde adaleti hâkim kılacaklardır. Bu inancın aktarıldığı pek çok rivayet vardır. Biz burada onları zikretmeyeceğiz. Onların incelenip araştırıldığı kimi kaynaklara atıfta bulunmakla yetineceğiz. Özellikle, *İslâmiyât* dergisinin; "İsa'nın (a.s.) Anısına" başlıklı özel sayısı, bu konuda yeterli bilgileri ihtiva etmektedir. M. Hayri Kırbaşoğlu'nun; "Hz. İsa'yı (a.s.) Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi" makalesi, hem klasik yaklaşımları, hem de hadis olarak rivayet edilen haberlerin sened ve metin bakımından taşımış oldukları problemleri gösteren oldukça önemli ve yeterli bir çalışmadır. Bu konuda ona müracaat edilmelidir. Bkz. M. Hayri Kırbaşoğlu, "Hz. İsa'yı (a.s.) Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi", *İslâmiyât* III (2000), sayı: 4, s. 147-168.

[56] Ahir zaman şahıslarının aynı zaman diliminde çıkmalarının zorunluluğu ile ilgili bkz. İbrahim Canan, *Hadis Ansiklopedisi*, XIV. 67.

[57] Said Nursî, *Kastamonu Lahikası*, s. 77.

Birinin zuhur ettiğini iddia etmek, diğerlerini de zorunlu olarak belirlemeyi gerektirdiği için, Nurcu söylem içinde Mehdi-Mesih ve Deccal konusu birlikte yer almıştır. Said Nursî, *Risâle-i Nûr*'un muhtelif yerlerinde Deccal ve İsa (a.s.) konusundan bahsetmiş; hatta bazı küçük risaleleri bu konuya tahsis etmiştir. *Beşinci Şu'a* ve neşredilmemiş olan *Sırr-ı İnnâ A'teynâ* risaleleri, tamamen âhir zaman vukuatı ile ilgili rivayetlerin yorumlarına ve ebced[58] hesabıyla yapılan tarih tespitlerine ayrılmıştır. Neşredilmiş olan *Beşinci Şu'a* risalesi, konuyla ilgili rivayetlerin güncel olaylara indirgenerek yorumlanmasından oluşmaktadır.[59] Onun, Deccal konusundaki yorumlarından çok ilginç olan bir noktayı burada iktibas etmek istiyoruz:

> Hem meşhur olmuş ki, İslam Deccal'i öldüğü vakit ona hizmet eden şeytan, İstanbul'da Dikili Taş'ta[60] bütün dünyaya bağıracak ve herkes o sesi işitecek ki; "o öldü" yani pek acib ve şeytanları dahi hayrette bırakan radyo ile bağırılacak, haber verilecek.[61]

Said Nursî'nin Hz. İsa'nın (a.s.) nüzûlüne olan inancı o kadar güçlüdür ki, bunu eserlerinin muhtelif yerlerinde ifade eder. Ona göre, Hz. İsa'nın yeryüzüne tekrar gelmesi, hem Hıristiyanlığın yeniden aslına, tahrif olmamış hâline dönmesi, hem de yalnız başına çağın dinsizlik cereyanlarına karşı mağlup olan İslam ile Hıristiyanlığı birleştirerek, bâtıla birlikte üstün gelmeleri için gereklidir. Böyle önemli ve büyük bir görev için, Hz. İsa'nın değil semadan yeryüzüne inmek, şayet gerçekten ölmüş ve ahiretin en uzak köşesine gitmiş olsaydı bile, yeniden dünyaya gelmesi gerekirdi.[62]

Risâle-i Nûr'un içerisine dağılmış olan yorumları bir bütün hâlinde değerlendirdiğimizde, bu yorumların tamamen Said Nursî'nin kendi döneminin siyasi olaylarıyla irtibatlı olduğunu görmekteyiz; bununla birlikte, o, konunun siyasi mahiyeti nedeniyle, şahıs ismi tasrih etmekten kaçınmış, kapalı ve imalı yorumları tercih etmiştir. Söz konusu rivayetlerin sahih olduğu varsayımına dayanan bu yorumlar, Nurculuk hareketi içinde bugün de aynı şekilde varlığını sürdürmektedir. Fethullah Gülen'in, Deccal, İsa'nın (a.s.) nüzûlü ve Mehdi ile ilgili yorumlarını bu çerçevede zikredebiliriz; zira Gülen, bir yönden Nurcu geleneğin çağdaş bir temsilcisi iken, diğer yönden de Nurculuğun farklı bir yorumunun önderidir; Gülen'in konuyla ilgili yorumları bu nedenle önemlidir. O, gerek sözlü beyanlarında, gerekse yazılı açıklamalarında ve eserlerinde, Said Nursî ile aynı görüşleri paylaşır. Bu ikinci dönem Nurcuları için sık sık "ikinci

[58] Ebced hesabıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Mustafa Uzun, "Ebced" maddesi, *DİA*, X. 68-70.

[59] Said Nursî, *Şualar*, s. 470 vd.

[60] Rivayetlerde sıkça rastlanan 'Şam' ve 'beyaz minare' sembolleri, payitahtın İstanbul'a taşınmasıyla birlikte, yorumlarda ve rivayetlerde değişikliğe neden olmuş ve İstanbul'daki meşhur olan yerler zikredilmeye başlamıştır. Bu durum da bize, tarihsel koşulların rivayetler ve yorumları üzerinde ne kadar etkili olduğunu göstermektedir.

[61] Said Nursî, *Şualar*, s. 475.

[62] Said Nursî, *Mektûbât*, s. 53-54. Ayrıca Deccal ile ilgili yorumlar için de bu kaynağa bakılabilir.

kudsiler" tabirini kullanır. Bununla, Nurcuların ikinci sahabiler oldukları kastedildiği gibi, ikinci dönem hizmetkârları da kastedilmektedir. Kendilerinden ve 'hizmet erleri'nden sık sık "âhir zaman cemaati"[63] olarak bahseden Fethullah Gülen, Said Nursî'nin başlatmış olduğu yorumcu geleneği aynen korumuştur.

Said Nursî'nin üç vazife olarak tefsir ettiği Mehdi'nin görevlerini Gülen, "iman-hayat-Şeriat" olarak açıklar;[64] kendisine, bunların ne anlama geldiğinin sorulması üzerine, bunların ahir zamandaki diriliş hareketinin merhaleleri olduğunu söylemektedir.[65] Ahir zamanda İstanbul'un da yeniden fethedileceğine inanan Fethullah Gülen, bu konuda şu ilginç yorumu yapmıştır:

> Ahir zamanla ilgili hadislerde, İstanbul'un fethiyle Deccal'in çıkması arasında bir haftalık mesafe olduğu ifade ediliyor. Bu fethi, o zaman İstanbul kimin elinde ise, onlardan geri alma şeklinde anlamalı. Dahilden piyonların elinde ise, bu manen onların elinden halâsı, Bizanslıların elinde ise onlardan. Yoksa top-tüfek ile, Çandarlılarla, Zağanoslarla, Fatihlerle yeniden fetih olacak diye anlamak uygun değildir.[66]

İstanbul'un fethi ve Ayasofya'nın yeniden mabed hâline dönüştürülmesi, F. Gülen'in yorumlarında ikinci fethin şartlarından sayılmıştır.[67] Hz. Mesih'in yakın zaman içinde geleceğine/ineceğine dair yorumlar, Nurcuların yürüttüğü hizmet faaliyeti içinde meydana gelecek bir olay olarak görülmüştür. *Fasıldan Fasıla* isimli eserin "Mesihiyeti Temsil" başlığı altında ifade edilen açıklamalarda, cemaatin yaptığı hizmetler, Hz. İsa'nın nüzûlü olarak değerlendirilmektedir.[68]

3. Cemaatlerin İbadet Kaynağı Olarak Hadisler

Buraya kadar, cemaatlerin zihniyetlerinin oluşumunda hadislerin ne derece etkili olduğuna, örneklerle işaret etmeye çalıştık. Bundan sonra ise, kısaca, cemaatlerin dindarlık pratikleri üzerinde hadislerin ne kadar etkili olduğundan bahsedeceğiz. Hemen belirtelim ki, Türkiye'deki Sünni Müslümanlar, geleneğimizde olduğu gibi, İslami pratik yönüyle 'fıkıh dindarlığı'na sahiptirler. Amel-

[63] Said Nursî'nin kendi talebelerini, diğer Müslümanlardan ve cemaatlerin müntesiplerinden ayrıcalıklı görüp, hatta onlara Mekke de bulunan bir 'Kutb-u Âzam'dan bile itiraz gelse ona aldırmamaları gerektiğini söylediği gibi, M. Fethullah Gülen'de kendi öğrencileri (ahir zaman kudsileri) için şu ayrıcalığı zikretmektedir: "Ahir zaman cemaati, hizmet prensiplerini kendileri belirlerler." Bu konuda bkz. M. Fethullah Gülen, *Fasıldan Fasıla* I, s. 88.

[64] M. Fethullah Gülen, *Fasıldan Fasıla I*, s. 209.

[65] M. Fethullah Gülen, *Fasıldan Fasıla I*, s. 209.

[66] M. Fethullah Gülen, *age.*, I. 264. Ayrıca bkz. Gülen, *Fasıldan Fasıla II*, s. 4. İstanbul'un fethini müteakip Hz. İsa'nın (a.s.) inmesiyle ilgili rivayetin eleştirisinde M. Hayri Kırbaşoğlu'nun şu açıklamasını burada zikretmek yerinde olacaktır: "Hz. İsa, İstanbul'un fethinden hemen sonra inecek idiyse, Fatih'in İstanbul'u fethinden sonra hemen niye inmemiştir? Yok eğer hadislerde kastedilen fetih bu değil de, Arap dünyasının bazı âlimlerinin (!) iddia ettikleri gibi kıyamete yakın gerçekleşecek başka bir fetih ise, o zaman da İstanbul'umuzun başına gelecekler var demektir." Kırbaşoğlu, "Hz. İsa'yı (a.s.) Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi", s. 159.

[67] Bu konuda bkz. Gülen, *Fasıldan Fasıla* I, s.226.

[68] M. Fethullah Gülen, *Fasıldan Fasıla* I, 329.

lerini hadislerden hareketle değil, fıkıh kitaplarında nakledilen mezhep imamlarının görüşleri doğrultusunda icra ederler. Hemen her Sünni Müslümanın evinde Ömer Nasuhi Bilmen'in *Büyük İslam İlmihâli* adlı eseri veya başka bir ilmihâl kitabı bulunur ve temizlik, ibadet ve itikat konularında temel bilgiler buradan öğrenilir. Dolayısıyla, doğrudan doğruya herhangi bir hadis mecmuasına başvurma alışkanlığı gelişmemiştir. Bu durumda, hadislerin tesiri, daha çok şekilsel sünnetlerin tespiti ve güncel yaşamla ilgili alanla sınırlı kalmıştır. Bunun sonucu olarak da, özellikle cemaat çevrelerinde 'İslami yaşam' veya diğer bir deyişle 'Sünnet'i ihya' etmek; sarık sarmak, cübbe ve şalvar giymek (kadınlar için ise siyah çarşaf giyinmek) şeklinde anlaşılmıştır.

Örneğin, Mahmut Efendi Cemaati veya İsmail Ağa Camii Cemaati olarak bilinen cemaatin en çok önem verdiği hususlar, yukarıda saymış olduğumuz şekilciliğin yerine getirilmesidir. Ülkemizde Aczmendiler olarak tanınan Nurcuların da benzer kılık-kıyafete büründüklerini biliyoruz. Bu kılık ve kıyafeti taşımayanların giyim kuşamlarının ise "Düttürü-züttürü" kıyafetler olduğunu, Aczmendilerin lideri Müslim Gündüz bir televizyon programında bizzat kendisi söylemiştir.[69]

Cemaatler içinde hadislerle en çok iştigal edenlerin İskender Paşa Cemaati olduğu bilinmektedir. *Râmûzu'l-Ehâdîs* adlı hadis kitabını sürekli okuyan bu cemaatin çıkarmış olduğu *İslam* mecmuasında yayımlanan "Unutulan Sünnetlerimiz" adlı makaleler, cemaatin hadis ve Sünnet'ten nasıl bir İslami yaşamı anladıklarını çok açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Makalelerde işlenilen konular, vasıtaya binerken, yemek yerken, yatarken, kalkarken, ezan okunurken, hasta ziyaret edildiğinde, yeni bir elbise giyildiğinde vs. okunacak dualar, sürekli abdestli olmak, evvabin namazı kılmak, sakal bırakmak, Muharrem ayının fazileti ve orucu gibi hususlardan oluşmaktadır.[70] Benzer konulardan oluşan Ahmet Şahin'in *Sünnet Işığında Hayat* adlı eserini[71] ve Ali Rıza Demircan'ın *İslam'da Bâtıla Benzemenin Hükmü* adlı kitabını da bu şekilci dindarlık çerçevesinde zikretmeliyiz.[72]

Tamamen şekle yönelik bu Sünnet anlayışıyla ilgili olarak, M. Hayri Kırbaşoğlu'nun değerlendirmesini aynen aktarmak istiyoruz:

> Kaldı ki, Sünnet'e uyma, Sünnet'i ihya etme iddiasıyla gündeme getirilenlerin pek çoğunun sünnet olup olmadığı dahi tartışılabilir bir konudur. Mesela namazın sarıkla kılınması, sarığın fazileti, akik veya gümüş yüzük takmak, yemeğe tuzla başlamak, üç aylarda aralıksız oruç tutmak gibi, özellikle bizim toplumumuzda Sünnet olarak bilinen hususların dayandığı hadisler genellikle uydurma ya da son derece zayıf rivayetlerdir.[73]

[69] Bu konuda ayrıca bkz. Hulki Cevizoğlu, *Nurculuk Dünü Bugünü*, Beyaz Yayınları, İstanbul 1999, s. 384-5.

[70] Bkz. Hasan Hüseyin Ceylan, "Unutulan Sünnetlerimiz", *İslam* mecmuası, 2. ve 23 sayılar, Kasım 1983-Ağustos 1985.

[71] Ahmet Şahin, *Sünnet Işığında Hayat*, İstanbul 1991.

[72] Ali Rıza Demircan, *İslam'da Batıla Benzemenin Hükmü*, İstanbul 1991[11].

[73] M. Hayri Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Fecr Yayınları, Ankara 1993, s. 48-9.

4. Sonuç

Makalemizde üzerinde durduğumuz cemaat hareketleri, özellikle, varoluşlarını meşrulaştıran rivayetlerin taşıdığı mesajlar nedeniyle belki de farkında olmadan 'ideolojik' bir duruşa sahiptirler. Bu duruşu, ana başlıklar hâlinde zikretmiş olduğumuz 'ahir zaman' rivayetlerinin sağladığı son derece açıktır. Cemaat liderleri bu rivayetleri sahih kabul ettiklerinden dolayı, varlıklarını ve faaliyetlerini Nebevi ihbarın bir sonucu olarak görmüşlerdir. Çünkü onların inancına göre, Hz. Peygamber mademki ahir zamanda gelecek ümmetini bunları yapmaları konusunda uyarmıştır, o hâlde yapılan faaliyetler, Hz. Peygamber'in emrinin yerine getirilmesinden ibarettir.

Halk üzerindeki etkinliğini de işte bu mantıktan alan cemaatler, varoluşlarını, tarihte tamamen siyasi nedenlerle ortaya çıkmış olan rivayetlere dayandırdıkları için, kanaatimizce, çağın taleplerine cevap veren bir dindarlığı ortaya koyamamışlardır. Çünkü kendilerini sürekli bağımlı hissettikleri rivayetler, yaşadıkları tarihin gerçekleriyle yüzleşmelerine mani olmaktadır. İslam geleneğinde şahit olduğumuz, Müslüman aklın yorum kabiliyeti günümüzde de sürmekte ve ihtiyaç duyulan durumlara uygun şekilde hadislerin yorum ve tevilini yaparak rivayetlerin etkisini devamlı kılmaktadır. Kanaatimizce, cemaatler, Müslümanların tarih dışı kalmalarına neden olan bu rivayetlerin tamamen hayal unsuru olduklarını kabul ederek, kendilerini yeniden yapılandırabilirlerse, yalnızca sağlıklı bir dindarlığın gelişmesine değil, aynı zamanda, Türkiye'nin demokratikleşme sürecine, sivil toplum örgütleri olarak olumlu katkıda bulunabilirler. Ancak, asli görevlerini Müslümanları tekrar 'asr-ı saadet'e götürmek olarak algıladıkları sürece ve bunun yöntemini ağırlıklı olarak ortaya koymadıkça aslâ yaşadıkları tarihle karşılaşmaları mümkün olmayacaktır. Zira, sözünü ettiğimiz rivayetlerin hayalî dünyası, onların gerçek zaman/tarih içine inmelerine izin vermemektedir.

Cemaatlerin, varlık temellerindeki gerçek dışı zihinsel unsurlardan arınarak tarihin gerçeklerine ve çağın gereklerine tekabül eden bir dindarlığı gerçekleştirmeleri; dolayısıyla, tarih-dışı kalmaktan kurtulmaları dileğiyle...

Türkiye'de Toplumsal Değişme ve Tarikatlar

ÜNVER GÜNAY
PROF.DR., ERCİYES Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
ugunay@erciyes.edu.tr

Tasavvufun ilk dönemlerin yüksek ahlaki değerleri ve ideallerinden, züht ve takvadan giderek uzaklaşmış; tekke ve tarikatların cahil kişilerin elinde tembellik ve meskenet yuvalarına, ahlaki kural tanımazlığa tefessüh etmiş; bir değişim döneminin bunları daha çok aktif siyasi ve ideolojik eğilimlere yöneltmiş; kısacası, tekke geleneğinin tam bir çözülme sürecinin içerisine sürüklenmiş olması, Osmanlı'nın son dönemlerinde toplumda tarikatlarla ilgili ciddi tartışmalara yol açmış bulunmaktaydı. Onları kontrol altında tutmak, aşırılıklarına engel olmak ve içine sürüklendikleri çöküntüden kurtarmak amacıyla birtakım girişimler de eksik değildi. Ancak, özellikle son dönemdeki tutumlar, tarikatları toptan reddeden temayülden, onları Sünnilikle barıştırarak yumuşatmaya çalışan eğilimlere kadar çok çeşitli biçimlerde kendisini gösterdi.

Öte yandan, modern dönemde, genelde dünya kültürünün giderek büyük ölçüde dünyevileşmesi, tarikatların durumunu da derinden etkilemiştir. Onlar, özellikle siyasi ve ekonomik değişimlerden de çok etkilendiler. Bu değişimlerin İslam dünyasında meydana getirdiği tepkiler ve bu çerçevede oluşan akımlar da giderek çözülme belirtileri gösteren tarikatları hedef seçmiş bulunmaktaydı. Neo-Vehhabizm yahut selefiyeci ıslahat hareketleri, İslam'a sonradan girdiğini öne sürdükleri bid'atları tasfiye etmeye çalışırken, tarikatların eğitimsiz şeyhlerin elinde sergiledikleri keramet tellallığı, mezar kültü ve şarlatanlıklarına da şiddetle hücum etmekteydiler. Modernist akım ise, atalete varan tevekkül anlayışı ve dünya hayatına karşı onu redde kadar uzanan olumsuz kötümser tutumu nedeni ile, pasif ve kör bir kaderciliğe, taklitçiliğe, şeyhlerin kera-

metlerine körü körüne bağlılığa sebebiyet verdiği ve İslam'a uymayan birçok inanış ve uygulamayı sonradan İslam'a soktuğu ve böylece bid'atlara kapı açarak İslam'ın ilk safiyetini bozmaya yol açtığı suçlaması altında tasavvufu ve tarikatları, İslam dünyasının özellikle Batı karşısındaki geri kalmışlığının baş sorumlusu ilan etti. Ali Süavi, İslam ülkelerinin medeniyet, sanat ve ticarette geri kalmasının tek sorumlusunun tasavvuf ve tarikatlar olduğunu öne sürüyordu. Esasen, Batıcı akım, çöküntüye uğrayan tekkelerin ıslahını gayrı mümkün görmekte ve tarikatlarla savaşılarak tekkelerin kapatılmasını istemekteydi. Gökalp ve Günaltay gibi modernist eğilimin Türkiye'deki tipik temsilcileri ise, yarı cahil dervişlerin elinde tekkelerin siyasi birer ajitasyon, meskenet, asalaklık ve hatta ahlaksızlık yuvası, asker kaçakları için birer saklanma yeri olmasına karşı çıktılar. Maamafih modernistler, tekkelerin çöktüğünü kabul etmekle birlikte, daha çok onların ıslahından yana tavır sergiliyorlardı.[1]

Ancak, ıslah gayretleri, tekke ve zaviyelerin, Osmanlı'nın son dönemindeki düşkünlüğünü düzetmeye yetmedi. Modern hayat şartları ve çağdaş eğitim, şeyh-mürit karizmatik ilişkisine dayalı, bu bakımdan da insanın insan tarafından sömürülmesine, çarpık kişilik gelişmesine, sosyo-ekonomik ve siyasal istismara müsait, üstelik dünyaya gözlerini kapatan sufiliği büyük ölçüde gözden düşürdü. Bununla birlikte, İslam dünyasında Türkiye Cumhuriyeti'nden başka hiçbir ülke, tekke ve zaviyeleri kapatarak tarikat faaliyetlerini yasaklama cesaretini gösteremedi. Bir ölüm-kalım savaşını takiben Büyük Zafer, Saltanat'ın ilgası ve Cumhuriyet'in ilanı ile birlikte Türkiye, akılcı, bilimsel, modern ve laik bir Türk toplumunun yeniden inşâsı için gerekli yapı değişikliklerini sağlamak üzere hukuk, eğitim, yönetim vs. alanlarda bir dizi inkılâba sahne oldu. Bu çerçevede, Tekke ve Zaviyelerin Kapatılmasına Dair Kanun'un Meclis'te görüşülmesi esnasında tekke ve tarikatların lehinde hiç kimsenin söz almamış olması; herhâlde bu zamanda onların bilgisiz ve eğitimsiz kimselerin elinde uyuşukluk, tembellik ve özellikle de siyasal istismar yuvaları olarak çöküntülerinin hangi dereceye ulaştığını anlamamıza izin verdiği gibi, onları kapatmak üzere kanuni düzenleme yoluna gidilmesinin arkasında yatan derin sebepleri kavramamıza da imkân tanıyor. Çağdaş bir ülke olma emelinde olan Türkiye Cumhuriyeti, dinin siyasal amaçlarla istismarının engellenmesi ilkesine dayalı laikliği hedeflemiş olup, birer istismar yuvası hâlinde dejenere olmuş bulunan tekke ve zaviyelerin kapatılması ve tarikatların yasaklanması olayı, kanaatimizce gerçekte bu hedefe gidişte önemli bir adımı oluşturmaktadır. *Tasavvuf* dergisinin sahibi ve Meclis-i Meşayih'in eski başkanı Şeyh Saffet'in kanunun lehinde konuşmuş olması ise, kanaatimizce bu durumun bir başka göstergesidir. Tekkeler, zaviyeler, tarikatlar ve bunlara ait kazanç elde etmeye dayanan türbeler kapatılırken, aynı zamanda şeyhlik, dervişlik, müritlik, dedelik, seyitlik, çelebilik, babalık, emîrlik, naiplik, halifelik, büyücülük, üfürükçülük, falcılık ve gaipten haber verme ve

[1] Krş. M. Kara, "Tanzimattan Cumhuriyete Tasavvuf ve Tarikatlar", *Türkiye Ansiklopedisi*, IV. 991-993.

murada kavuşturma amacıyla muskacılık gibi unvan ve sıfatların kullanımı ve bunlara ilişkin işlerin görülmesi ve dinî kisve giyilmesi de yasaklanmaktaydı.

Aslında pek çok tekke mensubu Millî Mücadele esnasında harekete destek olmuş ve mesela Üsküdar'da Nakşibendi Şeyhi Ata Efendi'nin Özbekler Tekkesi, Millî Mücadele'ye İstanbul'dan katılanlar için âdeta bir ara istasyon görevi yapmıştı. Birinci ve İkinci Meclis'e de birçok tarikat mensubu temsilci olarak katıldı. Ayrıca, belirtmek gerekiyor ki, gerçekte tasavvuf da, İslam dinini kuru bir şekil altında anlama ve yaşama eğilimlerine karşı, kendi ölçüsünde manevi bir derinlik ve ahlaki bir genişlik ve yücelik boyutunu içermekle, bir züht ve takva yolu ve bir nefis eğitimi olarak zamanında bir terbiye ve fazilet kaynağı oluşturmuş bulunmaktaydı. Bu şekli altında tasavvufun bir ahlak, bir düşünce ve bilim, bir felsefe ve nihayet edebiyatı, mûsikîsi, mimarisi ve hat sanatı ile geniş bir kültürü oluşturduğunu önemle belirtmek gerekir. Sufi teşekküllerin Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması ve özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluş dönemlerindeki imar ve iskân, sosyalleşme, sosyal yardımlaşma ve güvenlik fonksiyonlarına sahip olduklarına da işaret etmek gerekir. Tasavvufun, dinî yaşayışa bir duygu, coşku ve vecd boyutu kazandırdığı, hoşgörüye kapı açtığı ve böylece değişik çevrelerden insanlara farklı bir kitle dindarlığı sunduğunu da belirtmeliyiz.

Bununla birlikte, özellikle gerileme döneminde kendini bir türlü yenileyemeyen tasavvufi faaliyet alanı içerisine başka birçok şeyin karıştığını ve böylece tarikatların asli görevlerini tamamlayarak devirlerini doldurduklarını da önemle belirtelim.[2] Anlaşılan, Osmanlı dönemi, başka birçok alanda olduğu gibi, genelde fikrî planda, bu konuda da eskinin mirasına konmanın ötesinde yeni pek bir şey getirememiş; toplumsal teşekküller olarak ise zamanla, gurur ve sahte gösteriş, eğitimsiz halkın saf duygu ve eğilimlerinin sömürülmesi, bu yolla servet, nüfuz ve ikbal kazanma hevesleri, vergi kaçakçılığı, tembellik, asalaklık, hurafeler, spiritizm, sahtecilik, heva ve heves ve en önemlisi dinin ve bilgisiz saf insanların tertemiz dinî duygularının yine cahil ancak kurnaz kimselerin elinde siyasi emeller yahut ekonomik çıkarlar uğrunda istismarı; gerçeklerden, sorunlardan bir kaçış ve aldatıcı bir avunma, bir tür kötümserlik, atalet ve meskenet zihniyeti, giderek artan ölçüde oraya karışmak suretiyle, bilgisiz ve ehliyetsiz kimselerin elinde tasavvuf ve tarikatlar, tekke ve zaviyeler, yüce amaçlar ve ideallerden uzaklaşarak tereddi etmiş bulunmaktaydılar. Öyle ki, Osmanlı'nın son dönemlerinde tekkenin ıslahına taraftar olanlardan önemli bir bölümü dahi, anlaşılan, gerçekte bunun mümkün olamayacağının bilincine erişmiş bulunmaktaydı.

Öyle anlaşılmaktadır ki, tarikat mensuplarının bir bölümü kapatma olayını sükûnetle karşılamayı bilmiş; ancak, daha geniş bir bölüm, geleneksel ve alışılmış bir tutumla olayın şaşkınlığı altında kalmaktan kendini kurtaramamıştır. Bundan böyle, Türkiye Cumhuriyeti'nde görünürde tarikat kuruluşları ve faali-

[2] Konuyla ilgili daha geniş analiz, yorum ve değerlendirmeler için bkz. Ü. Günay, A.V. Ecer, *Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye*, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 1999.

yetleri resmen ortadan kalkmıştır. Ancak, gerçekte, çöküntü hâlinde de olsa, toplumsal yapı içinde gelenekleşmiş bir biçimde fonksiyonel olarak yer tutmuş ve mensuplarına bir kültür ve hayat tarzı, bir dünya görüşü sağlamakta olan tarikatların faaliyetlerinin bir ânda tamamen durmasını beklemek elbette ki mümkün olmayacaktır. Özellikle tarikat şeyhlerinin, toplum katlarındaki nüfuz ve itibarlarının derecesi göz önüne alınınca, bunun böyle olacağını anlamak daha da kolaylaşmaktadır. Gerçi kanun, büyük ölçüde caydırıcı bir rol oynamıştır ve bu bakımdan da, onu takiben tekke ve zaviyelerin kapılarını kapattıkları gözlenmiştir. Nitekim tarikatlardan bazılarının bundan böyle herhangi bir faaliyetine de rastlanmamıştır. Bununla birlikte, anlaşılan, onların en azından önemli bir bölümü, resmî kapatma kararı karşısında faaliyetlerini yeraltına kaydırma yoluna gitmiş ve şartlar müsait olduğu ândan itibaren de gün yüzüne çıkmıştır. Gerçi, onların yerini doldurmak üzere Halk Evleri gibi ikame kurumların tesisi yoluna da gidilmiştir. Ancak, bunların, toplum hayatında geleneksel ve teşkilatlı bir biçimde ve fonksiyonel olarak yer tutmuş ve kurumlaşmış tarikatların yerini doldurmasını beklemek, en azından kısa vadede elbette ki mümkün olmayacaktı. Bu bakımdan da Cumhuriyet döneminde tarikatların önemli bir bölümü fiilen yeraltına girmiş bir biçimde faaliyetlerini sürdürdüler. Nitekim, bir yabancı gözlemci, hususiyle Nakşibendiler ve Kadirilerin özellikle doğuda faal durumda kaldıkları ve yeraltı medrese ağı aracılığıyla dinî öğretimi sürdürdükleri; ailelere ekonomik destek verdikleri, iş ve toplumsal hareketlilik sağladıkları olgusuna dikkat çekiyor.[3]

Her hâlükârda, Cumhuriyet döneminde tekke ve zaviyelerin kapatılmasını müteakip meydana gelen tarikat hareketleri ve genel olarak dinî-mistik bir renk içeren cemaatleşme olaylarını ve hareketlerini hızlı ve köklü bir değişim olgusu perspektifinde, geleneksel modelden çağdaş bir toplum modeline geçmek isteyen, ancak henüz bunu başaramayan; yine de artık eskisi gibi de olmayan *tranzisyonel* bir toplumun kendi iç ve dış dinamikleri çerçevesinde yaşamakta olduğu değişim ve dönüşüm ve bunlara uyum ve uyumsuzluk olguları ve çelişkiler biçiminde değerlendirmek gerekiyor. Böyle olduğu içindir ki, kanaatimizce Cumhuriyet Türkiye'sinde kendini yeniden gösteren tarikat olgusunun ve hatta öteki dinî hareketlerin en belirgin özelliği, Atatürk'ün başlattığı modernleşme yolundaki gelişmeler ve bu çerçevede ancak araya başka birçok faktörün de girmesiyle ortaya çıkan değişim ve dönüşümler, gelgitler, zikzaklar ve bu suretle oluşan uyum ve uyumsuzluk süreç ve olguları olarak kendilerini göstermelerinde toplanıyor.

Bununla birlikte, onlar, böylesine bir değişime karşı, bir anlamda, hep tepkisel oluşumlardır ve değişime tepki, Cumhuriyet döneminin dinî-mistik hareketlerinin esas karakterini oluşturmaktadır. Şüphesiz, bu tepki, değişim olgusu içerisinde ona tam bir meydan okuma biçimine bürünebildiği gibi, onunla bir şekilde uzlaşma eğilimini de içerebilmektedir. Doğrusu, tepkisel tavır çok çeşitli biçimler

[3] Bkz. R. Tapper, *Çağdaş Türkiye'de İslam*, çev. Özden Arıkan, İstanbul 1993, s. 18.

altında kendini ortaya koymuş bulunmakta; her şeyden önce, eskiden olduğu gibi Cumhuriyet döneminde de, tarikatların kollara ayrılarak bölünmesi ve hatta bu çerçevede yeni cemaat şekillerinin ortaya çıkmaya başlaması suretiyle kendini daha da çarpıcı bir biçimde gösteren parçalanmışlık hâli, değişime karşı onların tepkisel konumunun açık bir göstergesi olmaktadır. Esasen, bir bakıma tarikatları, başlangıç dönemlerinden beri İslam dünyasında görülen ve Osmanlı döneminde daha da güçlenen, din ve toplumu ve hatta devleti merkeziyetçi bir anlayışla birleştirmeye çalışarak, fonksiyonel olarak dini bir toplumsal kontrol mekanizması şeklinde işleten tekelci eğilime karşı, kendiliğindenliğin tepkisel bir dinî tezahür olarak görmek de gerekir. Ancak, dinî alanda toplumsal uyum, gelenek, yaratıcılık, hürriyet ve kendiliğindenliğin bu antinomisinin, sosyolojik olarak hemen her toplumu karakterize eden bir husus olduğunu, bu bakımdan da bu durumun Türk toplumuna mahsus özel bir karakteristik durum olmadığını belirtelim.

Üstelik, eskiden olduğu gibi ve Cumhuriyet döneminde daha da belirgin olarak, tarikatlar ve sufizm kökenli öteki yeni dinî cemaat ve oluşumlar, münhasıran dinî olgular da değildir. Tersine, sürece birçok faktör girmekte ve olay çok veçheli ve çok fonksiyonlu bir görünüm altında karşımıza çıkmaktadır. Esasen, dinî-mistik olgular, nadiren kendi alanlarında kalmakta, toplumsal ortam ve şartlar, özellikle de bunlardaki değişiklikler, onların, sosyo-kültürel faaliyet alanının öteki kesimlerine; ekonomik, siyasal, kültürel, toplumsal vb. alanlara kaymalarına ve böylece şekil ve fonksiyon değiştirmelerine sıklıkla kapı açmakta olup; Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde tarikatlar bu durumun çok çeşitli örneklerini bize sıklıkla sunmaktadır. Bu durum, bir bakıma onların değişime uyum sağlamalarının ve onunla uzlaşmalarının da bir göstergesi olmakta; bu şekil ve görünüm altında, yine de değişime gelenekçi cemaat çizgisindeki tepkisel tavır, Cumhuriyet dönemi Türk toplumunda özellikle tarikatlar ve benzeri oluşumları çok tipik bir biçimde karakterize ederek olaya damgasını vurmaktadır.

Ancak, aslında tüm mistik oluşumlar bir şekilde tepkisel bir özelliğe sahip bulunuyorlar. Onların bu tepkisel özelliği, bünyelerinde Milenarist hareketlerin Mehdici kurtuluş inancı ve ideolojisine oldukça sık ve güçlü bir biçimde yer vermiş olmalarından yahut sıklıkla itiraz ve protesto fonksiyonlarını üstlenmiş bulunmalarından da anlaşılmakta; nitekim, Cumhuriyet dönemi Türkiye'sindeki sufi oluşumların yanı sıra öteki dinî-mistik akımların önemli bir bölümü de bu temaya yaygın bir biçimde bünyelerinde yer vermekte; her hâlükârda, Cumhuriyet döneminin dinî-mistik oluşumlarının tepkisel özelliği, bilinen birçoklarından daha da çarpıcı bir biçimde karşımıza çıkmakta; bunda şüphesiz onların illegal yeraltı oluşumları veya *paralel din* konumuna sahip bulunmalarının önemli bir payı bulunmaktadır.

Nitekim, daha Cumhuriyet'in kuruluş döneminde, bu tür bir tepkisel tavrın açık tezahürünü, mesela Nakşî hareketlerin Atatürk inkılâplarına karşı protesto eylemlerinde gözlemek mümkün olmaktadır. Esasen, özellikle Halidî Nakşibendilik, Sünni eğilimlere de güçlü bir biçimde yer vererek, sadece Osmanlı

İmparatorluğu'nda değil, bütün İslam dünyasında Batı etkisi altındaki değişimlere karşı en güçlü tepkiyi dile getirdiği gibi, Türkiye'de Cumhuriyet'in kuruluş döneminde değişime tepkiye de o öncülük etmiş bulunmaktadır. Gerçi, rejimin giderek güçlenip oturması, aleni tepkilerin hiç değilse bir dönem arkasının kesilmesiyle sonuçlanmıştır. Ancak, yine de, 1940'lı yıllar saldırgan tarikat olaylarına sahne olmaktan da geri durmamış; özellikle Halvetiliğin Berberî kanadını oluşturan Ticaniliğin Türkiye'deki uzantısının laik Cumhuriyete saldırgan tavırları dikkati çekmiş; 1941'lerde Atatürk heykellerine saldırıları 1946'larda Türkçe ezanı tenkitler izlemiş, benzeri eylemler müteakip dönemde de sürmüştür.[4]

Esasen, bu dönemde, Osmanlı'dan intikal eden tarikatların önemli bir bölümü, varlıkları ve hayatiyetlerini bir şekilde sürdürmeyi başarmış olup; bu çerçevede karşımıza, dönemin güçlü Nakşî şeyhleri olan Abdülhakim Arvasî (ö. 1953) ve Mehmet Zahit Kotku çıkmakta; 1920'ler ve sonraki döneme damgasını vuran bir başka Nakşibendi kaynaklı oluşum da Doğu Anadolu'da Van yöresinde, Halidî Nakşibendi medreselerinde yetişmiş bulunan Said-i Nursî'nin (ö. 1960) fikirleri ve eylemi etrafında gelişen ve Cumhuriyet dönemi dinî-mistik hareketleri arasındaki yerini güçlü bir biçimde almayı başaran *Nurculuk* hareketi olmaktadır.

Bir yabancı araştırıcı, özellikle 1925-1950 arasındaki dönemde Türkiye'de tarikatların varlıklarını camiler vasıtasıyla sürdürmüş olmaları hususu üzerinde önemle duruyor.[5] Hakikaten, mesela Halidî Nakşiliğine mensup *Gümüşhaneviye*, İstanbul'da varlığını bu yolla sahip olduğu camilerde sürdürmüştü. Bu bakımdan, anlaşılan bir tarikatın varlığı ve hayatiyetinin devamında, onun bir tekke veya camide kurumlaşmış olmasının önemi büyük oluyor. Nitekim, tekkelerin kapatılarak tarikatların yasaklanmasının üzerinden uzun bir zaman geçmiş olmasına rağmen, bugün Türkiye'de *Nakşibendilik*, *Halvetilik*, *Kadirilik* ve *Rıfailik* varlıklarını ancak bu yolla güçlü bir şekilde sürdürebiliyorlar. Bunlara nispetle, öteki tarikatların birçoğu ya silik bir şekilde var olabilmiş ya da ortadan tamamen kaybolmuşsa, bunda onların tekkelerini, en azından bir cami ile bütünleştirmek ve böylece cemaatine, onun eğitimine, manevi silsilesine ve karizmasına süreklilik kazandırmak suretiyle ayakta tutamamış olmasının rolü büyüktür. Nitekim, bugün *Bektaşilik* ve *Mevlevilik*, gizliden devam eden tekkelere sahip olmadıklarından, varlıkları ve geleneklerini öyle pek güçlü bir biçimde korumayı başarabilmiş görünmüyorlar. Buna karşılık, Gümüşhaneviye şubesi daha sonra dergâhını İskender Paşa Camii'ne taşımış ve cemaat müteakip dönemde bu camiin adı ile bütünleştirilmek suretiyle *İskender Paşa Cemaati* şeklinde anılmaya başlamıştır. Yine Müceddidî kolundan Hüseyin Hilmi Işık, uzun süre Arvasî'nin yanında bulunmuş, Arvasî'nin ölümünden sonra şeyhlik icazetini, onun Üsküdar ve Kadıköy'de müftülük yapmış bulunan oğlundan almıştı. Böylece, şayet şeyh bir camide imamet veya Diyanet teşkilatında bir görev elde etmişse, bu görevine bağlı

[4] Krş. N. Çağatay, *Türkiye'de Gerici Eylemler*, Ankara 1972, s. 42-43.

[5] Th. Zarcone, "Nakşibendîler ve Türkiye Cumhuriyeti", *Türkiye Günlüğü*, (1993), sayı: 23, s. 99-107.

olarak yapılan vaaz ve nasihatler, okunan hutbeler de, tarikatın manevi kültürünün cemaat düzeyinde sürekliliği bakımından önemli bir rol oynamıştır.

Şüphesiz, tarikatların, Türkiye Cumhuriyeti döneminde yasaklanmış olmasına rağmen, hayatiyetlerini devam ettirme yollarının en etkili olanlarından birisi, şeyhlerin camide veya özel yerler yahut evlerdeki sohbet toplantıları olmuş, bu yolla hem geleneksel tarikat kültürü süreklilik kazanmış, hem de şeyhler manevi rehberler olarak mesajlarını cemaatlerine iletebilmişlerdir. Şeyhlerin sohbetleri mürit eğitiminin devamlılığı açısından çok önemli bir rol oynamıştır. Öte yandan, sohbetlerin yanı sıra, şeyhler, müritlerine yerine göre özel dersler vermişler, tarikat eğitimine yönelik belli kitapları okumalarını sağlamışlardır. Onların risaleleri, şiirleri, ilahileri, hem sözlü olarak hem de yerine göre derlenerek okunmayı sürdürdüler ve böylece tarikat kültür ve eğitiminin devamlılığına önemli katkılarda bulundular. Mesela Arvasî, müritlerine Rabbanî'nin *Mektûbât*'ını okumalarını tavsiye ediyordu. Tekke yahut camiin, sohbetlerin, vaaz ve nasihatlerin, özel ders ve kitapların yanı sıra, belli tarikat unvanlarının resmen değilse de toplumsal ve kültürel olarak muhafaza edilmiş olmasının da Cumhuriyet'ten sonra tarikatların devamlılığında önemli bir rolü oldu. Anlaşılan, yasağa rağmen el altından şeyhlik ve halifelik icazetnâmeleri verilmeye devam etmiştir. Hatta bir kısım şeyhler öldüklerinde mezar taşlarına bile şeyhlik unvanları nakşolunarak tarikata süreklilik kazandırılmaya çalışılmıştır. Keza onların türbeleri de taraftarlarını cezbetmeye devam etti. Öte yandan, tutuklamalar, hapisler, sürgünler ve zulme uğradıkları söylentileri tarikat şeyhlerinin karizmasına süreklilik kazandırmış, şeyhlerin kerametlerine dair kulaktan kulağa anlatılanlar ise onların gücüne güç katmıştır. Böylece, manevi aktarma mekanizması yoluyla tarikat geleneği canlı bir biçimde sürdürüldü.

Bununla birlikte, Cumhuriyet döneminde, tarikat olgusunda asıl canlanma, çok partili döneme geçiş ve özellikle de Demokrat Parti'nin iktidara gelişini müteakip dinî politikalarda gözlenen ılımlılığa paralel olarak kendini daha bariz bir biçimde göstermeye başladı. Böylece, siyasi değişimlerin, toplumda sufi eğilimlerin artışı ve tarikat olaylarının sıklaşması olgusuyla olan sıkı bağlantısı, tarihte daha önceki benzerlerinde olduğu gibi, Türkiye Cumhuriyeti'nde de bir kez daha gözlenme imkânını sumaktaydı. Ancak, işaret etmek gerekiyor ki, II. Dünya Savaşı'nı takip eden dönemde Türkiye, aynı zamanda tarımın makineleşmesi hâdisesine paralel olarak, önemli bir yapısal değişime de sahne oldu. Bu dönemde, köyden şehre ve özellikle de büyük şehir merkezleri ve İstanbul gibi metropollere büyük bir iç göç olgusu baş gösterdi. Hatta olay orada da durmadı ve 1960'lı yıllardan itibaren yurt dışına ve özellikle de Batı Avrupa ülkelerine bir göç olgusu yaşanmaya başladı. Türkiye'de büyük şehirler köylerden başlayan bu akımı yeterince massedebilecek bir sınai, sosyo-ekonomik ve kültürel kapasiteye sahip olmadığından, şehirlerin çevresinde gecekondulaşma olayı çok büyük boyutlara ulaştı ve işte Türkiye'de dinî yeniden canlanma ve özellikle de tarikat olgusu ile bu yapısal değişim süreci arasında çok sıkı bir ilişki bulunmaktadır.

Nitekim, özellikle 1970'li yıllardan itibaren, çeşitli nedenlerle Türkiye'de değişim çok hızlandığından, tarikatların gelişmesinin de buna paralel olarak yeni bir ivme kazandığına şahit olundu. 1980 ihtilâli sonrası dönem ise, Cumhuriyet Türkiye'sinde tarikatların canlanışının âdeta "altın dönemi" olarak karakterize oldu. Böylece, Türkiye'de Cumhuriyet döneminde kanuni yasağa rağmen tarikatların önemli bir bölümü, tepkisel bir biçimde yeniden canlanmaya ve faaliyetlerini değişen şartlarda aleni bir gösteriye dönüştürmeye başladılar. 28 Şubat 1997 sonrası dönem, tarikatların bu aleniyetine belli bir ket vurmuş görünse de, en azından *paralel din* formu altında onların varlıklarını sürdürmeye devam ettikleri de bilinmektedir.

Türkiye'de Cumhuriyet'le başlayan ve II. Dünya Savaşı'nı takiben hızlanan değişim ve buna uyumsuzluk ve direniş, başka birçok etmenle birleşince, bir yandan eskinin bir tür uzantısı olan yeni tarikat şubeleri ortaya çıkmış, öte yandan geleneksel anlamda tam bir tarikat şeklinde değerlendirilmeleri yanlış olsa da, yine de onlarla temelde bazı bağlantıları bulunduğu gibi, yapıları itibarıyla da bir ölçüde onları andıran ve esasen sufi tarikat geleneğinden kaynaklanmış bulunan yeni dinî-mistik cemaat ve hareketlerin oluşumuna tanık olunmuştur. Hakikaten, bu çerçevede, bir kere Sünnilikle uyumlu eski sufi tarikat geleneğinin daha sıkı bir devamı olarak 1950'lerden sonraki dönemde Nakşibendiliğin özellikle *Halidiye* kolu önemli gelişmeler kaydetti. Özellikle Şeyh Şerafettin Zeynelabidin Dağıstanî (ö. 1936), Mehmet Zahid Kotku (ö. 1980), Mahmut Sami Ramazanoğlu, Mahmut Ustaosmanoğlu ve Muhammed Raşid Erol gibi şeyhlerin faaliyetleri, bu kategoride yer alan Nakşibendi tarikatı açısından etkileri günümüze kadar uzanan bir etkinlik alanı yaratmayı başarmış bulunmaktadır. Öyle ki, onlar, *İskender Paşa Cemaati, Erenköy Cemaati, İsmail Ağa Cemaati* ve *Menzil Dergâhı* gibi adlarla anılan Nakşibendi cemaatlerinin oluşumuna imkân verdiler.

