RASİM ÖZDENÖREN

KAFA KARIŞTIRAN KELİMELER

© İz Yayıncılık Limited Şirketi, 2016
Sertifika no: 17313

İZ YAYINCILIK: 006
bütün eserleri dizisi: 02
ISBN: 978-975-355-078-9
16. Baskı; İstanbul, 2016

Çatalçeşme Sokağı No: 27/2 Cağaloğlu 34110 İstanbul
telefon: (212) 5207210
faks: (212) 5115791
web: www.iz.com.tr
facebook:facebook.com/izyayincilik
twitter:twitter.com/izyayincilik
e-posta: bilgi@iz.com.tr

kapak: Hamdi Akyol

Basıldığı yer: Alemdar Ofset Matbaacılık
Davutpaşa Caddesi Besler İş Merkezi No: 20/29 Topkapı/İstanbul

RASİM ÖZDENÖREN

KAFA KARIŞTIRAN KELİMELER

deneme

İZ YAYINCILIK

RASİM ÖZDENÖREN; 1940'ta Maraş'ta doğdu. İlk ve orta öğrenimini Maraş, Malatya, Tunceli gibi Güney ve Doğu şehirlerinde tamamladı. İ.Ü. Hukuk Fakültesi'ni ve İ.Ü. Gazetecilik Enstitüsü'nü bitirdi. Devlet Planlama Teşkilâtı'nda uzman olarak çalıştı. Bir ara araştırma amacıyla ABD'nin çeşitli eyaletlerinde, 1970-1971'de iki yıl kadar kaldı. 1975 yılında Kültür Bakanlığı Bakanlık Müşavirliği görevine geldi. Aynı bakanlıkta bir yıl da müfettişlik yaptı.
1978'de istifa ederek ayrıldığı devlet memurluğuna bir süre sonra (1980) Devlet Planlama Teşkilâtı'nda çalışmak üzere tekrar döndü. Uzman, daire başkanlığı, genel sekreter yardımcılığı, genel sekreterlik, müşavirlik görevlerinde bulundu. 2005 yılında, devlet memurluğuna noktayı koyarak kendi deyimiyle özgürlüğünü ilân etti.
Türk öykücülüğünün ve deneme yazarlığının gelmiş geçmiş en usta kalemlerinden biri olarak temayüz etti.

Yazarın eserleri şunlardır: *Hastalar ve Işıklar* (hikâyeler, 1967), *Gül Yetiştiren Adam* (roman, 1979), *Çözülme* (hikâyeler, 1973), *Çok Sesli Bir Ölüm* (hikâyeler, 1974), *Çarpılmışlar* (hikâyeler, 1977), *Eşikte Duran İnsan* (denemeler, 2000), *Denize Açılan Kapı* (hikâyeler; Yazarlar Birliği'nin 1984 'hikâye' alanında 'yılın hikâyecisi' ödülü, 1983), *İki Dünya* (denemeler, Türkiye Millî Kültür Vakfı fikir dalında 1978 jüri özel ödülü, 1977), *Yaşadığımız Günler* (denemeler, 1985), *Ruhun Malzemeleri* (denemeler, 1986), *Yeniden İnanmak* (denemeler, 1987), *Müslümanca Düşünme Üzerine Denemeler* (denemeler, 1985), *Müslümanca Yaşamak* (denemeler, 1988), *Kafa Karıştıran Kelimeler* (denemeler, 1987), *Yumurtayı Hangi Ucundan Kırmalı* (denemeler, 1987), *Red Yazıları* (denemeler, 1988), *Yeni Dünya Düzeninin Sefaleti* (denemeler, 1996), *Ben ve Hayat ve Ölüm* (denemeler, 1997), *Acemi Yolcu* (denemeler, 1997), *İpin Ucu* (denemeler, 1997) *Çapraz İlişkiler (*denemeler, 1987), *Kent İlişkileri* (denemeler, 1998), *Yüzler* (denemeler, 1999), *Köpekçe Düşünceler* (denemeler, 1999), *Kuyu* (hikâye, 1999), *Hışırtı* (hikâyeler, 2000), *Ansızın Yola Çıkmak* (hikâyeler, 2000), *Aşkın Diyalektiği* (denemeler, 2002) *Toz* (öyküler, 2002) *Yazı İmge ve Gerçeklik* (denemeler, 2002), *Düşünsel Duruş* (denemeler, 2004), *İmkânsız Öyküler* (öyküler, 2010), *Siyasal İstiareler* (denemeler, 2009) *Açık Mektuplar* (2014).

Çok Sesli Bir Ölüm ve *Çözülme* adlı hikâyeleri ayrıca TV filmi yapılmış, bunlardan ilki, Uluslararası Prag TV Filmleri Yarışmasında jüri özel ödülünü almıştır. Türk Dil Kurumu, Kültür ve Turizm Bakanlığı, RTÜK'ün iştirakiyle düzenlenen Karaman Türk Dili Ödülü'nde "Türkçeyi güzel ve doğru kullanan edebiyatçı ödülü" Rasim Özdenören'e verilmiştir (2008). 2009 yılında TBMM Üstün Hizmet Ödülü'ne layık bulunmuştur.
Kendisine, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi tarafından 2011'de ve Sakarya Üniversitesi tarafından 2015'te fahri doktora unvanı verilmiştir.
Star gazetesinin geleneksel "Necip Fazıl Kısakürek Ödülleri"nde "Saygı Ödülü"ne layık bulunmuştur (2015).

İçindekiler

Açıklama 7
Başlarken 11
Kimlik Sorunu ve Kavramlar Arasındaki İçilişki 11

Birinci Bölüm
KAVRAMLAR ÇEVRESİNDE

Kavramlarla İlgili Genel Açıklamalar 15
Demagoji 35
Entelektüalizm 36

İkinci Bölüm
HAKİKATIN AKILLA ARANMASI

Diyalektik 39
Akıl 41
İslâm Akılcı mı? 44
Pozitivizm 48
Pozitivizmin Amacı 49
Pozitivizm ve Din 50
Çıktım Erik Dalına 52
Hümanizma 53
Hamlet'i Zımbırdatmak 53
Bazı İnsanlar Nesnedir 55
Barbarlıkla Elele 58
İlkellik 59
Çağdaş İnsanın Konumu ya da İntihar Üzerine Akıl Yürütmeler 62
İnsanın Hakikati: Emanet Yüklenici 69

Üçüncü Bölüm

BİLİM VE İRFAN ÇEVRESİNDE

Bilim Üzerine Mülahazalar 75
Bilimin Nesnelliği 75
Bilimsel Şartlanma 77
Bilimin Ardındaki Niyet 85
Bilim ve Nesnel Eleştiri 87
İlim Bir Nokta İken 89
İlmi Aşan İrfan 91

Dördüncü Bölüm

KÜLTÜR OLARAK DİN YA DA DİNE AİT KÜLTÜR

Kültür 97
Kültür Olarak Din ya da Dine Ait Kültür 104
Bilinemezciler 112
Gelenek Meselesi 114
Tutuculuk 116
Reform ve Tecdit 118
İbadetin Veçheleri 121
Zengin Kim, Yoksul Kim? 123
Tebliğ 126
Cihat 127
Tasavvuf 129
Özgürlük 133
İrade ve Özgürlük 137
Takva Erdeme Karşı 139

Beşinci Bölüm

TARİHSEL VE SİYASAL ÇERÇEVE

"Tarihin Hükmü" 151
Hukukî Bir Fenomen Olarak Hicret 154
Laiklik 165
Teokrasi 171
Evrensel Site 172

İndeks 181

Açıklama

İnsanlar, kelimelerden başka araçlarla da birbirleriyle iletişim kurabilir; bunlar genellikle sonradan uydurulmuş yapay işaretlerdir: jest ve mimikler, özel kodlar (Morse alfabesi gibi), yazılı işaretler, renkli ve resimli işaretler, sesli işaretler (zil, boru, kampana) hemen ilk anda akla gelebilen yapay işaretler kümesinde yer alırlar.

Fakat insanlar arasında iletişim asıl dil'le kurulur. Günlük iletişimde yapay işaretlere zorunlu durumlarda yer veririz. Dil, kelimelerden ve kelimeler arasındaki mantıklı dizimden meydana gelir. İnsanlar arasındaki sağlıklı iletişim ise kelimelere yüklediğimiz anlamlarla kurulur. Aynı kelimeden farklı şeyler anlaşılıyorsa, ortada sağlıklı bir iletişimden söz etmemizin imkânı da ortadan kalkar. Bununla birlikte bazen aynı kelimeden çeşitli anlamlar çıkartabiliriz. Meselâ bir çocuk yalnızca "Top" dediğinde, onun: "Topa bakın" veya "Topumu verin" veya hatta "Şu kahrolası topu şuradan alın" demek istediğini çıkartabiliriz. Çocuğun bunlardan hangi-

sini demek istediğini onun söyleyiş biçiminden, ses tonundan ve o andaki şartlardan çıkartıyoruz.*

Sağlıklı iletişimin kuralı o ki, kelimelere yüklenen anlamdan herkes aynı şeyi anlasın ve aynı yorumu yapsın. Bazılarının "top" dediğinden bazıları "değnek" anlıyorsa, orada bir iletişim de kurulamıyor demektir.

Türkiye'de yüzelli yıla yakın bir zamandan beri, düşünce hayatımızda yer tutan kelimeler aslî muhtevalarından boşandırılmış olarak kullanılmaktadır. Yanlış kullanımlar sadece Batı dillerinden Türkçe'ye aktarılan kelimelerin başına gelmiyor; aynı zamanda bizim kültürümüzde yer etmiş İslâmî kavramlara Batılı deyimlerden anlamlar yüklenmeye çalışılıyor. Böylece günümüz Türkçesi kafa karıştıran kelimelerin harman olduğu bir manzara arz ediyor.

Söz konusu ettiğimiz durum halen tartışması yapılagelmekte olan öztürkçe/sadetürkçe konusundan ayrı bir düzlemde cereyan etmektedir. Bunu özellikle belirtmek ihtiyacını hissediyorum.

Bu kitaba "Kavramlar" adını vermek de mümkündü, nitekim başlangıçta böyle tasarlamıştık. Ancak böyle bir başlık kitabın semantik bir çalışma olduğu hususunda yanlış bir izlenim verebileceğinden, onun yerine kitabın şimdiki adını tercih ettik. Kitap boyunca elle tutulur bir amacı gerçekleştirmeye çalıştık: geçmişinde İslâm'ı yaşamış ve Türkçe konuşulan bir ülkede, Batılılaşma süreciyle anlam kaymalarına uğrayan kelimelerin, kavramların kafa karıştırıcı niteliklerine değ-

---

* Örnek, John Wilson'ındır, *Language and The Pursuit of Truth*, Cambridge, At the University Press, 1960, s. 16

nerek onları İslâmî düşünce yönünden irdelemek. Bu kitap aslında Müslüman'ca düşünmenin, düşünebilmenin bir başka veçhesine ışık tutma niyetini taşıyor; kullandığımız kelimelerin, kavramların üzerinde yeterli bir tasarruf sahibi olmadıkça ortaya çıkabilecek müessif hataların ve karışıklıkların önlenemeyeceğine işaret ediyor. Kitapta yer alan yazıların, tümüyle, bize bir düşünme yöntemi teklif ettiği kanısını taşıyorum.

Kitapta felsefeden sosyolojiye, tarihe, siyasete uzanan bir alan içinde kullanılan ve gündelik dilimizde şu veya bu anlamda yer tutmuş çeşitli kelimelere değinilmiştir. Kitabın dışında kalan daha pek çok kafa karıştırıcı kelime bulunduğunu biliyoruz. Ne var ki, okuyucunun kitaptaki örneklemelerden kalkarak burada ele alınmayan kelimeler üzerinde de irdelemeler yapabileceğini umuyoruz. Son olarak kitabın bu baskısını yayına hazırlarken metni titiz bir redaksiyondan geçirdiğimizi, gerekli gördüğümüz yerlerde bazı güncellemelere gittiğimizi ve hatta bazı bölümleri neredeyse yeniden kaleme aldığımızı belirtmek isteriz.

Rasim Özdenören
Ankara, 2006

Başlarken

Kimlik Sorunu ile Kavramlar Arasındaki İçilişki

Toplumumuzun farklı kümelere bölünmüş olması uzun bir tarihî geçmişin hasılasıdır. Tanzimat, Meşrutiyet, Cumhuriyet gibi tarihimizin kırılma noktalarında söz konusu kümeleşmeler giderek artan bir dozda belirmeye başlamış; günümüzde ise bu kümeleşmeler doruk noktasına ulaşmıştır. Dikkat edilirse sözünü ettiğimiz kırılma noktalarının her birinde İslâm'dan uzaklaşma olayı daha belirgin bir biçim almıştır. Ümmet bilincinin zayıflamaya başlamasının başlangıcı belki Tanzimat'a kadar geriye götürülebilir. Ümmet bilincinin zayıflaması ve giderek yitirilmesi, bu topraklarda yaşayan insanın kulluk bilincini yitirmesini sonuçlamıştır. Tabiî bütün bunların kökeninde İslâm'dan uzaklaşmanın gerçekleşmesi yanında İslâm'a yabancı olan Batı kültürünün benimsenme çabaları yer almaktadır. Bir yandan İslâm'dan uzaklaşılırken, diğer yandan ümitsiz bir şekilde, başka bir kültürün kavramlarını ve kurumlarını kendimize uyarlama çabası, Müslüman insanın kişilik parçalanmasına yol açmıştır. Sanıyorum kimlik

sorununun kökenini ve onun bir sorun olarak ortaya çıkmasını, şimdi değindiğimiz Batılılaşma sürecine bağlamak isabetli olur.

Lâik-anti laik, Lâik-Müslüman ve benzeri kümeleşmeleri aslında bu topraklarda yaşayan insanın kimlik arayışı olarak yorumlamak yanlış olmasa gerek. Ne var ki, bu arayış yanlış zeminde gerçekleştiriliyor. Her ne kadar bazılarımız kendi kimliğini lâik olarak tanımlamayı tercih ediyor olsa bile, bunların çoğunun Müslüman kimliğini dışlamadıkları da bir gerçektir. Bu parçalanmışlık halini öteki kümelerin her birinin içinde de bulmak mümkündür.

Halihazırdaki kurulu düzen insanların kendilerine yeni kimlikler arama ihtiyacını hissettirmiştir. Kimlik, son çözümlemede insanın içinde yaşadığı kişisel veya toplumsal statüye göre belirleneceğine ve o statüye göre isim alacağına göre, bu yeni durumda insanların kendilerine yeni kimlikler bulma ihtiyacıyla karşılaşması da tabiî sayılmalıdır. Ne var ki az önce değindiğimiz tarihimizin kırılma noktaları, giderek İslâm'dan daha belirgin bir uzaklaşmaya müncer olduğundan kimlik arayışı da İslâm dışı alanlara yönelmiştir. Bir Müslüman'ın kimliği basit olarak sadece Müslüman olmaktan ibarettir. Onun kimliği Allah indinde kul, Peygamber indinde ümmet, Din indinde de Müslüman olarak ortaya çıkar. Oysa günümüz *ulus-devlet* tanımı içinde insanlar başka kimliklere de sahip çıkıyor. İşin içine ideolojiler de karıştırıldığında bir insanın kimliğini belirlemek karmaşık ve çapraşık süreçleri gerektiriyor. Kimliklerin böylece karmaşık ve çapraşık biçimde ortaya çıkmasının sonucunda ve işin içine ideolojilerin değer yargılarının da girmesiyle, insan kendine belirle-

diği kimlik içinde de rahat bırakılmıyor. Meselâ kendini "Müslüman" kimliğine layık gören birisi başkası tarafından anti laik olarak veya tutucu, gerici, bağnaz vb töhmet altında bırakıcı keyfî etiketlerle yaftalanabilmektedir. Bu adlandırmalar elbette, bir yandan kümeleşmeyi derinleştirirken, aynı zamanda toplumsal huzuru da dinamitlemiş oluyor.

Demek ki Türkiye'de halihazırda yoğun bir kimlik sorunu yaşandığını kabul ediyoruz. Bu kabulün sebebini şöyle de ifade edebiliriz: Devlet, Tanzimat'tan başlayıp Meşrutiyetlerden geçerek ve Cumhuriyet döneminde İslâm'la ilişkisini giderek azalttı ve sonunda bu ilişkiyi kökten koparttı. Ama insanlar "devlete rağmen" İslâm'la ilişkilerini sürdürdüler. Devlet vatandaşının konuştuğu dilden, kılığına kıyafetine kadar her şeyine *jakoben* yöntemle müdahale etti. Bugün bazıları devletle vatandaş arasında yaşanan bir küskünlükten bahsediyor ve barışmanın gerekliliğini anlatıyor. Vatandaşına küsen ve vatandaşını kendine küstüren devletin kendisidir. Dolayısıyla hali hazırda değindiğimiz bağlamda bir sıkıntı yaşanıyorsa, sıkıntıyı, ona sebep olanın gidermesi beklenmelidir.

Kimlik mihverinde bir ortak paydanın sunulabilmesi ve bu kimliğin mahiyeti toplumun kendine biçtiği misyona göre değişir. Bu ülkede yaşayan insanlar kendini Batı kültürünün arkasında sürüklenen bir uydu gibi mi görüyor, yoksa kendine özgü bir kişiliğin ve kimliğin sahibi olarak mı zuhur etmek istiyor? Eğer bu ikinci durumu tercih ediyorsa yani kendini özgün bir kimliğin sahibi olarak değerlendiriyorsa bu özgün kimliğini neye veya nereye dayandırıyor? Başka bir söyleyişle referans noktası neresidir? Ben, Batı kültürü-

nün evrenselliğine itibar etmiyorum. Dolayısıyla kendi kimliğini Batı kültür dairesi içinde arama girişiminin anlamlı sonuç vereceğine kani değilim. Bu kimlik gene bizim kendi tarihimizin köklerinde bulunmaya çalışılacaktır. Öyle de olmalıdır. Böyle söylemek beni basit bir gelenekçi çizgiye indirgemiş olmaz. Ben İslâm'ı geleneğimizin değil, fakat kimliğimizin referans noktası olarak kabul ediyorum.

Kitap boyunca, irdelenen kavramların mihverinden sapması konusunun insanın kültürel kimliği ile yakın bağlantı halinde olduğu gözlemlenecektir.

Biz kendi aslî kimliğimizle ortaya çıktığımızda, yani İslâm'ı kimliğimize referans noktası aldığımızda, böylece artık Müslüman olmamızdan dolayı mahcubiyet duymadığımızı ilân ettiğimizde, bu kimliğin gerektirdiği kavramları da hayatımızda içselleştirebileceğimizi söylüyoruz. *Kavram tahrifatı*nın kökeninde kendi aslî kimliğimize sahip çıkamayışımızın başat amil olduğu kanısını ileri sürüyoruz. Bu gün biz başkasını anlama ihtiyacını hissediyorsak, kendi kimliğimize, dolayısıyla kendi kavramlarımıza sahip çıktığımızda başkasının da bizi anlama ihtiyacını hissetmeye başlayacağını biliyoruz.

Dünyanın geri kalan kısmıyla aramızda bir ortak paydanın kurulmasına ihtiyaç varsa, bu ihtiyaç denkleme kendi payımızı yerleştirmekle mümkün olacaktır, diyoruz.

1. bölüm

Kavramlar Çevresinde

Kavramlarla İlgili Genel Açıklamalar

Şüphe yok ki kavramlarla düşünüyoruz. "Kavram", tanımlanmış, çerçeveleri belirlenmiş düşüncenin ifadesidir.* Her yeni düşünce, kendisini açıklayabilmek için kendi kavramını da beraberinde getirir; bu kavramı açıklamaya, onu belirli kalıpların içine yerleştirmeye, daha önce kullanılmış benzer kavramlar varsa yeni düşüncenin farklılıklarını belirtmeye gayret eder. Böylece gündelik dilde kullanılan bir kelime o yeni düşüncenin "kavram"ı olarak kullanılmaya başlar.

---

* Prof. Dr. Necati Öner: "Kavram bir objenin zihindeki tasavvurudur. Buna fikir (*idée*) de diyebiliriz. Aristo için kavram 'objenin tanımının bir kelime ile ifadesidir.' Burada objenin tasdik veya inkârı yoktur. Kavram dille ifade edilirse mantıkta buna terim denilir." Diyor (Klasik Mantık, 3. baskı, A.Ü. ilahiyat Fakültesi Y. 1978, s. 14).
Biz burada, "kavram"ın mahiyetiyle ilintili teknik açıklamalarla ilgilenmiyoruz. Fakat bir kavramın belli bir kültür ortamında kazandığı anlam ve o anlamın evreleri ile aynı kelimenin farklı kültür ortamlarında nasıl farklı anlamlara karşılık gelebildiği konusu üzerinde duruyoruz. Bu bakımdan, yaklaşımımız siyasal/toplumsal/tarihsel kültür bağlamında değerlendirilmelidir.

Ancak kavramlar da eskir. İlk kullanıldığında çarpıcı, açıklayıcı diye düşünülen bir kavram giderek yaygınlaşmaya, gündelik dilde kullanıma girdikçe o kavramın çerçeveleri bulanıklaşmaya başlar.

Buna rağmen o kavram gene de sınırları kesin, tanımlanmış bir anlamı ifade ediyormuş gibi kullanılmaya devam eder.

Bergson "sezgi" kavramıyla karşımıza çıktığında onun pek çok şeyi izah ettiği düşünülmüştü. "Sezgi" kelime olarak kuşkusuz ki, bizim gündelik kelimelerimiz arasında yer alıyordu. Fakat Bergson ona yeni bir anlam yüklemişti. Aradan geçen elli yıl dolaylarındaki bir sürede bu kelime Bergson'un kullandığı anlamda kullanılmak için yeni açıklamalara ihtiyaç gösterecektir.

Bugün bize, açıklayıcı gibi görünen ve gündelik dilimize yer etmiş olan pek çok "kavramsal kelime"nin* neyi ifade ettiğini pek açık seçik bilemiyoruz. Buna rağmen bu kavramları kullandığımız zaman meramımızı ifade ettiğimizi düşünüyoruz.

Oysa bu kavramlar üzerinde yeniden kafa yorduğumuzda aslında açık seçik ifadelerle karşı karşıya olmadığımızı görmemiz mümkündür.

İnsan kafasında kavramlar tecrübeyle oluşup yerleşir. Bir kavramın bize mal olabilmesi için onu belki de bir çok kez kişisel deneylerimizden geçirmemiz gerekir.

Çocukların, özellikle konuşmayı yeni öğrenmiş 2-3 yaşındaki çocukların kelimeleri yerli yerinde kullanamadıklarına rastlanır. Çocuk yeni bir kelime öğrenmiş-

---

* Bir görüşe göre her kelime aslında bir kavrama karşılık gelir, bu görüş doğrudur; ancak, bizim, burada sosyal/siyasal/ felsefî alanda kullanılan kavramlarla ilgilendiğimiz hatırda tutulmalıdır.

se, o kelimeyi çoğu kez yanlış ya da yersiz kullanabilir. Büyükler, çocukların bu tür konuşmalarını gülümseyerek dinler. Yanlış kullanılan kelimelerle gaf yapılır. Ama çocuk, deneyleriyle bir kelimenin nasıl kullanılacağını öğrenir. Böylece o kelimenin işaret ettiği kavram çocuğun kafasına yerleşir.

Her dilin kendine göre, taşıdığı bir iç mantığı vardır. O dilin iç mantığını kavramak belli bir süre alır. O iç mantığı bütünüyle kavrayabilmek için yabancı dillere başvurma gereği bile ortaya çıkabilir. Yetişkin biri, sonradan bir yabancı dil öğrenmeye başlamışsa, gerek kendi ana dilinin, gerekse öğrenmekte olduğu yabancı dilin iç mantığını, bu mantıkların farklılığını kolayca görebilir. Böyle bir karşılaştırmayla, insanın, ana dilini bile daha yakından, daha derinden kavraması şaşılacak bir şey değildir. İnsan, bu yoldan, kendi dilini de bir kez daha denemiş, onu bir kez daha hayatına geçirmiş olur demek, abartma olmasa gerek. Kavramla dilin iç mantığı arasındaki özel bağlantıya dikkat etmek gerekiyor. Bir dilde "unutma!" diye ifade edilen bir uyarı ünlemi, başka bir dilde "hatırla!" diye ifade edilebilir.

Günümüzde İslâm'a ilişkin kavramlar yerli yersiz kullanılıp durmaktadır. Bu kavramların yerine oturtulabilmesi için İslâm'ı hayatımızın bir parçası haline getirmemiz gerektiği açıktır.

İslâmî hükümlerden anlaşılması gereken şeyler, onu yaşayarak öğrenilir. Kitap üzerinde öğrenilen hususların kafamızda belki bir nesne değeri olabilir, ancak onu ne ölçüde hayatımıza geçirebildiğimiz konusu gene de bir soru olarak kalır. Bir kavramı kendimize mal edebildiğimizi ileri sürebilmek için gündelik yaşantımızda o kavramı tasarruf edebilip edemediğimize bakarız. Kavramlar üzerinde tasarruf sahibi olabilmek, bizim o kavramı

kişisel yaşantımızdaki deneylerimizden geçirmiş olmamıza bağlıdır. Değilse, o kavram, kafamızda iğreti olarak yer alır: Bir gün geri vereceğimiz bir "ariyet" gibi. Yani onun üzerinde istesek de tasarruf edemeyiz.

Bir şeyi ariyet olarak muhafaza etmekle mülk olarak muhafaza etmek arasındaki fark ne ise, kavramları da ariyet olarak muhafaza etmekle kendi malımız olarak muhafaza etmek (kullanmak) arasındaki fark odur. Kavramları kişisel mülkümüz haline getirmemiz onları kişisel yaşantımıza geçirmemizle mümkün olur.

Biz, geçmişinde İslâm'ı yaşamış bir toplumun insanları olarak Batı ile ne siyasal alanda, ne fikriyatta henüz kesin bir hesaplaşmaya girebilmiş değiliz.

Bizim Batı'yı kabullenişimiz, öznel (bireysel) açıdan bakıldığında "romantik duygulanımların" sonucu olduğu tespit edilebilir. Deyim yerindeyse Batı'yı safça denebilecek bir coşkuyla ve bir hesaplaşma ihtiyacı duymadan kabullendik. Tanzimat'la Cumhuriyet arasında geçen bazı belirli isimleri hatırlayalım: Namık Kemal, Recâizade Ekrem, Abdülhak Hâmid, Tevfik Fikret, Mehmet Akif, Hüseyin Cahit, Halit Ziya, Mehmet Rauf ve benzerleri. Bütün bu edipler, şairler Batı'ya halis duygularla hayrandılar. Fakat bu hayranlık, içinde, başka hayranlıklar gibi, belli bir hesap taşımıyor, böyle bir amaç gütmüyordu. Batı, bu insanlar için ilmin, uygarlığın, insanlığın beşiği sayılıyordu. Osmanlı devletini kurtarmak düşünülüyorsa, Batı'nın ilmini, uygarlığını, insanlığını benimsemeliyiz, deniyordu. Batı'nın hukukunu benimsemeliydik. Gerçi hukuk kelimesi, "bütün harfleriyle" telaffuz edilmiyordu ama, Batı'nın yönetim biçimlerinden birini Osmanlı Devletine aktarma teklifi bu düşünceyi dile getirmekten başka bir şey değildi.

Andığımız Osmanlı edipleri aslında "Batı'nın ilmini, uygarlığını alalım" derken, öyle sanıyorum ki, ilim, uygarlık gibi kavramlar hakkında müphem, hatta safça duygular içindeydiler. İslâm'da övülen ilmin, Batı'da geliştirilmiş olan ilimle aynı şey olduğu zehabını taşıdıkları kolayca tahmin edilebilir. Aynı şekilde hürriyet, kardeşlik, adalet, eşitlik gibi kelimeler de, bu insanların üzerinde coşkulu, büyülü etkiler doğuruyordu. İnsancıllık (yani hümanizma) keza bu türden bir kavramdı.

Osmanlı düşünürleri, edipleri, bu kavramları İslâm'ın adesesinden bakarak değerlendirmeye çalışıyor; dahası bu kavramlara İslâm'ın malıymış gibi bakıyor ve öylece benimsiyorlardı. Bu kelimeler ne bütünüyle Batı kültüründe biçimlenmiş anlamlarıyla kavranabiliyordu, ne de İslâm'ın öngördüğü biçimleriyle. Kafalarda tuhaf, bulanık bir kavram halitası oluşuyordu ama bu kavramlar nereye çeksen oraya doğru uzanan bir mahiyet gösteriyordu.

Namık Kemal'in ünlü *Hürriyet Kasidesi*'nde: "*Esir-i aşkın olduk gerçi kurtulduk esaretten*" mısraı ilginçtir. Bir Doğulunun, siyasal bir Batı kavramına döşendiği ilan-ı aşk... Meseleyi bütünüyle duygusal bir düzlemde ele alıyor. Esasen bu edipler Batı'yla tanıştıklarında ilk kez romantizmle karşılaşmışlardı.

Bizim Batı'yla tanıştığımız döneme ait ilk izlenimlerimiz (o coşkucu duygulanım) hiç silinmedi. O günden bu güne sürdü. Batı ile kesin bir hesaplaşmaya girmediğimizi söylerken, bu durumu vurgulamaya çalışıyoruz.

Bu gün de, Batı'ya özgü çoğu kavramın, kendi asal anlamında kullanıldığını kolayca ileri sürebilecek durumda değiliz. Batı ile hesaplaşmaya girerken terimler konusuna uzunca bir bölüm açmak gerekecek. Çünkü

anlamlarından kaydırılarak, dahası boşandırılarak kullanılan bu terimler ne bizim kültürümüzde bir yer tutabiliyor, ne Batı kültürüne özgü anlamı yansıtıyor. Esasen Batı'yı anlamak, onun kavramlarını (terimlerini) anlamakla eşanlamlıdır. Bunu anlamadan Batı'yla bir fikrî hesaplaşmaya girmenin yolu bulunamaz. Siyasal alanda Tanzimat'la başlayan Batılılaşma süreciyle birlikte, Batı kültüründen birçok kavram da Türkçe'ye aktarıldı. Bu kavramlar genellikle Türkçe sözlüklerdeki karşılıklarıyla kullanılıyordu. Belli bir kavramın Batı dillerinde içerdiği anlamın ne olduğuna dikkat edilmeden, sözlüklerde bu kavram için gösterilen ada bakarak o kavramın Türkçe'ye aktarıldığı sanılıyordu. Günümüz Türkçe'sinde kavram kargaşasının, kavram karmaşasının kökeni diye gördüğümüz bu yanlış tutum, yüzelli yıla yakın bir zamandan sonra, bugün de geçerliliğini korumaktadır.

Sorun, Batı kültüründeki belli bir kavrama Türkçe'de bir karşılık bulunup bulunmamasından ötede bir anlam taşımaktadır. Türkçe'de o kavram için bulunan karşılığın Batı kültüründe o kavrama yüklenip yüklenmediği, dolayısıyla o kavramın içerdiği anlam(lar)ı dile getirip getirmediği önemlidir. Sözlüklerde karşılığı bulunan, gerçekteyse bizim kültürümüze yabancı olan bazı sözcükler, Türkçe'de neredeyse bir kural halinde hep anlam kaymalarına uğratılarak kullanılmaktadır.

Batılılaşma sürecine girildiğinden bu yana, Batı kültüründe belirli bir içerik kazanmış olan kimi deyimler, değindiğimiz nitelikteki anlam kaymalarına uğrayarak/uğratılarak Türkçe'ye aktarılmaya çalışılmıştır. Bu deyimlerin dile getirdiği kavramlar, yerli kültürümüzün süzgecinden geçirilerek (dolayısıyla yanlış olarak) kullanıma sokulmuştur. O deyimlerin Türkçe'deki algılanış

biçimlerinden yararlanılmak istenmiştir. "Rationalisme" gibi bütünüyle ve kökende İslâmdışı bir felsefe telâkkisine ilişkin deyim, İslâm'ın akla önem verdiği, "akılcı" bir din olduğu yolunda hedef saptırıcı iddia ile Türkçe'ye aktarılmıştır. Günümüzde rasyonalizme ya da pozitivizme* ya da bir başka felsefe görüşüne, kendi indî/keyfî anlayışına göre İslâmî bir anlam veren ya da öyle anlayan Müslümanlar az değildir. Bu çarpık tutumun kökeninde bir yandan kasıtlı olarak yapılan anlam kaymaları yatarken, bir yandan da İslâm kültürüne özgü kavramlara sahip çıkamama yatmaktadır.

Deyimlerdeki, kavramlardaki kargaşalık bir başına bir dil olayı halinde kalmış olaydı belki üzerinde durulmaya değmez, denebilirdi. Kargaşanın boyutları derinlere uzanmakta, bugün aydın denilen kesimin kafası bu kavram kargaşasının meydana getirdiği bulanıklık içinde yüzmektedir. Batılı kavramlara göre düşünen ya da düşündüğünü sananlar kendi tarihimizi yorumlamaya girişiklerinde ancak ve yalnızca bir takım yakıştırmalarla yetinmek zorunda kalmaktadır. Gerçekten de Batı Avrupa'da feodalite, burjuva, sınaî dönem ve sonrası gibi birbirini izleyen bir tarihsel sürecin bizim tarihimiz için de geçerli olduğu kuruntusunu taşıyanlar, kendi tarihimize yaklaşırken sadece yakıştırmadan ibaret kalan bir düzlemde yorum geliştirebilmektedirler.

Türkiye gibi "terimler kargaşası"nın yaşandığı bir ülkede, konuların müzakeresinde karşılaşılan ilk güçlük bu noktada temerküz ediyor: ilkin herkesin aynı terimden aynı şeyi anlayıp anlamadığı bir sorudur. Te-

---

* Kitap boyunca "pozitivizm" kelimesiyle dar anlamında yalnızca Auguste Comte'tun görüşüne atıfta bulunmadığımıza, kelimeyi "ampirizm"e ilişkin bir bağlamda kullandığımıza dikkat edilmelidir.

rimler konusundaki kargaşa onların yalnızca indî ve keyfî kullanılmasındaki anlam kaymalarından doğmuyor. Sözgelimi *ilericilik*, *gericilik*, *devrimcilik*, *tutuculuk* gibi, kullanan kişinin niyetine göre biçim alabilecek, konuşanın kimliğine göre anlamı değişebilecek kelimeler söz konusu. Keza felsefede kullanılan, aslında herkesin aynı anlamda kullanması beklenen bazı kavramlar ve deyimler de, Türkiye gibi kültür kaymasına, kültürel kırılmaya uğramış bir ülkede değişik anlamlandırmalara konu olabilmektedir. Sözgelimi *rasyonalizm*, *pozitivizm*, *idealizm*, *materyalizm* gibi kavramların her biri, birbirinden farklı, değişik anlamlara gelecek biçimde kullanılabilmektedir.

Konuyu daha iyi anlatabilmek için somut bir örnekten hareket etmek yerinde olacak. İran'ı alalım. Son İran devrimini müzakere ettiğimizi düşünelim. Müzakerecilerden biri diyor ki: "Efendim, yeni yönetim, İran'ın Batılılaşmasını engelledi. Şah, ABD ve Batı Avrupa ile İran'ın '*modernleşme*'si için iktisadî, ticarî alanlarda çok yönlü ilişkilere girişmişti. Böylece, İran'a yapılacak yatırımlarla bu ülke *'kalkınacaktı'*. Şimdi bütün bunlar önlendiğinden İran devrimi iyi olmamıştır. İran'ın aleyhine olmuştur."

Şimdi, bu sözler karşısında ne dememiz gerekir? Bu sözleri onaylayacak mıyız? Yoksa ret mi edeceğiz?

Bu konuşmada geçen iki deyim dikkatimizi çekiyor: "Modernleşme" ve "kalkınma". Bu kelimeler Şah'ın Batılılaşma yolundaki niyetini ve hamlesini pekiştirmek için kullanılmıştır. Siz, eğer Batılılaşmayı benimsemiş biri iseniz, sözlerini aldığımız hayalî müzakerecinin düşüncelerine katılacaksınız. Fakat bu eğilimde değilseniz, bazı kelimeler üzerinde durmak ve onlar üzerindeki

kuşkularınızı belirtme gereğini duyacaksınız. Mesela diyeceksiniz ki "Modernleşme ne demektir? Kalkınma ne demektir? Önce bu kelimelerin anlamını tartışalım. Modernleşme, kalkınma gibi kelimeler bize bir 'fikr-i sabit' halinde benimsetilmiş kavramlardır. Bu kelimeler, bizatihi bu kelimelerde içkin bulunan anlamlardan daha farklı anlamlara kaydırılarak kullanılmaktadır."

Ancak bunları söylemek de yetmez. Bütün bu iddiaların ne adına ileri sürüldüğü de önem taşır. Yani sizin bulunduğunuz konum önemlidir.

Çünkü siz, modernleşmeye ve kalkınma kavramına bunların zararını görmüş, çevre kirlenmesinden şikayetçi bir Amerikalı filozof olarak da karşı çıkabilirsiniz, bir Müslüman olarak da. Böylece, çıkış noktanızda bir benzerlik olsa bile, varacağınız sonuçlar gene farklı olacaktır. Öyleyse, yer aldığımız konumun neresi olduğu ayrıca önem kazanacaktır.

Demek ki, kavram kargaşası veya karışıklığı denilen şey, bir kavramın tarif edilemez olmasından çok, niyetlere göre tarif edilmesinden kaynaklanmaktadır. Karışıklık, daha çok birtakım soyut çerçevelerin somut muhtevalarla doldurulması gerektiğinde ortaya çıkmaktadır. Soyut olarak kimsenin itiraz etmediği bir çerçeve, somut bir muhteva ile doldurulmak istendiğinde, ihtilaflar başlar. Bu ihtilaf esnasında, aynı kavramdan (aynı kelimeden) herkesin ne kadar farklı maksadı kastettiği belirgin biçimde anlaşılır.

İmdi, sözgelimi, genelde demokrasiden yana olmayan kimse yok gibi görünüyor. Fakat demokrasi üzerine konuşulduğunda, birtakım basmakalıp mülâhazaların dışında kimsenin ortak bir amaç gütmediği, herke-

sin kendine göre bir demokrasi anlayışı olduğu ortaya çıkartılabilir.