Anlaşılan, 1950'li yıllardan itibaren Türkiye'de hızlanan değişim ortamı, dünyaya meylin artışı ve özellikle başta İstanbul gibi şehirlerden itibaren toplumda geleneksel bağların çözülmeye başlaması ve ferdiyetçiliğin yaygınlaşması, buna uyum sağlamakta bocalayan, yalnızlığa itilmiş, iç huzuru, umut ve güven arayışı içerisindeki kimseler ve özellikle de gençler için bu tarikatlar önemli bir çekim merkezi oluşturmaktaydı. Böylece genişleyen ve güçlenen tarikatların, Türkiye'de hızlanan değişim ve yeni şartlara ve ortama uygun olarak, bundan böyle manevi eğitim ve irşat faaliyetlerinin ötesinde toplumsal, kültürel, ekonomik ve siyasal faaliyetlere; Kur'an kursları, camiler, öğrenci yurtları ve pansiyonlar tesisi ve bunların ayakta tutulması, ülkenin ekonomik, kültürel ve siyasal sorunlarının çözümü gibi ileri amaçlara ve şeyhler bizzat aktif politikada yer almasa bile, müritleri aracılığıyla bu faaliyetlerini yürütmeye yöneliyor olmaları kayda değerdir.

Modern hayata bir tür uyum ve daha doğrusu, bu çerçevede ona İslami sufi değer ve ideallere göre bir ruh ve anlam yükleme arayışı, tarikatları, modern teknolojiyi kabule ancak tüketimciliği ve özellikle de kadının modern iş hayatına[6] ak-

[6] Bkz. D. Tatlılıoğlu, Dinî Cemaatlerin Yapısal-Fonksiyonel Analizi, (doktora tezi), Kayseri 1995.

tif biçimde katılımını tenkide götürmekteydi.[7] Nitekim, çevrelerinde değişik meslek ve düzeylerden insanları toplamayı başaran tarikat ve cemaat önderleri duruma göre çağrılarını daha çok zengin iş adamları çevresine yöneltmiş görünmekte; ancak, yerine göre onlar, toplumun orta ve alt tabakalarına, dar gelir çevrelerine yöneltmeyi de bilmektedirler. Bu çerçevede, taşra kökenli gecekondu çevrelerinin ezik insanlarına, modern hayatın reddi teması etrafında şekillenen, yardımlaşma ve tevekkül ahlakına dayalı, şeklî ve geleneksel çizgileri ağır basan bir kimliğe dayalı dindarlık kültürü oluşturulmaya çalışılmakta oluşu kayda değerdir.

Anlaşılan, İstanbul, Osmanlı döneminde olduğu gibi Cumhuriyet döneminde de Türkiye'deki tarikat hayatının ve teşkilatının büyük ölçüde ana merkezini oluşturmakta; öyle ki, 20. yüzyılın başlarında İstanbul'da 307 tarikat merkezi mevcutken, yüzyılın sonlarında bu rakam 560'a ulaşmış bulunmaktadır. Ancak, Anadolu da, başta şehir ve kasaba merkezleri olmak üzere serpiştirilmiş bir biçimde bu tür oluşum ve cemaatlere sahip bulunmaktadır. Mesela Rıfailerin Ankara, Çorum, Kayseri ve Erzurum'da cemaatlerinin mevcut olduğu anlaşılmakta; onların zikir törenleri vücuda şiş batırıp ateş yutmak, cam yemek vb. çarpıcı eylemlerle vecd içinde hipnotize olmuş gruplar için spektaküler bir gösteriye dönüşmektedir. Kadirilik, Karadeniz'de oldukça güçlü; ancak, serpiştirilmiş vaziyette, ülkenin muhtelif yerlerinde cemaatlere sahip bulunmaktadır.

Her hâlükârda, Cumhuriyet döneminde Türkiye'de Sünni tarikat, şehirli ve en çok kasabalı bir fenomen olmaya devam etmekte; onun köylere nüfuzu nadir hâllerde ve kasaba ve şehirle temasın çok sık olup değişimin etkilerinin güçlü bir biçimde ortaya çıktığı durumlarda vaki olmakta ve esasen böylesine durumlarda, şehirli bir fenomen olan tarikatı büyük çoğunluk itibarıyla köylüler kendi geleneksel dinî kültürlerine yabancı bularak bir ölçüde yadırgamaktadırlar.[8] Buna karşılık, Anadolu'da, taşra kent ve kasabalar, önemli tarikat cemaatlerini barındırmak suretiyle, tarikatların şehirli veya en azından kasabalı bir fenomen olduğu hususunu doğruluyorlar. Her hâlükarda, taşra, çoğu zaman mahallî ve bazen de ulusal düzeyde sufi oluşumlara imkân vermektedir. Mesela, Kayseri-Yahyalı'daki *Kavacık Nakşibendi Cemaati* nispeten yerel bir konuma sahiptir; şehirli ve kasabalıdır; ancak, nüfuzunu köylere de yaymayı başarmıştır.[9] Halidî Nakşiliğinden Darende'deki *Osman Hulusî Efendi Cemaati* ise, önemli ölçüde mahallî sınırları aşmakta; çiftçi, memur, esnaf, zengin, köylü, şehirli gibi değişik toplum katmanlarından müritleri bünyesinde topladığı anlaşılmaktadır.[10] Buna kar-

[7] Krş. R. Çakır, *Ayet ve Slogan. Türkiye'de İslami Oluşumlar*, İstanbul 1991, s. 17-24; E. Y. Demirci, *Modernisation, Religion and Politics in Turkey: The Case of Iskenderpaşa Community*, (doktora tezi), Mancherter 1996, özellikle s. 164.

[8] Bkz. N. Vergin, "Toplumsal Değişme ve Dinsellikte Artış", *Tarih ve Toplum*, (1985), sayı: 29-30, s. 18.

[9] Bkz. A. Yayan (Togayhan), *Dinî Grup ve Hareketlerin Sosyolojisi: Yahyalı Örneği* (yüksek lisans tezi), Kayseri 1992. Ayrıca krş. *Toplumsal Değişme ve Dinî Cemaatleşme: Kayseri Örneği*, (doktora tezi), Kayseri 1998.

[10] Bkz. H. Karaşahin, *es-Seyyid Osman Hulusî Efendi'nin Tasavvufi Görüşleri ve Halidî Cemaati* (yüksek lisans tezi), Kayseri 1998.

şılık, yine Halidî Nakşilikten, tam hidayetin Mehdî zamanında olacağı beklentisi ile bir dinî kurtuluş hareketi özelliğine sahip *Menzil Dergâhı*, köylü bir tarikatın, 1970'li yıllardan itibaren ülke çapında çok büyük bir cazibe merkezine dönüşümünün tipik bir örneğini sunmaktadır. Anlaşılan, dönemin sosyo-politik şartları, Menzil Dergâhı'nı yerellikten çıkararak ulusal bir cazibeye eriştirmiş; İstanbul dahil her hafta otobüslerle yurdun dört bir yanından çok çeşitli çevrelere mensup kişilerin Menzil'e akın ettikleri gözlenmiştir. Şeyhleri aynı aileden çıkan bu cemaat, bir yönüyle bir 'köy' veya 'aşiret tarikatı' şeklinde değerlendirilmek istenmiş;[11] ancak bu, dergâh mahallî bir konuma sahip olduğu ölçüde isabetli görünmüştür.

Anlaşılan, tarikat şeyhleri, insan psikolojisini çok iyi bilmekte ve Menzil örneğinde görüldüğü üzere, yerine göre çok geniş kitleleri mobilize edebilecek kapasitelere erişebilmekte ve hatta bunu sosyo-politik alanlara da kaydırabilmektedirler. Esasen, onlar her düzeyden insanı cezbedebiliyorlar. Öyle ki, köy kökenli ve doğru dürüst okuması-yazması olmadığı gibi, ciddi hiçbir dinî öğrenimden de geçmemiş; ancak, keramet ve heyecan unsurlarını şiirsel anlatımla maharetle birleştirmeyi başarmış şeyhler, şehir ve kasaba çevrelerinde, yüksek öğrenim ve hatta dinî yüksek öğrenim görmüş birçok kimseyi kendilerine mürit olarak râm etmeyi başarabilmektedirler. Öyle ki, ölümlerinden sonra, bu şeyhlerin mezarları türbeleştirilerek kült konusu olmaya devam ediyor. Herhâlde, mistik ve esrarengiz olana fıtrî eğilimin, imajinasyon, mitolojik unsur ve rüya temalarıyla ahenkli bir biçimde birleştiği bu hipnotize olmuş mürit tipler için, şeyhlerin kerametleri ve coşkulu ilahileri, olağanüstü bir karizmatik cazibe gücüne sahiptir.

Toplumsal değişme açısından *Cerrahî* tarikatı üzerine gerçekleştirdiği başarılı çalışmasında F. Atacan, hızla değişen Türkiye'de Nakşibendi oluşumların alt gelir gruplarını harekete geçirici yeni etkin örgütlenme modelleri geliştirmek suretiyle yaygınlık ve önem kazanmalarına karşılık, Cerrahiler gibi alt-orta ve üst-orta tabakalara dayanan tarikatların birer ara form olarak, uyum mekanizması fonksiyonu görmek suretiyle önemlerini artırdıklarına işaret ediyor. Klasik tarikat yapısını koruyan Mevleviler, Rıfailer ve Kadiriler, toplumsal yapı ile bütünleştiklerinden, nispeten zayıf kalmakta; her hâlükârda, hızlı sosyo-ekonomik değişimin güvensizlik ortamında, İstanbul'da Cerrahî tarikatı, önemli bir sosyal güvenlik mekanizması olarak çalışmakta ve bu mekanizma sayesinde hem grubun kendi içinde bütünleşmesi hem de dış sosyal yapıya entegrasyon sağlanmaktadır.[12]

Cumhuriyet dönemi, Osmanlı döneminin sufi teşekküllerinin az çok birer devamından ibaret olan ve bu bakımdan da 'geleneksel' kategorisinde değerlendirmeye aldığımız bu sufi tarikatların yeni bir ortamda tepkisel bir biçimde gelişmesine imkân verdiği ve hatta onları bir ölçüde yeni uyum ve uzlaşma arayışlarına yönelttiği gibi, öte yandan yine bu dönemin hızlı değişim ve tepki ortamı,

[11] A. Y. Ocak, *Türk Halk İnançlarında ve Edebiyatında Evliya Menkıbeleri*, Ankara 1984, s. 15.
[12] F. Atacan, *Sosyal Değişme ve Tarikat: Cerrahiler*, İstanbul 1990, s. 18-19.

kaynağını tasavvuftan alan, ancak geleneksel tarikatlardan oldukça farklı, yeni bir tip yapı ve örgütlenme biçimlerine ve böylece oluşan yeni cemaat ve hareketlere tanık oldu. Bu çerçevede karşımıza hepsi de Müceddidî Nakşi çevrelerden gelmiş bulunan üç dinî-mistik-karizmatik önder tip; Said-i Nursî, Süleyman Hilmi Tunahan ve Hüseyin Hilmi Işık ve bunların başlattıkları üç dinî-mistik-karizmatik oluşum olan *Nurculuk*, *Süleymancılık* ve *Işıkçılık* çıkmaktadır. Bunlar, tasavvufi bir kaynaktan hareket etmiş olmakla birlikte, geleneksel anlamda tarikat şeklinde görünmemekte; ancak, tarikatların yeni şartlarda yeni birer cemaat tipi olarak yeni tarz örgütlenme şekillerini bize sunmaktadırlar.

Türkiye'de Cumhuriyet sonrası dinsel örgütlenmelere örnek olarak Nurculuk hareketini inceleyen bir yabancı araştırmacı, bu hareketin içerisinde Said-i Nursî'yi bir rehber olmaktan çok, bir sembol ve araç biçiminde değerlendiriyor.[13] Her hâlükârda Said-i Nursî, bu çevrelere, Risaleleri aracılığı ile, içerisinde 'mehdi' veya 'müceddid' kavramları yahut kendisine atfedilen bazı keramet örneklerinde olduğu üzere tasavvufi unsurlara da yer veren bir "Kur'an'a dönüş" çağrısı sunmuş; bu arada, hakkında takibata geçilmiş olması popülaritesini artırmış, 1950'lerden sonra dinî fikirlerin yayılması konusundaki yumuşamadan da yararlanarak, özellikle şehir ve kasaba çevrelerinde etkili olmayı başarmıştır.[14] Etkisi, 1960'da ölümünden sonra da özellikle şehir ve kasaba çevrelerinde artarak devam etmiş, buna karşılık köylere pek nüfuz edememiştir. Öte yandan, hareket, kendi içinde bir birlik oluşturamamış ve *Yeni Asya*, *Meşveret*, *Yeni Nesil*, *Yazıcılar*, *Med-Zehra*, *Fethullahçılar*, *Sakarya Cemaati*, *Aczimendiler*... gibi birçok gruba ayrılmak suretiyle farklı eğilimlere yönelmiştir. Her şeye rağmen Nurculuk içerisinde, Batı ile işbirliğine açık bir eğilim ile daha sıkı ve geleneksel bir İslami düzen isteyenler arasındaki ayrılığın temel farklılaşma çizgisini oluşturduğu anlaşılmaktadır. Hareketin güçlü bir alt yapısı mevcuttur ve zamanla, yayınevleri, enstitüleri, öğretim merkezleri, yurtları, kursları, üniversiteleri ile yurt dışına uzanan uluslararası bir genişlik ve etkinliğe erişmiştir. Nurculuk, açık bir grup izlenimini vermekle birlikte, iç yapısı itibarıyla oldukça sıkı bir biçimde belirlenmiş cemaat karakterine sahip olup, onun mensuplarını talebe, kardeş, dost ve sevgili gibi kategorilerde tasnif eden hiyerarşik bir bünyeye sahip bulunduğu anlaşılmaktadır.[15]

Nakşilikten kaynaklanan ve tesis ettiği yatılı Kur'an kursları ve yurtlar aracılığı ile Türkiye'de olduğu kadar Avrupa'daki Türk işçileri arasında da oldukça etkili yeni bir dinî-mistik-karizmatik örgütlenme ve cemaatleşme örneğini gerçekleştirmeyi başarmış bulunan bir hareket de Süleymancılıktır. Cemaatin faaliyetleri geleneksel tarikatlarınkinden oldukça farklıdır. Yine de orada Nakşi kaynaktan gelen izleri bulmak mümkün olmaktadır. Bir kere, şeyh, Nakşî silsilenin maddi ve manevi vârisi sayılmaktadır. Ona atfedilen Mehdi inancı ve kerametler, ce-

[13] P. Dumont, "Disciples of the light: The Nurju Movement in Turkey", *Central Asian Survey* V (1986), sayı: 2, s. 43.

[14] Krş. Ş. Mardin, *Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişme: Bediüzzaman Said Nursî Olayı*, İstanbul 1992.

[15] P. Dumont, "Disciples of the light: The Nurju Movement in Turkey", s. 50-52.

maatin içerisinde geçerli olan şeyh-mürit ilişkisi ve nihayet 'rabıta' uygulaması, bunun kayda değer göstergeleri durumundadır. Bununla birlikte, şeyhin, ölümünden sonra arkasında yazılı pek eser bırakmamış olması da kayda değerdir. Her hâlükârda cemaat, şeyhin ölümünden sonra, klasik anlamdaki bir tarikat özelliğinden iyice uzaklaşarak, faaliyetlerini, öğrencilere Kur'an öğretimini merkez alan bir tür geleneksel Sünni medrese öğretimi yönünde sürdürmüş; doğrudan doğruya tasavvuf öğretimine yer verildiğine pek şahit olunmamıştır. Çok partili döneme geçiş, Kur'an kurslarından başka, devletin açtığı diğer birçok dinî öğretim kurumunu da beraberinde getirmiş; bu gelişmenin tepkisel sonucu ise, yeni tür okulların mezunları ile çoğunlukla Süleymancıların kontrolündeki kurslardan mezun olanlar arasında, Diyanet teşkilatı içerisinde, şiddetli bir rekabetin başlamasına yol açmıştı. Bu rekabet giderek şiddetli bir mücadeleye dönüştü. Diyanet'le olan bu mücadele kıyasıya devam ederken, öte yandan Süleymancılar, dernek, Kur'an kursu, yurt ve pansiyon şeklindeki örgütlenmelerini yurt içi ve hatta yurt dışında, başta Almanya olmak üzere, sürdürdüler. Hatta, Almanya'da teşkilatlanma bakımından Süleymancılar en önce davranmışlar; camiler, Kur'an kursları, İslam Kültür Merkezleri ve İslam Kültür Merkezleri Birliği tesisi suretiyle güçlü bir teşkilat oluşturmuşlardır. Öyle ki, Almanya'da 150'den fazla camilerinin bulunduğu bilinmektedir. Türkiye'de, mesela Ekim 1983'te kurs ve yardım derneklerinin sayısının 909'a ulaştığı bilinmekte olup, oldukça iyi donatılmış yurtlarında binlerce öğrenci barınmaktadır. Süleymancılar faaliyetlerini artık daha çok yurt ve pansiyon hizmetlerine kaydırmış görünmektedirler. Cemaatin ayakta kalabilmesi için, onların ticari faaliyetlerinden de söz edilir. Cumhuriyet'le birlikte meydana gelen değişime ve modernizme karşı, katı bir din anlayışından hareketle, oldukça sert bir vaziyet alışın tipik temsilcileri olan Süleymancıların, bu sıkı dindarlıklarına ve faaliyetlerinin çoğunu köyler dahil geniş kitlelere yönelik olarak sürdürmelerine rağmen, birçok durumda geleneksel bir dindarlık anlayışı ve yaşayışına sahip bulunan geniş kitleler tarafından da yadırganarak karşılanıyor olmaları kayda değerdir. Her hâlükârda onların sıkı gelenekçi dindarlıklarının İbn Teymiyye çizgisindeki sert bir dindarlık da olmadığı, bu sonuncusu veya paralelindekilere yönelttikleri tenkitlerden anlaşılmaktadır.[16]

Cumhuriyet Türkiye'sinde, ciddi sufi izler taşıyarak ortaya çıkan, yeni dinî örgütler kategorisinde değerlendirilmesi gereken bir başka tipik dinî-mistik-karizmatik oluşum da Hüseyin Hilmi Işık'ın kurduğu Işıkçılıktır. Işık, 1960 İhtilâli akabinde ordudan ihraç edildi. Bu arada, İslam dünyasında ikinci bin yılın müceddidi sayılan İmam Rabbanî'nin *Mektûbât*'ından mülhem *Saâdet-i Ebediye* adlı ilmihâl tarzında kaleme alınan eserinde topladığı fikirlerini, belli bir kısım aydınların da dahil olduğu geniş bir çevreye yaymak ve etrafında bir cemaat oluşturmak imkânına kavuştu. *Saâdet-i Ebediye*'nin çeşitli dillere tercümeleri yapıldı. Bununla birlikte, hareket, bilinen klasik tarikatlar anlamında bir tekke örgüt-

[16] Bk. R. Çakır, *Ayet ve Slogan*, s. 125-139; A. Güner, *Tarikatlar*, İstanbul 1986, s. 163-174; M. A. Kirman, *Süleymancılık* (doktora tezi), Ankara 1999.

lenmesi yoluna gitmedi; gevşek yapılı bir örgütlenme modelinde kaldı. Yayın organları ve zamanla holdingleşen şirketleri bir vakıf etrafında oluştu. Hareketin fikrî cephesinde, Müceddidî Nakşiliğin tasavvufla Ehl-i Sünneti bağdaştıran çizgisi esas alındı; ancak, geleneksel bir din anlayışı ile bid'atlara karşı çok sıkı bir tavır ve zihniyet geliştirildi. Hatta, din konusunda yeniliğe bir tür karşı oluşla karakterize olan bu tutum, dinî yaşayış alanında, Türkiye'de oldukça büyük ölçüde yaygınlık kazanmış bulunan uygulamalara kadar götürüldü. Işıkçılar, İmam Rabbanî'nin *Mektûbât*'ına çok büyük bir değer atfetmekte, ayrıca, klasik İslam tasavvufunun öteki eserleri, sufileri, ahlakı ve kültürüne de değer vermektedirler. Buna mukabil, bu cemaat nezdinde modernist akımlar ve onların temsilcilerine ise şiddetle karşı çıkılıyor ve geleneksel bir çizgi tutturulmaya çalışılıyor. Hareketin öğrenci yurtları, dergi, gazete, radyo ve televizyon gibi basın ve yayın organları, finans, inşaat ve ticaret şirketleri aracılığı ile kendine güçlü bir alt yapı oluşturma yoluna girmiş olması kayda değerdir.

Müslüman Türklerin ve özellikle de Anadolu'nun dinî tarihinde çok önemli bir yer tutmuş bulunan heterodoks sufiliğin önemli temsilcileri olarak Bektaşiler, Sünni tarikatların mensuplarının aksine, Cumhuriyet'e, reformlara ve bunların sonucunda ortaya çıkan değişimlere olumsuz tavır sergilemedikleri gibi, tersine, onları destekliediler. Böylece Bektaşiler, yeni rejimle bütünleşmek suretiyle yeraltına itilmiş de olmadılar. Ancak, örgütsüzlük eğitimsizlikle birleşince Bektaşi geleneğinde belli bir gerilemenin kendini gösterdiği anlaşılmaktadır. Yalman, 1960'lı yıllarda, Doğu Anadolu'da Maraş ve Elbistan'da Alevi ve Bektaşi köylerinde yaptığı araştırmaların sonucunda, Doğu Anadolu'da İslami toplulukların canlılığı, bunlarla büyük şehirlerdeki seküler elit arasındaki iletişim eksikliği, merkezin Osmanlı'da olduğu gibi Sünni ulema yapısını üretmeye devam ettiği, ancak Sünni-Alevi/Bektaşi ayırımının da siyasal istismar için çok uygun bir zemin oluşturduğu hususlarına işaret ediyor.[17] Nitekim, Türkiye'deki gelişmeler, Alevi/Bektaşileri ideolojik ve politik zeminlere çekerek istismar eğilimlerini güçlü bir biçimde sergiliyorlar. Buna karşılık, bunları karşılıklı saygı ve hoşgörü çizgisinde kaynaştırma eğilimleri daha cılız görünüyor. Hâlbuki, en azından tarihî olarak sufilik, hoşgörünün kendisinin en önemli karakteristiği olmasıyla övünür. Gerçekte ise hoşgörü, Türk kültürünün çok eski ve temelli bir karakteristiği olarak karşımıza çıktığı gibi, laikliğin de özünü oluşturmaktadır. Öyle ki, Müslüman ülkeler arasından sadece Türkiye dine saygı ve hoşgörüye dayalı laikliği seçmiş bulunuyor.[18]

Sufiyane yaşam alanında, Cumhuriyet dönemi, ne fikir ne edebiyat ne de mûsikî alanlarında Mevlânâ, Yunus ve hatta Süleyman Çelebi, Şeyh Galip, Dede Efendi... gibi büyük mutasavvıfların eserlerine benzer yaratmalara gidebildi. Osmanlı'dakinin büyük ölçüde bir devamı olarak, bu dönemde de yüzeysellik, tak-

[17] N. Yalman, "Islamic Reform and Mistic Tradition in Eastern Turkey", *Archives Europeennes de Sociologie* V (1969), sayı: 10, s. 41-60.

[18] Hoşgörü ve laiklik konusunda krş. Ü. Günay, H. Güngör, A. V. Ecer, *Lâiklik, Din ve Türkiye*, Adım Yayınları, Ankara 1997.

litçilik, mâziperestlik, şekilcilik ve ayincilik, dinî yaşayışın öteki alanlarında olduğu gibi tasavvufi hayata da damgasını vurdu ve onu sıradanlaştırdı. Yine de, halk kültürü düzeyinde, mesela Erzurum yöresinde, Alvarlı Mehmet Efe örneğinde görüldüğü üzere, coşkulu şiirsel anlatıma dayalı ilahileri ile bu sufiler, bir şekilde Cumhuriyet dönemi Türk din hayatı ve kültürüne bir çeşitlilik ve zenginlik katarak damgalarını vurmayı başardılar. Öte yandan, yine Osmanlı'nın bir devamı olarak Cumhuriyet döneminde de, cılız da olsa, entelektüel tasavvuf özentileri de eksik olmadı. Bu eğilimin önde gelen isimleri arasında İsmail Fennî Ertuğrul ve Kenan Rufaî (ö. 1950) gibilerin adlarını anmak gerekiyor. Özellikle bu sonuncusu, İstanbul'da kadınlar arasında kayda değer bir popülarite elde etti ve bunu tarikatların kapatılmasından sonra 1950'lere kadar sürdürdü. Kenan Rufaî'nin, İslam ahlakını modern bir biçimde yorumladığı ve dergâhını bir kültür akademisi hâline getirmeyi amaçladığı ifade ediliyor.[19] Onun tasavvufi mirası, bir kısım aydın çevrelerde, son zamanlara kadar Samiha Ayverdi'nin başında bulunduğu *Kenan Rufaî Cemaati* aracılığı ile entelektüel sufilik eğilimini sürdürmeye yönelmek istemiş bulunmakta, ancak anlaşılan bir hayat felsefesi olarak tasavvuf, bu alanda orijinali yakalayabilmek için dahileri beklemektedir.

Keza, bir zamanlar ahlak kahramanları yetiştiren tasavvuf ve tarikatlar, şekilcilik ve ayinciliğin cehalet ve ataletle birleştirildiği ve dinin siyasal bakımdan istismar edildiği dejenerasyondan kendini kurtaramadıkça, ahlaki dejenerasyon tehdidi altında bunalan Türk toplumuna, herhâlde son yıllarda basın ve medya aracılığıyla sergilenen skandallar üretmekten öteye bir katkıdan bulunacakmış kanaatini de pek vermemektedir. Esasen o, hızla değişen Türkiye'de, değişime karşı böyle hep tepkisel tutum ve davranışlar içerisinde olduğu sürüce, çağın gündemini pek yakalayabilecek ve insan ve topluma öyle ruhî bir derinlik, ahlaki bir yücelik ve fikrî bir genişlik kazandırabilecek yetenekte de pek görünmemekte; anlaşılan gerçeklerden, ekonomik sıkıntılardan, sosyal dengesizliklerden ve siyasi istikrarsızlıklardan bir kaçış ve aldatıcı bir avunma eğilimi baskın gelmektedir.

Nitekim, anlaşılan, Türkiye'de modern değişime böylesine bir tepkisel tutumun anakronizmi, sufi çevreleri bir ölçüde belli bir uyanışa ve tutum değişikliğine yöneltmekten de geri durmamışa benziyor. Zira, değişim olgusu, tarikatlara, gerek örgütsel gerekse zihnî planda bir ölçüde kendisine uyum yahut hiç değilse uzlaşma süreçlerini de empoze ediyor. Böylece, bir yandan geleneksel tarikatların iç yapısı, hızla değişen toplumun güvensizlik ortamında onların birer güvenlik mekanizması olarak ara form işlevleri çerçevesinde, şeyh-mürit ilişkisi bağlamında seküler ancak otoriter bir patronaj ilişkisi modelinde yeniden üretilirken, öte yandan yukarıda işaret edilen yeni örgütlenme modelleri, sufiyane yaşayışa kendilerini kabul ettirmekten geri durmuyor. Bu şekilde, imanı kurtarma yahut ruhu yüceltme ve ahlakı derunileştirme amacında olduklarını ifade eden tarikatların faaliyetleri arasına dernek, vakıf, yurt, şirket kurma ve bunları işletme, öğren-

[19] A. Güner, *Tarikatlar Ansiklopedisi*, İstanbul 1991, Ankara: 317.

ci kesimine yönelerek onları kitaplar, vaazlar, sohbet toplantıları, konferanslar, bireysel yahut toplu okumalar ve etüdler, kasetler vb. yöntem ve tekniklerle kendi kültürel normları, değerleri, dogmaları ve dünya görüşleri çerçevesinde endoktrine etme ve en önemlisi ekonomik alanda şirketleşme, finans kurumları teşkili, basın ve medya örgütleşmesi gibi dünyevi amaçlara yönelik işler dahil olmakta; değişen şartlarda, özellikle büyük kent merkezlerinde, onlar, bu yeni tür örgütlenme yoluyla kendilerine güçlü bir alt yapı oluşturma eğilimlerine artarak daha çok rağbet etmekte, hatta bir ölçüde bunu tabana doğru yaygınlaştırmaktadırlar.

Böylece, yurt dışından gelen ekonomik yardımlar ve özellikle de Körfez ülkelerinden sermaye akışı, tarikat çevrelerince yeni finans kurumlarına dönüştürülüyor. Ayrıca, özellikle kentlerde mağaza zincirleri oluşturuluyor. Bunları hastane, sağlık merkezi, yurt, pansiyon, okul ve kurs zincirleri izliyor. Böylesine bir değişim ortamında şeyhin karizmatik otoritesi de, patronaj ağı, insan kaynağı, yardım ve denetim kapasitesine dayanıyor ve keramet kavramı bir ölçüde şekil değiştirerek, etrafında daha geniş kitleleri hareket ettirebilme yeteneğine dönüşme eğilimi gösteriyor. Bu durum, tarikat kültürü ve geleneğinde değişmelere de yol açıyor. Tarikata intisap kolaylaşıyor. Eski zamanlarda şeyhin huzurunda ve tantanalı merasimlerle tarikata girişin yerini artık vekiller aracılığıyla basit bir duhul alıyor. Şeyhin otoritesini meşrulaştırmada 'el alma' kavramı ön plana geçiyor. Nihayet, hepsinden önemlisi, sufiyane hayatın temelinde yatan dünya hayatının ve onun mal, mülk ve servetinin reddi yahut modern dönemde Batılılaşma olgusuna karşı tepkinin ortaya konuluşunun tipik bir anlatımı olarak, Batı medeniyeti ve teknolojisinin ürünlerine ve mesela modern tıbbi ilaçlar ve tıbbi teknolojiye veya modern ulaşım araçlarına yahut müteakip dönemde mesela televizyona karşı sergilenen olumsuz tavırlar, değişen maddi medeniyet ve teknolojinin cazibe ortamında, geniş ve belli bir yaşam düzeyinden mahrum çevrelerde giderek onu daha çok kabul yönünde bir tutum değişikliğine sahne oluyor.[20] Böylece, mesela bir dönem radyo ve özellikle de televizyon gibi bir kısım modern medya araçları tarikat çevrelerince reddedilirken, bundan böyle bunlar bağlılarına ve hatta onun ötesinde geniş topluma mesaj iletmenin ve bu yolla kendi geleneksel normları ve dogmaları etrafında şartlandırılmış bir dünya görüşü ve yaşam biçimi oluşturmanın ve ilişkileri buna göre yönlendirip değiştirmenin vasıtaları hâline geliyor. Modern bilim ve teknoloji, bir dönem modernistlerin yaptıkları uzlaştırma veya bağdaştırma çabalarına benzer şekilde, dinî metinlerde yeniden keşfe çalışılıyor ve böylece bir tür adaptasyona kapı açılıyor. Bütün bunlar ise, tarikat mensuplarının gözlerini bundan böyle dünyevi âleme çevirmelerine yönelik bir süreci başlatıyor. Bu arada, değişimin bizzat kendisi tarikat çevrelerince kabul ve tasdik ediliyor.

Ancak, gelenek ve modernlik arasındaki antitezik ortamın yol açtığı tereddütler; hızlı sosyo-ekonomik ve kültürel değişimle birlikte tüketimciliğin yaygınlaşmaya başlaması ve böylece giderek özellikle büyük kentlerden başlamak

[20] Krş. F. Atacan, *Sosyal Değişme ve Tarikat: Cerrahiler*, s. 124-137; N. Usta, *Sosyal Değişme ve Uyum Açısından Tarikat Olgusu: Menzil Nakşîliği*, Erzurum 1996.

suretiyle tam bir tüketim toplumu ve menfaat cemiyeti modeline doğru hızla yol alış ve bu çerçevede sarsılan geleneksel toplumsal yapı ve bağlarla geleneksel ahlaki norm ve değerler, Batı'nın kültürel değerleri içinde eriyip gitme endişesi temelinde değişime tepkisel bir tavrı temsil eden tarikatları ve öteki dinî cemaatleri, ideal ve gerçek arasında tam bir 'dilemma' (ikilem) içerisine koyarak, geleneksel sufi ahlak değerleri, kadın ve onun eğitimi, modern iş hayatına katılması, örtünme ve özellikle modern kültür ve ekonominin kurumları ve mesela faiz, tüketimcilik yahut modern ahlaki değerler, modern kültürün dünya görüşü, hayat anlayışı, yaşam biçimi, ekonomik değerleri ve kurumları vb. konularda tereddüt ve tartışmalara ve sonuçta, sufi değerler ve ideallere dayalı bir tür 'İslam insanı' (*homo Islamicus*) ve 'İslam toplumu' yahut 'sistemi' arayışı çerçevesinde, kendi içlerine bir yeniden kapanışa veya arayışa götürüyor ve böylece, günlük hayatı, davranışları, selamlaşmayı, giyim-kuşamı, eğitim-öğretimi, ekonomiyi, turizmi, eğlenceyi, bilimi ve hatta siyaset dahil toplumsal hayat ve kültürün neredeyse tamamını geleneksel sufi ahlak değerleri, normları ve idealleri bazında yeniden 'İslamileştirmek' üzere, özellikle büyük kentlerde yeni bir tür kapalı cemaatler oluşuyor ve yaygınlaşıyor. Bu çerçevede, kendi kapalı cemaatleri, marketleri, okulları, yurtları, basın ve yayın araçlarıyla kendi geleneksel kültürleri bağlamında kendi muhafazakâr dünya görüşleri ve ahlak anlayışları etrafında kendilerini âdeta yeniden üretmeye ve hatta onu topluma yayarak egemen kılmaya çalışıyorlar.

Bu çerçevede, değişime ve modernleşmeye belli bir adaptasyon da dikkati çekiyor. Böylece, sanayileşme öncesi tarım toplumunun sosyo-ekonomik yapısı, kültürü ve şartlarına dayalı geleneksel sufi ahlak değerleri, normları ve idealleri ve bunlara dayalı mesela zaman, çalışma ve dünya hayatına karşı geleneksel vaziyet alış ve zihniyetler yeni şartlarda âdeta yeniden yorumlanıyor ve yeni form ve çehrelere bürünüyorlar.[21] Ancak onlar, modern hayatın gerçekliklerine ve kurumlarına geleneksel 'İslami-sufi' norm ve değerleri yüklemeyi ve bu yolla onları 'İslamlaştırma'yı da ihmal etmiyorlar ve buna göre bir kültür, norm, değer, ideal ve semboller üretmeye çalışıyorlar. Bu amaçla 1980'li yıllardan itibaren tarikat çevreleri yahut benzeri yeni tip örgütler tarafından çıkarılmakta olan dergilerin sayısında gözlenen hızlı artış eğilimi dikkati çekiyor. Bu dergilerdeki hâkim temaları materyalist kültürün reddi oluşturuyor. Buna, İslam kültürü ve tasavvufun maneviyatı alternatif olarak sunuluyor. Öte yandan, materyalist kültürün reddinin şekli konusunda da tutumlar, siyasal eylemle ahlaki tavır arasında yelpazeleniyor.[22] Ancak, konuya davranışlar düzeyinde yaklaşıldığında, yine de maddi kültürün cazibesinin, önemli davranış değişikliklerine yol açmış olduğu hususu da gözlemcinin dikkatinden kaçmıyor. Dünyaya karşı

[21] Krş. E. Y. Demirci, *Modernisation, Religion and Politics in Turkey: The Case of Iskenderpaşa Community*, s. 224-228.

[22] S. Ayata, "Çevresel Nitelikteki Geleneksel Tarikatlar: Konya ve Trabzon'da Kadirî ve Nakşibendî İslam", *Çağdaş Türkiye'de İslam*, s. 133-170.

pasif bir kadercilik anlayışının egemen olduğu bir tutum takınmanın yerine, tarikatlar, değişen şartlarda dünya hayatı için didinen insan telakkisine meyletdiyor görünüyor ve böylece bir şekilde değişime uyum veya en azından onunla uzlaşma yahut arayış ya da bocalama eğiliminin tipik bir örneğini sunuyorlar.

Her hâlükârda, Türkiye'de bir bakıma tarikatlar, muhafazakâr bir ahlak aşılamak, uygulamaya değil de inanca ağırlık vermek ve siyasal eylemcilikten çok, kendini geliştirmeyi teşvik etmek suretiyle varlıklarını sürdürme eğiliminde görünmekle birlikte;[23] öte yandan onların, tekke ve zaviyelerin Cumhuriyet'le birlikte kapatılma gerekçesinde yer alan, siyasal partilerce harekete geçirilmeye müsait bir yapı oluşturmaktan da geri durmadıkları; bazıları böyle olmasalar bile, en azından bir baskı grubu olarak siyasal yaşamda önemli bir bölümün etkin bir rol oynayabildiği de canlı örnekleriyle çok iyi biliniyor. Esasen Türkiye'de, özellikle değişen şartlar ve bu çerçevede 1950'lerden itibaren ülkede yaşanmaya başlayan ve 1980 sonrası dönemde hızlanan değişim ortamı, tarikatların en azından bir bölümünün İslam'ı bir protesto ideolojisine dönüştürme eğilimlerini de artırmış bulunuyor. Bu şekli ile onlar, İslamiyet'i, modern kültüre karşı geleneksel bir form altında sembolleştirerek, 'karşıt-kültür' şeklinde yansıtıyor; hatta onların bir bölümü, 1970'li yıllardan itibaren, öteki İslam ülkelerinde görüldüğü gibi Türkiye'de de kendini gösteren, 'siyasal' yahut 'ideolojik' bir 'radikal İslam' anlayışı ve toplumu buna göre dönüştürme çerçevesinde politik eğilimler sergileyebiliyorlar. Nitekim, bir kısım tarikatların, böylesine bir eğilimi, İslam dünyasında kökleri en azından 18. yüzyıla kadar uzanan bir tarihî derinlikte göstermeye başladıkları anlaşılıyor. Böylece, hızla değişen dünyaya, değişimin yarattığı karışık ortamda, ideolojik bir İslam anlayışından hareketle bir yön ve şekil verme anlayışı, başta Halidî Nakşiler olmak üzere bir kısım tekke mensuplarına oldukça cazip görünmüş;[24] nitekim, Cumhuriyet Türkiye'sinde tarikatların siyasal eğilimi, çok partili döneme geçişi müteakip, dinin siyasal alanla giderek daha sıkı bir biçimde ilişkiye konulmasına paralel bir seyir takip etmiş; bu bakımdan da, konuyla ilgili dikkate değer bir araştırmayı gerçekleştirmeyi başarmış bulunan F. Atacan, Türkiye'de 'ara form' niteliğindeki tarikatlarla 'ideolojik' temelli olanları birbirinden ayırmak gereğini duymuştur.[25] Bununla birlikte, burada söz konusu olan 'sert' ideolojik tavırlar olmalıdır; zira, dinî-mistik bir dünya görüşü ve hayat anlayışı çerçevesinde 'yumuşak' bir ideoloji, sufilik ve tarikatların özünde zaten mevcuttur. Her hâlükârda, anlaşılan tarikatlar, eskiden olduğu gibi, şimdi de nadiren salt dinî-mistik oluşumlar olarak kalıyor; ekonomik, siyasal ve ideolojik eğilimler, başlangıç noktalarında dünyaya karşı olumsuz bir tavır ve onu terk ve bazen de ret yatan bu mistik oluşumlar için, bir cazibe konusu olmaya devam ediyor.

[23] R. Tapper, *Çağdaş Türkiye'de İslam*, s. 19.

[24] Bkz. Ş. Mardin, "Türk Tarihinde Nakşibendî Tarikatı", *Çağdaş Türkiye'de İslam*, s. 90-95.

[25] F. Atacan, *Sosyal Değişme ve Tarikatlar: Cerrahiler*, s. 17.

Görüyoruz ki, tarikatların, ideolojik, sosyo-ekonomik ve politik boyutları var ve anlaşılan hızla değişen Türkiye'de değişim ve buna uyum mekanizmaları toplumsal bir olgu olarak ister istemez tarikatların bu boyutlarını giderek ön plana çıkarmış bulunuyor. Öyle ki, araştırıcılar, modern Türk toplumunda tarikatları ve öteki dinî cemaatleri daha çok bu boyutları ve fonksiyonları altında algılamaya eğilim gösteriyorlar.[26] Buna göre, hızla şehirleşen ve değişen Türkiye'de tarikatlar ve sufilik kökenli öteki dinî cemaatler, mensupları için en başta birer dayanışma, yardımlaşma, sosyal güvenlik ve hatta eski mahallî cemaatlerin yerine birer sosyo-kültürel kimlik mekanizması fonksiyonlarını üstleniyorlar. Öte yandan, onların mesela değişen topluma uyum çerçevesinde sosyalleştirici, ahlaki, manevi ve psikolojik fonksiyonlarına da işaret etmek gerekiyor. Ancak, bütün bunların ötesinde, burada bir kez daha vurgulanması gereken önemli bir boyut daha bulunmaktadır ki, bu da onların son tahlilde başka hiçbir gerçeklik alanına indirgenmesi mümkün olmayan dinî-mistik yönüdür.

Ancak, bu duruma bakarak, Cumhuriyet Türkiye'sinde sufi tarikatlar ve benzeri cemaatleşme olgusunu, tarihî, toplumsal, sosyo-ekonomik, siyasal ve kültürel çerçevesinden tecrit edip, sırf dinî-mistik boyutuna indirgeyerek spiritüalist bir yaklaşım çerçevesinde, sadece manevi iç dinamiklerinden hareketle anlayıp açıklamaya kalkışmak da kanaatimizce tek yanlı ve yanıltıcı olmaktadır. Zira, bu durumda, sadece Türk toplumu içerisinde değil, İslam tarihi hatta tüm mistisizm tarihi boyunca ve zamanımızda, dünyanın neresinde olursa olsun, insan topluluklarında görülen tüm sufi-mistik oluşumları ve tarikatları tarihî, sosyal, sosyo-ekonomik, siyasal ve kültürel çerçevelerinden büyük ölçüde tecrit ederek, tek bir kategori içine yerleştirip son tahlilde kökü metafizik âleme uzanan manevi bir iç dinamik perspektifinde değerlendirmek şeklindeki spiritüalist yaklaşımın monoblok tavrına sürüklenme tehlikesi söz konusu olmaktadır.[27]

Bununla birlikte, olayı sadece çevresel faktörler ve dinamikler çerçevesindeki salt bir determinizm perspektifinde algılamaya kalkışan pozitivist, sosyolojist, psikolojist, historisist yahut tarihsel maddeci yaklaşımlar da kanaatimizce aynı şekilde tek yanlı 'indirgemeciliğe' (*reductionism*) sürüklenme hatasını işlemektedirler.

Kısacası, konuyla ilgili yukarıdan beri yapılan tespit ve değerlendirmelerden anlaşılan, en genel bağlamda *Gemeinschaft* (cemaaat) ilişkilerinden *Gesellschaft* (menfaat cemiyeti) ilişkilerine geçişin en önemli uyum problemini oluşturduğu, hızla değişen ancak değişime uyum ve uyumsuzluğun sancılı 'anomi' ortamına sürüklenmekten de kendini kurtaramayan Türkiye'de sufi oluşumların, kendi iç ve dış dinamikleri çerçevesinde çok yönlü, çok boyutlu, çok fonksiyonlu ancak son tahlilde yine de Cumhuriyet dönemi Türkiye'sine özgü olduklarıdır.

[26] Mesela bkz. T. Kuran, "Islamic Economics and The Islamic Subeconomy", *Journal of Economic Perspectives* IX (1995), sayı: 4, s. 168-169. Aynı şekilde krş. E. Y. Demirci, Modernisation, Religion and Politics in Turkey: The Case of The Iskenderpaşa Community, s. 136-137.

[27] Tasavvuf-mistisizm ve sufi tarikatlar konusuna bu tür bir spiritüalist yaklaşıma tipik bir örnek olarak bkz. E. Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, İstanbul 1982.

Bu bakımdan, bir yabancı araştırmacı, olayda, din-gelenek/modernleşme-sekülerleşme ikileminin, yeni ekonomik koşulların, dış kökenli İslami para kaynaklarının, modern eğitim-öğretim ve iletişim araçlarının, değişim ve bu çerçevede yabancı değerlerin baskısı altında bunalan bir toplumun kimlik arayışı ve daha genel bir bağlamda anti-materyalizm ve belki de post-modernizm gibi daha geniş 20. yüzyıl sonu hareketlerinin Türkiye'deki yankısının etkilerinin bulunduğunu, ancak yine de olayın Türkiye'ye özgü olduğunu ve farklı evreleri ile dışa vurumların daha özgül etkenlere dayandırılabileceğini belirtiyor.[28]

Bir Türk sosyoloğu ise, A. Bennigsen'in Sovyetler Birliğindeki Müslüman topluluklarda gözlediği biçimde,[29] Türkiye'de 'Volk İslam'ın yasal olmayan çizgide, 'sufi' gelişmelerin yasal çizgide 'komiser' imajını oluşturduğu ve böylece kültürel yaşantımıza 'paralel İslam'ın sokulduğunu ve *Volk İslam*'ın kendine daha güvenilir yerler aramak için sufi geleneğe sarıldığını; olayda aşırı sekülarizm veya dünyevileşmenin yanında, 1950'lerden sonra kapitalistleşme sürecinin gündeme getirilmiş olması sonucu 'cemaatçi yapı'dan 'cemiyetçi yapı'ya yahut 'gelenekli yapı'dan 'modern toplum'a ve 'kültür'e geçişin yol açtığı önemli ve köklü bir dönüşüm çerçevesinde dayanışma ve birliktelik gibi eski yapısal unsurların çözülmeye başlamış ve bunun yerine kültürel bağlara dayalı ilişkiler sisteminin geçirilmek istenmiş olması gibi etmenlerin etkin olduğunu belirtmektedir. Anlaşılan, Batı'nın iki yüzyılda tamamladığı teknolojik ilerleme ve sanayileşme sürecini ülkemizin çok kısa bir zamanda kat etmeye çalışması, toplumumuzun geleneksel yapısal değerlerini derinden etkilemiş; böylece aile, akrabalık ve yöresel bağların çözülmeye başlaması, yapısal bir kimlik zemininin de kaybolmaya yüz tutması olgusunu beraberinde sürüklemiş, bu durumda kalabalıklar içerisinde yalnız kalan insanları toplamak için din, milliyetçilikle de birleşmek suretiyle, toplayıcı, birleştirici ve çekici bir unsur olarak ön plana çıkmıştır. Her hâlükârda, geleneksel toplumdan modernleşmeye geçiş, düz bir çizgide gitmemekte, önemli toplumsal bunalımlara ve gerginliklere yol açmakta, değerler sistemini alt-üst etmekte, bu durumda 'standart kültür' veya 'büyük toplum' diye belirlenen çoğunluk kültüründe 'karşıt-kültür' ve 'alt-kültür'lerin tepkileri belirmekte, gecekondu ve varoş çizgisinde gelişen marjinal gruplaşmalar bu karşıt-kültür alanını teşkil etmektedir. Nitekim, II. Dünya Savaşı'ndan sonra ve özellikle 1970'li ve 1980'li yıllardan itibaren Türkiye'de geleneksel İslam'ın yükselişinde bu ortamın payı bulunmaktadır. Zira, yeni yapısal paradigma tüm gelenekli dokuyu bozmuş, kişiyi bir belirsizlik içine itmiştir. Bu, bir anlamda kimlik arayışıdır. Türkiye'de son dönemde giderek İslami okullaşmanın yoğunluk kazanması, yerli ve yabancı İslami kültürün yayın hayatına sokulması, İslami eğilimli siyasi partiler, sendika ve medya kuruluşlarının gündeme gelmiş olması, yurt içi ve yurt dışı sınai kuruluşların büyük çapta örgütlenmesi, 'sufi' hareketin İslamcı üst tabakaya yan-

[28] R. Tapper, *Çağdaş Türkiye'de İslam*, s. 30-31.