Niçin böyle oluyor? Herkes aynı kelimeyi kullandığı halde niçin ve nasıl olup da farklı anlamları kastedebiliyor? Bunun sebebini bir yanıyla belli bir hissiyata bağlamak mümkündür. Bazı kavramlar, daha baştan "vazgeçilmez" diye bellenmiştir. Bizzat "demokrasi" denilen kavram, önyargılarımız arasında bu vazgeçilmezler sırasında yer almıştır. Bu "vazgeçilmezden vazgeçmek", yani zihinleri bu yolda oluşturmak zahmetli bir yoldur. Oysa demokrasiye kendimize göre, kendi niyetimize göre bir anlam biçmek daha kolaydır. Üstelik böyle bir yolda, kimsenin önyargısına sataşmadan, kimsenin putunu kırmadan netice almak da mümkündür, diye düşünülmektedir.

Demokrasi örneğine devam edelim. Bu kavramın başına "hakiki" veya "gerçek" veya "özgürlükçü" diye herhangi bir sıfat konduran bir anlayış sahibinin asıl niyeti gerçekten demokrasi midir, yoksa belli bir niyetle bu kavramı saptırmak, kendine göre kullanmak mı istemektedir? Başka bir deyişle, genel kabul gördüğü sanılan bir kavramdan, kamuoyu önünde vazgeçmenin tehlikeleri göze alınamadığı için, bu kavram istismar mı edilmektedir? Yalın bir kavrama, bir sıfat verilmek lüzumu hissedildiğine göre, o kavram aslında yeniden isimlendiriliyor demektir. Bu da, aslında, o kavramın artık eski, yalın anlamının kaybettirildiği, ona yeni bir anlam yüklenmek istendiğini ifade etmekten başka bir şey değildir. Daha açıkçası, isim ve çerçeve (form) değiştirilmemekte, fakat muhteva değiştirilmektedir. Böylece önyargılar zedelenmeden, putlar kırılmadan ve kimse gücendirilmeden bir oyun oynanmak istenmektedir.

Türkiye gibi yeni yeni, çilesi çekilmemiş kavramların (Batı uygarlığına ait kavramların) konuşulan dile bir uçtan girdiği ülkede böyle bir oyun sergilenmektedir. Vazgeçilmez diye belletilen, bir taraftan da loş ortamlarda iyice bulanıklaştırılan kavramların arkasında bir kördöğüşü sürdürülmektedir. Bu manzarayı belki de tabiî saymak gerekir. Çünkü bu gibi ülkelerde gerçek zamirini göstermek bazılarınca tehlikeli sayılabilmektedir. Tehlikeler, ancak, genel geçer sayılan bazı kavramların (demokrasi gibi) kalkanı arkasına saklanılarak ve kavramlar asal anlamlarından saptırılarak savuşturulabilmektedir.

Böylece, Tanzimat'la idarî yapıda başlayan "bölmeli kurumlar" giderek kafaları da bölmeli hale getirdi. Tanzimat'ın başlıca özelliklerinden biri sayılan ikili kurumlar, kafalarda da ikili bir kategori oluşturdu. Sözgelimi şer'î mahkeme/nizamî mahkeme, yahut mektep/medrese ayırımı, kafalarda da İslâmî olan ile İslâmî olmayanın yan yana, iç içe bulunabileceği hususunda bir inancın yerleşmesine yol açtı.

Bölmeli kafa sadece İslâm inancına bağlı kalmak isteyenlere mahsus bir özellik olmadı, Batı fikriyatını benimseyenler de aynı bölmeli kafa yapısını taşıdılar.

Temelde Batıcı olmakla beraber, bir *kültür olarak* dinin (İslâm'ın) muhafaza edilebileceğine inananlar ile temelde Müslüman kalmayı istemekle beraber Batı kurumlarının ithal edilebileceğine, hatta ithal edilmesi gerektiğine kani olanlar, aslında bölmeli kafa yapısını sahiplenmenin sonucu ve bir bakıma da "gereği"dir.

Bölmeli kafa yapısına sahip olanlar sentezcilik veya eklektisizm adı altında fikirlerini aklîleştirmek, makul

kılmak için büyük çaba harcadı. Bunların uç örneklerinden biri, Ziya Gökalp'tir. Ünlü "teslisi" Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak, bölmeli kafa yapısının bu yoldaki gayreti olarak anılabilir.

Temelde Müslüman kalmayı arzu etmekle beraber, İslâm'ı, İslâmdışı görüşlerle sıfatlandırarak o görüşlerle mezcetmeye çalışanlar da, son yüzyılın, İslâm âleminde görülmeye başlayan acayiplikleri arasındadır. Sözgelimi İslâm'ı sosyalizmle, "secularism"le, bankacılık yoluyla faizle uzlaştırmaya çalışmak isteyenlerin çabası bu arada sayılabilir.

"Bölmeli kafa yapısını" taşıyanların Türkiye'de ulaşabildiği son aşama "nasyonalizm" kavramını benimseyenlerde görülmektedir. Bu kavram öyle bir tanıma kavuşturulmak isteniyor ki, özellikle genç insan için böyle bir kavram her kapıyı açabileceği farz edilen bir maymuncuk olarak sunuluyor. Muhtevasına din, tarih, kültürel değerler, hatta ırkçı hevesler gibi pek çok şeyin sığıştırılabildiği böyle bir kavram çok kimseye cazip, nerdeyse vazgeçilmez bir "öğreti" diye görünebilmektedir. Kemal Tahir tipi sosyalistler de, buna benzer görüşlere oldukça iltifat etmektedir.

İşin tuhaf yanı, bu tür görüşleri benimseyenler, sadece ve yalnızca Müslüman olarak kalmak isteyenlerin, bunun dışında hiç bir eklektik yahut sentezci düşünceye iltifat etmeyenlerin ne demek istediğini anlamaya yanaşmamakla kalmayıp kendi sentezci düşüncesinin "İslâm'ı kapsadığı" zehabını da taşımaktadır. Bu yüzden günümüzde, savaşım verilmesi gereken hususların başında sanırım şu veya bu biçimde dokunulmaz (tabu) haline getirilen kavramlar bulunmalı. Çünkü kendisini bu tabu-

lardan birinin arkasına gizleyen kişi söylediği şeyin herkes tarafından kabule mazhar olacağını sanmaktadır.

Bu tabuların hemen hepsi, son yüzyıl içinde Batı'dan ödünç alınmıştır. Çoğuna "yerli" kıyafetler giydirebilmek için, olmadık gayretler gösterilmiştir. Bu kavramlara kimi zaman İslâmî bir çeşni katmak da ihmal edilmemiştir. Öyle ki, sokaktaki adama halen tabu haline getirilmiş bu kavramlardan biri hakkındaki fikrini sorsanız, size bunun İslâm'a ait kavram olduğunu iddia edebilecektir.

Günümüzün Müslüman'ı, her türlü siyasî, fikrî kavrama İslâm'ın kıstasıyla bakmak yerine, İslâm'a İslâmdışı dünya görüşlerinin kıstasıyla bakmaya alıştırılmıştır. Böyle olunca bir kavramın küfür menşeli olup olmadığına bakılmıyor, fakat o kavramın İslâm'da nasıl bir yer tutması gerektiği hususu araştırılıyor.

Günümüz Müslüman ülkelerinin her birinde, böyle farklı farklı tabular oluşturulmuştur. Bazı ülkelerde sosyalizm tabu sayılırken, bazılarında milliyetçilik tabu haline getirilmiştir. Böylece, ülkelerin birinde İslâm'a sosyalizmin gözlüğüyle bakılırken, diğerinde nasyonalizmin gözlüğüyle bakılabilmektedir.

Diyebiliriz ki, dünyada kavram keşmekeşinden doğan zararlardan payını en çok alanlar Müslümanlardır. Müslümanlara kendilerine ait terimlerin asal anlamı unutturulmakla kalmamış, bir de bu terimler saptırılarak kullanılmıştır. Bu yaygın, fakat yanlış ifadelerin hesabı belli değildir.

"Din" kavramından başlayarak günah ve sevap deyimlerine, oradan adalet, kardeşlik deyimlerine kadar, akla gelebilecek çoğu İslâmî kavramlar halen yüklendikleri İslâmdışı muhtevalarla kullanılmaktadır.

Bazı kelimeler öylesine mıncıklanmış, hırpalanmış, yalama edilmiş ki, insan onları kullanmaya çekiniyor. Yalama olmuş bir yive bir vidayı rapt etmeye çalışmak ne kadar boşunaysa, yalama edilmiş kelimelerle bir fikri tutturmak da o kadar zor, belki de imkânsızdır. Bu yüzden, elimizdeki vidaya göre yeni yivler, yeni setler oluşturmak zorundayız. Son yüzyıl içinde İslâm'ın kelimeleri, İslâm'a ait kavramlar, bütünüyle İslâmdışı alanlarda kullanılmaya başlandığından, o kelimeler, kendilerine mahsus anlamlardan saptırıldığı gibi herhangi bir biçimde inandırıcı olmaktan da çıkartılmıştır.

Böylece, Müslümanlar, hem zaman zaman, yer yer bu asal anlamları saptırılmış kelimelere bakarak kendilerine ait kavramları anlamakta güçlük çekiyor, hem İslâm'ı başkalarına anlatırken güçlüklerle karşılaşıyor.

İslâm'da, "din" kavramının kendine özgü bir anlamı olduğu günümüzün rasyonalist, pozitivist mekteplerinde Batı ölçütlerine göre eğitim görmüş birine nasıl anlatılır, bilemiyorum. Çünkü Batı kalıplarına göre eğitilmiş bir kafa, dini de tıpkı bir felsefî görüş gibi, insan kafasının icadı olarak anlamaya yatkındır. Temeldeki bu farklı yaklaşımların uzlaşmaz mahiyeti algılanmadıkça, neticede heder olan bizzat din ve ona ait kavramlar olmaktadır.

Ünlü bir yazarımız, bir yazısında, Batılı adamların "helâl" yoldan para kazandığını söylüyordu. O yazarımız, "helâl" kavramına kendine göre bir anlam yüklüyordu. Helâl derken âdeta yalnızca emek karşılığında kazanılmış parayı kastediyordu. Oysa helâlin ve haramın sınırları din tarafından çizilmiştir. Bu kavramlara bazı yakıştırmalar yoluyla kendimize göre anlam biçmeye kalkışmak, o kavramın özünü, muhtevasını, ma-

hiyetini katletmek olur. Nitekim helâlin ölçüsü, sırf emek karşılığı elde edilmiş bazı değerler (para vs.) olaydı, bir hırsızın, bir fahişenin çektiği emek karşılığında elde ettiği kazanca da helâl diyebilecektik. Bir tefeci de, faiz üzerine muameleler yaparken, tıpkı bir tüccar gibi bazı riskleri göze alabilmektedir. Fakat onun faiz yoluyla elde ettiği kazanç, katlandığı risk ne kadar yüksek olursa olsun, buna karşılık faraza, alacağı faiz miktarı ne kadar aşağı bir seviyede tutulmuş olursa olsun, haram olmaktan çıkmaz.

Bugün, gündelik dilde "ihlâs" ile çalıştığını söyleyen birisi ne demek istemektedir? Kuşkusuz, kelimelerin bir lügât anlamı olduğu gibi, bir de ıstılah anlamı var. Lügatteki anlamı yerli yerine oturtulmuş bir kelime, aynı zamanda o kelimenin ıstılah (terim, deyim, terminoloji) anlamını içermeyebilir. Bu durum en çok günümüzde, kültür değişimine uğramış, kavramları allak bullak edilmiş ülkelerde söz konusu. Bu yüzden, bugünün Türkiye'sinde "ihlâs" ile çalıştığını söyleyen birinin kastettiği anlam ile bir İslâm toplum düzeninde kendi kavramlarının bilincinde olan bir Müslüman'ın söylediği aynı söz arasında anlam farklılaşması, deyim yerindeyse bir "niyet farklılaşması" söz konusudur.

"Secular" kafa yapısını sahiplenmiş birisi burada kullandığı "ihlâs" kelimesi ile, iyi niyetle, halisâne bir gayretle çalıştığını ifade etmek isterken, Müslüman bu kelimeyi Allah'ın rızasını kazanmak, Hak yolunda çalışmak, şirkin her türlüsünden kaçınmak anlamında kullanır.

Binaenaleyh temelde İslâm'ın haram kıldığı bir toplum düzeninde kişinin "ihlâs" kelimesini kullanarak bir faaliyet üzerinde bulunduğunu söylemesi, İslâmî bakım-

dan anlam taşımaz. Bir tefecinin kendi koyduğu kurallara uygun olarak çalışması ve bu kuralları müşterisine baştan bildirerek işini "namusuyla" ve "ihlâs" ile yürütmesi, başta konulan kuralları ihlal etmemeye özen göstermesi, İslâmî ıstılahtaki "ihlâs" kavramıyla ilgisiz ve ondan bağımsız bir olaydır. Kelime belki lügatteki anlamına uygun olarak kullanılmaktadır, fakat İslâmî ıstılahtaki anlamı bütünüyle sadet dışı bırakılmaktadır.

Son yıllarda çok kullanılan kelimelerden biri de "israf" (savurganlık)tır. Kapitalist bir dizgede bu kelimenin anlamı izafî ve nisbî bir içerik taşır. İslâm'ın "israf" kelimesine yüklediği anlamla, İslâmdışı kullanışta, bu aynı kelimenin muhtevası her zaman örtüşmeyebilir.

İsraf kelimesi, İslâm'da, geniş anlamıyla "haram yolunda harcama" anlamına geliyor, bu anlamda harama tahsis edilmiş her "birim değer" israftır, çoğu da, azı da. Dolayısıyla parasını, malını harcamaktan kaçınarak onu bankaya yatıran kimse İslâmî anlamda israftan kurtulmuş olmuyor. Oysa kapitalistik bir iktisâdî dizgede bu işe "tasarruf" gözüyle bakılır. Demek ki, bu kelimenin lügatteki "gereksiz yere harcama" biçimindeki tanımı her zaman işimize yaramayabilir. Kapitalistik dizgede "gerekli" sayılan bir harcama, İslâm'da tamamen gereksiz sayılabilir. İsraf, İslâmî anlayışta aynı zamanda helâlin harama dönüştüğü sınırlardan biridir.

Bu noktada, halen güncelliğini koruyan bir tartışmaya, dil konusundaki tartışmaya değinmekte yarar var.

Günümüz Türkçe'sinde bir kavram kargaşasının varolduğundan söz açanlar genellikle konuyu "eski dil/yeni dil" bağlamında ele alarak sorunu dil konusuna indirgiyor. Böyle olunca, gerçekte önemli bir sorun

olan "kavram kargaşası" iddiası salt bir dil tartışmasına dönüşüyor. Oysa dil konusunda birbirine ateş püsküren taraflar arasında belli başlı bir görüş ayrılığı bulunduğu kolay kolay ileri sürülemez. Yüzeydeki, çoğu kez ayrıntıdaki anlaşmazlıkların dünya görüşündeki farktan ileri geldiği kabulüyle, asıl sorun bir yana itilerek taraflar birbirinin art niyetini araştırmaya koyuluyor. Konunun başka bir tuhaf yanı da şu: Asıl sorunu dil konusuna indirgeyerek tartışmayı yürütenler gerçekte tartışma konusu haline getirdikleri dili birbirine benzer biçimde kullanabilmektedirler.

Türkçe'de kavram kargaşası olduğunu söylüyoruz. Ne var ki, söz konusu kargaşaya salt bir dil olayı diye bakmıyoruz. "Eski dil/yeni dil" tartışması ile, bizim sözünü etmek istediğimiz kargaşa arasında ilinti kurulamaz. Bu kargaşa Türkçe'ye, geçen yüzyılın ortalarından bu yana yerleşmiştir. Geçen yüzyılın Osmanlıca konuşan aydınıyla günümüzün "öztürkçe" konuşan aydını arasında kavram kargaşası yönünden önemli bir değişikliğe rastlanabileceğini sanmıyorum. Biz, geçmişinde İslâm'ı yaşamış bir toplumun üyeleri olarak Batı ile karşılaştığımızda, Batı dillerinde gördüğümüz siyasal, toplumsal, hukuksal, ekonomik içerikli deyimleri, içinde bulunduğumuz kültürün bize telkin ettiği değerlere göre algıladık. Bu deyimlerin sözlüklerdeki karşılığı birbirini tuttuğu için biz o deyimlerin içeriği de örtüşüyor sandık.

"Science" sözcüğünün karşılığı sözlüklerimizde ister "ilim" diye geçsin, ister "bilim" olarak karşılansın, bu sözcüklerle aynı anlamın ("science"a karşılık gelen anlamın) amaçlandığı yanılgısına düştük. Gerçekten de "science" deyimiyle karşılaşan Osmanlı aydınının "ilmi" savunmak adına İslâm'dan gerekçeler sunması,

"ilim" kavramının bize yabancı olmadığını ileri sürmesi ilginçtir. Gerçi İslâm'da "ilim öğrenmeyi" özendiren, yerine göre "ilim öğrenmeyi" bir buyruk olarak vurgulayan yargılar var. Fakat bu yargılar Batı dillerinde, özellikle 17. yüzyıldan başlayarak belli bir anlama kavuşmuş olan ve "science" sözcüğüyle anlatılan kavramla aynı şey midir? İslâm, Batı'da dine karşı açılan uzun bir savaşta, kendisine "ilim" (ya da isterseniz bilim deyin) adını takan her türlü düşünceyi benimsememizi mi öngörüyordu? Yoksa onun bilimden anladığı çok daha başka bir şey miydi?

Aynı karışıklık bizzat "din" sözcüğü üzerinde de gerçekleşmiştir. Batı kültüründe ağırlığı olan bir bölük yazar, din (religion) üzerinde konuşup dine karşı tezler geliştirirken ve bu sözcükle özel olarak Hıristiyanlığı amaçlarken; Batı'ya yönelen "aydınlarımız"dan bazıları bu sözcüğü de, sözlükteki karşılığına bakarak algılamışlar, onunla bütün dinlerin amaçlandığını sanarak bu sözcüğün kapsamına İslâm'ı da dahil etmeye heveslenmişlerdir.

Bu bağlamda *özgürlük*, *kardeşlik*, *adalet*, *eşitlik*, *mülkiyet*, *birey*, *aile* gibi, Batı'da özellikle Rönesans'la birlikte özel anlamlar yüklenen bir dizi sözcük, ona yüklenen anlamların bilincine varılmadan bütünüyle keyfî ve indî bir anlayışla benimsenmiştir.

Batı'ya yönelen ilk Osmanlı "aydınları", İslâm'a özgü kafa alışkanlığıyla Batı'yı anlamaya çalışırken, aslında ne Batı'nın mahiyetine akıl erdirebilmişler, ne İslâm'ı sahiplenebilmişlerdir. İslâm'a özgü kültürü Batı'dan ödünç alınmış kavramlara göre değerlendirirken; Batı kültürünü de İslâm'a özgü kavramlarla algılamaya ve değerlendirmeye çalışmışlardır. Böylece İs-

lâm ülkesinde kendisinin "bireyci" ya da "toplumcu", "kapitalist" ya da "sosyalist" vb. olduğunu ileri sürebilen garip Müslümanlar türemiştir.

Bu tür düşünürlerimizin en kabadayılarının (sözgelimi Ziya Gökalp ve izleyicileri) ileri sürdüğü görüşler, sonunda, Batı kültürü ile kendi kültürümüz arasında bir uzlaşmaya(!) varma noktasında düğümlenmiştir.

Halen Türkçe'de süregelen kavram kargaşasının kökeninde dil sorunu değil, fakat Batı uygarlığına özgü kavramlarla, İslâm'a özgü kavramlar arasındaki anlam kaymaları yatmaktadır. Sorun belli bir olguya "individual" ya da "fert" ya da "birey" demekten kaynaklanmıyor, bu kavrama yüklenen anlamdan kaynaklanıyor.

Bu yüzden biz, "eski dil/yeni dil" biçiminde geliştirilen bir tartışmaya katılmayı reddediyor ve bu konuyu "meselemizin" dışında tutuyoruz. Bizim için mesele ıstılahla ilgilidir, yani kelimeye yüklenen anlam önemlidir. Bu yüzdendir ki, "ihlâs" ile kafirliğin yapılabileceğini de söyleyebilmekteyiz.

Şimdi bir örnekle basit bir cümlenin yüklenebileceği anlamları irdelemeye çalışalım.

Söylenmiş bir sözün çeşitli anlamları, yoruma açık yanları bulunabileceği gibi, vuku bulmuş bir olayın da çeşitli yorumları bulunabilir. Bir olay görünüşündeki yalınkatlıktan, sadelikten daha fazla bir anlam taşıyabilir. "Ahmet yürüyor" cümlesi, bir kişinin yürüdüğünü bize bildirmektedir. Fakat bize bildirilen bu "yürümenin" ne anlama geldiğini kestirebilmek için, ilkin Ahmet'in kim olduğunu bilmeliyiz. Ahmet'e karşı içimizde önceden belirlenmiş bazı fikirlerimizin (müspet veya menfi) mevcut olması gerekir. İkinci olarak, Ahmet'in niyetlerinden haberli olmamız gerekmektedir.

Ahmet, ekmek almak üzere mi yürüyüşe çıkmıştır, yoksa adam öldürmek için mi? Ahmet'in kişiliğiyle, onun niyetini bildikten sonra o kişiyle onun niyetini birleştiren, bizim zihinsel ameliyemiz işin içine girecektir. "Ahmet yürüyor" cümlesinden, bu kez, kendi kafamızda şu sonuca varacağız: Ahmet adam öldürmek üzere yola çıkmıştır ama, o katil olamaz (olamayacağını düşünüyoruz). Veya, Ahmet yola çıkmıştır, bu tehlikeli bir akıbetin ilk adımıdır vesaire gibi durumun ve şartların gerektirdiği bir takım sonuçlara ulaşırız. Ulaştığımız bu sonuçların içimizde uyandırdığı tepkilerse ayrı bir meseledir. Bunlar da, daha çok, Ahmet'le aynı niyeti taşıyıp taşımadığımıza göre değişebilir. Eğer Ahmet'in ekmek alması veya adam öldürmesi hususundaki niyetimiz örtüşüyorsa onun yola çıkmasını tasvip ederiz. Aksi halde onun yürümesine karşı menfi bir tavır takınırız. Burada sayılamayacak kadar çok ve değişik tepkilerimizin bulunabileceği açıktır.

Bütün bu zihnî spekülasyonları şunun için yapıyoruz: Hiç bir davranış, hiç bir olay göründüğü kadar sade ve basit değildir. Özellikle, söz konusu muhtevadan habersiz olanlar yönünden böyledir. Bir kısmımıza sade, basit, yalınkat gelen bir olay, o olayla bir iç bağıntı kurmuş olanlara bu kadar basit görünmeyebilir.

Dostoyevski'nin *Karamazof Kardeşler*'inde şöyle bir sahne var: Dimitri, babasını öldürmekle itham edilip sorgusu yapılırken, bir rüya görür. Rüyasında bozkır ortasında yanmış kulübelere, memesi kurumuş annelere, bir takım sefalet sahnelerine şahit olur, kendisi bir arabada seyahat etmektedir. Ağlayan bebeleri görünce, bir iç sızlamasıyla arabacıya, bu çocukların niçin ağladığını sorar. Köylü arabacı, gayet tabiî bir biçimde: "Çocuklar ağlar efendim" diye cevap verir.

Şimdi arabacının cevabı anlamsız mı? Değil. Ama soru sahibinin beklediği cevap da bu değildir. Bununla birlikte, ağlayan bir çocuğun niçin ağladığını kavrayabilmemiz, büyük ölçüde, ona atfettiğimiz sebeple yakından ilgilidir. Arabacı, kendisi de sefalet içindedir. Fakat sefalet hakkında fikri yoktur. Bu yüzden, bir çocuğun ağlamasını rahatlıkla tabiî bir hale bağlayabilmektedir. Oysa Dimitri, sorduğu sorunun altında, trajik bir cevap bulmayı beklemektedir. Belki sorusunun cevabını içinden vermiştir veya bu soru cümlesiyle bize cevap vermektedir.

Bize, sade ve basit, hatta alelâde gibi görünen bir ifadenin, bir tavır ve davranışın altında, tahmin edemeyeceğimiz kadar muğlak, girift, derin sebeplerin yatabileceğini akıldan çıkartmamalıyız. Bir olaya, Dimitri'nin arabacısı gibi de yaklaşıp yorumlamak mümkündür, ama böyle bir yorum her zaman kâfi gelmeyebilir.

Bu bahsi noktalamadan önce iki hususa daha değinmek faydalı olacaktır. Bunlardan biri *demagoji*, öteki *entelektüalizm*'dir.

Demagoji

Bu kelime günlük konuşma dilinde yanıltacak yolda söz söylemek anlamını taşıyor. Görünüşte doğru, mantıkça eksiği bulunmayan, aslındaysa etrafı aldatmak için söylenen sözdür. Eski dilde bu kavram için mugalata kelimesi kullanılırdı. Demagog'un mantık kurgusu öyle ustacadır ki, söylediğine çabucak inanılır. Kitle üzerinde bu tür sözlerin yanlış yönlendirme bakımından etkisi vardır. Ne ki, kullanılan mantık örgüsü ne kadar güçlü ve ustaca olursa olsun muhteva bakımından boşluğu ve yanıltıcılığı çok geçmeden anlaşılır.

Örnek: Kendini âlim sanan birini sabah namazına kaldırsalar, fakat hayrı namazda değil de gaflette gören âlim taslağı, kendisini uyandırmaya gelen kimseye: "Alimlerin uykusu da ibadet yerine geçer" dese, bu cümle demagojidir. Çünkü dince öngörülen bir cümle aynen kullanılmakta, fakat amacından saptırılmaktadır.

Bir de, Aristo'nun "demagoji" deyimi var. Demokrasinin, yani halk yönetiminin bozulmuş, soysuzlaşmış biçimine bu adı veriyor.

Hakikatin, ekseninden saptırılması, hakikatin yolunun kesilmesi anlamında, gerek günlük konuşma dilindeki demagoji, gerek Aristo'nun kullandığı anlamdaki demagoji arasında yakın ilişki var.

Demagog, yeni bir gerçek söylemez, fakat bilinen gerçeklerden yararlanarak hakikati saptırır. Kullanılan mantık örgüsü kimi zaman öylesine girift olabilir ki, demagoji yapıldığı uzunca bir süre anlaşılmayabilir de. Kavram kargaşasının mevcut olduğu ortamda demagoji yoğunlaşabileceği gibi, bizzat demagojinin de kavram kargaşasına yol açacağı göz ardı edilmemeli.

Entelektüalizm

Entelektüalizm (anlıkçılık, zihniye), felsefede, bütün varlıkların genel kavramlara indirgenerek açıklanmasına verilen ad'dır. Bu yönüyle de spekülatif (zihinsel) bir nitelik taşır. Entelektüalizmin kendisi başlı başına, bağımsız bir düşünce akımı değildir, fakat bir tür düşünce türünün genel adıdır. Genellikle deneyden ve gerçek dünyadan uzaklaşmış her tür düşünce ürününe bu ad verilmektedir.

Entelektüalizm, büyük ölçüde soyutlamaya dayanan bir düşünce tarzıdır. Zihinsel bir tasarlama işlemidir. Sözgelimi varlığın düşünceden doğduğunu ya da varlıkla düşüncenin aynı şeyler olduğunu ileri sürmek entelektüalizmdir. Descartes'ın "Düşünüyorum o halde varım" yargısı, bu tür düşünmenin tipik bir örneği olarak alınabilir. Bu sözler son tahlilde, düşünülmeyenin yani öznenin (süje) bilincinde olmayan varlıkların yoksanmasına kadar götürülebilir (solipsizm). Oysa düşünülmeyen eşyanın da varlık alanında olduğuna kuşku yoktur.

Entelektüalizm, çekinceli (emniyetsiz) bir düşünme tarzıdır. Genellikle deneye, gerçeklere sırtını dönmüş olduğu için, bu düşünme tarzı insanı bütünüyle kurgusal bir dünyaya ulaştırabilir. Yalnız Batı'da değil, İslâm tarihinde de bazıları entelektüalizme kapılmaktan kurtulamamıştır. Asr-ı Saadet'ten sonraki ilk birkaç yüzyılda entelektüalizmin tehlikeli boyutlara ulaştığını görüyoruz.

Şöyle bir muhakeme tarzı entelektüalizme örnek getirilebilir: İçki içen bir Müslüman kafir olmuştur. Çünkü içki içmek Kuran'da yasak edilmiştir. Allah'ın yasak ettiği bir buyruğa karşı çıkmak Allah'a isyan etmekle eşanlamlıdır, onun buyruğunu inkâr etmek demektir. Öyleyse içki içen kimse kâfir olmuştur.

Görüldüğü gibi bu örnekte içki içenlerin tümü aynı kaba konulmuştur. Bir insan gerçekten yukarıdaki mülâhaza ile içki içiyorsa kâfir olur. Fakat bütün içki içenlerin aynı mülâhaza ile içtiğini söylemek, yani böyle bir genellemeye giderek içki içenlerin tümüne kâfir demek yanlıştır. İçki içen kimse, bu işin Allah'ın koyduğu bir yasak olduğunu inkâr etmeden de içebilir. Bu takdirde kâfir değil, günahkâr sayılır. İmam-ı Azam, zamanındaki bu tür düşünme tarzıyla mücadele etmiş ve kavramları yerli yerine oturtmuştur.

Entelektüalizm, aslında derin tahlillere girişmeyi gerektirir, düşüncenin bir safhadan ötekine geçiş sürecinde girift, zor muhakeme biçimleri oluşturulur. Fakat varılan sonuç, bunca zihinsel emeğe değer mi? Çünkü böylesine zahmetle elde edilmiş sonuçlar, sarf edilen emekle, zihin gücüyle kıyaslanmayacak kadar sığ ve çoğu zaman da varolan gerçeklerle bağdaşmayacak biçimde ters veya yanlış olabilmektedir.

Entelektüalizmin kendi içindeki muhakeme tarzının tutarlılığı ile bu muhakeme tarzının gerçeklerle bağdaşıp bağdaşmadığı ayrı bir meseledir. Yukarıdaki kâfirlik isnadındaki muhakeme tarzı kendi içinde tutarlıdır fakat varılan genelleme gerçeklerle uyuşmamaktadır.

Spekülatif düşünme ya da entelektüalizm, genellikle "amatör düşünürlerin" sıkça başvurduğu bir yöntemdir. Genellikle de şarlatanlığa, demagojiye açık bir yoldur. Genelleme yapmanın sağladığı kolaylıktan yararlanarak bir çırpıda toptan mahkûmiyete ya da toptan beraata gidilebilir. Hata ve savap cetvelleri üzerinde fazlaca kafa yormadan ulaşılan sonuçlar, ilk bakışta tutarlı bir muhakemenin eseriymiş gibi görünse de, irdelendiğinde gerçeklerle çakışmadığı veya tutarsızlığı ortaya konabilir.

Bir mesele üzerinde mütalâa yürütürken kurgusal (fictive) bir düzlemde mi, yoksa gerçekler üzerinde mi olduğumuzu kestirebilmek için entelektüalizme düşüp düşmediğimiz denetlenmelidir.

2. bölüm

Hakikatin Akılla Aranması

Diyalektik

Diyalektik, varlığı ve oluşu, varlığın hikmetini kül halinde kavrayabilmek için kullanılan düşünme yönteminin adıdır. Düşüncenin, evreni, oluşu, hikmeti tümel olarak kavrayabilme ilkesidir. Dar anlamda "Gerçekliği ve onun çelişmelerini incelemeye yarayan ve bu çelişmeleri aşmayı sağlayan yolları aramayı öngören akıl yürütme yöntemi" olarak tanımlanır (TDK Sözlüğü).

Söz gelimi, Heraklit'e göre her şey değişme halindedir. Âlem zıt kuvvetlerin çarpışmasından doğan devamlı bir hareket ve değişmedir. Ateş o devamlı değişmeyi ifade eder. Âlemin kanunu savaştır. Ve her şey akıp giden bir nehir gibidir (bir nehre iki kere girilmez, çünkü değişmiştir). Sabitlik ve sükûn görünüşten ibarettir. Buna tam karşıt olan Elea okulu mensuplarına göre (Zenon, Parmenides) varlık vardır, yokluk yoktur. Hareket ve değişme görünüşten ibarettir. Asıl varlıkta mutlak sükûn vardır. Parmenides'e göre sükûn esas,

değişme görünüştür; Heraklit'e göre ise değişme esas, sükûn görünüştür.*

İşte, evrene, varlığa, oluşa iki bakış tarzı, iki ayrı diyalektik. Birisi, evreni sürekli bir değişme, halden hale geçiş içinde tasavvur ederken, öteki mutlak sükûn halinde tasavvur ediyor. Bizim, burada üstünde durmak istediğimiz husus, birinin veya ötekinin doğru olup olmadığı meselesi değildir.

Bu yöntemlerden birini veya ötekini kabul ederek âlemi, sürekli inkılâp halinde veya mutlak sükûn halinde tasavvur etmem mümkündür. Fakat böyledir diye, âlemi birinin veya ötekinin vardığı sonuca indirgemek zorunda değilim. Çünkü biliyorum ki, bunlar, insana ait, insana mahsus zihin *veri*leriyle ilgili tasavvurlardır. Böylece insan zihninin yükseldiği bu soyut zihin *verim*lerinin perspektifi ile âlemi tümel halde algılamak hususunda bir alete sahip olmuş sayılsam da, daha ötedeki hakikate, mutlak hakikate ulaşma bakımından bu alet de yetersiz kalabilir.

Tümel gerçekliği kavramak hususunda, diyalektik yöntemden yararlanmam mümkündür. Hele de çelişmeyi ve antagonizmi aşmak için diyalektik uygun bir alettir. Şu kadar ki, doğrudan vahyin kendini kavrayabilme bakımından bu yöntemi izlemek işe yaramayabilir. Vahyin kendisi, salt akılla kavranabilecek bir olay değildir. Vahyi kavramak hususunda, akılla birlikte fakat aklı aşan başka bir "ruhî meleke" işe karışmaktadır. Buna kalbin veya gönlün kavrayışı da diyebiliriz. Nitekim İslâm düşüncesinde bu deyimlere (kalb, fuat, gö-

---

* H. Z. Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, Ank. 1972

nül) önem verilir. Böylece vahyin akıldan müstağni olmayan (olabilir de) daha yüksek bir kategori ile kavranabileceğini söylemiş oluyoruz, o da, imandır. Vahiy, tek başına akılla kavranamaz, öyle olsaydı, belirli bir diyalektikle herkesi imanlı kılmak mümkün olurdu.

Ancak vahyin muhtevasını, yani onun tebliğini, yani vahiyle getirilen hükmü kavrayabilmek için diyalektik yöntem uygun ve yarayışlı bir alettir. Bu hükmün özünde akla aykırı veriler olmasa da, aklı aşan durumlarla karşılaşılabilir (hadisi şerife telmih). Tebliğin özündeki söz konusu özelliği (aklı aşan durumları) düz mantıkla (surî mantık, Aristo mantığı, özdeşlik mantığı) kavramakta zorlandığımız durumlarda, diyalektik mantık, kavrayışımızı takviyede kolaylık sağlayabilir.

Akıl

Aslında insan aklı şaşırtıcı bir âlet. Birbirine zıt olan görüşleri bile, sıkıntı çekmeden kabul edebiliyor. Meselâ tek kişinin yönetimini (monarşi) kabul eden insan aklı ile halk yönetimini (demokrasi) savunan aklın prensiplerinde bir fark var mıdır? Monarşiyi savunan akıl da, demokrasiyi savunan akıl da, bütünün parçalarından büyük olduğunu veya bir şeye eşit olan iki şeyin birbirine de eşit olduğunu vs. kabul etmiyor mu? Monarşiyi savunan aklın, demokrasiyi savunan akla göre daha çürük veya daha farklı bir ilkeyle işlediğini söylemiyoruz. Meseleye, mantık açısından bakıldığında, her iki görüşü savunan mantık da aynı ilkeye göre akıl yürütüyor. Demek ki, monarşinin veya demokrasinin iyi birer yönetim biçimi olup olmadığı kendi iç de-

ğeriyle ilgili bir olay olmaktan çok, bu yönetim biçimine yaklaşan aklın elinde bulundurduğu verilerle (gerçeklerle veya önermelerle) ilgilidir.

Ionesco'nun Mantıkçı'sını hatırlayalım. Sokrates'in kedi olduğunu ispatlıyor bu Mantıkçı. Muhatabı ile aralarında şuna benzer bir diyalog geçer:

Mantıkçı :

- Bütün kediler fanidir, Sokrat da fani idi, öyleyse Sokrat kedidir.

- Evet, mantıken öyle olması gerekiyor, diye cevap verir Mantıkçı'nın muhatabı, biraz düşündükten sonra ekler: Evet doğru, mantıken kedidir Sokrat, nitekim komşumun Sokrat isminde bir kedisi vardı, der.

Ionesco'nun *Gergedan* isimli piyesinde geçen bu anekdot aklî (veya mantıkî) olanla "doğru" olanı, çok güzel anlatıyor. Aklî olan her şey, aynı zamanda doğru olmayabilir demek. Aklî olanın, aynı zamanda doğru olabilmesi için, önermelerin de doğru olması (ve aynı zamanda doğru formda kullanılması) gerekiyor. Mantık veya akıl, tıpkı bir âlet gibi, dokuduğu ürünün bilincinde olmaksızın kendine verilen malzeme ile (bu malzemenin uygunluğuna göre) ürün hasıl eder.

Eski Ispartalılarda, hırsızlık meşru sayılmaktan öte bir kahramanlık olarak karşılanıyormuş, yeter ki, hırsız yakalanmama marifetini gösterebilsin. Olaya birtakım ön yargılarımızı bırakıp, herkesin, malının üstünde bir atmaca gibi beklediği bir düzen tasavvur edersek, hırsızlığın bir cüret, bir marifet, hatta canını feda etmeyi göze almayı gerektiren bir teşebbüs olduğunu, bu riski göze alan kimsenin de artık çaldığı malı hak etmesi ge-

rektiğini söyleyebiliriz. Saldırma ve savunma stratejisi üzerine kurulu bir askerî düzen içinde işleyen Isparta sitesinin doğal mantıkî bir neticesi oluyor hırsızlığın meşru görülmesi. Nitekim delikanlının rüştünü iktisap etmesi ve evlenmeye hak kazanması, yaptığı hırsızlıkta yakalanmaması ile sınanarak belirleniyor. Ionesco'nun Mantıkçısının ulaştığı netice gibi, muhtevasından soyutlanmış bir mantıkî neticedir bu.

Demek ki, bir olgunun, salt mantıkî olmasının kendiliğinden kabul edilebilir bir sonuç üretmediğini söylüyoruz. Akıl yürütmenin "doğru" bir sonuca ulaşması, aynı zamanda "doğru" bir muhtevayı içermesini (önermelerinin doğru olmasını) da gerektiriyor.

Öyleyse, dikkatimizi her şeyden önce "doğru" olan özlerin üzerine çevirmeliyiz. Aklî veya mantıkî olan her şey, aynı zamanda doğru olmadığına göre veya daha doğrusu nisbî doğrular olduğuna göre, "mutlak doğru" diye kabul edilebilecek özlerin tesbitinde akıl kaynağının o kadar güvenilir olmadığı meydandadır. Şöyle de söyleyebiliriz: Bizi belli bir sonuca ulaştıran önermelerimiz aklın varsayımlarından ibaretse, demek ki her şeyden önce bu önermelerin doğru olup olmadığı incelenmelidir. Bu önermelerin doğruluğunu akıl veya mantık yoluyla irdelemeye girişmek bizi kısır döngüye sokar. Diyelim ki hırsızlık.. akıl bize, hırsızlığın doğru (burada meşru) olduğunu da kabul ettiriyor, yanlış olduğunu da. Yani hırsızlık olayına mücerret akıl ölçüleriyle yaklaşmak çıkar yol olarak görünmüyor. Şimdi akıl, hırsızlık için hem doğru hem yanlış diyorsa, bu varsayımlardan hangisi doğrudur? İkisi için de "mantıklı" gerekçeler mevcuttur çünkü.

Öyleyse "doğru olan"ın tespiti için akla başvurmak veya aklın verileriyle yetinmek tatmin edici olmuyor. Önermelerin doğru olup olmadığını tespit edecek ölçütü aklın dışında aramak gerekiyor. Bu ölçütün kaynağını nerede bulacağız? Bu soru bizi kaynak olarak "vahiy"e sevk ediyor. Akıl, kendi doğrusunun "nisbî" olduğunu kabul etmek zorunda bulunuyor. Ve kendini cerh etmeden bu doğruyu reddedemiyor.

İslâm Akılcı Mı?

İslâm'ın akılcı bir din olduğunu işitmek sanıyorum bazılarımızın hoşuna gidiyor. Fakat acaba böyle bir niteleme yerinde midir? İslâm bazılarımızın sandığı gibi "akılcı" bir din midir? "Akılcılığın" ne olduğu hususunda ortak bir anlayışa varmadan bu sorunun cevabını alamayız.

İlkin "akla uygun" olanla "akılcılık" arasındaki sınırı belirlememiz gerekiyor. Çoğu kez, akla uygun olanla akılcılık arasında karıştırmalar yapıyoruz. Sözgelimi, yağmurlu bir havada başımızı ıslanmaktan korumak istiyorsak şemsiye kullanmamız akla uygun bir davranıştır. Fakat bunun "akılcılık"la ilgisi yoktur. Ya da varmak istediğimiz bir hedefe kısa yoldan gitmek istiyorsak, bir geometri kuralını uygulayarak bir üçgenin iki kenarının toplamı üçüncü kenarından uzundur aksiyomuna göre kestirme yolun hangisi olduğunu bulmamız akla uygun bir davranıştır, fakat yaptığımız bu işlem gene akılcılık değildir.

Günlük konuşma dilinde kullanıldığı anlamıyla rasyonalizm, sanki sırf bir hesap işi sanılmaktadır. İktisa-

dî veya hendesî olan her düşünce tarzına günlük dilde genel olarak rasyonel denilmektedir. Meselâ bir binanın asgari malzeme kullanılarak asgari maliyetle inşa edilmesi rasyonel (aklî veya akılcı veya akıllıca) bir düşünme, hesap etme tarzını gerektirir. Fakat böyle düşünmek felsefedeki anlamıyla rasyonalizm değildir.

Felsefedeki anlamıyla rasyonalizm, son tahlilde, bilginin kaynağı ile ilgilidir. Yani insan bilgisinin kaynağı akıl mı, yoksa vahiy mi (veya pozitivistlere göre deney mi) sorusuna aranan cevapta, bu cevabı akıldan yana verenlerin düşünce tarzına rasyonalizm (akılcılık, akliye) deniyor. Yoksa günlük anlamda kullanıldığı biçimiyle bakılırsa, İslâm'ın da rasyonalist (akla uygun anlamında) bir düşünce tarzından yana olmadığını söylemek mümkün değildir.

Fakat burada bile, rasyonalist düşünce tarzına bazı sınırlar getirildiğini belirtmeliyiz. Şöyle ki, mücerret bir teknik meselenin rasyonel boyutlar içinde ele alınması durumuyla fıkhî (hukûkî) bir meselenin aynı boyutlar içinde ele alınıp alınamayacağı meselesi birbirinden ayrı konulardır. Bir binanın inşa edilmesinde malzemeden, emekten vb. yapılacak gerekli tasarruflarla o binanın ortaya çıkarılması, bu hususta rasyonalist bir düşünce tarzını gerekli kılar, rasyonel hesap yapılmadığında israf edilmiş olur ki, dinin bir başka hükmüne aykırı hareket edilmiş olur.

Fakat, asıl, fıkhî konularda rasyonalizme getirilen sınırlar önemlidir. Bir görüşe göre, fıkıhta kıyas usulü rasyonalist bir tutumdur. Fakat kıyasın sınırları nasslarla mukayyettir. Muhakeme yoluyla varılacak bir netice herhangi bir nassın hükmüne aykırı ise,

orada kıyasa yer verilmez. İmam-ı Azam, uyguladığı kıyas usulü hakkında kendisine sorulduğunda, taharet, miras, namaz ve oruç konularında getirdiği misallerle kıyasın sınırlarını kesin biçimde çizmiştir. Meselâ taharetle ilgili olarak sorarlar : Bevl mi pistir, meni mi? Bevl, derler. İmam-ı Azam cevap verir: Ben de öyle biliyorum, fakat aklıma göre hareket etseydim bevl çıktığı zaman gusül, meni çıktığı zaman abdest icap eder derdim.

İmam-ı Azam'ın getirdiği diğer misaller de, rasyonalist düşünce tarzının ancak nasslarla kayıtlı olduğunu, nassların dışına çıkılamayacağını göstermektedir.

Öyleyse "akılcılık" (rasyonalizm) nedir? Akılcılık bilginin kaynağını akla dayandırarak izah eden felsefe görüşüdür. Bu görüşe göre, bilginin kaynağı akıldır. Aklın dışında, bir başka kaynak yoktur. Bu görüşü uç noktalarına kadar götürdüğümüzde "tanrı fikri"nin de akıldan çıktığı, dolayısıyla dinin insanoğlunun bir icadı olduğu sonucuna ulaşmamız gerekecektir. Akılcılığın, "akla uygun" düşen sonucu budur. Her ne kadar "rasyonalistler" bu sonuca ulaşmak niyetiyle yola çıkmamış olsalar da, bu sonuç onların amaçlamadığı hâsıla arasında yerini almaktadır. Rasyonalistler, bilginin kaynağı olarak aklı referans gösterirken, bilginin insan aklına doğuştan (tanrı tarafından) yerleştirilmiş olduğunu ima etmek istiyordu.

Bu durumda, İslâm'ın akılcı bir din olduğunu söylemek doğru olmayacaktır. İslâm'ın hükmünün akla uygun olduğunu söylemekle, onun akılcı (rationaliste) olduğunu söylemek, anlatılmak istenen düşünce bakımından birbirinden farklı hususlardır. Bu yönüyle, fel-

sefedeki anlamıyla rasyonalizm (yani bilginin kaynağını akılda arayan görüş tarzı) İslâm'ın yalnız dışına düşmekle kalmıyor, aynı zamanda ona zıt bir düşünce tarzını dile getiriyor.

İslâm'ın hükmünün akla uygun düşmesiyle, İslâm'ın akılcı olmaması arasındaki farkın ayırt edilememesinde, rasyonalizmin Batı'da, Hıristiyan dogmatizmine karşı kullanılmasının da payı olsa gerektir. Hıristiyan din adamları bazı "bilimsel verileri" reddederek dünyanın yuvarlak olduğunu, güneşin çevresinde döndüğünü ileri süren görüşü (Kopernik vb.), dine aykırı saymışlardı. İslâm dünyasında buna benzer vakıalarla karşılaşılmadı. Dolayısıyla İslâm'ın akılcı olduğu sanıldı. Oysa İslâm ne rasyonalisttir, ne pozitivisttir, ne de başka bir felsefe görüşüne indirgenebilir.

Akılcılığın (rasyonalizmin), mefhumu muhalifi akıldışıcılıktır (irrationalisme). Fakat buna bakarak öyleyse İslâm akıldışıcı (yani irrationaliste'tir) demek de doğru ve mümkün değildir. Bir hadis-i şerifte belirlendiği gibi, İslâm'da belki aklı aşan hüküm vardır, fakat akla aykırı hüküm yoktur.

Şuraya geliyoruz: Felsefeye özgü terimlerle İslâm'ın yerini belirleyemeyeceğimiz gibi, izm'lere İslâmî düşünce tarzı içinde bir yer biçmeye çalışmak da abes bir çaba olacaktır. Geniş anlamda tüm izm'leri akılcı bir başlık altında toplamak mümkün olsa bile buradan İslâm'ı tanımlamaya yol bulamayız. Çünkü İslâm kendini Vahiy'le tanımlar, felsefe görüşleriyle değil.

Pozitivizm

"Bilimsel" denilen düşünce tarzının başat özelliklerinden biri sebep/sonuç ilişkisine bağlılığında görülür. Aynı sebeplerin bir araya gelmesinin aynı sonucu doğuracağı (determinizm) bilimsel bir yasa olarak kabul edilir olmuştur. Başlangıçta fen bilimlerinin kapsamında düşünülen determinizm, geçen yüzyıldan başlayarak sosyal bilimlerde de geçerli kılınmaya çalışılmıştır. Özellikle geçen yüzyıldan beri bilim adamları artık sadece tabiatta geçerli olan yasaların neler olduğunu keşfetmekle yetinmiyor, aynı zamanda sosyal ve bireysel hayatımızda da geçerli olan "yasaları" bulup çıkarmaya, toplumsal ve bireysel ilişkilerimizin determinist bir şema içinde cereyan ettiğini kanıtlamaya çalışıyor. Geçen yüzyılın iki ünlü siması, Marx* ve Freud, biri toplum hayatında, öteki bireysel hayatımızda hakim olan kanunları çıkarma gayretine düşmüş olanların en ünlüleri...

Gerçi günümüzde determinizme eskisi kadar itibar edilmiyor. Fizik alanda olduğu gibi sosyal hayatta, hele bireysel hayatımızda determinizmin öngörülerini yalanlayacak bulguların varlığına işaret ediliyor. Toplumsal hayatımızın olsun, bireysel hayatımızın olsun mekanik biçimde işlemediğini öngören görüşler gitgide ağırlık kazanıyor. Fakat böyle bir temayülün ortaya çıkması bilimsel mantık denilen akıl yürütme biçiminin kökten değişmiş bulunduğunu iddia etmemize yetmez. Dün nasıl tabiat olaylarında olduğu gibi sosyal ve

---

* Gerçi Türkiye'de pozitivizm denildiğinde Marx'tan çok Auguste Comte akla gelir ve akım, bu ikincisinin adıyla özdeşleştirilir. Ancak biz buradaki yaklaşım tarzımız bakımından Marx'ın da determinist olduğu kabulünden yola çıkarak onun da adını veriyoruz.

bireysel alanda da determinizmin geçerli olduğuna inanılıyor ve bunun kanunları bulunmaya çalışılıyor idi ise, bugün de aynı mantıktan hareket edilerek bunun tersi ispat edilmek isteniyor. Başka bir deyişle, mesele gene aynı pozitivist düzlemde ele alınıyor.

Pozitivizmin Amacı

19. yüzyılda ortaya konulan ve bilimi yönlendirmeye matuf pozitivist anlayışa göre, sadece elle tutulup gözle görülen, deney konusu olabilen, deneylerinin tekrarlanma imkânı olan şeyler, kısacası beş duyumuzla deneyebildiğimiz alan içine giren olgular hakikat olabilirdi ve bunun dışında kalan her şey bilim dışı iddia sayılırdı.

Pozitivizm aslında Batı'da kiliseye karşı sürdürülen savaşın "görkemli" bir formülle noktalanmasından başka bir şey değildir. Pozitivizm, rasyonalizmin bir adım daha ileriye götürülmesidir. Rasyonalizmde bilginin kaynağı akıl diye kabul edilirken, pozitivizmde deneydir deniliyor. Gerçi pozitivizme günümüzde ilk çıktığı şekliyle itibar edilmiyor, fakat onun ortaya koymak istediği zihniyet ana hatlarıyla hâlâ muhafaza ediliyor. Nitekim Sovyet astronotlarından birinin uzay yolculuğundan dönüşünde verdiği demeçte: "Oralarda tanrıya rastlamadım" demesi, tipik bir pozitivist ifadedir: gözüyle gördüğü, eliyle tuttuğu, deneyebildiği şeye inanmak, ötesini inkâr etmek...

Aslında rasyonalizmin olsun, pozitivizmin olsun kökeni, mücerret hakikati keşfetme iştiyakından çok dinin iddialarını reddetme çabasına dayanmaktadır. Dinin, hayatı zehir ettiğine inanan Batı düşüncesi, tabiatta keşfettiği her yeni gerçeği dinî inanış aleyhinde

kullanmayı alışkanlık haline getirmiştir. Bu işte, kabahati büsbütün dinsizlik gayretinde bulunan düşünürlerde aramamalı. Keşişlerin rolü, dinsizlik gayreti güdenlerinkinden daha az değil. Hatta denebilir ki, hayatı, tabiatı, kör, katı, yobaz nassları içinde değişmezliğe mahkûm eden keşişlerin kışkırtmalarıdır dinsizleri harekete getiren. Galile, dünya dönüyor, dedi diye dinin yıkılacağını sanmışlardı keşişler. Pozitivizm, bu tepkilerin tohumlarını da barındırmaktadır kaynağında.

Alain, bir denemesinde şöyle diyordu: "Sık sık söylerim, aklımıza gelen ilk fikir yanlıştır; meselâ şu ilkbaharda güneş tutulmasında da gördüğümüz gibi, güneş aydan pek öyle farkına varılacak kadar büyük değildi. Bu basit örnek bile, ilk intibaın reddedilmesi gerektiğini açıkça gösterir; buna göre düşünmek demek..." diye devam ediyor.

Pozitivizm ve Din

Şimdi, Alain'i güneşin tutulduğu anda, öteki bir çok insan gibi, eline isli bir cam parçası geçirmiş, güneşi seyrederken tahayyül edebiliriz. İsli camın ardından gördüğü güneş onu hem şaşırtıyor, hem sevindiriyor. Sevindiriyor, çünkü güneş, keşişlerin iddia ettiği gibi (keşişlerin, güneşin aydan daha büyük olduğunu söyledikleri anlaşılmaktadır) hiç de aydan büyük değilmiş! Ve Alain gözüyle gördüğü bu reddi mümkün olmayan gerçek(!) karşısında içi içine sığmaz halde sevinçle söyleniyor: "Vay canına, demek güneşin aydan büyük olduğu da yalanmış, keşişlerin bir foyası daha meydana çıktı işte!"

Bütün rasyonalistlerin, bütün pozitivistlerin münkir olduğunu söylemek elbette haksızlık olur. Nitekim rasyonalizmi sistemli bir düşünme biçimi haline getiren Descartes, insan aklının kanunları ile tabiatın kanunları arasında bir özdeşlik vardır derken, her ikisinin de aynı kaynaktan, ilâhî kaynaktan geldiğini anlatmak, dahası bunu ispat etmek istiyordu.

Pozitivizm, bilimsel araştırmalara getirdiği yöntemle hâlâ uygulanabilir bir görüş diye kabul edilebilir. Araştırmalarımızda deneye de başvurmamamız için sebep yok. Ancak yöntemlerden bir yöntem olarak deneyi kabul etmek başkadır, deneyimizin dışında bir gerçeklik yoktur iddiasını kabul etmek yine başkadır. Pozitivizm ise, deneyin dışında kalan bir gerçeklik olmadığını iddia ediyor.

Pozitivist mantık, ister dün olduğu gibi en katı biçimiyle, ister bugünkü yumuşatılmış biçimiyle olsun, kendine mahsus olan alanın içinde geçerli sayılarak uygulansa idi, günümüzde ortaya çıkan yanlış anlamalara meydan verilmezdi. Ne var ki, bu mantığın hararetli taraftarları, tabiatta olan bitenleri mücerret bir bilme aşkıyla değil, ondan da çok dinin nasslarını çürütme niyetiyle ve dinsizlik çabalarını pekiştirebilme cehdiyle yola çıkmıştır. Bunda başarısız kaldıkları da söylenemez. En azından, Avrupa'da, kilisenin de, dini, öngörülen pozitivist mantıkla sunmaya ve aynı mantıkla savunmaya kalkışması pozitivistlerin başarı hanesine kaydedilmelidir. Başka bir söyleyişle, Batı'da pozitivizm dini de kendi platformuna çekmiş, çekebilmiştir.

Çıktım Erik Dalına

Pozitivist mantık genelde bütün dünyada artık Yunus Emre'nin: "Çıktım erik dalına/Anda yedim üzümü" mısralarında kullanılan mantık örgüsünü unutturmuşa benzer. Bu mısralara pozitivizmin öngördüğü mantıkla yaklaşan birinin söyleyeceği ilk şey, sanırım: "Demek ki, Yunus'un çıktığı erik dalının yanında bir asma dalı varmış, oradan uzanarak üzüm yemiş" demek olacaktır.

Ne var ki, bu mısralarda asma dalının sözünün edilmediğini ileri sürecek olan bir başka pozitivist, ilk yorumcunun iddiasına kolayca itiraz ederek: "Hayır, yanılıyorsun, burada asma dalının sözü edilmediğine göre Yunus bu dala zaten elinde bir salkım üzümle çıkmıştır" diyebilecektir.

Yunus'un erik dalında üzüm yemesini bir pozitivistin bu ihtimallerin dışında düşünebilmesine ve onu "temellendirebilmesine" başka türlü imkân yoktur.

Pozitivistler Yunus'un erik dalında nasıl üzüm yediğini temellendirebilecek inandırıcı gerekçeler ortaya koyabildiği sürece İslâm bu gerekçelere itiraz etmez. Ancak kendini bütünüyle bu gerekçelerle sınırlı da saymaz. Bu gerekçeler bizi inandırıyorsa diyecek söz yok. Fakat bu gerekçeler inandırıcı olamıyorsa, o zaman, erik dalında üzüm yemenin mümkün olabileceğini kabule hazır bir zihin esnekliğini edinmemiz gerekiyor demektir. Bu da, yumuşatılmış bir pozitivizm değildir. Yani yukarıdaki iki yorumcunun iddialarına: "Hayır, ne o, ne bu, Yunus erik dalına çıkmış ama aşağıda duran birinin uzattığı üzümü yiyor" gerekçesiyle itiraz edip fakat aynı bağlamda bir üçüncü iddia ilâve-

sinden farklı bir şeydir bu, ve doğrudan doğruya erik dalında üzüm yiyebilmenin mantığına ulaşmaktır.

Böyle bir "mantığın" klasik veya modern denilen mantığın öngörülerine ters düştüğü ileri sürülebilir, fakat insanın kavrayış yeteneğine aykırı olabileceği söylenemez sanırım.

Hümanizma

Hamlet'i zımbırdatmak

Aşağıdaki parçayı W. Shakespeare'in *Hamlet* oyunundan alıyorum:

Hamlet : Şu flavtadan bir şey çalar mısınız?

Guildenstern : Çalamam efendimiz.

Hamlet : Rica ederim.

Guildenstern : Emin olun çalamam.

Hamlet : İstirham ederim.

Guildenstern : Elime almasını bile bilmiyorum efendimiz.

Hamlet : Bunu çalmak yalan söylemek kadar kolaydır. Şu hava deliklerini parmaklarınızla açıp kapayın, ağzınızla içine üfleyin, mükemmel bir nağme çıkarır. İşte anahtarlar şunlar.

Guildenstern : Ama bunları ahenk çıkaracak şekilde kullanamam: usulünü bilmiyorum ki!

Hamlet : Bakın gördünüz mü, bana ne kadar az kıymet veriyorsunuz! Beni elinizde oyuncak etmek istiyorsunuz, perdelerimi bilir görünüyorsunuz, sırrımı deşip meydana dökmek istiyorsunuz, en pesinden en tizine kadar gücümün yettiği her sesi benden çıkarmak istiyorsunuz. Doğru bu küçük alette çok ahenkli harikulade bir ses var; ama siz onu dile getiremezsiniz.

> Hadi oradan, beni çalmak kaval çalmaktan daha mı kolay zannediyorsunuz? Benim için ne türlü saz derseniz deyin beni zımbırdatırsınız ama çalamazsınız.*

Hümanizm akımı Kitab-ı Mukaddes'in (Tevrat ve İncil) insan hakkındaki beyanlarını yalan çıkartma çabasının ürünüdür. Orta Çağ Avrupa'sında dogmatizm denilen ve "kutsal kitaplara" kayıtsız şartsız teslim olmayı öngören dünya ve hayat anlayışı, hümanistler tarafından insanı aşağılatıcı bir anlayış olarak yorumlandı.

İnsanın, kaynağını bilmediği beyanlara teslim olmaya amade bir kafa yapısı taşıması onun kişiliğine indirilmiş bir darbe sayıldı. Kafası, beyni, aklı olan insanın kendini yaratabileceği öne sürüldü. İnsan, kendi değerlerini kendisi yaratmalıdır, deniyordu.

Böylece, Kitab-ı Mukaddes'in beyan ettiği "tanrı" anlayışı bertaraf edilmeye çalışılırken, insanın kendisi yepyeni bir "tanrı" olarak dünya sahnesine çıkartılıyordu. Günümüz Batı uygarlığındaki bireyciliğin kökenini "hümanizm"e bağlamak yanlış olmayacaktır. İnsan, hiç kimseye, hiç bir şeye bağımlı olmadan yaşamalıdır deniyordu. "Yalnızlık" üzerine övgüler bile döşenmişti (Petrarca: "Yalnızlık Üstüne"). Bütün bunlar insanı, "tanrısal beyan"a karşı koymaya çağırıyor, tanrısal beyana karşı başkaldırmaya zorluyordu. İnsanın her şeyin ölçüsü olduğuna ilişkin antikite anlayışının (Protagoras) yeniden geçerlik kazanması için uygun bir zemin oluşturulmuş bulunuyordu.

Hümanizmanın insana verdiği değeri bir trend üzerinde izleyecek olursak, bunun doruk noktasına 19.

---

* William Shakespeare, *Hamlet*, MEB.Y. Çev. O. Burian, İst. 1941-1946, s. 106

yy.da vardığını görürüz. Burada doruk noktasına varan bu çizgi, birdenbire bir kırılmayla apsis'in altına kadar düşer: İnsanı tanrılaştıran hümanizma anlayışının yerine, onun bir hayvanın türevi olduğu iddiasına ulaşır. Fakat dikkat edilecek husus şudur: İnsanı ister hümanistlerin anlayışı ile tanrılaştırmaya çalışan görüş olsun, ister evrimcilerin onu hayvan yerine koyan görüşleri olsun; hepsinin ortak paydası, Kitab-ı Mukaddes'in beyanlarını yalan çıkartma çabasında toplanmaktadır.

Bu kafa yapısı, insanı tanrısallığa doğru yüceltirken de, hayvanlığa doğru alçaltırken de, onu bir tek boyuta indirgeyebileceğini düşünüyordu. Nitekim 19. yy.da artık insana "ulvî" bir yaratık olarak değil, fakat sadece ya tenasül organı tarafından (Freud), ya midesi tarafından (Marx) yönlendirilen "süflî" bir yaratık olarak bakılıyordu. Bütün bu çabaların günümüzdeki hasılasını bir kere daha tartışma gündemine getirmek ve bu yolda kat edilen mesafeye bakmak ibretli olur sanıyoruz. Hamlet'in, Guildenstern'e olan itirazı bir kere daha gözden geçirilmeli ve insanın birkaç perdelik bir kavala benzemediği üzerine düşünülmelidir.

Bazı İnsanlar Nesnedir

Malcolm X, hayat hikâyesini anlattığı kitabında, beyazlar nezdinde kara derililerin konumunu belirlerken: "Onların gözünde bizler birer eşya idik, o kadar." diyordu (s. 151).

Bu cümle, sadece Amerikalı beyazlar nezdinde kara derililerin durumunu açıklamakla kalmıyor, bazı başka hususlarda da düşündürücü, açıklayıcı bir anahtar

işlevi görüyor. Batı uygarlığına mensup insanların, aynı uygarlığa mensup olmayan kimselere bakışı aynı düzlemde yer alıyor.

Batı uygarlığının "hümanizma" görüşü, aslında sanıldığı gibi geniş ve kapsayıcı bir kavram değil. Bu kavramın temelindeki seküler ve profan bakış açısını burada tartışacak değilim. Şu kadarını söylemek yeterli olur: Hümanizma, Vahye karşı, insan aklının meydan okuma tavrını ortaya koymaktadır. Fakat meselenin bu tarafı ayrıca üzerinde durulacak bir husustur. Bizse şimdi, genelde ve âmiyâne bir tarzda herkesin bu kavramdan çıkardığı belli bir anlamın yanlış olduğunu vurgulamak istiyoruz.

Genelde sanılıyor ki, hümanizma bütün insanlara insanca muamele etmenin, en azından böyle bir hevesin ve arzunun ifadesidir. Aslında yanılsama da buradan kaynaklanmaktadır. Çünkü Batı insanı, hümanizmayı sadece kendi mensubu insanlar için böyle algılamaktadır.

Nitekim bir "dünya devleti" kurma idealinden bahseden düşünürlere bakıldığında, bunlar söz konusu devletin efendileri, yöneticileri, "ağaları" olarak Avrupa insanına merkezî bir yer verirken dünyanın öteki bölgelerinde yaşayan insanlara köle, kul, tebaa olarak bakar. Dünya devleti ya da evrensel devlet idealinden belki ilk kez sistemli biçimde söz açan Dante'ye (*İlahî Komedya* yazarı) bakınız. Bu düşünüre göre insanlar evrensel bir devlet kurmalıdır, ancak bu devletin yöneticileri Romalılar olmalıdır. Çünkü, diyor Dante, Romalılar soylu insanlardır, ayrıca yönetmeye alışık insanlardır, yönetim hususunda geniş deneyimleri vardır, bunun için herkesten önce Romalılar yönetici olmaya

layıktır, öteki bütün insanlarsa bu "soylu Romalıların" buyruklarına boyun eğmelidir, çünkü onlar da itaat etmeye, boyun eğmeye alışmıştır.

Batı uygarlığına mensup insanların, bu, başkalarını köle yerine koyma alışkanlığı onlarda yüzyıllardır süren belli bir zihniyeti oluşturmuştur. Batı insanı, sadece eskiden değil, şimdi de aynı kafa yapısının alışkanlığını, aynı şartlanmışlığı sürdürmektedir.

Batı emperyalizminin sömürgeleştirdiği ülkelere yaklaşımını, onun "hümanist" anlayışından soyutlayarak düşünmek, Batılı kafa yapısının tabiatına ters düşer. Sömürüyü ekonomik nedenlere bağlayarak açıklamak kolaydır. Fakat aynı etmenin (yani ekonomik etmenin) de temelinde yatan kafa yapısını ihmal etmek, konunun önemli bir yanını dışarıda bırakmak olur.

Avrupalının anlayışında "köle" kelimesi, aslında İslâm'ın öngördüğü kölelikten farklıdır. İslâm hukukunda köleye nasıl muamele edileceğine ilişkin kural öngörülmüşse de, kölelik kurumsal bir statü olarak belirlenmemiştir. Köleye efendisinin nasıl muamele edeceği kayıt altına alınmış ve kölenin özgür kılınması için önlemler geliştirilmiştir. Roma hukukunda ve Grek uygulamasında ise kölelik kurumsal bir statüdür. Batı uygarlığı, kendi dışındaki insana bakarken ona köle, yani eşya olarak bakmayı neredeyse bir "kafa sevk-i tabii"si haline getirmiştir.

Malcolm X'in belki bililtizam söylediği: "Onların gözünde birer eşya idik" cümlesinin içinde, bir kafa yapısının özeti yatmaktadır.

Barbarlıkla Elele

Hümanizmanın Hıristiyanlığa karşı geliştirilmiş bir düşünce yöntemi olduğunu şimdi söylemiştik. Batı uygarlığını benimsemek isteyenler, onun kafa yapısının esasını, özünü, cevherini teşkil eden hümanist anlayışı benimseyip özümsemeden, muratlarına eremez. Yani hem Batı uygarlığını benimsiyorum deyip, hem hümanist dünya yorumunu bir kenara bırakmak, onun yerine kendi kültür değerlerimi sahipleniyorum demek geçerli sayılmaz.

Bay Vedat Günyol da, yukarda özetlemeye çalıştığım görüşü paylaşıyor. Biraz da ötesine geçiyor. Şu satırları okuyalım: "Avrupa uygarlığı düzeyine yükselmek için, onun düşünsel yanını bırakıp sadece teknik yönünü almakla yetinen uluslar ancak yüzeyde kalan bir uygarlık kurabilirler. Avrupa'nın birliğini ve gerçek değerini yapan düşünsel ve ahlâksal temelini benimsemeden uygarlığa ulaşılabileceğini sanmıyoruz. Savaş öncesinin Japonya'sı bunun açık bir örneğidir: Dünyayı ele geçirme tutkusu içinde, Avrupa'nın yalnız teknik yönünü alıp şaşırtıcı bir ustalıkla geliştiren Japonya, Avrupa'nın düşünsel ve özellikle ahlâksal temelinden uzak kaldığı için korkunç bir barbarlığa sürüklenmişti. Çin-Japon savaşında bunun korkunç örneklerini gördük. Çin esirleri üzerine kendi askerlerine süngü talimleri yaptırtacak kadar barbarlığı son kertesine vardıran Japonya, hümanizmasız kalkınma çabasının acısını fazlasıyla çekmiştir."*

Yazarın söylemek istediği şey açık: Hümanizmasız bir kalkınma yolunu benimsersek, Japonlar gibi bizler de barbarlaşırız, dolayısıyla, "uygarlaşmak" için hü-

---

* *Yeni Türkiye Ardında*, s. 37

manizmayı benimsemeliyiz ki, "yüzeyde kalan bir uygarlık" kurmuş olmayalım.

Bay Günyol gibi çoğu Batıcıyı yanıltan husus, hümanizmanın barbarlığa son vereceği inancıdır. Aslında, Batıcılar, "réel Batı"ya değil, kendi kafalarında geliştirdikleri bir fanteziye hayranlık duyuyor. Barbarlık, kuşkusuz, Japonya gibi Batılılaşma yolunda "yüzeyde kalan bir uygarlık" kuranlar için söz konusu değil yalnızca; bizzat Batı, yani hümanizmanın geliştiği uygarlık dairesi, Bay Günyol'a korkunç gelen nice barbarlıkların içine düşmüştür, düşmektedir, daha da düşecektir. Diyelim ki, esirler üzerinde süngü talimi yapmak hümanizmasız kalkınan Japonlar'ın işiydi. Peki Hiroşima'nın, Nagazaki'nin tepesine atom bombasını indiren hümanizma kaşiflerini nereye koymalı? Daha uzaklara gitmeye gerek yok, Nazilerin savaş sırasında Yahudilere yaptığı abartmalı bir dille anlatıla anlatıla bitirilemiyor. Peki bu Almanlar, aynı hümanist eğitimden geçmedi mi? Yoksa onlar "Nazi"ydi de, Almanya'ya aydan mı düştü?

Hümanizma barbarlığa karşı değil. Karşı olsa bile onu önlemeye güç yetiremez. Hümanizma, Hıristiyanlığa karşı verilen dinsizlik savaşının adıdır. Bay Günyol'un haklı olduğu bir yan varsa, o da hümanist anlayış benimsenmeden Batı uygarlığını gerçekleştirmenin mümkün olmayacağıdır.

İlkellik

Sırası gelmişken "ilkellik" konusuna da değinelim. İlkel kelimesi günümüzde olumsuzluğu işaretliyor. İlkel uygarlıklar, ilkel kavimler, ilkel insanlar deyimi he-

men daima kaba, yontulmamış kelimeleriyle eşanlamlı olarak kullanılıyor.

İlkel (iptidai) kelimesi TDK sözlüğünde: "1. zaman bakımından en eski olan, 2. ilk durumunda kalmış olan" diye tanımlanıyor.

Kelimenin bir de "teknik" anlamı var. Aynı sözlükte "ilkelcilik" maddesinde bu anlam şöyle tanımlanıyor: "Avrupa sanatının çağımıza değin geçirdiği gelişmelerden habersiz görünen, ilkel ulusların kaba, saf, yalın biçimli sanatını benimseyen görüş, primitivizm"

Daha özel anlamıyla ilkellik, meselâ resim sanatında Rönesans öncesi için kullanılan bir deyimdir. Ne var ki, bu deyim artık sadece sanat alanına münhasır olarak kullanılmıyor. Batılılar kendi uygarlıklarının dışında kalan her uygarlığa her türlü insan çabasına "ilkel" diyor. Eğitimini Batı'da tamamlamış yahut Batı eğitiminin izdüşümü mesabesindeki yerli üniversiteleri bitirmiş kimseler de Batı'nın kullandığı bu nitelemeyi benimseyerek kendileri hakkında aynı kelimeyi kullanmaktan çekinmiyor.

Başka bir deyişle, Batı'nın koyduğu ölçüyü değişmez bir esas diye kabul etmekte sakınca görülmüyor. Ve bu niteleme, kendi insanlarının, kendi insanî çabalarının durumunu yansıtır mı, yansıtmaz mı diye düşünmeye bile gerek duyulmadan rahatça kullanılabiliyor.

Belirttiğimiz gibi "ilkel" kelimesi halen bir olumsuzluğu işaret için, yani birilerini horlamak, küçültmek, aşağılamak için kullanılıyor. Fakat acaba ilkellik gerçekten hor görülmeye müstahak bir olgu ve durum mudur?

İlkellik denilen şey, gerçekte tabiata saygı, saflık, sadelik, samimilik demektir. Ancak Batı uygarlığı Röne-

sans'tan sonra tabiata saygısını, saffetini, sadeliğini kaybettiği için bir ayırım yapmak zorunda kalmış ve bugünkü durumunu eski durumundan ayırmak için eski haline ilkellik adını vermiştir.

Yüzyıllardan beri ilkelliği horlayan Batı uygarlığı, küçümsediği her şeye ilkel demeyi reva görmektedir. Ona göre Çin uygarlığı ilkeldir. Hint ve İslâm uygarlığı ilkeldir. Afrikalı insanlar ilkeldir. Amerikalılar, bu kıtanın yerlileri olan Kızılderililere ilkel, daha kaba olarak vahşi der. Kezâ Afrikalı insanlar vahşi sayılır.

Oysa ilkel ya da vahşi denilen bu insanlar tabiatla bütünleşmişlerdir. Tabiatı tahrip etmezler. Hayvanları keyif için avlamazlar. Ağaçları, fabrika yapacağız diye kökünden sökmezler. Havayı, suyu kirletmezler.

Tabiat, toprak bu insanlar için anadır, bacıdır. Bir Kızılderili lider, yayınlanan bir mektubunda ABD yöneticilerine böyle söylüyordu: Biz, diyordu, ağaçlara, kuşlara ana, bacı muamelesi yaparız.

Oysa bu insanları ilkel gören Avrupa kaçkını Amerikalılar, Kızılderililerin kökünü kazımak için korkunç vahşetler uyguladılar. Yüz yıl önce 25-30 milyon civarında olduğu söylenen Kızılderili nüfustan uygulanan soykırımı sonunda şimdi canını kurtarabilmiş olanların sayısı birkaç yüzbinden fazla değil.

Ancak şurasını hatırlatmakta fayda var: Yüzyıllardır ilkel olanı, ilkelliği hor gören Batı insanı şimdilerde ilkelleşmeye hevesleniyor. Ama bu tanzim edilmiş bir ilkelliktir. Halen bizlerin modern vahşiler olarak çağdaş uygarlığın vahşetini tamı tamına değerlendirebileceğimizi sanmıyorum. Öte yandan "ilkel insan"ın bugün bizim katlanmak zorunda kaldığımız vahşete bir gün bile dayanabileceğine de ihtimal vermiyorum.

Çağdaş İnsanın Konumu Ya Da İntihar Üzerine Akıl Yürütmeler

1.

Yeryüzüne anlamsız ve amaçsız biçimde fırlatılıp atıldığını sanan şu insan ne istiyor acaba?

Hangi aşkınlık, onu, kendini ittiği bu açmazdan kurtarır? Bu insanın, arayış içinde olduğu muhakkaktır. Başını taştan taşa çarptığı muhakkaktır. Fakat kendisine nimet olarak sunulan aklı nasıl yöneteceğini bilmekte midir? Onunla nereye kadar yoldaşlık yapacağını bilmekte midir? Onun sınır taşlarını bilmekte midir?

Bu noktada, hümanizma, bir aşkınlık arama hedefi ile ilişkilendirilebilirse insana "tanrılaşması"nın yolunu açma çabası olarak telâkki edilebilir. Nitekim Hümanizmanın, bir başka düzlemde kiliseye başkaldırmak isteyen bir çaba olduğunu biliyoruz. Kiliseye: "Sen sensen, ben de benim!" diye kafa tutan insan tavrı: bu tavır, nihai hedefinde kendi yasasını kendi yapan (dolayısıyla kutsal yasayı dışlayan) telâkkinin tezahürüdür. Kuran bu tavrı şeytanlaşma ve şeytana tapma ile bir tutuyor ve ona "tağut" (veya tağutilik) adını veriyor (Bakara: 256, 257; Nisa: 76; Maide: 60; Nahl: 36).

Ancak insan aklın, eşyanın sonlu, sınırlı alanı içinde nereye kadar yürüyebilir? Kafka'nın şu öyküsü hatırlansın: "'Öf!' dedi fare. 'Dünya da günden güne daralıyor. İlkin bir genişti ki, korktum, koştum ileri, uzakta sağlı sollu duvarlar görür görmez dünyalar benim oldu. Ama bu uzun duvarlar da bir çabuk birbirlerine doğru ilerliyor ki, en son odadayım işte; orada, köşede de kapan duruyor, gide gide kısılacağım kapana.' Kedi: 'Sen de

öyleyse yönünü değiştir' dedi ve fareyi yedi." (Bir Savaşın Tasviri, çev: K. Şipal, Cem Y. İst. 1993, s. 107).

İnsanoğlunun kendi eliyle inşa ettiği bir dünyadır bu, ama duvarları örüp çatıyı da çatınca birden bire içinde kalıverdiğini görür bu dünyanın. Mevcut şarta boyun eğdiği sürece, bu dünyanın duvarlarını yeniden ve temelinden söküp yıkacak ve kendini tutsaklığından kurtaracak araçlardan yoksun bulunuyor. Var olana razı olmak istemiyor, ancak bir gün, duvarlar kendi dışındaki bir iradenin gücüyle çökecek olsa, altında kalanın kendisi olacağını biliyor. Bu yüzden çabalıyor ama neye yarar?