[29] Bkz. A. Bennigsen, Chantel Lemercier-Quelquejay, *Sufi ve Komiser. Rusya'da İslam Tarikatları*, çev. O. Türer, Ankara 1988.

sıması ve 'cemaatleşme', hem 'aydıncı İslam' hem de 'Volk İslam'ın mobilizasyonu olup, toplum dinamiğinin alt ve üst katlarında yeni İslamcı oluşumlar böylece ortaya çıkmıştır. Gerçekte ise, daha geniş bir perspektiften bakıldığında, tüm İslam ülkelerinde, Batı'nın sömürgeci ve oriyantalist eğilimli politikalarına karşı bu bir diriliş, bir çeşit *katarsisa* (ruhu yıkama) eylemi biçimidir.[30]

Nitekim, sanayileşme ve bunun beraberinde getirdiği toplumsal değişmenin fonksiyonel olarak din alanındaki yankılarını başlıca Ereğli çevresindeki gözlemlerinden hareketle ele alan Vergin'e göre de, Türkiye'de özellikle son dönemde gözlenen 'dinsellikteki artış', aslında ekonomik gelişmeye paralel olarak toplumu istila eden yabancı kültür değerlerinin yarattığı bir bunalımın tepkisel anlatımıdır.[31]

M. Kıray'ın fonksiyonalist modelinden hareketle, genel toplumsal değişme perspektifinde, Türkiye'de dinin tarikat düzeyinde geçirdiği değişimi Cerrahiler örneğinden hareketle inceleme konusu yapan F. Atacan ise, özellikle II. Dünya Savaşı'nı takip eden dönemden itibaren gerçekleşen yapısal değişime paralel olarak, dinin de hem örgütlenme hem de değerler, davranış biçimleri ve dünya görüşü bakımından önemli değişmelere sahne olduğu ve bu çerçevede bugün Türkiye'de İslami yeniden canlanış denilen olgunun, gerçekte değişen toplum yapısında dinin yeni bir tarzda kendine yeni bir konum aramasından ibaret bulunduğu sonucuna varıyor.[32]

David Hume'un, *The Natural History of Religion* (Dinin Tabii Tarihi) adlı eserindeki, dinî tarihin "politeizm ile monoteizm arasındaki bir salınma" şeklinde açıklanabileceği şeklindeki teorisi ile İbn Haldûn'un, siyasal sistemin dinamiklerini "elitlerin kabilevi sirkülasyonu" ile açıklayan nazariyesini birleştirerek Müslüman dinî-sosyal ve siyasal hayata uygulayan Gellner, İslam tarihi içerisinde Müslüman dinî hayatın 'kitabi İslam'ın şehir medeniyetine dayalı sıkı monoteizmi ile kabilelerin mistik eğilimli 'sufi İslam'ı arasında ve ortaçağ boyunca Müslüman toplumsal ve siyasal hayatın da merkezî iktidar ve onun şehir medeniyeti ile kırsal bölgelerin kabile asabiyeti arasında gelgitlerle karakterize olan bir döngüsellikte cereyan ettiğini öne sürmekte;[33] nazariye, modern dönem Müslüman toplumlarının dinî-toplumsal oluşumları ve dönüşümlerine uygulanmaya başlayınca, bu çift kutuplu salınma, *Gemeinschaft*'ı, yani "gelenekli toplum yapısı"nı temsil eden taşra kültürü veya kırsal kültür yapısı ile temelinde modern Batı kaynaklı *Gesellschaft* (cemiyet) tipi şehir kültürü arasındaki bir döngüye dönüşmekte ve yeni şekli altında bu paradigmayı modern dönemin Müslüman topluluklarına uygulayanlardan, mesela *Kupferschmiat*, Mısır'da *İhvân-ı Müslimîn*'in (Müslüman Kardeşler) militan İslamcı hareketini, tabanının çevresel kasabalarda gelişmiş olması sebebiyle, Mısır'daki *köy/şehir*

[30] O. Türkdoğan, "Batı ve Türk Toplumunda Yeni Dinî Hareketler", *Türk Yurdu*, 17 (Nisan-Mayıs 1997), sayı: 116-117, s. 35-38.

[31] Bkz. N. Vergin, "Toplumsal Değişme ve Dinsellikte Artış", s. 9-28.

[32] F. Atacan, *Sosyal Değişme ve Tarikat: Cerrahiler*, s. 135.

[33] E. Gellner, "A Pendulum Swing Theory of Islam", *Annales de Sociologie* (1968), s. 5-14.

ikilemi çerçevesinde algılarken;[34] bir Türk sosyoloğu da, Türkiye'deki İslami canlanmayı çevreye ve özellikle de taşra kasabalarına odaklayarak, süreci "çevrenin merkezi fetih hareketi" biçiminde değerlendirmekte;[35] teoriyi Türkiye'deki çevresel nitelikli sufi tarikatlara uygulayan S. Ayata ise, taşra kasabasının geleneksel din görüşlerinin radikal inançlara dönüşmesi için, son derecede elverişli bir ortam oluşturduğunu düşünmektedir.[36]

Anlaşılan, Gellner'in salınma nazariyesi, çok sistemli olmasa da, Türkiye'de sufizm kökenli dinî cemaat ve tarikatların bilimsel incelenmesinde bir referans oluşturabilmiştir. Ancak, burada modern Türkiye'de din ve özellikle de tarikatlar konusunda bu tür genellemeleri belli bir ihtiyatla karşılamak gerektiğine de önemle işaret etmek uygun düşmekte; zira, günümüz Türkiye'sinde tarikatlar ve öteki dinî-mistik cemaat ve oluşumlar hangi ölçüde çevrenin yahut taşranın merkeze yahut şehre egemen olmaya başlamasının göstergesi sayılırsa sayılsın yine de olay bir şekil altında daha çok şehirli bir fenomen şeklinde görünmektedir.[37]

Her hâlükârda, Cumhuriyet Türkiye'sindeki tarikat ve onun türevleri olarak yeni dinî-mistik cemaat ve hareket olguları ve süreçleri, büyük ölçüde geleneksellikten modernliğe yahut cemaat tipinden modern sanayi toplumu tipine evrilen ancak, geçiş hâlinin hızlı değişim ortamını yaşayan toplumumuzda, bu intikalin uyum/uyumsuzluğunun yarattığı toplumsal bunalım, anomi ve arayışların Müslüman Türk toplumuna has tipik tezahürleri olmakta; nitekim, çağdaşlaşmayı ve laikliği kendine hedef edinen Türkiye'de Cumhuriyet'in başlangıcında, Atatürk devrimleri ile, Müslümanların hayatında asli görevini çoktan tamamlamış, çöküntüye uğramış, istismar odakları olmaktan başka artık pek bir işe yarıyor görünmeyen ve dinî bakımdan bile birer tarihî kurum olmaktan öteye değer ifade etmedikleri anlaşılan tekke ve tarikatların kapatılıp yasaklanmış olmasını da, ancak bu çerçevede değerlendirip anlamak mümkün görünmektedir. Toplumsal bir olgu ve gerçeklik olarak tarikatlar elbette ki, bu toplumun hayatından bir ânda silinip kaybolmazdı. Tasavvuf kültürü ise, zihnî, bedîî vs. eserleri ile bu toplumun tarihî bir mirasını oluşturmaktadır ve toplum elbette ki onlara bu şekliyle sahip çıkmaya devam edecektir. Keza beşerî temel bir eğilim ve bir halk kültürü olarak da elbette ki tasavvuf hayatiyetine devam edecektir. Esasen, dinî tecrübenin mistik heyecan eğilimi her devirde insan ruhunda en azından potansiyel olarak var olmuş ve zaman zaman aktif bir dinamik coşkuya dönüşmüştür ve şüphesiz bundan sonra da öyle yapmaya devam edecektir. Onu herhâlde insanın yapısından ve şuurundan söküp atmak da söz konusu değildir. Onun tarihî ve özellikle de çöküntü hâlindeki geleneğe dönüşmüş formlarını ise, toplum

[34] Kupfershmiat M., " Reformist and Militant Islam in Urban and Rural Egypt", *Middle Eastern Studies* 23 (1987), sayı: 4, s. 403-419.

[35] Ş. Mardin, "Culture and Religion Towards the Year 2000", *Turkey in the Year 2000*, Türk Siyaset Bilimi Derneği, Ankara 1989, s. 163-186.

[36] S. Ayata, "Çevresel Nitelikteki Geleneksel Tarikatlar", *Çağdaş Türkiye'de İslam*, s. 134.

[37] Krş. R. Tapper, *Çağdaş Türkiye'de İslam*, s. 30.

yeri ve zamanı gelince sorgulamıştır, sorgulamaya devam etmektedir ve fonksiyonel olarak onlar değerleri ve hayatiyetlerini bu toplumun sosyo-kültürel yapısında kaybettikleri ândan itibaren zaten kendiliklerinden ortadan kalkacaklardır.

Zira, öyle anlaşılmaktadır ki, Türkiye'de değişim hızlanıp hatta bir dönemden itibaren de yeni bir ivme kazanmaya başlayınca, özellikle değişimden etkilenen bu çevrelerin bunalımlı ortamıdır ki, tarikatların faaliyetleri için çok uygun bir çevre oluşturmuştur. Bu durum kanaatimizce tarikatların faaliyetlerindeki artış ile toplumsal, ekonomik, kültürel ve siyasal çarpıklık, dengesizlik ve istikrarsızlık ortamı arasındaki ilişkinin en kayda değer göstergesi olmaktadır. Şu hâlde sorun, tarikatların gelişmesine uygun olan ortamın ortadan kaldırılmasında yatmaktadır. Bu da, bu ortamı hazırlayan sorunların çözümüne bağlı bulunmaktadır.

Sorunlar ekonomik, toplumsal, kültürel, ahlaki, dinî, terbiyevi vb. birçok türdendir. Söz konusu olan, Türk toplumunun gelişme ve kalkınma, çağı yakalama ve hatta onu aşma problemidir. Şu hâlde, çok büyük bir ihtimalle toplum gelişip çağdaşlaştıkça, tarikatlar gibi istismar odakları olarak fonksiyon görmeye her zaman için müsait, ancak *disfonfsiyonel* kurumları, bu toplum bünyesinden bertaraf edecek veya en azından onları giderek kişi ve toplum hayatında önemsiz bir asgari düzeye indirecektir.

Öte yandan, şüphesiz, sorunlar karmaşık ve onların çözümü çok yönlüdür. Onları basite indirgemek yeni ve daha karmaşık sorunlara yol açmaktan başka bir işe yaramamaktadır. Bu çerçevede, eğitim-öğretimin ve özellikle de din eğitimi ve öğretiminin önemi büyüktür. Din konusunda ise, kaliteli, objektif bilimsel ve modern pedagojik esaslara dayanmayan; normatif bilgi yığınları arasına sıkışmış, ezberci, şekilci, yüzeysel, telkinci, kişileri mezhepçi normlar ve dogmalar etrafında endoktrine etmeye yönelik ve otoriter bir din eğitimi ve öğretiminin sonucu bağnazlık, safsata ve hurafeler olmakta; buna çoğunlukla dinî yayınların seviyesizlik ve kalitesizliği ile genel olarak dinî kültür düzeyinin düşüklüğü eklendiğinde, böylesi bir durumun, öteki toplumsal çarpıklıklarla birleştiği ândan itibaren, toplumu hangi ölçüde hayal kırıklıklarına uğratacak sürprizlere gebe olduğunu anlamak kolaylaşmaktadır.

Şu hâlde, Türkiye'de, dejenere olmuş tarikatların veya başka bağnazlıkların sürprizleri, hayal kırıklıkları ve bunalımları bir daha yaşanmak istenmiyorsa, din eğitim ve öğretimini, dinî yayınları ve din kültürünü, objektif bilimsel ve modern pedagojik esaslara göre dinamik bir biçimde yeniden yapılandırmak, acilen kendini hissettiren bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmakta; bunun ihmali ise, yeni sürprizlere kapıyı daima açık tutmaktadır!

"Türk İslamı"

ALİ MURAT YEL
YRD.DOÇ.DR., FATİH Ü. KAMU YÖNETİMİ BÖLÜMÜ
muratyel@fatih.edu.tr

Kur'an-ı Kerim'in ilk nazil olan ayetinin *ikra'* (oku) emriyle başladığı hâlde, Mevlânâ Celaleddîn Rûmî'nin meşhur eseri *Mesnevî*'nin ise *bişnev* (dinle) diyerek başlamasının temelinde derin bir kırılma noktası olduğunu söylemek için, İslam tarihine kısaca bakmanın yeterli olacağını düşünüyorum. Gerçi tarih boyunca çalışmaların hep resmî (*official*) İslam üzerine yoğunlaştığı göz önüne alınacak olursa, dinin diğer yüzü, yani halk arasında tatbik edilen folk İslam belki de sadece tarikatlar ve zaman zaman da halk ayaklanmaları bağlamında yüzeysel olarak ele alınmıştır.

Bu araştırmada, İslami geleneğin, hakikatin aktarılmasında yazının giderek önem kaybettiği ve sözün ön plana çıktığı, dolayısıyla da, metne dayalı bir geleneğin inşâ edildiği ve bu geleneğin özellikle Türk Müslümanları üzerinde nasıl bir etki uyandırarak resmî veya ulemanın İslam versiyonundan ayrılarak yeni bir form meydana getirdiği üzerinde durulacaktır.

Yazılı geleneğin aksine, sözel gelenek, hep yerel uygulamalarda görülmüş ve dolayısıyla, ancak sosyal bilimcilerin 'katılarak gözlem' metoduyla incelenmesi gerekmiştir. 'Folk İslam' tabirini anlayabilmek için, belki de öncelikle 'folk din'in ne olduğu konusunda giriş mahiyetinde kısa bir açıklama yapmak gerekir. Folk dini, çok genel olarak, sıradan halkın dinî inanç ve özellikle de uygulamaları için kullanılmaktadır (bkz. Hiebert, et all. 1999: 75). Folk dinî uygulamalarının oldukça geniş bir alana yayılması, tarifin daha da genelleştirilmesini engellemektedir. Bugün 'din' deyince akla ilk olarak İslam, Hıristiyanlık, Yahudilik ve Hinduizm gibi formel veya resmî dinler akla gelmektedir.

'Resmî' veya 'formel' din ise, hakikatin en son hâli hakkında evrensel kozmik hakikati sunduğunu iddia eder. Formel dinlerin, 'resmî' oldukları için, bir hayli kurumsallaşmış oldukları görülür; yani sistemleştirilmiş bir teolojileri ile evrensel olarak uygulanmasını istedikleri kuralları ve ritüelleri mevcuttur. Formel dinler, kısaca evren, toplum ve fert hakkında değiştirilmesi mümkün olmayan hakikati, yani kökenleri, sebepleri ve nihai hedefleri açıklarken; folk din ise, çok genel olarak şu hususlarda cevaplar sunmaktadır: Bu dünyadaki hakikat ve ölüm meselesi; bu dünyadaki kişinin saadeti ve başına gelen kötülükler meselesi; karar vermek için bilgi ve bilinmeyen meselesi; kötülük ve adaletsizlik meseleleri. Öte yandan, bilim ise tüm bu meseleleri tabiat kanunları ile açıklamaya çalışmaktadır.

Folk dini, formel dinden özellikle sorduğu sorular ve ilgi alanları itibarıyla farklılık göstermektedir. Her ne kadar folk dini, genellikle, fertlerin bu dünyaya dair işleri özellikle de başlarına gelen kötü olaylarla ilgilenirken formel dinin öbür dünya ile hiç ilgilenmediği veya folk dinin bundan sonraki dünyaya dair hiç bir inancının olmadığı da doğru değildir. İşte bu sebeple folk ve resmî dini birbirinden ayırmak oldukça güçtür. Genel olarak İslam denince akla hep resmî İslam gelse de, İslam'ın formel inanç sistemi çoğu zaman folk unsurları da ihtiva etmektedir.

Diğer folk dinlerde olduğu gibi folk İslam'da da, fertlerin başlarına ne zaman kötü bir olay gelse, mesela ekinlerin kötü olması veya herhangi bir hastalık hâlinde, folk Müslümanlar hemen olayların nedenini ve nasıl giderilebileceğini araştırmaya başlarlar. Folk İslam'ın dünya görüşüne göre, felaketlerin –ve tabii onların giderilmesinin– pek çok sebebi olabilir. Folk Müslümanlar birçok felaketin temel sebebinin tabii nedenler olduğunu bilirler ve mesela ilaç veya diğer çözümlere başvururlar; ama aynı zamanda, tabii sebeplerin felaketin yalnızca tek nedeni olmadığına da inanırlar. Diğer nedenler ise, nazar, büyü, sihir, cinler veya bizzat Allah'ın kendisi olabilir. Nazar, pek çok folk Müslümana göre, hastalıkların, hatta ölümün sebebidir. Nazar, insanları, hayvanları, ekinleri hatta yemekleri bile etkileyebilir. Kıskanç insanlar, nazarın temel sebebidir. Eğer bir şeye nazar değdiyse, artık tabii çözümler onu iyileştiremez. Bu sebeple, insanlar, mesela nazar boncuğu, muska ve güzel eşyalarının bir tarafını çirkinleştirmek gibi tedbirlerle nazardan korunmaya çalışırlar. Hâlbuki bu tür uygulamalar resmî İslam tarafından yasaklanmış ve müminlerin başlarına gelebilecek felaketlerde yardımı ancak Allah'tan dilemeleri öğütlenmiştir. Felaketlerin bir diğer nedeni de, büyü veya sihir olabilir. Böyle durumlarda, öncelikle bu işlerin uzmanlarına danışılır. Büyünün tedavisi, ancak ona karşı bir başka büyü yardımıyla mümkündür.

Folk İslam dairesi, insanların işlerini etkileyebilen pek çok iyi ve kötü niyetli cinlerle doludur. Cinler de çeşitli felaketlerin sebebi olabilir. İnsanlar gibi cinler de erkek-kadın, Müslüman, Hıristiyan, Yahudi veya pagan olabilirler. As-

lında insanların göremediği cinler, hayvan veya insan kılığına da girebilir ve karanlık veya loş yerlerde bulunurlar. Eğer insanlar dikkat etmezlerse onlara dokunabilir, onları rahatsız edebilir, bazen onlardan birisiyle evlenebilirler. Kur'an-ı Kerim'de de bahsi geçen 'cinler'in folk İslam'a göre çeşitli güçleri vardır ve Müslümanlar günlük hayatlarındaki pek çok şeyi cinlere atfederler.

Ruhlar da pek çok folk Müslümanın hayatında önemli bir yere sahiptir. Daha önceleri animizmin (ataların ruhlarına inanç) yaygın olduğu bölgelerde bu inanç bir senkretizm örneği olarak İslam'a da geçmiştir. Bugün en çok karşılaşılan ruhlara inanç şekli, veli/ermiş olduğuna inanılan insanların mezarlarını onlardan bir yardım ümidiyle ziyaret etmektir.

Başlangıcından beri genişleme temayülündeki İslam, Müslümanları birleştirmek için çok güçlü bir öğe olmasına rağmen, normal Müslümanların çoğunun, Kur'an'ın muhtevasından pek haberi yoktur. Onlar için Kur'an, kendisinden bazı pasajların muhtelif vesilelerle ve çeşitli amaçlar için okunduğu ve anlamını bilmedikleri kutsal bir kitaptır. Dolayısıyla, Müslümanların bu dünyadaki işleriyle ilgili inançları, animizm ve mistisizm geleneklerine bağlı olarak, dünya görüşleri doğrultusundadır.

Folk veya popüler İslam hakkında kısa bir giriş yaptıktan sonra, Türk milletinin nasıl Müslüman olduğundan başlamak suretiyle, onların gündelik hayatlarında var olan folk unsurlara bakarak, Türklerin İslam dini ile olan tarihî ve bugünkü ilişkileri ve ne kadar Müslüman olabildikleri üzerine kişisel gözlemlerime dayanan görüşlerimi sunmak istiyorum.

Bize bugüne kadar okullarda öğretildiğine göre, Türkler, yaklaşık 1000 yıl öncesine kadar Orta Asya'da yaşayan göçebe bir milletti. Yine bize öğretildiği kadarıyla, şamanizm denilen bir dine inanırlardı. Fakat bu görüşün günümüzde sorgulanması gerektiğine inanıyorum. Şamanizm hakkında da, ancak bir Gök Tanrı figürü olduğundan başkaca, çok fazla bir bilgimiz yoktur. Üstelik, semavi dinlerin haricindeki en eski inanç olan şamanizm hakkında ülkemizde yeterli çalışma da yoktur. Bilindiği üzere, eski dinlerin en önemli özelliği canlı ve cansız varlıkların hepsinin birer ruha sahip oldukları inancıdır. Çok genel olarak animizm terimiyle ifade edilen bu dinlerden birisi de şamanizmdir. Altay dağlarının güneyinde yaşayan insanlar, bugün bile her dağın, her göl veya nehrin o mahalle sahip bir ruhunun olduğu ve bu ruhun orayı koruduğuna inanırlar. Bu ruhlar, insanların konuşmalarını anlar, tıpkı insanlar gibi çocukları vardır ve insanlar dua veya kurban vasıtasıyla onların yardımına müracaat edebilir. Günümüz Türkiye'sinde de 'tabiat ana' ifadesinde varlığını sürdüren bu ruhlar o kadar güçlüdür ki, insanlar, ağaçlara elbiselerinin bir parçasını bağlamak, diplerine para atmak, mesela tarak gibi şahsi bir eşyasını oraya bırakmak suretiyle, dileklerinin yerine geleceği, hatta bunların kendilerini koruyacağına inanırlar (bkz. Alekseev 1984). Asya'nın göçebe halklarının bir diğer inanç öğesi ise, insan neslinin nihayetsiz olarak devam ettiği (atalar kültü) do-

layısıyla da, kişi kendi geleceğini sonraki nesillerde görme düşüncesidir. Belki de bu sebepten olsa gerek, bugün de Anadolu Türkleri arasında, çocuklarını toplum için yetiştirmek en önemli değerler arasındadır. Vatana ve millete hayırlı evlat yetiştirme arzusu, daha sonraları 'din-i mübin-i İslam' ve 'ümmet-i Muhammed'i içine alacak şekilde genişletilmiştir. Bu tür dilekleri her duyduğumda, kendisine yararlı olmayan bir bireyin nasıl olup da toplumuna faydalı olabileceğini düşünmekten kendimi alamamışımdır.

Asya'da yaşayan göçebe ve hatta okur-yazarlığı olmayan Türklerin Müslüman olmalarının belki de en önemli sebebi, İslam'ın onlara oldukça basite indirgenmiş sufi geleneğiyle birlikte sunulmuş olmasıdır. Hatta sufi şeyhlerinin kendilerine 'kabile şamanı' olarak tanıtılmasının bile rolü olabilir. Eğer Ahmed Yesevî ve onun Orta Asya'daki Müslümanlaştırma çabalarına bakılacak olursa, görülür ki, İslam, hep en basit ve halkın kolaylıkla kabul edebileceği şekilde anlatılmış, onlardan ulemanın yazılı geleneğine uymaları beklenmemiştir (bkz. DeWeese, 2000). İslam ile karşılaşmalarının ve bu dini kabul etmelerinin Türkler üzerindeki en büyük etkisi, göçebelikten yerleşik hayata geçmeye başlamaları olmuştur. Bu yavaş fakat kararlı değişim, Türkleri yeni bir hayat tarzını benimsemeye zorlamıştır. Ancak bu aşamadan sonra dinî merkezler oluşmaya başlamış, Taşkent yakınlarındaki Yesevî türbesi gibi, coğrafyalarında o güne kadar hiç olmamış belirli noktalar inşâ edilmeye başlamıştır.

Aslında Orta Asya'da yaşayan Türklerin monolitik bir yapı gösterdiği ve gerek siyasi yapılarının, gerekse dinî inançlarının hep aynı olduğu pek inandırıcı görünmüyor. Fakat Türklerin Orta Asya tarihleri hakkındaki, bugüne kadar yeterince üzerinde çalışılmamış olmasından kaynaklanan bilgi eksikliğimiz, kendisi en çok, Türklerin eski dini hususunda gösteriyor. Tarihin çeşitli evrelerinde farklı Türk grupları olduğu ve bunların da birbirinden farklı dinî inançlara sahip olabilecekleri –Zerdüştlük, Budizm, Maniheizm, hatta Yahudilik ve Süryanilik gibi– mantıklı bir çıkarım olsa gerektir. Dolayısıyla, tek bir hanedanlık olsaydı, tüm halkın hanedanın dinini kabul etmesi mümkündü; ama farklı gruplar içerisinde bile birkaç ayrı din aynı ânda mevcut olabilir. Böyle bir durumda da, ortada bir resmî dinin ve onun kurumlarının yokluğu veya yeterli olması, o dinin niteliği ve uygulamalarında bir hayli farklılık gösterebilir. Belki de burada üzerinde durulması gereken en önemli husus, Türklerin diğer dinlerden neden hoşnut kalmadıkları ve neden büyük bir çoğunlukla İslam'da karar kıldıkları meselesidir.

Eğer Türklerin genel olarak göçebe bir hayat sürdürdüklerini doğru farzedersek, o zaman, göçebe toplumlar ve onların dinleri hakkında, ünlü tarihçi İbn Haldûn'un görüşlerine de müracaat etmemiz gerekecektir. İbn Haldûn, göçebe ve yerleşik halklar arasında keskin bir ayırım olduğunu ve tarihin 'kabileler' ile 'şehirliler' arasında bir mücadeleden ibaret olduğunu iddia eder. İbn Haldûn'a göre, göçebeler kaba ve vahşi bir hayat sürer ve çevrelerinin sert koşullarına

ayak uydurmak için mücadele verirler. Böyle bir ortamda insan, hayatiyetini fert olarak devam ettiremez; dolayısıyla, kabileler yiğitlik ve cesaret kavramları üzerine birleşerek, dışarıdan gelebilecek tehlikelere toplu olarak karşı koymak zorundadırlar. Öte yandan, şehirliler, sabit ve zengin bir hayat sürerler. Ziraat ve ticaret gibi aktivitelerle zenginleşerek rahatlığa alışırlar. Neticede rahat hayat şekli onlardaki cesareti yok etmeye başlar. Artık daha çok kendilerini düşünmeye başlar ve yöneticilerinin, kendilerini hem birlikte yaşadıkları hemşehrilerine karşı hem de dışarıdan gelecek saldırılara karşı korumalarını ister ve beklerler; diğer bir deyişle, artık fertlere değil de kanunlara güvenmeye başlarlar. İbn Haldûn, bu iki hayat tarzının sürekli olarak birbiriyle çatışma içinde olduğunu; güçlü ve cesur kabilelerin saldırılar neticesinde şehirleri fethetederek oralarda yönetici konumuna geçtiklerini ve şehirli alışkanlıklar edindiklerinden güçsüz düşerek, birkaç nesil sonra da diğer kabilelere teslim olmak zorunda kaldıklarını belirtir (Ibn Khaldun 1968, I: 249–250, 257–260).

İbn Haldûn'un dine bakışı da bu iki hayat tarzı ve onları birbirinden ayıran asabiye kavramı üzerine yoğunlaşır. Kabilelerde, kişi, bireyselliğini ancak asabiye ile sınırlı olarak elde edebilirken; şehirlerde, artık fertler, asabiyenin de azalmasıyla, birbirinden ayrılarak kendi dindarlıkları, inanç sistemleri ve dinî eğilimlerini kendileri belirlemeye başlarlar. Dolayısıyla, dinî hayat alanında çevre şartlarının değişmesiyle dinî bireyselcilik ön plana çıkmaya başlar. Fakat insanların dayanışmaya (Durkheim'in *solidarity* kavramı) olan ihtiyaçları da bu arada devam etmektedir. Bu gereksinim, birlikte yapılan dinî ayin ve törenlerle giderilmeye çalışılır. Bu tür ayin ve törenleri folk din olarak adlandırmak her zaman doğru olmayabilir. Zira camide cemaat olarak kılınan namaz aslâ bu kategoriye girmemekle birlikte, Türk toplumunun doğum, sünnet, evlilik ve ölüm gibi, hayattaki geçiş ritüelleri (*rites de passage*) hep toplu olarak ve çoğu zaman da İslam dışı öğelerle süslenmiş bir hâlde kutlanmaktadır. Belki de Orta Asya geleneklerinin en fazla ortaya çıktığı durumlar, bu çeşit törenlerdir. Bunlara ilave olarak, yine toplumsal dayanışmanın bir göstergesi de, aile bireylerinin, özellikle de kadınların diğer üyelerin problemleriyle ilgilenip türbe, tekke ve dergâh ziyaretleri yaparak çare aramalarıdır; bu, o mekânları paylaşan insanlar arasında bir çeşit dayanışma meydana getirmekte ve en azından diğer benzeri mekânlar hakkında bilgi alışverişi olmaktadır. Tabii ki, bu çeşit ziyaretlerin temelinde, sadece Orta Asya geleneklerinin değil, aynı zamanda Anadolu'da daha önce yerleşmiş olan Hıristiyanlık ve diğer dinlerin ruh tapıcılığının izleri de sürülebilir.

İbn Haldûn'un bu temel görüşlerine katılmakla birlikte, toplumların sadece 'bedevi' ve 'hadari' olarak tasnif edilmesinin bir kısım sıkıntılara yol açabileceği fikrinden yola çıkarak, bu iki kesimin arasında bir üçüncü grubun da bu tasnife ilave edilmesi gerektiğini düşünüyorum. Bu kategoriye de, Richard Antoun'un Ürdün toplumu için kullandığı deyimle, '*eşaarî*', yani ne bedevi ne de şehirli olan; fakat kültürel anlamda bedevilerin şeref, cömertlik ve hikmet, diplo-

masi, sabır ve alicenaplık gibi özellikleri de ihtiva eden erkekliğin (*manliness*) değerler bütününe işaret eden; ama öte yandan da şehirlilerin bilgi ve kültürlülüğünün tersine, kabalık, sertlik ve basitlik gösteren gruplar girmektedir (Antoun, 2000: 445). Bu kavramın Türkçe karşılığı, 'kırsal kesim' veya şehirlerin kırsal alanlarında kendilerine yer edinebilmiş varoş halkları olabilir. Türk milleti de, belki de İslam ile karşılaşmasının bir neticesi olarak, yerleşik hayata geçmeye yaklaşık bin yıldan beri uğraşmasına rağmen, hâlâ tam şehirli özellikleri gösterememektedir. Etrafınızdaki insanlara "Ne zamandan beri bu şehirde yaşıyorsunuz?" gibi bir soru sorarsanız, aileleriyle birlikte o şehirde ortalama 50-60 yıldan beri yaşadıklarını, ama dedelerinin filanca yerden filanca yere oradan da bulundukları şehre yerleştiklerini söyleyeceklerdir; hatta "doğma-büyüme filanca yerli" gibi bir tanımlama da, çoğu zaman bir ayrıcalık olarak görülmektedir. Bu grubun belki de tek istisnasının İstanbul'da yaşayan gayr-i müslimler olduğunu düşünüyorum. Fizikî olarak bir yerden diğerine göç etmenin yanı sıra, toplumların zihniyet olarak yerleşik hayatın kuralları ve hayat tarzına alışmaları ve kabullenmelerinin daha zor olacağına inanıyorum (bu konuda bkz. Bali, 2002). Zaten ilk defa Müslüman olan Türkler de, bu dini, dervişlerden ve mistiklerden öğrenmiş, hep İslam'ın periferisinde kalmış ve militan bir din anlayışı edinmişlerdir. Türklerin Anadolu'ya getirdikleri din de, şehir merkezlerindeki eğitim ve öğretim kurumlarının ulemasının dini değil, taşranın göçebe diniydi.

Yerleşik hayata geçme veya şehirli olma meselesi, Türkler için diğer milletlerden daha farklı çağrışımlara sahiptir. Bugünün Türkiyesinde şehirli olma olgusu aynı zamanda İslam'dan uzaklaşmış ve seküler bir hayat tarzı sürdürme anlamına gelmektedir. Dindarlık, Cumhuriyet'in ilanından itibaren, daha çok kırsal kesimle ve daha genel anlamda da alt tabakalarla özdeşleştirilmiştir. Bu harekete bir tepki olarak dindarlık sürekli kendisini salona kabul ettirmeye çalışmıştır. Adnan Hoca grubu olarak bilinen hareket de bu tepkinin en görünür temsilcisi olmuştur. İslam'ın elit ve kapitalist kesimlerce reddi, dindarları, özellikle son yıllarda, kendilerini yenileme ve bu kesimlerce de kabul edilebilir olmaya, daha doğrusu, İslam'ın sözde 'karanlık yüzü'nü bastırarak manikür yapılmış bir İslam'ı ön plana çıkarma gayretine itmiştir. Bu bağlamda, laik kesimin tüketim modelleri İslamileştirilmeye çalışılmış ve böylece ortaya asr-ı saadet devrinden oldukça farklı bir İslam çıkmıştır. Türkiye Müslümanları zaman ve mekânı İslamileştirme çabalarına, önce, belediye seçimlerinin ardından büyük şehirlerdeki 'kafe' ve restaurantları dinle bağdaşır hâle getirmeye çalışarak başlamış; bu alanlarda alkollü içki satışını laik kesimin tepkisini alacak biçimde yasaklamış, ama öte yandan da bu alanları diğer kesimin kullanımına aslâ kapatmamıştır. Böylece, Cumhuriyet'in başından beri ilk defa dindar insanlar için kamusal alanlar yaratılmıştır. Bu mekânlardaki davranış şekilleri de, tabii ki –Batılı örneklerinde olduğu gibi– kendilerine mahsus bir hâl almıştır. Kafe ve çay bahçeleri örnekleri, Cristopher Houston'un da belirttiği gibi, farklı İs-

lamcı grupların İslam adına değişik tarzların olduğunu ve İslam'ın demokrasi ve hatta kapitalizm ile bağdaşabileceğini göstermektedir (Houston, 2001: 92). Bu anlamda Türkiye, belki de diğer Müslüman ülkeler arasında ilginç bir örnek teşkil etmektedir. Herhâlde podyumlarda başörtülü mankenlerin yürüdüğü başka bir ülke daha olmasa gerektir. Modernleşme bağlamında tek tek ele alınabilecek konular arasında, İslami radyo ve televizyonlar, holdingler hatta tatil merkezleri sayılabilir (bkz. Göle, 1999 ve 2000).

Türk insanının dindarlığı nev'i şahsına münhasır bir özellik göstermektedir. Bu yazının başında da belirtildiği gibi, daha çok sözlü kaynaklara dayanan bu dindarlık modeli, kendisini özellikle dinin bu dünyayla ilgili kısmında göstermektedir. 1980 sonrası çoğulculukla beraber uzun bir zamandır özel televizyonlarda dinî içerikli programlar yayımlanmaktadır. Bu programlar takip edildiğinde, içeriklerinin hemen hemen aynı şekilde fıkhi, yani bu dünyaya dair unsurlar olduğu görülecektir. Örnek olarak, Yaşar Nuri Öztürk Amerika'da Oprah Winfrey tarzında bir program yapan Ayşe Özgün'ün showlarına katılmakta ve seyircilerin sorularını cevaplamaktadır. Bu soruların içerisinde, şimdiye kadar seyrettiğim kadarıyla, hiç metafizik konular yer almamıştır. Sorular genellikle "oruçlu iken şunu şunu yapmak orucu bozar mı?" şeklindedir. Bir kere bile, İslam'ın kader anlayışı, ölüme yaklaşımı, ibadet mantığı ve sosyal adaleti nasıl sağlayabileceği gibi sorulara rastlayamadım. Söz Yaşar Nuri Öztürk'ten açılmışken, onunla birlikte Türkiye'de yepyeni bir İslam ve dindarlık anlayışının ortaya çıktığını da belirtmek gerekir. Eskiden daha çok 'ortodoks' hocaları dinleyen ve onların önerdiği bir dindarlık anlayışına sahip olan halk, artık din hususunda kendi mantığını kullanmaya ve ona göre bireyselci bir din edinmeye başlamıştır. Diğer hocaların vaaz ve özel sohbetleri giderek önemini yitirmeye başlamış ve "bana göre şöyle şöyle olmalı" tarzında bir yaklaşım, genelde üst tabaka tarafından benimsenmeye başlamıştır. Öte yandan, kendisini daha dindar hisseden bir kesim de, Yaşar Nuri Öztürk'ün İslam anlayışını sorgulamaya devam etmektedir. Devletin resmî televizyonunda yayımlanan dinî içerikli programlar ise, hemen hemen hep dinin periferisinde kalan –İslam'da ağaç sevgisi veya Türk İslamı'nın temsilcileri olan Yunus Emre ve Mevlânâ Celaleddîn Rûmî gibi– konulara ayrılmıştır. Böylece, bu tür programları seyreden insanlarda Şeriat devleti kurmak veya hırsızlık yapanın elinin hangi şartlarda kesilmesi gerektiği gibi sorular uyanmaması sağlanmaktadır.

Türk dindarlarının bir başka özelliği ise, İslam'ın en iyi Türkiye'de yaşandığı gibi bir illüzyona sahip olmalarıdır. Bu husus da kendisini en çok belki de ömürlerinde ilk defa hac vesilesiyle yurtdışına çıkan Türk hacılarında göstermektedir. Hac 'ziyaret'inden ('ibadet'inden demiyorum) dönen Türklerin hemen hemen hepsi, Arap veya diğer ülke Müslümanlarının dindarlık anlayışından yakınmaktadırlar. Diğer Müslümanların din anlayışlarını hor görmeye kadar varan bu davranışın temelinde de, otoriteryen bir kişiliğin yattığını düşünüyorum. Oto-

riteryen insanlar (*authoritarian personality*) sıkı bir disiplin altında yetiştikleri için, doğrunun tek olduğu inancı onları farklı olana karşı önyargıya götürmektedir. Zaten daha yola çıkmadan büyük bir hevesle giydikleri üniformaları da, Türk hacı adaylarını diğer hacı adaylarından bir çırpıda ayırmaktadır.

Netice olarak, Türk İslamı veya Anadolu Müslümanlığı olarak adlandırılabilecek bir tür dindarlık geliştiren Türk milleti, başlangıçtan beri yerleşik kurumlarının olmaması sebebiyle dini hep bir davranış biçimi olarak algılamış ve onun teolojik yönü üzerinde durma ihtiyacı hissetmemiştir. Zaten dindarlıklarının temelinde de, avret mahallerinin kıllarının temizlenmesi en önemli bir yeri tutmaktadır (krş. Delaney, 1994). Aslında, üzerinde ittifak edilebilecek tek bir 'ideal İslam' tanımı olmadığı için, İslam'ın farklı bağlamlarda, farklı şartlarda ve farklı zamanlardaki tezahürleri göz önünde bulundurularak Abdul Hamid el-Zein'in (1977 ve daha sonra al-Azmeh 1996) önerdiği gibi 'İslam' terimi yerine 'yerel islamlar' tabiri kullanılabilir ve Türk İslamı da bu yerel dinlerden birisi olarak kabul edilebilir.

Kaynakça

ALEKSEEV, N. A. (1984). "Helping Spirits of the Siberian Turks", M. Hoppal (ed.) *Shamanism in Eurasia* içinde, Herodot, Göttingen, s. 268-279.

AL-AZMEH, Aziz (1996). *Islams and Modernities*, 2nd ed. Verso, London & New York.

ANTOUN, Richard T. (2000). "Civil Society, tribal Process, and Change in Jordan: An Anthropological View", *International Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 32, s. 441-463.

BALİ, Rifat N. (2002). *Tarz-ı Hayat'tan Life Style'a*, İletişim Yayınevi, İstanbul.

DELANEY, Carol (1994). Untangling the meanings of hair in Turkish society. *Anthropological Quarterly*, Vol. 67, sayı: 4, s. 159-172.

DEWEESE, Devin (2000). "Sacred Places and 'Public' Narratives: The Shrine of Ahmad Yasavi in Hagiographical Traditions of the Yasavi Sufi Order, 16th-17th Centuries", *Muslim World*, vol. 90, sayı: 3-4, s. 353-376.

EL-ZEIN, Abdul Hamid (1977). "Beyond ideology and theology: The search for the anthropology of Islam", *Annual Review of Anthropology* 6: s. 227-254.

GÖLE, Nilüfer (ed.) (1999). *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*, Metis Yayınları, İstanbul.

GÖLE, Nilüfer (2000). *İslam ve Modernlik Üzerine Melez Desenler*, Metis Yayınları, İstanbul.

HIEBERT, Paul G., R. Daniel Shaw ve Tite Tienou (1999). *Understanding Folk Religion*, Grand Rapids, MI, Baker Books.

HOUSTON, Christopher (2001). "The Brewing of Islamist Modernity Tea Gardens and Public Space in Istanbul", *Theory, Culture & Society*, Vol. 18, sayı: 6, s. 77–97.

IBN KHALDUN (1968). *The Muqaddimah: An Introduction to History* (3 vols., terc. Franz Rosenthal), 2nd edn. Princeton, NJ: Bollingen.

Postmodern Dinsel Anomi

ALİ YAŞAR SARIBAY
PROF.DR., ULUDAĞ Ü. İKTİSADİ ve İDARİ BİL. FAK. KAMU YÖNETİMİ BÖL.
aliyasar@uludag.edu.tr

I.

Postmodern kültür, 'her şeyin mübah' sayıldığı (*anything goes*) ve herkesin kendi gerçeğinin geçerli olduğu bir özelliği içeriyor. İnsanlar bugüne kadar bir arada düşünülmeyecek şeyleri "ben yaptım, oldu" diyerek mübah hâle getirmenin ve bunu 'kendi' gerçeği olarak sunmanın (çoğu zaman dayatmanın) meşruluğunu artık böyle bir kültürden alıyorlar. Bilimden sanata, estetikten dine varıncaya kadar hemen her alanda söz konusu meşruluk ekseninde ilişkiler ağı, zihniyeti ve tavrı egemen kılınmak isteniyor. Bu durum, aynı zamanda, egoizm ve/ya narsisizm şeklindeki tezahürleriyle, diyaloji-dışı bir toplumsal ilişkiler formunu teşvik ederek; postmodern kültürün iddia edilen 'demokratik' mahiyetinin sorgulanmasını da davet ediyor.

Çok önceleri, Durkheim, bugün 'postmodern' olarak tasvir edilen kültürel formun yukarıda belirtilen benzer öğelerine 'anomi' kavramı altında işaret etmişti. Nitekim, Durkheim'in günümüzdeki önemli izleyicilerinden Stjepan Mestrovic, bir çalışmasında, postmodern kültürü "anominin kurumlaşması" olarak tanımlamaktadır (Mestrovic, 1988: 204). Bu yazıda 'postmodern anomi' terimini kullanmamızın başta gelen sebebi de, bu tanımdır. Çünkü, birazdan Mestrovic'e dayanarak kısaca değineceğimiz gibi, Durkheim'in anomi tanımı, yanlış anlaşılmıştır. Dahası, bu yanlış anlamaya dayanarak anomi kavramına sadece negatif bir özellik atfedilmiştir. Oysa, Mestrovic'e göre, Durkheim 'doğru' okunduğunda, anomi kavramının pozitif bir işleve de sahip olduğu görülebilir;

tıpkı 'postmodern' nitelemesinde olduğu gibi... 'Postmodern' olan da, yazıya girerken değinilen negatif yanları içerir; ama, yerleşik değerleri sorgulayan pozitif bir işlevi de öngörür.

Hâl böyle olunca, 'postmodern anomi' derken, kavramın hem Durkheim'in (yanlış) tanımlanagelen kullanımından bir kopuşunu, hem de günümüzün hakim kültürel formu içine konuşunu gözetmeyi amaçlıyoruz. Bununla beraber, mevcut hakim bir durumu saptamada daha işlevsel olacağı için, 'postmodern anomi' teriminin kullanımında negatif boyuta ağırlık tanıyoruz.

Söz konusu negatif boyutun tezahürünü ise, en önemli kültürel bir form türü olarak dinsel alana bakarak anlamaya çalışacağız; postmodern anominin dinsel alana sirayetinin içerdiği olasılıklara işaret edeceğiz.

II.

Anomi kavramının Durkheim sosyolojisindeki serencamı uzundur. Durkheim'in *The Division of Labor in Society* ve *Suicide* kitaplarında kavramın ana hatlarıyla resmedilişini görebiliriz; fakat ayrıntılı ve sofistike işlenişine *Moral Education* çalışmasında rastlarız (Marks, 1974). Buradaki amacımız, söz konusu serencamı baştan sona izlemek ve aktarmak değil. Bunun yerine, anomi kavramının Durkheim'in kastettiğinden farklı şekilde algılanarak sosyolojik teoriye yerleştirilişi üzerinde durmaktır. Mestrovic'e başvurarak söyleyecek olursak; *anomi,* sosyolojik teoride, başta Talcott Parsons ve Robert Merton olmak üzere 'kuralsızlık' olarak tanımlanmış ve kullanılmıştır. Oysa, Durkheim, anomiyi kuralsızlık olarak aslâ tanımlamamıştır (Mestrovic, 1988: 60). Durkheim'in, kavramı hangi anlamda kullandığını anlayabilmek için, onun sosyolojisinin bu kavram aracılığıyla Schopenhauer felsefesine uzun bir cevap olduğunu hatırlamak gerekir (Mestrovic, 1988: 56).

Schopenhauer, etkisinde kaldığı Kant felsefesiyle girdiği tartışmada, kendi felsefesini, akla karşı kalp şeklinde formüle etmiş ve tartışmalarını, bu felsefenin belkemiği olarak 'istenç' (*Will*) kavramı etrafında sürdürmüştü. Özetle belirtecek olursak, Schopenhauer, insanın sonu gelmez arzulara sahip doğası olduğuna; her bir arzunun tatmininin kısa sürerek yeni bir arzuyu kışkırtığına; dolayısıyla, döngüsel olarak devam eden bu durumun son tahlilde insana acı çektirdiğine dair kötümser bir görüşe sahipti. Bu doğrultuda Schopenhauer'in dile getirdiği temel iddia, istencin, arzulanan ile bu arzulananın eksik tatmininin doğurduğu açığın yarattığı acı çekmekten kaynaklandığı şeklindeydi. Bir başka deyişle, Schopenhauer'e göre, acı çekmek, hayatın özü olup, insan doğasının kaçınılmaz sonucuydu. O kadar ki, istenç yoğunlaşması dışa vurumunu daha belirgin hâle getirmekte, dolayısıyla, acı çekme daha artmaktaydı (Magee, 1997: Bölüm 6 ve 7; krş. Mestrovic, 1988: 56; 58).

Schopenhauer, yukarıda tanımlanan iddia çerçevesinde, istenci irrasyonel olanla özdeş görmüştü. Ona göre, istenç, aklın değil; hepsi bilinçaltı ve duygusal mahiyetteki hayaller, dürtüler, duygulanımlar, tutkular ve duygulardan oluşan kalbin sesiydi ve bu ses, bedenden gelmekteydi (Mestrovic, 1988: 57).

Schopenhuer için olduğu kadar, Durkheim için de istenç, irrasyonel olanla özdeş ve toplumla çatışma içinde olan biyolojik ihtiyaçların, dolayısıyla bedensel arzuların tezahürüydü. Gerçi Durkheim, 'saf aklın' (*pure mind*) toplumun tanımlayıcı unsuru olduğunu söylemişti; ama bunun yanında, kalbin akıldan daha güçlü olduğunu da vurgulamıştı (Mestrovic, 1988: 57). Bu sebeple, Durkheim için de toplumu meydana getiren etkenler, son tahlilde, 'akli' değil, 'kalbî' nitelikteydi.

İnsanın aklıyla değil, kalbiyle acı çekeceği gerçeği göz önüne alındığında, Durkheim'in anomi kavramını 'kuralsızlık' olarak kullanamayacağı da açıklık kazanır. Çünkü, Mestrovic'in belirttiği gibi, kurallsızlık, her şeyden önce, toplumun verili amaçlarını ve araçlarını kabul eden rasyonel bir eyleyeni (*agent*) varsaydığı için; olsa olsa, söz konusu amaçlardan bir 'sapma'yı (*deviance*) ifade eder. Oysa, irrasyonel olan, kendi doğasına ve topluma aykırılık teşkil eden, dolayısıyla, bu aykırılığın dili olan istenci aracılığıyla 'tehlike' arz eden bir eyleyenden türer ve acı çekmeyi doğurur (Mestrovic, 1988: 61). Kısaca, rasyonel, kontrol ile özdeş olup, kontrolsüzlükten doğabilecek bir sapmaya; irrasyonel ise, kontrolsüzlük ile özdeş olup, kontrol edilmekten doğabilecek bir acı çekmeye zemin oluşturur.

Nitekim, Durkheim'in anomiyi tanımlarken kullandığı Fransızca *Dereglement* sözcüğünün, 'kuralsızlık' olarak değil, 'delilik'/'çılgınlık' durumu veya 'günah' (*sin*) şeklinde İngilizceye çevrilmesinin daha doğru olacağı (Mestrovic, 1988: 62) göz önüne alınırsa; anomiden kastedilenin, kuralsızlık değil ama, belki her tür *verili kurala aykırı* irrasyonel bir davranış olduğu anlaşılır. Dahası, bu çerçevede, moraliteyi dine muadil gören Durkheim'in, anomiyi de günahın seküler türü saydığı ortaya çıkar (Mestrovic, 1988: 62). Bu açıdan, Durkheim sosyolojisinde anomiye yüklenen olumsuzluk iki şekilde tezahür eder. Birincisi, 'çılgınlık durumu' olarak anominin, son tahlilde, Schopenhauer'in işaret ettiği 'istencin tiranisi' (*tyranny of will*) şeklinde kendini açığa vurarak egoizmi kışkırtmasıdır. İkincisi, kaçınılmaz olarak, 'dipsiz arzular'ın tatmin edilememesinin doğurduğu acı çekmenin ortaya çıkmasıdır. Her iki durumun bir döngüsellik içinde birbirini güçlendirici yönü olduğunu gözden kaçırmamak gerekir: Arzular/istekler ne kadar güçlü olursa, istencin tiranisi o kadar şiddetli şekilde ortaya çıkar; bu arzuların/isteklerin tatminine olan ihtiyacı da en yüksek miktarda artırarak egoizmi kışkırtır; egoizm kışkırtıldıkça istencin tiranisi genişler...

Durkheim'in anomi kavramı aracılığıyla dikkatimize sunduğu birbiriyle bağlantılı iki husus vardır. İlki, insan doğasının iki yönlü/katmanlı, *homo duplex* bir özellik içermesidir. Öteki, toplumu anlamımızda ve anlamlandırmamızda bu iki yönü bir arada görmemiz, ama özellikle irrasyonel olan yanı daha ön plana çıkaran bir bakış geliştirmemizdir (Mestrovic, 1988). Bununla beraber, Durkheim, toplumu son tahlilde 'saf aklın' tezahürü olarak gördüğü için; anomi bağlamında tanımlanan istencin tiranisinden kaynaklanan egoizmi, insan

doğasının düşük yanı olarak niteler. Bu yanını aşmaya yönelik gayretleri, insanın toplumsal bilinç kazanarak rasyonelleşme yolunda attığı adımlara özdeştir. Fakat, akıl ile kalp arasındaki çatışma ve çelişme çözümsüz olduğu için, Durkheim da, esin kaynağı Schopenhauer gibi, insanın son tahlilde acı, üzüntü ve gerilime tâbi olduğunu söyler: İnsan olarak sadece rasyonel değil, irrasyonel (duygusal ve arzulayan) varlıklar olmamız, bizi bireysel, egoistik ve ahlaka aykırı amaçlara da yöneltir. Böylece, kendi benliğimizi de bölen gerçek bir antagonizmayı inşâ etmiş oluruz (Mestrovic, 1988: 73-74; 72).

III.

Durkheim'in anomi tanımının, her şeyden önce, modernitenin patolojik bir boyutunu ifade ettiğini söylemek gerekir. Çünkü, Schopenhauer felsefesinde cisimleşen, Nietzsche'de doruk noktasına varan anlayış bağlamında modernitenin, Aydınlanma'yla başlayan 'aklın hükümranlığı'nın, 19. yüzyılın sonunda kültürel hayatta bir *decadence*'a (çöküş) yol açtığını Durkheim da kabul etmekteydi. Egemen kültür ve değerler, toplumsal hayatta hakimiyeti giderek artan kitleler tarafından alaya alınmakta ve bu, tam da Durkheim'in anladığı ve anomi olarak adlandırdığı anlamda toplumsal çözülmeye işaret etmekteydi: Kitle hakimiyeti, modernitenin sağladığı yeni imkânlara karşı egoizmi teşvik ederek, akla karşı arzulayan istenci kışkırtmakta, hiçbir değere inanmayan bir irrasyonelliği ön plana geçirmekteydi. Bu anlamda anomi, *decadence*'ın âdeta öbür yüzü olarak belirmekteydi. Dolayısıyla, kitle hakimiyetine paralel olarak ortaya çıkan egoizmin eleştirel resmedilmesi olarak anomi, son tahlilde, modernitenin patolojik bir anlatımına da karşılık gelmekteydi.

Bununla beraber, Durkheim'in anomiye Schopenhauer'dan mülhem verdiği anlamın, esasen, dipsiz arzuların tatmin edilememesinden kaynaklanan acı çekmeye dayanması, kavrama pozitif bir mahiyet tanımayı da beraberinde getirmektedir. Çünkü, arzulanan ile bunun tatminsizliği arasındaki açık, Durkheim tarafından, ilerlemenin dinamosu olarak kabul edilmiştir (Mestrovic, 1991: 205).

O hâlde, Durkheim'in anladığı anlamda anomi, toplumsal ontolojide bıçak sırtı bir ilişkiselliği yansıtan mahiyete sahiptir. Bir yanıyla, acı çekmekten kökenlenen toplumu yeniden inşâ edici *yapıcı istenç* olarak; öbür yanıyla, acı çekmeyi egoizm aracılığıyla toplumsal tahribata kanalize eden *yıkıcı istenç* şeklinde kendini gösterebilir. Hangi yönün ön plana çıkacağının kültürel bağlam-bağımlı bir durumla ilintili olduğu söylenebilir.

IV.

Son nokta, bizi, anomiyi postmodern kültür bağlamında değerlendirdiğimizde nasıl bir görünümün ortaya çıkabileceği sorusunun cevabını aramaya getirmiş oluyor. Yazının girişinde değinilen postmodern kültürün her şeyi mübah sayan ve herkesin kendi gerçeği olduğunu kabul eden anlayışı, anominin postmodern kültür bağlamında negatif yönüyle ön plana geçeceği iddiasına temel teşkil

edebilir. Bu iddiayı açmak üzere ise, modernite-postmodernite arasındaki devamlılık temelinde, yukarıda değinilen 19. yüzyıldaki *decadence*'ın doğurduğu kitleselleşmeye karşı oluşan tepkilerden hareket etmek gerekir.

Aydınlanma projesinin kalbi olarak moderniteyle, rasyonel temelde "dünyevileşmiş bir din" inşâ etmeye girişilmişti: "Bu dünyevileşmiş dinde Tanrı'nın yerini Akıl, İlahi Takdirin yerini Tarih alıyordu. Açıklık, özgürleşme, çoğulluk ve bireyselliğe ağırlık verilmesini gerektiren Aydınlanma'nın temel önermesiyle gerilimli bir şekilde bu önermenin tarihsel biçimi evrensel ve total olan, uyum ve disiplinden başka pek bir şey talep etmeyen yeni bir düzenin gelişmekte olduğunun altını çiziyordu" (Wagner, 1996: 34). Bütün mesele de zaten Aydınlanma'nın söz konusu temel önermesi olarak 'çoğulluk' ve 'bireysellik' doğrultusunun kitlelere aşıladığı beklentiydi: 'Akl'ın giderek tahakkümcü bir mahiyet kazanıp dört başı mamur bir 'disiplin' ve 'uyum' için yaptığı çağrıya, kitle, alaycı bir tavırla, disiplinsizliğe ve uyumsuzluğa rağbet ederek cevap vermiştir. Sonunda 'rasyonel' bir proje, 'irrasyonel' bir dönemece girmiş ve bu da *decadence* olarak nitelenmiştir. İrrasyonellik, temelinde kitlenin *decadence*'la beraber göstermeye başladığı alaycı tepki, sadece kültürel bir çekişmeyi değil, modernite sonrası (postmodern) bir hayat tarzının başlangıcını da dile getiriyordu. Bu hayat tarzı, estetize edilmiş tavır ve davranış stillerini alaya alıyor ve kitlenin sıradan yaşayışını yüceltiyordu.

Kitlenin kültürel hayatta artan etkisinin doğurduğu modernist tepkileri anlayabilmek için Charles Baudelaire'nin *Dandy* kavramına başvurmak uygun olur. 'Dandy', 19. yüzyıl sonlarında İngiltere'de ortaya çıkan bir akımın taraftarları için yapılan adlandırmaydı. *Dandyism* olarak anılan kültürel akım, her şeyden önce, estetize edilmiş bir hayat tarzını önemseyen aristokratik ruhlu bireysel bir tavrı önemsemekteydi. Bununla beraber, Dandy'ler burjuva değerleri reddediyorlar, kendilerini hiçbir yere ait görmüyorlar ve kan bağları olmaması durumunda bile, aristokratlar gibi olmaya özeniyorlardı (Smith, 1974). Bu çerçevede Dandy tiplemesinin, kendini var etme gayreti ve hırsının temellendirdiği bireyselliğe; şahsı etrafında kült (tapını) yaratmaya yönelik narsisizme; nihayet, bu her iki özelliğin kışkırttığı dipsiz arzuları beslemeye tekabül ettiği söylenebilir. Şüphesiz, Dandy tipini yaratan temel koşul, kitlenin estetikten yoksun kabalığının meziyet şeklinde sunuluşuna gösterilen tepkidir. Bu anlamda, *Dandyism*, modern kültürel değerleri alaya alan kitlenin alaya alınmasıdır.

Yalnız, karşılıklı alaya almaya ilişkisel olarak baktığımızda, farklı bir durumdan söz etme olanağının var olduğu da söylenebilir; hatta, bu olanağın postmodern kültürde anominin yerini anlamamızda kalkış noktası olduğu ileri sürülebilir. Buradaki iddiamız, Dandyizmin kitlelerce kendini moderniteye eklemlemede bilinç-altı bir model oluşturduğu, fakat farklı bir yorumlamayla postmodern kültüre özgü anomiye yol açtığıdır. Nitekim, tarihsel olarak baktığımızda da, Kierkegaard'dan Nietzsche'ye, Heidegger'den Ortega'ya kadar

kayda değer kitle eleştirisi yapan hemen her düşünür, bu eleştirilerini, aynı ifadelerle belirtmeseler bile, bu anlama gelen şekilde "şahsı etrafında kült yaratma", "dipsiz arzu besleme", "narsisizm" ve "kendini var etme" gibi hususlara inhisar ettirmişlerdir (Tuttle, 1996). Hâl böyle olunca, Durkheim'in modern kültür için tanımladığı anominin, kitlenin bu kültüre eklemlenme arzusuyla değişik bir mahiyet kazandığı; bunda da, modernist elit hayat tarzının kitlenin değerleriyle karılmasının rol oynadığı söylenebilir: Kitlenin, modern değerleri olumsuzlayarak başlayan sorgulayıcılığı; kabul görme (*recognition*) yönünde moderniteyle eklemlenmeye yol açmış; bu eklemlenmeyle modernitenin farklı bir algılanışı ve yaşanışı kendini göstermiş ve neticede modernitenin başkalaşımına paralel olarak anomi de mahiyet değiştirmiştir. Dandyizmin estetik endişelerinin *gösterişcilik*; bireyselliğe verdiği önemin *egoistlik* olarak algılanması, kitlenin moderniteyle eklemlenmesinin ürünleri olmuştur. Bir başka deyişle, Durkheim'in *homo duplex*'inin aşağı katmanına dair özellikler modernitenin yeni mahiyetini belirleyicisi olarak ortaya çıkmıştır.

Bu açıdan bakıldığında, postmodern kültürün, modern olanın kitlenin egemenliğinde şekil değiştirerek ortaya çıkan bir devamlılığı; anominin de Mestrovic'in dediği kurumlaşmayı yansıttığı görülebilir. Şöyle de görülebilir: Modernitenin mahiyet farkıyla devamı olan postmodernite, her zaman anomik bir durumun varlığını içerir. Dolayısıyla, modernite ve postmodernite arasındaki devamlılık, anominin kurumlaştığına işaret eder. Anomi kurumlaşmış ise, toplumsal dünyanın her alanına sirayet etme gücüne erişir ki, dinsel alan da bundan muaf değildir.

V.

Anominin dinsel alana nasıl sirayet ettiğini ortaya çıkarmak, onun yukarıda değinilen gösterişçilik ve egoistlik öğeleriyle temas noktalarının göz önüne alınmasına bağlıdır. Yalnız, önce şu hususa değinmek uygun olur: Son yıllarda "Postmodern Teoloji" adı altında yapılan çalışmaların kalkış noktası, din olgusunun postmodern kültür içinde sahip olduğu/olabileceği yeri saptamaktır. Bu çalışmaların çoğu (örneğin West: Beardslee, 1989), postmodern kültürel özellikleri veri alarak, dinin mahiyet değiştirmesine yol açtığını veya 'gizli' kalmış mahiyetini ortaya çıkardığını iddia etmektedir. Pek azı (örneğin Griffin, 1989) postmodernitenin 'yıkıcı' (*deconstructive*) ve 'yapıcı' (*constructive*) iki yüzü olduğuna değinmekte, fakat 'yapıcı' yanına daha çok itibar eden bir analiz geliştirmektedir.

Bizim yaklaşımımız ise, postmodern kültürün iki yüzü olduğundan hareketle, hangi yüzünün belirleyici olduğunun toplumsal alanın mahiyetine ve o alandaki eyleyenlere bağlı olarak ortaya çıkacağını esas alır. Bununla beraber, mevcut bilgisel ilişkilerin (epistemolojinin) ve kültürel yönelimlerin (ontolojinin) verileri ışığında, postmodern kültürün negatif yanının ağır basar gibi göründüğünü düşünüyoruz. Bunu söylerken, postmodern kültürü *kapitalizm* gibi maddi bir zemin üzerine inşâ olarak görmenin; bu zeminin moral değerleri dışlayan şekilde tamamen gösterişçi ve egoistik şekilde döşenmiş olduğunun öne-

mini akılda tutuyoruz (Bu bağlamda 'moral ekonomi'den yoksun bir kapitalizm tasviri iyi bir şekilde şu derlemede yapılmaktadır: Ray ve Sayer, 1999).

Egoizm ile gösterişçilik birbirini besler mahiyettedir: Egoist olan (her bakımdan kendinden başkasını kaale almayan); gösterişi, kendini ön plana çıkarmanın en önemli olanağı olarak görür. Gösterişçilik de, kendini başka yapan farklara sahip bir egonun varlığına işaret eder. Kapitalizm bağlamında bakıldığında gösterişçilik, maddi tüketimciliğe inhisar etmiş şekilde kendini gösterir. Nitekim, Thorstein Veblen'in *The Theory of Leisure Class* ([1899]1979) kitabındaki iddiası, bu durumu çok iyi resmeder. Veblen, esasen ABD'de sanayileşme sürecinde sermaye kesimi içinde üretmeden geçinen aylak bir sınıfın varlığına işaret eder; ve bu sınıfın emek sarf etmeden yaşadığı hayatın, kendini 'gösterişçi tüketim' (*conspicious consumption*) tarzıyla açığa vurduğunu belirtir: Sahip olunan zenginlik, sarf edilen emeğin değil, ilgi çekmenin bir ölçüsü olarak ortaya çıkar ve bu her türlü 'değeri' kapsar. Dolayısıyla, egoizmin dışa vurumu olarak gösterişçilik, son tahlilde sahip olunan özel değerleri bile değersizleştirir; onları ilgi çekme uğruna sıradanlaştırır.

Veblen'in tasvirinden çıkarsamalarımız, *motto*su "görünüyorum, o hâlde varım" olan günümüz postmodern kültürü için özellikle geçerlidir. Tüketimcilik, artık, bir hayat tarzı olarak, sadece teknolojiyi, müziği, modayı, sporu değil (Miles, 2000); en önemlisi, 'değerleri' bile bir meta gibi tüketilir kılmakta ve kendini göstermenin, bu yolla var olmanın aracı hâline gelmiş bulunmaktadır. Daha önce belirttiğimiz gibi, din dahil, bu durumdan muaf hiçbir toplum alanı bulunmamaktadır.

Postmodern kültürde, dini, gösterişçilik konusu yapan faktör, her şeyden önce, onun kapitalist mantığa göre ekonomikleşmiş bir kültürel değer hâline gelmesidir (Goodchild, 2002: Bölüm 3). Deyim yerindeyse, din, postmodern kültürde bir inanç olarak *mukabeleye* değil, *mübadeleye* tâbi hâle gelmiştir. Buna bağlı olarak, din, inanç olarak yaşanmamakta, gösterişçi şekilde tüketilmektedir. Veblen'in tasvirini burada kullanacak olursak; din, öğrenilmesinde, anlaşılmasında, yaşanmasında emek sarf edilmesi gereken bir inanç değil; ilgi çekmeyi sağlayan bir gösteriş şekli olarak algılanmaktadır: Lüks otellerde iftar yemekleri 'verilmekte'; tesettürlü gelinliklerle o otellerde düğün yapılmakta; fakirlere yardım etmeye TV kameralarıyla gidilmekte; namaz kılarken poz verilmekte; 'tesettür defilesi' yapılmakta; moda çok yakından takip edilmekte; 'inançlı' olunduğu, her yerde ve her vesileyle 'gösterilmekte'dir. Böylece, inanç, sahiciliğini ve samimiyetini yitirerek yapaylaşmakta; dolayısıyla, 'değer' kazandığı bağlamdan çıkarılarak metalaştırılmakta, yani ekonomikleştirilmektedir. Dinin günümüzde ne kadar 'gösterişçi' hayat tarzına alet edildiğini Ejder Okumuş ayrıntılı bir şekilde tasvir etmektedir (Okumuş, 2002). 'Gösteriş' için iş yapmanın, "insanlar görsünler diye bir davranışta bulunmaya", "ikiyüzlülüğe", "içten pazarlıklığa", "bir şeyin veya bir davranışın taklidini/sahtesini yap-

maya" muadil olduğunu belirten Okumuş; "gösterişçi dindarlığın sonuçları" arasında, bu yazıda kullandığımızdan farklı bir anlamda, "anomi ve yabancılaşma"ya da yer vermektedir.

Biz burada dinsel anomiyi, Durkheim'in daha önce belirtilen *dereglement* anlamında "*her tür verili kurala aykırı*"lığa zıt yönde kullanıyoruz; yani 'anomi' dediğimizde, kapitalizm temelinde, aslında *aykırı* olması gereken bağlamdan çıkarılıp, "*her tür verili kurala uygunluğun*" gözetilmesini kastediyoruz. Onu 'postmodern' yapan da bu özelliğidir: Zıtlıkların 'her şey mübah' anlayışınca bir arada var olabilme kabiliyetini edinmiş olması. Tam da bu anlamda anomi, Durkheim'in öngördüğü gibi, 'günahın seküler türü' olma özelliğini sürdürmektedir.

Öte yandan, postmodern anomi, dipsiz arzuların tatmin edilememesinden doğan bir acı çekmeye değil; tersine, bizatihi arzudan doğan bir hedonizme (zevk almaya) tekabül eder. Dinsel bağlama oturtacak olursak; dini eksik/yanlış yaşamanın verdiği bir acı çekmeden çok, dindar *görünme*den alınan bir zevkin daha baskın işlediğini söyleyebiliriz. Çünkü, tekrarlarsak, *motto* "görünüyorum o hâlde varım" ise, görünmeme yarayan 'muteber' olan ne ise, var olmamı da o sağlayacak demektir (Bu 'müslümanlık' olabileceği gibi, 'yurtseverlik', 'demokratlık', 'Atatürkçülük', 'liberallik'...vs. de olabilir).

VI.

Durkheim, modern toplumu tasvir ederken, bireyciliği, bu toplumun yeni moral değeri olarak dikkatlere sunmuştu. Buna rağmen, Mestrovic'in göstermiş olduğu gibi, bireycilik, Durkheim'in düşüncesinde egoizme muadil görülmemişti. Egoizmin anominin negatif yüzünde yansıdığını belirten Durkheim, modern toplumun, aslında ilerleyeceği doğrultuların olasılıklarını ortaya koymuştu. Bizim bu yazıda geliştirmeye çalıştığımız analiz de, esasen, söz konusu olasılıkların, toplumun en önemli sureti olan din etrafındaki şekillenişleri üzerinedir. Postmodern kültür, anominin kurumlaşması olarak dinî hayatın yaşanışına 'gösterişçi' bir boyut katar görünmektedir.

Şüphesiz, bu saptama dinî hayatın mutlaka öyle yaşanmak zorunda olduğuna dair bir belirleyicilik içermemekte; tersine, bu tür bir yaşayışın bir *olasılık* olarak etkisini resmetmektedir. Dinî hayatı moralite ile özdeş gören Durkheim, anomiyi de 'seküler günah' olarak moralitenin yitimi diye nitelemişti. Bizim analizimiz, moralite yitiminin dinî hayatın yok oluşuna değil, başkalaşımına yol açtığı sonucuna işaret etmektedir. Bunu yaparken, toplumun ilişkisel bütünlüğü içinde her alanın kendi özerkliğinin, dışsal değişme olasılıklarını karşılamada belirleyici bir potansiyel içerdiğini de göz önünde tutuyoruz. Bu açıdan, postmodern dinsel anomi, dinsel hayatın ekonomikleşmiş kültürel bir form olarak yaşanmaya devam etme olasılığı kadar; 'seküler günah'lardan arınmış yeni bir form şeklinde inşâ olması olasılığını da ifade eder. Bunun için, dinin, Ortega y Gasset'in deyimini kullanırsak, 'kitlelerin isyanı'nın ifadesi değil; kapitalizmin her türlü değeri metalaştıran etkisinin bertaraf edilmesini sağlayıcı moralite ola-

rak kendini 'reform'a tâbi tutması gerekir. Bu bağlamda, tözsel bir 'değer' olarak dinin hangi erdemler aracılığıyla pratik hayata katkı yapabileceği sorusunun cevabını tartışmak gerekir. Bu, aynı zamanda, moralite olarak dinin metafizik kaynakları üzerinde yeniden düşünmeye başlamak demektir.

Iris Murdoch, din ile moralite arasında en belirgin köprünün 'erdem' (*virtue*) olduğuna ve bu sayede *dolce vita*nın ve materyalizmin önünün tıkanabileceğine dikkatlerimizi çekmişti (Murdoch, 1993: 481). Bunu yaparken, Murdoch'un aklından, istencin tüketimcilik şeklinde tezahür eden dipsiz arzularının geçip geçmediğini bilemeyiz. Ama Murdoch, yüksek bir moraliteden söz edeceksek, kaçınılmaz olarak dinin göz önüne alınmasını, çünkü din olmadan yüksek moralitenin çok soyut kalacağını kesinlikle düşünüyordu (Murdoch, 1993: 484). Bununla beraber, Murdoch'un, Aydınlanma düşünürlerinin, kurumsallaşmış dini, moralitenin düşmanı olarak görmelerine genellikle hak verdiğini de eklemeliyiz (Murdoch, 1993: 487).

Buradan, postmodern kültürün her türlü hiyerarşiyi ve kurumsallaşmayı sorgulayıcı tavrının, aslında, dinsel hayatın toplumsal pratik içinde daha özgürleştirimci yönde yaşanmasına dair pozitif bir olasılık çıkarılabilir. Elbette, "herkesin gerçeği kendisine" anlayışının belirleyici olduğu nihilist ruhlu bir relativizme varabilecek bir olasılıktan söz etmiyoruz. Bunun yerine, kurumsallaşmış dini aşma; dolayısıyla, son tahlilde iktidar/tahakküm ilişkilerinin vücut verdiği bir meşrulaştırma ekseninde dayatılan formu *gayrimeşrulaştırma*; neticede kendi *özerk* alanı dahilinde *dini din olarak yaşama*, yani onu moralite olarak metafizik temelde yeniden inşâ etme olasılığına işaret etmek istiyoruz.

Bourdieu sosyolojisinin diliyle konuşacak olursak, toplumu oluşturan her alanın (*field*), ilişkisel bir ontolojik temelde inşâ olduğunu söyleyebiliriz. Bu sebeple, postmodern dinsel anominin, pratikte önümüze çıkardığı olasılıklar, aslında politikadan kültüre makro düzeyde toplum alanlarının ilişkiselliğinin yeniden inşâ olma olasılığını da içerir. Öyle ise, toplumun moral sureti olarak dine kazandırmak istediğimiz form, neticede, nasıl bir toplum tahayyül ettiğimizin dile getirilişi de olacaktır.

Kaynakça

BEADSLEE, W.A. (1989): "Cornell West's Postmodern Theology" D.R. BEADSLEE W.A.-GRIFFIN, D.R.-J. Holland (eds.) *Varieties of Postmodern Theology*, New York

GOODCHILD, P. (2002): *Capitalism and Religion*, London.

GRIFFIN, D.R. (1989): *God and Religion in the Postmodern World*, New York

MARKS, S.R. (1974): "Durkheim's Theory of Anomie" *American Journal of Sociology*, 80/2.

MAGEE, B. (1997): *The Philosophy of Schopenhauer*, revised edition, Oxford

MESTROVIC, S.G. (1988): *Emile Durkheim and the Reformation of Sociology*, New Jersey.

MESTROVIC, S.G. (1991): *The Coming Fin de Siecle*, London.
MILES, S. Miles (2002): *Consumerism as a Way of Life*, London.
MUCDOCH, I. (1993): *Metaphysics as a Guide to Morals*, Harmondsworth (First American Edition).
OKUMUŞ, E. (2002): *Gösterişçi Dindarlık*, İstanbul.
RAY, L.-SAYER, A. (1999): *Culture and Economy After the Cultural Turn*, London.
SMITH, T.S. (1974): "Aestheticism and Social Structure: Style and Social Network in the Dandy Life", *American Sociological Review*, 39/5.
TUTTLE, H.N. (1996): *The Crowd is Untruth*, New York.
VEBLEN, T. ([1899] 1979): *The Theory of Leisure Class*, Harmondsworth.
WAGNER, P. (1996): *Modernliğin Sosyolojisi*, çev. M. Küçük, İstanbul.

Dinî Yönelim Ölçeği
–Ölçek Geliştirmede Yöntem: Teorik Altyapı, Geçerlilik ve Güvenilirlik–

AHMET ONAY
DR., D.İ.B. MÜFETTİŞİ
aonay@ttnet.net.tr

Kişilerin dindarlık düzeyini rakamsal değerlerle (puanlama yöntemiyle) göstermek amacıyla geliştirilen ölçme araçlarına, dinî yönelim veya *dindarlık ölçekleri* denir. Dindarlık düzeyinin ölçülmesi 20. yüzyıl ortalarından itibaren üzerinde çalışılan bir konudur. İlk örnekleri Amerika'da görülen bu çalışmalar, genel olarak, iki grupta toplanabilir. Birinci grup çalışmalar, Gordon W. Allport ve J. Michael Ross'un geliştirdiği Allport-Ross Dinî Yönelim Ölçeği'ne (*Religious Orientation Scale, ROS*) dayanmaktadır. Allport ve Ross konuya sosyal psikoloji açısından yaklaşarak, kişilerin nasıl bir dindarlığa sahip oldukları sorusu üzerinde durmuşlardır. Allport-Ross Dinî Yönelim Ölçeği'nde dindarlık içe dönük ve dışa dönük olmak üzere iki boyutta ele alınmıştır.[1] Daha sonra, dışa dönük dindarlığın kişisel fayda ve toplumsal ödül alt unsurlarından da söz edilmiştir.[2]

İkinci grup çalışmalar, dindarlığın (*religiosity* veya *religiousness*) çok boyutlu olduğu hipotezine dayalı olarak geliştirilen ölçeklerle, kişilerin ne ölçüde Protestan, Katolik, Yahudi veya başka bir dinden olduğu sorusuna cevap aramaktadır. Dindarlığın çok boyutlu olduğu hipotezi bilimsel anlamda ilk olarak Morton King tarafından test edilmiştir.[3] Dindarlığı çok boyutlu bir fenomen olarak ele alan çalışmalarda, dindarlığın dört ile on üç arasında değişen alt boyu-

[1] G. W. Allport and J. M. Ross, "Personal Religious Orientation and Prejudice", *Journal of Personality and Social Psychology*, 5 (1967), sayı: 4, s. 432-443.

[2] Dindarlık ölçekleri ile ilgili yapılan çalışmalarla ilgili daha geniş bilgi için bkz. A. Onay, *Religious Attitudes and Muslim Identity, with Reference to Turkish University Students*, yayınlanmamış doktora tezi, the University of Leeds, Leeds 2000.

[3] M. King, "Measuring the Religious Variable: Nine Proposed Dimensions", *Journal for the Scientific Study of Religion*, (1967), sayı: 6, s. 173-190.

tundan söz edilmiştir.[4] 1970'li yılların başlarından itibaren bazı Batı Avrupa ülkelerinde, 1980'li yılların sonlarına doğru da Türkiye'de benzer çalışmaların başladığı görülmektedir.[5]

Dinî Yönelim Ölçeği-DYÖ (*Religious Attitude Scale-RAS*), önceki çalışmalardan farklı bir yaklaşım geliştirerek, kişilerin yaşamında dinin ne derecede yer aldığını (dinin ne kadarlık bir yerinin olduğunu) tespit etmeyi amaçlayan bir ölçme aracıdır. Psikolojinin konusu olan 'yönelim', düşünce, davranış ve duygu boyutlarından oluşmaktadır. Bu itibarla, psikolojik bir ölçme aracı olan DYÖ, kişilerin düşünce, davranış ve duygularında dinin ne ölçüde yer ettiğini rakamsal değerlerle belirlemeye olanak vermektedir.

Dinî yönelimin ölçümü, disiplinler arası bir konudur. Zira, *din*, ilahiyatın; *yönelim*, psikoloji ve sosyal psikolojinin; *ölçüm* de psikometrinin konusudur. Dolayısıyla, bu alanda yapılacak bir çalışma, ilahiyat, sosyal psikoloji ve psikometri alanlarında asgari düzeyde bilgi sahibi olmayı ve konuyla ilgili temel kavramlara aşinalığı gerektirir.

Bu makalede önce, yönelim konusu açıklanarak dinî yönelimin teorik arka planı üzerinde durulacaktır. Bu arada, konunun sosyal psikoloji ve ilahiyat arka planına da temas edilecektir. İkinci olarak, ölçeğin geliştirilme prosedürü ile güvenilirlik ve geçerlilik testlerine ilişkin analizler ele alınacaktır. Dinî yönelimin ölçümüne ilişkin genel değerlendirme ise sonuç bölümünde yer almaktadır.

Yönelim

Sosyal psikolojinin bağımsız bir disiplin olarak ortaya çıktığı 20. yüzyılın ilk yarısından itibaren üzerinde durduğu önemli hususlardan biri, yönelim (*attitude* veya *orientation*) konususdur. 1930'lu yıllarda Gordon Allport yönelimi şöyle tarif etmiştir:

> Yönelim, kişinin çevresinde bulunan varlıklara ve durumlara vereceği tepki/cevap üzerinde canlı bir etkiye sahip (yönlendirici), deneyimler yoluyla şekillenmiş, düşünsel ve doğal hazır oluş hâlidir.[6]

[4] C. Y. Glock, "On The Study of Religious Commitment", (*Review of Recent Research Bearing on Religious and Character Formation* içinde), *Religious Education*, N. Y., 1962, s. 98-110; G. Lenski, *The Religious Factor: A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics and Family Life*, Anchor Book, Garden City, Doubleday 1963; J. E. Faulkner and G. F. De Jong, "Religiosity in 5`D: An Empirical Analysis", *Social Forces*, (1966), sayı: 45, s. 246-254; M. King and R. Hunt, 1968, *1968 Questionnaire*, unpublished test; M. B. King and R. A. Hunt, "Measuring the Religious Variable: Amended Findings", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 8 (1969), sayı: 2, s. 321-323.

[5] Türkiye'de geliştirilen Müslüman dindarlık ölçekleri genel olarak bu ekolden adapte edilmişlerdir. Örnek olarak bkz. K. Mutlu, "Bir Dindarlık Ölçeği (Sosyolojide Yöntem Üzerine Tartışma)", *İslâmî Araştırmalar*, 3 (1989), sayı: 4, s. 194-199; M. E. Köktaş, *Türkiye'de Dinî Hayat*, İşaret Yayınları, İstanbul 1993; V. Uysal, "İslami Dindarlık Ölçeği Üzerine Bir Pilot Çalışma (A Pilot Study on the Islamic Religiosity)", *İslâmî Araştırmalar*, 8 (1995), sayı: 3-4, s. 263-271.

[6] G. W. Allport, "Attitudes", *Handbook of Social Psychology* içerisinde (Editör: C. Murchison), sh. 810, Clark University Press, Worcester MA., 1935.

Bu tanım, yönelim kavramının açıklanmasında önemli ilk adımdır. Ancak, Allport'un bu tarifi, psikolojik bir fenomen olan alışkanlık ile yönelim arasındaki farkı belirlemede yetersiz kalmaktadır.

Günümüz sosyal psikologları, tanımda geçen 'tepki/cevab'ın yönelim objesine karşı 'belli bir değerlendirmenin ifadesi olması' gerektiğini ve bunun da yönelimin ayırt edici özelliği olduğunu kabul etmektedirler.[7] Değerlendirmenin ifadesi olan 'tepki/cevap', yönelim objesini kabul etme-etmeme, isteme-istememe, uygun davranışlarda bulunma-bulunmama, hoşuna gitme-gitmeme, ilgi duyma-duymama, karşı çıkma-çıkmama vb. şeklinde olabilir. Tepki/cevapların derecesi, kişiden kişiye farklıdır. Bu farklılık da yönelimin derecesiyle ilgilidir.

'Değerlendirme', somut veya soyut herhangi bir şeye karşı yapılabilir. Değerlendirmenin ifadesi olan tepki/cevap(lar)a neden olan uyarana *yönelim objesi* denir. Yönelim objesi, ev ve araba gibi somut bir şey olabileceği gibi, demokrasi, zenginlik gibi soyut bir şey veya piknik yapmak, oyun oynamak gibi davranışla ilgili bir şey de olabilir. Uyaranın, yani yönelim objesinin var olması hâlinde, değerlendirmenin ifadesi olan kişisel tepki/cevap(lar) ortaya çıkmakta ve o kişinin sahip olduğu (içindeki) eğilimden söz edilebilmektedir.

Yönelim, kişilerin iç dünyasıyla ilgili bir olgudur. Bu durum, kişilerin iç dünyasıyla ilgili subjektif bir fenomen olan yönelimlerin nasıl gözlemlenebileceği sorusunu gündeme getirmektedir. Bilimsel olarak, yönelimlerin gözlemlenmesi kişilerin yönelim objesine karşı yaptığı değerlendirmeyle ortaya koyduğu tepki/cevap(lar) arasındaki ilişkiye dayanmaktadır. Mesela, spor yapan, insanları spor yapmaya teşvik eden, sporun sağlıklı yaşam için gerekli olduğunu kabul eden, sportif faaliyetlerin geliştirilmesini arzu eden ve bu yöndeki adımları memnuniyetle karşılayan vs. birisi için 'spora yönelimli' bir kişi denir. Burada, kişinin ifade ettiği (gözlemlenebilir) düşünce, davranış ve duygularından hareketle onun sporla ilgili yönelimi hakkında bir hüküm verilmektedir.

Yönelimler, düşünce, davranış ve duygu boyutunda incelenmektedir. Zira, yönelim objesine (uyarana) karşı değerlendirme ifadesi olan tepki/cevaplar, kişinin düşünce, davranış ve duygularında ifade edildiği ölçüde o kişinin yönelimi de açığa çıkmış olmaktadır. Düşünce, davranış ve duygularda ifade edilen tepki/cevapların derecesi, o kişinin sahip olduğu yönelimin derecesine işaret eder.

Yönelimde, bireyin bizzat kendisinin yönelim objesiyle olan ilişkisi söz konusudur. Yani birey, yönelim objesine karşı aktör rolündedir. Bu noktada yönelim, yaklaşımdan farklıdır. Zira, yaklaşımda birey, yönelim objesini izleyen ve değerlendiren konumundadır. Mesela, bir kadının feminist bir yönelimi olmayabilir ama feminizme veya feministlere karşı bir yaklaşımı olabilir.

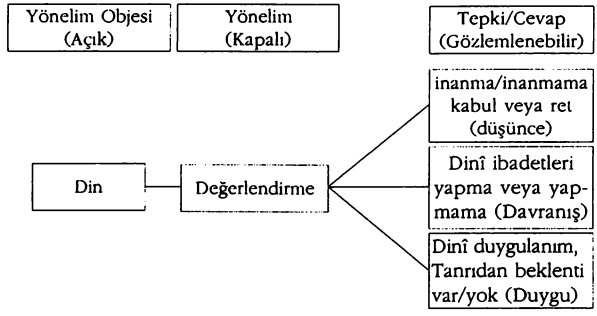
[7] A. H. Eagly ve S. Chaiken, *The Psychology of Attitudes*, Harcourt Brace College Publishers, Orlando 1993; D. G. Myers, *Social Psychology*, McGraw-Hill College, Boston 1999.

Dinî Yönelim: Teorik Alt Yapı

Sosyal psikolojik arka plan

Yönelimle ilgili yukarıda çizilen genel çerçeve göz önünde bulundurulduğunda, bireyin, bir dini, herhangi bir derecede benimseme veya benimsememe şeklinde yapmış olduğu değerlendirmenin ifadesi olan psikolojik yönelimine *dinî yönelim* denir. Yani dinî yönelim, insanın dinle ilgili psikolojik yönelimi, onun inanç dünyasıdır. Bireyin dinle ilgili değerlendirme ifade eden her çeşit tepki/cevapları ve bunların derecesi, kişinin dinî yöneliminin göstergesidir. Kişinin dinle ilgili tepki/cevapları, onun ifade ettiği düşünce, davranış ve duyguları gözlemlenerek anlaşılabilir. Bu husus Şekil 1'de gösterilmiştir.

Şekil 1



Yönelim ile yaklaşım birbirinden farklı olduğu gibi, dinî yönelim ile dine veya dinlere yaklaşım da farklı şeylerdir. Mesela, bir Müslümanın din olarak İslam'a herhangi bir derecede yöneliminden söz edilirken, diğer dinlere karşı onun yöneliminden değil, yaklaşımından söz edilebilir. Bir dinsizin (ateist veya agnostiğin) dinî yöneliminden bahsedilemezken, onun dine veya dinlere karşı olumlu, olumsuz veya tarafsız (nötr) bir yaklaşımından söz edilebilir.[8]

Teolojik Arka Plan

Din, geçmiş ve günümüz toplumlarında önemli bir unsur olarak karşımıza çıkar. Birçok insan bir şeylere inanma gereği duyar. İnanılan şey kimi zaman Allah, kimi zaman İsa, kimi zaman da yıldızlar veya doğal güçler olmuştur.[9] Bazı insanların ilahi emirlere, bazılarının da kendi düşüncelerine göre geliştirdiği birtakım veya gerekçelere bağlandıkları görülür. İnanç sahipleri, bağlı oldukları inancın kurallarına uyup uymamaya göre, iyi veya kötü bir sonuç beklentisi içerisine girerler.

[8] Dinî yönelim din ve vicdan hürriyeti kavramıyla yakınlaşırken, dine yaklaşım da laiklik ve hoşgörü kavramlarıyla ilgilidir.

[9] E. Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, İstanbul 1983.

İlahi bir güce veya varlığa inanma, birçok dinin temel özelliğidir. Müslümanlar Allah'a, Hıristiyanlar teslise (İsa, Meryem ve Ruhu'l-Kudüs'e) ve Yahudiler de Yahre'ye inanırlar. Diğer inanç esaslarının ve ile dinî prensiplerin genellikle Tanrı inancı merkezli olarak temellenip şekillendiği görülmektedir.

Tanrı inancıyla bağlantılı olan ahirete ilişkin düşünce ve anlayış, birçok dinî sistemde merkezî bir role sahiptir.[10] Bu anlayışın ulaştırdığı nokta başarı, mutluluk ve huzur beklentisi veya sıkıntıya düşme, cezalandırılma ve hüsran endişesidir. Sözü edilen beklenti ve endişe duygusu, Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin sonucudur. Ulvi bir yapıya sahip olmakla birlikte, Tanrı'nın insanla olan ilişkisi 'karşılıklılık' ilkesine dayanır. Bu sebepledir ki, dinî öğretilerdeki cümleler genellikle şöyle başlar:

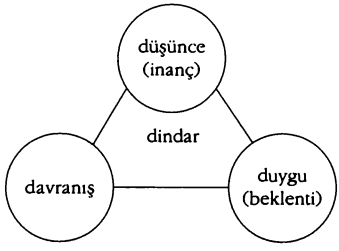
Eğer Tanrı'ya inanırsan,
Eğer ... yı kabul edersen,
Eğer ... yaparsan (iyi veya kötü şeyler),
Eğer ... yapmazsan,
Eğer ibadet edersen/etmezen,

ve genellikle de şu şekilde sona ererler:

Bu dünya da veya ahirette mutlu/mutsuz olursun,
Kalbin huzura erer/ermez
Daha sonra veya öldükten sonra ... görürsün,
Tanrı sana ... (iyi/kötü karşılık) verir,
Tanrı seni ... dan korur (daha sonra veya öldükten sonra),
Tanrı seni cezalandırır (daha sonra veya öldükten sonra).

Örneklerde görüldüğü gibi, dinlerdeki Tanrı ve ahiret anlayışı birlikte ele alındığında üç önemli faktör öne çıkmaktadır: (a) Dinî düşünce ve inanç, (b) dinî davranışlar (ibadet ve ameller) ve (c) ilk iki faktörle ilişkili olarak kişinin duyguları ve ileriye yönelik karşılık beklentisi. Esasen kişinin dinî yönelimi veya dindarlığı bu temel faktörler üzerine kuruludur (Şekil 2).

Şekil 2: Din ve Dindar



[10] *Ahiret*, Arapça bir kelime olup sonra ve daha sonrası anlamına olup, 'ahiret gününe inanmak' İslam'da iman esaslarından birisidir. Ahiret kelimesi, 'öldükten sonrası' anlamını ifade ettiği gibi, bu dünyada 'daha sonrası' ve 'gelecek günler' anlamlarına da kullanılır (93. Dûhâ, 4).

Yukarıda ifade edildiği gibi, geleneksel olarak psikologlar, 'yönelimler'in yapısını, düşünce, davranış ve duygu olmak üzere üç boyutta incelemektedirler.[11] Bu yapı dinî yönelim için de geçerlidir. Şöyle ki: (a) Bir kişinin Tanrı'ya (Allah, Ruhu'l-Kudüs ve Yhwh) inancı ve bu inançtan kaynaklanan inanç ve kabulleri, dinî yönelimin düşünce boyutuyla ilgilidir. (b) Kişinin 'inancı gereği' yaptığı her türlü davranış, mesela namaz kılması, kiliseye gitmesi, inancına göre yenilmesi yasak olan şeylere riayet etmesi veya etmemesi gibi amelî hususlar, dinî yönelimin davranış boyutunu teşkil eder. (c) Kişinin inanç ve amelleriyle ilgili psikolojik hâli, Tanrı'dan başarı, korunma, cennet beklentisi veya bela, cezalandırılma ve cehennem endişesi, dinî yönelimin duygusal boyutunun göstergeleridir.

Dinî Yönelim Ölçeğinin Geliştirilmesi

Dinî Yönelim Ölçeği, açıklanan teolojik arka plan ile sosyal psikoloji disiplininin kuralları esas alınarak ve dinî inanç, dinî davranış ve dinî duygunun kişilerin hayatında ne derece yer ettiğini ölçmek amacıyla geliştirilmiştir. Dolayısıyla, Ölçeğin teorik temeli, düşünce, davranış ve duygu unsurları üzerine oturmaktadır. DYÖ'nin varsayımı şudur: Dindar, Tanrı inancına sahip bir kişidir. Dindar kişi, inancının gereği mükafat (Tanrı sevgisi dahil) beklentisiyle dinî görevlerini yerine getirir veya af ve cezalandırılma endişesine rağmen dinî görevlerini ihmal eder. Örneğin, Allah'a inanan bir kişi, ibadetlerini (namaz kılmak, yardım etmek, dürüst olmak gibi) yerine getirdiğinde, Allah'tan bir mükafat umar veya herhangi bir nedenle yerine getirememesi hâlinde affedilmeyi ümit eder veya cezalandırılmaktan endişe eder. Bu durum, inananla inanılan yüce varlık arasındaki karşılıklı ilişkiye dayanmaktadır. Bu bağlamda dinî yönelim, Tanrı'ya inanç, Tanrı'ya ibadet sayılan davranışlar ve Tanrı'dan beklenti hususlarıyla yakından ilgilidir.