Yeryüzü, sınırsız alanlara doğru uzanıp giderken bu insanın kendini tutsak kıldığı duvarlar arasında debelenip durması akıl alacak şey değil. Fakat o, artık, duvarın ötesini göremiyor. Kördür. Duvarın ardındaki sesi işitemiyor. Sağırdır. Mefluçtur. O her şeyi kendinden ibaret sanıyor ve kendine cehennem kıldığı bir avuç insanla sarılı bulunuyor. Kendini sadece acıya, çaresizliğe, kısırlığa mahkûm etmiştir. Onun, kazançsız zafer saydığı kısır çabası da avuntu sağlamaktan uzaktır. Bu, bir avuntu da olsa, neticede sadece bir avuntu olarak kalacaktır, o kadar. Kendini kandırmaya ne kadar heveslidir bu insan!

Aşkınlığını, gene kendi insanî alanında arayan insan aradığını bulabilecek mi? Kendi kısırlığının sınırları içinde kendi zatına talip olan insan, sadece kendi kısırlığını bulur. Allah'ı bulması mümkün müdür? Aklı, O'nu talep etmesini duyumsatsa bile, akılla istemek O'nu bulmasına engeldir. Bu, O'nu talep etmenin yöntemine aykırıdır çünkü. O ancak kendi zatından talep edildiğinde bulunur.

O'nu arayan insan aramanın yöntemini kullanmadan hüsranda kalır. Gitgide daralan duvarlarının arasında ebedî ölüme, belki "ebedî idama" hükümlü olarak bekleyip durur.

2.

20. yüzyıl Fransız düşünürlerinden Albert Camus, bir tek önemli felsefe meselesi varsa, o da "intihar"dır, diyordu.

Felsefe bakımından dikkate değer bir yaklaşımdır bu. Çünkü bugüne kadar intihar bir felsefe meselesi olarak ele alınmamıştır. Konuya daha çok sosyoloji veya psikoloji bağlamında yaklaşılmıştır. Camus, konuyu intihar açısından ele alırken hayatın yaşanmaya değer olup olmadığı hususunda bir hükme varmak felsefenin temel sorusuna karşılık vermektir, demeye getiriyor. Bu yaklaşım Camus'nün felsefeye atfettiği önemi ve ondan beklediği faydayı göstermesi bakımından ilgi çekicidir. Demek ki, Camus, hayatın yaşanmaya değip değmediği sorusunun cevabını felsefece vermeyi bekliyordu.

Camus, bu "hayatî" sorunun cevabını felsefeden beklemekte haklı mıdır?

Felsefe, baştan beri, sırf bir zihnî spekülasyon olayı halinde kalmıştır. İnsana hamle gücü verme, ona bir temel değer yükleme ve bu değer muvacehesinde hayata müdahale etme yerine, daima sorular bulup getirmiştir. Cevap veremediği sorulardır bunlar, cevap biraz kekelenir gibi olurken yeni sorular çıkar ortaya. Bu gerçeklik bazılarına felsefenin işlevi soru sormaktan ibarettir dedirtmiştir. Camus, felsefenin bu geleneksel

gidişini yeni bir özle değiştirmek ve doldurmak ister gibi görünür. Felsefeye kendince bir dinamik vererek insanı ölüme kadar sürecek bir direnme mantığına ulaştırmak ister. Daha doğrusu ilk bakışta, böyle bir arama içinde olduğunu umdurur. Fakat gerçekte, o da kısır bir soru bırakarak çekilir sahneden.

Onun düşünce silsilesinde hayatın dinamiğini sağlayacak öz yoktur. İnsan niçin yaşar? Hayat niçin yaşanmaya değer? Hayatın anlamı nedir? İnsan nedir? Meseleyi ortaya koyarken sanki bazı cevaplar bulmuştur, sanırsınız. Oysa bu sorular müphem bir cevapsızlıkla bırakılır, yani susma bile müphemlik içindedir onda. Hayat hakkında bir hükmü yoktur Camus'nün, ama gene de yaşanmaya değer olduğunu söyler hayatın, yaşanmaya değer olan şeyin aynı zamanda ölünmeye değer olduğunu da ekler. Bütün bu müphem, paradoksal yargılar insana kendiliğinden bir yaşama gücü verebilir mi? Veya hayatı anlamlandırabilir mi? Aslında, Camus'nün hayatı anlamlandırmak için bir çabası yoktur. O sadece absürd (abes, saçma) bir dünyada, absürd insanın durumunu, konumunu söz konusu eder. Bu da insanı bir yere götürmez. Aslında filozof, insanı bir yere götürmek de istemez. Tespit ettiği bu konumun tarafsız, yabancı bir gözlemcisi olarak kalır.

Öyleyse tekrar soralım: Niçin *felsefe*de direniyor Camus? Onun dilemmasıdır bu. Onunla birlikte Hıristiyan dünyası düşünürlerinin dilemmasıdır. Hıristiyanlık hamle gücünden yoksun kalmıştır. Bugün değil, yüz yıllardır yoksundur. Batı insanı, aradığı hamle gücünü Hıristiyanlıkta bulamamıştır, bulamamaktadır. Günümüzde Hıristiyanlık Batı insanı için bir "lüks"tür,

her pazar göğsüne taktığı bir rozettir. Yani Batı uygarlığının temel dayanaklarından biri sayılan Hıristiyanlık, bütün zorlamalara rağmen -çünkü hâlâ onu zorlamaya çalışanlar var- yeni bir aşkınlık vaat etmekten uzaktır. Bu aşkınlık olmayınca, insan, hamle gücünü sadece kendi aklının kısırlığı içinde aramayı sürdürecektir. Felsefe de bu yolculukta bir oyalanma vesilesidir diyebiliriz. Sonuçta felsefenin kısırlığına sığınılıyor ve bu kısırlığa övgü düzülüyor. Camus'nün yaptığı tam da budur son tahlilde: "Aldatıcı olmayan biricik düşünce kısır düşüncedir; absürd dünyada, bir kavramın ya da bir hayatın değeri kısırlığıyla ölçülür" diyerek kendi kısırlığına övgü düzüyor.

3.

Ecinniler romanında, Dostoyevski'nin ilgi çekici tiplerinden biri olan Kirilov bir muhakeme yürütür: "Tanrı varsa her şey onun isteğine göre olur, yoksa her şey benim isteğime bağlı demektir. Böyle olunca ben de özgürüm, öyleyse özgürlüğümü ispat etmeliyim, özgürlüğümü ancak kendimi öldürerek ispat edebilirim". Çünkü ancak o takdirde tanrılaşacaktır Kirilov, kendi nefsi üzerinde "kadir-i mutlak" olduğunu ancak bu yoldan ortaya koyabilecektir. Ve özgür olduğunu ispatlamak için kendini öldürür.

Kirilov 19. yüzyıl Batı Hıristiyan dünyasının çıkmaza girmiş insan tipinin bir sembolü gibidir. Kirilov'un muhakeme tarzı kadar, muhakemesini sonuna kadar götüren davranışı, tutumu da önemlidir; çıkmazdaki Batı insanının nerelere kadar gideceğini anlamamız

için. O, bir insan olarak aslında "mutlak hakikat"i arıyordu. Absürd mantığı onu nihayet kendisinin tanrı olabileceği sonucuna ulaştırdı. Bu noktada, sonuna kadar gidecek idiyse eğer, kendini öldürmesi kaçınılmazdı. Kirilov'un muhakeme tarzı Nietzsche'ninkinden farklı bir sonuca ulaşıyordu. Bu ikincisi tanrıyı öldürmeye varırken, Kirilov kendinin tanrı olduğunu göstermek zorunda kaldı. Fakat son çözümlemede tanrı katilliği noktasında birleşirler. Biri, tanrı hakikatini öldürdüğünü sanırken, öteki kendi kişiliğinde somutlaştırdığını sandığı tanrıyı öldürmüştür.

Biz, bu trajik tabloya bakarken Camus kadar soğukkanlı, "yabancı" bir tavır takınamıyoruz. Camus'ye göre, Kirilov'un mantığı, onu zorunlu olarak insanlık aşkına kendini öldürmeye götürmelidir. Böylece Kirilov, insan kardeşlerine büyük ve çetin bir yol göstermelidir. Bu yüzden "eğitici bir intihardır bu". Böylece gene Camus'ye göre, Kirilov'u ölüme götüren şey umutsuzluk değil, benzerlerine olan aşkıdır.

Camus'nün bu yorumuyla insanları ölüme teşvik ettiğini söylemek istemiyoruz. O, absürd bir dünyada sürgün olarak bulunan insanın durumunu tasvir etmekle yetiniyor sadece, yoksa intiharın ne yanındadır, ne karşısında. Üstelik bir teklifi de yoktur, hatta bir teklife yaklaşma niyeti de yoktur. Fakat Hıristiyanlıktan iyice umutsuzdur, hiç bel bağlamaz ona. Bizim için, Camus'nün Hıristiyanlığa karşı bu ilgisiz tutumu önem taşıyor. Camus, Hıristiyanlığa karşı olan umutsuzluğuyla açıklanabilir ancak.

Camus, Batı'nın geçen yüzyıl (19. yy.) imal ettiği bu tiplere (aslında aynı tipler bütün trajiğiyle günümüzde

de sürüyor), dikkatimizi, daha doğrusu Batı'nın dikkatini çekmekle önemli bir noktayı işaret ediyordu. Bu tipler, Batı toplumunda münferit vakalar halinde değildi. Aslında bütün Batı insanı, Camus'nün idrakindeki bu absürd, bu boş tabanda ayakta durabilmenin savaşını veriyordu, insanlık "dengesini yitirmiş" olmanın tehlikesiyle karşı karşıyaydı.

Evet, Camus, somut bir çıkış yolu göstermiyordu veya gösteremiyordu, o sadece, bu dünyada sürgün hayatını yaşayan insanın, bu trajik durumunu kavrayarak ona yiğitçe direnmesi gerektiğini söylüyordu. İnsan ancak bununla kendi onurunu koruyabilecek, kurtarabilecekti. Bir de, şu noktayı hatırlatıyordu Batılı yurttaşlarına: Batı ya yeni bir uygarlık seçecek, ya ölüme, sonsuz yokluğa mahkûm olacaktı.

İslâm uygarlığını incelemeye yanaşmamış olan Camus bu noktada Batılı hemşerilerine somut bir hedef göstermekten aciz kaldı.

Hiçbir şeye inanılmıyorsa, hiçbir şeyin anlamı yoksa, hiçbir değere "evet" diyemiyorsak, her şey mümkün, her şey önemsizdir, diye düşünür Camus. Bu durumda ne evet kalır, ne hayır; katil ne haklıdır, ne de haksız. Fakat bunlar Camus yönünden ulaşılmış, müstakar yargılar diye alınmamalı. O, belirli ve akla uygun düşebilecek sonuçlara ulaşmaktan çok, abes saydığı bir dünyada abese düşmüş insanın konumunu vurgulamaya çalışır. Böylece çağdaş Batı insanının trajedisini sergileme görevini üstlenmekle yetinir.

İnsanın Hakikati: Emanet Yüklenici

İnsanın hakikatini açıklamaya teşebbüs edenler, genelde *Ahzâb Suresi*nin 72. ayetine müracaat ederler. Orada şöyle söyleniyor: "Biz *emaneti* göklere, yer ve dağlara arz ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler. Bundan endişe ettiler. O emaneti insan yüklendi. Çünkü o, nefsinde zulümkâr ve çok cahildir."*

Bu ayeti kerimede vurgu *emanet* kelimesinin üzerindedir. Öyleyse emanet nedir? Bunu, *can*, *ilim*, *iman* veya *akıl* kavramlarından birine atıfta bulunarak açıklamaya teşebbüs edenler olmuştur. Bunların her birinde, aslında, hakikatten bir pay varbulunmaktadır. İnsanın gök, yer ve dağa göre özelliği can sahibi, yani diri olmasıdır. Ancak bu özellik, yani can sahibi olma, yani diri bulunma özelliği hayvanda da bulunmaktadır. O da hayat sahibidir. Ancak hayvan da, emaneti yüklenmekten kaçındığına göre, bir başına can sahibi (zihayat) olmak, emanet kavramını can olgusuyla izahta yeterli görünmemektedir.

Öyleyse, insanın özelliğini onun ilim sahibi olması keyfiyeti ile açıklayabilir miyiz? Bu da mümkündür. Ancak ilim sahibi olabilme, insanın başka bir özelliği ile bağlantılıdır. İnsan ancak akıl dolayımından geçerek ilim sahibi olabilir. Bu demektir ki, insan akıl sahibi olmasa, ilim sahibi de olamaz. Öyleyse, insanı, onun ilim sahibi olması keyfiyeti ile de açıklayamıyoruz demektir. Çünkü ilim, akıl dolayımından geçerek varlık bulabilir; ilim, akla *bağımlı* bir fenomendir: istiklali yoktur.

---

* Kuran-ı Kerim Meali –Türkçe anlam-, Prof. Dr. Ziya Kazıcı, Prof. Dr. Necip Taylan, Çağrı Y., İst. 1993, s.221

Bundan sonra, iman kavramına müracaat ederek kendimizi yoklayabiliriz. İnsanın, öteki canlılara göre mümeyyiz niteliğinin gerçekten de onun imanı olduğunu söylemek yanıltıcı değildir. Ancak biliyoruz ki, iman sahibi olmak, akıl sahibi olma ön şartını icap ettirir. Son tahlilde, iman da, akıldan mücerret olarak varlık bulmaz; dolayısıyla o da akılla *bağımlıdır*.

Böylece, son durakta, insanı insan yapan temel özelliğin, o olmadan bir canlıya insan denemeyecek olan özelliğin, onun sahip bulunduğu akıl olduğunu söylüyoruz. İnsana bağlı türlü çeşitli özelliklerin her birinin nihai kaynağı akıl noktasında buluşuyor.

Öyleyse akıl nedir? Yani Cenab-ı Allah'ın emanet olarak göğe, yere ve dağlara arz edip de, onların yüklenmekten kaçındığı "yük"? Söz konusu emaneti kabul etmek, karşılığında bir yükümlülüğü yüklenme gereğini sonuçluyor. O emanetin karşılığında bir yükümlülük olmayaydı, gök, yer ve dağ niçin onu kabul etmekten kaçınaydı ki? Nitekim yukarıya aldığımız ayet-i kerimenin devamı olan 73. ayetin beyanı şöyle: "Allah bunu, erkek ve kadın münafıklarla erkek ve kadın müşrikleri azaplandırmak; erkek müminlerle kadın müminleri de af ve mağfiret eylemek için yaptı. Allah gafurdur, rahimdir."*

72. ayette, insanın "nefsinde zulümkâr ve çok cahil" olduğu belirtiliyor. Bu sıfatlar, insan türüne mahsus bir özellik olmakla birlikte, bu özelliklerin münferiden her insana mahsus olmadığı açıktır. Bunu, devam eden ayetten anlıyoruz. Çünkü orada (Ahzâb: 73) müşriklerin cezalandırılacağından, müminlerinse bağışlanaca-

* A.g.y.

ğından bahsediliyor. Ceza ve ödülse, ancak insanın ameli karşılığında takdir edilir. Yani, Allah kimseyi durduk yerde ne cezalandırır, ne ödüllendirir. Ceza ve ödül, yani *karşılık*, işlenen amelin bedeli olarak takdir edilir. Adil olan ve Allah'ın sıfatına uygun düşen cezalandırma ve ödüllendirme de bunun doğal sonucu olarak ortaya çıkıyor.

İmdi, akıl bahsine devam edersek.. nedir akıl? Onu, metafizik açıklamalarını bir yana bırakarak ele aldığımızda, ona salt akıl olarak baktığımızda, onu başka her türlü ruhî oluşumdan tefrik eden özelliğin "temyiz gücü" olarak karşımıza çıktığını görürüz. Temyiz gücü, yani bir şeyi başka bir şeyden ayırma melekesi: iyiyi kötüden, güzeli çirkinden, doğruyu yanlıştan ayırma melekesi... İşte, akıl dediğimiz ruhi gerçeklik, insana böyle bir kudret bahşediyor. İnsan aklı sayesinde, şimdi değindiğimiz iyi, güzel, doğru olan şeyleri, bunların karşısında duran kötü, çirkin, yanlış şeylerden tefrik ve temyiz ediyor.

Ancak iyiyi, güzeli, doğruyu kötüden, çirkinden, yanlıştan tefrik etmek için elimizde bir kıstasımız bulunmak gerekiyor. İnsan, bu kıstası, kendi keyfine göre belirleyemez. Bu kıstas ona vahiyle bildiriliyor. Vahiyle bildirilen ölçülere de şeriat diyoruz. Böylece yanlışla doğruyu birbirinden ayıran ölçüyü elde ettikten sonra, bu hususta iradeimizi (kararımızı) hayata geçirmemiz beklenir, yani, soyut olarak yanlışı doğrudan tefrik etmek yeterli değildir. Onun hayata geçirilmesi gerekiyor. Başka bir söyleyişle, insan, seçiminin sonucuna göre hareket etmek zorundadır. İyiyi kötüden ayırdıktan sonra, iyiden veya kötüden yana bir tavır alması gerekmiyorsa, zaten böyle

bir tefrik ve temyiz etmenin ve bizi tefrik ve temyiz etmeye yönelten melekenin (aklın) de bir anlamını bulmamız muhal olur. İşte, insanı, iyi ve kötü, güzel ve çirkin, doğru ve yanlış arasında bir seçim yaptıktan sonra seçtiği yolda amel işlemeye götüren bir başka ruhî melekemiz varbulunmaktadır. O melekenin adı iradedir. İnsan, iyi ile kötü arasında bir ayrım yaptıktan sonra bu ayrımının gereğini yerine getirmekten muaf tutulsaydı, dince öngörülen diğer bütün kavramların (cennet, cehennem, ceza, ödül.. her şey) anlamsız, içi boş fantezilerden ibaret kalırdı. Her şey abese irca olurdu. Ve zaten, göğü, yeri ve dağları, kendilerine teklif edilen emaneti kabulden kaçınmaya sevk eden temel neden de, onun arkasından gelecek olan bu yükümlülük olayıdır.

Teklif, akıl sahibine yöneltiliyor. Akıl sahibi olmayana teklif de yok! *Teklif* burada insan için öngörülen şeriattır, yani onun, içinde yaşadığımız dünyada uyması gereken kurallar manzumesi... Cemat, nebat, hayvan, melek gibi yaratılmışların (varlık tarzlarının) hiçbiri teklife muhatap değildir. Yalnız ve ancak insan teklife muhataptır ve onun sınanmasının hikmeti, tam da bu noktada aranmalıdır. İnsanın, öteki yaratılmışlar karşısında üstün ve şerefli bir makam sahibi olmasının sebebi de, gene, işte tam bu noktada ortaya çıkıyor. Çünkü o, başka hiçbir yaratılmışın yüklenmeye cesaret edemediği bir yükü üstleniyor ve onun sonuçlarına katlanmayı da göze alıyor. Bu durum, insanın zalim ve cahil yanını ortaya çıkartırken, gene bu aynı durum onun üstün ve şerefli yanını da başat hale getiriyor. Nitekim, **İsra Suresi**'nin 70. ayetinde, insanın üstünlüğü şöyle vurgulanıyor: "Biz, hakikaten Ademoğullarını bir izzet ve şerefe mazhar kıldık. Onları karada ve denizde, vasıtalara bindir-

dik. Ve onları iyi ve helal şeylerden rızıklandırdık. Onları yarattıklarımızın birçoklarından üstün kıldık."*

İnsan, öteki yaratılmışlar gibi, bir şeyi seçmeye zorlanmıyor. Ona seçme hususunda bir yetki ve bir yetke (irade) veriliyor. Öteki yaratılmışlar, cemat, nebat, hayvan veya melek hangi hal üzere yaratılmışlarsa, zorunlu olarak o hal üzere kalırlar. Onların seçme melekesi yoktur. Onların seçme melekesi olmadığı için, aslında hayır ve şer arasında bir seçme teklifinden başka bir şey olmayan *şeriat* hususunda sınanmaya da muhatap kılınmamışlardır. Biz, biliyoruz ki, şeriatın, insana teklif ettiği yükümlülükler, insan nefsine ağır gelir. İşte bu yüzdendir ki, bu ağır yükümlülüğün üstesinden gelmek de ödül ile karşılık görmüştür. Ve insan, yapabilecekken yapmadığı veya yapmayabilecekken yaptığı (ki bu fiillerin neler olduğu *şer'an* bellidir) ameller muvacehesinde sorgulanır. Öteki hiçbir yaratılmış için bu nitelikte bir sorgulama söz konusu değildir.

Özetle tekrarlarsak, insanın hakikati için şu belirlemeleri öngördüğümüzü söyleyebiliriz:

1. İnsan akıl sahibidir, yani temyiz gücüne sahiptir,

2. Temyiz gücüne (melekesine) sahip olması dolayısıyla onda irade etme, yani seçme yeteneği vardır,

3. Seçme yeteneği varbulunduğu için o, şeriat (hukuk kuralları) teklifine mazhar olmuştur,

4. Şeriata muhatap kılınması, onun akıllı, mümeyyiz ve irade sahibi olmasının toplu sonucu olarak, yapıp ettiklerinden sorumlu kılınmasını sonuçlamıştır,

* A.g.e., s.150.

5. Bu sonuç da, onun sorgulanması gereğini hasıl etmiştir.

6. İnsan için öngörülen bu hususların hiçbiri öteki yaratılmışların hiçbiri için söz konusu değildir. Ve insanın hakikati ve öteki yaratılmışlara üstünlüğü, belirttiğimiz noktada tecelli eder. İnsan, kendine teklif edilen şeriatın gereğini hakkıyla yerine getirdiğinde melekten üstün bir makama yükselir, onun gereğini yerine getirmekten kaçındığında da hayvandan aşağı (belhum adal) bir derekeye düşer.

3. bölüm

Bilim ve İrfan Çevresinde

Bilim Üzerine Mülahazalar

Bilimin Nesnelliği

Bilimin hasbî (çıkar gözetmez) olduğunu işitmeye kulaklarımız öylesine alıştı ki, şimdi bilimin nesnel olmadığını, olamayacağını, en azından bu nesnelliğin izafî ve nisbî bir değer ifade ettiğini söylersek bazı itirazların yükseleceğini biliyoruz.

Bilim denildiğinde vaktiyle bundan sadece fen bilimlerinin anlaşıldığını hatırlamamızda fayda var. Gerçi antik Yunan kültüründe felsefeyle bilim aynı anlamda kullanılmaktaydı. Alanlar zamanla farklılaşmış, bilimle felsefenin uğraş alanlarının farklı olduğu görüşü zamanla kabul edilmiştir. Felsefe varlık âleminin nereden gelip nereye gittiği sorusunu eşelerken bu soruyu sonradan insanın nereden gelip nereye gittiği yönüne çevirmiş, daha sonra insan bilgisinin kaynağı soruşturulmaya başlanmış, sonunda bütün bu uğraşların me-

tafiziği ilgilendireceği, çünkü bu soruların nesnel cevabının bulunamayacağı görüşünde karar kılınarak insanın içinde bulunduğu somut yerin araştırılması noktasında karar kılınmıştır.

19. yüzyılda tabiat bilimlerinin daha önceki çağlarda görülmemiş biçimde "ilerleme" kaydetmesi felsefenin de "bilimsel" bir kimliğe bürünmesi gerektiğine inanan düşünürlerin çıkmasına yol açmıştır. Başlangıçta bilimle aynı şeyken giderek alanlar farklılaşmış, bu son durumda ise felsefe bilimin boyunduruğuna alınmıştır.

Maksadımız burada felsefenin, bilimin ve bilim felsefesinin tarihçesini anlatmak değil elbet. Felsefe ile bilimin alanlarının ayrılmadığı zamanlarda bilimsel bulgular, bilimsel sonuçlar o dönemin felsefe anlayışı ile ortak bir paydada birleşebiliyordu. Felsefenin öngördüğü dünya görüşü ile bilimin bulguları arasında zıtlaşma söz konusu değildi. 19. yüzyılda felsefe bilimin hükümranlığını kabul etmiştir.

Bilim "tabiatın kanunları"ndan söz açıyordu. Her şeyi kanunlara bağlıyor, kanunlaştırıyordu. Tabiatta mutlak bir determinizmin varlığına inanılıyordu. Fen bilimlerindeki bu daha önce görülmeyen zihniyet farklılaşması giderek sosyal alanlara da yayılmıştır. Artık insan topluluklarının da birtakım kanunlara göre hareket ettiği söylenebiliyordu (Auguste Comte, Marx). Aynı durum giderek insanın davranışlarına kadar uzatılmış, insan davranışlarının, yani onun psikolojik yapısının da kanunları olduğu söylenmeye başlanmıştır (Freud).

Bilim felsefesi de artık bizzat bilimin baskısı altına girmişti. Yani artık bilimi felsefe yönetmiyor, insanın dünya görüşü açısından bir bilim ortaya çıkmıyor, fa-

kat bilimin yönlendirdiği bir felsefe ve dünya görüşü kafalara hakim oluyordu.

Kısaca söylenirse bilim bir başına ikonlaştırılmış oluyordu.

Bu durumun yalnızca Batı kültür tarihi için geçerli olduğunu bir daha söylemeye bilmem lüzum var mı? Sanırım var. Çünkü Batı'nın felsefeye, bilime, bilim felsefesine bakışı hususundaki bu değişim ve dönüşüm dünyanın her yerinde âdeta insanoğlunun müşterek serüveni gibi görülmeye ve öyle benimsenmeye başlanmıştır.

Batı'nın bilime bakışı insanoğlunun ortak bakışı değildir. Böyleyken bilimin bulguları tabiatın değişmez kanunları gibi alınınca, onun her zaman her yerde ortak, değişmez, mutlak doğruları belirttiği yolunda "bilimsel olmayan" bir kanaatin yaygınlaşmasına yol açılmıştır. Batı ile esasen aynı paralelde yürümesi düşünülemeyecek olan diğer ülke insanlarının aynı "bilimsel sonuçlara" ulaşamaması ise onların ilkelliğine, geri zekâlılığına yorulmuş; bu ülkelerin insanları da durumu kaderlerinin kaçınılmaz bir parçasıymış gibi kabullenmişlerdir.

Bilimsel Şartlanma

1.

Günümüzde bilimsel şartlanma bireysel hayatımızdan toplum hayatına, oradan milletlerarası ilişkilere kadar özyapımızı ve muhitimizi kuşatmıştır. Aldığımız, almayı düşündüğümüz her türlü karar ve tedbir "bilimsel düşünce" kalıplarıyla belirlenmektedir. "Bilimsel" kalıplara göre düşünmek öylesine kanıksan-

mıştır ki, aslında, çoğu kez (eğer her zaman değilse), böyle bir yönlendirme ile karar verdiğimizin farkına bile varmıyoruz.

Önümüze hedef diye konulan bir yığın şeye ulaşmamız, bir yığın şeyi gerçekleştirmemiz isteniyor. Bizse, bu hedefin ne olduğunu düşünmeye bile lüzum görmeden onu genel geçer doğru halinde kabul edip gerçekleştirme çabasına düşüyoruz. Bize hedef diye gösterilen husus üzerinde tartışmayı aklımıza bile getirmiyoruz. Çünkü bu "hedefi" bilim öngörüyor(!). Bilimin öngördüğü hedefi tartışmaya açmak sanki sağduyuya, insan aklına karşı çıkmak, bilimin yerine keyfîliği ikame etmek gibi görünüyor. Gerçekteyse halen bilim adına öngörülen hususların arasında şarlatanlığa rastlamak hiç de ender olaylardan değil. Herhangi bir konuda on kişiye soru sorup aldığı cevabı kendine göre değerlendirerek belli bir neticeye varan herkesin, bilimsel bir iş tuttuğu sanılıyor. Bu sorulardan ve alınan cevaplardan elde edilen sonuç, o konuda önümüze yeni bir bilimsel kanun getirmiş oluyor! Özellikle sosyal konularda durum bu hale dönüşmüştür.

Bunlar, "bilim" denilen olayın istismarı diye düşünülebilir ve üzerinde durmaya değmeyeceği söylenebilir. Fakat bu olay temelde bir zihniyet meselesiyle ilgilidir. Profan düşünme kalıplarının ilham ettiği muhakeme tarzı, akılla, bilimle uzaktan yakından ilgisi bulunmayan şeyleri, bize, bilim adına kabul ettirilebilmektedir.

Özellikle sosyal alanda bu işin şarlatanları hiç de az değil. Daha ileri gidildiğinde, şöyle bir gerçek ortaya çıkıyor: Batı Avrupa'da ve özellikle ABD'de sırf "geri kalmış" diye yaftaladıkları ülkeler için yeni "bilim dal-

ları" kurulmuştur. "Kalkınma Ekonomisi" denilen "bilim" bunlardan biridir. "Geri kalmış ülkelerin" mevcut durumlarının tasviri ile başlayan ve bu ülkelerin iktisaden kalkınması için öngörülmüş çeşitli modellerin hemen hepsi, nihai hedef olarak bu ülkelerin iktisaden Batı ülkelerine bağımlı kalmasını sonuçlama amacına yönelik olarak inşa edilmiştir.

Şahsî tecrübelerimizle biliyoruz ki, ABD'de bu dersleri takip edip de ferahlayan bir tek öğrenci yoktur. Bu dersleri izleyen öğrenciler, moral bozukluğuna kapılmakta ve ülkelerine döndüklerinde, kendilerine belletilen "bilimsel gerçekler" çerçevesinde ülkelerinin kalkınma plânını hazırlamak üzere çalışmalarını sürdürmektedirler.

Kapitalist ekonominin tüketime dönük faaliyetini vazgeçilmez bir "bilimsel veri" diye öğrenen ve gerçekleştirilmesi gereken hedeflerinin önüne israfı ve tüketimi koyan bir kafa yapısı, "kalkınma iktisadı" diye anılan bilime söyletilen sözüm ona bilimsel gerçeklerle hareket ederek, farkına bile varmadan, ülkesi için sömürge plânı ve programı hazırlamaktadır. Temeldeki varsayım, bilimsel bir gerçek diye kabul edilince, yapılan plânın, programın aslında bir safsata olduğunu, emperyalizmin isterlerine göre ve fakat gönüllü olarak bu işin kendisine yaptırıldığını ona izah edebilmenin imkânı kalmamaktadır.

Şimdi, fert başına düşen millî gelirin çoğaltılması "gerçeği"ni bize hangi bilim söylüyor? Biliyorum, bazıları bir ağızdan: "Elbette iktisat" diyecektir. Fakat eğer fert başına düşen millî gelirin arttırılması hususunu bilimsel bir gereklilik diye kabul edersek, bunun

getireceği sonuçlara da boyun eğmek zorunda kalacağız demektir. Nedir bu sonuçlar? Olaya ülkeler ve ülkelerarası ilişkiler düzleminde bakıldığında, bu, gelişmekte veya geri kalmış diye anılan ülkeler için başka ülkelerin himayesi altına girmek, onlardan sadaka devşirerek idame-i hayat etmek; iktisaden gelişmiş diye kabul edilen ülkeler açısından bakıldığında da emperyalizmin sürdürülmesi anlamına gelecektir. Fertler ve aileler düzeyindeyse, onların çocuk sayısını kısıtlamaktan başlayarak günlük hayatın her çeşit teferruatında daha fazla mal mülk edinebilmek için hırslarının bileğilenmesi demek olacaktır. Böylece insanların niyetleri söz konusu "bilimsel" beklentiler doğrultusunda belirlenmektedir. Beklentimiz bu doğrultuda ayarlanınca ve beklentimizin hedefi tartışmasız "doğru" diye kabul edilince, bunun arkasından gelecek olan bütün sonuçlara da bilimsel doğrular diye bakmak ve o sonuçlara katlanmak kaçınılmaz olacaktır. Oysa fert başına düşen millî geliri arttırmak hususunun bilimsel bir gerçek olmadığını, bunun insanların bir kabulü olduğu gerçeğinden yola çıkarsak, hayatımızı tanzim etmek için alacağımız kararların birden bire yön değiştirdiğini görürüz. Fakat halen iktisadın öngördüğü her türlü neticeye ve faraziyeye bilimin emri diye bakıldığından çoğumuza böylesi bir kabulü benimsemek akıl almaz görünecektir. Çünkü halen, bizi bu yolda düşünmeye sevk eden iktisadın da aslında profan varsayımlar doğrultusundaki düşünme normunun bir mahsulü olduğunu kabul edebilecek yetkinliğe ve zihin esnekliğine ulaşabilmiş değiliz.

2.

Davranışlarımızın üstünde alışkanlıklarımızın etkisi olduğu gibi, düşünce tarzımızın üstünde de zihinsel alışkanlıklarımızın, önkabullerimizin etkisi vardır. Önkabulümüzün vahye ya da vahiy dışı verilere dayanmasına göre düşüncemiz biçim alır. Davranışımız yinelendikçe alışkanlık haline dönüşür. Bir topluluğun ortak alışkanlıkları o topluluğun kültürünün belli bir parçasını oluşturur. Sözgelimi Müslüman, bir işe, bir eyleme başlarken besmele çeker. Elbisesini, ayakkabısını giyerken önce sağ elini, sağ ayağını kullanır. Yatarken sağ yanına yatar. Kıbleye karşı tükürmez. Tuvaletini kıbleye karşı ya da ona ters yönde inşa etmez. Karşılaştıklarında selamlaşırlar. Ayrılırken gene selamlaşırlar, salavat getirirler. Bütün bunlar, Müslümanların alışkanlık haline getirdiği davranışlardır, dolayısıyla Müslüman toplumun kültürünün bir parçasıdırlar.

Ancak bir davranış alışkanlık haline gelmişse, o davranışa bilincin katılması azalmış demektir, bütünüyle yok olmamışsa eğer. Böylece davranışlarımız, bilincin katılmasından yoksun olarak, salt mekanik davranışlar olarak sürdürülür. Günlük hayatımızda bize kolaylıklar sağlayan kafa ve davranış alışkanlıkları, bilincin katılmasından yoksun olarak işlemeye başladıkça bir noktadan sonra sakıncalı olmaya başlar. Söz gelimi bir Müslüman'ın namaz içindeki hareketleri, o hareketlerin bilincine varmadan yerine getiriliyorsa, yani o hareketler bilinçsiz bir alışkanlık haline gelmişse, o namazın sıhhati üzerinde düşünmek gerekir.

Günümüzün hayat ortamı bireylere bazı ortak davranış ve düşünüş kalıpları kazandırmakta; bu düşünüş ve

davranış kalıpları bilinçsizce tekrarlatılmaktadır. Çoğumuzun kafası klişe düşüncelerle, sloganlarla doldurulmuştur. Bu sloganlar doğrultusunda yönlendiririliz. Giderek bu sloganları sahici düşünceler olarak kabul etmeye başlarız. Gerçekteyse bunlar bizi o sloganı üreten merciin (otoritenin) hizmetine amade hale getirir.

Şöyle açıklayalım: günümüzde toplumsal bir sorun'un temellendirilebilmesi onun iktisat bilimiyle ilişkilendirilmesine bağlı sayılıyor. İktisada ilişkin gerekçelerle ikna edilmeye çalışılıyoruz. Bir iddianın "bilimsel" niteliği iktisadın yardımına başvurularak "kanıtlanıyor". Neden? Çünkü kafamızda, iktisadın "bilim" olduğu yolundaki imgenin sarsılmazlığına inanılıyor ve bu imge kullanılıyor. Oysa iktisat denilen bilim, onu kullananın niyetine, amacına göre farklı sonuçlar verebilecek bir alettir. Dedikleri "nass" değildir. Bize kabul ettirilen temel varsayımları değişmez şeyler değildir. Üstelik söz konusu varsayımları değiştirdiğimiz anda bu bilimi bütünüyle yeniden kurmak zorunda kalırız. Daha başka bir deyişle, bugün bize iktisat biliminin temeli diye belletilen varsayımlar kapitalistik piyasa şartlarına göre oluşturulmuştur. Ama dünyada yaşanan ya da yaşanabilecek olan tek iktisadî ortam kapitalistik olan değildir.

Aynı şekilde günümüzde *yürürlükte olan hukuk anlayışına* itiraz eder, onu reddederseniz, sanki olmayacak bir şey söylüyormuşsunuz sanılır. İlim sanılan hukukun, aslında keyfî olarak değiştirilemeyeceğini söylerseniz bunu herkes kabul edebilir. Ama vakıaların bu istikâmette yürümediğini, hukuk denilen şeyin keyfî olarak değiştirilebildiğini, nitekim değiştirildiğini ileri sü-

rerseniz, size bin dereden su getirerek bu halin "ilmî bir keyfiyet" olduğunu iddia edenler çıkar.

Meselâ silah taşımak, kullanmak hususundaki cezaların değiştirildiğini varsayalım. Bunun sebebi sorulsa, bize günün ihtiyacı böyle gerektiriyor, denecektir. Fakat mesele bu değil. Günün ihtiyacı diye adlandırılan şey, nasıl oluyor da, bir fiile 2 yıl, 3 yıl diye bir hüküm biçebiliyor? Bunun "ilmî" olmakla ne ilgisi var? Bu, tamamen takdirî bir karardır. Daha da ileriye giderek, silah taşımanın niçin suç sayılabildiği sorusu sorulabilir. Bu hususta ileri sürülebilecek hiç bir "pratik gerekçe"nin bizi tatmin etmeyeceği belli. Çünkü herhangi bir aleti "suç aleti" haline getiren onu kullanma niyetidir. Kitap açmak için kullanılan bir "açkı" ile de adam yaralamak yahut öldürmek mümkündür.

Şunu anlatmak istiyorum: Bu gün, insanlara ilmî diye gösterilen kararların altında aslında keyfî (veya daha ılımlı bir deyimle takdire dayanan) bir zihniyetin yattığı belirlenebilir. Bir fiili suç saymanın evrensel, mutlak bir gerekçesi yoktur. Nitekim aynı fiil zamandan zamana, toplumdan topluma değişerek suç sayılıyor ya da sayılmıyor. Daha da önemlisi suç sayılan fiile hangi "adalet" kıstasına göre ceza verildiğidir. Cezaların hem toplumdan topluma, hem aynı toplumda zamandan zamana değişmesi, cezalardaki takdirî durumu açığa vurur.