Dinî Yönelim Ölçeği'nin maddeleri, açıklanan teorik alt yapıya dayalı olarak geliştirilmiştir. Ayrıca, DYÖ'ndeki maddelerin hazırlanmasında, ölçeğin uygulanacağı örneklem göz önünde bulundurularak, Türkiye'nin dinî ve kültürel alt yapısına uygunluk da dikkate alınmıştır. Bu hususlar, DYÖ'nin ayırt edici önemli özelliklerindendir. Zira, benzer ölçekler, gerek teolojik açıdan gerekse yapı geçerliliği bakımından belli bir teorik alt yapıya dayanmaktan çok, dinle ilgili genel soru havuzu yöntemi (*item pool technique*) ile geliştirilmiştir.[12]

DYÖ'nin ilk formu bir bilim uzmanlığı çalışması sırasında geliştirilmiştir.[13] Kapsam geçerliliğini saptamak için ölçekte yer alması düşünülen maddeler, gö-

[11] D. Katz, "The functional approach to the measurement of attitudes", *Public Opinion Quarterly*, (1960), sayı: 24, s. 163-204; D. C. Pennington, *Essential Social Psychology*, Edward Arnold, a division of Hodder and Stoughton Limited, London 1993.

[12] Bu konu ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. A. Onay, "Dindarlık Ölçme Çalışmaları: Dindarlık Ölçümünde Üç Farklı Yaklaşım ve Ölçmenin Esasları", *İslâmî Araştırmalar*, 14 (2001), sayı: 3-4, s. 439-449.

[13] A. Onay, *Dinî Yönelim Düzeyi ile Sınav Kaygısı İlişkisi ve Sınav Kaygısında Hipnoterapi*, yayınlanmamış Mastır Tezi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara 1997.

rüşleri alınmak üzere ilahiyat ve psikoloji alanında uzmanlara verilmiştir. Bu yolla elde edilen fikir ve önerilerin değerlendirilmesinden ve buna göre yapılan değişikliklerden sonra, pilot uygulama için otuz iki madde belirlenmiştir. DYÖ'nin maddeleri, dört dereceli (*her zaman, çoğu zaman, bazen ve hiçbir zaman*) *Likert* tipi ölçek modelinde düzenlenmiştir. Pilot uygulamadan elde edilen veriler kullanılarak ölçeğin geçerlilik ve güvenilirliği, uygun istatistiki yöntemlerle test edilmiştir.[14] Bu amaçla, Sosyal Bililimler için İstatistik Paket Programı (SPSS) sürüm 6.0 kullanılmıştır. Sözü edilen analizlerden sonra DYÖ, yirmi beş maddeden oluşan Likert tipi, psikometrik bir ölçme aracı olarak standartlaştırılmıştır. 1997 yılında geliştirilen Dinî Yönelim Ölçeği, değişik araştırmalarda bir ölçme aracı olarak kullanılmıştır.[15]

DYÖ, 1999 yılında bazı değişiklikler yapılarak yeniden geliştirilmiştir. Ölçeğin yeniden geliştirilmesi sırasında, Nunally,[16] Oppenheim,[17] Eagly ve Chaiken,[18] Murphy ve Davidshofer,[19] Foddy,[20] Verner ve arkadaşlarının[21] konuya ilişkin görüşleri dikkate alınmıştır. Bu değişiklikler için yine yukarıda açıklanan teorik alt yapı esas alınmıştır. Ayrıca, DYÖ'nin maddeleri hazırlanırken:

1. Her bir maddede, dinî yönelimle ilgili tek bir hususun ifade edilmesine dikkat edilmiştir. İki farklı özelliğe cevap olacak bir seçeneğin bulunması, hem cevaplayan için güçtür, hem de bu tür maddeler analiz aşamasında problemlidir. Mesela, "namazımı kılar, orucumu tutarım" tarzında bir madde problemlidir. Çünkü bu maddede, namaz ve oruç gibi iki farklı ibadetten söz edilmektedir. İnsanların bu iki ibadeti yerine getirmeye karşı tutumları farklı olabileceği gibi, verecekleri cevaplar da buna göre farklı olacaktır. Eğer bu hususlar sorulmak isteniyorsa, iki ayrı maddede sorulmalıdır.

2. Maddelerde değer yargısı içeren yönlendirici ifadelerden uzak durulmuştur. Mesela, "dinimin emrettiği güzel şeyleri yaparım" veya "birçok yuvanın yıkılmasına sebep olan kumar oynamaktan uzak durulması gerktiğini düşünü-

[14] M. Sencer ve Y. Sencer, *Toplumsal Araştırmalarda Yöntem Bilim*, TOAİE Yayınları, Ankara 1978; A. A. Tezbaşaran, *Likert Tipi Ölçek Geliştirme Kılavuzu*, Türk Psikologlar Derneği Yayınları, Ankara 1996.

[15] A. Onay, *Erzincan İli Dinî Yönelim ve İrşad Hizmetleri Değerlendirme Anketi Sonuçları* (yayınlanmamış bir araştırma raporu), Ankara 1998; Y. Kuzgun, *Dinî Yönelim ve Kadınların Çalışmasına Karşı Tutum*, (yayınlanmamış bir rapor) Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Ankara 1998.

[16] J. C. Nunnally, *Psychometric Theory*, McGraw-Hill, New York 1982.

[17] A. N. Oppenheim, *Questionnaire Design, Interviewing and Attitude Measurement*, New edition, Pinter Publishers, London 1992.

[18] A. H. Eagly ve S. Chaiken, *age.*

[19] K. R. Murphy ve C. O. Davidshofer, *Psychological Testing Principles and Applications*, Prentice-Hall, New Jersey 1994.

[20] W. Foddy, *Constructing Questions for Interviewing and Questionnaires: Theory and Practice in Social Research*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.

[21] M. E. Verner, J. B. Hecht ve A. G. Fansler, "Validating an Instrument to Assess the Motivation of Athletics Donors", *Journal of Sport Management*, (1998), sayı: 12, s. 123-137.

rüm" maddeleri, cevapları yönlendirici niteliktedir. Dolayısıyla maddelerde, 'güzel' ve 'birçok yuvanın yıkılmasına sebep olan' gibi yargı içeren tamlamalardan kaçınılmalıdır.

3. Belli bir olguyu dile getiren veya bilgiye dayanan ifadelere yer verilmemiştir. Mesela, "Müslümanlar Ramazan ayında oruç tutar" ve "İslam'ın beş şartı vardır" maddeleri belli bir olguyu ve bilgiyi dile getirmektedir. Dolayısıyla, bu tür maddelerle kişilerin yönelimleri değil, bilgi ve genel kültür seviyeleri ortaya konulabilir.

Tüm bu hususlar göz önünde bulundurularak, ölçeğin 1997 formunda şu değişiklikler yapılmıştır: Ölçekte yer alan on madde genel olarak dinî yönelimin duygusal boyutuyla ilgili ve tekrar mahiyetinde olduğundan, ölçekten çıkarılmıştır. Bu maddeler, pilot uygulamadan elde edilen verilerin analizi sonucu, faktör yükü (*factor loading*) veya madde-toplam ilişki değeri (*item-total correlation*) düşük olanlar arasından seçilmiştir. Farklı anlaşılma ihtimalini ortadan kaldırmak ve ifadeyi güçlendirmek amacıyla üç madde yeniden yazılmıştır. Kişinin din ve dindarlık hakkındaki düşüncelerine ilişkin üç yeni madde eklenmiştir. Yeni hâliyle, ölçeğin güvenilirlik ve geçerliliği tekrar analiz edilmiştir. Yapılan istatistik analizlerde SPSS sürüm 9.0 kullanılmıştır.[22]

Geçerlilik

DYÖ'nin geçerliliği iki yönden değerlendirilmiştir.

(a) Önce, ölçeğin muhteva (kapsam) geçerliliği (*content validity*) üzerinde durulmuştur. *Muhteva geçerliliği*, 'bir ölçeğin ölçmek istediği özellikle ilgili maddelerden oluşmasıdır.[23] Ölçeğin muhteva geçerliliği üç aşamada gerçekleştirilmiştir. İlk olarak, ölçekte yer alması düşünülen maddelerin belirlenebilmesi için çok geniş bir literatür taraması yapılmıştır. İkinci olarak, hazırlanan maddeler, Türkiye ve İngiltere'de, konuyla ilgili uzmanlarla tartışılarak onların görüş ve eleştirileri dikkate alınmıştır. Son olarak, DYÖ'nin yeni şekli Ankara'da 70 üniversite öğrencisi arasında yapılan bir pilot uygulamayla test edilmiştir.

(b) Daha sonra, DYÖ'nin yapı geçerliliği (*construct validity*) test edilmiştir. Bir ölçme aracının üzerine oturduğu teorik temellere uygun, iyi bir ölçüm yapıp yapmadığı hususunun usûlünce örneklemden alınan cevaplara dayanarak analiz edilmesine ölçeğin *yapı geçerliliğinin test edilmesi* denir. Yapı geçerliliğinin test edilmesinde kullanılan genellikle birkaç yöntem vardır.[24] DYÖ'nin yapı geçerliliği, bu amaç için yaygın olarak kullanılan *faktör analizi* yöntemiyle test edilmiştir.[25]

[22] M. J. Norusis, *SPSS 9.0 Guide to Data Analysis*, Prentice Hall, New Jersey 1999.

[23] K. R. Murphy ve C. O. Davidshofer, *age.*

[24] Daha geniş bilgi için bkz. K. R. Murphy ve C. O. Davidshofer, *age.*; A. N. Oppenheim, *age.*

[25] *Faktör analizi*, birbiriyle ilişkisi yüksek olan maddeleri aynı grupta toplamak için kullanılan matematiksel bir analiz yöntemidir. Ayrıca faktör analizi, bir ölçekteki gizli alt ölçekleri ortaya çı-

Faktör analizi sonuçları DYÖ'nin üç boyuttan oluştuğunu ortaya koymuştur. Yani DYÖ, düşünce, davranış ve duygu boyutlarını temsil eden üç alt ölçekten meydana gelmektedir (bakınız Tablo 1). Düşünce boyutlu maddelerin yer aldığı birinci alt ölçek, sekiz maddeden oluşmaktadır: 1, 2, 4, 8, 9, 12, 15 ve 17. Davranış boyutlu maddelerin yer aldığı ikinci alt ölçek, altı maddeden oluşmaktadır: 3, 5, 10, 13, 14 ve 18. Dinî yönelimin duygu boyutunu ifade eden maddelerden oluşan üçüncü alt ölçek ise, dört maddeden oluşmaktadır: 6, 7, 11 ve 16. Hatırlanacağı gibi, ölçek, dinî yönelimin üç boyutlu olduğu teorik alt yapı üzerine kurulmuştur. Dolayısıyla, faktör analizi sonuçları teorik varsayımı doğrulamaktadır. Yapılan analizler sonucunda, ölçekte yer alan maddelerin tamamının faktör yüklerinin .50'nin üstünde olduğu görülmüştür.[26] Maddelerin faktör yükleri Tablo 1'in ilk iki sütununda görülmektedir. Üç faktörle açıklanan varyans miktarı, Erciyes için %63, Ankara için %65'tir (Tablo 2). Elde edilen bu değerler, DYÖ'nin geçerliliğinin yüksek olduğunu göstermektedir.

Güvenilirlilik

Maddeleri kendi arasında iç tutarlılığa sahip olan ve uygulandığı her seferinde aynı şeyi ölçebilen araçlara *güvenilir ölçekler* denir. Mesela, güvenilir bir metrenin santimetreleri arasındaki mesafe tutarlıdır, yani eşittir; belli bir mesafenin ölçümünde her zaman aynı sonuç alınır. DYÖ'nin güvenilirliği üç farklı yönden test edilmiştir.

(a) DYÖ'nin güvenilirliği için ilk olarak, *Cronbach Alpha*[27] ve *Guttman Split-Half*[28] *iç tutarlılık* değerlerine bakılmıştır.[29] Yapılan analizler sonucunda DYÖ'nin Cronbach Alpha değeri Erciyes için .94'e, Ankara için .95'e ulaştığı görülmüştür. Guttman Split-Half değerinin Erciyes ve Ankara için .95'tir (Tablo-2).[30]

karmamıza olanak verir. Daha geniş bilgi için bkz. D. Child, *The Essentials of Factor Analysis*, Holt, Rinehart and Winston, London 1970.

[26] *Faktör yükü*, istatistikte kullanılan teknik bir terim olup, bir maddenin ilişki (correlation coefficient) değeriyle ilgilidir. +1 mükemmel pozitif bir ilişkiyi; -1 mükemmel negatif ilişkiyi; 0 civarındaki (.20 ile -.20 arası) değerler de ilişkinin zayıf olduğunu gösterir.

[27] L. J. Cronbach, "Coefficient-Alpha and the Internal Structure of Tests", *Psychometrica*, (1951), sayı: 16, s. 297-334.

[28] L. Guttman, "A Basis for Scaling Qualitative Data", *American Sociological Review*, (1944), sayı: 9, s. 139-150.

[29] A. Bryman ve D. Cramer, *Quantitative Data Analysis with SPSS for Windows: A Guide for Social Scientists*, Routledge, London 1997.

[30] *Cronbach Alpha* ve *Guttman Split-Half* güvenilirlik kestirme değerleri şöyledir:

.90 ve üzeri	: Yüksek
.80 civarı	: Yükseğe yakın
.70 civarı	: Düşük
.60'ın altı	: Kabul edilemeyecek derecede düşük

Daha geniş bilgi için bkz. K. R. Murphy ve C. O. Davidshofer, *age.*, s. 103-104.

(b) İkinci olarak, ölçeğin madde toplam ilişki değerlerine (*item total correlation*) bakılmıştır. Ölçekte yer alan maddelerin ayırt etme güçlerinin, yani her bir maddenin dinî yönelimi yüksek olan kişilerle düşük olanları iyi bir şekilde ayırt edip edemediğini araştırmak üzere yapılan analize, *madde toplam ilişki testi* denilir. Mesela, ölçeğin pilot uygulamasında "Manevi yardımlarını ümit ederek türbeleri ziyaret ederim" şeklinde bir madde vardı. Yapılan ilk analizler sonucunda, bu maddenin toplam ilişki değerinin çok düşük, yani .20'nin altında olduğu görüldü. Nedeni araştırıldığında, hem dinî yönelimi yüksek olan hem de düşük olan öğrencilerin bu maddeye "hiç bir zaman" şeklinde cevap verdikleri anlaşıldı. Öğrencilerle yapılan görüşmede, dinî yönelimi yüksek olanlar, yardım beklentisiyle türbeleri ziyaret etmenin günah olduğunu; dinî yönelimi düşük olanlar da, böyle bir şey yapmanın akılcı bir davranış olmadığını belirttiler. Dolayısıyla, böyle bir soruya verilen cevaplara bakarak, dinî yönelimi yüksek olanlarla dinî yönelimi düşük olanları ayırt etmek mümkün değildir. Sonuç olarak, madde toplam ilişki değeri düşük olan bu ve benzer maddeler DYÖ'nden çıkarıldı.

Pilot uygulamadan sonra yapılan alan araştırmasından elde edilen verilerin analizi sonucunda, DYÖ'nde yer alan her bir sorunun, madde toplam ilişki değerinin .50'nin üzerinde olduğu görülmüştür. Ölçeğin madde toplam ilişki değerleri Tablo 1'in son iki sütununda görülmektedir.

(c) Son olarak, güvenilirliği test etmenin en eski ve kolay yollarından birisi, test tekrar test yöntemidir. Bir ölçeği birden fazla benzer örneklemde veya aynı örneklemde değişik zamanlarda uygulayarak elde edilen sonuçların birbirine yakın, yani tutarlı olup olmadığını kontrol etmeye *test tekrar test yöntemi* denir. DYÖ, Ankara'da bir grup öğrenci üzerinde yapılan pilot uygulamadan elde edilen verilerin analizi de dikkate alınarak standartlaştırıldıktan sonra, 1999 yılında Erciyes Üniversitesi'nde 592 öğrenciyi kapsayan bir araştırmada kullanılmıştır. Aynı yıl, ölçek Ankara Üniversitesi'nde 557 öğrenciyi kapsayan benzer bir örneklem üzerinde tekrar edilmiştir. Her iki uygulamadan elde edilen veriler analiz edildikten sonra, sonuçlar DYÖ'nin güvenilirliği açısından değerlendirilmiştir. Tablo 1 ve 2'de rapor edildiği gibi, iki ayrı ölçümden elde edilen sonuçlar karşılaştırıldığında, iki örnekleme ait analiz sonuçlarının birbirine yakın, yani ölçümün tutarlı olduğu görülür.

Yukarıda açıklandığı üzere, analizlerden elde edilen sonuçlar, Dinî Yönelim Ölçeği'nin geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğunu ortaya koymaktadır. Buna göre DYÖ, on ikisi düz ve altısı ters, toplam on sekiz maddeden oluşan, geçerli, güvenilir, Likert tipi, psikometrik bir ölçme aracıdır. Ölçeğin alt ve üst puan sınırları, en düşük on sekiz; en yüksek yetmiş ikidir. Ölçekten alınan puanın yetmiş ikiye doğru çıkması, yükselen dinî yönelim düzeyini gösterirken, on sekize doğru düşmesi de azalan dinî yönelim düzeyini gösterir.

Tablo 1. Dinî Yönelim Ölçeği maddelerinin faktör yükleri ve madde toplam ilişki değerleri: Erciyes ve Ankara örneklemi.

	Faktör Yükleri		Madde-Toplam İlişki Değerleri	
	Erciyes	Ank.	Erciyes	Ank.
Faktör-1: DYÖ-Düşünce				
1 Dinin toplum hayatı açısından faydalı olduğunu düşünürüm.	.78	.71	.80	.83
2 Dinî inancın gerekli olmadığını düşünürüm.	.72	.63	.81	.68
4 Dinin yasak ettiği şeyleri yaptığım olur.	.66	.82	.70	.51
8 Dinî kuralları sıkıcı bulurum.	.73	.58	.83	.79
9 Toplum huzurunun sağlanmasında dinin önemli bir katkısının olduğunu düşünürüm.	.71	.81	.81	.83
12 Kişinin din uğruna birtakım güçlüklere katlanmasını anlamsız bulurum.	.75	.66	.79	.75
15 Evlilik dışı ilişkileri normal karşılarım.	.59	.63	.69	.65
17 Toplumun geri kalmasına, dinî kuralların neden olduğunu düşünürüm.	.71	.59	.72	.70
Faktör-2: DYÖ-Davranış				
3 İbadetlerimi yaparım.	.69	.75	.71	.78
5 Dinin sosyal hayat ile ilgili kurallarını yerine getirmeye özen gösteririm.	.62	.60	.72	.74
10 İnancıma göre hareket etmediğimde, içimde bir huzursuzluk duyarım.	.58	.65	.70	.82
13 Dinî kuralları yerine getirme zorunluluğu hissederim.	.60	.78	.77	.67
14 Nafile (farz olmayan) ibadetler yaparım.	.65	.64	.56	.62
18 Dinimi başkalarına da anlatmaya çalışırım.	.71	.76	.62	.72
Faktör-3: DYÖ-Duygu				
6 Hata işlediğim zaman Allah'tan af dilerim.	.67	.59	.72	.75
7 Allah herkesi kendi niyetine göre değerlendirir diye düşünürüm.	.69	.79	.61	.51
11 Allah kıyamet günü bana da merhamet eder diye umarım.	.54	.60	.67	.72
16 Dua ederim.	.70	.66	.67	.67

Tablo 2. Dinî Yönelim Ölçeği ile açıklanan varyans miktarı, Cronbach Alpha katsayısı ve Guttman split-half değerleri: Erciyes ve Ankara örneklemi.

	Erciyes	Ankara
DYÖ ile açıklanan varyans miktarları	63%	65%
Cronbach Alpha katsayıları	.94	.95
Guttman Split-half değerleri	.95	.95

Sonuç

Dinî yönelimlerin ölçümü, ilahiyat, psikolojik ölçüm teknikleri (psikometri) ve istatistik alanlarında belli bir teorik ve teknik alt yapıya dayalı olarak yapılan bir iştir. Teorik temeli veya teknik alt yapısı veya her ikisi de yeterli olmayan araçlarla yapılan ölçümlerin geçerlilik ve güvenilirliğinden söz etmek zordur. Bir ölçme aracının usûlüne göre geliştirilip geliştirilmemesi, ölçeğin kullanılacağı araştırma sonuçlarının geçerlilik ve güvenilirliğiyle de yakından ilgilidir.

Dinî Yönelim Ölçeği, belli bir teorik temele dayalı olarak geliştirilen ve kişilerin dinî yönelim düzeylerini ölçmeye elverişli psikometrik bir ölçektir. DYÖ, özellikle Türkiye bağlamında, bir kişinin hayatında dinin ne derece yerinin olduğunu belirlemek amacındadır. Bu sebeple, ölçekteki maddeler, belirtilen amaca hizmet edecek şekilde geliştirilerek, ölçeğin geçerlilik ve güvenilirliği uygun yöntemlerle test edilmiştir. Yapılan analizler sonucunda, DYÖ'nin geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğu anlaşılmıştır.

islâmiyât V (2002), sayı 4, s. 193-205

Bir Din İstismarı Olarak Gösterişçi Dindarlık

EJDER OKUMUŞ
DOÇ.DR., DİCLE Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
ejderokumuş@hotmail.com

Gösteriş

Gösteriş, riya ve murâât kelimelerinin karşılığıdır. Gösteriş/riya (*ri'ā'-murā-e-murā'āt*), görmek, gözlemlemek, sezmek, farkına varmak, anlamak, hükmüne varmak, saymak, karar vermek, kabul etmek, inanmak, dile getirmek gibi mânâlara gelen *ra'ā* (*ru'ye-ra'y*) kökünden türemiş olup,[1] mürâât gibi, bu fiilin müfâele babından *rā'ā*'nın masdarıdır[2] ve göstermek, teşhir etmek amacıyla yapılan davranışı, gösteriş için iş yapmayı, insanlar görsünler diye bir davranışta bulunmayı, ikiyüzlülüğü, içten pazarlıklılığı, bir şeyin veya bir davranışın taklidini/sahtesini yapmayı ifade eder. Bu bağlamda, görme ile gösterme arasında sıkı bir ilişkinin varlığından söz edilebilir. Gösteriş, insanlar üzerinde insanların görme ve görselliğe verdikleri önemi kullanarak etkili olur. Gösteriş, bir bakıma görmenin himayesine girerek insanlar nezdinde yer bulur. Bu noktada denilebilir ki, göze gelen/görünen şeye, yani görünüşe önem verildiği ölçüde toplum içinde gösterişçilik revaç bulur. Gösterişçilik, insanlar salt görünene önem verdikleri ölçüde güç kazanır, meşruluk elde eder.

[1] Gazâlî, *İḥyā'u 'ulūmi'd-dīn*, el-Mektebetu't-Ticâretu'l-Kubrâ, Mısır t.y., III. 297; Râğıb el-Isfahanî, *Mufredātu elfāzi'l-ḳur'ān*, Dâru'l-Kalem-Dâru'ş-Şâmiyye, Dımaşk-Beyrut 1992, s. 373, 375.

[2] Kâdî Ebî Muhammed el-Endulusî, *el-Muhadderu'l-vecīz fī tefsīri'l-kitābi'l-'aẓīz*, tahk. A. Abduşşâfî Muhammed, Dâru'l-İlmiyye, Beyrut 1993, I. 357; Fahruddîn er-Râzî, *Tefsīru'l-Fahri'r-Rāzī*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994, XVI. 116.

Bir gösteri eylemi olarak gösterişle ilişkili olarak bir de işittirme,[3] duyurma (*tesmī'sum'a*) kavramı mevcuttur. İşittirmede, işlenen bir iyiliğin, insanlara duyurulması hedeflenir. Esasen bu da gösterişin bir versiyonudur. Görme ve işitme birbirinden ayrılmaz ve birbirini tamamlayıcıdırlar. İnsani işlerde hemen hemen hiçbir şey onların ortak müdahalesi olmadan yapılamamaktadır. İşitme, görmenin ta kendisi olmasa da, görmeyle sıkı ilişki içindedir. Her kişi, gördüğü ve işittiği, gösterdiği ve konuştuğu (işittirdiği) şeylerin bir araya gelmesinden oluşur;[4] gösterme ve işittirme de görme ve işitme gibi birbirleriyle iç içedirler. Belirtilmelidir ki, bu makalede gösteriş kavramı, en geniş mânâsıyla ve duyurma/işittirmeyi de içine alacak şekilde kullanılmaktadır.

Gösterişte aslolan göstermek, insanların görmek istediği şekilde davranmaktır.[5] Bu bağlamda gösterişçiliği Erving Goffman'ın sahne veya dramaturji kuramından[6] yararlanarak izah etmek istediğimizde, sahne önünün, gösterilen şey veya gösterişin bizzat kendisi; sahne arkasının ise, gösterişçinin asıl niyeti ve emeli olduğunu söyleyebiliriz. Biraz açmak gerekirse, bu kuramda toplumsal yapı yerine, öncelikle yüzyüze etkileşimle ilgilenilir. E. Goffman, yüzyüze etkileşimi "iki ikişinin mevcut fiziksel varlıkları sırasında birbirlerinin hareketleri üzerindeki karşılıklı etkileri" olarak tanımlar. Goffman'a göre, bir toplumsal durumdaki katılımcıların toplam etkinliklerini ifade eden performansın iki bölgesi mevcuttur: Ön bölge ve sahne arkası. "Ön bölge, kişinin performansının, izleyenlere durumu tanımlamak için düzenli olarak genel ve sabit bir biçimde işleyen bir bölümüdür."[7] Sahne arkası ise, oyuncunun veya aktörün sahne rolünün nispeten dışına çıkarak görece serbest/doğal hareket ettiği ve seyirci veya gözlemcilerin dikkatli bakışları veya incelemeleriyle görebilecekleri bölgedir.

Buna göre, gösterişçinin gösterişte bulunduğu ön bölge, ideal gösteriş bölgesi iken; sahne arkası, gösteriş rolünün ideal biçiminden uzaklaşıp görece serbest davrandığı bölgedir. Riyakâr sahne önünde asıl niyet ve amacını gizleyerek, etkileşimde bulunduğu insanın veya insanların görmek istediği, hoşlandığı bir eylemi icra ederken, sahne arkasında asıl niyet ve amacının ipuçlarını verir. Riyakâr aktörün asıl niyetini anlamak için sahne arkasına açılan kapıyı biraz aralamak yeterli olabilir.

Dindarlık ve Gösterişçi Dindarlık

Dindarlık, insanın iman-amel temelinde ortaya koyduğu dinî tutum, deneyim ve davranış biçimini, yani dinî yaşantıyı veya dindarca hayatı; inanılan dinin emir

[3] Bkz. Ebû Dâvûd, *Sunen*, "Et'ıme", 3; "Cihâd", 24; Tirmizî, *Sunen*, "Nikâh", 11; İbn Mâce, *Sunen*, "Nikâh", 25; Buhârî, *Ṣaḥīḥu'l-Buḫārī*, "Rikâk", 36.

[4] Jacques Ellul, *Sözün Düşüşü*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998, s. 45, 19.

[5] Muhammed Reşid Rîdâ, *Tefsīru'l-ḳur'āni'l-kerīm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1973, V. 470-471.

[6] Bkz. Margaret M. Poloma, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, çev. Hayriye Erbaş, Gündoğan Yayınları, Ankara 1993, s. 203-204 vd.

[7] Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everday Life*, Garden City N.Y.: Double-day Anchor, 1959, s. 22'den, aktaran Poloma, *age.*, s. 203.

ve yasakları doğrultusunda yaşamayı ifade eden ve inanç, bilgi, tecrübe/duygu, ibadet, etki, organizasyon gibi boyutları olan bir olgu[8] olarak anlaşılabilir.

Dindarlık, çeşitli biçimlerde tipleştirilebilir ve bu noktada çeşitli yaklaşımlardan söz etmek mümkündür. Sözgelimi, M. Weber'in,[9] G. Mesching'in,[10] Joseph Fichter'in,[11] Gabriel Le Bras'ın,[12] Meredith B. McGuire'ın,[13] M. Argyle'ın,[14] Mehmet Taplamacıoğlu'nun,[15] Ünver Günay'ın,[16] Carl Gustav Jung'un, Carl Schneider'ın[17] vs. dindarlık tipleştirmelerinden söz edilebilir.[18] Fakat bu çalışmada dindarlık, Allport'un tipolojisine benzer bir biçimde ihlaslı-samimi dindarlık ve gösterişçi dindarlık şeklinde iki tipe ayrılmaktadır. Bilindiği gibi, dindarlık, Gordon W. Allport'un tipolojisinde olduğu gibi hakiki/içten (*intrinsic*) dindarlık ve gayri hakiki/dıştan (*extrinsic*) dindarlık biçiminde[19] iki tipte ele alınmaktadır. Bu tipolojide ayırım veya tipleştirme, dindarlığın niteliğine, içtenliğine, samimi olup olmadığına bakarak yapılmaktadır. Çalışmamızın konusu dindarlığın iki tipinden gösterişçi dindarlık olduğu için, bu makalede gösterişçi dindarlık üzerinde durulmaktadır.

Dışavurumsal bir hayat tarzı inşâ eden ve ihlasla sergilenen dindarlığın zıddı olan gösterişçi dindarlık,[20] teşhirci dindarlığı, dindarlıkta gösterişi, ikiyüzlülüğü, Hak rızası için yapılmayan ihlassız işleri ve samimiyetsiz ibadetleri ifade eder.[21] Bir dinî davranış biçimi olarak gösterişçi dindarlık, kulun Allah'a itaata

[8] Dindarlığın tanımı ve boyutları konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. R. Stark-C.Y. Glock, "Dimensions of Religious Commitment", *Sociology of Religion*, ed. Roland Robertson, Penguin Books, Middlesex 1971, s. 253-261; M. Emin Köktaş, *Türkiye'de Dinî Hayat*, İşaret Yayınları, İstanbul 1993, s. 62-67, 52-55.

[9] Bkz. Max Weber, *The Sociology of Religion*, çev. Eprahim Fischoff, Beacon Press Boston 1964, s. 80-118, 138-207 vd.; Köktaş, *age.*, s. 48.

[10] Gustav Mensching, *Dinî Sosyoloji*, çev. Mehmet Aydın, Tekin Kitabevi, Konya 1994, s. 253-259.

[11] Bkz. Köktaş, *age.*, s. 50-51.

[12] H. Desroche, "Morfolojik Sosyolojiden Tipolojik Sosyolojiye", *Din Sosyolojisi*, İzzet Er, Akçağ Yayınları, Ankara 1998, s. 77-78.

[13] Bkz. Meredith B. McGuire, *Religion: The Social Context*, Wadsworth Publishing Company, California 1987², s. 81-96.

[14] McGuire, *age.*, s. 49.

[15] Mehmet Taplamacıoğlu, "Yaşlara Göre Dinî Yaşayışın Şiddet ve Kesâfeti Üzerine Bir Anket", *AÜİFD*, X (1962), s. 145.

[16] Ünver Günay, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat*, Erzurum Kitaplığı Yayınları, İstanbul 1999, s. 260-264.

[17] Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, Sönmez Yayınları, Samsun 1993, s. 86.

[18] Bu ve benzeri dindarlık tipolojilerini bir arada görmek için bkz. Ejder Okumuş, *Gösterişçi Dindarlık*, Pınar Yayınları, İstanbul 2002, s. 58-63.

[19] Stark-Glock, "agm.", s. 259-261.

[20] Bkz. Feridüddîn Attâr, *Tezkiretü'l-Evliya*, çev. Süleyman Uludağ, Erdem Yayınları, İstanbul 1991², s. 783

[21] Muhammed Alî Tehânevî, *Kitâbu keşşâfi ıştılâhâti'l-funûn*, Mektebetu Lübnan Nâşirûn, Beyrut 1996, I. 606; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul 1995², s. 438.

karşı kulları irade etmesi, Allah'a itaat ederken kullara yaranmasıdır. Gösterişte uğruna amelde bulunulan, ibadet edilen Yaratıcı değil, insanlardır.[22]

Din ve dindarlıkta kötü ahlak örneği olan dinde gösteriş veya gösterişçi dindarlık; zenginlik, mal, mevki, itibar, statü, tatminkârlık gibi hedeflere ulaşmak gayesiyle insanlara göstererek ibadet yapmaktır. Gösterişçi dindarlık, dünyaya dair arzu ve isteklerine kavuşmak uğruna, insanların nezdinde bir makam veya konum elde etmek amacıyla, kulluğa ilişkin ibadet ve eylemleri insanlara göstermek; başka bir ifadeyle, ibadetleri, dinî fiil ve amelleri kullanarak insanlar katında bir mevki elde etmeye[23] çalışmaktır. Dolayısıyla, halka, insanlara gösterme, duyurma ve açıklama hedefi olan her ibadetin, gösterişçi ibadet olduğu[24] söylenebilir.

Gösterişçi dindar, iki dilli (*ẕü'l-lisāneyn*)[25] ve ikiyüzlü (*ẕü'l-vecheyn*)[26] olup; birine bir şekilde diğerine başka bir şekilde konuşur; birine başka, diğerine başka bir yüzle gelir.

Bir tür ahlaki olay olan ve toplumun genel ahlak ilkelerinin dışında bir huy ve davranış biçimi olarak kendini gösteren gösterişçi dindarlık, çeşitli ibadet ve davranış biçimleriyle kendini gösterebilir. Sözgelimi, gösterişle namaz kılınabilir, gösterişle sadaka verilebilir, infak yapılabilir. Gösteriş olsun diye savaşa katılınabilir. Gösteriş olsun diye iyilik yapılabilir. Aynı şekilde, gösteriş yollu zahitlik yapılabilir.[27] "Ne kadar güzel sesi varmış" desinler diye Kur'an okunabilir. Yine mesela, çok ibadet sahibi ve zühd ehli desinler diye sararmış vücuda yamalı hırka giyerek de gösteriş yapılabilir.[28] Şirkete, işyerine vb. gösterişten dinî isimler verilebilir.

Gösterişçi dindarlığın oluşmasında ve gelişiminde çeşitli sosyal nedenlerin rol oynadığı söylenebilir. Bu çerçevede, örneğin, imaj ve gösteri, moda ve kıyafet, biçime ve niceliğe önem verme, farklılıkları kabul etmeme, baskı, kınama, korku, dışlanma, tutuculuk, meşruluk, kimlik bunalımı, damgalanma, ödül ve ceza, manipülasyon, sosyal kontrolün etkisizliği, güvensiz ortam, sosyal tabaka ve statü, güçlenme endişesi, kabul edilmeme korkusu, uyum problemi, anomi ve yabancılaşma, sosyal değişim vs. gösterişçi dindarlığın sosyal nedenleri olarak zikredilebilir.

[22] Muhâsibî, *er-Ri'āye li-ḥuḳūḳillāh*, Dâru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, Beyrut t.y.[4], s. 160, 161, 163 vd.

[23] Muhammed Şucâ'î, *Makālāt*, çev. Ali Eren, İnsan Yayınları, İstanbul 2001, II. 320-321.

[24] Kınalızade Ali Efendi, *Ahlâk*, haz. Hüseyin Algül, Tercüman 1001 Temel Eser, y.y., t.y., s. 315.

[25] Bkz. İbn Ömer'in bir sözünde geçmektedir. Bkz. Ahmed b. Hanbel ve Taberânî'den Gazâlî, *İhyâ-i Ulûm'id-Din*, çev. Ali Arslan, Merve Yayınları, İstanbul 1993, I. 379.

[26] Bkz. Buhârî, *Ṣaḥīḥu'l-Buḫārī*, "Menâkıb", 1; "Edeb", 52; "Ahkâm", 27.

[27] Bkz. Sâdî, *Gülistân*, çev. Hikmet İlâydın, MEB Yayınları, İstanbul 1997, s. 84-85.

[28] Ahmet Rıfat, *Tasvîr-i Ahlâk, Ahlak Sözlüğü*, haz. Hüseyin Algül, Tercüman 1001 Temel Eser, y.y., t.y., s. 259.

Bir Din İstismarı Olarak Gösterişçi Dindarlık

Gösterişçi dindarlıkta, toplumun din veya dindarlığını kötüye kullanmak, toplumun dinî inanç, duygu ve hassasiyetlerinden yararlanmak esastır. Gerek kısmî gerekse pür gösterişte aslolan, kısmen veya tamamen Allah'ın adını kullanarak aldatmak, Allah ile aldatmaktır. Bir tür hîle-i şer'iye, yani görünüşte kanuna/hukuka karşı hukuki hile/çare olan gösterişçi dindarlığın temelinde, aslında gösterişçinin çeşitli amaçlar uğruna, kendi üzerinde güzel hasletleri, ibadetleri, dinî eylemleri göstermek suretiyle insanların kalplerinde taht kurmak yatmaktadır. Bu durumda gösterişçi dindarlık, dindarlık sunumunda bulunarak insanların dindarlıklarından, dinî inanç, duygu ve zihniyetlerinden bir şekilde yararlanmak, toplumun dinini/dindarlığını sömürmek, suistimal etmek; Allah adına ve Allah adıyla insanları aldatmak anlamına gelmektedir. Bu nedenle, gösterişçi dindarlığın bir din istismarı örneği olduğu söylenebilir.

Bilindiği gibi, istismar (*istiṣmār*), meyve verme, işletme, kullanma, yararlanma, zengin olma, bir şeyden elde edilen her türlü fayda, kâr etme, kâr getirecek şekilde harcama, yararlanılacak mal, malı çoğaltma ve nemalandırma, ağacın meyvesi, her türlü mal, kaymağı alınmamış süt, sütün üstündeki kaymak, sütün köpüklenmesi, bir şeyin özünden çıkan sonuç, çocuk, nesil gibi anlamları olan *ṣemere*'den[29] türemiş olup, sözlükte bir şeyin semeresini elde etmek, semeresinden yararlanmak demektir. Türkçede ise istismar kelimesi, bu anlamlar daraltılarak olumsuz bir içerikle donatılmış olup; kendi çıkarına kullanma, kötüye kullanma, suistimal etme, haksızca faydalanma, sömürme, bir kişinin iyi niyetini kötüye kullanma, bir şeyi haksız yere işletip yararlanma gibi mânâlarda kullanılmaktadır. Bu bağlamda, istismarın, ekonomi, siyaset, eğitim, kültür, din gibi sosyal hayatın bütün alanlarında kendini gösterebildiğinden söz edebiliriz.[30]

Yukarıdaki anlamlardan hareketle, din istismarının, dini suistimal etme, dinin sırtından geçinme, dini kullanma, din sömürüsü yapma, dini menfaati için kullanma, dini asıl maksatlarının dışında kullanma, haksız çıkar elde etmek amacıyla dine, dinî inanç ve duygulara atıfta bulunma, dini bir şeye alet etme, dinî değerleri kullanarak dindar kişilerden maddi veya manevi çıkar sağlama, Allah adını kullanarak çıkarlar elde etme gibi mânâlara geldiği[31] söylenebilir. Bu durumda din istismarının objesi samimi dindarlar iken, süjesi samimi olmayan, en azından istismara konu ettikleri dinî eylemlerinde samimi olmayan kimseler-

[29] Bkz. İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye fî ğarîbi'l-ḥadîṯ ve'l-eṯer*, tahk. T. A. ez-Zâvî-M. M. et-Tanâhî, Müessesetu İsmâliyân, Kûm 1367, I. 221; Mütercim Asım, *Kâmus Tercümesi*, İstanbul 1305, II. 195; Cevherî, *eṣ-Ṣıḥâḥ*, Kâhire 1982, II. 605-606.

[30] Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *Karl Marx ve Sistemi*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1976², s. 318-319.

[31] İstismar ve din istismarının tanımı hakkında bkz. Mehmet S. Hatiboğlu, "İstismâr", *İslâmiyât* III (2000), sayı: 3, s. 7-9; Adil Çiftçi, "Din İstismarı: Kavramsal ve Kuramsal Bir Çalışma", *İslâmiyât* III (2000), sayı: 3, s. 11-28; Mustafa Erdoğan, "Din İstismarı, Hukuk ve Temel Haklar", *İslâmiyât* III (2000), sayı: 3, s. 29-36.

dir. Din istismarının ve istismarcının daha iyi anlaşılabilmesi için, 'sömürücü karakter' tipi hakkında kısaca bilgi vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Sömürücü yönelişin temel ilkesi, tıpkı her türlü iyi şeyin kaynağının kendisinin dışında olduğunu hisseden alıcı yönelişte olduğu gibi, her türlü iyi şeyin kaynağının dışarıda olduğu, insanın elde etmek istediği şeyi orada araması gerektiği ve insanın kendi başına hiçbir şey yaratamayacağı duygusudur. Ancak, sömürücü tip, alıcı yönelişten farklı olarak, başkalarından alacağı şeyleri kendisine hediye etmelerini bekleyecek yerde, onlardan zor, hile, sahtekârlık gibi yollarla almak ister. Sömürücü yöneliş, her türlü etkinlik alanını kapsamaktadır. Sözgelimi sevgi alanında bu gibi kimseler zorla almak ve çalmak eğilimi gösterirler. Bu yüzden, yalnızca, elindekini alabilecekleri kimselere ilgi duyarlar. Düşünce alanında da aynı tavırla karşılaşmaktayız. Bu gibi kimseler, kendi başlarına birtakım düşüncelere ulaşmak yerine, başkalarının fikirlerini çalma eğilimi gösterirler. Bu, doğrudan doğruya başkalarının eserlerini çalmak biçiminde olabileceği gibi, konuşurken başkalarının fikirlerini şu veya bu biçimde tekrarlamak, bu fikirlerin yeni ve kendilerinin malı olduğunu ima etmek şeklinde de olabilir.

Aynı şey, maddi şeylere yönelme konusunda da geçerlidir. Başkalarından alabilecekleri şeylerin, kendi başlarına yaratabilecekleri herhangi bir şeyden daha iyi olduğunu zannederler. Bir şeyler elde edebilecekleri herkesi ve her şeyi kullanır ve sömürürler. İnsanları kullanmak ve sömürmek istedikleri için, açık veya üstü kapalı bir şekilde sömürü nesnesi olma umudunu veren kimseleri severler; sıkıp suyunu çıkaracak kadar sömürdükleri kimselerin sırtından beslenirler. Bu tip yöneliş, çoğunlukla bu gibi kimselerin belirgin özelliği olan "ısırmak için açılan ağız" ile simgelenebilir. Bunların tavırları, düşmanlık ve başkalarını kullanmak gibi iki özelliğin karışımı ile belirlenmiştir. Onlar için herkes bir sömürü objesidir ve faydalılık derecesine göre değerlendirilmektedir.[32]

Din istismarcısının psikolojisinin de aynı özellikler taşıdığı ve sömürücü karakter tipine girdiği söylenebilir. Din istismarcısı da dini kullanmakta ve sömürmektedir. Kur'an, din istismarının belki de zirve noktasını, Allah'ın adı kullanılarak gerçekleştirilen istismarın oluşturduğunu ifade etmektedir:

> Aldatıcı, sizi Allah ile aldatmasın (31. Lokmân 33; 35. Fâtır, 5).[33]

Bu ayete, "mağrur sizi Allah'a güvendirmesin", "mağrur şeytan sizi Allah'a da mağrurlandırmasın" (M. Hamdi Yazır); "aldatıcı şeytan sizi Allah'ın bağışlamasına güvendirerek yoldan çıkarmasın" (Seyyid Kutub); "Allah hakkındaki müfsitçe düşüncelerinizin sahte cazibesine kapılmayın" (Muhammed Esed) ve

[32] Erich Fromm, *Erdem ve Mutluluk*, çev. Ayda Yörükân, Türkiye İş Bankası Yayınları, y.y., 1993, s. 84-86

[33] Ayrıca bkz. 57. Hadîd, 14.

"aldatıcı sizi Allah hakkında aldatmasın" (Süleyman Ateş) gibi anlamlar da verilmiştir. Her hâlükârda bu ve benzeri ayetlerin din istismarına işaret ettiğini söylemek mümkündür.

Genel olarak din istismarının tarih boyunca, kitleleri etkilediği, manipüle ettiği söylenebilir. Toplum içinde bazı insanlar, özellikle de seçkinler, din istismarı yoluyla toplumun çeşitli dindar kesimlerinden yararlanma yoluna gitmişlerdir. Devletler ve yönetici elitler de insanlar katında egemenliklerini sürdürme noktasında dinden istifade edebilmiş ve edebilmektedirler. Din istismarının bu şekilde işlerlik kazanması, etkin ve etkili olması, dinin meşrulaştırım gücü ve işleviyle yakından ilgilidir. Şu hâlde, önce meşruiyet, ardından da dinî meşruiyet üzerinde durmanın faydalı olacağı aşikârdır.

Etimolojik anlamda yasal, geçerli, hukuki, tasdik edilen, kabul gören, onaylanan, dine veya ilahi emre uygun olan, dinin, toplumun veya kamu vicdanının doğru, geçerli ve haklı bulduğu eylem, davranış ve kuralı ifade eden 'meşru' kelimesinden türetilmiş olan 'meşruiyet' (meşruluk) kelimesi yasallık, dine ve ilahi olana uygunluk, hukuka uygunluk gibi anlamlara gelmektedir. Hem psikolojik hem de sosyolojik boyutları olan meşruiyet[34] (*legitimacy*), siyaset bazında çoklukla üzerinde durulan bir mefhumdur. Ancak, meşruiyet, sadece siyasi alana; devlete ve siyasi kurumlara özgü bir kavram değildir. Hayatın çoğu, belkide bütün alanları ve tabiatıyla siyasi olmayan ferdî ve sosyal yönleri de meşruiyet kavramıyla ilgili olabilmektedir.[35] Meşruiyet, insanın öznel yönlerine matuf olduğu gibi, nesnel yönlerine de matuftur.[36] İnsan, kendi iç dünyasında meşruiyetle çok sıkı bir ilgi kurarken[37] dış dünyasında da aynı sıklıkla ilgi kurmaktadır. Bu bağlamda ferdin diğer fertlerle, grup, kurum ve düzenle ilişkilerinde kendini gösteren meşruiyet, hem sübjektif, hem de objektif boyutlara sahiptir. Kısaca, meşruiyet, sadece hakimiyetin bir tür aseptik nötralizasyonunda; yani hükümdar, yönetici veya rejimler bazında değil; ayrıca mülkiyet, üretim, eğitim, hukuk, düşünce, kimlik, ifade, dil, sanat gibi alanlarda da kendini gösterir.[38]

[34] Bkz. Peter L. Berger- Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Allen Lane The Penguin Press, London 1967, s. 110-146; Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Coşkun, İnsan Yayınları, İstanbul 1993, s. 61-88, 138, 141 vd.