İnsanların ortaklaşa adalet duygusunu yönlendiren tek bir nesnel kıstas bulunduğu kanıtlanmadıkça (ki böyle bir şey söz konusu değildir), bir fiille verilen ceza takdirî olmaktan kurtulmaz. Meselâ silah taşıma fiiline verilecek cezayı istisnasız herkes faraza 2 yıl diye

kabul eder mi? Yoksa bu, böyle bir takdire mi dayanır? Yahut bir fiilin herkes tarafından suç sayılmasını gerektirecek kıstaslar mevcut mudur? Yoksa kanun o fiili suç saydığı için mi o fiil suç olmaktadır?

Bu örneği başka bilim dallarına uygulayarak çoğaltabiliriz. Evrensel ve değişmez sanılan matematik bile, temel varsayımları değiştirildiğinde ve diyelim ondalık sistem yerine onikilik sistem kullanıldığında iki kere ikinin kaç ettiğini söyleyemez oluruz, daha doğrusu uygulanan sisteme göre bir sonuç çıkartırız.

Şuraya geliyoruz: Bu gün bilim diye öngörülen bahis üzerinde yeniden durup düşünmek zorundayız. Şimdi kafamıza öyle bir alışkanlık yerleşmiş ki (daha açıkçası öyle şartlandırılmışız ki), bir iddianın "bilimsel" olduğu ileri sürülünce, onu "reddi ve cerhi" mümkün olmayan bir "nass" sanıyoruz. Bize kazandırılan zihin alışkanlığından biridir bu. "Bilim" denilince akan suların durduğu bir düşünme alışkanlığına sahip kılındık.

"Bilimsellik" iddiasıyla insanın bilinci donuklaştırılabilmekte, istenilen yöne bilinçsizce sevk edilebilmektedir. Bilimsellik üzerine kazandırılan alışkanlık ve bağışıklık yüzünden çoğu şey "değişmez doğrular" olarak kabul ettirilebilmektedir.

Dünyamızdan şimdiye kadar birçok "bilimsel" görüş geldi geçti ama bilimselliğe tapınılması ve onun ortak bir kültür ortamı halinde yaşanılması çağımıza özgü bir olay olsa gerek.

Bilimin Ardındaki Niyet

Günümüzde, bilim diye anılan gerçeklik aslında Hıristiyan Batı dünyasında, kilise ile mücadele etmek üzere sahneye çıkartılan, kökeninde dini dışlama niyetini taşıyan bir dizi düşünceler zinciridir. Ne var ki, günümüz insanı çoğunlukla andığımız nitelikteki bilimin temel amacını unutmuş olduğundan, "bilim" tarafından ileri sürülen iddiaların tümüne hakikatmiş gibi bakabilmekte; dahası, dogmatizmle mücadele ettiğini sandığı bilimin şahsında yeni bir dogmatizmle karşı karşıya bulunduğunu sezinleyememektedir.

Edebiyat, insanın süflîliğini ortaya döküp saçmanın bir aracı olarak kullanılmaktadır. İnsan, kendi zayıflığını, süflîliğini, işe yaramazlığını görmekten, hastalıklı bir tat alır olmuştur.

Gerçekte, bilim ve sanat adına söylenen şeylerin ne ölçüde bilim ve sanat olduğu tartışılabilecek bir keyfiyetken, bu gün, bu yaftalar altında sunulan her şey insana kolaylıkla kabul ettirilebilmektedir. Bir kez tarafsız, nesnel, evrensel bir olgu diye alınınca, bunun her yerde, her zaman genel geçer olduğu, herkes tarafından kabul edilmesinde zorunluluk bulunduğu fikri, bu fikri imal edenin "niyeti" araştırılmaya bile lüzum görülmeden kabul edilmektedir.

Aslında, belirtilen tanıma uygun olması gereken fizik, kimya, biyoloji gibi fen bilimleri bile 17. yüzyıldan başlayarak, özellikle 19. yüzyılda yoğunluğunu artırarak belirli "niyetlerin" gerçekleştirilmesi amacına alet edilerek kullanılmıştır. Felsefede olduğu gibi, bilim alanında da, birbiri ardından gelen düşünceler, görüşler birbirinin yalanını çıkartırken, insanın, gene de bili-

mi putlaştırabilmesi tuhaf bir olaydır. Şimdi bazıları, belki de bilimin de yanılabileceği esasen kabul edilmektedir, diye itiraz edebilir. Fakat bilimin yanılabilirliğinin kabul edilmesiyle, bilimin gerçekleştirmek istediği niyeti birbirine karıştırmamak gerek. Bugün Batı dünyasında bilim denen olgu'nun gerçekleştirmek istediği niyet, bu niyetin taşıdığı zihniyet büyük ölçüde değişmeden devam etmektedir.

Bu niyetin mahiyetini birkaç kelimeyle özetlemek mümkündür. Ölümsüzlük iksirini araştırmaya kalkışan, bazılarınca bugünkü bilimin atası diye tanımlanan ilk simyacılardan başlayarak yeni ve yakın çağlardan günümüze kadar devam eden bu sürecin taşıdığı temel niyet, Allah'ın hükmünü yalancı çıkarma çabasına dönüktür. Simyacılar ölüm iksirini bularak, bütün nefslerin ölümü tadacağına ilişkin hükmü geçersiz kılmak isterken, başka biri türeyişle ilgili bir görüş ileri sürerek insanın yaradılışı ile ilgili hükmü yalanlayabilme gayretine düşmüştür. Bazıları belki bugünkü bilimin artık bu tür fantezilerle uğraşmaktan vazgeçtiğini, hatta bu tür fantezilerin insanoğlunun işine yarayabilecek bazı buluşlar kazandırdığını ileri sürerek savunmaya geçebilir. Fakat bu niyet, birçok kafayı bulandırmıştır. Ve de bugünkü bilimin, büyük ölçüde aynı niyetle kullanıldığında kuşku yoktur. Bu arada, söylenen bazı doğrular varsa onlar temeldeki sapıklığı gidermeye yetmiyor, bilakis onun pekiştirilmesi amacına matuf bulunuyor.

Bilim Ve Nesnel Eleştiri

Nesnel eleştiriden bir eserin, bir olgunun "tarafsız" bir gözle ele alınıp irdelenmesi anlaşılmaktadır. Fakat tarafsızlık (yan tutmama) dediğimiz şey pratikte gerçekleştirilebilir mi? Tarafsız bir eleştiri mümkün mü? Yoksa nesnellik denilen kavramla tarafsızlık kavramı birbirinden farklı mıdır?

Diyoruz ki bir eleştirinin nesnel olabilmesi için eleştirmecinin, tanımları önceden belirlenmiş bazı ölçütlerden yola çıkması lâzımdır. Bu ölçütlerse gene eleştirici tarafından belirlenmekte ya da eleştirici önceden belirlenmiş ölçütlerden bir seçme yaparak yola çıkmaktadır. Demek ki tarafsızlık daha baştan kaybedilmiş olmaktadır. Çünkü eleştirmeci ben bu ölçütlerden yola çıkıyorum dediği an aynı zamanda hangi yanı tuttuğunu, hangi konumdan yana olduğunu ortaya koymuş olmaktadır. Bu durumda tarafsızlık denilen kavramın pratikte geçerliliği olmadığı anlaşılmaktadır. Tarafsızlık bu durumda ancak eldeki ölçütlerin kullanılmasıyla ilgili sınırlı bir alana inhisar etmektedir. Nesnel denilen eleştirinin de böylece mutlak bir anlamı olmadığı, izafî ve nisbî bir anlam taşıdığı görülmektedir.

Nesnel eleştirinin sınırlarının belirlenmesi şu bakımdan önemlidir: Günümüzde bazı olgular, durumlar, durum alışlar ortaya konulurken var olan bazı "bilimsel" yargılardan hareket edildiği, dolayısıyla kullanılan bu ölçütlere göre ulaşılan yargıların bilimsel sonuçlar olarak kabul edilmesi gerektiği öne sürülmektedir. Ben elimdeki şu bilimsel ölçütlere göre hareket ediyorum, öyleyse vardığım sonuç da doğrudur denilmek isteniyor. Oysa bizzat bilim denilen olgunun kökeni irdelendi-

ğinde bunun ne ölçüde genel geçer olduğu tartışma konusudur. Bu bir. İkincisi bilim denilen olgu hep sanıldığı ve kabul edildiği gibi aslında mutlak hakikatin dışavurumu değildir. Günümüz bilimi Batı Avrupa uygarlığının anlayış tarzını yansıtarak biçim almıştır. Bunun değişmez olduğu sanılıyor, dolayısıyla başka uygarlıkların değişik kafa yapısına göre değişik "bilimlerin" olabileceği fikri ıskalanmış oluyor. Nitekim geçmişte değişik uygarlıkların şimdiki bilim anlayışına uygun düşmeyen değişik bilim anlayışları ve dolayısıyla değişik "bilimsel sonuçlar" ortaya koydukları bilinmektedir.

Biz halihazırda bilim olarak sadece Batı Avrupa kafa yapısını, onun zihniyetini esas aldığımız için bundan başka bilim olmaz yanılgısına düşmekteyiz. Bu durumun pratik sonucu şu olmaktadır: Madem ki deniyor, bilim yanılmaz ve mutlak doğruyu ortaya koyar, öyleyse ben kendi durumumu ancak bilimi kullanarak anlayabilirim. Avrupa'da kilisenin yaptığı bu olmuştur. Kilise, dinin doğrularını savunabilmek için bilimsel yargıları kabul etmiş ve adım adım bilimin boyunduruğuna girmiştir. Bu da ilericilik ve aydın görüşlülük sanılmıştır. Geçen yüzyıldan bu yana kilisenin tutumu bir yöntem olarak İslâm aleminde de benimsenmiştir. Müslüman düşünürler de dinin doğruları ile bilimin doğrularının çatışmadığını, bunların birbirini teyit ettiği fikrini ileri sürmüştür. Burada şu tehlike göz ardı edilmeye çalışılmıştır: Bir kez dinin doğruları bilimin doğrularına tasdik ettirilmeye başlanınca aynı bilimin dinin doğrularını nakzettiği yerde ona boyun eğmeyi peşin olarak kabul etmek gerekecektir.

Çıkış noktası, varsayımları dininkinden farklı olan bilimin sonuçlarının dine uyarlanmaya kalkışılması

yanlıştır. Tarafsız sanılan bilimin sonuçlarının dine yöneltilerek onun eleştirilmeye çalışılmasıyla nesnel bir eleştiri yapılıyormuş sanılması da yanlıştır. Elmalarla armutlar bir toplama işleminde yan yana gelmezler çünkü. Bu işlemin yapılabilmesi için ortak birimin (vahid-i kıyasî) bulunması gerekir.

İlim Bir Nokta İken

Hz. Ali'ye (kv) atfedilen bir sözde: "İlim bir nokta idi, onu insan çoğalttı" (bir başka versiyonda "cahiller çoğalttı") deniyor.

İlmin bir nokta olması, onun yalın, karışıklıktan uzak, anlaşılabilir bir niteliği olduğunu ifade ediyor. Aynı zamanda, günümüzde ilimler diye bir takım tasniflere tabi kıldığımız ilimlerin de köken itibariyle bir'e indirgenebileceğini, bütün ilimler'in aynı kaynaktan neşvünema bulması dolayısıyla onların mahiyeti gereği özdeş olduğunu da anlatıyor.

Onun çoğaltılması nasıl oluyor? İlim bir nokta iken, nasıl oldu da, onu çoğalttık? Bu soruyla ilmin dallara ayrılmak suretiyle çoğaltılmış olması durumunu hedeflemiyoruz. Yani bir gerçeğin (ya da hakikatin) çoğaltılmasını "zorunlu kılan" sebebin ne olduğunu sormak istiyoruz.

Meselâ İslâm'ın özü, bir tek Kelime-i Şahadet cümlesinin içindeyken, bunu niçin çoğalttık?

Descartes'ın bütün dünya görüşü, onun: "Düşünüyorum öyleyse varım" cümlesinin içindedir.

Einstein'ın önemli teorilerinden birinin özü $E=mc^2$

formülüyle ifade edilmektedir. Bu formül, kütle ile enerjinin eşdeğerliliğini tazammun etmektedir.

Bu kadar yalın görünüşlü ifadelerin çoğaltılmasının asıl sebeplerinden biri, cahile bu cümlelerin ifade ettiği anlamı açıklayabilme zorunluluğundan doğmaktadır. Herkesin kavrayış düzeyi aynı yükseklikte bulunaydı, alimlerin bunca çene çalmasına gerek kalmazdı.

Anlamayana ispat etmek, ispat edilmiş olanı hayatın çeşitli veçhelerinde uygulanabilir hale getirmek ilmin çoğaltılmasını (tafsil edilmesini) sonuçlamıştır. İlim çoğaltıldıkça ortaya yeni sorular çıkmış, yeni sorular yeni cevapları davet etmiş, yeni cevaplar da başka yeni soruları...

Öte yandan yalın cümlelerle veya yalın formüllerle ifade edilen gerçeklerin herkes tarafından başka başka anlaşılması (ki tümel olarak bakıldığında bu da bir tür cehalettir) ilmin çoğaltılmasına yol açmıştır.

İlmin günümüzdeki manzarasıyla bu kadar çoğaltılmış olmasını, çağdaş insanın ilim düzeyinin yüksekliğiyle mi açıklayacağız, yoksa bunu onun cehline mi yoracağız?

Geçmiş dönemlerin hiçbir nesline nasip olmamış derecede malûmat sahibi olan günümüz insanının kavrayış gücü ve düzeyi de acaba o ölçüde yükselmiş midir? Günümüzün ilkokul çocukları bile, Sokrat'ın hayal bile edemeyeceği denli bir bilgi donanımına sahiptir. Fakat acaba bu çocukların arasında Sokrat'ın: "Bir şey biliyorsam, o da hiçbir şey bilmediğimdir" özdeyişini hakkıyla kavrayabilecek yetenekte kaç kafa bulunabilir? Hallac-ı Mansur'un: "Ene'l-Hak" sözünün anlaşılabilmesi için de insanlar binbir dereden su getirmek zo-

runda kalmıştır. Bu yalın sözün gene de herkes tarafından açık seçik anlaşılabildiği acaba ileri sürülebilir mi?

Günümüz insanının cehaleti yüzüne vurulacak olsa, bize, felsefe tarihini, uzay fiziğini, tababetteki yeni buluşları bildiğini ileri sürerek itiraz eder; aslındaysa söylenmek istenen yalın gerçeği anlamaktan uzak bulunduğunu fark etmeyecek kadar kendi cehaletinin labirentinde kaybolmuştur.

İlmin çoğaltılması, nadir kafalar için belki onun anlaşılmasına yardımcı olabilir, fakat çoğunlukla ve genel olarak kafaların daha da bulanmasına ve gitgide daha anlaşılmaz hale gelmesine yol açar.

İlmi Aşan İrfan

1.

İrfan, sadece bilgili olma durumunu ifade etmiyor; bundan da çok, insanın, bildiklerinden kalkarak bilmediklerine varabilme yeteneğini ifade ediyor. Daha doğrusu irfan, insana böyle bir meleke, yetenek kazandırıyor.

Günümüzde zaman zaman "kültür" karşılığında irfan kelimesinin kullanıldığını görüyoruz. Fakat bu eş anlamlı kullanma teknik bir terim olmak yerine gündelik dilde başvurulan bir ikame biçimidir. "Kültür" kelimesini kullanmaktan kaçınmak isteyenler, kültür yerine irfan kelimesini kullanmayı tercih ediyor. Kültürlü adam yerine irfan sahibi demek gibi... Oysa sosyolojiye ait bir terim olan ve belli bir tanıma kavuşturulmak istenen kültürle, gündelik dilde kullandığımız kültürlü adam deyişi arasında teknik bir ilgi yoktur. Gene bizim burada irfan ke-

limesiyle ifade etmeye çalıştığımız kavramla gerek sosyolojide kullanılan gerek günlük dildeki kültür kavramı arasında da bağlantı yoktur. Günlük dilde kullanılan kültürlü adam sözü daha çok aydın (entelektüel) yerine geçmektedir. Oysa biz irfan sözünün daha yüklü bir anlam taşıdığına kaniiyiz. Toplumda yerleşmiş belirli kıstaslara göre kültürlü veya aydın dediğimiz kimse, aslında hiç de irfan sahibi (ârif) olmayabilir.

Sosyolojide kullanılan kültür terimi maddî bir olguyu dile getirir. İnsanın tavır ve davranışlarından başlayarak, onun ihtiyaçları doğrultusunda geliştirilmiş, oluşturulmuş araç ve gereçleri, çeşitli kurumları, yani bütün bu maddî donanımı ifade etmek için kullanılan bir terimdir kültür. Oysa irfan ruhi bir vakıayı dile getirmektedir. Başta da değindiğimiz gibi, bir bakıma, insanın bildiklerinden hareket ederek bilmediklerine ulaşmasını sağlayan ruhî/zihnî bir melekedir irfan. İnsanın kavrayış düzeyinin yüksekliğiyle ilgilidir.

İrfan sahibinin (ârif) zihnî melekelerinin çalışma tarzıyla bir entelektüelin zihnî melekelerinin çalışma tarzı arasında fark var (gibi). Entelektüelin zihin çalışması, deyim yerindeyse, mekaniktir, şematiktir. Nerden kalkıp nereye gittiği veya gideceği bellidir. Belli malûmat verilerini kullanarak belli çıkarımlar yapar, belli sonuçlara ulaşır. Mekanik bir süreçtir bu. Bu süreçte "kalbin" kavrayışına işlev yüklenmemiştir. Oysa ârif dış maddî şartlardan, maddî malûmat unsurlarından daha çok içsel "çıkarımlarına" dayanır. Onun çıkarımlarında söz konusu dış şartların rolü olsa bile, o, bütünüyle bunlara bağımlı değildir. Bu yüzden vardığı çıkarımlar çoğu kez şaşırtıcı bile görünebilir.

Arifle entelektüel arasındaki farkı belirleyen kıstas, onların sahip olduğu malûmat hamulesi değildir. Maddî bilgi bakımından geniş bir dağarcığa sahip olan biri, buna rağmen ârif sıfatına layık görülmeyebilir. Fakat bu sözün mefhum-u muhalifi geçerli değildir ve ârifin bilgi yoksulu olduğu anlamını tazammun etmez.

Keza onların yaptıkları tahminlerin doğru çıkıp çıkmadığına bakarak da bir neticeye varılamaz. Yani tahminlerin doğru çıkıp çıkmaması da ârifle entelektüelin farkını gösteren bir kıstas değildir. Tahminlerinde her ikisi de yanılabilir veya her ikisi de isabet ettirebilir. Önemli olan bu değil, onların bu tahminlere varırken kullandıkları zihnî ve ruhî yaklaşım tarzıdır. Entelektüel barometresine bakarak size yağmur yağıp yağmayacağını söyleyebilir, arifse sezgisine dayanarak. Fakat barometrenin yanılma payı arifin sezgisinden daha az değildir. Durum, sosyal-siyasal olaylar söz konusu olduğunda daha da giriftleşir. Elinden aleti, edevatı (laboratuarı, kitapları) alınmış bir entelektüel birden bire hiçleşir.

Bütün bu söylediklerimiz ariften entelektüel, entelektüelden de arif olmaz anlamını taşımamalı. Birbiriyle kesişen daireler halinde düşünebiliriz bunları, ortak alanları olduğu gibi, müstakil alanları da vardır. Yani entelektüel bir arif olabileceği gibi, irfansız bir entelektüel de olabilir veya entelektüel olmayan bir ârif...

Şarlatanlıksa bambaşka bir şey elbet. "Entelektüelin şarlatanı" olduğu gibi, kendisine ârif süsü vermeye çalışan şarlatanlar da bulunabilir. Ama irfan sahipleri, her çeşit şarlatanı bir bakışta tanımakta güçlük çekmez.

2.

İrfan, bir yerde insan soyunun bir tür hayvandan geldiğine inanmamaktır. Tüm beşerî ilişkilerimizi düzenleyen temel faktörün maddî çıkarlar (iktisadî faktör) olduğunu reddetmektir. İnsan psikolojisinin temel ve kaynak unsurunun cinsellik olduğunu kabul etmemektir.

Bugün bunları söylemek kolaydır. Çünkü bütün bu reddiyeler insanın harcıâlem bilgileri arasına girmiştir. Ama bütün bu düşüncelerin ortalıkta tozu dumana verdiği, zihinleri bulandırdığı bir dönemde, o zihin kargaşası arasında şimdi herkesin görebildiği bazı gerçekleri zamanında görmek ve uyarıcılık görevini yerine getirmek ancak irfan sahibi kişinin işi olabilirdi.

İrfanı bir çeşit kehanet olarak tanımlamak istediğimiz sanılmasın. Kâhin, gaipten haber verdiği iddiasındadır. Arifse gaibin yalnız Allah'ın bilgisi dahilinde olduğuna inanır ve bu inancı içinde kendi bildiklerine dayanarak hükmünü verir.

Günümüzde âriflerin sayısının git gide azaldığını ileri sürmek mümkündür. Bunun başlıca sebebini, bilimsel görünen birtakım hokkabazlıklarla insan zihninin şartlandırılmasına bağlayabiliriz. İnsanın zihni bilim adına birtakım şarlatanlıklarla donatılmıştır. Böylece insan sırf kendine verilen verilerle düşünmeye alıştırılmıştır. Muhakeme sürecinde yalnızca bu verilerin rolü vardır. Bu verilerin dışında, bilinmeyen veya sözü edilmeyen başka bir faktöre yer verilmez. Arifin düşünme (sezgi de diyebiliriz) ve muhakeme etme sürecindeyse, belki de asıl bu sözü edilmeyen faktörler ön alır.

Arif, mantık ve bilim hokkabazlıklarına değil, hakikatin sesine çevirir kulağını. O kendisine gösterilen suretlerin gerçek yüzünü görmesini bilir bu yüzden.

Şüphesiz, arifin esrarengiz bir yaratık olduğu çıkartılmamalı bu söylediklerimizden. İrfan, bir yerde kazanılabilir bir meleke olsa da insanda bunu edinebilecek bir istidadın varlığı da gereklidir; istidadın yokluğu halinde kişi allame-i cihan da sayılsa, arif olamaz.

3.

İslâm'ın temel kaziyeleri kendi terimleriyle kavranıldığında, size, nassların künhüne vakıf olmanın yolunun açık olduğunu söyleyebilirim. Bu durumda söz konusu hükümde meknuz hikmetin sırrına nüfuz edebilmek için, insanoğlunun keşfettiği her bilgi işine yarar. Bu bilgilerden işe yaramaz olanı kendiliğinden ayıklanabilir de. Tabiata ait bilgiler (fizik, kimya, biyoloji vb.) inancı desteklemeye yardımcı olurken, soyut bilimler veya bilgiler (cebir, geometri, mantık) kavrayış melekesini güçlendirmeye hizmet eder.

Burada şu nüansa dikkat etmek gerekiyor: bilgiden hareketle teslimiyete ulaşılmıyor, teslimiyete Allah'ın lûtfu ve bahşettiği hidayetle ulaşılıyor. Ancak mümin olduktan sonra tabiat, eşya, insan hakkında edinilen bilgi, imanı "tahkikî" kılma yolunda yardımcı oluyor. İmanda ve bilgide bu düzleme erişildiğinde ferasetle bakmanın yolu açılıyor. O zaman bir ilmin hak mı, batıl mı olduğunu ayrımsayabilmek imkân dahiline giriyor. Bir ilim başlangıçta birtakım "doğruları" dile getirse bile bu doğrular sonuna kadar götürülmeyebilir; o

4. bölüm

Kültür Olarak Din ya da Dine Ait Kültür

Kültür

1.

Kültürle irfan kelimeleri arasında kurulmak istenen ilintiyi bundan önceki bahiste gördük. Şimdi de umran kelimesini kültür kelimesiyle ikame etmek isteyen görüşe değinelim.

"Kültür" kelimesi Batı kökenli olduğu için son zamanlarda onu reddetmek isteyenler çıktı. Kültür yerine "umran" kelimesini veya "hars"ı kullanalım diyen teklif sahipleri var. Kültür kelimesi bizim umran kelimesini tam karşılıyormuş Yahut da, diyorlar, Ziya Gökalp'in uydurduğu kelimeyi kullanalım. Niye? Çünkü hars kelimesi de uydurma olsa bile, onun uydurulmasının üstünden hiç olmazsa bir 60 küsur yıl geçmiştir. Gerekçe bu olsa gerek. Umran kelimesini de İbn Haldun kullanmış, o bakımdan bizim kültürümüzün malıymış...

ilmin nerede batıla dönüştüğünü (veya o yolda kullanılmak istendiğini) kavramanın yolu onu imanla sınamaktan geçiyor.

Bu son söylediğimiz hususun beylik misalini Darwin nazariyesi değerlendirmelerinde görmek mümkündür: tabiatta seleksiyon (tasfiye) diye bir süreç olmakla beraber, bu süreçten hareketle insan soyunun kökeninin maymun olduğu sonucuna varılamayacağını, farz-ı muhal elimizde hiç bir müspet (maddî) delil olmasa da ferasetimize, basiretimize dayanarak bilebiliriz. İmanın kazandırdığı irfanla imkân dahiline girer bu kavrayış ufku.

Aslında İmam-ı Gazalî'nin yoğunlaştığı nokta tam da burada ortaya çıkıyor. O ceffelkalem felsefeyi reddetmekten çok, felsefenin nasıl, hangi ahvalde bâtıla yol verdiğine dikkatimizi çekiyor ve insanları bu noktada uyarmaya çalışıyordu. Sınırlara vakıf olundukta felsefe okumak da kazanç sağlayabilir. Edebiyat da bu bağlamda değerlendirilmelidir. Basitçe şunu vurgulamak istiyoruz: Bir mümin, imanın rükünlerinde sıhhatli bir teslimiyete ve kavrayışa ulaştıktan sonra edineceği ilim onun kavrayış sınırını genişletecektir. İlim, bu nedenle övgüye değer bulunmuştur. Böyle bir irfanla ilme bakıldığında, onun sapkınlaştığı yer de seçilir hale gelir. Bu yüzden, İslâm âleminde ne amelî sahada, ne nazarî olarak ilimden korkulmamış, kaçılmamıştır. Hıristiyan dünyadaysa bu nirengi noktaları belirlenemediğinden, ilim, baştan beri öcü olarak görülmüştür. İlimle din, dinle ilim hep birbirine karşı sanılmıştır.

Bir kültürle o kültürün kelimeleri arasında şüphesiz yakın, organik bağlantılar var. Bir kelimeyi rasgele kaldırıp onun yerine bir başkasını koyamazsınız. Nurullah Ataç kültür kelimesi yerine "ekin"i kullanırdı, bugün de kültür yerine ekin'i kullananlar var.

Bir kelime ona yüklenen anlamlarla kavramlaşır. Kültür kelimesi yerine umran kelimesi kullanmam gerektiğine aklım yatarsa kullanırım. Değilse, anlatmak istediğim kavramı hangi kelime ile karşılayabiliyorsam onu kullanmaktan kaçınmam.

Şimdi, mesele kültür kelimesini kullanıp kullanmamanın yerindeliği konusu değil. Kültür kelimesi Batı kökenli olduğu için kültür gerçeğini bütünüyle reddetmeye kalkışan bir anlayışla karşılaşıyoruz.

Tuhaf bir iddia var: Diyorlar ki, İslâm'da kültür olayı yoktur. İslâm'da uygarlık olayı yoktur. Çünkü kültür Batı menşeli bir kavram olduğu gibi, uygarlık (medeniyet) kelimesi de geçen yüzyılda "civilisation"un karşılığı olarak icat edilmiştir. Oysa İslâmî ıstılahta bu her iki kelimenin (kültür'ün ve sivilizasyon'un) karşılığı olarak umran kelimesi mevcuttur...

İster kültür densin ister hars, yahut uygarlık, ne denirse densin, ben burada, bu kelimelerle anlatılmak istenen kavram üstünde durmak istiyorum.

Kültür, insan ihtiyaçlarının giderilmesi ve onun yaşama tarzının kolaylaştırılması için icat ettiği donatılar, araçlar ile insanın tavır ve davranışlarının bütünüdür.

Kültür, tanımı yapılmadan önce de mevcut bir gerçekliktir. Bu yüzden kendi tanımına bağlı değildir. Tanımlar değişse, bizim ona bakışımız değişse de kültürün

insan toplulukları için var olma gerçeği veya insanların kendi kültürlerini meydana getirme durumu değişmez.

Mağara döneminden günümüzün karmaşık toplumlarına kadar her toplum kendi ihtiyaçları çerçevesinde kendine özgü kültürünü meydana getirir, getirmiştir de. Mağara döneminde olsun, daha sonraki dönemlerde olsun, insan içinde yaşadığı tavır ve davranış bütününün adını koymamış bile olsa, bu onun kendine özgü bir kültür ortamı içinde yaşamadığı anlamına gelmez.

Kültür veya uygarlık kavramları bugün bazı aydınları ürkütür hale gelmişse, bunun sebebi biraz da bu kavramların Batı kültürünü ve uygarlığını hatırlatmasında aranabilir. Biz kendimize özgü kültürümüzü yitirdiğimiz için şimdi bu kavramlardan da ürker hale geliyoruz. Ancak biz ondan kaçsak da, bu durum bir kültür ortamında yaşadığımız gerçeğini değiştirmez. Öyleyse mesele, bir kavram olarak kültür gerçeğini reddetmekle çözümlenmez. Mesele kendi kültür ortamımızı meydana getirme çabasında yoğunlaşır.

Bu bakımdan yerli kültür dediğimizde, önemli olan, söz konusu kültürün kapsamını sarih biçimde belirleyip belirlememekte ortaya çıkar. Kendi kültürümüzün kapsamını ve özünü bütün boyutlarıyla belirlemişsek, bu kavrama karşı çekingen bir tavır içinde bulunmamız gerekmez. Yerli kültür derken kendi ihtiyaçlarımızın karşılanması doğrultusunda meydana getirilmiş araç ve donatıları, bu doğrultudaki yaşama tarzını murat ediyorsak, bu araçlara ve donatılara ve bu yaşama tarzına ait olmayan unsurları kendi kültür kapsamımızın dışında tuttuğumuz anlaşıldığından, tereddütlü durum ortadan kalkar. Kültür ve uygarlık kelimeleri kavram olarak

Batı kökenli olsa bile bu kavramların özü ve kapsamı her toplumun kendi ihtiyaçlarına göre değişen bir nitelik göstereceğinden bu kelimelerle anlatılmak istenen gerçekliğin salt (münhasıran) Batı kültürüne ve Batı uygarlığına delalet ettiğini söylemek mümkün olmayacaktır. Mesele böyle anlaşılınca, mücerret kültür ve uygarlık kavramlarını reddetmeye kalkışmak gereksiz ve neticesiz bir gayretkeşlikten öteye geçmez.

2.

İnsan davranışının tezahür şekli onun yaşadığı kültürel ortamla ilgilidir. Meselâ Amerikalıların geleneği* arasında bulunan "good night kissing" (gece vedalaşma öpücüğü) yerine getirilmediği takdirde bunu ihmal edene kaba insan gözüyle bakılır. Oysa aynı hareket İslâmî telâkkinin geçerli olduğu bir muhitte haram sayılır. Böylece birbirini tanımayan bu iki farklı telâkkiye sahip insanlar karşılaştıklarında, bunlardan biri diğerini günahkâr, diğeri de berikini kaba diye görecektir.

Batı insanı, materyalist ahlâk telâkkisine göre davranışlarını düzenliyor. Materyalist telâkkiyi burada geniş anlamda kullanıyoruz. Bu bakımdan Batı kültürü terminolojisinde "spiritüalist" denilen telâkki tarzını da materyalizmin bir veçhesi olarak kabul ediyoruz. Davranışlarını değinilen telâkki tarzı içinde biçimlendiren bu insanın tutumu bir Müslüman'a yadırgatıcı gelebilir. Fakat bunu, o insanın insanlıktan tecerrüdü

---

* Gelenek (tradition) kelimesinin doğrudan din bağlamında kullanıldığı da oluyor. Bizim, burada günümüz sosyolojisinde ele alınan bağlamda kullandığımızı hatırlatmak isterim.

anlamına çekmemeli. Batı insanında da insancıl duygular eksiksiz mevcuttur, ancak bu duyguları açığa vurma biçimi Müslüman'a sapınç olarak görünebilir.

Batı toplumunun normlarına göre, davranışını, tutumunu, tavrını, hatta edasını biçimlendiren insan, gide gide, her yanıyla Batı insanına benzeyen, onunla özdeşleşmiş bir iç yapıya da sahip olmaya başlar. Davranış biçimi, insanın iç yapısını, düşüncesini, zihniyetini de etkiler. Bizim insanımızın, Batının toplumsal manevî normlarını benimser hale gelmesi, Batının dış davranış biçimlerini taklit etmeye başlamasıyla vuku bulmuştur. Yalnız kişisel davranış biçimimiz değil, hukuk kurumları bile, başta, böyle biçimsel bir sürece itilmekle kendine ait muhtevayı kaybetmiştir.

Müslüman insanın, kendine mahsus bir oturuş şekli vardır. O, tek başına kaldığı zaman bile, belli biçimde oturmayı tercih eder. Onun topluluk içinde ve yalnızken uyacağı görgü kuralları, yemek yeme tarzı, elbisesini giyerken nasıl davranacağı, selam verme adabı gibi hususlar, hayatın her safhasında, ona yaraşan bir tavır ve eda kazanması, kendine mahsus bir kişilik sahibi olması sonucunu doğurur. Basit gibi duran bütün bu teferruattan ibaret davranış biçimleri, gerçekte, başlı başına bir kültür olayıdır. Toplumun değer yargılarının birer göstergesidir.

Çocukluğumuzda seyrettiğimiz yabancı filmlere karşı ortak tepki duyduğumuz sahneler vardı. Bunlardan biri, meselâ, birbirinden ayrılan sevgililerin öpüşme sahnesi idi. Böyle bir sahne geçerken, yaşadığımız küçük kent seyircisinin bir ağızdan oyuncuları yuhaladıklarını hatırlarım. Şimdilerde, en azından büyük

kentlerimizin garlarında bu çeşitten sahnelere rastlamak olağan hale gelmiştir. Mevcut süreç devam ederse, bunun yaygınlaşması da beklenebilir. Keza delikanlıların, yürüyüşüne özendikleri ünlü bir Western (kovboy) filmleri oyuncusu vardı. Sinemadan çıkan hemen herkes onun gibi fiyakalı yürümeye özenirdi. Bütün bu davranış biçimleri, hatta kişinin vücut hareketleri, mimikleri, dışardan kazandığımız görülebilen ve görülemeyen tavır ve edalar, biz farkında olmasak da, kültürümüzün değişmesinde, bu değişmeyi kışkırtmada etkili olan amiller arasındadır.

Dün, toplum içinde yadırganan o fiyakalı yürüyüş biçimi bu gün tabiî hale gelmiştir. Bunun gibi başka davranış biçimleri tabiî hale gelmiştir; irdeleyici bir gözle bakmadıkça, bu davranış biçimlerinden hangisinin sonradan edinilmiş olduğunu fark etmek bile imkânsızlaşmıştır.

Dış tavırlarda başlayan taklit süreci, düşünsel tavrımızı (zihniyetimizi) etkilemekten de geri durmamıştır. Aslında, taklit içten gelen benimsemenin dışa vurmasından başka bir şey değil.

Şimdi, anlatmaya çalıştığımız insan, bir yandan da Müslüman olduğunu beyan etmektedir. Fakat gerçekte, bu insan, sosyolojinin öngördüğü anlamda bir "rol" oynamaktadır. Yani "Müslümanlık" toplumsal bir statü ise (dikkat: hukukî statü değil), bu insanın "rol takımını" teşkil eden unsurların tümü İslâmî davranış biçimlerinden oluşmadığından, kişinin oynadığı "Müslümanlık rolü" sosyolojinin tanımladığı anlamda, ideal örneğe uygun tavır ve davranış biçiminde dışlaşmıyor. Sadece teatral bir anlam ifade ediyor.

İslâmî yaşayış tarzı son bir kaç yüzyıldan beri kesintiye uğradığından, bu günün Müslüman'ı ile "eksiksiz Müslüman insan örneği" olan Asr-ı Saadet insanı arasında tam bir kültür boşluğu (cultural gap), bir kültür aralığı (fasılası) mevcuttur. Aslında sahabilerle daha sonraki hiç bir dönemin Müslüman insanını bu yönden karşılaştırmak söz konusu olmamalı, fakat bir Müslüman'ın örnek alacağı yaşama tarzı için başkaca bir kıyas birimi de yoktur elimizde. Gerçek İslâmî yaşayıştan ne kadar uzak düştüğümüzü kavrayabilmek için, sahabi örneğine başvurmak zorundayız. Bununla birlikte mevcut kültür boşluğunu hissedebilmek için o kadar uzağa gitmeye gerek görülmeyebilir de...

Aslında, durumu ifade etmek bakımından kültür boşluğu (cultural gap) deyimi bile yetersiz kalabilir. Çünkü kültür boşluğu deyimi ile, sosyolojide, genellikle, toplumun bütün (kitle) kültürü (mass culture) ile alt kültürler arasındaki kopukluğa işaret edilmek istenir. Oysa, bizim durumumuzda, gerçek anlamında bir kültür boşluğundan değil, birbirinden tamamıyla farklı kültürlerden söz etmek gerekir. Çünkü "kültür boşluğu" derken, temelde aynı kültüre mensup, aynı anlayışı paylaşan, aynı değer yargılarına sahip, aynı tavır ve davranış özelliklerini kazanmış insanlar arasında, bir bütün kültür/alt kültür ilişkisi söz konusu edilir ve alt kültür mensuplarının bu bakımdan kendi aralarında oluşturdukları farklı kültür anlatılmak istenir.

Fakat konumuz "Müslüman insan" olduğundan, her şeye rağmen, sözü geçen deyimi kullanmaktan kaçınmadık. Kültür dediğimiz olay, belli bir toplumun temel ihtiyaçları çevresinde gelişen tavır ve davranışlar,

kolaylıklar (facilities) bütünü ise, Müslüman'ın temel ihtiyaçları değişmemiştir. Dolayısıyla onun göstereceği tavır ve davranışlarda anlaşılmayacak ölçüde bir değişiklik ve davranış farkı, daha da ileri giderek bir zihniyet farkı meydana gelmesi vuku bulmamalıydı diye düşünülebilir.

Aslında mevcut kültür boşluğu, kültürün kendi iç bağlamında geçirdiği bir evrim sonucu değildir. Böyle olsaydı, meydana getirilen "kolaylıklar"ın aynı doğrultuda gelişmesi ve temelde kendine aidiyetini koruması söz konusu olurdu. Burada sözünü ettiğimiz boşluk, gerçekte iki ayrı kültür arasında görülen kopma raddesindedir.

Fakat gene de bir "kültür boşluğu"ndan bahsediyorsak, bu olgunun, aynı inanca sahip olduğunu iddia eden insanlar arasında meydana geldiğini anlatmak istediğimiz içindir. Sözünü ettiğimiz kültür boşluğunu, en güzel biçimde, şu menkıbe örneklendirebilir: Bir veli'ye, müritleri : "Sen sahabilerden büyüksün" derler. Veli, bu sözü şiddetle reddeder ve şu cevabı verir: "Siz onları görseydiniz deli sanırdınız, onlar da sizi görselerdi Müslüman demezlerdi."

Veli'nin, müritlerine söylediği bu söz, bu gün çoğu Müslüman için de geçerli görünmüyor mu?

Kültür Olarak Din Ya Da Dine Ait Kültür

Günümüz insanının ulaşmak istediği hedefler arasında daha iyi bir dünyada yaşama özlemi ağırlıklı bir yer tutmaktadır.

Fakat bu, 'daha iyi dünya'nın muhtevasını teşkil eden unsurlar neler olabilir?

Böyle bir sorunun cevabı olarak bize söylenecek şeyler genellikle şu klişelerle ifade edilebilir: Kimsenin kimseye haksızlık etmediği âdil bir toplum düzeni; böyle bir toplumun üyeleri olan fertlerin, dilediklerini kolayca elde edebilecekleri bir refah ortamı; huzur ve mutluluk; ve bütün bunların hasılası olan konfor...

Acaba insanın istediği farz edilen şeyler gerçekten bunlar mıdır? İstediği farz edilen hususlar sağlandığında acaba başka şeyler istemeyecek midir? İnsan, dilediği toplum düzeni içinde yaşıyor olsa bile ve buna rağmen hâlâ başka "doyum" hedefleri aramayacak mı ve bu hususta başka hedefler ihdas etmeyecek midir?

Böyle bir soruya kolay kolay hayır denemeyecektir. İstenilen nitelikte bir toplum düzeni teessüs etmiş olduğunda bile, insan hâlâ başka birtakım "manevî ihtiyaçlarının" giderilmesi gerektiğini düşünecektir. "Manevî ihtiyaçların" giderilmesi konusu, sanıldığı gibi tamamen manevî bir alanın sınırları içinde gerçekleştirilmez. Böyle bir zorunluluk yoktur. Nesneye dönük hedeflerini gerçekleştirmek isteyen biri de yaptığı işten manevî haz alabilir.

Değinmek istediğimiz konuya yaklaşım tarzımızın pek aydınlık olmadığının farkındayım. Buna rağmen, "manevî ihtiyaç" deyiminin sadece maneviyata itikad edenlerin tekelinde bulunmadığını anlatmak istiyorum. Ve bu noktadan hareketle bazı özdekçi görüş sahiplerinin "din inancını" profan bir zeminde değerlendirmek isteyen temayülünü vurgulama niyetindeyim.

Din böyle bir yaklaşımla ele alındığında, bir dinin, insanın "manevî ihtiyaçlarını" temin yolunda başka bir dinden farkı kalmadığı gibi, aynı ihtiyacın sanat, edebi-

yat, ilim gibi sahalarda çalışılmak suretiyle de giderilebileceği sonucuna varılır. Böyle bir açıdan yaklaşıldığında değinilen konuların bir kısmı kokuşmuş diye kabul edilse bile, sırf başkasının itikadına duyulan "saygı" dolayısıyla gene de hoşgörü elden bırakılmak istenmez. İnsanların şimdilik böyle şeylerle oyalanmasına gösterilen müsamaha günün birinde bunların terk edileceği varsayımına dayanır.

Dine özdekçi açıdan yaklaşan görüş, tuhaftır ki, kimi dindarlar arasında da rağbettedir. Onlar da, dini insanın birtakım manevî ihtiyaçlarının giderilmesi zımnında gerekli bir düşünme ve yaşama tarzı olarak algılıyor. Oysa böyle düşünüldüğü takdirde, dinin, başka şeylerle ve meselâ sanatla, edebiyatla ikame edilebilir olduğu fikri, aynı açıklıkla kavranmıyor.

Dine manevî bir ihtiyaç konusu diye bakılması yahut din duygusunun insanların fıtratında meknuz "tabiî bir hal" diye telâkki edilmesi, bugün kimilerinin seve isteye benimsediği düşünceler arasında yer alıyor. Böyle bir telâkki ile dinin vazgeçilmezliğini ifade ettiğini sananların sayısı az olmasa gerek.

Oysa gerek dine manevî bir ihtiyacın tatmin aracı diye bakanlar, gerek din duygusunu insanın fıtratında meknuz doğal bir hal diye ele alanlar, özdekçi görüşü paylaşmaktan geri durmuyor.

Din, ne mücerret bir manevî tatmin vasıtasıdır, ne insanın fıtratında kendiliğinden gömülü bir haldir. Eğer dine manevî bir tatmin aracı diye bakılırsa, bu "aracın" aynı işi görebilecek başka araçlarla ikamesinin kabul edilebileceği sonucuna varmak tabiîdir. Keza, dine, insanın tabiatında, yaradılışında meknuz bir duygu

diye bakılacak olursa, bir yandan dinin koyduğu kaidelere insanın "kendiliğinden" ulaşabileceği sonucuna varılabileceği gibi, öte yandan bu kaidelere muhalefet duygusu taşımadan herkesin razı olabileceği sonucuna ulaşmak da mümkün olacaktır.

Oysa dince konulan kaideler, insan fıtratının kendiliğinden ortaya koyabileceği hususlar olmadığı gibi, bunları insan fıtratının bir hasılası diye görmek de söz konusu olmamalı.

Acaba namaz mı insanın fıtratındaki bir duyguya tekabül etmektedir? Eğer namazın insan ruhunda tekabül edebileceği bir duygu varsa ve o duygunun adı söylenebiliyorsa, o duyguyu tatmin etmek için başka ikame araçları düşünülemez mi? Yahut zekât, yahut oruç, hac için mi insanın fıtratında meknuz bir takım duyguların karşılığıdır denilebilecek?

Bazılarına cazip görünebilen bu telâkki tarzı, aslında dini vahiy kaynağından soyutlayarak görmek isteyen profan yaklaşım tarzının sonucudur.

Din'e böyle bakıldığında, kendisine birtakım manevî tatmin yolları aradığı farz edilen insan kafasının bir icadı diye görmek doğal bir sonuç olur.

Oysa ne namaz, ne zekât, ne oruç, ne hac, bunların hiçbiri insandaki mevcut bir duyguya tekabül eden ibadetler değildir. Başka bir deyişle, insanın fıtratından geldiği farz edilen duygular, aslında bu ibadetlere muhalefet etme temayülü gösterir.

İnsanın fıtratı namaz kılmaktan değil avare dolaşmaktan hoşlanır. Canı illâ bir şeyler vermek, dağıtmak istiyorsa zekât vermeyi değil, israfı ve sefahati ister. Se-

yahat içinse, Kâbe'den başka tavaf edebileceği ve nefsine daha cazip gelebilecek yerler bulmakta güçlük çekmez.

Sözün burasında belki akla şu soru gelebilir. İyi ama, denebilir, ben senin insan fıtratına aykırı dediğin bu şeyleri severek icra ediyorum...

Fakat bu itirazın mahiyeti farklı: Bu itiraz, ibadetin insan fıtratından neşet eden bir fenomen olduğunu göstermez. Bu itiraz, talim ve terbiye ile nefsin muhalefet duygusunun yenilebileceğini ifade eder. Kaldı ki, bu son cümle bile yanlıştır. Çünkü insan, söz konusu ibadetleri kendi nefsinin doğal eğilimiyle sevdiğini değil, olsa olsa bu ibadetlerin kendisine sevdirildiğini söyleyebilir.

İslâm'a "din" olarak bağlanmaktan çok, onu toplumun "kültür kurumlarından biri" olarak görüp değerlendiren ve kendine genel olarak "sağcı" denilen bir zümre daha var. Bunların anlayışına göre ise din, insana "tarih şuuru" veren araçlardan biridir ve özellikle bu yanıyla kıymetlidir. Geçmişe doğru gidildikçe tarih şuurunun aracı olarak görülen din, hal içinde hayatımızı renklendiren, hayatımıza renk ve cümbüş katan bir "kurum" haline gelir. Bu anlayış, dini, keza sosyal sistemin (toplum yapısının) vazgeçilmez cüzlerinden biri olarak değerlendirir. Bu cüze verilen değerin mertebesi ne olursa olsun neticede bir cüz, bir unsur olarak ele alınır. Milleti meydana getiren unsurlar sayılırken dil, din... diye başlanarak devam edilir. Biz burada bu anlayışı karakteristik yanlarıyla ve genel olarak özetlemeye çalışıyoruz.

Aslında bu görüşü paylaşanların sayısı az değildir. Batı eğitiminden geçmiş, Batılı düşünme tarzını benimsemiş kimseler bu görüşü kolaylıkla paylaşırlar. Gelişigüzel aklımıza gelen birkaç isim verelim. Yahya Kemal,

Ahmet Hamdi, Mümtaz Turhan, Peyami Safa, daha eskilerden Ziya Gökalp vs. Bu anlayışa sahip olanlar, dini, bir vetire halinde devam eden cemiyetin "kültür kurumlarından biri" olarak görür. Din, vazgeçilmez bir olay diye düşünülüyorsa, bu, onun bir kültür kurumu sayılmasından ileri gelmektedir. Yoksa dine, kendi zatından doğan bir değer ve "lâyüsellik" atfedilmez.

İmdi, dini (İslâm'ı) bir "kültür kurumu" olarak vazgeçilmez bir cüz halinde görmekle, dinin kendine mahsus kültür ortamını meydana getireceğini söylemek arasında belli bir yaklaşım farkı var. Birincisinde, din adeta tarihî bir kategori olarak ele alınmakta ve ona bitkisel bir hayat hakkı tanınmaktadır. Din, bir toplumsal kurum olarak işlevini yitirdiği anda, bu anlayış son tahlilde onun terk edilebileceği neticesine müncer olur. Oysa ikinci söyleyişte din yaşanan bir vâkıa olarak benimsenmektedir: herhangi bir kültür unsuru değil, bilakis kendine mahsus kültür kurumlarını meydana getirebilen, nev-i şahsına münhasır nâzım bir sistemdir. Daha iyi anlatabilmek için şöyle söyleyelim: Söz konusu ettiğimiz ilk anlayış dine bir nesne olarak yaklaşır: din bizim dışımızda bir sahnede temsil edilmekte, bizlerse sadece seyirci olarak ona bakmaktayız, bu temsilden etkilensek bile bu, sadece bir seyircinin etkilenmesidir. Oysa dine "din" olarak değer verenin nezdinde oyuncu da biziz, seyirci de. Yani din fert ve cemiyet halinde bizim dışımızda olan bir kurum değil, bilakis yaşayarak katıldığımız bir gerçekliktir. Böyle olunca din, statik, ölü ve bizim dışımızda kalan bir kurum olmaktan çıkar, yaşayan, yaşanan dinamik bir vakıa haline gelir.

Aslında, Hıristiyan Batı kültürüne ait olan, dini bir sosyal kurum olarak ele alan bu anlayış tarzı, bugün

bazı Müslümanların anlayışları arasına bazen onların lâyüsel sandıkları bilim hakkındaki ön yargıları istismar edilerek, bazen "tarih şuuru" adı altında onların gene dokunulmaz sandıkları "milliyetçilik" hassasiyetleri okşanarak ithal edilmiş ve yerleştirilmiştir.

İslâm'a, din olarak bakan ve öylece riayet eden Müslüman, onun bir kültür kurumu veya toplumsal bir kurum olduğunu ileri süren anlayışı reddeder. Ne var ki bu reddediş ayrıca, dinin kendine mahsus bir kültür ortamını tesis etmeyeceği anlamını taşımaz. Dine bir kültür fenomeni diye yaklaşmak başka, dinin kendine mahsus kültür ortamı tesis edeceğini kabul etmek yine başkadır.

Malûmu ilâm da olsa burada, şu gerçeği tekrarlamak gerekiyor: İslâm dindir. Fakat "din" kelimesinin tümel kapsamıyla İslâm'ı kavramaya çalışmak ve onu her an bu kapsam içinde akılda tutabilmek bu gerçeği söylemek kadar kolay değildir. Din kelimesinin ifade ettiği kapsamı bütün boyutlarıyla her ân aklımızda tutamadığımız için ve hele onun muhtevasının ifade ettiği gayeyi çoğu kez hatırlamaktan uzak bulunduğumuz için günlük hayatımızda düştüğümüz yanlışların hesabını bilemem.

Günümüzde, ortalıkta dolaşan sayısız "izm"in getirdiği karanlık ortamda dini anlamaya çalışmak, aslında onu bazılarının gözünde iyice anlaşılmaz kılmaktadır. Dindar olmayanlar dine bakarken, onu tamamen beşerî bir gerçeklik gibi görmeye çalışıyor. Nasıl ki her "izm"in bir kurucusu varsa, din de muayyen bir zamanda, muayyen bir insan tarafından o günün ihtiyaçlarını karşılamak üzere ortaya konulmuş herhangi bir

toplumsal öğretidir. Dolayısıyla her "izm"in akıbeti olan aşınma, yıpranma, eskime, dinin de başına gelir, o da belli bir dönem için işlevini ifa eder ve eskir, kaybolup gider. Bu anlayış bağlamında dinin "vahiy" yoluyla geldiği göz ardı edilmektedir. Yahut da din bazı "izm"lerin prizmasından görülmeye çalışılmaktadır. Bunlar da iki türlü. Bir kısmı, temelde herhangi bir "izm"i benimsemiştir, fakat kendi indî yorumuna göre dinin bu "izm"i tasdik ettiği vehmi içindedir. Diğer bir kısmıysa, temelde samimi olarak dindardır, fakat gene de kafasını çelen bir "izm" vardır, kafasının çelindiği bu "izm"e dinden cevaz talep eder. İşin tuhafı bu cevazı bulur da... Dinden de icazet kopardı mı bu "izm"e, artık sonuna kadar sarılır, sanki dinin tümü, ayrıntıdaki bu cevazdan ibaretmiş gibi...

Türkiye'de değinegeldiğimiz bazı "nasyonalist"lerin (milliyetçi) durumu işte bu sonuncu küme içinde mütalâa edilebilir. Bu kümede yer alanlar "Kişi kavmini sevmekle kınanmaz" mealindeki hadis-i şeriften aldıkları cevazla, sanki dinin tümü bu cevazdan ibaretmiş gibi, temelde saplandıkları bâtılı neredeyse ayrı bir din haline getirmişlerdir. Bu da gene, şimdi belirttiğimiz, dinin ifade ettiği kapsamı tümel boyutuyla kavrayamamaktan ileri gelmektedir. İslâm'ın faizi haram kıldığından hareket ederek, Marksizm'deki faiz yasağını görüp, İslâm'ın Marksizmi tecviz ettiğini söylemek ne kadar abesse, kişinin kavmini sevmesini tecviz eden hadis-i şerife bakarak İslâm'ın nasyonalizmi tecviz ettiğini iddia etmek de o ölçüde abestir.

Fakat Türkiye'de (veya diğer İslâm ülkelerinde) bu çeşit yanlışlara düşenlerin sayısı azımsanmayacak bir

toplam tutmaktadır. Bu türden yanlışlara (veya daha doğru bir deyimle, sapkınlığa) düşmenin sebebi, "din"in kapsamını kendi terimleriyle kavramaktan uzaklaşılmış olmasında aranmalı. Bu anlayış ve idrak bozukluğunun temelindeyse "izm"ler yatmaktadır. Burada, "bilinemezci"lere de kısa bir göndermede bulunalım. Nedir, kimdir bilinemezciler?

Bilinemezciler

Özdekçi görüşü din konusunda yanıltan temel sebep onu kendi terimi (terim: bir kaziyenin esasını teşkil eden kelime veya tabir) bağlamında ele almaması noktasında temerküz eder. Yani dine, ona ait olmayan bir muhakeme tarzıyla yaklaşmak onu anlamamaya müncer oluyor. İslâm'ın zuhuru esnasında bazıları dini kendi terimleriyle anlamaya yanaşmadığı için Müslüman olamadı.

Böyle olunca, ona yaklaşmak yerine, başlangıç noktasına geri dönülüyor. Başka bir deyişle, dini reddetmek için yola çıkmış olan muhakeme tarzı, sonunda dini (ve dine ait hükümleri, etkinlikleri) reddetme noktasında bir kısır döngüye giriyor. Allah'a inanmayan kimseye, O'nun varlığı hakkında getireceğiniz hiçbir delil kâr etmez. Nitekim inanana da delil gerekmez. Büyüklerden birine ait bir nükte anlatılır. O zâta demişler ki: Falan kimse Allah'ın varlığını bin delille ispat ediyor. O zat da cevap vermiş: Demek o kimsenin Allah'ın varlığı konusunda o kadar şüphesi varmış!

Vurgulamak istediğimiz noktalardan biri şudur: Özdekçi muhakeme tarzını eleştirerek bir yere varılamaz. Bu yöntem yeni bir kısır döngüye yol açar. Çünkü bu

yöntemden hareketle yapılacak her eleştiriye bir başka eleştiri ile cevap verilebilir. Ancak yapılacak şey, özdekçi muhakeme tarzının niteliğini kavramak olmalıdır.

Bu muhakeme tarzının tipik bir örneğini B. Russell veriyor. Russell kendini "agnostik"(bilinemezci) olarak tanımlar, yani tanrının bilinemeyeceği akidesine inanmıştır. Bu düşünce tarzının biraz ilerisinde, tanrının var olup olmadığını umursamayan bir tavır yer alır. (Felsefe bakımından tam münkir ile agnostik -laedriye meslekine mensup- arasında fark gözetilse bile, dince ikisi arasında fark yoktur, ikisi de münkir sayılır). Adı geçen filozof "ilk sebep" konusunda şöyle düşünür: "Beni kim yarattı sorusunun cevabı verilemez, çünkü bu soru, son tahlilde, tanrıyı kim yarattı sorusuna müncer olur: Her şeyin bir sebebi olması gerekiyorsa tanrının da bir sebebi olmalıdır". Bu muhakeme tarzı, daha baştan inkâr etmeye şartlanmış olarak yola çıkıyor. Aynı muhakeme tarzından hareket ederek verilecek bir cevap yoktur, o takdirde materyalistik muhakeme tarzının tuzağına düşülmüş olur. Nitekim Allah'ı kendi zatına ait sıfatlarla kavrayan bir kimse için de, filozofun ileri sürdüğü "ilk sebep" iddiası yersiz ve abes kalır.

Bütün mesele, dini kendi terimlerinin bağlamı içinde, kendi mantığı ile kavramaya yönelmektedir. Sürçme, dini kendi dışında kalan bir mantıkla kavramaya çalışmaktan doğuyor. Materyalistik mantığın da dinin mantığına vereceği bir cevap yoktur. Nitekim bunu kavrayan filozoflar kendilerini agnostik olarak ilân ediyor. Tanrı tanımaz (ateist) diye bilinen Sartre da temellendirmesini "agnosticisme" (bilinemezcilik) üzerine kurmuştur. Sebep şudur: Tanrının yok olduğunu

kanıtlayamayınca O'na inanmak gerekiyor, halbuki inanmamaktadır. Böyle olunca, insanın kendi tecrübesi dışında bir bilgisi olmayacağını, "tanrı"yı ise kendi tecrübelerimizle bilemeyeceğimizi söylüyorlar. Yani "agnostik" oluyorlar.

Gelenek Meselesi

1.

İslâm dinine yabancı olan biri, onu basit bir "gelenekçi" olarak görebilir.* Nitekim Batı dünyasında da koyu Hıristiyan'ın dinine bağlılığı böyle bir bağlam içinde değerlendirilmektedir. Konu, giderek sosyolojinin uğraştığı meselelerden biri haline gelmiştir. Geleneğin, dar anlamıyla örf ve âdetin, çağdaş toplumun dinamik gelişme süreci içinde tıkayıcı, engelleyici, bastırıcı ve ilerlemeye karşı koyucu bir rol oynadığı söylenebilmektedir. Bu yüzden de, yıpranmış sayılan geleneğin kanunlarla kaldırılması yoluna gidilmektedir.

Öte yandan aynı geleneğin toplumsal ilişkilerde kolaylık sağlayıcı, kendiliğinden düzenleyici bir kurallar demeti getirdiği de kabul edilmektedir. Geleneğin, daha doğrusu örf ve âdetin (veya teamülün) o toplum içinde bir bakıma müeyyidesi olmayan hukuk kuralları gibi itibar gördüğü bilinmektedir. Örf ve âdet, hukuk kuralları gibi kanunî bir müeyyideye raptedilmemiştir, fakat toplum baskısı onlara hukuk kuralları gibi uyulmasını zorunlu kılar.

---

* Bu konuda bkz. Rasim Özdenören, *Müslümanca Düşünme Üzerine Denemeler*, İz Yayıncılık (9. ve sonraki baskılar tarafından yapılmıştır).

Geleneğe uyan kişinin davranışında "geçmişe saygı", "alışkanlık" gibi amiller gizli bulunabilir. Bu yanı ile gelenek yalnızca sosyolojinin değil, psikolojinin de alanına girer. İkiyüz yıldan beri, yani Fransız İhtilâlinden bu yana Batı'nın hemen her ülkesi hemen her alanda (sınaî, iktisadî, siyasî) üst üste gelen ihtilâller, inkılâplar geçirmiştir. Gelen her yeni ihtilâl veya inkılâp o ülkenin insanından eski geleneğini bırakıp yeni alışkanlıklar edinmesini istemiştir. Yeni düzene eski alışkanlıkları dolayısıyla uymakta güçlük çeken ve sırf bu nedenle karşı koyan kimse "tutucu" olarak görülmüş ve kınanmıştır.

Din, ayrı bir "toplumsal norm" sayılmamakla beraber, bir anlamda o da örf ve âdet (gelenek) kategorisi içinde mütalâa edilmiş, dolayısıyla nazarî de olsa vazgeçilebilir bir gerçeklik olarak görülmüştür. Kimse dinden vazgeçmeye yanaşmasa da dinin böyle değerlendirilmesi, belli bir zihniyetin ifadesini yansıtır.

Durumu şöyle de anlatabiliriz. Dine bağlılık dini bütün bir Hıristiyan için bile, belli bir toplumsal alışkanlığın korunması ve devam ettirilmesi tarzında anlaşılmaktadır. Bu alışkanlığını, o, aynı zamanda "geçmişe saygı" amiliyle de bezeyebilir. Dine sahip çıkarken elbet "kutsal bir şeye" sahip çıktığının bilincindedir. Böylece din, toplumsal normlar arasında farkına varılmadan "kutsal bir alışkanlık" haline getirilmiş olmaktadır. Ama önünde sonunda bir alışkanlıktır: vazgeçilebilir bir şeydir insanın "dinî tutkusu". Böylece geleneğe karşı yöneltilen küçümseyici, hor görücü bakışın dini de aynı çerçeveye indirgemek istediği belli olmaktadır.

Şimdi Türkiye'de de Müslümanların İslâm'a bağlılığını, Batı dünyasında yerleşmiş anlamıyla bir tür "gele-

nekçilik" diye görenler ve sananlar var. Nitekim Müslümanların zaman zaman "gelenekçiler" veya "tutucular" gibi sıfatlarla anılması, böyle bir anlayışın sonucudur. Oysa hiç bir şuurlu Müslüman dar anlamda gelenekçi değildir. Bu anlamdaki gelenekçiliği reddeder. Çünkü onun, İslâm'a bağlılığı basit anlamda bir geleneğin, bir alışkanlığın sürdürülmesi anlamını taşımaz. Müslüman, İslâm'a, Allah'a olan kulluğu ancak ve yalnız bu yoldan gerçekleşebileceği için bağlıdır. Hiç bir geleneğin hatırı için ve başka hiç bir şey için değil!...

Tutuculuk

"Tutuculuk" kelimesinden, eski deyimiyle muhafazakarlıktan kimin ne anladığı belirsizdir. Bu kavram bulanıktır. Çeşitli dünya görüşlerine mensup kimseler bu kelimeden kendine göre farklı anlamlar çıkartıyor.

Tutuculuk konusunda ABD Başkanı Reagan ilginç bir örnek sergilemiştir. Onun başkanlık seçimi arifesinde tutucu diye tanıtılması hatırlardadır. Gerçekten bu adam sırf muhafazakâr diye lanse edildiği için Türkiye'de muhafazakâr diye bilinen çevreler onun ABD'ye başkan seçilmesini hiç olmazsa kalben desteklemiştir.

Fakat muhafazakârlığın kıstası nedir? Bunun mutlak kıstasları var mıdır, yoksa bu da değişken bir görüngü müdür?

Reagan'a niçin muhafazakâr deniliyor? Ortada, bu adlandırmanın müspet, elle tutulur gerekçesi yoktur. Eğer Reagan, dini bütün bir Hıristiyan olduğu için bu sıfata yaraşır sayılıyorsa, daha önceki başkanlar Reagan'dan farklı mıydılar? Onlar da, başkanlık görevine

başlarken İncil üzerine yemin etmiyorlar mı idi ve kiliseye devamlarına ihmal mi gösteriyorlardı? Reagan da, selefleri gibi, başkanlık görevine fiilen başlarken kendisine İncil üzerine yemin ettirilmiştir. Öyleyse, Reagan'a muhafazakâr sıfatının yakıştırılmasında din unsuru asal bir faktör diye ele alınamaz.

Türkiye'de kendini muhafazakâr diye bilen bazıları, meselâ kendinin yahut çocuğunun film yahut tiyatro oyuncusu olmasını, hanende yahut sazende olmasını muhafazakârlığa aykırı sayabilir. Oysa Reagan'ın vaktiyle bir sinema oyuncusu olduğunu herkes biliyor. Öyleyse, bu bir kısım Türk vatandaşı nezdinde Reagan'ın muhafazakâr sayılmaması gerekmez mi? Fakat öte yandan nice sahne ve perde sanatçısı var ki, kendini muhafazakâr diye tanımlıyor.

Meselenin daha ilginç bir yanı var, Reagan gerek başkan seçilmeden önce, gerek seçildikten sonra, "daha liberal bir düzen kurmayı amaçladığını" vurgulayıp durmuştu. Liberalizm 18. ve 19. yüzyıllarda Avrupa'da muhafazakârlığın tam karşıtı bir kavram olarak kullanılıyordu. Oysa şimdi, liberal politika izleyeceğini söyleyen bir Reagan muhafazakâr diye nitelendiriliyor. Marksist jargonda ise liberalizm "gericilikle" eşanlamlı bir kavramın adıdır. Türkçe'de gericilik veya irtica kelimeleri ile söylenen kavram Batı dillerinde "reactionary" (karşı koyma) kelimesi ile ifade ediliyor. Liberal bir politika izleyeceğini söyleyen biri, şimdi bu durumda, gerici mi oluyor, yoksa muhafazakâr mıdır?

Kısacası siyaset alanında bazı sıfatlandırmaların gerçekte fazlaca bir anlamı yoktur. Ne var ki, kafaları şartlandırmada ustaca kullanılmakta ve vatandaşlar

üzerinde bu tür kelimeler bir takım asılsız fakat büyülü etkiler doğurmaktadır.

Hele Batı kültüründe kullanılan ve orada az çok belirli anlamları ifade etmeye yarayan bu çeşit kelimeler Türkçe'de kullanıldığında iyice bulanık bir mahiyet kazanmaktadır. İran'ın İslâmî harekâtı acaba Batı dillerinde nasıl tavsif edilecek? Bu harekâtı İslâm'ı yani dini yürürlüğe koymak istediği için muhafazakârlık (tutuculuk, gericilik) sıfatıyla mı anacağız, yoksa yeni bir düzen önerdiği için devrimci ve ilerici mi sayacağız?

Seçim propagandası esnasında kitlelerin önünde karısıyla öpüşen Reagan, bizim muhafazakâr insanımızın gözünde hiç de muhafazakâr değildir. Fakat ABD'nin kurumsal Yahudi yanlısı politikasını sürdüreceğini söyleyen bu adamın toplum önünde aşikâre öpüşmesi, Amerikan geleneğinin tabiî bir parçası sayılır.

Batı kültürünün kendi bütünlüğü içinde anlam ifade eden kelimeler Türkçe'ye aynen aktarıldığında, çoğu kez ya hiç bir anlam ifade etmeden kalır ya da yanlış anlamlar kazanır. Fakat Türkiye'de bu yanlışlıklar ve yanlış anlamalar çok özel amaçlarla ve ısrarla kullanılmaktadır. Kendi terimlerinden kopan bir kültürün maruz kalacağı doğal sonuç olarak kabul etmek gerek bu durumu.

Reform Ve Tecdit

İslâmî anlamda yenileme (tecdit) kavramı ile Batı dünyasında kullanılan reform kavramı birbirinden farklıdır. Bu iki kavram arasındaki farkın gözden kaçırılması içinden çıkılmaz karışıklıklara, yanlış anlamalara yol açmaktadır.

Batı tarzı eğitimden geçmiş ve Batıya ait kavramlarla düşünmeye başlamış kimsenin bu kavramları İslâmiyet'e uyarlamaya kalkışması halinde ortaya bulanık bir "kavram halîtası" çıkmakta, zihinler karışmaktadır. Birbirine yakın duran kavramlar söz konusu olduğunda durum iyice karışık bir hal almaktadır.

"Renew" (yenileme, tecdit) kavramı ile "reform" (ıslah, iyileştirme ve bu bağlamda onarma, yenileme) kavramları arasındaki benzerlik, İslâmiyet'le Hıristiyanlık arasındaki farklar gözden kaçırılarak kullanıldığında, söz konusu kavramların alanı ve muhtevası birbirine karışmakta, neyin amaçlandığı belirsizleşmektedir.

Hıristiyanlık'ta kullanıldığı anlamda reform, dinin ıslahı, yenilenmesi, onarılması amacına yönelik bir faaliyettir. Burada, dinin, oluşmuş bulunan yeni şartlara göre yeniden biçimlendirilmesi, gerekiyorsa tadili (değiştirilmesi), böylece onun yeni şartlara intibakının sağlanması söz konusu olmaktadır. Meselâ iktisadî uygulamanın kapitalistik sistemdeki gelişmesi faizi yürürlüğe koymuşsa, Hıristiyanlık'taki faiz yasağına rağmen, dinin bu hususta hükmünü değiştirmeye matuf faaliyetler reform sayılır. Burada, dinin hükmünün yeni iktisadî ve içtimaî şartlara uyarlanması amacıyla dinin yenilenmesi veya ıslahı öngörülmüş olmakla birlikte, aslında yeni bir din meydana getirilmiş olmaktadır. Reforma uğrayan din, artık eski orijinal din olmaktan çıkar, onun yerine "mevzu" bir din meydana getirilmiş olur.

İslâmî anlamdaki tecdit (yenileme) kavramının şimdi sözü geçen Hıristiyanî anlamdaki reformla ilgisi

yoktur. İslâmî anlamdaki yenileme kavramı, İslâm'ın aslından saptırılarak anlaşılmasını ve yorumlanmasını önleyerek onun aslına uygun biçimde nasıl anlaşılması gerektiğini ifade eden bir faaliyettir. Yani Hıristiyanlıktaki reform anlayışında olduğu gibi, oluşmuş bulunan yeni içtimaî ve iktisadî şartlara göre dinin değiştirilmesi ameliyesi İslâmî anlamdaki yenileme kavramının dışında kalır ve bu anlamda yenileme reforma karşıdır. Reformda "tashih" edilen dinin kendisi iken, yenilemede (tecdit) din hakkındaki yanlış anlamalar tashih edilir. Başka bir söyleyişle, reform bidatleri dinin bünyesinde içselleştirme ameliyesini ifade ederken, tecdit bidatleri dinden çıkartma, dini bidatten arındırma anlamına gelir.

Aradaki bu önemli fark gözden kaçırıldığında, yenileyiciler (müceddıtler) ile reformcular arasındaki yaklaşım farkının kavranması imkan dışı kalır.

Son yüz-yüzelli yıl içinde Batı etkisindeki "Müslüman mütefekkirler"in tavrı yenileyici olmaktan çok reformcu olmuştur. Bunda, sosyolojinin etkisini görmeliyiz. Çünkü sosyoloji, kültür değişimi konusunda, insanın, değişen kültüre uyumunu öneriyor. Sosyoloji yönünden din de herhangi sosyal kurumdan biridir. Dolayısıyla laik ve profan Batı kafasıyla bakıldığında reform hareketi tabiî görülüyor. Yani insanın, dinin hükmüne göre kendini değiştirmesi değil, fakat dinin hükmünü "kendine göre" değiştirmesi öne çıkıyor.

Oysa Müslüman dinin hükmüne göre yaşayarak kendini değiştirir, başka deyişle yenilenen insandır, din değil.

İbadetin Veçheleri

Kimi zaman ibadeti bu dünya düzeni ile ilgisiz bir olaymış gibi düşünüyoruz. Daha doğrusu, sanki bu yolda düşünmek için bir telkin altında tutuluyoruz. Sanıyoruz ki, ibadetimiz mücerret halde yalnız ve yalnız öbür dünya ile ilgilidir ve onun bu dünyaya ilişkin bir veçhesi yoktur: Müslüman ibadetini sırf öte dünyayı kazanmak için yapar! Böyle düşünme hususunda genel bir eğilim meydana getirilmiştir.

Nerden kaynaklanıyor bu eğilim? Dolaşık yollara sapmadan söyleyelim: Bu görüş tarzı Batı'dan bulaşmıştır bize. İslâm'a Batılı insanın kafa yapısıyla bakıldığında ortaya çıkan aynı şaşı görüş, ibadeti öteki amellerden ayırdığı için, onu salt öteki dünyaya ait bir olay gibi görmektedir. Elbet, bütün ibadetlerin öbür dünyaya yönelik bir veçhesi bulunmaktadır. Fakat olaya Müslüman'ın gözüyle bakıldığında, öbür dünya için olmayan, öbür dünyayı kazanmak için yapılmayan herhangi bir amel, iş ve fiil tasavvur etmek mümkün müdür?

Fakat hayır, Batılı zihniyet içinde, bu dünyaya ait amellerle öte dünya için yapılan ameller birbirinden farklıdır. Laboratuarına girerken tanrıyı kapı dışında bırakmayı düşünen Batılı âlim, onu aynı zamanda kilisenin dört duvarı arasına hapsetmeyi de başarmaktadır(!). Tanrı'yı ve Sezar'ı kesinkes ayırmak isteyen bir kafa yapısına sahiptir o. İşte bu aynı anlayışla İslâm'a bakıldığında, söz konusu *illusion* ona da izafe ediliyor. Ve İslâm'ı böyle vehmettirmek için eğitiliyor zihinler.

İslâm'da ibadetler aynı zamanda bu dünya düzeninin bir parçasıdır, öteki bütün ameller gibi. Ve gene öteki dünyaya ilişkin hareketlerdir, gene öteki ameller gibi.

İbadetler İslâm'da bu dünyaya ilişkin faaliyetler olarak da telâkki edildiği içindir ki, onların ihmali cezayı gerektirmektedir. Başka deyişle, İslâm hukuku, ibadetlerin ihmalini kamu düzenini bozan bir davranış sayar ve bu ihmali işte bu yüzden cezalandırır. Oysa din ve devlet ikiliğinin geçerli olduğu bir toplum düzeninde, ibadetlerin ihmal edilmesi halinde, devletin bu ihmali cezalandırmasını haklı çıkartacak bir mantık olamaz.

Salikleri ibadet etmeyen bir İslâm toplumu tasarlanamaz. Böyle bir toplum tasavvur edilebiliyorsa, orada İslâmî düzenin olmadığı varsayılıyor demektir. Bu, meselenin bir yanı. Öte yandan Müslümanlar için, ibadetler sadece bilinen ibadetlerden ibaret değildir. Yani yalnız namaz, oruç, zekât ve hac'dan ibaret değildir. Bunların dışında, Müslüman'ın Allah rızası yolunda yaptığı her iş ibadet hükmündedir. Rızkını aramaya çıkmış birinin bu eylemi ile uyuyan âlimin bu hali de ibadet hükmündedir. Başka hiç bir dinde, hiç bir toplum düzeninde ibadetle hayatı, hayatla öte âlemi, masivâ ile maverâyı böylesine kaynaştırmış, böylesine biri diğeri için varlığı farz kılınmış bir yaklaşım tarzına ulaşılmamıştır.

Şimdi, müsteşrik gözüyle bakıldığında, cihat yalnız bu dünyaya ilişkin bir faaliyet gibi görünebilir. Batılı bir anlayış içinde bu dünyaya aitmiş gibi sanılan savaş, Allah rızası yolunda yapıldığında, katıksız bir öte dünya meşgalesi haline dönüşür. Çünkü o aynı zamanda ibadettir.

En kısa biçimiyle söylendikte: Batılı yaklaşımın bu dünya için icra edildiğini sandığı amelin bir yüzü öbür dünyaya dönükken; sırf öte dünya için icra edildiğini sandığı amelin de bir yüzü bu dünyaya dönüktür. Ba-

tılı anlayışa paradoks gibi görünebilecek olan bu tablo Müslüman'ın gerçek yaşantısının ifadesidir. İslâmî yaşantıda ibadet, öte dünya ile ilgili bir işlem olduğu gibi, aynı şekilde bu dünya düzeni ile de ilgili edimler cümlesinden sayılır.

Zengin Kim, Yoksul Kim?

Günümüz dünyasında zenginlik ve yoksulluk kavramları da fesada uğratılmıştır.

Bugün ülke olarak Türkiye yoksullar arasında sayıldığı gibi, bu ülkede yaşayan insanlar da Batı'nın koyduğu standartlara göre yoksul sayılmaktadır.

Bazı toplum kesimlerinde, belli bir moda muvacehesinde yoksul görünmenin nerdeyse bir iftihar vesilesi sayılması olayını bir yana bırakalım. Bugün kendini yoksul sayan veya öyle gösteren kimsenin elinde bulundurduğu servet miktarını bundan 70-80 yıl önceki hayat standardıyla karşılaştırdığımızda çarpıcı sonuçlara ulaşırız. Günümüz hayat standardı açısından yoksul görünen biri, düne göre zengin sayılabilir. Dolayısıyla insanların zenginlik ve yoksulluk hakkındaki telâkkisi farklı kıstaslara göre değişebilmektedir. Günümüzde asgari ücretle çalışan ve kendini yoksul telâkki eden birinin evinde ve elinin altında bulundurduğu çeşitli kolaylıklar (çamaşır makinesinden buzdolabına, televizyondan mobilyaya..) dünkü zenginlerin kavuşmayı hayal bile edemeyeceği şeylerdir. Bu bakımdan dönemler arasındaki mukayesenin bizim asıl değinmek istediğimiz hususta fazlaca bir değeri olmayacaktır. Topkapı Sarayı'nı gezmiş olanlar, vaktiyle padişahların oturduğu ve bugün aynıyla muha-

faza edilmiş olan yerlerin, halen kendi oturdukları evlere, o evlerdeki döşeme eşyasına göre oldukça yoksul sayılabileceğini fark etmişlerdir sanırım.