[35] James Luther Adams-Thomas Mikelson "Legitimation", *The Encylopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company, New York 1987, VIII. 499-500; Stephen Cotgrove, *The Science of Society*, London 1979, s. 162.

[36] Ernest Gellner, *Legitimation of Belief*, Cambridge University Press, London 1947, s. 25-26, 29; Berger-Luckman, *age.*, s. 110, 111; P. L. Berger-T. Luckmann, "Sociology of Religion and Sociology of Knowledge", s. 66-67, 68 vd.; P. L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, s. 65.

[37] İnsan, şu veya bu şekilde bir davranışta bulunduğunda, o davranışın meşru olduğuna kendi kendini inandırır veya inandırmaya çalışır. Sağlıklı bir insan için bu durum şart olarak gözükmektedir. Bkz. Sabri F. Ülgener, *Darlık Buhranları ve İslâm İktisat Siyaseti*, Mayaş Yayınları, Ankara 1984, s. 9.

[38] E. Gellner, *age.*, s. 25.

Tarihsel olarak çok eskilere dayanan[39] ve çeşitli tiplerde ortaya çıkan meşruiyet, genel olarak, sübjektif veya objektif alanlarda ortaya çıkan veya var olan bir durum, eylem veya davranışın gerçekliğinin, verili bir bilgi vasıtasıyla fert veya toplum katında geçerliliğini[40] (*validity*), izah olunmuşluğunu[41] (*explanation*) ve haklılığını (*justifiability*) ifade eden bir mekanizma veya kurumdur. Bu durumda, siyasal ve sosyolojik düzlemde meşruiyet, haksızca, hile ve zorla devleti veya yönetimi elde etme anlamına gelen gasbın[42] (*usurpation*) zıddı olup; sosyal düzenin, rıza, sükûnet ve uzlaşma içerisinde geçerliliğinin kabul edilmesini ifade eder. Sosyal psikolojinin yardımıyla şunu söyleyebiliriz ki, meşruiyet, bir yandan fert-toplum ilişkilerinde toplumun veya kurulu düzenin fertler katında geçerliliğini ve haklılığını ortaya koyarken, bir yandan da, toplum içinde yaşayan ferdin, toplum tarafından geçerli kabul edilmesini, yani içinde yaşadığı toplumun kabul ettiği hayat tarzının, kimlik veya kimliklerinin sınırları içerisinde yer alarak toplumundan elde ettiği geçerliliği-haklılığı[43] ortaya koyar. Aynı şekilde, meşruiyet, hem sosyal düzenle hem de sosyal düzenin geçerliliğini kabul eden fert, grup veya toplumla ilgili olmak üzere iki boyutludur. Buna göre, bir yandan sosyal düzen, kendisi bizzat kendisinin geçerli olduğu bilincine sahipken, öte yandan var olması ve varlığını sürdürebilmesi için o düzene katılanların bilincinde tasdik edilmeli ve tanınmalı, yani meşruiyet kazanmalıdır.

Başından belirttiğimiz gibi, çok yönlü özellikleri olan meşruiyet, belki de en çok siyasi bağlamı içerisinde ele alınmaktadır. Siyasi bağlamda sosyal sistemin, mevcut siyasi mekanizma ve kurumların, topluma, en uygun mekanizma ve kurumlar oldukları inancını oluşturup yaşatmak yeteneğiyle ilgili olan meşruiyet,[44] egemenliğin sükûnet içerisinde elde edilmesini[45] ifade eder. Daha geniş anlamda ifade etmek istersek, siyasi bağlamda meşruiyet, yönetimi altındaki insanlar üzerinde yönetme hakkına sahip olduğu bilinciyle otoritesini kuran yönetimin (hükümdar veya devlet), yönettiği toplum tarafından onaylanması ve tanınması (*recognition*) şeklinde kendini gösteren yönetsel güç kurumu olarak tarif edilebilir.[46]

[39] Meşruiyetin tarihî boyutları ve yorumlarıyla ilgili olarak bkz. Dolf Sternberger, "Legitimacy", *International Encyclopedia of the Social Sciences*, ed. David L. Sills, The Macmillan Company, y.y., 1968, IX. 245-248

[40] Bkz. Ernest Gellner, *The Devil in Modern Philosophy*, Routledge - Kegan Paul, London-Boston 1974, s. 91, 94, 97, 102, vd.; Berger-Luckmann, *age.*, s. 111 vd.

[41] Bkz. *age.*, a.y.

[42] D. Sternberger, "agm.", s. 244

[43] Kimlik bağlamında fert-toplum ilişkileri için bkz. Peter L. Berger, "Bilgi Sosyolojisinde Bir Sorun Olarak Kimlik", çev. Nihat Erdoğan, *Ege Ü. Edebiyat F. Sosyoloji Dergisi* (1987), sayı: 1, s. 203-215; Berger-Luckman, *age.*, s. 194-204.

[44] S. M. Lipset, *Siyasal İnsan*, çev. Mete Tunçay, Teori Yayınları, Ankara 1986, s. 59.

[45] E. Gellner, *Legitimation of Belief*, s. 24.

[46] D. Sternberger, "agm.", s. 244. Bkz. Vecdi Akyüz, *Hilâfetin Saltanata Dönüşmesi*, Dergah Yayınları, İstanbul 1991, s. 69-71.

Bu tarife göre, meşruiyet elde ederek geçerlilik kazanmış olan düzen veya otoriteye, meşru (*legitimate*) düzen veya meşru otorite denilebilir.

Meşru düzen, toplumsal etkinlik veya toplumsal ilişkinin şekillenip yönlendirilmesinde merkezî öneme sahiptir. Zira toplumsal etkinlik veya ilişki, kendisine katılanlar tarafından meşru bir düzenin (*legitimate ordre, legitime Ordnung*) varlığı tasarımına göre yönlendirilir. Düzenin meşru olarak görülmesi, düzenin geçerliliğini (*Geltung*) sağlar.[47] Meşru düzenin geçerlilik kazanması, bizi meşrulaştırım kavramına götürür. Düzen, kendini nasıl meşru olarak ortaya koyar? Meşrulaştırım yoluyla. O hâlde meşrulaştırım kavramını biraz açmamızda fayda bulunmaktadır.

Meşruiyet kazandırma anlamında izah etme (*expaining-explanation*), haklılaştırma[48] (*justifying-justification*) ve tasdik edip geçerli kılma[49] (*validating-validation*) süreci (*process*) olarak meşrulaştırım (*legitimation*), kurumsal düzeni, objektifleşmiş anlamlarına kognitif onay vererek izah eder (*explain*); pratik zorunluluklarına normatif bir değer atfederek haklılaştırır (*justificate-justification*)[50] ve geçerli kılar (*validate*). Başka bir ifadeyle meşrulaştırım, toplumda yeni durumların (*situations*), araştırılıp bulunduğu veya yürürlükte olan durumların, paylaşılan değer, meziyet veya nitelikleri referans göstermek suretiyle korunduğu bir süreci ifade eder.[51]

Şu hâlde, otorite veya devlet düzleminde meşrulaştırım[52] olgusunda değerler (*values*) ve nitelikler (*qualities*) önemli yer tutmaktadır. Kanun, düzen, adalet, din, vatanseverlik, sıkı sınıfsal ilişkiler, etnik veya dinî kimlik gibi olgular, yaygın meşrulaştırıcı (*legitimating*) ve dolayısıyla geçerli kılıcı (*validiting*) değerlerdir; karizmatik liderlik, eşitlik, demokratik ortam, statüko deneyimi ve zulüm dürtüsü gibi hususlar ise yaygın meşrulaştırıcı niteliklerdir.[53]

Meşrulaştırım olgusuyla ilgili olarak yapılmaya çalışılan tariflerden de anlaşılacağı üzere, sosyo-politik bir süreç olarak meşrulaştırımın objektif ve sübjektif olmak üzere iki yönü bulunmaktadır. Etkin olan meşrulaştırma, gerçekliğin objektif ve sübjektif tanımlamaları arasında kurulan simetriyi ifade eder. Bu durumda meşrulaştırımın amacı, objektif veya sübjektif düzeylerde, gerçekliğin muhafazası olarak karşımıza çıkmaktadır.[54] Sosyal olarak kurulu düzen veya

[47] Max Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, çev. Özer Ozankaya, İmge Yayınları, Ankara 1995, s. 56.

[48] Bkz. Gellner, *The Devil in Modern Philosophy*, s. 53, 71, 183, 184 vd.; E. Gellner, *Contemporarry Thought and Politics*, Routledge-Kegan Paul, London-Boston 1974, s. 22, 23; Berger-Luckmann, *age.*, s. 111 vd.

[49] Gellner, *The Devil in Modern Philosophy*, s. 22, 23, 94 vd.; Gellner, *Contemporarry Thought and Politics*, s. 22, 23, 31, 41 vd.; Gellner, *Legitimation of Belief*, s. 29 vd.

[50] Berger-Luckmann, *age.*, s. 111.

[51] Adams-Mikelson, "agm.", s. 499.

[52] "Aynı m.", s. 501.

[53] "Aynı m.", s. 499.

[54] Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, s. 65.

sosyal gerçeklik, meşrulaştırımla, makuliyeti (*plausibility*) için gerekli olan psikolojik ve sosyolojik temelin varlığını devam ettirir.[55]

Tipik olarak meşrulaştırımlar, karakter bakımından hem bilişsel (*cognitive*) hem de normatiftirler.[56] Meşrulaştırımın anlaşılması için, onun bu yönünü iyi anlamak gerekmektedir. Meşrulaştırım, sadece bir 'değerler' (*values*) meselesi değildir; o aynı zamanda bir 'bilgi' de ifade eder. Dolayısıyla meşrulaştırım, sadece ne olması gerektiğini değil, ne olduğunu da belirler; sadece fert, grup, cemaat veya toplumun niçin öyle bir eylemde bulunması gerektiğini söylemez, aynı zamanda şeylerin veya düzenin niçin öyle olduğunu da söyler.[57] Bu durumda diyebiliriz ki, toplumsal olarak nesnelleşen bilgi, siyasi ve sosyal düzenin açıklama, onaylama, tanıma ve haklılaştırmalarla meşrulaştırılması konusunda önemli bir hizmet ve işlev görür.

Meşruiyet konusunda şu da eklenmelidir ki, meşruiyet ve meşrulaştırımın, sürekli varlık gösterebilmesi ve etkin olabilmesi için hatırlatılması gerekir; zira insanlar unutabilir, sosyal veya siyasal düzeni meşrulaştıran ifadeleri, unsurları veya araçları hatırından çıkarabilir. Bu durumda meşruluk ve meşrulaştırımın devam edebilmesi, söz konusu ifade, unsur veya araçların sürekli hatırda tutulmasını sağlayacak tekrarların yapılmasına bağlıdır.

Genel olarak meşruiyetle ilgili bu bilgileri verdikten sonra dinî meşruiyet konusuna geçebiliriz.

Weber'in geleneksel meşruiyet tiplemesini de kapsayacak şekilde dinî meşruiyet, meşruluğun dinden ve dinî kaynaklardan, üstten, aşkın olandan, dinin renk verdiği gelenekten elde edildiği meşruiyettir. Bu durumda T. Luckmann'ın 'üst'ten geleneksel meşrulaştırım (*the traditional legitimation from 'above'*)[58] tiplemesini de kapsamına alan dinî meşrulaştırım (*religious legitimation*) din ve dinî kaynaklar yoluyla haklılaştırma, açıklama ve geçerlilik kazandırma demektir. İnsanlık tarihini, iktidar mücadelelerini, devletleri, siyasi olayları, din-toplum ve din-devlet ilişkilerini vb. anlayabilmede, dinî meşruiyet ve meşrulaştırımı kavramak, büyük önem taşımaktadır. Bilindiği üzere, fonksiyonlarına indirgenemeyecek olan ve fakat pek çok toplumsal fonksiyonu bulunan dinin,[59] en önemli fonksiyonlarından biri meşrulaştırım, yani meşruiyet kazandırmadır. Berger'in deyimiyle, din, meşrulaştırımın tarihî bakımdan en yaygın, en derinlikli ve en etkin aracı olagelmiştir.[60]

[55] Berger, *age.*, s. 81.

[56] Berger, *age.*, s. 62; John D. Wisman, "Meşrulaştırma, Eleştirel İdeoloji ve İktisat", çev. Mustafa Özel, *İktisat Risaleleri*, İz Yayınları, İstanbul 1997, s. 207.

[57] Berger-Luckmann, *age.*, s. 111.

[58] Berger-Luckmann, *age.*, s. 101.

[59] Ünver Günay, "Türkiye'de Toplumsal Değişme ve Din", *Türk Yurdu* (1997), sayı: 462-463, s. 82-87.

[60] Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, s. 65.

Din, davranış ve düşüncelerimize kutsallık kazandırmak[61] ve ferdin iç dünyasında olup bitenleri, ferdin inanç ve bilinçlerini, bilgi ve tezlerini, toplumsal kurumları, siyasal ve toplumsal düzeni, onlara nihai olarak geçerli ontolojik statüler bahşetmekle, yani onları kutsal ve kozmik referanslar çerçevesine yerleştirmek suretiyle meşrulaştırır; başka bir ifadeyle, beşerî açıdan tanımlanan realiteyi, nihai, evrensel ve kutsal bir realiteye bağlayarak[62] sübjektif ve objektif düzlemlerde haklılaştırır. Bu nedenle, dinî meşrulaştırım, toplumların düzenleri için çok önemli görülmüştür. Din, marjinal durumları dahi her şeyi kuşatan kutsal ve aşkın realiteye uygun olarak meşrulaştırmak suretiyle, toplumsal olarak tanımlanan gerçekliği muhafaza eder.[63] Dinî meşrulaştırımla meşruiyet kazanan bir toplum düzenine karşı gelmek ise, büyük tehlikeleri göze almak demektir. Bunu yapmak, karanlığın ilkel güçleriyle sözleşme yapmakla eşdeğer görülür.[64]

Dinin ve tabiatıyla dinî meşrulaştırımın etkin işlevleri nedeniyle, büyük oranda veya belirli bir miktarda –isteyerek veya istemeyerek– dinî meşrulaştırıma başvurmayan bir sosyal ve siyasal düzen veya devlet düşünmek imkansız gibi görünmektedir. Dine en uzak duran güç, iktidar, düzen veya devletler dahi, dinî meşrulaştırıma başvurmak zorunda kalmışlardır.[65]

Dinî meşrulaştırım devlet bazında düşünüldüğünde denilebilir ki, devletler, varlıklarını sürdürebilmek için, dinî meşrulaştırıma şu veya bu şekilde başvurmuşlardır. Din, temelde toplumsal düzenin entegrasyonu ve *status quo*'nun meşrulaştırımına hizmet eder.[66] Bu, bütün devletler için geçerlidir. Ama dinî meşrulaştırım, dindar Hıristiyan, Yahudi, Budist, Hindu, İslam vb. toplumlarında devlet veya toplum düzeni için âdeta bir zorunluluk olduğundan, o toplumlarda meşruiyet temelde dinden sağlanırken, dinin geri plana itildiği, laikliğin etkin olduğu devletlerde ve sekülerleşmenin yaygın olduğu toplum düzenlerinde meşruiyet temelde dinden sağlanamamakla birlikte, yine de görece az veya çok dinî meşrulaştırıma başvurmak durumunda kalınmıştır. Bu durum, dinî meşrulaştırımın rolünün muğlaklaştığı, meşruiyet krizlerinin yaşandığı ve tartışıldığı[67] modern laik devlet düzenleri[68] için dahi geçerlidir.

Meşruiyet ve dinî meşrulaştırımla ilgili olarak zikredilen hususlar göz önünde bulundurulduğunda denilebilir ki, dinî meşrulaştırımın din sömürüsü veya istismarına açık bir yönü bulunmaktadır. Bireysel davranışlardan toplumsal ve

[61] Clifford Geertz, *The Interpretations of Cultures: Selected Essays*, Basic Books, New York 1973, s. 123-126 vd.

[62] Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, s. 66-67, 69, 70.

[63] Berger, *age.*, s. 79.

[64] Berger, *age.*, s. 73.

[65] Adams-Mikelson, "agm.", tamamı.

[66] Berger-Luckmann, *age.*, s. 67, 61.

[67] Bu noktada demokrasi-meşruiyet ilişkisi hakkında bkz. E. Gellner, *The Devil in Modern Philosophy*, s. 20-41; Seyla Benhabib, "Müzakereci Bir Demokratik Meşruiyet Modeline Doğru", *Demokrasi ve Farklılık*, haz. Seyla Benhabib, Demokrasi Kitaplığı, İstanbul 1999, s. 101-139.

[68] Adams-Mikelson, "agm.", s. 507.

siyasal davranış ve ilişkilere kadar hayatın hemen her alanında bir şekilde yapılanları rasyonalize etmek, kendini kabul ettirmek, iktidar sahibi olmak veya iktidarı pekiştirmek gibi amaçlarla dinî meşrulaştırım yapılabildiğine göre, aynı şekilde, din istismarı da yapılabilmektedir. Din istirmacıları, dinî meşrulaştırımın istismara açık yönünü kullanırlar. Din istismarı yapanlar veya dini kötüye kullananlar, maddi veya manevi çıkarları uğruna sergiledikleri davranışları insanlar katında iyi ve meşru göstermek, haklılaştırmak veya izah etmek için bu davranışlara birtakım kılıflar veya gerekçeler uydururlar. Kılıf uydurma veya iyi gerekçeler bulma, insanları onların yaptıklarının doğruluğuna ve geçerliliğine inandırma ve böylece istismarlarını gerçekleştirmede etkili bir yol olarak görülmektedir. Din istismarı, yönetenlerle yönetilenler arasında olduğu gibi, iki sosyal veya siyasal grup arasında da olabilir; aynı şekilde, kişiler arasında da cereyan edebilir.

Gösterişçi dindar da, asıl amacını gizleyerek, kendini ve yaptıklarını toplum içinde dinî açıdan meşru gösterebilmek ve asıl hedeflerini bu meşuiyetin gölgesinde veya perdesi altında gerçekleştirebilmek için samimi dindarlar arasında dindarca davranışlar sergilemesi nedeniyle din istismarı yapmış olmaktadır. Şu hâlde, gösterişçi dindar, bir tür din istismarcısıdır. Gösterişçi dindar, riyakârlığının bir gereği olarak ortaya koyduğu dindarca davranışlarıyla, dinin meşrulaştırım işlevini kendi çıkarına kullanarak dinden ve dindarlardan haksızca yararlanmak, dindarları sömürmek veya suistimal etmek suretiyle din istismarcılığı yapmaktadır.

Bu bağlamda, Marksizmin din anlayışına işaret etmek yerinde olabilir. Bilindiği üzere, Marksizmin, bir ekonomik istismar,[69] bir de din istismarı nazariyesi mevcuttur; ancak, burada sadece din istismarı nazariyesine kısaca göz atılacaktır. Bilindiği gibi, Marksizme göre dinin bizzat kendisi bir istismar ürünü olarak anlaşılmaktadır. Marx'a göre, din halkın afyonu, Engels'e göre kitleleri köleleştiren araçtır.[70] Marksizmde din, sınıf mücadelesinin eseri olan bir üst yapı fenomenidir. Din, ezenlerle ezilenlerden ibaret olan toplumda ezenlerin ezilenleri uyuşturmak için kullandıkları bir tür afyon, burjuvazinin bir sömürü aleti, sınıf çatışmasının eseri olarak telakki edilmiştir.[71] Bu bağlamda, bazı kişiler, değişik yollardan, dinî ahlak ile çıkar konumları arasındaki ilişkiyi, dinî ahlakın çıkar konumlarının bir işlevinden ibaret olduğu biçiminde yorumlamayı yeğlemişlerdir. Yukarıdaki görüşleri çerçevesinde Marx, ekonomik öz/kişisel çıkarların sosyal davranışın muharrik güçleri olduğu görüşündedir. Marx'a göre, sanayi tesisleri ve şirketlere sahip olan zenginlerin ekonomik öz/kişisel çıkarları, onların zenginliklerini meşrulaştırıp haklılaştıran ve günahkârlık veya suçluluk duygusunu teskin eden bir dinî bakış geliştirmelerine sebep olmuştur.

[69] Bkz. Z. Fahri Fındıkoğlu, *age.*, s. 309-322.

[70] Hilmi Ziya Ülken, *Tarihî Maddeciliğe Reddiye*, İstanbul Kit., İstanbul 1976³, s. 58-75.

[71] Yümni Sezen, *Tarihî Maddeciliğin Tahlil ve Tenkîdi*, Veli Yayınları, İstanbul 1984, s. 365-366.

Bu açıdan Marx, dine, eşitsizliğin, hatta haksızlık ve acıların yürürlükteki formlarını kutsallaştıran bir sistem olarak bakmaktadır.[72]

Esasen, yukarıda da değinildiği gibi, dini, her sosyal sınıf veya tabaka istismar edebilir, etmiştir de; ancak, dine salt bir istismar veya sömürü aracı olarak bakmanın bilimsellikle izah edilebilecek bir yanı olmasa gerektir.[73] Marksizmin dine bakışında koyu bir redüksiyonizmin mevcudiyeti hemen göze çarpmaktadır. Marx ve onun gibi düşünen Batılı aydınların söyledikleri, bazı zamanlarda ortaya çıkan bazı dinler veya dinî durumlar için doğru olabilir; bazı dinler veya bazı din anlayışları bir afyon, bir aldatmaca, bir yabancılaşma olabilir. Kur'an'ın önemle üzerinde durduğu *mele'* ve *mutref*lerin, insanları uyuşturmak için dinlerini istismar aracı yaptıkları da doğrudur. Ne ki, bu tür durumlardan hareket ederek bir genellemeye gitmek, bütün dinler için aynı hükmü vermek, bilimsel bir davranış değildir. Çeşitli dönemlerde çeşitli sosyal tabakalar, çeşitli zengin sınıflar, yaşanan dine damgasını vurabilir; ancak, M. Weber'in de dediği gibi, "bir dinin özünün, onu ayakta tutan tabakanın sosyal durumunun basit bir sonucu veya işlevi yahut da ideolojisi olduğunu ya da temsil ettiğini veya o tabakanın maddi ve manevi çıkar konumunu yansıttığını" söylemek, sosyolojik tahlil ve yorum açısından doğru olmaz.[74]

Yine din, tarihin çeşitli dönemlerinde olduğu gibi, talihli olanlara, zenginlere, galiplere iyi talihin ilahi meşruluk temelini hazırlayabilir. Din, zengin veya talihli olanların yönetilenler üzerindeki yaptırımlarını, hatta kötülüklerini teodise açısından yorumlayarak meşrulaştırabilir. Bu teodise de, Weber'in dediği gibi, insanoğlunun mürailik eğilimine kenetli olabilir.[75] Ancak, yine de bu tip durumlar, dinlerin hep böyle olduğu veya böyle durumlardan doğduğu gibi bir yorumu haklı çıkarmaz.

Burada dikkat edilecek nokta, sosyal gerçekliği olduğu gibi okumaktır. Bu yapıldığı takdirde, dinin istismar aracı olarak işlevselleştirilebildiği ve gösterişçi dindarlığın da bir tür din istismarı olduğu görülebilmektedir.

[72] Keith A. Roberts, *Religion in Sociological Perspective*, Wadsworth Publishing Company, California 1990², s. 226-227.

[73] Bkz. Roberts, *age.*, s. 365-369.

[74] Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, haz. H. H. Gerth-C. W. Mills, çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993³, s. 229.

[75] Weber, *age.*, s. 231.

Mezhep Farklılığının Dindarlığa Etkisi Üzerine Bir Araştırma

ADEM ŞAHİN
YRD.DOÇ.DR., SELÇUK Ü. İLAHİYAT F.
adesahin@hotmail.com

TALİP ATALAY
ARŞ.GÖR. DİCLE Ü. İLAHİYAT F.
talipatalay@hotmail.com

Batı'da yapılan dinî araştırmalarda, mezhep farklılığının dindarlıkla ilgili bir değişken olarak oldukça geniş şekilde kullanıldığını görmekteyiz (Hallahmi, Argyle, 1975: 6). Bu çalışmalardan esinlenerek, İslam kültürünün egemen olduğu ülkemizde mezhepler arası dindarlık farklılığını araştırmanın, Hıristiyan ve İslam mezhepleri arasındaki yapısal, geleneksel ve teolojik farklılıklar sebebiyle ne derece anlamlı olacağı tartışılabilir. Bununla birlikte, dinî içerikli psikolojik mekanizmaların, inancın içeriği değişse de benzer şekillerde ortaya çıktığı bulgusundan (Argyle, Hallahmi, 1997: 231; 1975: 6) hareketle, farklı mezheplerden bireyleri karşılaştırmanın, ülkemiz insanının dindarlığını anlamada katkı sağlayacağını düşünmekteyiz.

Araştırmada, mezheplerin değişik konulardaki görüşleri ele alınmayacaktır. Burada amacımız, bireylerin inançlarını veya kutsal kabul ettikleri şeylerin doğruluk veya yanlışlıklarını tartışmak değil; bilakis, din veya kutsal olarak kabul ettikleri inançlar ve dahil oldukları grupla kurdukları ilişki çerçevesinde ortaya çıkan davranışlarını ortaya koymaktır (Scobie, 1975: 29-30). Bu bağlamda, araştırmamızın amacı, değişik amelî mezheplere mensup bireyleri, dinî hayat açısından karşılaştırmak suretiyle, mezhep farklılığının dindarlığa etkisini tespit etmek olacaktır.

Bir Hıristiyan için mezhebî bağlılığın, teolojik bir arka planı vardır. Her ne kadar aynı dinin müntesibi olsalar da, onların çoğunluğu tarafından bir mezhebe bağlı olmak, sanki ayrı bir dine mensup olmak gibi algılanırken, Müslümanlar için bunu söylemek oldukça güçtür. İslam geleneğinde mezhep, itikadi ve amelî olmak üzere iki farklı bağlamda ele alınır. Aralarındaki farklılıklar, aka-

demik çevrelerde araştırma konusu olsa da, itikadi mezheplerin halk dindarlığının ilgi alanı dışında olduğunu söyleyebiliriz. Esasen ülkemiz Müslümanlarının çoğu, hangi itikadi mezhepten olduğunu veya itikadi mezhep diye bir kavramın olup olmadığını açıkçası bilmez. Hatta, teorik olarak, halkımızın büyük çoğunluğunun, Hanefi-Maturidi geleneğe bağlı olmasına rağmen, Osmanlı'dan miras aldığımız din eğitimi geleneğinin de etkisiyle, pratikte, Eşari geleneğiyle iç içe girmiş bir itikat yapısına sahip olduğu bile söylenebilir (Güler, 1998: 27). Amelî mezhepler ise, daha çok pratik hayatın ürettiği problemlere yönelik çözüm farklılığından doğmuştur ve halk dindarlığı içinde önemli bir yer işgal eder.

İslamiyet'in yayılması sürecinde yeni kültür merkezleri oluşmuş; buralarda yaşayan din âlimleri, halkın karşılaştığı problemlere çözüm bulmak için yöresel özellikleri de dikkate alarak, değişik yöntemler geliştirmişler; zamanla her bir kültür merkezi, imamlarının isimleriyle anılan birer ekol hâline gelmiştir. Amelî mezheplerden Hanefilik, Kûfe (bugün Irak sınırları içinde); Şafiilik, önce Irak sonra Mısır'da; Hanbelilik, Bağdat'ta ve Malikilik ise Hicâz'da (bugün S. Arabistan sınırları içinde) ortaya çıkmıştır.

Türkiye'de yaşayan Müslümanların, mezheplere göre dağılımları hakkında elimizde bir veri bulunmamaktadır. Ancak, bölgelere göre yoğunlukları değişmekle birlikte, ülkemizdeki en yaygın mezhebin Hanefilik olduğunu ve onun Şafiiliğin takip ettiğini söyleyebiliriz. Bu iki grup dışında, Hanbeli ve Maliki mezheplerine mensup bireylerin de çok az bir yekün teşkil ettiğini düşünmekteyiz. Ayrıca, ülkemizde kayda değer bir Alevi nüfusun bulunduğu da bilinmektedir. Fakat araştırmayı dört amelî mezheple sınırlandırdığımızdan, bu çalışmada Alevi inancına sahip Müslüman kitleyi araştırma örneklemi dışında tuttuk. İleride yapılacak olan çalışmalarda Alevi inancına sahip kişilerin de örneklem grubuna dahil edilmesinin, bu konuda yapılacak araştırmalara zenginlik katacağı düşüncesindeyiz.

Acaba bir mezhep, bağlılarının davranışlarını nasıl etkiler?

Sembolik etkileşim kuramına göre insanlar, bir yandan dünya görüşleri ve benlik bilinçleri doğrultusunda hareket ederlerken, diğer taraftan, ait oldukları grup ve iletişim içinde bulundukları kişilerden de etkilenirler. Bu kuram, din alanına uygulandığında, mezhebî norm ve değerler, din adamlarının etkisi, dinsel bağlılık ve inançlar gündeme gelmektedir (Davidson, 1994).

Mezhepsel norm ve değerler açısından baktığımızda, İslam mezhepleri arasında uygulamaya yönelik kimi pratik ritüel ve uygulamalarda bazı farklılıkların olduğunu görmekteyiz. Bu farklılıkların, tarihin belirli dönemlerinde birtakım siyasi ve dinî sürtüşmelere sebep olmakla birlikte, bugün İslam coğrafyasının birer zenginliği olarak görüldüğünü söyleyebiliriz.

Acaba mezheplerin dini anlayış ve uygulama farklılıkları, bağlılarının dinî kişiliklerinin şekillenmesinde etkili olmakta mıdır? Bu konuda, Weber'in Protestanlık ve kapitalizm arasındaki ilişkiye dair görüşleri, bilim çevrelerinde oldukça popülerdir. Ona göre, Protestanlığın müntesiplerine telkin ettiği ahlak pren-

sipleri, onların kişiliklerini ve eşyaya bakış açılarını etkilemiş ve neticede kapitalizm ortaya çıkmıştır (Weber, 1985: 137). Yine Batı'da, özellikle Amerika'da, Katoliklerin yüksek okula gitme oranlarının Protestanlara göre daha düşük olduğuna, üniversite eğitimi ve üniversite sonrası kariyer yapmaya daha az meylettiklerine, üniversite eğitimlerinde fen bilimlerini ve iş yönetimi gibi alanları daha az tercih ettiklerine dair hipotezleri test etmeye yönelik birçok araştırma yapılmıştır (Bazıları için bkz. Greeley, 1967a; Wagner, Doyle and Fisher, 1959; Nudelman, 1971; Rigney, Hoffman, 1997).

İslam mezhepleri veya bunlara müntesip kişilerin karakteristikleri hakkında da birtakım mülahazalarda bulunulmuştur. Mesela, Hanefi mezhebinin genel karekteristiği olarak, ibadet ve muamelatta kolaylık, fakir ve zayıf tarafı gözetme, kişinin hukuki işlemlerini imkân dahilinde geçerli sayma, fertlerin hürriyetini ve kişiliğini gözetme, devlet otoritesinin devlet başkanınca temsili gibi özellikler gösterilmektedir (Bardakoğlu, 1997: 18-21). Hanbeli mezhebinin ise, daha çok emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker (iyiliği emretme, kötülükten sakındırma) ve bid'at konularındaki hassasiyetiyle karakterize edildiği ve bunlara yapılan aşırı vurgunun, müntesiplerinin başta kelamcılar olmak üzere diğer gruplara karşı sert davranmalarına ve ifrata varan müdahaleci bir karakter kazanmalarına yol açtığı yönünde görüşler ortaya atılmıştır (Koca, 2002: 200). Keza Şafiiliğin de, zahire verdiği önem, onun ayırt edici özelliği olarak belirtilmektedir (Ebu Zehra,1969: 305-315; Yaman, 2002: 32). Ancak, mezheplerin belirgin özellikleri ve mezhep müntesiplerinin kişilikleri arasındaki ilişkiye dair bilimsel bir çalışmaya ulaşamadık.

Dindarlık-mezhep ilişkisinde en önemli faktörlerden birisi, sosyal çevredir. Birey, çevresiyle devamlı iletişim içindedir ve bu süreçte bazen bilinçli bazen de bilinçsiz olarak, mezheple ilgili bilgi, tutum ve kanaatleri çevresinden almaktadır. Bireyi saran sosyal çevre içinde, mezhepsel bilgi, tutum ve kanaatlerin birinci derecede taşıyıcı ve aktarıcısı, ailedir. Çocuklar, istisnalar olmakla birlikte, genellikle ailelerinin mensup olduğu mezhebi benimsemekte, bir mezhepten olma bilinç ve duygusunu ailesinde kazanmaktadırlar (Meadow, Kahoe, 1984: 225; Hallahmi, Argyle, 1997: 98-99). Ailenin, çocuğun dinî hayatı üzerinde etkili olabilmesi için, öncelikle onunla ilişkisinin sıcak ve samimi olması gerekmektedir. Nitekim yapılan araştırmalar, ailenin duygusal desteğinin, çocuklarının dindarlığının kendilerininkiyle benzeşmesine katkıda bulunduğunu göstermiştir (Hallahmi, Argyle, 1997: 101). Bu konuda etkili olan bir başka değişken de, anne babanın aynı din veya mezhepten olması ve çocuklarının din eğitiminde birlikte hareket etmeleridir. Diğer taraftan, çocuğun anne ve babasından birlikte alacağı birçok şey olduğu gibi, onların her birinden ayrı ayrı alacağı şeyler de vardır. Clark ve arkadaşları, yaptıkları bir araştırmada (1988), çocuğun inançla ilgili bilgi ve telkinleri daha çok annesinden aldığını; babanın ise, dinî ibadetlere devam etme konusunda daha etkili olduğunu tespit etmişlerdir (nakl. Hallahmi, Argyle, 1997: 102).

Çocuklara verilen din eğitiminin ve din eğitimini verenlerin kişiliklerinin de mezhepsel farklılıkların belirginleşmesinde önemli etkisi vardır. Şayet çocuklara farklılık üzerine inşâ edilen bir din eğitimi verilirse, onların mezhep konusunda daha hassas olacağını öngörebiliz.

Müntesiplerin etnik kökenleri ile mezhebin belirgin özellikleri arasında da bazı ilişkiler bulunmuştur. Yani, bazen mezhebin belirgin özelliği olarak görülen bir olgu, gerçekte mezhebin bağlılarının etnik özelliklerinden kaynaklanabilmektedir (Greeley, 1967b: 669). İslam mezhepleri ve müntesiplerinin etnik kökenleri arasında bir ilişki olup olmadığına dair bir çalışma veya bir mülahazaya rastlayamadık. Daha sonra yapılacak çalışmalarda bu tür ilişkilerin de irdelenmesinin konuya renk katacağı inancındayız.

Metod

Örneklem

Araştırmanın örneklemi, Diyarbakır merkez ilçede öğrenim görmekte olan lise son sınıf öğrencilerinden tesadüfi örneklem yöntemiyle oluşturulmuştur. Örneklemin %74,5'i (s=295) 12-17 yaş, %25'i (s=99) 18-21 yaş, %0,5'i (s=2) 22-27 yaş grubundan olup; % 34,8'i (s=138) kız, %65,2'si (s=258) erkektir. Bunlardan %20,7'si (s=82) Hanefi, %74,2'si (s=294) Şafii, % 3,3'ü (s=13) mezhebini bilmeyenler ve % 1,7'si ise diğer mezheplerden olduğunu ifade etmişlerdir. Araştırmanın planlama aşamasında Maliki ve Hanbeli mezheplerinden bireylerin de örneklemde temsil edilmeleri öngörülmüştü; ancak, bu iki mezhepten denek bulunamadığı için, örnekleme dahil edilememişlerdir.

Veri Toplama Aracı

Araştırmada veri toplama aracı olarak D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Ana Bilim Dalı öğretim elemanlarınca geliştirilmiş olan *Dinî Hayat Ölçeği* (DHÖ) kullanılmıştır.

DHÖ, dinî hayatın Glock tarafından öne sürülen dört boyutunu ölçmek için geliştirilen bir ölçek olup; 31'i asıl, 66'sı dolgu olmak üzere 97 maddeden meydana gelmektedir. Ölçeğin inanç boyutu 4, duygu boyutu 7, davranış boyutu 10 ve bilgi boyutu 10 asıl maddeden oluşmaktadır. Ölçekten alınacak en düşük puan 0, en yüksek puan 69 olup; araştırmada *toplam dindarlık puanı* veya *dindarlık puanı* olarak değerlendirilecektir.

Ölçeğin inanç boyutu, katılıyorum (2), kararsızım (1), katılmıyorum (0) seçeneklerini içermekte olup; alınabilen en yüksek puan 8, en düşük puan 0'dır. Duygu boyutu, hiç (0), biraz (1), çok (2), pek çok (3) seçenekleri üzerinde işaretlenebilmekte olup; itemlerde ifade edilen duygu veya tecrübelerin şiddet ve derecesini ölçmektedir. Bu boyuttan en az 0, en çok 21 puan alınabilmektedir. Davranış boyutunda ise maddeler, ölçülmek istenen dinî davranışın sıklık derecesine göre, hiç (0), bazen (1), çoğu zaman (2), her zaman (3) şeklinde işaretlenebilmekte olup; en az alınacak olan puan 0, en yüksek alınacak puan

30'dur. DHÖ'de ölçülen son boyut, bilgi boyutudur. Bilgi boyutunda seçenekler doğru ve yanlış şeklinde oluşturulmuş ve her doğru cevap için 1 puan takdir edilmiştir. Bu boyuttan alınabilen en az puan 0, en yüksek puan ise 10'dur.

DHÖ'nün güvenirlik ve geçerlik çalışmaları Yıldız (1998) ve Şahin (1999) tarafından yapılmıştır.

Verilerin Analizi

Araştırmada, mezhep bağımsız değişkeni gruplarının dindarlık ve dindarlığın boyutları açısından farklılıklarını tespit etmek için Tek Yönlü Varyans Analizi, farklılıkların hangi gruplar arasında gerçekleştiğini tespit etmek için ise Scheffe ve Fisher LSD Çoklu Karşılaştırma Testleri uygulanacaktır.

Bulgular

Araştırmada, mezhep gruplarının dindarlık puanları arasında P<.0000 düzeyinde anlamlı farklılık olduğu tespit edilmiştir (F3,392=23,81 P<.0000).

Tablo 1. Mezhep Gruplarının Dindarlık Puanlarının Dağılımı Arasındaki Farkın Anlamlılık Düzeyine Dair Tek Yönlü Varyans Analizi

kaynak	Serbestlik der.	Kareler top	Kareler ort.	F değeri	p
Gruplar arası	3	7771,6746	2590,5582	23,8185	,0000
Gruplar içi	392	42634,8986	108,7625		
Toplam	395	50406,5732			

Bu farklılığın hangi gruplar arasında gerçekleştiğini tespit etmek amacıyla uyguladığımız Scheffe testinin sonucuna göre, dindarlık ölçeğinden en yüksek puanı Şafii grubu almış (x=52,99); onları, Hanefiler (x=51,96), mezhebini bilmeyenler (x=45,76) ve 'diğer' şıkkını işaretleyenler (x=20,42) takip etmiş; ancak, istatistiksel açıdan anlamlı farklılık, 'diğer' şıkkını işaretleyenlerle Hanefi, Şafii ve mezhebini bilmeyenler arasında gerçekleşmiştir. Bu durumda, dindarlık puanı açısından Hanefi, Şafii ve mezhebini bilmeyenlerin homojenlik gösterdiğini, 'diğer' şıkkını işaretleyenlerin ise, bu gruptan ayrıldığını söyleyebiliriz.

Tablo 2. Mezhep Gruplarının Dindarlık Puanlarının Dağılımları ve Scheffe Testi Sonuçları

	ortalama	Diğer	Bilmiyor	Hanefi	Şafii
Diğer	20,42				
Bilmiyor	45,76	*			
Hanefi	51,96	*			
Şafii	52,99	*			

* P<.05

Mezhep gruplarının, dindarlığın inanç, davranış, duygu ve bilgi boyutlarından aldıkları puanların da anlamlı farklılıklar gösterdiği tespit edilmiştir (inanç, F3,392=17,4561 P<.0000; davranış, F3,392=17,45, P<.0000; duygu, F3,392=17,67, P<.0000; bilgi, F3,392=2,92 , P<.03).

Tablo 3. Mezhep Gruplarının İnanç, Davranış, Duygu ve Bilgi Boyutu Puanlarının Dağılımı Arasındaki Farkın Anlamlılık Düzeyine Dair Tek Yönlü Varyans Analizleri

	kaynak	Serbestlik der.	Kareler top	Kareler ort.	F değeri	p
inanç boyutu	Gruplar arası	3	115,9891	38,6630	45,5452	,0000
	Gruplariçi	392	332,7660	,8489		
	Toplam	395	448,7551			
davranış boyutu	Gruplar arası	3	2458,6344	819,5448	17,4561	,0000
	Gruplar içi	392	18403,9388	46,9488		
	Toplam	395	20862,5732			
duygu boyutu	Gruplar arası	3	809,8743	269,9581	17,6781	,0000
	Gruplar içi	392	5986,1257	15,2707		
	Toplam	395	6796,0000			
bilgi boyutu	Gruplar arası	3	22,1386	7,3795	2,9225	,0338
	Gruplar içi	392	989,8210	2,5251		
	Toplam	395	1011,9596			

Bu farklılıkların hangi gruplar arasında gerçekleştiğini saptamak için uyguladığımız Sheffe testlerinin sonuçları, dindarlığın inanç boyutunda Hanefi, Şafii ve mezhebini bilmeyenlerin homojenlik arz ettiğini; anlamlı farklılığın ise, bu gruplarla 'diğer' şıkkını işaretleyenler arasında gerçekleştiğini göstermiştir.

Tablo 4. Mezhep Gruplarının İnanç Boyutu Puanlarının Dağılımları ve Scheffe Testi Sonuçları

	ortalama	Diğer	Bilmiyor	Şafii	Hanefi
Diğer	3,85				
Bilmiyor	7,23	*			
Şafii	7,85	*			
Hanefi	7,96	*			

*P<.05

İnanç boyutuna dair puan dağılımı ise, yüksekten düşüğe Hanefi (x=7,96), Şafii (x=7,85), mezhebini bilmeyenler (x=7,23) ve 'diğer' şıkkını işaretleyenler (x=3,85) şeklinde gerçekleşmiştir.

Tablo 5. Mezhep Gruplarının Davranış ve Duygu Boyutu Puanlarının Dağılımları ve Scheffe Testi Sonuçları

	Davranış ortalama	Duygu ortamlama	Diğer	Bilmiyor	Hanefi	Şafii
Diğer	3,85	5,71				
Bilmiyor	16,92	15,84	*			
Hanefi	20,54	16,51	*			
Şafii	21,75	16,55	*			

*P<.05

Davranış ve duygu boyutlarında en yüksek puana Şafii grubunun ulaştığı (davranış, x=21,75; duygu, x=16,55), onları yüksekten düşüğe sırasıyla Hanefiler (davranış x=20,54; duygu, x=16,51), mezhebini bilmeyenler (davranış x=16,92; duygu, x=15,84) ve 'diğer' şıkkını işaretleyenlerin takip ettiği (davranış x=3,85; duygu, x=5,71), tespit edilmiştir. Ancak, istatistiksel açıdan Hanefi, Şafii ve mezhebini bilmeyenlerin homojenlik gösterdiği, anlamlı farklılığın da bu homojen grupla 'diğer' şıkkını işaretleyenler arasında gerçekleştiği saptanmıştır.

Tablo 6. Mezhep Gruplarının Bilgi Boyutu Puanlarının Dağılımları ve Fisher LSD Testi Sonuçları

	ortalama	Bilmiyor	Diğer	Hanefi	Şafii
Bilmiyor	5,92				
Diğer	6,14				
Hanefi	7,00	*			
Şafii	7,08	*			

P<.05

Bilgi boyutunda mezhebini bilmeyenlerle 'diğer' grubunun puan sıralamasındaki yerlerinin değiştiğini görmekteyiz. Bu boyutta da, toplam dindarlık, davranış ve duygu boyutlarında olduğu gibi, yine ilk iki sırayı Şafii (x=7,08) ve Hanefi (x=7,00) grupları almış, onları 'diğer' (x=6,14) ve mezhebini bilmeyen (x=5,92) grupları takip etmiş, istatistiksel açıdan anlamlı farklılık da en düşük puanı alan mezhebini bilmeyenlerle, Hanefi ve Şafii grupları arasında gerçekleşmiştir.

Tartışma

Acaba, yukardaki bulgulara dayanarak, mezhep farklılığının dindarlığa etkisinin olduğunu söyleyebilir miyiz?

Gerek dindarlık gerekse dindarlığın boyutlarına dair puan dağılımlarında, ilk iki sırayı, devamlı, mezhebini bilenlerin (Şafii, Hanefi) alması ve onları mezhebini bilmeyenler ve 'diğer' grubunun takip etmesi, bizi, mezhep bilincinin dindarlığa olumlu etkisinin olduğu yönünde bir düşünceye götürebilir. Ancak, bu veriler istatistiksel açıdan desteklenmediği için, ilgili konuda sadece bir fikir verebileceğini kabul etmek durumundayız.

Bulgularda dikkatimizi çeken diğer bir husus ise, Şafiilerin gerek dindarlık gerekse dindarlığın inanç boyutu hariç diğer boyutlarından aldıkları puanların diğer grupların puanlarından daha yüksek olması, Hanefilerin ise onları takip etmesidir. Bu sonuçtan hareketle, Şafiilerin diğer gruplardan kısmen daha dindar olduğu, onları Hanefilerin takip ettikleri anlamı çıkarılabilir. Fakat bu bulgunun da istatistiksel açıdan desteklenmediğini belirtmek zorundayız.

Anket formunda verilen mezhep seçeneklerinin dışında bir mezhepten olduğunu belirtenlerin, uygulanan ölçekten diğer gruplara göre daha düşük pu-

anlar almaları ve diğer gruplarla aralarında istatistiksel açıdan anlamlı farklılıklar tespit edilmesi ve ayrıca dinî bilgi boyutunda mezhebini bilmeyenlerden daha yüksek puan almaları dikkat çekicidir. Bu durum, örgün öğretim kurumlarında verilen din eğitimi ve sosyal çevrede kurulan ilişkilerin bir yansıması olarak açıklanabilir.

İlgili konuda daha önce yapılmış araştırma olmaması, bize ulaştığımız bulguları karşılaştırma imkânı vermemiştir. Bu durumun araştırmamız için bir sınırlılık olduğunu kabul etmekteyiz. Burada, dindarlıkla ilgili yapılan araştırmaların bulgularını verebilir ve karşılaştırmalarda bulunabilirdik. Ancak, mezhep bağlantılı çalışmalarla doğrudan ilgisinin olmaması sebebiyle buna gerek duymadık. Bundan sonra yapılacak olan çalışmaların bu sebeple daha avantajlı olacağını düşünmekteyiz.