Öyleyse asıl sorumuza dönelim: Bugün yoksulum diye feryat eden kimsenin zenginlikten anladığı şey nedir? Bir daire, bir oto sahibi olmak mı? Bankada bir miktar yedek para bulundurmak, yazın bir kıyı şehrine tatile çıkmak mı? Fakat görüyoruz ki, bu tür imkânları elinde bulunduranlar da aslında kendini zengin saymıyor, eğer tevazuan fakir olduğunu söylemiyorsa, taş çatlasa orta halliyim diyordur.

Demek ki, ister dönemler arasındaki mukayesede, ister aynı dönemde yaşayan kişiler arasındaki mukayesede olsun, zenginlik ve yoksulluk hakkında birtakım nispî telâkkilerden başka bir şey elde edilememektedir. Özellikle, Batı'nın koyduğu standartlara göre ölçüp biçerek kendi durumu hakkında bir kanaat sahibi olmak isteyenler hiç de iç açıcı neticelere varamayacaktır.

Üstelik yoksulluğunu ilân etmenin moda haline geldiği ve yoksul olduğunu çekinmeden söylemenin bir tür iftihar vesilesi sayıldığı günümüzde, kime zengin diyeceğiz? Hiç kimse kendine zenginim demediğine göre, zengin olan kim peki?

Dün İslâm kültürü içinde yaşayan insan için yoksulluğunu gizlemek fazilet sayılırken, bugün yoksul olduğunu ilân ve ifşa etmek fazilet haline gelmişse, aslında, ilk bakışta sanılabileceği gibi fark, zenginliğin ve yoksulluğun ölçüsü olarak kullanılan kıstasların değişmiş olmasından ileri gelmiyor, fark telâkki tarzının, dünya görüşünün telkin ettiği yaşama alışkanlığındaki değişiklikten ileri geliyor. Zenginliğimizi ve yoksulluğumuzu Batı

iktisadiyatının koyduğu kalıplara göre ölçüp biçmedeki sakatlıktan ileri geliyor. Harcama tutkusu sonsuz olan fakat elindeki imkânı ne kadar zorlarsa zorlasın tutkusunu tatmin edemeyen herkes kendini yoksul sayıyor. Kaldı ki, böyle bir anlayışla herhangi bir doyum noktasına ulaşmak teorik olarak da imkânsızdır. Başka bir deyişle, tüketim ekonomisinin getirdiği kıstasa göre aslında bizzat zenginlik kavramı tanımsız bırakılmıştır.

Biz tüketim ekonomisine rağmen gene de soralım: Zengin kimdir ve zenginlik tanımsız bir kavram mıdır? İslâm'ın ölçüsü bu hususta açıktır. 20 miskal altını veya 200 dirhem gümüşü (bu günün ölçüleriyle 86,25 gr. altın veya 603,75 gr. gümüş) bir yıl süreyle fasılasız olarak mülkiyetinde bulunduran kimse zengin sayılır. Yahut asgari 5 deveyi veya 40 baş koyunu veya keçiyi aynı şartlarla mülkiyetinde bulunduran kimse zengindir, vs. Bunlar zekât nisaplarıdır. Zekâtı ise tanımı gereği zenginler öder.

Böylece İslâm'da zenginlik kavramı, kişinin keyfine göre tayin edebileceği nispî ve izafî bir hal değil, somut olarak ölçülebilen ve kişiye hukukî mükellefiyet yükleyen nesnel bir statüdür. Zenginlik veya yoksulluk kişinin duygularına, kendisi hakkında beslediği zanna göre tayin edilen keyfî bir hal değildir, asgari ölçüleri belirlenmiş hukukî bir statüdür. Şimdi yoksulum diye feryat edenler arasında bu asgari ölçülere göre gerçekten yoksul sayılabilecek kaç kişi vardır, acaba?

Günümüzde yoksulluğunu ilan etmekle övünç duyanlardan çoğunun, somut ölçülere göre yoksul olduğunu değil, fakat ruhen yoksullaştırılmış olduğunu kabul etmek yanlış sayılmasa gerek.

Tebliğ

Tebliğ kelimesi, sözlük anlamıyla bir haberi ilgililere ulaştırmak anlamına geliyor. Ama terim olarak kullanıldığında, bu yalın anlamı aşan bir kavramı ifade ediyor. Özellikle İslâmî bir terim olarak kullanıldığında ve tebliği Müslümanların başlıca görevleri arasında saydığımızda, bu terimi mücerret olarak sadece bir haberin iletilmesinden ibaret bir kavram olarak ele alamayız.

Geniş anlamda düşündüğümüzde, bir Müslüman'ın bütün tavır ve davranışları da tebliğ kavramının içinde ele alınabilir. Çünkü Müslüman, her türlü davranışıyla mensubu bulunduğu dinden bir haber verir çevresine. Gerçi bu türden olan tebliğ zımnidir, açık değildir. Fakat etkisi yönünden en az açık tebliğ kadar önemlidir, hatta şartlara göre açık tebliğden daha etkili olabileceği yerlerin olduğu düşünülebilir.

İslâmî bir terim olarak kullanıldığında tebliğ kavramının "hakikat"in ilgililere ulaştırılması anlamına geldiğini ve Müslümanların bu ulaştırma işiyle görevli bulunduğunu söyledik. İlgililer kimdir? İlgililer insanlardır. Demek ki, Müslümanlar, İslâm'ın öngördüğü hakikati öteki insanlara ulaştırmakla yükümlü tutuluyor.

Tebliğ, madem ki bir görevdir, o halde bu görevin yerine getirilmesine engel olan şartlar varsa, o şartların bertaraf edilmesi de, tebliğin ilgililere ulaştırılması bakımından, sözü geçen görev içinde düşünülecektir. Kendini tebliğle görevli sayan kimse, engelleri söz konusu ederek yükleneceği görevi yerine getirmekten kaçınamaz.

Tebliğin yerine getirilmesine engel olan kimdir veya ne'dir? İslâm'a karşı (muhalif) tavır belirten herkes ve her şey (İslâm'ı kendine hasım sayan toplumsal ve si-

yasal düzenlerin tümü) aynı zamanda tebliğe de karşı sayılır. Yani Müslüman'ın, tebliğ görevini yerine getirmesinin önünde engel olarak kabul edilir. Öyleyse tebliğ hizmetini yerine getiren kimsenin bu engelleri ortadan kaldırması, bertaraf etmesi gerekmekte ve ondan böyle bir eylem beklenmektedir, ki böylece tebliğini insanlara ulaştırabilsin: teknik deyimiyle (terminolojide) bu eyleme cihat diyoruz..

Burada, önemli bir hususa değinelim. Dinde zorlama yoktur (Kuran: Bakara/256). Bu, genel bir ilkedir. İslâm tebliğcisi, engelleri bertaraf etmeye çalışırken, dini zorla kabul ettirmek için savaşmıyor, o, mücerret tebliğine engel olan şartları ortadan kaldırmak için savaşmaktadır. Buradaki inceliğe dikkat etmek gerek. Söz konusu engellerin bertaraf edilmesi, tebliğin zorunlu bir safhasıdır. Yoksa dini zorla kabul ettirmekle ilgisi yoktur. Aksi takdirde bu engel aşıldıktan sonra insanları zorla Müslüman etmek gibi yeni bir mücadeleye daha girişmek gerekirdi ki, İslâm tarihinde böyle bir mücadeleye girildiği görülmemiştir. Esasen hidayet yalnız ve ancak Allah'tan geldiğine göre, onun bir lütfu sayıldığına göre, bu tür bir mücadelenin anlamı da yoktur. Mücerret Vahyin tebliğ edilmesi, hidayet dağıtmak anlamına gelmez; tebliğci belki hidayete vesile olur, o kadar; görevi de zaten bundan ibarettir.

Cihat

Bazı İslâmî kavramların gerçek anlamında değil, fakat mecazî bir anlam yüklenerek kullanılması yanlış anlaşılmalara ve lüzumsuz ihtilâflara yol açmaktadır.

Mecazî anlamda kullanılan kelimeler arasında "cihat" (savaş) dikkate değer bir yer işgal ediyor.

İslâm uğruna çalışan hemen herkese "mücahit" sıfatını yakıştırmak günümüzde nerdeyse salgın hale gelmiştir denebilir. Herhangi bir toplantıda kürsüdeki konuşmacıya "mücahit" çığlıklarıyla nümayiş yapıldığı görülebilmektedir. Bu hareket, o hatibe, topluluğun bir iltifatıdır diyerek müsamaha ile karşılamak mümkündür belki. Ancak, belli bir mânâyı ifade eden "mücahit" kelimesinin gerçek anlamından saptırıldığı, hiç olmazsa gerçek anlamının farkına varılmadan da olsa zayıflatıldığı aşikâr olmalıdır. Bir hatibin hitabeti, bir yazarın yazı yazma faaliyeti, görevini yerine getiren birinin bu işi "cihat" sayılır ve bu kişi de "mücahit" ilân edilirse, İslâm'ın bazı kavramları ucuzlatılmış olur.

Bu meselenin diğer bir yanı da, bizzat bu faaliyetlerin içinde bulunan kimsenin yaptığı işe "cihat" gözüyle bakmasıdır. Bir dergi çıkaran kimse, yürüttüğü bu işi cihat sayabilmektedir. Cami yaptırmak için veya Kuran okumasını öğretmek için çaba gösteren bir dernek, veya parti faaliyetini yürütmek için çalışan kimse, kendini cihat yapıyor farz edebilmektedir. Böyle farz ettiği için, o faaliyetine katılmayanları "kaçak" olarak görebilmektedir. Yaptığı işi ve yalnız onu cihat olarak gördüğü için o faaliyete katılmayan herkes kolayca hainlikle, kaçaklıkla, idraksizlikle damgalanabilmektedir.

Şimdi, kendi köşesinde ilmî bir faaliyet içinde bulunan bir Müslüman ilmî faaliyette mi bulunmaktadır, cihat mı yapmaktadır? Bir dernek faaliyetini yürüten kimse dernekle ilgili bir iş mi görmektedir, yoksa cihat mı yapmaktadır? Bütün bu faaliyetler cümlesinin nihai

amacı İslâmî hizmete matuf çalışma da olsa, yapılan işin adı doğru konulmayıp bunların tümüne "cihat" denirse, dernekçiler kendi üyesi olmayanlara veya bu derneğin faaliyetine katılmayanlara cihat kaçağı diye bakmakta mazur sayılır. Söz konusu faaliyetler cümlesinin genelde ibadet hükmünde olması, bu faaliyetlerin ıstılah anlamında cihat sayılmasını gerektirmez.

Cihadın İslâm hukukunun belirlediği şartlar içinde açılmış olması gerekir. Ancak bu durumda cihada katılan kimseye "mücahit" denir. Yoksa her çeşit faaliyetimize, Allah rızası için bile yapılıyor olsa, bir takım benzetmelerden hareketle cihat adını vermek yanlışlığa yol açar. Bir amelin bizatihi ibadet (veya cihat) olması durumu ile o işin ibadet (veya cihat) hükmünde sayılması arasındaki farka dikkat edilmelidir.

Tasavvuf

Bir tür anlayış İslâm'ı nasıl hayatın dışında sanıyorsa, tasavvufu da İslâm'ın dışında sananlar bulunmaktadır. Tasavvufun Hıristiyan rahiplerinin yaşayışından ilham alındığını iddia edenler olduğu gibi, onu Grek felsefesine veya Hint düşüncesine bağlayan farklı görüş ve iddia sahipleri de var.

Bir Müslüman'ın cehlinden dolayı düştüğü yanlışa bakarak "İslâm budur" diye bir hükme varmak ne kadar doğru ise, bazı kimselerin aslında bidat olan "âyinler"ine bakarak "tasavvuf budur" demek de ancak o kadar doğru olur. Sadece yanlış uygulamalara bakarak tasavvufu reddetmek, velilik iddiasında bulunan bir sapığa bakarak velayeti reddetmek gibi bir şeydir.

İslâm'a müsteşrik kafasıyla yaklaşanların tasavvufu "mevzu" (sonradan konulmuş) bir olay diye göstermesine denecek bir şey yok. Ancak şeriat adına tasavvufa karşı çıkanlar var, işte asıl onların üzerinde durulmalı. Tasavvuf adına geliştirilmiş bidatler yok mu? İslâm'a muhalif olanların uydurduğu bir takım sapık "tarikatlar" elbette var. Ancak bunlara bakarak tasavvufun hakikatini reddetmek, papaza kızıp oruç bozmaya benzer. Şeriat adına tasavvufu inkâr edenlerin aslında şeriatı bilip bilmediği sorgulamaya açıktır. Üstat Necip Fazıl, Abdülhakim Efendi Hazretlerine (ks) atıfla bir taifeyi "kaba softa, ham yobaz" olarak tavsif eder. Bu söz dine bağlı, ihlâs sahibi Müslümanları küçük düşürmek anlamında kullanılmıyor. Fakat dini, kendi idraklerine sığdıramayan, buna rağmen din adına "fetva kesme"ye çıkan cahillerin durumuna atıfta bulunuyor. Nitekim Abdülhâlık Gücdüvânî Hazretleri de (ks) müritlerinden birine verdiği öğütte: "Cahil sofulardan uzak ol ki, onlar din yolunun hırsızları ve Müslümanlığın yol kesicileridir" demiştir.

Bütün karışıklık ve yanılgı "tasavvuf" kelimesinden çıkıyor. Kelimenin sonradan üretilmiş olduğuna bakanlar, delalet ettiği anlamın da *mevzu* olduğunu sanıyor. Oysa tasavvuf, en saf anlamıyla zikrullah, salâvat ve tesbihâtla meşgul olmaktır. Şeriata bunlar mı sonradan dahil edilmiştir? Bir öğretici, bir eğitici, bir mürşit, bir bilen, talebesine zikretmenin usulünü talim ettirir. Nasıl ki Resulü Ekrem de (sav) ashabına zikri talim ettirmiştir. Yani adına sonradan tasavvuf denilen hal, aslında sünnetin devam ettirilmesinden başka bir şey değildir. Bu hal insanın, zikretmek suretiyle kul olduğunu kavramasından ibarettir. Tasavvuf, insana şeriatta

ne öngörülmüşse, o hükmün hakikatini kavrayabilmesi yolunda sarf ettiği cehtin, ifa ettiği talimin adıdır.

Cüneyd-i Bağdadî (ks) tasavvufu şöyle anlatıyor: "Tasavvuf, kalbin Hak Teâlâdan gayrısıyla alâkasını kesmesidir ve gönül topluluğuyla zikrullah ve kendinden geçip Hakkı dinlemek ve emr-i ilâhiye ve sünnet-i seniyyeye ittiba ile ameldir."

Şeriat dünyaya bağlanmayı emretmiyorsa, tasavvuf dünyayı dışlamanın, onu hakir ve zelil görebilmenin talimini yaptırıyor. Başka bir şey değil.

"Ben"

Necip Fazıl Kısakürek'in "Ben" başlıklı şiirinin son beyti:

Hep ben, aynı ve hayal; hep ben pervane ve mum
Ölü ve Münker-Nekir; baş dönmesi, uçurum

diye biter.

Bu beyit son dönem şiirimizde tevhit akidesini dile getiren en güzel örneklerden biridir.

Bu şiirde kullanılan "ben" kelimesinin "ene" ve "nefsaniyet" ile ilgisi yoktur. Bu anlamda, bilakis, ben'in iptali söz konusudur. Ayna ve aynadaki hayal, mum ve onun etrafında dönen pervane, ölü ve ölüyü sorguya çeken melekler, uçurumun kenarında başı dönen insanla uçurumun kendisi hep aynı "zat"tır. Pervane mi benim, yoksa mum mu? Yoksa hiçbiri ben değilim de hepsi O mu?

Hallac-ı Mansur'a "ene'l-Hak" (Hak benim) dedirten hikmetle, Mecnun'un Leyla'ya söylediği:

Ger men men isem nesin sen ey yar
Ger sen sen isen neyim meni zâr?

beyti hep aynı tevhit akidesinin başka başka biçimlerde dile getirilmesinden ibarettir.

Öyle sanıyoruz ki gerek Doğu, gerek Batı mistisizminde, şimdi değindiğimiz anlamda (yani fena fillah anlamında) ben'in iptali söz konusu değildir. Belki tersine, kullanılan bazı riyazet usulleriyle kişinin bir takım marifetler edinmesi sağlanabilse bile -ki sağlanıyormuş-, bu marifetler kişinin ben'ini iptal etmek şöyle dursun, ona varlık kazandırmaktan başka işe yaramıyor. İnsan, kendi koyduğu kaidelere, kendi icadı olan usullere riayet ederek bir yere varabilse bile, vardığı yerde ben'i ortadan kalkmıyor, tersine ben'i sarsılmaz bir varlık kazanıyor. Bu noktada söylenebilecek şey: "Sen sen isen, ben de benim" olabilir ki, böyle bir söyleyişin şirk olduğunda kuşku yoktur.

Oysa İslâm'da tevhit kavrayışına ancak şeriata riayet edilerek varılabileceği, şeriatsız olarak kazanılan "marifetler"in, ben'e varlık kazandırması itibariyle değersiz olduğu söylenir. Keza şeriatın nefse (ben'e) muhalif olduğunun ifade edilmesi bu fikri tamamlamaktadır.

İslâmî edepte, "ben" demek yakışıksız telâkki edilir. Ben yaptım, ben ettim, benim eserim gibi sözler, o kişinin cahilliğine bağışlanamıyorsa, en hafifinden gafletine, sonra da derece derece küstahlığına ve müşrikliğine atfedilir. Çünkü yapıp eden sen değilsin fakat o fiiller senin elinle yaptırılmaktadır, diye düşünülür. (Bu meselenin irade-i cüziye ve irade-i külliye ilişkisine değinen yanı, şu anda üzerinde durduğumuz konunun dışındadır).

İslâm'ın, insanda iptal etmeye, aradan çıkartmaya yönelttiği "ben", Batı telâkkisinde tam tersine her şeyin mihveri sayılmaktadır. Özdekçi telâkkide ise "ben" büsbütün çığırından çıkartılmıştır. Her biri, küçük dağları ben yarattım diyecek biçimde yetiştirilen insan, en başta kendini put olarak görmeye başlıyor ve her şeyin "kendi" mihveri etrafında döndüğünü sanıyor. Kendini putlaştıran insan elbette başka putlar yaratma hususunda kendini yetkili ve haklı görecektir. Nitekim nefsin temayüllerini tatmin edecek irili ufaklı, görünür görünmez putlar birbiri arkasından piyasaya sürülmektedir. Totemleri, tabuları ortadan kaldırmaya yeltenen bu insan, farkına varmadan kendine yeni totemler, yeni tabular icat edip durmaktadır. Ne var ki, çağdaş dünyada eski tabular, yeni totemler haline getirilmektedir, yahut da tersi olmakta. Meselâ cinselliği tabu sayıyor diye eski insanları kınayan yeni insan, şimdi onu katıksız bir totem haline getirmiştir.

Özgürlük

Kimdir özgür insan? Bir bakışta, dilediğini, dilediği biçimde gerçekleştirebilen kişiyi özgürdür sanıyoruz. Değil mi ki, o kişi, bir işi yapmayı diliyor, yapmayı dilediği bu işi de yapıyor, onu kimse o işi yapmaktan alıkoymuyor, öyleyse o kişi özgürdür, diyoruz.

Ama sahiden özgür müdür o kişi? Bence, o kişinin dileğinin içeriğini (muhtevasını) göz ardı ederek kestirmeden bir yargıya ulaşmak zor. Çünkü gerçekte, o kişinin, sahiden özgürlüğünü elinde tutup tutmadığını kestirebilmemiz için, onun neyi dilediğini, dileğinden neyi gerçekleştirmeye yöneldiğini anlamamız gerek.

Daha ileri giderek, birtakım dilekleri olan kişinin, gerçekte özgür olup olmadığını sorabiliriz. İçinde, dilekler geliştirmiş, dileklerini gerçekleştirmek için kuramsal olarak önünde engel bulunmayan, kimsenin ona engel olmayı düşünmediği, engel de olmadığı birini düşünelim: dilediği bütün işleri yapabilme gücünde olduğunu varsayıyoruz. Şimdi buna bakarak o kişiye özgürdür diyebilecek miyiz? Sanıyorum, sorun burada düğümleniyor.

Dilek (dileme) kavramıyla özgürlüğün bağdaşıp bağdaşmadığını soruyoruz. Ve, özgürlük denen şeyin, kendi başına bir amaç taşıyıp taşımadığını..

Problem şurada: İnsan, niçin bir şeyi diler? Dilediği şeyle (dileğin objesi) o kişi arasındaki ilişki nedir? O kişi, niçin o şeyi dilemektedir? Soru, girift bir cevabı barındırmıyor içinde. Bir kimse, bir şeyin gerçekleşmesini (olmasını) veya bir şeye sahip kılınmasını istiyorsa, o şeye ihtiyaç duyuyor, bu nedenle de onu diliyor demektir. Dileyen kişi, halen yoksun bulunduğu şeye sahip olmadıkça, onun eksikliğini duyumsayacak ve ona yönelik dileğini dile getirecektir.

Ayrıca, buraya kadar sözünü ettiğimiz dileğin muhtevasındaki nefsanîliğe dikkat çekmek isterim. Nefsaniliğe bulaşmış her dilek ona bulaşmışlığı ölçüsünde, sahibi üstünde bir hükümranlık kurar.

Bu yüzden diyebiliriz ki, insan zihninin yaman aldatmacalarından biridir özgürlük. Özgür olmak isteyen, özgürlüğün hakikatini kavrayabilmelidir. Özgürlüğün hakikati ona, neye karşı talep sahibiyse, ona köle olmaktan başka bir şey istemediğini söyleyecektir. Neyi talep ediyorsa (neyi diliyorsa), o "şey"e karşı tasmasını kendi eliyle boynuna geçiriyor demektir.

Özgürlüğün hakikatine biraz daha yaklaşırsak, onu yalnız ve ancak Allah'a teslim olmak diye değerlendirebiliriz. Özgürlük, kendi anlamını sadece bu teslim oluşta bulacaktır. Allah'a teslim olmanın sırrını elinde tutan başka hiç bir şeye teslim olmaz, O'na karşı özgürlük ilânına kalkışansa her *şey*e köle olur.

"Arşı çepeçevre kuşatmış" olan Allah'a karşı, insan nasıl özgürlük ilânına kalkışabilir ve nasıl özgürlük iddiasında bulunabilir? Onun inkârı bile, ilâhi ruhsat çerçevesinde zuhur etmeye yol bulmaktadır.

İnsanın, her şeye karşı özgürlüğünü ilân ettiğini farz etsek bile, bu kez, özgürlüğüne karşı özgürlüğünü ilân edebilme gücünü gösterebilecek midir, sorusuyla karşılaşırız. Şairin: "Esir-i aşkın olduk gerçi kurtulduk esaretten" demesi gibi, bu kez de kendini, fantezilerine köle kılmayacak mıdır?

Ya ölüme karşı özgürlük? Ölümün elinden nereye kaçacak? Ölüme karşı hangi özgürlüğü ilân edebilecek? Ölüme karşı özgürlüğünü ilân etmeye girişen kimse, özgürlüğünü kanıtlamak için, kendini öldürmekten başka ne yapabilir? O aslında böyle yapmakla ölümünü bile çabuklaştırmış olmaz; sadece vehminin kurbanı sayılır.

Arşı ve insanı çepeçevre kuşatmış olan Allah'a karşı, insan, nefsinin özgürlüğünü neyle, nasıl kanıtlayabilir? Bu noktada, insan natıkasının varacağı en çılgın doruk ancak kendini öldürmek olabilir. Fakat kendini öldüren kimse, neticede Allah'ın bilinen ve bilinmeyen, söylenen ve gizlenen her şeye sari ve şamil olan iradesinden azade olarak bir fiil işlediğini ispat etmiş olur mu? Yoksa çılgınlık nöbetindeki dimağının icadı olan vehimlerine nefsini kurban ettiğini mi ispatlar?

Burada, sağlıklı düşünce için, nefsin aczi bellidir. Nefs, özgürlüğünü ispat sadedinde ölümden başka bir yol bulamamaktadır. Üstelik ölme veya kendini öldürme fiili, o farkına varmasa da, ancak Allah'ın dilemesiyle vuku bulmuştur. Allah'ın izni olmadan kimseye ölüm yoktur (Âl-i İmrân: 145).

Ölüme karşı özgürlüğünü kanıtlamak isteyen insan, ölüme baş eğmiş oluyor. Yoksa ölüme karşı özgürlüğünü kanıtlamış olmuyor.

İnsan, farkında olsa da, olmasa da, gerçekte sadece Allah'a karşı kulluğu aramaktadır. Allah'a karşı özgürlüğünü ilân etmeye kalkışanı, Allah her şeye kul haline getiriyor. O'na kul olmanın sırrını kavrayabilense, başka her şeye karşı özgür ve müstağni kılınıyor.

Nedir öyleyse özgürlük?

Mücerret bir istiğna halinden başka ne olabilir?

Allah ve Resulünden başka her şeye müstağni kalmaktan başka ne ile açıklayabiliriz özgürlüğü? Bir gaza için, varını yoğunu getiren, kendisine çocukları için ne bıraktığı sorulduğunda: "Allah'ı ve Resulünü bıraktım" cevabı alınan Hz. Ebu Bekir'dir özgür (hür) olan.

Kelime-i şahadet: Kişinin Allah ve Resulünden (İslâm) başkasından istiğnası.

Namaz : Bütün putlardan istiğna.

Oruç : Nefsin kendinden istiğnası.

Zekât : Kişinin malından ve malın maldan istiğnası.

Hac : Kâbe dışında, bütün mekândan istiğna.

İslâm'da özgürlük, bir istiğna disiplinidir dense yeridir.

İrade Ve Özgürlük

- Ey Bâyezîd ne murad edersin?

- İrade etmemeyi dilerim.

İrade ile özgürlük kavramları arasında karşılıklı ilişki bulunduğunu uzun uzadıya açıklamaya gerek yok sanırım. İrade, özgürlüğün bulunduğu alanda dışlaşır. Buradan hareketle özgürlükle zorunluluk arasında da karşılıklı bir ilişki kurulur. Zorunluluğun olduğu yerde özgürlük yoktur; veya tersi, özgürlük varsa zorunluluğun üstünü çiziyoruz demektir.

Kuşkusuz bu söylediklerimiz, konuyu en uç noktalarında ele aldığımızda böyledir. Özgürlük, irade, zorunluluk kavramları Batı fikriyatında ilk çağlardan beri tartışılan konular arasında yer alır.

Şimdi soracağımız soru şudur: Böyle bir konu gerçekten tartışmaya değer mi? Sorun yalnızca kuramsal nitelikli olaydı üzerinde durmaya değmez denilebilirdi. Fakat sorun aynı zamanda insanın "değerinin" tartışıldığı ve belirlendiği bir kapsam içinde ele alınmaktadır. İradeye ve zorunluluğa yaklaşım tarzımıza göre, insanı tanrı veya köle yerine koymamız olasıdır. Varlığın bir irade ürünü olduğunu savunan öğretilere (iradecilik: voluntarism) göre insan var olmak istediği için var olmuştur (Schopenhauer: Varım, çünkü var olmak istedim.). İradeciliğin zıddı olan mekanizmde ise insan mutlak bir zorunlulukla hareket eder, davranışları doğanın yasalarıyla belirlenir ve onun dışına çıkamaz; insanın özgürlüğü yoktur, zorunlulukların kölesidir. Diyalektik materyalizm ise bu iki görüşü bir bakıma uzlaştırmaya çalışarak insanın ne köle, ne tanrı olduğu-

nu, fakat doğanın zorunluluklarına bilinçli olarak katılan ve o zorunluluğu bilinciyle etkileyen gerçek anlamda bir insan olduğunu ileri sürer.

Yukarda, uç noktalarıyla ve birer cümleyle belirtmeye çalıştığımız görüşler, konuya bütünüyle materyalistik açıdan yaklaşmaktadır. Konuyla dini bütün Hıristiyan düşünürler de ilgilenmişler ve açıklamalarında "irade-i cüziye" kavramına yer vermişlerse de sorun'un temelinde yer alan sorulara doyurucu bir açıklık sağlayamamışlardır.

İslâm, öteki sorunlarda olduğu gibi, bu konuyu da ayrı bir düzlemde ele almaktadır. Bir takım kavramları hareket noktası kabul edip insanın değerini mi belirleyeceğiz, yoksa insan için belirlenmiş bir değere göre kavramlarımızın mahiyetini mi belirleyeceğiz? İslâm'da, insan sadece "kul" olarak değerlidir. Ancak buradaki kulluğu Batı fikriyatında kullanıldığı biçimiyle siyasal anlamda kölelik diye almamalı. İnsan, Allah'ın kulu olduğu hususunda bir bilinç taşıyorsa Allah'tan başka her şeyden özgürdür. Böyle bakınca, insan özgürlükten de özgürdür (müstağnidir). Yani özgürlük diye bir kavrama boyun eğerek yerini ve değerini ölçüp biçmeye kalkışmaz.

Fakat özgürlüğün anlamını, değerini, yerini belirler. Özgürlüğe köle olmaz. Belki özgürlüğü tasarruf eder. Kulluk bilincine varmış olan insanın Allah'ın vekili veya halifesi kabul edildiği düşünülürse, onun iradesinin Allah'ın iradesinden bağımsız olmadığı da anlaşılabilir. Başka bir deyişle, böyle bir kul, esasen Allah'ın iradesine aykırı düşebilecek bir irade izharında bulunmanın kendi özgürlüğü ile çelişkiye düşmek olduğunu

farkeder. Böylelikle Allah'ın iradesi ile kulun iradesi en yüksek düzeyde örtüşme (tetabuk) halinde bulunur. Başka bir söyleyişle irade ile zorunluluk bütünleşmiş, özdeşleşmiş olur.

Olaya bu açıdan yaklaşıldığında, Allah'ın önceden koyduğu buyruklara boyun eğmenin insanın özgürlüğüne ket vuracağı hususundaki görüşün düzmece, yapma bir sorun olarak ortaya çıkacağı da anlaşılabilir sanırız.

Bayezid-i Bistâmî'nin "İrade etmemeyi dilerim" sözü, öylesine bir özgürlük kavramını dile getiriyor ki, irade etmeme özgürlüğünü kullanarak kendi iradesi ile Allah'ın iradesini özdeşleştiriyor. Özgürlüğe bunun ötesinde bir sınırsızlık biçmek kuramsal olarak da imkân dışı görünmektedir. Fakat dikkat edilmelidir ki, özgürlüğe tanınan bu sınırsızlık özgürlüğün hatırı için değildir. Kul olma bilincinin dışavurumudur.

Takva Erdeme Karşı

1.

Müslüman insanın kafa yapısı ile Batı uygarlığının şekillendirdiği kafa yapısındaki fark, bu insanların erdem anlayışında da farklılık meydana getirmiştir.

Fakat ilkin acaba erdemden neyi anlıyoruz? Erdem, insanın kötülükten kaçınması, iyiliğe yönelmesi, mertlik, cömertlik vb. duyguların bir toplamı ise, bu güzelliklerin tümünü nefsinde toplamış olan birine, sırf bu yüzden erdemli diyebilir miyiz? Erdem kavramı içinde mütalâa edebileceğimiz tüm iyi huylar, yiğitlik, cesaret, şecaat, cömertlik, yardımseverlik, şefkat, merha-

met, vakar vb. bir insanda toplanmış olsa bile, bütün bunlar, o insan için erdemlidir yargısına varabilmemiz için yeterli midir? İşte burada niyet dediğimiz etkenin işlevini hesaba katmak zorundayız. Tüm bu iyi diye bilinen huylar hangi amaçla kullanılmaktadır? Buna bakmaksızın varacağımız yargı askıda kalır. Çünkü bir fiile iyi veya kötü diyebilmemiz için elimizde hiçbir ölçüt mevcut değildir. Zengin bir adamın, sokakta kalmış yoksul bir çocuğa para verdiğini, sonra da elinden tutup götürdüğünü görüyoruz. Kuşkusuz, aldığı para çocuğun ihtiyacını karşılayacaktır. Fakat acaba bu yardımsever adamın niyeti nedir? İşte bu niyeti bilmedikçe, insanın gösterdiği cömertliği, yiğitliği, öteki bütün fiillerini, amellerini bir başına bu davranışına bakarak anlamlandıramayacağız. Demek ki erdem denilen meziyet bir insanın fiiliyle ortaya çıkan dış yaşantısında değil, onun iç yaşantısında aranabilecek bir değerdir.

Böyle söylemekle erdemin tümüyle öznel (sübjektif) bir değer olduğunu ileri sürmüyoruz. Fakat fiil ve amel halinde ortaya çıkan davranışların erdeme nispeti insanın niyetine göre değerlendirilir diyoruz.

Öyleyse ikinci soruyu ortaya atabiliriz: Niyet nedir? Niyetimizi belirleyen ölçüler var mıdır? Varsa nelerdir? Fakat bunların üstünde düşünmeden önce, şu yardımsever, zengin adam hakkında bir varsayımda bulunalım. Diyelim ki, bu adam parasını sarf edecek yer bulamıyordu, o anda bu çocuğa rastladı, sırf para harcamış olmak için ona bir miktar para verdi, sonra da iyilik duygularını yatıştırmak için çocuğu elinden tutup onu bir lokantaya götürdü. Bir mağazada giydirip kuşandırdı. Ne diyebiliriz? Bütün bu "iyi niyetli" davranışlar bu adamı erdemli kılmaya yetebilecek mi? Başka bir deyişle, içine

hiçbir kötülük karıştırılmamış bir niyetle yapılan ameller, sırf bu halleri yüzünden erdemli sayılabilecek mi? Yoksa niyetin muhtevası ile ilgili bir araştırmaya girişmek zorunda mıyız? Fakat niyetin muhtevasını hangi kıstasa vurarak değerlendireceğiz? Elimizde bazı ölçülerin bulunması gerekmez mi? Diyelim ki, bu kimse parayı hasbî (karşılık beklemeden) vermiştir. Bu hasbîlik bile kendi içinde bazı çıkarları (illa maddi çıkar olması söz konusu değil) gözetiyor olamaz mı? İnsanın sırf şefkat ve merhamet duygularını tatmin etmesi gibi…

Bu türden çözümlemeleri istediğimiz kadar uzatabiliriz. Fakat bu çözümlemelerle sağlıklı bir sonuca ulaşmayı bekleyemeyiz.

2.

Bu hususta, sağduyumuzu tatmin edecek kesin bir kıstas bulmamız kolay değildir. Yani erdemli davranışı "hasbîlik"le açıklamayı denemek de, varacağımız sonucu bazı şüphelerden arındıramayacaktır. Gerçekten bu yolda bir açıklama yapmaya gayret eden Kant, ahlâkî (veya erdemli diyelim) davranışlarımızı son çözümlemede insanın hasbîliğine terk etmek zorunda kalmaktadır. Ele aldığı misalde, borcunu ödeyen kimse, bunu, yeniden borç almak niyetiyle yapıyorsa ahlâksız, fakat sırf borcunu ödemiş olmak için borcunu ödüyorsa ahlâka uygun bir davranış içindedir, demektedir. Ama dikkat edilirse burada Kant'ın ahlâkî diye nitelendirdiği davranış, sonuç olarak kanuna uygun davranışla eşanlamlı hale gelmektedir. Kaldı ki, çözümlemelerimizi biraz derinleştirdiğimizde bu kişinin, sırf borcundan kurtulmuş olmanın sevincini tatmak istemediğini söyleyebilir miyiz?

"Allah rızası" kavramına baş vurmadan, bu hususta tatmin edici bir cevap almayı beklememek gerekir. Hasbîlik denilen olgunun şu veya bu şekilde nefsanîliğe bulaşmadığını ileri sürmek her zaman mümkün olabilir mi? Gerçekten Kant'ın misalindeki kişi yeniden borç almak veya buna benzer birtakım maddî çıkarları gözetmek amacıyla bu borcunu eda etmemiş olabilir, fakat aynı zamanda bütün nefsanî kaygılardan uzak olduğu da ileri sürülebilir mi? İnsanın söz konusu sübjektif durumu irdelendikçe ortaya şüpheli durumlar çıkacaktır. Sırf borcunu ödemiş olmak adına borcunu ödeyen kimsenin kendini kaptırabileceği gurur ve kibir söz konusu edilemez mi?

İşte, insanın bu öznel durumuyla onun nesnel davranışını dengede tutan kıstas "Allah rızasıdır." Allah rızası kavramı hasbîlikten ötede yer alır. Hasbî davranışta, görünüşte hiçbir maddî çıkar kaygısı gözetilmemiş bile olsa, nefsin iğvasına kapılmış olmak her zaman mümkündür. Oysa Allah rızası insanın bizatihi hasbî olup olmadığının da irdelenebileceği bir kıstas öngörüyor. Ancak bu kıstas esas alınmak suretiyle "hasbî" olma keyfîlikten kurtarılabilir. Hasbîlik ancak Allah'ın rızası çerçevesinde sudur ederse anlamlı ve anlaşılabilir bir temele oturmuş olur. İnsan ancak Allah'ın rızası için hareket ederse hasbîliğini nefsin iğvasından koruyabilir. Yoksa mücerret hasbî olma iddiası insanı kolaylıkla nefsinin rızasına râm edebilir. Oysa Allah'ın rızası ölçü alındığında, insan, nefsine hoş gelmese de kendini bazı hareketleri ifa etmekle yükümlü tuttuğunu fark eder. Hasbî denilen davranışın dayanağı insanın sübjektif mülâhazaları oldukça (ki Kant'ta böyledir) insan, farkına varmadan nefsini tatmin etmenin yollarını arar. Kısacası, erdem

anlayışı insandan insana değişebilen bir keyfîlik kazanmış olur. Oysa Allah'ın rızası ölçü alınırsa, hasbîlik de nesnel bir dayanağa kavuşmuş olur.

3.