Sonuç

1. Mezhep bağlılığının dindarlığa etkisi belirgin değildir. Hangi mezhepten olduğunu bilenler, bilmeyenlerden daha yüksek dindarlık puanları almışlar, ancak, bu farklılık, istatistiksel açıdan anlamlı bulunmamıştır.

2. Hanefilik, Şafiilik ve mezhebini bilmeyenler, 'diğer' şıkkını işaretleyenler karşısında dindarlık ve dindarlığın alt boyutlarında istatistiksel açıdan homojenlik göstermektedir.

3. Şafiilerin, gerek toplam dindarlık gerekse dindarlığın dört boyutunun üçünden de en yüksek puanları almaları, onların diğer gruplardan daha dindar olduğu yönünde bir fikir verebilir; ancak, bu sonuç da istatiksel verilerle desteklenmemiştir.

4. Diğer mezheplerden olduğunu belirtenler, uygulanan ölçekten, bilgi boyutu hariç, en düşük puanları almışlar, bilgi boyutunda ise mezhebini bilmeyenlerden daha yüksek puanlara ulaşmışlardır. Bu durum, onların her ne kadar seçeneklerde verilen bir mezhebe bağlı olmasalar da, aynı çevreyi paylaştıkları insanların dinî inançları hakkında kayıtsız olmadıklarını göstermektedir.

Kaynakça

ARGYLE, M. & HALLAHMİ, B.B. (1975). *The Social Psychology of Religion*, London and Boston, Routledge & Kegan Paul.

BARDAKOĞLU, A., (1997). "Hanefi Mezhebi", maddesi, *DİA*, XVI. 1-21, İstanbul.

DAVIDSON, J., S., DAVID, D., P., (1994). "Religion and the Meaning of Work", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33(2):135-147.

EBU ZEHRA, (1969). *İmam Şafii*, çev. O. Keskioğlu, Ankara, Diyanet Yayınları.

GÜLER İ., (1998). *Allah'ın Ahlakîliği Sorunu, Ehl-i Sünnet'in Allah Tasavvuruna Ahlakî Açıdan Eleştirel Bir Yaklaşım*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları.

GREELEY, A.M. (1967a). "Influence of the "Religious Factor" on Career Plans and Occupational Values of College Graduates", *American Journal of Sociology*, 68, 658-671.
GREELEY, A.M., (1967b), "Religion and Career Plans A Note on Progress", *American Journal of Sociology*, 72, 668-672.
HALLAHMl, B.B. & ARGYLE, M. (1997). *The Psychology of Religious Behavior, Belief and Experience*, London and New York, Routledge.
KOCA, F., (2002). *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbelî Mezhebi*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları.
MEADOW, MJ. & KAHOE, R.D. (1984). *Psychology of Religion: Religion in Individual Lives*, New York, Harper & Row Publistıers.
NUDELMAN, A.E. (1971). "Dimensions of Religiosity: A Factor Analytic View of Protestants, Catholics and Christian Scientists", *Review of Religious Research*, 13,42-57.
RIGNEY, D., HOFFMAN, T.J. (1993), "Is American Catholicism Anti-Intellectual?", *Journal for the Study of Religion*, 32 (3):211-222.
SCOBİE, G.E.W., (1975). *Psychology of Religion*, New York, John Wiley and Sons.
ŞAHİN, A., (2001). *Üniversite Öğrencilerinde Dinî Hayat: Fakülteler Arası Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, KONYA.
WAGNER,H., DOYLE, K., FISHERS, W. (1959). "Religious Background and Higher Education", *American Sociological Review*, 24, 852-856.
WEBER, M. (1985). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizm Ruhu*, çev. Zeynep Aruoba, İstanbul, Hil Yayınları.
YAMAN, A.,(2002), "İslam Hukuk İlmi Açısından Makasıd İctihadının ya da Teleolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine", *Marife*, 2/1, s. 25-51.
YILDIZ, M. (1998), *Dinî Hayat ile Ölüm Kaygısı Arasındaki ilişki Üzerine Bir Araştırma*, Yayınlanmamış Doktora Tezi Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

islâmiyât V (2002), sayı 4, s. 217-221

Dînin, Şekl-i Aslîsine İrcâ'ı Lüzûmu*

HALÎM SÂBİT [ŞİBAY] [1883-1946]**

Umûr-i hayatiyyede olduğu gibi, umur-i dîniyyemizde de büyük bir lâkaydî ve tesâmüh içinde bulunuyoruz. Hayâtımızda azîm yolsuzluklar göründüğü gibi, dîniyyât ve ibâdâtımızda da birçok ciddiyetsizlikler hükümfermâdır. Hayâtımızdaki ciddiyetsizlikler müdhiş maddî mahrûmiyetler ile netîceleniyor. Husûsât-ı dîniyyemizdeki ciddiyetsizlik yüzünden ise hem maddî hem ma'nevî mahrûmiyetlere dûçâr oluyoruz.

Hayât, sırf şekil ve sûretden ibâret olmayıb bunda bir hakîkat olduğu gibi, ibâdâtda da bir rûh, bir maksad bulunmak lâzımdır. Biz hayâtda olan hakîkati öğrenemediğimiz gibi, ibâdâtımızdaki rûh-i ğâyeyi de ferâmûş etmişizdir. Biz, mülümânlığı dûçâr olduğu bu hâl-i pür melâlden kurtarmak istiyorsak el-

* *Sebîlu'r-reşâd*, XI (1332) sayı: 278, s. 273-275'ten alınmıştır.

** Kazan'ın, Simbir vilayetine doğdu (1883). İlk öğrenimine Sâmerrâ şehrinde yatılı bir okulda başladı (1890). Tahsilini sürdürmek için İstanbul'a geldi (1901). Önec Mercan İdâdîsi'nden (1906) sonra da, Dârulfünûn İlahiyat Şubesi'nden mezun oldu (1910). Orta Asya Türk topluluklarının hayat tarzını inceleyip araştırmak maksadıyla Altaylar'a kadar uzanan bir seyahate çıktı (1911). Yurda dönünce Gelenbevî İdâdîsi'ne tayin edildi (1912). Dârulfünûn'un ıslahı sırasında Ziya Gökalp'in tavsiyesiyle Edebiyat Fakültesi'nin çeşitli kürsülerine davet edilen genç müderrisler arasında yer aldı ve bu görevine dersin kaldırılmasına kadar devam etti (1915-1919). Müderrislikten ayrıldıktan sonra ticaretle uğraştı (1919-1939). Ticaretle uğraştığı dönemde, vaktinin büyük kısmını Türkiye dışında geçirdi. Daha sonra Türkiye'ye döndü (1939). Aynı yıl, Avrupa'da yayımlanan ve Türkçe'ye çevirisi için hazırlıklara başlanan *İslam Ansiklopedisi*'nde önce hazırlık memuru, daha sonra da neşir bürosu katibi olarak görev yaptı (1944). Bu görevden sonra Diyanet İşleri Başkanlığı Müşavere Heyeti Âzalığı görevine atandı (1944). 27 Aralık 1946 tarihinde Ankara'da öldü. *Amelî İlm-i Hâl* (I-V, İstanbul 1328-1332); *Ulemâ ve Talebe-i Ulûm Efendilere-Islah-ı Medâris Münâsebetiyle* (İstanbul 1329) adlı kitapları yanında yayımlanmış birçok ansiklopedi maddesi ve makalesi bulunmaktadır.

bet bunun bir çâresine bakmaklığımız lâzımdır. Hayâtımızı eski ananelerimize sâdık kalmak şartıyla bütün yenilikler ile tanzîm ve ıslâh etmekliğimiz îcâb ediyorsa, diniyyât ve ibâdâtımızı da keyfiyyet-i meşrû'iyyetini taharrî, birçok edvâr-ı fetretin murûruna rağmen hâlâ vücûdunu hissetdiğimiz kuvvet ve nüfûzu vermek sûretiyle şekl-i aslîlerine ircâ' etmekliğimiz muktezîdir.

Hayât ile dîn arasında pek samîmî münâsebetler bulunduğu ma'lûmdur. Ânın'çün hayâtdan dîn, dînden hayât müteessir olur. Bu teessür de pek ciddî, pek kuvvetlidir. Binâenaleyh birinin salâhı ancak diğerinin kemâliyle tamâm olur.

Hayâtımız, hayâtımızı teşkîl eden bütün ef'âl ve harekâtımız doğrudan doğruya dînin taht-ı te'sîrinde bulunan melekât-ı nefsiyye ve ruhiyyemizin tecelliyât-ı muhtelifesinden başka bir şey değildir. Şu hâlde hayâtımızla berâber, belki de hayâtımızdan evvel dînimizi nazar-ı dikkate almaklığımız lâzımdır. Fakat ma'a't-teessüf görüyoruz ki, bugün dînimiz eski kuvvetini, eski zindegîsini ğâib etmişdir. Eskiden dînimizin sahhâr bir te'sîr-i belîği varken bugün ma'a't-teessüf o hâl mevcûd değildir. Büyük, küçük, avâm ve havâss ta'limât-ı dîniyyeden pek az müteessir oluyor. Bu hâl varlığımızın her noktasında kendisini göstermekden hâlî kalmıyor. Dînimizden dünyâda müstefîd olamıyoruz. Bu lâkaydî, bu mübâlâtsızlık devâm etdikce âhiretdeki istifâdemiz de mâazallâh pek şübhelidir.

Biz, vaktiyle azîm ve hârikulâde te'sîrleri görülen hâlâ da bu te'sîrât-ı belîğenin gölgesi altında yaşadığımız İslâmiyet'in, bugünkü te'sîrsizliği için birçok sebebler görüyoruz. Bu sebeblerin hiçbirisi mukaddes dînimize değil, hepsi de bize âiddir. Fî'l-hakîka bu sebeblerin birçok teferru'âtı mevcûd olmakla berâber, esâs i'tibâriyle iki noktada ictimâ' ederler:

1. Telkînât-ı dîniyye ve usûl-i ilkâdaki kusûrumuz. Biz öteden beri ta'lîmât ve telkînât-ı dîniyye husûsunda tarîk-i Peygğamberîden; siyer-i nebeviyyeden uzaklaşmışızdır. Bu husûsda ta'kîb etdiğimiz bid'at usûller tamâmiyle sakîmdir. Hiçbiri usûl-i Nebevîye, ta'limât-ı Kur'âniyye usûlüne muvâfık değildir. Ânın'çün te'sîrât-ı hasenesi görülemiyor. Dîni, İslâmiyet'i asr-ı sa'âdetde olduğu gibi, kuffâr huzûrunda değil, müslümânlara bile canlandıramıyor. Bugün ortalığın müslümanlığı zamânımızdaki telkînâtın netîcesi değil, belki de eski devirlere, asıl telkîn ve ta'lîmin sağlam ve tabi'î olduğu devirlere âiddir. Fakat emîn olmalıdır ki o devir uzaklaşıb telkînât ve ta'lîmât-ı cedîde icrâ edilmez ise, mümkün değil, müslümanlık hâl-ı hâzırdan fazla kuvvet iktisâb edemez; belki de pek tabi'î olduğu vechile, yüzüstü bırakılan diğer şeyler gibi şimdikinden bile zayıflaşır; dînin te'sîri kalmaz. Bu hakîkatı anlayıb da çaresine bakmaz isek, bunun pek yakın devirlerde husûl bulacağına kanâat getirekliğimiz lâzımdır.

İşte dînimizi canlandırmak, eski kuvvetini vermek, dînimizden âhiretce olduğu gibi dünyâca da müstefîd olmak arzu eder isek usûl-i ta'lîm ve tarz-ı telkîninde ıslahât yapmaklığımız, ya'nî Kur'ân-ı Kerîm'in gösterdiği, Peygamber efendimiz hazretlerinin tatbîk buyurdukları usûlü ihyâ etmekliğimiz lâzımdır.

2. Ta'lîmât-ı dîniyyenin tatbîkâtı hususundaki ihmâlimizdir. Biz it'tikâda, amele, muâmeleye âid bütün ahkâm-ı şeriyye ve dîniyyenin tarz-ı tatbîk ve icrâsı husûsunda bütün bütün yanlış yollara sapmışızdır. İ'tikâdımız birçok haruâfeler ile karışmış; ahkâm-ı i'tikâdiyyeden diyerek telkîn ve ta'lîm etdiğimiz, hattâ inandığımız birçok şeyler, uzun zamânların; husûmetlerin, bozuk siyâsetlerin doğurduğu mesâilden ibâretdir. Biz bu sûretle İslâmiyet'in sâde i'tikâdını karışdırarak gücleşdirmişizdir. Gücleşdirdikce de rûh-i İslâmiyyet'den, tarîk-i Nebevîden bütün bütün tebâ'ud etmişizdir.

Muâmelâta âid ahkâm-ı şeriyyede en büyük hâkim 'maslahat' olduğu hâlde, biz bunu kat'iyyen nazar-ı i'tibâra almamış, gûyâ şer'an, dînen öyle îcâb ediyormuş gibi birtakım mahdûd destûrlar içinde kapanıb kalarak hayâtımızda birçok durgunluklara ma'rûz kalmışız. Bu ciheti takdîr etmemekde, fetvâhânelerimiz hâlâ o terceme edilmiş üç dört fetvâ mecmûalarından hârice çıkmamakda devâm edecek olur ise, hayâtca, dînce daha nice azîm felâketlere ma'rûz kalacağımıza inanmalıyız.

Ânın'çün gerek i'tikâdâta, gerek muâmelâta âid bütün ahkâmı tensîk ve tanzîm etmeye ihtiyâc vardır. Ahkâm-ı i'tikâdiyyeyi tanzîm ve tehzîb husûsunda Kur'ân-ı Kerîm ile, yine Kur'ân-ı Kerîm'in tefsîr ve îzâhı mesâbesinde demek olan ta'lîmât-ı Nebeviyye esâs ittihâz edilmeli. Bütün ahkâm-ı i'tikâdiyyeyi yek diğerine mütebâyin olmayan şu iki esâsa ircâ' etmeli. Bu esâslara ircâ'ı kâbil olmayanları da bırakmalı, terk etmeli.

Muâmelât husûsunda da şerî'atın desâtîr-i esâsiyyesine âid kontrolü kabûl etmekle berâber îcâb-ı hâl ve maslahatı medâr-ı ittihâz etmeli. Bütün ahkâmı muâmelât bu vâdide tensîk ve tehzîb edilmelidir.

Ahkâm-ı ameliyye, ya'nî ahkâm-ı ibâdâta gelince bu husûsda da büyük, fakat dakîk ve ciddî ıslahât icrâsına ihtiyâc vardır.

Çünkü ibâdâtımız, senelerin, asırların murûru, eski dînlerden kalma ba'zı âdât ve merâsimin iltihâkı ile şekl-i aslîsinden uzaklaşmış birçok çirkin bid'atler ile karışmışdır. Aynı zamanda telkînât ve ta'lîmât husûsundaki kusûrlarımızın, hayâtımıza karşı olduğu gibi, dînimize karşı da yapdığımız ihmâl ve lâkaydî netîcesi olarak birçok ibâdetlerimizde ma'nâ-yı meşrûiyyet ve rûh ğâib olmuş, bu sûretle ibâdetlerimiz yalnız şekil ve harekâtdan ibâret cansız vücûd gibi kalmışdır. Biz birçok ibâdâtı lezzet, zevk, rûhânî bir his duyarak değil, belki bir makinenin yapdığı harekât gibi, sırf melekenin yardımıyla şuûrsuz, olarak icrâ ediyoruz. Fahr-ı kâinât sallâ'llâhu aleyhi ve sellem efendimizin "*Cu'ileti'ṣ-ṣalâtu ḳurratu 'aynî.*" [Namaz benim gözlerimin aydınlığı kılındı.] buyurdukları vechile biz, hemen ekseriyet i'tibâriyle namazda o hâli hissedemiyoruz. Hazret-i Allâh'ın Kur'ân-ı Kerîm'inde "*İnne'ṣ-ṣalâte tenhâ 'ani'l-faḥşâi ve'l-munker ve'l-bağy.... ya'iẓukum le'allekum teẕekkerûn*" buyurdukları vechile namazlarımız, bizi 'fahşâ', 'münker', 'bağy'dan men' etmiyor. Biz ise, peygamberimize, Kurânımız'a elbet inanıyoruz. İnanmaklığımız lâzımdır. Fakat mese-

le, hâdise başka türlü çıkıyor. Şu hâlde kusûru elbet bizim kıldığımız namâzlara isnâd etmek, kıldığımız namâzların, Kur'ân-ı Kerîm'in Hazret-i Peygamberin namâzlarına muvâfık olmadığına hükm etmekliğimiz îcâb eder. Çünkü kıldığımız namâzların zevk-i rûhî ve te'sîr-i ahlâkîsi olmadığını görüyoruz.

Hacc, zekât, cum'a, bayrâm namazları da böyledir. Her sene milyonlarca zekât ve sadakât-ı vâcibe paraları hebâ olub gidiyor. Nısfı, rub'u olsun mâ vuzi'a lehine sarf olunmuyor. Heyet-i İslâmiyye, müslümanlık âlemi, hattâ efrâd-ı İslâmiyye bile bu paralardan istifâde edemiyor. Vaktiyle Kur'ân-ı Kerîm'de mezkûr sunûf-i semâniyyeden yalnız bir sınıfa, ya'nî *'fî sebîlillâh'*dan murâd olan sınıfa sarf olunan meblağ i'lâ-yı kelimetullâh için çalışan, cihâd eden büyük orduların techîzine kifâyet ediyordu. Kalanları da Kur'ân-ı Kerîm'de mezkûr olduğu vechile en mübrem ve en mühim yerlere sarf olunuyordu. Şimdi ise, âlem-i İslâm tevessü' etdiği, servet ü sâmân bi'n-nisbe çoğaldığı hâlde bunlardan hiçbiri yapılamıyor. Elbet bunun çaresini düşünmek, bu hâle bir nihâyet vermek, İslâmiyet, düşmanların tazyîk-i maddî ve ma'nevîsi altında kıvranıb dururken elbet dînimizin verdiği bu milyonlardan müstefîd olmak lâzımdır.

Hele hacdaki, cum'a ve bayrâm namâzlarındaki hutbelerin şekl-i zâhirî ve bâtınîleri, tarz-ı tertîbleri bozulmuş olduğu gibi, ma'nâ-yı meşru'iyyet ve hikmet te'sîsî de tamâmiyle ferâmûş edilmişdir.

Bugün okunmakda olan hutbelerin şekl-i zâhirî ve tarz-ı tertîbleri hadîs ve siyer kitâblarında mervî olan hutab-i me'sûreye benzemiyor. Hutab-i me'sûrede görülen 'hamd', 'senâ', 'temcîd', 'şehâdet', 'tavsiye bi'l-mukarrabât', 'nehy ani'l-mube'iidât'dan hiçbiri hutbelerimizde ayniyle muhâfaza edilmemişdir. Ba'zı Arab ulemâsı tarafından tertîb edilmiş hutbeler müstesnâ olmak şartıyla bizim Türk, Arnavûd, Lâz vesâir müslümânlar tarafından okunmakda olan hutbeler, hemen ekseriyet i'tibâriyle muhdesdir. Hattâ erkân-ı hutbede bile şekl-i me'sûre ri'âyet olunmuyor. Binâenaleyh hutbeler husûsunda asırlardan beri dalâletde olduğumuzu hatırlamak, hatırlatmak vazîfe-i dîniyye olsa gerek.

Bir de vaktiyle hutab-i me'sûrenin ihtivâ etdiği 'tezkîr ve tahzîr' ya'nî mev'ize kısmı, zamânına, hâline îcâbına göre tebdîl olunur. Hiçbir vakit aynı nakarât, aynı kelimât tekrâr edilmezdi. Fî'l-hakîka, hutab-i me'sûrenin yukarıda söylenen muhteviyâtı ba'zen sîğa, kelime farkı gibi küçük farklar ile aynen tekrâr edildiği hâlde mev'ize kısmının mebâdî ve mukaddimelerinden mâadâsı hep zamâna, hâle, hattâ mevkiye göre îrâd olunurdu. Bu mev'izeler hâzırûn üzerinde amîk bir te'sîr bırakırdı. Hattâ esnâ-yı hutbede fahr-ı kâinât efendimizin mübârek gözleri yaşarırdı. Ashâb-ı kirâm hazerâtı da müteessir olurlardı. Zâten bi'l-umûm ulemâ-yı İslâm, eimme-i muctehidîn hazerâtı mev'izeden maksad tezkîr ve tahzîr olduğunu beyân husûsunda müttefikdirler.

Hâlbuki bugün biz hutbelerimizde bu ciheti kat'iyyen nazar-ı dikkate almıyoruz. Hutbelerin mev'ize kısmındaki tarz-ı meşrûiyyet ancak böyle olub, bunun hilâfı bid'at olacağını hatırlayamıyoruz.

Mev'izeden maksad 'tezkîr ve tahzîr' olduğunu düşünmeden ahâlînin anlayamıyacağı bir lisân ile, yapma kalıb ba'zı ma'lûm olan şeyleri tekrâr edib duruyoruz. Ahâlînin ekseriyet-i azîmesi bunları anlayamadığından 'tezkîr ve tahzîr' maksadı husûl bulamıyor. İşte, bu bir bid'at demekdir. Zâten, bizim hutbelerimizde, anlayanlar için bile mûceb-i ibret olacak sözler söylenemiyor. Bu ise yukarıda arz etdiğim vechile fi'l-i Nebevî, fil-i ashâba muhâlif olub muhdes, bid'at ve binâenaleyh dalâletdir.

Şu hâlde cum'a ve bayrâm namazlarındaki, hattâ halîfe ve yâhud vekîli tarafından bi'l-umûm müslimîne hitâben okunmakda olan hacdaki hutbeleri ıslâh etmek, ya'nî ma'nen şekl-i aslîsine, şekl-i me'sûruna ircâ' etmekliğimiz lâzımdır. Fikr-i âciânemize göre bu husûsda iki esâsa riâyet edilirse maksad hâsıl olur. Her hâlde hutbeler husûsundaki bid'atcilikden de; sırf ğıramafon gibi okuyub, koyunlar gibi dinlemekden de kurtuluruz:

1. Hutbenin hamd, senâ, temcîd, şehâdet kısımları, terceme edilmek şartıyla, âyet-i kerîme ve hadîs-i şerîfleri Arabca olarak okunur; fakat bu husûsda sünnet-i seniyyeden ayrılmamak; seci', kâfiye hâtırı için sekâmet terkîbinden sakınmak iktizâ eder.

2. Hutbenin 'mev'ıza', 'tavsiye bi'l-mukarrabât', 'nehy ani'l-mube'iidât', 'duâ' kısımları da lisân-ı mahallî üzere îrâd olunur. Bu sûretle hutbenin bu kısımlarından maksûd olan cihet de husûl bulmuş olur. Zâten hutbenin bu kısımları anlaşılır bir lisân ile îrâd edilmedikce hutbe de nâtamân kalır. Bu hâl elbet kerâhetden hâlî olmasa gerek...

* * *

Sâir ibâdetlerimiz de, namâzlarımızdan, hutbelerimizden farksızdır. Hepsi şekl-i aslî, şekl-i meşrû'larından az çok inhirâf etmiş, hepsi de ekseriyet-i azîmemize göre ma'nâ-yı meşrû'îyyetlerini zâyi' eylemişdir. Şu hâlde umûmiyet i'tibâriyle hepsini de birer birer tedkîk ve tahlîl etmek, hepsini de şekl-i aslîlerine göre tensîk ve tehzîb eylemek lâzımdır. Bid'at üzerinde ısrârın ma'nâsı yokdur. Yanlış bahaneler ile dîne, şerî'ata, ta'lîmât-ı Nebeviyyeye muvâfık ğayr-ı muvâfık mahzâ her eksikliği, her alışdığımız tarafdârlık yüzünden bu gibi bid'atlerin, yanlışlıkların idâmesi kat'iyyen câiz değildir. Bu vâdide çalışmağa, dînimizi canlandırmağa ğayret etmek erbâbı olan her müslümânın vazîfe ve borcu olsa gerek. *Vallâhu a'lem bi'ş-şavâb.*

Kur'an ve Tarihsellik

Şevket Kotan
İstanbul: Beyan Yayınları 2001.

Bu yazıda, günümüz Türkiye'sinde Kur'an ve tarihselcilik sorunu bağlamındaki tartışmaların ne kadar köklü bir biçimde seyretmeye başladığının bir kriteri olarak gösterilmeyi hak eden Dr. Şevket Kotan'ın *Kur'an ve Tarihselcilik* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2001) adlı kitabının düşündürdüğü hususlardan bir kısmını dile getirmek istiyorum.

Bizi düşündüren öncelikli soru şudur: Kur'an bağlamında tarihselcilik sorununu bizim için önemli kılan şey nedir? Şurası açıktır ki, şayet Kur'an geçmişte olduğu gibi şimdi ve gelecekte tarihi şekillendirme iddiasında ve potansiyelinde olmasaydı, bu tür bir tartışmaya girişmek ve birtakım tezler üretmek abesle iştigal olurdu. Artık güncelliğini yitirmiş ve geleceğe yönelik tüm iddialarını tüketmiş bir metnin tarihselliği üzerinde tartışmaya girişmek, bizzat tarihsellik kavramının anlamını tüketmekle aynı şeydir.

Bu yüzden, Kur'an bağlamında tarihselcilik tartışması, temelde Kur'an'ın geçmişinden çok geleceğiyle ilgili bir tartışmadır. Diğer bir deyişle, bu metnin bundan sonra insanlara kendisini nasıl açacağı ve bunun nasıl mümkün olacağıyla ilgili bir tartışmadır. Zaten böylesi bir durum söz konusu olmasaydı, bizzat tarihselciliğin kendi geleceği sorunu da anlamsızlaşırdı. Şayet tarihselcilik, en küçük bir doğruluk iddiasını taşıyorsa, bu durumda doğruluk iddiasının Kur'an'ın gelecekte kendisini açma tarzına bağlı olarak doğrulanabileceğini veya yanlışlanabileceğini hesaba katmak zorundadır. Daha açık bir deyişle, tarihselciliğin kendi kaderi, Kur'an'ın gelecekteki kaderine bağlı görünmektedir. Tarihselcilik, Kur'an'ın ilk dönemindeki durumuna ilişkin radikal tezler üretirken, gerçekte Kur'an'ın geleceğine ve buna bağlı olarak kendi geleceğine ilişkin radikal tezler üretmiş olmaktadır. Kotan'ın tarihselci yorumların Kur'an metninin tarihselliğine dikkat çekerlerken –paradoksal olarak– kendi evrenselliklerine kapı araladıklarına dair iddiasını (Kotan, 37, 310), bu bağlamda anlamak uygun görünüyor.

Burada önemli olan husus, Kotan'ın çalışmasında istihdam ettiği "kendi kendini doğrulayan kehanet" (*self-fulfilling prophecy*) tabirini hatırda tutarak, bizzat tarihselciliğin kendi tezleri doğrultusunda tarihe ve geleceğe müdahil olma çabasının bir sonuç verip vermeyeceğidir. Kur'an'a yönelik tarihselci tezlerin temel amacı, Kur'an'ın geçmişini açığa çıkarmaktan ziyade, gelecekteki hareketini ve yürüyüşünü etkilemektir.

Kotan'ın çalışmasından anlaşıldığı kadarıyla, Kur'an'ın geleceğine bir istikamet verme çabasındaki tarihselciliğin karşısında duran üç temel güçlükten birincisi Kur'an'ın lafzi veya zahirî anlamı; ikincisi geleneksel İslam anlayışı içinde merkezî işlev gören yorumlama tarzları; üçüncüsü özellikle Heidegger ve Gadamer gibi düşünürlerce geliştirilen felsefi hermeneutik geleneğinin tarihselciliğe yönelttiği köklü eleştiriler. Kotan, her üç konuda oldukça ayrıntılı denebilecek bilgilendirme ve yorumlama çabasına girişerek, tarihselciliği eleştirmektedir.

Bu yazıda tarihselciliğin karşısında duran temel güçlüklerin ilki olan Kur'an'ın lafzi veya zahirî anlamı bağlamında Kotan'ın yeri geldikçe dile getirdiği bir temel husus üzerinde tekrar durmak istiyorum. Bu husus, Kur'an'ın –tarih-üstünden konuşan bir gücün

sözü olması nedeniyle– beşerilikle aynı anlama gelen tarihsellik kategorisine yerleştirilemeyen kutsallık boyutudur (Kotan, 267, 313, 343, 345).

Burada temel sorun, Kur'an metninin kutsallığını korumak için lafzi veya zahirî anlamı gerçek anlam kabul etmenin doğru olup olmadığıyla değil, Kur'an ve tarihsellik tartışmalarının gerçekte hangi zeminde cereyan etmesi gerektiğiyle ilgilidir.

Bilindiği üzere, tarihselcilik öncelikle tarihin zemininde veya aynasında Kur'an metninin görülmesi gerektiğini vurgulamakta ve bu zeminin beşeriliğine dikkat çekmektedir. Buna karşılık Kotan'ın savunduğu yaklaşım ise, Kur'an'ın her şeyden önce kutsal bir metin olduğunu vurgulayarak tarihin asli bir zemin olarak görülemeyeceğine dikkat çekmektedir.

Bu son hususu gerekçelendirmek için birtakım noktalar dile getirilebilir. Bunlardan yalnızca birine işaret edelim: Şayet vahiy gelmeseydi Kur'an'ın nazil olduğu dönemin diğer dönemlerden bir ayrıcalığı olmayacak, dolayısıyla –çok muhtemelen– anılmaya bile değer görülmeyeceği için, tarihsellik arz etmeyecekti. Böylece tarihsellik, kendi anlam zeminini kutsallığa borçludur. Bu noktada tarihselciliğin yanılgısı, vahyin fiziksel, ekonomik, kültürel vs. vasatı (ortamı) ile vahyin anlam zeminini aynı şey saymasıdır.

Oysa, Kur'an metni söz konusu vahiy vasatına indirgenemeyecek bir anlam düzeyine sahiptir. Kotan, 'kutsal' kavramıyla, tarihin ve tarihselliğin Kur'an metninin anlam zemini veya aynasında tartışılmasının –en azından bu metne inananlar için– daha doğru olacağına işaret etmektedir. Böylece, *Kur'an ve Tarihselcilik* adlı kitabın okuyucuyu götürmeye çalıştığı temel nokta şudur: Kur'an'ın aynasında tarihi görmeksizin, yani bir İslami tarih bilincine sahip olmaksızın tarihin aynasında Kur'an'ı görmek, Müslüman tarihselcilerin düştüğü hataya, Batılı Aydınlanmacıların ilkel tarih aynasında Kur'an'ı görme hatasına yol açar. Bu hatanın öncelikli bedeli, gerçek tarihle ilgisi olmayan bir "muhayyel tarihsel öteki" inşâ etmektir (Kotan, 244-245, 273, 359). Diğer bir deyişle, Müslüman tarihselcilerin içine düştükleri hata, kendilerine özgü bir retoriği meşru (rasyonel) zemin kabul ederek, farklı retoriğe sahip olanları ötekileştirmektir.

Burada 'ötekileştirilen' sadece geleneksel İslam'ın retoriği değil, belki daha temelde, Kur'an'ın lafzi veya zahirî anlamı, yani Kur'an retoriğidir. Tam da bu noktada sorgulanması gereken husus, Kur'an retoriğinin ötekileştirilmesinin mümkün olup olmadığıyla ilgilidir. Kotan'a göre, tarihselcilik, sonuçta bizi Kur'an retoriğini bu metnin kendi tarihsel vasatının sınırları içine hapsetmeye (ötekileştirmeye) sevk etmektedir (Kotan, 285, 293).

Bu nokta gerçekten çetin bir cevizdir. Zira Kur'an retoriği, Kur'an'ın kendi anlam zeminiyle sürekli değişen tarihsel vasat arasındaki daimi gerilimin kaynaklarından biridir. Bunun nedenlerinin başında Kur'an retoriğinin genel çatısını oluşturan alıntılama (askıya alma, *quotation*) stratejisinin iki emir kategorisine dayanmasıdır. Bunlardan biri, "ol" (*kun*), diğeri ise "de, söyle" (*ḳul*). Kur'an, bütün kâinatın gerisine "ol" (*kun*); bütün Kur'ani vahyin gerisine de "De, söyle, insanlara şunu tebliğ et" (*ḳul*) emir kategorisini yerleştirir. Kur'an'ın insanları gaybe inanca çağıran bir metin olduğu dikkate alındığında, bu emir kategorilerinin bütün varoluşun veya Kur'ani vahyin gerisinde bir metafiziksel arka plan (bağlam) teşkil ettiği açığa çıkar.

Bir başka deyişle, tüm kâinat *kun* (ol) ve tüm Kur'an vahyi, *ḳul* (de, söyle) emir kategorilerinin temsil ettiği metafiziksel anlam düzeyinin askısına takılan unsurlar olarak karşımıza çıkar. Buna göre, Kur'an'da ister kâinatın yaratılışından, ister müşriklerin sahte tanrılarından, ister Ebû Leheb'ten, isterse ahirette ortaya çıkacak durumlardan bahsedilsin durum değişmez. Bunların hepsi, söz konusu emir kategorilerinin metafiziksel anlam düzeyinin kavranabilmesini sağlayacak "..." içindeki alıntılara dönüşür. Daha açık bir deyişle, ister kâinatın varoluşu, dağların, bulutların hareketi, yağmurlar, arılar gibi

tabii hususları dile getiren ayetler olsun, isterse yeryüzündeki beşerî varoluş ve tutumlar gibi tarihsel hususları dile getiren ayetler olsun, isterse ilahi ve uhrevi durumlar gibi metafiziksel hususları dile getiren ayetler olsun, bunların tümü sürekli oluşum hâlindeki kâinat ve tarihten veya metafiziksel varlık düzleminden seçilerek "..." içine yerleştirilen alıntılar olarak karşımıza çıkar.

Bu açıdan bakıldığında, Kur'an'ın ahiretten bahsetmesi ile Ebû Leheb'ten bahsetmesi arasında metafiziksel anlam düzeyi açısından fark yoktur; her ikisi de "ol" ve "de, söyle, tebliğ et" şeklindeki emir kategorilerinin temsil ettiği metafiziksel vitrine asılmış –tabir caizse– dekorlar gibidir. Bütün bu dekorlar, sonuçta bizi söz konusu emir kategorilerinin işaret ettiği gaybi hakikat tecrübesine götürmeyi amaçlar. Zaten gaybi hakikat tecrübesi gibi tümellik arz eden bir husus söz konusu olmasaydı, bütün kâinatin ve tarihin içinde küçücük bir nokta teşkil eden tarihsel hâdiselerden, insanlardan veya tabii olaylardan alıntı yapmak, yani tikellerden söz etmek kavranamaz bir husus olarak kalırdı.

Kısaca özetlersek, Kur'an, kâinatı ve beşerî tarihi askıya veya "..." içine alarak, hem kâinatın hem de kendisinin gerisindeki emir kategorilerinin işaret ettiği metafiziksel anlam düzeyine dikkatleri yöneltmektedir. Böylece o, tanrılar üreterek veya Allah'a yalan isnat ederek kendi heva ve hevesleri doğrultusunda ilahi gerçekliği alıntılamak, "..." içine koymak, referans göstermek isteyen insanlara (sözgelimi, müşriklere) karşı, yeni bir alıntılama stratejisi üretmiş olmaktadır. Bu alıntılama stratejisi, kendi güç ve dayanağını "ol" ve "de, söyle" şeklindeki metafiziksel nitelikli emir kategorilerinden alır. Her iki emir kategorisi, metafiziksel nitelikleri yüzünden, Kur'an retoriğinin temsil ettiği anlam düzeyinin Kur'an'ın kendi tarihsel, kültürel, siyasi, ekonomik vs. vasatına indirgenmesini engeller. Yanlış anlamıyorsam, Kotan, Kur'an metninin kutsal boyutundan söz ederken bizi, yukarıda açıklamaya çalıştığım Kur'an'ın alıntılama stratejisinin (alıntı metafiziği) götürdüğü yere götürmektedir.

BURHANETTİN TATAR

Islam Between Culture and Politics (Kültür ve Politika Arasında İslam)

Bassam Tibi
London: Macmillan 2001, 271 s., ISBN 0-333-75121-3

Yeni dünya düzeni, uygarlıklar çatışması, fundamentalizm, siyasal İslam. Bunlar son yıllarda dünyadaki temel gelişmeleri tanımlayan, en sık duyduğumuz deyimler. Günümüz dünyasında tüm dinlerin mensuplarındaki kimlik arayışı, dinin yapısında da temel gerilimler yaratıyor. Dünya çapındaki bu gerilim kısaca dinlerin 'kültürel ve politik' boyutları arasında yaşanıyor. Bu, bütün dinler için geçerli olmasına rağmen, özellikle İslam açısından daha belirgin bir sorunsal. Müslümanların büyüyen siyasal talepleri, hem onların Batı ve laik-otoriter yönetimlerin egemen olduğu kendi ülkeleriyle karşı karşıya gelmelerine yol açıyor, hem de dinin özünde kültürel yapısını gölgeliyor. Ancak, bu sorunun cevabını bulmaya gelince işler karışıyor. İslam'ın siyasallaşmasının sebepleri nelerdir? Problem, Müslümanların iktidar tutkusunda mı, yoksa tahakkümcü iktidar kullanımıyla 'etki-tepki' kuralı gereğince İslam'ın siyasallaşmasına yol açan Batı'da

mı? Dinin kültürel boyutuyla siyasal kimlik talepleri nasıl bağdaştırılabilir? Müslümanlar, yaşadıkları coğrafyada meydana gelen sosyal değişimi nasıl algılıyorlar? Bu değişime cevap verecek kültürel kapasiteleri nedir? Kitabın yazarı Bessam Tibi, Şam doğumlu, uzun süredir Almanya'da öğretim üyeliği yapan uluslararası ilişkiler uzmanı. Kendisini İslam ve Batı medeniyetleri arasında bir kültür elçisi olarak gören yazar, bu konuda Alman hükümetinden madalya bile almış. Birçok kitabı olmasına rağmen, bildiğimiz kadarıyla henüz hiçbiri Türkçeye çevrilmiş değil.

Bu çalışma, onun fikrî gelişiminin bir özeti mahiyetinde. Dini, antropolojik açıdan, ünlü Amerikalı antropolog Clifford Geertz'in verdiği anlamda, anlam üretimine yarayan bir kültür-sembol sistemi olarak alan yazar, İslam medeniyetinin şimdiki şartlarında bu sembollerin siyasi amaçlar arayışına meşruluk kazandırmak için nasıl kullanıldığını ve suistimal edildiğini inceliyor. Daha sonra da bu bulgularını, medeniyetler arası bir diyalog amacıyla uluslararası ilişkiler alanına taşıyor. Seküler eğilimli yazarın, dinin kültürel yorumundan anladığı, özünde Batı medeniyetine uyum sağlayacak seküler yönelimli bir reform. Konunun arka planına inerek, özellikle kültür ile politika arasındaki gerilimin filizlendiği 19. asra uzanan Tibi, İslam modernizminin sürekli tekrarlanan temalarını işlemeye devam ediyor. Örneğin çoğulcu ve çok-kültürlü günümüz dünyasında Dâru'l-İslâm, Dâru'l-Harb gibi kategorileri savunma imkânının kalmadığını savunuyor. Sözgelimi Avrupa'da yaşayan Müslümanlar için, Euro-İslam, kültürel sistemlerini, Avrupa kimliğinin, aklın üstünlüğü, seküler demokrasi, insan hakları ve sivil toplum gibi pozitif unsurlarıyla bağdaştıracak bir model sunmaktadır. Batı medeniyetinin üstünlüğünü ve belirleyiciliğini veri alarak Müslümanların kimliğini buna uydurmaya çalışan yazarın hatası, gerçekte 'din, kültür ve siyaset' arasındaki gerilimin Batı'nın da hayati bir sorunu olduğunu unutması.

BEDRİ GENCER

Sacred Space and Holy War: The Politics Culture and History of Shi'ite Islam (Mukaddes Mekân ve Kutsal Savaş: Şii İslam'ın Politika, Kültür ve Tarihi)

Juan Cole
I. B. Tauris 2002, 254 s., ISBN 1-86064-736-7

1979 yılında gerçekleşen İran Devrimi, Batı'da bir yandan genel olarak 'İslam fundamentalizmi' olarak adlandırılan İslam'ın siyasallaşması sürecinde bir dönüm noktası olarak alınırken, diğer yandan devrimci potansiyelinden dolayı Şii kültürünün araştırılmasına yönelik ciddi bir bilimsel ilginin doğmasına yol açmıştır. Bugün Batı'da konunun önemli uzmanlarından biri kabul edilen Juan Cole'un bu çalışması, temelde sürekli çevreleriyle etkileşim içindeki dinamik bir topluluk olan Şiilerin modern dönemdeki kimlik arayışlarını, vatan ve kimliklerini koruma mücadelelerini, mikro ve makro perspektiflerin dengelendiği bir şekilde, tarihî, dinî ve sosyal dinamiklerin ışığında anlatıyor.

Şii Müslümanlar yakın yıllarda İslam dünyasında siyasi söylemin gündemini nasıl belirlemişlerdir? Batı'nın İslam tarafından yeniden değerlendirilmesinde niçin Şiiler ön planda olmuşlardır? Geçen üç yüzyılda 16. yüzyıldan beri zaten İran'da devlet dini olan

Şii İslamı, Kuzey Hindistan ve şimdi Pakistan olarak bilinen yerde dikkat çekici bir şekilde büyümüştür. Cole, modernlikle kendi şartlarıyla yüzleşen bir dünya dini olarak Şii İslamı inceliyor. O, Lübnan, Irak ve ebette İran gibi iyi bilinen merkezlere gereken önemi verirken, Şii toplulukların, Bahreyn ve Hindistan kadar uzak alanlarındaki az bilinen tarihine de eğiliyor. Yazar, Şiilerin zaman ve mekânı nasıl kutsal olarak tanımlamaya çalıştıklarını ve bu mekânları, ister Sünni Arab, Hindu veya Avrupalı Hıristiyan olsun, diğerlerinin tecavüzlerinden koruma mücadelesi verdiklerini gösteriyor. Ancak Şiilerin modern dünyadaki sahici kimlik arayışları elbette reddiyeci bir tavırdan ibaret değil. Yazar, Şiilerin dinî hiyerarşik kurumların modern finans kapital, sömürgecilik ve modern bürokratik devlet gibi olgularla bağdaşma konusunda nasıl esnek ve yaratıcı olduklarını da gösteriyor.

BEDRİ GENCER

Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought (İslam Düşüncesinde Emr-i bi'l-Ma'rûf ve Nehy-i Ani'l-Münker)

Michael Cook
Cambridge University Press, 702 s., ISBN 0-521-66174-9

Kitap, İslam'da 'emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker', yani 'iyiliği emretmek, kötülükten alıkoymak' olarak bilinen toplumsal ahlakın temel düsturlarından birini ansiklopedik bir incelemeye tâbi tutuyor. İnsan, başkalarını yanlış yapmaktan alıkoyma konusunda ne tür bir vecibeye sahiptir? Bu soru herhangi bir kültür hakkında pekâlâ sorulabilirse de, onlardan ancak pek az bir kısmı buna titiz bir şekilde normatif bir cevap sunmuştur. Buna en çarpıcı istisna, 'emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker'in Kur'an'da merkezî bir sosyal düstur olarak zikredildiği İslami gelenekte bulunmaktadır. Örneğin, Chicago'da tecavüze uğrayan bir kadının yardım çığlıklarına karşı görülen genel bir kayıtsızlık, yazara göre, İslam'ın bu düsturuna özel bir anlam kazandırmaktadır. Şimdi Princeton Üniversitesi'nde çalışan kitabın yazarı Michael Cook, Batı'da bir bütün olarak İslam üzerinde çalışan büyük oryantalistler kuşağının belki de son temsilcilerinden ve bu abidevi eser onun entelektüel kariyerinin bir kıvamı mahiyetinde.

Çalışma öncelikle, İslam skolastik literatürünü tarayarak bu düsturun İslami mezhep ve fırkalar tarafından nasıl farklı şekillerde formüle edildiğini kronolojik bir yaklaşımla sergiliyor. Burada örneğin *Mecelle*'de de yer alan "Def-i mefâsid, celb-i menâfi'den evlâdır" anlayışı doğrultusunda, nehy-i ani'l-münkerin emr-i bi'l-ma'rûfa mukaddem tutulduğu; yazarın, kavramın, 'hisbe' teşkilatıyla kurumsal bir temele oturtulduğu toplumsal farz-ı kifaye boyutundan çok bireysel farz-ı ayn boyutu üzerinde durduğu görülmektedir. Bunun yanında çalışma, fikirler tarihi ve sosyal tarih açısından da çok önemli. Bu davranış kuralının arkasında yatan İslami değerlerin farklı bağlamlarda nasıl algılandığının araştırılması İslam felsefesi tarihine de önemli bir katkı. Keza bu normun farklı ortamlarda nasıl hayata geçirildiğinin araştırılması da sosyal tarih ve 'İslam sosyolojisi' adı verilen alana önemli bir katkı yapıyor. Bu İslam dünyası içinde özgül İslam anlayışları ve pratikleri açısından Osmanlı dünyası da yer buluyor. Soyut veya genel bir yaklaşımdan çok, böyle merkezî bir tema ekseninde farklı İslami anlayış ve pra-

tikleri mukayeseli bir şekilde ele almak, İslam kültür ve medeniyetinin dinamizm derecesini kavramak açısından son derece önemli. Çalışmanın diğer bir önemi de, çağdaş İslami ideoloji ve politikanın toplumsal düzen tasavvurunun netleştirilmesi, keza genel olarak mukayeseli ahlak araştırmaları için bir kaynak işlevi görmesinde yatıyor.

BEDRİ GENCER

A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnî Usûl al-fiqh (İslam Hukuk Teorileri Tarihi: Sünni Usûl-i Fıkha Giriş)

Wael B. Hallaq
Cambridge University Press, 294 s.
Karton kapak: ISBN 0-521-59986-5; Ciltli: ISBN 0-521-59027-2

İslam dünyasında 'İslam hukuk tarihi' türünden kitaplar, genelde 'füru-ı fıkıh' olarak adlandırılan pratik hukukun farklı mezhepler açısından gelişimini ele almaktadır. Bu anlamda 'usûl-i fıkıh' olarak bilinen metodolojik ve felsefi alanın gelişimi nispeten ihmal edilmiştir. Hallaq'ın çalışması bu konudaki boşluğu doldurmayı amaçlıyor. Wael Bahjat Hallaq, şu ânda ünlü Montreal McGill Üniversitesi'nde çalışan, İngilizce dünyanın en ünlü İslam hukuk araştırmacılarından. Usûl-i fıkıh, aslında kelamla birlikte İslam dünya görüşünü oluşturan iki önemli boyuttan birini temsil etmesine rağmen, daha çok teknik bir açıdan incelene gelmiş. Önceleri daha çok teknik bir açıdan, metodolojik bir boyutta gelişen çalışmalar, bilahare Şâtıbî ve Dihlevî gibi âlimlerin çabalarıyla epistemolojik bir boyut kazanmış, disiplin tekrar ilgi odağı olmuştur.

Yazar, toplam altı bölümden oluşan kitabının birinci bölümünde, usûl-i fıkıh disiplininin oluşum sürecini ele alıyor; ehl-i rey ile ehl-i hadis arasındaki mücadelenin ürünü yaygın kanaatin aksine, İmam Şâfi'î'nin 10. asırda vücut bulan disiplinin mimarı sayılamayacağını gösteriyor. İkinci ve üçüncü bölümlerin amacı, 11. yüzyılda geliştirildiği şekliyle, ağırlıklı olarak Gazâlî ekseninde disiplinin temel konu ve kavramlarını tartışmak. Dördüncü bölümde, entelektüel trendlerle beraber, genel olarak hukuki ve sosyal pratikler dünyasındaki değişimlerin farklı usûl-i fıkıh kavramlaştırmalarındaki izdüşümünü saptamak. Beşinci bölümde ise sosyo-dinî gerçeklik ile hukuki teorik söylemin üretimi arasındaki özgül ilişki, daha özelde, eserleri dilimize de çevrilen ünlü Maliki hukukçu Şâtıbî örneğinde ele alınıyor. Burada Şâtıbî incelemesine verilen özel önemin bir sebebi, onun birikiminin, modern reform arayışlarında genelde anakronik bir tarzda kullanılması. Modern döneme hasredilen sonuncu bölüm ise, İslam reformu çabalarında usûl-i fıkhın, örneğin, ictihad gibi konularına verilen özel önemi, geleneksel fıkhi birikimin günümüz sorunlarının çözümüne seferber edilmesi için metodolojik imkânlara dair arayışları ele alıyor. Çalışmada, İslam düşüncesindeki merkezî konumundan dolayı hemen hemen bütün müceddidlerin eser verdiği bu alan sayesinde İslam düşüncesindeki yenileşme arayışlarını da özlü bir şekilde izlemek mümkün.

BEDRİ GENCER

Justice (Adalet)

Tom Campbell
London: Macmillan 2001, 271 s., ISBN 0-312-23620-4

Kitap, İngilizce özel yayınevlerinin en ünlülerinden olan Macmillan'ın 'Siyasi Teoride Meseleler' isimli dizisi içinde yayımlandı. Adalet, geleneksel dünya görüşünün temel kavramlarından birisi olmasına rağmen, modern dünya görüşü tarafından uzun süre ihmal edildi. Çünkü o, aslında insanın kainat ve toplum içindeki fıtrî düzeni olduğu gibi korumasını öngören 'nötr' bir kavramdır; bu itibarla 'özgürlük, eşitlik' gibi diğer tüm kavramlar mutlak anlamda onun içinde anlam kazanır. Oysa Hıristiyanlığın pasifleştirici tasavvuruna karşı sürekli 'özne' olmaya çabalayan modern insanın, 'özgürlük ve eşitlik' gibi kavramlar uğrunda giriştiği mücadeleler sayesinde adalet kavramı gerçek anlamını ve modern siyasi felsefedeki merkezî konumunu kaybetmiştir. Devlete paralel pozitif hukukun gelişmesiyle birlikte, hukuk kavramı da tabii hukukta içkin olan 'adalet', özünü kaybederek 'kanun'a dönüşmüştür. Bu konudaki arayış, ancak modernizmin temel öncüllerinin tartışmaya açıldığı postmodern süreçte yeniden başlamıştır.

Ancak, bu arayış doğrudan değil, dolaylı bir şekilde insan hakları kavramının yedeğinde gelişmiş, dolayısıyla münhasır bir adalet tasavvurunun geliştirilmesi zor olmuştur. Adalet ve zulüm kavramları, günümüzde, soyut, metafizik bir bağlamdan çok, hukuk, sosyal politika ve iktisadi organizasyonla ilgili tartışmalarda önem taşımaktadır. Bu yüzden çalışma, genel başlığının aksine, geleneksel dünyaya, sözgelimi Platonik veya Aristotelyen felsefeye uzanmaksızın, çağdaş siyasi teorideki farklı tasavvurlarını ele alıyor. Çalışma, bazılarının kitapları Türkçeye de çevrilen Nozick, Dworkin, Rawls, Posner, Sadurski, Marx, Young, Habermas gibi, kavramın felsefi, toplumsal, hukuki veya ekonomik boyutlarını öne çıkaran düşünürleri inceliyor. Campbell, farklı düşünürleri böyle belli bir merkezî tema açısından mukayeseli bir incelemeye tâbi tutarak, zengin bir düşünce panoraması sunuyor bize. Burada, örneğin, adaletin maddi boyutu olarak refah da, demokrasinin alt yapısı olarak inceleniyor. Kitap, Türkiye'de de çok tartışılan 'hukuk' ve 'kanun devleti' arasındaki farkları görmek açısından önemli bir perspektif sunuyor bize.

BEDRİ GENCER

The Meaning of Conservatism (Muhafazakârlığın Anlamı)

Roger Scruton
London: Macmillan 2001, 206 s., ISBN 0-333-91244-6

Muhafazakârlık, asırların ürünü oturmuş gelenekleri berhava eden Fransız Devrimi'ne bir tepki olarak ortaya çıkmış bir akım. Temelde geleneği savunan muhafazakârlık, aslında gelenekselcilik olarak adlandırabilir. Bu düşüncenin babası Edmund

Burke, temelde, rasyonalizme dayalı devrimci politikayla dünyanın yeniden inşâsının insanlığın felaketi anlamına geleceğini, ancak sınırlı bir politikayla mevcut düzenin daha iyiye götürülebileceğini savunmuştu. Klasik muhafazakârlığın savunduğu sınırlı politikanın temel temaları olan hukuk yönetimi, parlamenter sorumluluk, bağımsız yargı zamanla kısmen önemini kaybetti. Daha sonra endüstri devriminden sonra sosyalizmin yükselişi sonucu 'hukuk ile siyaset' arasındaki gerilimin yerini 'ekonomi ile siyaset' arasındaki ilişki aldı; dolayısıyla, çağdaş muhafazakârlığın gündemi bir hayli değişti. Başta liberalizm ile muhafazakârlık siyasi-felsefi öncüller bakımından belirgin çizgilerle ayrılmışken sonra sosyalist tehdide karşı 'orta-yolcu' iktisadi politikalar itibarıyla bir hayli birbirine yaklaştı.

Bununla birlikte muhafazakârlık ile liberalizm arasındaki sınırların gittikçe bulandığı günümüz dünyasında Scruton'ın bu tanınmış çalışması, ideolojinin orijinal fikirlerini gözden geçiriyor; zira ona göre, muhafazakâr bakış, ne onu savunduğunu, ne de artık tarihe malolduğunu iddia edenler tarafından doğru dürüst anlaşılabilmiş durumda. Muhafazakârlığın, liberal veya yeni-muhafazakârlık tarafından kapitalizmin savunusuyla özdeşleştirilmesi, sınırlı politikanın maddeci ve tüketimsel değerler ile karıştırılması tehlikesini doğuracaktır. Yazara göre, muhafazakârlığın amacı, sosyal bir organizmayı sürdürmektir; fazla büyüme ise bir organizmayı tedavi ettiği gibi öldürebilir de. Muhafazakârlığa yönelik küçümseyici eleştiriler yapılsa da, ona somut alternatifler ortaya koyulabilmiş değil; aksine, dünyanın gidişatı, muhafazakâr bakışı daha da önemli kılıyor. Yazarın amacı, muhafazakârlığı değişime bir tepkiden, geçmişe bir özlemden ibaret gören küçümseyici tavırlara karşı, onun temel ilkelerini ortaya koymak. Muhafazakâr bakışa dayalı sosyal politikaların evrensel bir modeli olmadığı için, bunlar, yazarın ilgisi dışında kalıyor. Kısaca, çalışma, hukuk, iktisat, siyaset arasındaki karmaşık ilişkiler muvacehesinde, liberalizm ve sosyalizm gibi modern Batı medeniyetine damgasını vuran ideolojilerin köklü bir eleştirisini yaparak, nispeten, fıtrata daha uygun, geleneksel bir toplumsal düzenin ilkelerini ortaya koyuyor.

BEDRİ GENCER

II. Siyaset Bilimciler ve Hukukçular Kongresi 26-29 Ekim 2002

Kapadokya, Nevşehir.
Düzenleyen: Liberal Düşünce Topluluğu ve Friedrich Naumann Vakfı.

Kapadokya turistik güzellikleriyle olduğu kadar tarihsel yönleriyle de ilgi çeken bir yöremiz. İnsan iradesinin bir yandan sert doğa şartlarına diğer yandan tarihin baskıcı ve zalim yönetimlerine karşı verdiği mücadeleye sahne olan Kapadokya, Liberal Düşünce Topluluğu'nun Friedrich Nauman Vakfı ile ortaklaşa düzenledikleri "II. Siyaset Bilimciler ve Hukukçular Kongresi"ne ev sahipliği yaptı. Kongre pek çok yönden özgürlük mücadelesinde geçmiş ile gelecek arasında bağ kurmaya çalışan iki günlük verimli bir düşünce maratonunu andırır mahiyetteydi.

Prof.Dr. Atilla Yayla ve Dr. Dietrich Lehre'nin yaptığı açılış konuşmalarını takip eden I. oturumda 'Hukuk Siyaset İlişkisi' tartışıldı. Prof.Dr. Hayrettin Ökçesiz "Hukuk ve Si-

yaset Geriliminde Hukuk Kültürünün Yapısı Üzerine Yedi Üçüzlü bir Açıklama Şeması" adlı tebliğinde yedi ayrı alanda oluşan üçlü bir perspektifte hukuk ve siyaset arasındaki gerilimi inceledi. Bu perspektife göre, özne insan, birey ve kişi olarak ele alınabilir; yine insan özgürlük, güvenlik ve eşitlik gereksinimlerine sahip bir varlık olarak görülebilir. Benzer şekilde, hukuk; olgu, norm ve değer açısından; devlet ise, özgürlük, güvenlik ve eşitlik açısından ele alınabilir. Son olarak, siyaset; özel, kamusal ve resmî alanlardan oluşan bir bakış açısıyla değerlendirilebilir.

Bu alanlar arasında kurulacak ideal dengenin, ancak hukuk ve siyaset arasındaki bir gerilim ortamında gerçekleştirilebileceğini öne süren Prof. Ökçesiz, bu dengenin, şiddetin hukuk ve siyaset kisvesi altında kendini sunmasını ve bireyin şiddet karşısında sürekli bir korku ve suçluluk duygusu içinde yaşamasını önleyeceğini ifade etti. Hukukun siyasete ölçü olduğu bir sistemde hukuk iktidar için değil, iktidar hukuk için vardır. Özgürlük ve güvenlik, bir devleti hukuk devleti yapan temel kavramlardır. İnsanlık tarihinin önemli kazanımlarından biri hukuk kültürüdür. Bu kültüre örnek olarak Roma hukukundaki ilkeler verilebilir: Anlaşma yasadır, kasıt varsayılmaz, deneyim yasayı düzeltir, kanunsuz suç olmaz, oylar sayılır tartılmaz, argümanlar tartılır sayılmaz vd. Bu ilkeleri çağdaş hukuk devletini oluşturan temel ilkelerle karşılaştırmak yerinde olur: Hukukun iktidara önceliği, anayasanın en üstün norm oluşu, özgürlükçülük, hukuksal eşitlik, temel haklar, adalet vd. Bu karşılaştırma, hukuk kültürü ile hukuk devleti arasındaki bağı net bir şekilde görmemize yardımcı olacaktır. Ülkemizde son zamanlarda bir "hukuk erozyonu" yaşandığını savunan Prof. Ökçesiz, bir elinde kılıç bir elinde terazi tutan adalet tanrıçasının simgelediği tek yönlü ve iktidar odaklı hukukun yeniden tanımlanması gerektiğini ve haksızlıklara karşı cesur ve kişilik sahibi hukukçulara ihtiyaç duyulduğunu belirtti.

İkinci konuşmacı Doç.Dr. Ali Ulusoy, "Türkiye'de Yargının Siyasallaşması ve Çözüm Arayışı" adlı tebliğinde hukuk siyaset arasındaki ilişkiyi bazı güncel problemler çerçevesinde ele aldı. Ulusoy'a göre, ülkemizde yargı organları son zamanlarda siyasi nitelikte kararlar alabilmektedir. Bir bakıma hukukun siyasallaşması de denilebilecek bu yaklaşım, yargı organlarının özelleştirme, tahkim ve ekonomik liberalizasyona karşı takındıkları tavırlarda net bir şekilde gözlemlenmektedir.

Tebliğde üzerinde durulan ve bu derginin okurlarını yakından ilgilendiren diğer bir örnek baş örtüsü ve İslami kimliğin dışa vurumudur. Batı'daki demokratik hukuk devletlerinde, kamu düzenini bozan veya kamu hizmetlerini engelleyen durumlar dışında, dinî inancın dışa vurulmasının hukuka ve laikliğe aykırı olarak görülmediğini belirten Ulusoy, ülkemizdeki yargı organlarının ise, dinî inancın salt dışa vurumunu laikliğe aykırı olarak gördüklerini ve bununla 18. ve 19. yüzyıllarda Fransız Jakoben laiklik anlayışını sergilediklerini ifade etti. Ulusoy'a göre, modern laiklik anlayışında laiklik inanç ve ibadet özgürlüğünün hem teminatıdır hem de kötüye kullanımının önündeki en büyük engeldir. Ülkemizde anlaşıldığı şekliyle laiklik, kötüye kullanımı engelleme merkezlidir; inanç ve ibadetlerin güvence altına alınması yönünde yorumlanmamaktadır. Ayrıca, başörtüsünü yasaklayan yasal bir düzenleme olmamasına rağmen, yüksek öğretim kurumlarında başörtüsü dinin siyasete alet edilmesi gerekçesiyle yasaklanmakta, fakat seçim öncesi Hacı Bektaş'ta siyasi partilerin şovları dini siyasete alet etme olarak algılanmamaktadır.

'21. Yüzyıldaki Demokrasiler ve İnsan Hakları' başlıklı II. oturumda yabancı dilde iki tebliğ sunuldu. İlk konuşmacı Prof. Kenneth Minogue, "Hıristiyan bir Medeniyetten Liberal Demokrasi Nasıl Doğdu?" adlı tebliğinde, liberal demokrasinin ortaya çıkmasıyla ilgili olarak iki farklı görüşü dile getirdi. Bunlardan ilki olan akılcı görüşe göre, din-

ler insan zihninin ürünleriydi ve Hıristiyanlık bu ürünlerden sadece biriydi. 16. ve 17. yüzyıllarda Yunan ve Roma'nın akılcı inançları yeniden canlanmaya başladı. 18. yüzyıl aydınlanması liberal görüş doktrinini ortaya çıkaran zemini hazırladı. Bu görüşün temelini oluşturan ilerleme doktrinine göre, bütün insanlar doğruluk etrafında birleşecekler, kötülükleri ve doğal felaketleri yok edeceklerdi. Minogue, bu görüşün "Whig tarih teorisi" olarak da bilindiğini ekledi.

İkinci görüş ise, liberal demokrasinin doğuşunu Hıristiyanlığa bağlamaktadır. İsa, insanları kendinin Tanrı'nın oğlu olduğuna inandırmaya çalışmıştır. Minogue'a göre, Hıristiyanlık bilgiye değil imana dayalı bir dindi; iman bilgiden ve akıldan farklıydı. Klasik Yunan ve Roma, insanın akıllı olduğuna vurgu yaptı. Oysa Hıristiyanlık, inancı akla dayandırmadı; aksine, saçma olana iman erdem olarak görüldü. Aziz Augustin'e göre, insanlar aklın değil duyguların ürünüydü. İnsanın önce Tanrı'yı, sonra komşusunu ve kendini sevmesi, akla değil duygulara dayalı bir hayatı sürmesi gerekiyordu. Bu şekilde aklın devreden çıkarılıp duyguların merkeze alınması, irade kavramının önemini ortaya koydu. Sonuç bireyselcilikti. Hıristiyanlığın liberal demokrasinin doğuşundaki diğer katkısı, İsa'nın Sezar'ın hakkının Sezar'a verilmesini istemesinde yatıyordu. Bunun yanı sıra, dinî, otorite ile dünyevi iktidarın ayrılmasında Roma'nın çöküşü de etkili oldu. Roma şehri yağmalandığında, suç Hıristiyanlara atılmış ve bu Jüpiter'in öcü olarak yorumlamıştı. Bütün bunlar karşısında, Hıristiyanlar, dinî inançlarıyla dünyevi gerçeklik arasındaki bağı koparmak zorunda kaldılar.

Minogue, İslamiyet'in Hıristiyanlıktan farklı olduğunu da belirtti. Hıristiyanlığın iman merkezli teolojisi karşısında, İslam'ın akıl merkezli tutumu, ruhban sınıfının yokluğu ve teslis karşısında tavizsiz tek tanrı inancı, İslamiyet'i Aydınlanma'nın tahayyül ettiği dine daha yakın kılmaktaydı. Minogue liberal demokrasinin doğuşunun planlı programlı bir proje olmadığını, onun tarihteki pek çok büyük olay gibi dolaylı olarak gerçekleştiğini, liberal demokrasinin bu anlamda Hıristiyan dindarların ahiretlerini kurtarmaya yönelik çabalarının bir yan ürünü olduğunu söyleyerek konuşmasını bitirdi.

İkinci konuşmacı Doç.Dr. Ömer Çaha, "Amerikan Modeli: İnanç ile Özgürlüğün Buluşması" adlı tebliğinde, Amerikan modernizasyonunun Avrupa modelinden farklı olduğunu ileri sürdü. Çaha'ya göre, Amerika'nın kuruluşu İngiltere'de 15. yy. sonlarında ortaya çıkan ve Kalvinist doktrine bağlı Puritan mezheplere ve düşüncelere dayanmaktadır. Amerika'ya göç ederek orada yeni bir politik yapı formüle etmeye çalışan Puritanlar, Kilise'yi devreden çıkarmış, insan ile Tanrı arasında doğrudan bir bağ kurmayı hedeflemişti. Kilise, ibadetin merkezi olmaktan çıkarılmış, onun yerini İncil almıştı.

Çaha Amerika'nın bağımsızlığına kavuşmasındaki üç temel nedenden bahsetmektedir: İngiliz hükümetinin Anglikan Kilisesi'ni Amerika'da geliştirmeye çalışması, Fransız hükümetinin Quebec'de Katolik Kilisesi'ni desteklemesi ve son olarak, haksız vergiler. Çaha'ya göre, Amerikan modeli, Tanrı inancı ile özgürlüğü ahenkli bir şekilde harmanlamayı başarmıştır. Amerika, özgürlükçü seküler bir sistem ile dindar bir toplumu bir arada tutmayı, hatta birinin varlığını diğerinin gelişimi için gerekli kılmayı başaran ender toplumlardan biridir. Amerikan modelinin diğer kanadı seküler ve liberal düşünceden beslenmektedir. Bu modeli kuran kimselerin üç temel ilkeden hareket ettikleri söylenebilir: Dinî çoğulculuk, dinî çoğulculuğun teminatı olarak seküler düşünce ve son olarak, Amerika'nın bir 'dünya devleti' misyonuyla kurulup yapılandırılması.

Çaha'ya göre, Amerikan modeli, Auguste Comte'tan Max Weber'e kadar pek çok düşünürün öne sürdüğü modernleşme teorilerine ters düşmektedir. Bu düşünürler, modernleşme ile birlikte dinin ve geleneksel değerlerin önemini yitireceğini iddia ettiler. Amerikan örneği bu görüşü çürütmektedir; çünkü Amerika hem dini hem de modern

değerleri bir arada tutan, onların başarılı bir sentezini yapan bir modeldir. Ayrıca, Amerikalılar akıl ile inanç arasındaki bu uzlaşmayı bir özgürlük felsefesine dönüştürebilmiş bir millettir. Amerika'nın, kurucularının hedeflediği gibi bir dünya devleti olarak dünyaya ışık tutabilip tutamayacağı sorusunu soran Çaha, bu misyonun önünde üç engel olduğunu ifade etti: Amerika'da giderek artan dinî radikalizm, dini grupların siyasete müdahaleleri ve son olarak, Amerika'nın uluslararası hukuku ve ahlakı bir yana atarak, tamamen çıkar ve güç temelli bir dış politika takip etmesi.

'AB ve Türkiye: Geçmişten Geleceğe' başlıklı III. oturumda Yrd.Doç.Dr. Muhittin Ataman AB'nin doğuş süreci, hedefleri ve Türkiye-AB ilişkilerinin bir özetini sundu. Günümüz açısından AB'yi destekleyenler, karşı çıkanlar ve ileri sürdükleri gerekçeler üzerinde duran Ataman, Müslüman kesimin 28 Şubat'tan sonra giderek AB'ye destek vermeye başladığını belirtti. AB'ye karşı olanlar arasında hem sağ hem de sol kesimin ve özellikle de bazı askerî çevrelerin bulunduğunu söyledi. Türkiye-AB ilişkilerinde geleceğe yönelik tahmin ve yorumlar da yapan Ataman, tek taraflı ilan-ı aşk yerine iki taraflı karşılıklı ilişkinin Türkiye'nin yararına olduğunu belirtti. Yrd.Doç.Dr. Vahit Bıçak ise, konuşmasında, AB ve uyum yasalarını konu edindi. AB'ye üyelik konusunda gerekli ön şartları yerine getirmek üzere iç hukukta düzenlemeler yapıldı. Anayasa 3 Ekim 2001'de kapsamlı değişikliklere uğradı ve 34 maddesi değiştirildi. Anayasa'nın temel hakları sınırlayan maddeleri kalktı. Bununla birlikte, Anayasa değişikliğinin uygulamada değişiklik getirmediğini belirten Bıçak, söz konusu değişikliklerin hayata geçirilebilmesi için mevzuat değişikliğinin gerekli olduğuna dikkati çekti. Ayrıca, kanun maddelerinde yapılan değişikliklerin bir kısmının içerik değil şekil yönünden olduğunu, değişikliğe uğrayan ilgili yasaların bazı açılardan daha da kısıtlayıcı hâle geldiğini ileri sürdü.

'Türkiye'de Demokrasi Tarihi' adlı IV. oturumda Tanzimat ile Meşrutiyet arasındaki gelişmeler üzerine iki tebliğ sunuldu. Yrd.Doç.Dr. Bekir Parlak, II. Mahmut döneminde çıkarılan Sened-i İttifak ile a'yân sınıfının ilk defa merkezî otoriteyle oturup konuşmaya başladığını belirtti. Bu dönemde Osmanlı İmparatorluğu eyalet sisteminden vilayet sistemine geçmeye başladı. Meclis-i umumiler açıldı ve belediyeler İstanbul'dan başlamak üzere diğer bölgelere yayıldı. Yrd.Doç.Dr. Yusuf Tekin ise, Yeni Osmanlıların faaliyetlerinden bahsetti. Yeni Osmanlılar Batı'da tartışılan kavramlara İslami karşılıklar bulmaya çalıştılar. Ali Suavi ve Namık Kemal, yazılarında Kur'an ayetlerini demokrasi için delil olarak kullandı. Yeni Osmanlılar, Padişah'la uyumlu bir demokrasinin mümkün olduğunu savunup Osmanlı vatandaşlarının seçecek ve seçilebilecek ehliyette olduğunu ileri sürdüler. Yeni Osmanlıların tartıştıkları diğer bir konu ise, anayasaydı. Ali Suavi, anayasaların toplumu nizam ve intizama koyacağını savundu. Ali Suavi'ye göre, demokrasi en şer'î ve en ahlaki yönetim biçimiydi. Namık Kemal, yasama ve yürütmenin ayrılması, kanunları parlamentonun yapması ve Bâbıâli'nin icra etmesi gerektiğini savundu. Namık Kemal, hürriyetin Allah'ın bir lutfu olduğunu ve insanların bunu koruması gerektiğini düşünmekteydi. Tekin'e göre, Yeni Osmanlılar dine yaptıkları referanslarda samimiydiler.

'Türkiye'de Demokrasi Tarihi'nin incelendiği V. oturumda, Dr. Aliyar Demirci, "1876 Kanun-i Esasi'ndeki Değişikliğin Arkaplanı-Bir Esbab-ı Mucibe Layihasında Genel Görüşler" adlı tebliğinde, 1876'da I. Meşrutiyet'in anayasasını oluşturan Kanun-i Esasi'de daha sonra yapılan değişikliklerin neden gerekli olduğunu açıklayan bir belgeyi inceledi. Oturumun diğer konuşmacısı Doç.Dr. Mevlüt Uyanık ise, "Türk Düşünce Tarihinde Parlamenter Sistem Arayışları: İslamiyet'in Belirleyiciliği Üzerine Araştırmalar" adlı tebliğinde, Osmanlı İmparatorluğu'nda demokratikleşme sürecindeki gelişmelerin ve Osmanlı aydınlarının bu gelişmeler üzerindeki görüşlerinin bir özetini sundu. Uyanık, bu kimselerin demokratikleşme süreciyle ilgili düşüncelerinde İslami motifler üzerinde

önemle durduğunu ve dinî verileri kullanmaktan çekinmediklerini ileri sürdü. Bu tartışmalardan hareketle, Uyanık, İslam'ın belirli bir siyasi sistemi önermediğini, fakat hukuku siyasetin önüne koyarak iyi belirlenmiş normlara ve ilkelere dayalı bir hükümeti gerekli gördüğünü ifade etti.

'Seçim Sistemi, Siyasi Partiler Sistemi ve Siyasi İstikrar' konulu VI. oturumda tebliğ sunan Doç.Dr. Yavuz Atar, Anayasa'ya seçim sisteminin konulması gerektiğini dile getirdi. Atar %10 barajının hedeflenen istikrarı sağlayamadığını ve bu barajın Avrupa'da %5 civarında olduğunu söyledi. İki turlu seçimin birtakım manipülasyonlara yol açtığını ve başkanlık sisteminin Türk siyasi sistemi açısından uygun olduğunu ekledi. İkinci konuşmacı Ahmet Helvacı, tebliğinde, 1950'lerden itibaren yapılan seçimleri araştırdığını ve bu araştırmasında dört neticeye ulaştığını bildirdi. Bu neticeler: (1) İktidarda bulunan parti oy kaybeder; (2) Koalisyon durumunda, iktidarın en küçük ortağı daha fazla oy kaybeder; (3) İlk baharda oy kaybı sonbaharda yapılanlara nazaran daha fazladır; (4) Oy oranı %70 sağ, %30 sol partiler arasında paylaşılır. Daha sonra tek tek bu önermeleri açıklayan ve yorumlayan Helvacı, 3 Kasım 2002 seçimlerine de ışık tutar gibiydi. Tabii, 3 Kasım 2002 seçimleri bu tahminlerin biri hariç diğerlerini yanlışlar mahiyetteydi.

'Hayek'in Kölelik Yolu Çerçevesinde Liberalizm ve 20 Yüzyıl Totaliteriz' başlıklı son oturumda Yrd.Doç.Dr. Neşet Toku, liberalizmin John Locke'taki temelleri üzerine bir konuşma yaptı. Diğer konuşmacı Yrd.Doç.Dr. Halis Çetin ise, Hayek'in fikirlerinden hareketle totalitarizmin tahlilini yaptı.

Sonuç olarak, kongrenin oldukça verimli geçtiği söylenebilir. Vakitten ve birbirlerinin görüşlerinden azami ölçüde yararlanmaya çalışan katılımcılar, yemeklerde bile "konu masaları" oluşturarak, tebliğlerde işlenen hususları konuşmaya ve tartışmaya devam ettiler. Hukuk ve siyaset alanında kıdemli hocalarla genç araştırmacıları, teori ile pratiği, dün ile bugünü başarıyla bir araya getiren bu kongreden çıkarılacak en önemli sonuç, özgürlük düşüncesinin paylaşılarak çoğalacağıydı.

HADİ ADANALI

V. (2002) Ciltte Yayımlanan Makaleler
–Yazar İsimlerine Göre–

ABDÛH, MUHAMMED [1849-1905], "Ta'assub", V/1, s. 133-141.

ADAM, BAKİ, "Yahudilik ve Şiddet", V/1, s. 23-34.

AKDEMİR, SALİH, "Kur'an Çevirilerinde Dikkate Alınmayan Önemli Bir Üslûp Özelliği Üzerine", V/1, s. 143-161.

AKTAY, YASİN, "Farklılık Politikaları ve Türkiye Müslümanlığı", V/4, s. 41-55.

AKTAY, YASİN, "Soğuk Savaş Dönemi Arap İslamcılığında Sol ve Sosyalist Bağlam –Seyyid Kutub Örneği–", V/2, s. 43-68.

ALBAYRAK, İSMAİL, "Metinsel Diyalog: İslamiyat", V/3, s. 109-122.

ALPYAĞIL, RECEP, "Olgu-Nass İlişkisinin Romantik Yorumundan Aydınlanmacı Yorumuna –Hipoleptik Bir Bilince Doğru–", V/1, s. 163-180.

AY, EYYÜP, "Din ve Şiddetin Anlak Karelerinden Kesitler", V/1, s. 13-22.

AYDIN, MAHMUT, "Dinlerarası Diyalog Yeni Bir Misyon Yöntemi mi? –Kurumsal ve Bireysel Diyalog Faaliyetleri Üzerine Bir Değerlendirme–", V/3, s. 17-48.

BAŞ, ERDOĞAN, "Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti: Gadamer versus Hirsch", V/1, s. 195-197.

BIYIK, MUSTAFA, "Moonculuğun Diğer Dinlere Bakışı", V/3, s. 123-138.

CESUR, ERTUĞRUL, "Ali Şeriati (1933-77): Allahperest-Sosyalist", V/2, s. 69-91.

ÇALIŞKAN, İSMAİL, "Allah-İnsan İlişkisinde Aracı Fikri: Vesilecilik", V/1, s. 181-190.

ÇELİK, CELALEDDİN, "Değişim Sürecinde Merkez-Çevre İlişkileri ve Çevresel Dinî Yönelimler", V/4, s. 81-97.

ÇELİK, ÖMER, "'Siyasal Dil'in Stratejik Röntgeni", V/2, s. 15-19.

DENİZ, GÜRBÜZ, "Türkiye'den Oryantalizm Okumaları", V/3, s. 195-198.

DUMAN, OĞUZ ŞABAN, "Sultan Galiyev'de Medeniyet Tartışmaları, Milliyetçilik, Sosyalizm ve Din", V/2, s. 101-116.

EBÛ ZEYD, NASR HÂMİD, "İslami Sol –Genel Bir Bakış–", V/2, s. 21-36.

FAZLUR RAHMAN [1919-1988], "İslam'ın İktisat İlkeleri", V/2, s. 139-146.

GÖRMEZ, MEHMET, "Ebû Zerr el-Ğıfârî Biyografileri Üzerine", V/2, s. 177-182.

GÜLER, İLHAMİ, "Ehl-i Sünnet'in Dindarlık Kriterleri ve Türk(iye) Dindarlığı –Teoloik Bir Yaklaşım–", V/4, s. 99-108.

GÜLER, İLHAMİ, "Hasan Hanefî ve 'İslami Sol'", V/2, s. 155-158.

GÜLER, İLHAMİ, "Kur'an'da 'Cihad'ın Teoloji-Politiği", V/1, s. 75-90.

GÜNAY, ÜNVER, "Türkiye'de Toplumsal Değişme ve Tarikatlar", V/4, s. 141-162.

GÜNDÜZ, ŞİNASİ, "Dinin Siyasallaşması ve Hıristiyan Misyonu", V/3, s. 49-72.

GÜNDÜZ, ŞİNASİ, "Hıristiyanlıkta Şiddetin Meşruiyet Zemini", V/1, s. 35-56.

HANEFÎ, HASAN, "Aydınlanmacı İslam", V/2, s. 37-42.

HATİBOĞLU, MEHMED SAİD, "İslâm'ın Aktüel Değeri Üzerine-I", V/1, s. 7-12.

HATİBOĞLU, MEHMED SAİD, "İslâm'ın Aktüel Değeri Üzerine-II", V/2, s. 7-14.

HATİBOĞLU, MEHMED SAİD, "İslâm'ın Aktüel Değeri Üzerine-III", V/3, s. 7-16.

HATİBOĞLU, MEHMED SAİD, "İslâm'ın Aktüel Değeri Üzerine-IV", V/4, s. 7-15.

İNAN, AHMET, "el-Muktataf min 'uyüni't-tefâsîr", V/3, s. 191-194.

KELEŞ, AHMET, "'İslamcı Feminist' Söylemin Hadisleri Yorum Problemi –Bir Örnek Bağlamında–", V/3, s. 139-152.

KELEŞ, AHMET, "Türkiye'de Cemaat Dindarlığının Oluşumunda Hadislerin Rolü", V/4, s. 125-140.
KELEŞ, EKREM, "Muhammed'e Göre Muhammed", V/3, s. 185-190.
KILIÇ, SADIK, "Tarabya Rûhu, Dinin Bir Açılımı ve Ulemanın Paradigmatik Bir İttifakıdır!", V/2, s. 191-198.
KIRBAŞOĞLU, M. HAYRİ, "Çağdaş Siret Literatüründe 'Sol' Çizgiler", V/2, s. 183-186.
KIRBAŞOĞLU, M. HAYRİ, "İlmihâl Dindarlığının İmkânı Üzerine", V/4, s. 109-124.
KIRBAŞOĞLU, M. HAYRİ, "İslam'a Yamanan Sanal Şiddet: Recm ve İrtidad Meselesi", V/1, s. 125-132.
KNITTER, PAUL F., "Diyalog ve Misyon", V/3, s. 73-85.
KOLKIRAN, GÖNÜL, "Recm Cezası –Ayet ve Hadis Tahlilleri–", V/1, s. 191-194.
OKTAR, ADNAN, "Barış ve Güvenliğin Kaynağı: İslam Ahlakı", V/1, s. 57-74.
OKUMUŞ, EJDER, "Bir Din İstismarı Olarak Gösterişçi Dindarlık", V/4, s. 193-205.
ONAY, AHMET, "Dinî Yönelim Ölçeği –Ölçek Geliştirmede Yöntem: Teorik Altyapı, Geçerlilik ve Güvenilirlik–", V/4, s. 181-192.
ÖZAFŞAR, MEHMET EMİN, "Sıbâ'î ve İslam Sosyalizmi", V/2, s. 147-154.
ÖZDEMİR, METİN, "Kabir Azabı Tartışmasına Farklı Bir Bakış", V/3, s. 153-168.
ÖZSOY, ÖMER, "Çağdaş Kur'an(lar) Üretimi Üzerine –'Karı Dövme' Olgusu Bağlamında 4. Nisâ', 34 Örneği–", V/1, s. 111-124.
ÖZTÜRK, MUSTAFA, "Kur'an'da Uhrevi Azap Figürleri", V/1, s. 91-110.
PERŞEMBE, ERKAN, "Nurettin Topçu'da 'Müslüman Anadolu Sosyalizmi' Düşüncesi", V/2, s. 93-99.
PERŞEMBE, ERKAN, "Stratejik Derinlik (Türkiye'nin uluslararası konumu)", V/3, s. 175-184.
SARIBAY, ALİ YAŞAR, "Postmodern Dinsel Anomi", V/4, s.171-180.
SUÂVÎ, ALÎ, [1839-1878], "Hukûku'ş-Şevâri'", V/3, s. 169-174.
SUBAŞI, NECDET, "Tarabya Buluşması: İtiraf, Keşf ve Hesaplaşma –Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı-I Üzerine–", V/2, s. 187-190.
SUBAŞI, NECDET, "Türk(iye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler", V/4, s. 17-40.
SWIDLER, LEONARD "Yahudi-Hıristiyan-Müslüman Diyaloğu 11 Eylül'den Sonra Mutlak Bir İhtiyaç", V/3, s. 87-98.
ŞAHİN, ADEM, - ATALAY, TALİP, "Mezhep Farklılığının Dindarlığa Etkisi Üzerine Bir Araştırma", V/4, s. 207-215.
ŞİBAY, HALİM SÂBİT "Dînin, Şekl-i Aslîsine İrcâ'ı Lüzûmu", [1883-1946], V/4, s. 217-221.
TOPÇU, NURETTİN [1909-1975], "Sosyalizm Devrimizin Şeriatıdır", V/2, s. 131-138.
TÜRCAN, TALİP, "Klasik İslam Kamu Hukukunun Kaynağı Olarak İcmâ –Tarihî Uygulamanın Hukukileşmesi Üzerine Bir Örnekleme–", V/2, s. 117-130.
ÜNAL, AHMET ZEKİ, "Dinselliğin Dönüşümü ve Sekülerlik Tartışmaları", V/4, s. 67-80.
ÜNAL, İSMAİL HAKKI, "Muammer el-Kazzâfî ve Yeşil Kitap'ı", V/2, s. 159-164.
YEL, ALİ MURAT, "Türk İslam'ı", V/4, s. 163-170.
YILMAZ, HÜSEYİN, "Gelenekselcilik, Dinler ve Diyalog", V/3, s. 99-108.
YILMAZ, HÜSEYİN, "Türk Müslümanlığı, Dindarlık ve Modernlik", V/4, s. 57-66.
YÜKSEL, MÜFİD, "Örfi Hukuk ve Siyaseten Katl Bağlamında Şeyh Bedreddîn'in Katli", V/2, s. 165-176.

V. (2002) Ciltte Yayımlanan Makaleler
–Makale İsimlerine Göre–

"Ali Şeriati (1933-77): Allahperest-Sosyalist", ERTUĞRUL CESUR, V/2, s. 69-91.
"Allah-İnsan İlişkisinde Aracı Fikri: Vesilecilik", İSMAİL ÇALIŞKAN, V/1, s. 181-190.
"Aydınlanmacı İslam", HASAN HANEFÎ, V/2, s. 37-42.
"Barış ve Güvenliğin Kaynağı: İslam Ahlakı", ADNAN OKTAR, V/1, s. 57-74.
"Bir Din İstismarı Olarak Gösterişçi Dindarlık", EJDER OKUMUŞ, V/4, s. 193-205.
"Çağdaş Kur'an(lar) Üretimi Üzerine –'Karı Dövme' Olgusu Bağlamında 4. Nisâ', 34 Örneği–", ÖMER ÖZSOY, V/1, s. 111-124.
"Çağdaş Siret Literatüründe 'Sol' Çizgiler", M. HAYRİ KIRBAŞOĞLU, V/2, s. 183-186.
"Değişim Sürecinde Merkez-Çevre İlişkileri ve Çevresel Dinî Yönelimler", CELALEDDİN ÇELİK, V/4, s. 81-97.
"Din ve Şiddetin Anlak Karelerinden Kesitler", EYYÜP AY, V/1, s. 13-22.
"Dinî Yönelim Ölçeği Ölçek Geliştirmede Yöntem: Teorik Altyapı, Geçerlilik ve Güvenilirlik–", AHMET ONAY, V/4, s. 181-192.
"Dinin Siyasallaşması ve Hıristiyan Misyonu", ŞİNASİ GÜNDÜZ, V/3, s. 49-72.
"Dînin, Şekl-i Aslîsine İrcâ'ı Lüzûmu", HALÎM SÂBİT [ŞİBAY] [1883-1946], V/4, s. 217-221.
"Dinlerarası Diyalog Yeni Bir Misyon Yöntemi mi? –Kurumsal ve Bireysel Diyalog Faaliyetleri Üzerine Bir Değerlendirme–", MAHMUT AYDIN, V/3, s. 17-48.
"Dinselliğin Dönüşümü ve Sekülerlik Tartışmaları", AHMET ZEKİ ÜNAL, V/4, s. 67-80.
"Diyalog ve Misyon", PAUL F. KNITTER, V/3, s. 73-85.
"Ebû Zerr el-Ğıfârî Biyografileri Üzerine", MEHMET GÖRMEZ, V/2, s. 177-182.
"Ehl-i Sünnet'in Dindarlık Kriterleri ve Türk(iye) Dindarlığı –Teoloik Bir Yaklaşım–", İLHAMİ GÜLER, V/4, s. 99-108.
"el-Muktataf min 'uyūni't-tefāsīr", AHMET İNAN, V/3, s. 191-194.
"Farklılık Politikaları ve Türkiye Müslümanlığı", YASİN AKTAY, V/4, s. 41-55.
"Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti: Gadamer versus Hirsch", ERDOĞAN BAŞ, V/1, s. 195-197.
"Gelenekselcilik, Dinler ve Diyalog", HÜSEYİN YILMAZ, V/3, s. 99-108.
"Hasan Hanefî ve 'İslami Sol'", İLHAMİ GÜLER, V/2, s. 155-158.
"Hıristiyanlıkta Şiddetin Meşruiyet Zemini", ŞİNASİ GÜNDÜZ, V/1, s. 35-56.
"Hukûku'ş-Şevâri'", ALÎ SUÂVÎ [1839-1878], V/3, s. 169-174.
"İlmihâl Dindarlığının İmkânı Üzerine", M. HAYRİ KIRBAŞOĞLU, V/4, s. 109-124.
"İslam'a Yamanan Sanal Şiddet: Recm ve İrtidad Meselesi", M. HAYRİ KIRBAŞOĞLU, V/1, s. 125-132.
"İslâm'ın Aktüel Değeri Üzerine-I", MEHMED SAİD HATİBOĞLU, V/1, s. 7-12.
"İslâm'ın Aktüel Değeri Üzerine-II", MEHMED SAİD HATİBOĞLU, V/2, s. 7-14.
"İslâm'ın Aktüel Değeri Üzerine-III", MEHMED SAİD HATİBOĞLU, V/3, s. 7-16.
"İslâm'ın Aktüel Değeri Üzerine-IV", MEHMED SAİD HATİBOĞLU, V/4, s. 7-15.
"İslam'ın İktisat İlkeleri", FAZLUR RAHMAN [1919-1988], V/2, s. 139-146.
"'İslamcı Feminist' Söylemin Hadisleri Yorum Problemi –Bir Örnek Bağlamında–", AHMET KELEŞ, V/3, s. 139-152.
"İslami Sol –Genel Bir Bakış–", NASR HÂMİD EBÛ ZEYD, V/2, s. 21-36.
"Kabir Azabı Tartışmasına Farklı Bir Bakış", METİN ÖZDEMİR, V/3, s. 153-168.
"Klasik İslam Kamu Hukukunun Kaynağı Olarak İcmâ –Tarihî Uygulamanın Hukukileşmesi Üzerine Bir Örnekleme–", TALİP TÜRCAN, V/2, s. 117-130.

"Kur'an Çevirilerinde Dikkate Alınmayan Önemli Bir Üslûp Özelliği Üzerine", SALİH AKDEMİR, V/1, s. 143-161.
"Kur'an'da 'Cihad'ın Teoloji-Politiği", İLHAMİ GÜLER, V/1, s. 75-90.
"Kur'an'da Uhrevi Azap Figürleri", MUSTAFA ÖZTÜRK, V/1, s. 91-110.
"Metinsel Diyalog: İslamiyat", İSMAİL ALBAYRAK, V/3, s. 109-122.
"Mezhep Farklılığının Dindarlığa Etkisi Üzerine Bir Araştırma", ADEM ŞAHİN - TALİP ATALAY, V/4, s. 207-215.
"Moonculuğun Diğer Dinlere Bakışı", MUSTAFA BIYIK, V/3, s. 123-138.
"Muammer el-Kazzâfî ve Yeşil Kitap'ı", İSMAİL HAKKI ÜNAL, V/2, s. 159-164.
"Muhammed'e Göre Muhammed", EKREM KELEŞ, V/3, s. 185-190.
"Nurettin Topçu'da 'Müslüman Anadolu Sosyalizmi' Düşüncesi", ERKAN PERŞEMBE, V/2, s. 93-99.
"Olgu-Nass İlişkisinin Romantik Yorumundan Aydınlanmacı Yorumuna –Hipoleptik Bir Bilince Doğru–", RECEP ALPYAĞIL, V/1, s. 163-180.
"Örfi Hukuk ve Siyaseten Katl Bağlamında Şeyh Bedreddîn'in Katli", MÜFİD YÜKSEL, V/2, s. 165-176.
"Postmodern Dinsel Anomi", ALİ YAŞAR SARIBAY, V/4, s.171-180.
"Recm Cezası –Ayet ve Hadis Tahlilleri–", GÖNÜL KOLKIRAN, V/1, s. 191-194.
"Sıbâ'î ve İslam Sosyalizmi", MEHMET EMİN ÖZAFŞAR, V/2, s. 147-154.
"'Siyasal Dil'in Stratejik Röntgeni", ÖMER ÇELİK, V/2, s. 15-19.
"Soğuk Savaş Dönemi Arap İslamcılığında Sol ve Sosyalist Bağlam –Seyyid Kutub Örneği–", YASİN AKTAY, V/2, s. 43-68.
"Sosyalizm Devrimizin Şeriatıdır", NURETTİN TOPÇU [1909-1975], V/2, s. 131-138.
"Stratejik Derinlik (Türkiye'nin uluslararası konumu)", ERKAN PERŞEMBE, V/3, s. 175-184.
"Sultan Galiyev'de Medeniyet Tartışmaları, Milliyetçilik, Sosyalizm ve Din", OĞUZ ŞABAN DUMAN, V/2, s. 101-116.
"Ta'assub", MUHAMMED ABDÛH [1849-1905], V/1, s. 133-141.
"Tarabya Buluşması: İtiraf, Keşf ve Hesaplaşma –Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı-I Üzerine–", NECDET SUBAŞI, V/2, s. 187-190.
"Tarabya Rûhu, Dinin Bir Açılımı ve Ulemanın Paradigmatik Bir İttifakıdır!", SADIK KILIÇ, V/2, s. 191-198.
"Türk İslam'ı", ALİ MURAT YEL, V/4, s. 163-170.
"Türk Müslümanlığı, Dindarlık ve Modernlik", HÜSEYİN YILMAZ, V/4, s. 57-66.
"Türk(iye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler", NECDET SUBAŞI, V/4, s. 17-40.
"Türkiye'de Cemaat Dindarlığının Oluşumunda Hadislerin Rolü", AHMET KELEŞ, V/4, s. 125-140.
"Türkiye'de Toplumsal Değişme ve Tarikatlar", ÜNVER GÜNAY, V/4, s. 141-162.
"Türkiye'den Oryantalizm Okumaları", GÜRBÜZ DENİZ, V/3, s. 195-198.
"Yahudi-Hıristiyan-Müslüman Diyaloğu 11 Eylül'den Sonra Mutlak Bir İhtiyaç", LEONARD SWIDLER, V/3, s. 87-98.
"Yahudilik ve Şiddet", BAKİ ADAM, V/1, s. 23-34.