Takva, sırf öngörülen kurallara uymuş olmaktan doğan bir yaşama biçimi değildir. Kurallara, kerhen de uymak mümkündür. Sosyalist veya faşist veya demokratik denilen yönetim biçimlerinde, yurttaşların kurallara kerhen uyduğunu gözlemlemek olağan bir durumdur. Yurttaş, uymak zorunda kaldığı kuralları elinden gelse bertaraf etmek ister, fakat elinden gelmeyince ister istemez uyar, daha doğrusu uyar gibi görünür. Buysa yurttaşı mürai, riyakâr, münafık yapar. Yurttaş, aslında devlet tarafından münafık olmaya itelenmektedir. Yurttaş bağlı bulunduğu devletin kanunlarına niçin uymak istemez? Asıl mesele budur. Çünkü o, uymak zorunda bırakıldığı kanunların adaletine inanmıyor olabilir. Fakat kanunlara uymak zorunda olduğu için de uyar gibi görünmek zorunda kalır. Aslındaysa hile yapmaktadır. Yönetimin tepesinden başlayarak kademe kademe bütün yurttaşlar, bütün devlet kurumları bilir birbirinin hile yaptığını; bütün maharet yakalanmamaktadır. Yargı organı bile çoğu kez bu durumları görmezlikten gelmek zorunda kalabilir, aksi takdirde vicdanına ters düşecek kararlar verebilir.

Kolektif halde işlenen gayrimeşru fiiller bazen o kerteye gelir ki, devlet gayrimeşru durumu kendi eliyle meşru kılmak zorunda kalır. Genel af ilanları sanılmasın ki, devletin durup dururken yurttaşlarına ihsan ettiği bir cemiledir. Genel af ilanı olayının altında yatan te-

mel anlam (espri) aslında devletin kendi adaletsizliğini ilân etmek ve yurttaşını bu adaletsizliğin kurbanı olmaktan kurtarmak gayretidir. Devlet, yürürlükte tuttuğu kanunları körü körüne uygulama inadını sonuna kadar götürse, bu inattan birtakım toplumsal dengesizliklerin doğacağını bilir, üstelik bu dengesizliğin sebebinin yürürlükteki kanunlar olduğunu da bilir, bu yüzden de kendi adaletsizliğinin ceremesini yurttaşına çektirmenin doğru olmayacağını hissettiğinden, genel af ilânına başvurur. Genel af yalnızca adi veya siyasal suçları kapsamaz, bazen bir hukukî statünün düzeltilmesi de genel af kapsamının içinde mütalâa edilir. Sözgelimi, Türkiye'de nesebi belli olmayan çocukların durumu bu niteliktedir. Türkiye'de 1926'dan bu yana (yani Medeni Kanunun yürürlüğe girdiği tarihten beri) nesebi belli olmayan veya nesebi sahih sayılmayan çocukların durumu devlet için bir problem olarak süregelmiştir. Aslında devlet de bilmektedir ki, hakikatte bu çocuklar nesepsiz değildir, anaları babaları nikâhlıdır ve bellidir. Ancak M.K.'nun öngördüğü bir takım formaliteler yerine getirilemediği için kanun nazarında evlenmemiş olarak görünmektedirler, yoksa bütün bir toplum onların evli olduğuna şahittir. İşte bu çeşit evliliklerden doğan çocukların hukukî statüsünü düzeltmek hususunda devlet kendini sorumlu tutmaktadır. Türkiye'de ortalama her 5 yılda bir, bu çocuklar için kanun çıkarıldığı düşünülürse, problemin hangi boyutlara vardığını kestirmek güç olmaz. Devlet, bu çocukları gayrimeşru olarak tanımaya devam etse, sırf bir takım formaliteler yüzünden ortaya korkunç toplumsal problemlerin çıkacağını, hatta bir zaman sonra toplumun büyük çoğunluğunun gayrimeşru telâkki ettiği insanlardan oluşmuş

olarak karşısına çıkacağını bilir. Bunu önlemek için, nesebin düzeltilmesi yolunda genel af ilanına gider. Böylece, temelde kendisinin sebep olduğu toplumsal bir yarayı iyileştirmiş, düzeltmiş olur. Görüldüğü gibi olay yalınkat değildir. Burada, hukukun öngördüğü düzenleme ile yurttaşın yaşam tarzı arasındaki intibaksızlıktan doğan ve kişiyi kurulu düzene karşı riyakâr olmaya iten bir durum söz konusudur. Bu durumda bireyin hukukun öngörüleri karşısında erdemli davranması beklenmeyecektir. Böyle bir beklenti ancak hukukun öngörüsü ile yurttaş arasında ortak bir amacın gerçekleştirilmesiyle sağlanabilecektir.

4.

Az önce takvanın salt kurallara uymuş olmaktan (veya öyle görünmekten) doğan bir yaşama biçimi olmadığını belirtmiştik. Şimdi takvanın ne olmadığına değil, ne olduğuna cevap arayalım.

Bir hadis: "Ben kıyamette ümmetimin çokluğuyla övünürüm."

Ve İmam-ı Kastalânî'nin Hz. Ömer'e atfen aktardığı söz:

"Ben, zevk ve lezzet gayesinde olmaksızın kadınla temas ederim. Tâ ki, Muhammed ümmeti çoğalsın ve kıyamette Peygamberimiz ümmetinin çokluğuyla övünsün."

İşte, takva budur: burada, şöyle bir incelik var: Allah'ın Resulü, Müslümanları evlenmek ve çok çocuk sahibi olmak hususunda mecbur tutmuyor, fakat sadece bunların faziletine işaret etmekle yetiniyor. Takva

sahibi Müslüman'sa, bu kadarcık işareti yeterli sebep olarak değerlendiriyor.

Nitekim Hz. Ali'ye atfen nakledilen şu sözler de aynı nitelikte bir zihniyeti yansıtır: "Dünya beni haramından men etti, ben onun helâlinden de geçtim."

Keza İmam-ı Azam Ebu Hanife'ye atfen, onun borcunu ödemek maksadıyla alacaklısının evine gittiğini, fakat alacaklısını kapıda beklerken, faiz olur mu kaygısıyla evin gölgesinde beklemeyip güneşte durduğunu anlatırlar.

Aklımıza gelişi güzel gelen ve başkaları hatırlanabilecek olan bütün bu sözlerin ve davranışların taşıdığı temel ve ortak amaç, yalnız ve ancak Allah'ın ve Resulünün rızasını gütmektir.

Takva, sırf kurallara görünüş olarak uymaktan ibaret değildir, demiştik. Meselenin ruhu, kurallara Allah'ın rızasına nail olmak, Allah'ın rızasına erişmek için uyulmasında belirir. Yoksa kurallara kerhen veya nefsin tatmini için uymak da mümkündür.

Allah'ın rızası ölçü alınmadıkça, soyut olarak erdem kavramı içinde mütalâa edilebilecek davranışların (cömertlik, fedakârlık, feragat, şecaat vs.) hiçbirinin kendi başına bir değeri olmayacağı açıktır. Erdemi tanımlayan, fakat bunun amacını belirlemeye gelince tıkanan Batı düşüncesinin bu hususta ileri sürdüğü görüşler, aslında birer zihin fantezisi olmaktan öteye geçmiyor. Meselâ, Antik Yunan düşüncesinde insanın ereği olan mutluluğa erdemle erişilir, denmektedir. Şimdi, insanın ereğini (gaye) kendisinde başlatıp gene kendisinde bitiren bir mutluluk tanımı, insana hiçbir zaman "kendini

aşma gücü"nü veremeyecektir. Oysa öte yandan, aynı Yunan düşüncesinde erdem "insanın kendini aşma gücü" olarak da adlandırılmaktadır. Sonra Aristoteles, erdemin her türlü aşırılıkların ortasında yer aldığını, mesela cimrilikle müsrifliğin ortasında bulunan cömertliğin erdem olduğunu söylemektedir.* Bu, olsa olsa bir tanım olabilir, fakat erdemin hangi amaca yönelik olduğunu göstermez. Oysa önemli olan cömertliğin kullanılış amacıdır. İnsan, kendi hasis ve nefsanî amaçları için de cömertlikte bulunabilir. Dolayısıyla farkına varmadan kendini ve başkalarını aldatabilir. Böyle bir duruma erdem diyemiyorsak, peki erdem nedir?

Yukardan beri anlatmaya çalıştığımız şeyleri şöylece toparlayabiliriz: Batı düşüncesinde erdemin muhtevasına girebilecek davranış biçimleri (cömertlik, fedakârlık vb.) tespit edilmiştir. Fakat bunların hangi gaye uğrunda kullanılabileceği belirlenmediğinden, erdem, bir yaşama biçimi halini almamıştır. Erdem, sadece bir zihin spekülasyonu, bir fantezi, bir kategori olarak kalmıştır. Öte yandan, asıl üstünde durulacak husus, "erdem" kavramının kendisindedir. İnsanın, erdem yolunda ilerlemesini önleyen sebep bizatihi bu kavramdır. Bu tanımın sınırları içinde kalarak insanın "kendini aşma"yı denemesi mümkün değildir. Çünkü bu yolda insana ancak bir takım kısır hedefler gösterilebilir. İnsanın son ereğinin mutluluk olduğunun söylenmesi gibi. İnsan, kendinde içkin olanla nasıl kendini aşabilir? Bu bakımdan ona, zorunlu olarak kendini aşan erekler bildirilmiş olmalıdır. İşte bu erek ancak Allah'ın rızası fikrinde somutlaşabilir. Ancak böyle bir

* Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*.

erekle insan hem "réel" konumuyla ilgisini kesmemiş olur, hem aşkın olanı denemeyi imkân dahiline sokar. Bunun adıysa İslâm ıstılahında "takva"dır.

Gayrimüslimin erdem konusundaki anlayışı ile Müslüman'ın takva anlayışı arasındaki farka gelip dayanmaktadır varacağımız son nokta.

5.

Takva, kuralların içinde kalarak, söz konusu kuralların telkin ettiği yönde daha ileriye geçmek; kurallara hakim olan ruhu (espri) kendi davranışlarında uç noktaya kadar götürerek aşkın olanın sınırlarına girmektir.

Sırf kuralların çerçevesi içinde hareket eden insan gerçekte ne yapmaktadır? Görevini değil mi? Takva, görevini yerine getirmeyi tanımı gereği zaten içinde bulundurur. Öyleyse takva kelimesinin gerekli kılınmış olması, kurallara uymuş olmaktan daha öteye geçmek için insanın kendini sınaması yolunda verilmiş bir fırsattır. İşte burada konu, insanın özgür davranışları alanına girmektedir. Yani insanın yapıp etmesinde özgür bulunduğu bir alan içinde, haramın ve helâlin sınırlarıyla kayıtlı olarak, aslında zorunlu olmadığı bir sorumluluk (vecibe) yüklemesidir. Burada insan, özgürlüğünün sınırlarını genişletir veya daraltır. Hz. Ömer'in Peygamberimiz kıyamette ümmetinin çokluğuyla övünsün niyetiyle çok çocuk sahibi olmayı istemesi veya Hz. Ali'nin "Ben dünyanın helalinden de geçtim" demesi, özgürlüğün bu iki çeşit kullanılmasıyla ilgilidir.

Erdem kavramı, aslolanın yapılmasından daha *fazla*sını içermemektedir; belki aslın gönüllü olarak yerine

getirilmesidir. Oysa takva kavramında "asl" olanın sınırlarını aşmayı öngören bir ilkeyle karşı karşıyayız. Bu yüzdendir ki, erdem kavramından hareket ederek insan kendini aşamaz. Takvaysa, bu yolda sürekli olarak aşkınlığın denenebileceği bir alanı öngörüyor. Bunun bir sebebi, takva kavramının aynı zamanda erdemi de kendinde barındırmasıdır. Yani takva erdemi de kapsar, fakat bunun tersi doğru değildir. Yani erdemli diye adlandırılan her davranış aynı zamanda takvayı ifade etmeyebilir.

Takva, bir görevin yerine getirilmesi esnasında insanın daha *fazla*sını eda etmesine hazır bir ruh hali taşımasıdır. Görevin yerine getirilmesi asıldır, fakat daha çoğunu yapmaya azmetmek takvadır.

Erdem, görevin eksiksiz olarak ve ihlâs ile yerine getirilmesidir, fakat takva görevin sınırları içinde, daha fazlasını yerine getirmektir.

Takva, insanın kesinlikle gönüllü olarak yapacağı bir alanın sınırlarındadır. Eğer gönüllü olarak yapacağımız bir alanın içinde değilse, yani yapmadığımız takdirde yapmaya zorlanacaksak bu hareketin gönüllü olarak yapılması belki erdemle izah edilebilir, fakat takvayla izah edilemez. Hz. Ömer'in çok çocuk sahibi olmasını şeriat emretmiyor, fakat o Allah'ın ve Resulünün rızası için bunu istiyor. Hz. Ali, "helal yasaklandığı" için değil, fakat Allah'ın rızası için ve o rıza içinde kendisine sınır koyuyor. Bu yüzden, borçlusunu zorlamamak erdemle açıklanabilir de, kendisi ihtiyaç içindeyken borçluyu bağışlamak erdemden biraz daha ötede yer alır, çünkü kendi mutlak özgürlük alanında bulunan insan, Allah rızası için bir başkasının yükümlü-

lüğünü gidermektedir. Kanun buna zorlamamaktadır insanı, sınırı kendisi koymaktadır. Başka bir deyişle, şeriatın sınırları içinde, yani hep vasatta kalarak aşkınlığa ulaşılmaktadır. Erdem, olağan olanın sınırlarındayken, takva olağanın sınırlarıyla yetinmez, aşar onu.

5. bölüm

Tarihsel ve Siyasal Çerçeve

"Tarihin Hükmü"

"Tarihin hükmü" sözü günümüzde itibar gören deyişlerden biri. Elbet tarihin hükmüne inanmak yeni bir olgu değil. Bazıları tarihin "mutlak hükmü"nün ergeç tecelli edeceğine inanır: Bir gün gelecek ki, olup bitenler, yapılanlar, tarihin takdir süzgecinden geçecek, tarihte "yeri olan" bütün vakalar, bütün kararlar adilâne bir biçimde değerlendirilecek ve her şey yerli yerine oturtulacak ve her şeyin, herkesin hakkı ne ise o hak kendine verilecek!

Böyle düşünenler, tarihi, adeta insanın dışında, kendi başına varlığı olan, müstakil, adaletten şaşmaz bir "şahsiyet" olarak ele alıyor. Onun şaşmaz diye inandıkları hükmüne şimdiden boyun eğdiklerini; hakikati onun meydana çıkaracağına inançlarını belirtirken, bir yandan da halihazırda uğradıklarını düşündükleri haksızlıkların o "tarih günü"nde açığa kavuşturularak haklarının teslim edileceğini anlatmak istiyorlar.

Böyle bir umuda gerçi yanlıştır demiyoruz. Yanlışlık, tarih adına hüküm verenlerin, tarihî denilen olaylara ve

kişilere yaklaşırken "tarih" diye müstakil, elinde terazisi, kılı kırk yararak yargılayan mevhum bir kişiye inanmasında temerküz ediyor. Oysa, tarih adına hüküm verenler, her zaman, kendine mahsus dünya görüşünü, değer yargısını *tarihe yansıtan* insanlardır. Tarih adına hüküm verecek olanlar yarın da gene böyle insanlar olacaktır. Tarih'in, insanın dünya görüşünü ve değer yargısını "aşarak" kendiliğinden hüküm vermeye muktedir bir varlığı (diyelim bir tüzel kişiliği) yoktur.

Tarihin şaşmaz hükmüne teslim olduğunu söyleyenin aslında, bir gün kendisi gibi düşünen birinin geleceğine inandığını söylemek istediği besbelli. Yapıp ettiklerini tarihin hükmüne terk eden kimse, zımnen: "Şimdi kimse benim gibi düşünmüyor ama günün birinde benim gibi düşünecek, benim dünya görüşüme sahip çıkacak ve benim şimdi yapıp ettiklerimi paylaşacak insanlar gelecektir" demek istiyor. Tarihin hükmü deyişini bu açıdan alırsak böyle bir beklentiyi temellendirebiliriz.

Abdülhamit Han'a "Kızıl Sultan" yaftasını tarih yapıştırmadığı gibi falan kimseye "kahraman" veya "kurtarıcı" sıfatını yakıştıran da tarih değildir; insanlardır. Fakat insanlar, kendilerine ait hükmü veya yakıştırmayı "tarihin hükmü" diye sunarak onu gayri şahsî, nesnel ve neticede herkese zorunlu olarak benimsetilebilecek bir görüş diye kabul ettirmek istiyor. Ancak aynı dünya görüşünü paylaşanlar için kahraman sayılan biri, karşıt görüşlüler için pekalâ hain sayılabilir.

İnsan, ilerde kendi görüşünü paylaşacak, ona sahip çıkacak neslin yetişmesi için sürekli, kesintisiz bir hazırlık içindedir. Bu yüzden bugün kahraman veya hain

diye anılan kimselerin, yarın bu sıfatlarla anılmamasını güvenceye alacak bir merci yoktur.

Şimdi akla şu soru gelebilir: İnsanın dünya görüşü, değer yargısı ne olursa olsun, herkesin ortak bir hükümde birleşerek belli bir kimse hakkında kahraman veya alçak diyebilmesi hiç mi mümkün değildir? Böyle olabilmesi bizce bazı şartlara bağlıdır. Bir kimse üzerinde herkes kahraman veya alçak hükmünde birleşse bile, bu, onların aynı kıstası da kullandığı anlamına gelmez. Başka başka kıstaslar kullanılarak, başka başka açılardan aynı kişi hakkında kahraman veya alçak hükmünde birleşilmiş olabilir. Fakat bu durumda da kahraman dediğimiz kimsenin yapıp ettiklerini, dünya görüşünü paylaştığımız anlamı çıkartılamaz ve tersi de… Bilakis o kimsenin dünya görüşüne, yapıp etmesine "rağmen" bir hüküm verilmiş olabilir. Bu, dost-düşman herkes o kimsenin yaptıklarını beğeniyor, benimsiyor anlamına gelmekten farklı bir keyfiyettir. Halen Allah Resulü'nün (sav) tebliğine iman etmemekle beraber ellerinde bulundurdukları kıstasa göre ona kahraman diyenler mevcuttur. "Günün şartlarına göre" onu "ilerici" telâkki ettikleri için böyle görüyor olabilirler. Böyle bir bakış Müslümanların peygamberlerine bakışından farklı bir yaklaşımı içerir. Böyle bir durumun tamamen tersinin doğru olduğu haller de mümkündür: Halen saflarını Ebu Cehil'in yanında tayin etmiş olmakla beraber onu kahraman olarak kabul etmeyenlerin durumu böyledir.

Hasılı: Tarihin hükmü diye öngörülen söylemin, kafamızdaki değer yargısının tarihî denen olaylara ve kişilere yansıtılmasından başka bir anlama gelmediğini söylüyoruz. Bu bakımdan, Müslüman'ın tarih adına

vereceği hükümle, başkasının hükmü birbirinden farklı olacaktır.

Hukukî Bir Fenomen Olarak Hicret

Hicret kelimesi genelde bir kimsenin yurdunu terk ederek başka bir yere gitmesi anlamına gelir. İslâm terminolojisindeyse Allah Resulünün (sav) Mekke'den Medine'ye göçmesi olayını adlandırır*.

Bu ikinci ve özel anlamında Hicret, İslâm tarihinin en önemli olaylarından biri ve bu tarihin bir dönüm noktası sayılır. İslâm tarihinin başlangıcı Hicret olayına dayandırılır.

İslâm tarihini konu alan kitaplar, bu olayın coşku verici evrelerini ayrıntılarıyla anlatır. Biz, konunun tarihi ilgilendiren yanlarından çok siyaset ve hukuk bakımından taşıdığı önemi vurgulamak istiyoruz. Bununla birlikte Hicret'i zorunlu kılan nedenlere değinmeden konuya bütünüyle açıklık sağlanabileceğini sanmıyoruz.

Hicret'i Zorunlu Kılan Nedenler

İslâm'ın ilk üç yılında tebliğ gizli ve bireysel olarak yapılıyordu. Üçüncü yılda "Emr olunduğun şeyleri açığa vur" buyruğu geldi. O zamana kadar İslâm'a karşı telaşlı bir tepki göstermemiş olan Kureyş, İslâm temel rükünleriyle ortaya konulmaya başlandığında, özellikle putların iptali söz konusu olduğunda birden tavrını değiştirdi. Düşmanlık duygusu köpürdü, Müs-

---

* *el-Mevahib-ül-Ledüniyye*, Sadeleştiren: Adıdeğmez, Bâb-ı Alide Sabah Neşriyat, 1967; s. 21, (kitap daha sonra Necip Fazıl'ın adıyla Büyük Doğu yayınları arasında çıktı).

lümanlar üzerindeki şiddeti ve baskısı arttı. Bu hal dördüncü yılda başladı.*

İslâm tarihinde Mekke Dönemi denen ve Hicret'e kadar süren bu eza, cefa, çile dolu yılların çarpıcı sahnelerle dolu ayrıntıları gene bütün tarih kitaplarında eksiksiz olarak kayıtlı.

Ancak Hicret'in, biraz sonra değineceğimiz önemli bir özelliği dolayısıyla, sırf zulümden kaçmak için vuku bulduğunu sanmak yanlış olur. Burada, biraz acele ettiğimizi bilerek hemen şu hususu vurgulamak isterim: Bu konuda gözden geçirdiğimiz hemen bütün tarih ve siyer kitapları Hicret olayını Müslümanlar bakımından "edilgin bir olay" halinde değerlendiriyor. Görebildiğimiz kitaplar, Hicret'i ortak bir dil içinde, zulüm ve işkencesini artırmış olan Kureyş'in baskısından kurtulmak isteyen Müslümanların baş vurduğu bir çare biçiminde ele alıyor. Konuya bu açıdan yaklaşan yazarların niyetlerinde özellikle Kureyş'in baskıcı, işkenceci, zalim tutumunu ortaya koymak hususu sanıyoruz ki ön almaktadır. Fakat bu yaklaşım tarzının, Hicret'in Müslümanlar bakımından taşıdığı "etken" (aktif) siyasal tavrı, siyasal anlamı yeterince vurgulamaktan yoksun bulunduğu, bu etken tavrı oldukça gölgelediği kanısındayız. Mesele sadece küfrün zulmüne işaret etmek olmamalı; Müslümanların takındığı etken tavır da belirlenmelidir. Hicret olayında her ne kadar Kureyş'in zulmünün tahammül edilmez raddeye ulaşması önemli bir amilse de, İslâmî mücadeleyi Kureyş'in (Mekke'nin) dışına çıkarak yepyeni bir düzleme oturtarak sürdürmek daha da önemli bir amildir.

---

* age, s. 27

Gerçekten de, Hicret'ten önce, İslâm'ın Medine'de yayılmaya başlamış olması ve Müslümanların oraya yerleşebilmesi bakımından elverişli bir ortamın sağlanmış bulunması dikkate değer bir gelişmedir.

Biz Mekke döneminde birbirini izlemiş çok çeşitli eza, cefa, işkence, fesat, boykot olaylarının tümünü bir yana bırakarak sadece bir "olay"a ve bir "teklif"e değinmek istiyoruz.

Olay:

Hazreti Ebu Bekir, Habeşistan'a gitmek niyetiyle (ki ilk hicret Habeşistan'adır) Mekke'den yola çıkar. Fakat biraz ilerleyince bu niyetinden vazgeçer ve bulunduğu yerde Malik adlı birinin himayesine girer. Misafir edildiği evin kapısı önünde bir yer yapıp orada namaz kılmaya başlar. O namaz kıldıkça müşriklerin karıları ve cariyeleri de toplanıp onu seyretmeye başlarlar. Ebu Bekir gözü yaşlı bir insandı, namaz kılarken kendini tutamaz, ağlardı. Kureyşli'ler, Ebu Bekir'in bu halini öğrenip Malik'e haber gönderirler: "Ebu Bekir'in açıkta namaz kılmasına razı değiliz. Kadınlarımız ve çocuklarımız onu seyrede ede İslâm'a yaklaşabilirler. Namaz kılacaksa kapalı bir yerde kılsın, yoksa evini terk etsin." Malik, Hazreti Ebu Bekir'e bu haberi iletince, Hz. Ebu Bekir: "Ben senin komşuluğundan vazgeçtim, Allah'ın komşuluğuna gidiyorum" diyerek orayı terk eder.*

---

* *Hz. Muhammed'in Hayatı*, İbn-i Hişam, Çeviren: Prof. Hasan N. Çağatay, İlahiyat Fak. Yayınları, 1971, Ank. s. 237.

Teklif:

Kureyşliler, Allah'ın Resulüne şu teklifte bulunurlar: "Muradın nedir? Ne istersen verelim. Zengin olmak istiyorsan sana servet toplayalım. Reislik davasındaysan gel üzerimize reis ve efendi ol. Ne istersen onu yapalım, ne istersen onu verelim, yalnız şu söylediklerinden vazgeç." Kureyş'in bu teklifi, onların putlarına, kurulu düzenine ilişmemek şartıyla, Allah'ın Resulünün bütün söylediklerine razı olmayı kabul etmekten başka ne anlama gelir? Böyle bir teklif elbette kabul edilemezdi.

Gizli Laiklik

Kureyş'in, İslâm karşısındaki tavrını iyice belirleyebilmek için şu olayı da anmak gerekiyor: Kureyş'in ihtiyarlarından bir kısmı, Allah Resulünün (sav) karşısına çıkarak derler ki: "Gel biz senin taptığına tapalım sen de bizim taptıklarımıza tap, böylece biz ve sen bu konuda ortaklık yapmış oluruz. Senin taptığın bizim taptıklarımızdan daha iyi ise biz bundan hissemizi almış oluruz; yok, bizim taptıklarımız senin taptığından iyi ise sen bundan nasibini almış olursun." Kureyş'in bu teklifi üzerine "Kâfirûn" suresi nazil olur.*

Kureyş'in Allah Resulüne yaptığı tekliflere ve takındığı tavra yakından bakılırsa, bunların adı konulmamış bir laiklik fikrini dile getirdiğini söylememiz mümkün-

---

* Kâfirûn Suresi, mealen: "(Habibim şöyle) de: Ey kâfirler/Ben sizin tapmakta olduklarınıza tapmam/Benim (kendisine) ibadet (te devam) edeceğime de siz kulluk ediciler değilsiniz/Ben (zaten) sizin taptıklarınıza (hiçbir zaman) tapmış değilim/Siz de benim kulluk etmekte olduğuma (hiçbir vakit) kulluk ediciler değilsiniz/Sizin dininiz size, benim dinim bana."

dür. Onlar, İslâm'ın mahiyetini henüz yeterince kavrayamadıklarından, farkına varmadan İslâm'da da "Sezarın hakkı Sezara, Tanrının hakkı Tanrıya" ilkesinin geçerli olabileceği düşüncesini taşıyorlardı. Ayrı bir konumda da olsa, İslâm'ın küfür kurumlarıyla, küfür düzeniyle uzlaşmacı bir tavra eğilim gösterebileceğini umuyorlardı.

Kureyş'in bu nitelikteki bütün teklifleri kökten reddedilmiştir. Çünkü bu tekliflerin kabul edilmesi demek, Müslümanların "kurulu düzenin" kaidelerini kabul ederek o düzenin müsaadesi çerçevesinde faaliyet göstermesi; daha baştan şartlı, kısıtlı, hatta İslâm'ın hükmü bakımından çelişkili bir statüyü benimsemesi anlamına gelecekti. Bu tür teklifler İslâm yönünden çelişkiliydi, çünkü böylece Müslümanlar zulme rıza göstererek zulümle mücadele etmek zorunda bırakılmış olacaktı. Başka bir deyişle, Müslümanlar hem kurulu düzenin bir parçası olarak bırakılmış olacaktı, hem böyle bir konumda kurulu düzene müdahale edebileceklerdi(!). Kureyş de böylece tıpkı Roma mantığını kullanmış olmuyor mu?

Müslümanların Durumu

Müslümanlar gerçi Hicret ânına kadar zulüm düzeninin bir parçası olarak yaşadı. Her ne kadar onların bir "ara dönem" olarak yaşadığı bu durum zulme rıza göstermek gibi en küçük bir anlamı ve niyeti içermiyorsa da, Müslümanların İslâm'ı bireysel planda yaşadığına da kuşku yok. Müslümanlar bu dönemi, yayılma ve çoğalma fırsatı olarak değerlendirdi. Müslümanların varlığı Kureyş nezdinde "de facto" (fiilen)

kabul edilmişse de, Müslümanlar henüz "de jure" (hukuken) kendilerini "tanıtma" imkânını elde edememişti. Yani Kureyş karşısında "bağımsız bir taraf" olma statüsünü kazanamamışlardı. Medine'de İslâm'ın hızla yayılmaya başlamasına bu ortamın hazırlığı diye bakılabilir. Bu hazırlık, yapılan iki Akabe biatiyle iyice olgunlaştırıldı.

Akabe Biatlarının Anlamı

Medineli ensar (yardımcılar) Allah Resulüne iki kere biat etmiştir. İlki "bi'setin" 12. yılında, ikincisi 13. yılda.

Buhari'nin rivayetine göre ilk Akabe biati şu sözlerle yapılmıştır: "Ensar, Cenab-ı Hakk'a asla ortak koşmayacaklar, hırsızlık etmeyecekler, zina etmeyecekler, çocuklarını öldürmeyecekler ve hak olan her şeyde Peygambere itaat edecekler."*

İkinci Akabe biatinde ise "Kadınlarını ve çocuklarını nasıl koruyorlarsa Allah Resulü'nü de öylece korumak üzere" biat edilmiştir.**

İkinci Akabe biati yapılırken dikkati çeken en önemli husus Esad bin Zürare'nin (diğer bir rivayette Abbas İbn Ubâde'nin) ensarı şöylece uyarmasıdır: "Şu taahhüdünüzün anlamını layıkıyla kavrıyor musunuz? Onun bütün Araplara, bütün Acemlere (Arap olmayanlara), bütün ins ve cine harp ilânı mahiyetinde olduğunu idrak ediyor musunuz?" Ensar da bu uyarıya

---

* *Asr-ı Saadet*, Mevlanâ Şibli, Çev. Ö. R. Doğrul, cilt: I, İst. 1973 s. 193

** *Hatemü'l-Enbiya Hazreti Muhammed ve Hayatı*, A. Himmet Berki - O. Keskioğlu, DİB Yayınları, 3. baskı, Ank. 1966, s. 155

karşı: "Evet, taahhüdümüzün bütün bu anlamlarını kavrıyoruz" diye cevap vermiştir.*

Ensar arasındaki bu karşılıklı konuşma, yapılan biatin mahiyetini bütün kapsamıyla ortaya koyacak niteliktedir. Böylece Medine, Müslümanlar için küfür karşısında bağımsız bir cephe oluşturabilecekleri bir yer haline getirilmiş oluyordu.

Akabe biatinden sonra Müslümanların Medine'ye göçü hız kazanmış, pek azı dışında hemen bütün Müslümanlar Medine'ye gitmişti. En sonunda da, Allah'ın Resulü vahiyle gelen emirle yanına en sadık arkadaşı Hz. Ebu Bekir'i alarak yola çıkmıştı.

Müslümanların Amacı

Müslümanların amacı yalın biçimde, içinde yaşadıkları toplumu kendileri için rahat yaşanabilir bir hale getirmekten ibaret olsaydı, herhalde "hicret" gibi kendilerini ağır meşakkatlere katlanmak durumunda bırakan bir eyleme girişmezlerdi. Nitekim Kureyş'in Allah'ın Resulüne yaptığı tekliflerden, şartlara bağlı kalınmak suretiyle Müslümanlara böyle bir yaşama ortamının sağlanabileceği sonucunu çıkartmamız mümkün görünmektedir.

Ne var ki, Kureyş'in teklifini kabul etmek İslâm'ın öngördüğü ilkelerle bağdaştırılamazdı. Çünkü Müslümanlar, yalın biçimde, içinde bulundukları toplumun yaşama tarzını sadece "reorganizasyon" (yeniden düzenleme) anlamına gelebilecek bir değişikliğe tabi tutmakla yetinmek istemiyorlardı. Kurulu düzenin her

---

* Şibli, age, s. 193

türlü kurumunu, putunu kaldırıp onun yerine İslâm'ın öngördüğü hayat tarzını getirmek istiyorlardı.

Bir Müslüman'ın pasif, sinmiş bir halde ve bireysel olarak İslâm'ı yaşamasını engelleyebilecek hiçbir toplumsal müeyyide, hiçbir toplum düzeni şimdiye kadar bulunamamıştır. Müslüman bu halde yaşamaya razı olduktan sonra onu kim engelleyebilir ve kim yakalayabilir?

Kaldı ki, İslâm'ın öngördüğü hayat tarzı çoğu kez Müslümanların bireysel olarak İslâm'ı yaşamasına elvermeyebilir de. İslâm'ın öngördüğü ibadetlerin hemen hiçbiri, İslâmdışı bir toplumda icra edildiğinde, toplum bakımından onlardan beklenen sonuçları doğurmaz. Mesela faiz üzerine kurulu bir toplum düzeninde, zekatını veren bir Müslüman bireysel olarak ibadetini yerine getirmiş olur, fakat öyle bir toplumda zekattan beklenen öteki sonuçlar doğmaz. Buna benzer örnekler çoğaltılabilir. Bu yüzdendir ki, İslâm, ancak bütünüyle kendi hükmünün yaşandığı bir toplum düzenini zorunlu kılar.

Bu yüzden, Müslümanların amacını, içinde bulundukları toplumun bazı kurumlarını değiştirmek, İslâm'ın sadece bazı hükümlerini uygulamaya sokmak kabilinden bir "yeniden düzenleme" faaliyetine indirgemek mümkün değildir. İslâm ancak bütün rükünleriyle yaşanıldığında anlamlı bir "dizge" ortaya çıkar.

Bütün bu anlatılan nedenlerden dolayı İslâm, başka toplum düzenleriyle uzlaşmayı reddeder. Müslüman, içinde bulunduğu toplumda bir sığıntı olarak yaşamayı düşünmediğinden, kurulu düzen onlara "rahat bir yaşama ortamı" vaat etse ve bunun şartlarını sağlasa bile, Müslüman'ın amacı, değindiğimiz gibi, kendine yabancı bir ortamda fakat bir başına rahatça yaşamak

değildir. Onun amacı, Allah'ın rızası için gene O'nun hükmünü bütünüyle hayata hakim kılmaktır. Bu bakımdan Müslüman, küfür düzeninin lütuf ve ihsanı halinde kendisine bağışlanabilecek rahatlığı reddeder. Tâ ki, Allah'ın hükmü yerine getirilsin...

Hicret'in İki Anlamı

Yukarda "Hicret'i Zorunlu Kılan Nedenler" paragrafında değindiğimiz gibi, Hicret'in görünen anlamı zulümden kurtulmak, özgürlük ortamına varmaktır. Fakat bizce Hicret'i sırf bu anlamıyla algılamak eksik olur. Bu anlamıyla Hicret sırf edilgen, savunucu bir eylem biçimini tazammun eder.

Hicret'in sırf edilgen (savunucu) bir biçimde ele alınmasında sanırım biraz da Batılı tarihçilerin "cihat" konusunda takındığı olumsuz, hatta suçlayıcı tavrın etkisi olmuştur. Bazı Müslümanlar, Batılıların bu tür eleştirilerine bakarak kendilerini gereksiz yere savunma zorunda hissetmiş olmalılar.

Kuşkusuz, Hicret'in vuku bulmasında Kureyş'in zulmünü göz ardı etmek mümkün değildir. Fakat Hicret'i sırf bu amille izah etmek onun anlamını eksik bırakmak olur.

Hicret, bir yanıyla şimdi değindiğimiz anlamda "edilgen" bir olaysa, bir yanıyla da küfre karşı "etkin" bir tavır alma biçimidir. Nitekim "cihat" emrinin Hicret'ten sonra gelmesi bu anlayışı doğrulamaktadır.

Gerçi Hicret'ten sonraki savaşların (zaten Hicret'ten önce birtakım bireysel çatışmaların dışında ve öz anlamıyla savaş olmamıştır) müsebbibi İslâm düşmanlarıydı. Fakat bu, tümüyle ayrı bir konudur. Bizce önemli olan,

Müslümanların Hicret'ten sonra kâfirlerle savaşmasına müsaade hatta emir verilmiş olmasıdır. Hicret'ten önce, İslâm düşmanlarıyla savaşmak için çeşitli sebepler ortaya çıkmış, fakat Müslümanların gerçek anlamıyla bir sıcak savaşa girmesine müsaade olunmamıştır.

Hicret, bu etkin yanıyla Müslümanların zulüm düzeninin bir parçası olarak yaşamayı reddetmesi ve küfrün karşısına "bağımsız bir güç" olarak çıkması anlamına gelmektedir. Bu anlamıyla da zulme karşı zalim düzenin bir parçası olarak mücadele verilemeyeceğinin, böyle düşünmenin eşyanın tabiatına aykırı düşeceğinin bir ifadesi sayılmalıdır. Müslümanların Kureyş toplumunda uğradığı sıkıntıların, zorlukların bir sebebi orada baskı altında tutulmaları ise, bir başka sebep de yürüttükleri mücadelede inisiyatifi ellerinde bulunduramamış olmalarıdır. Hicret, İslâmî mücadelede Müslümanların inisiyatifi ele geçirmek için, Allah'ın emriyle uyguladıkları bir yöntemdir. Kısacası sadece zulümden kurtulmak gibi edilgin bir tavrı değil fakat aynı zamanda zulme karşı çıkmak gibi etken bir anlamı da içermektedir.

Hicret Niçin Gündemdedir?

Günümüz Müslüman'ı, Hicret'in ve İslâmî tebliğin anlamını elbette kavramıştır. O, zulüm düzeninin bir parçası olarak kalıp zulümle mücadele edilemeyeceğini biliyor. Zulüm düzeninin dayattığı şartlara bağlı kalarak İslâmî bir mücadele yürütmeye girişmenin kuruntudan ibaret kalacağının farkındadır. Üstelik böyle bir ortamda yürütülen mücadele sadece bir "yeniden düzenleme" düzeyinde kalacaksa, bu işin son tahlilde zulmün işine yarayacağı hususunda da bilinç sahibidir. Çünkü o böylece zulüm karşısında tehlikesiz hale

getirileceğini görüyor. Ve zulüm düzeninin işleyen çarkını kolaylaştıracak bir işlev yüklenmeyi reddediyor. Allah buyruğunun zulüm dairesinin dışına çıkarak ve mücadelenin şartlarını tayin etme hususunda inisiyatifi kendi elinde bulundurarak yürütülebileceğini kavrıyor. Bu durum onu Hicret farzını yerine getirmenin ortamını oluşturmaya götürüyor.

Günümüz Müslüman'ı, Hicret'in İslâm'ı tebliğ hususunda bir "taraf" haline gelme bakımından taşıdığı öneme dikkat etmektedir. Kuşkusuz, İslâm'ın tebliği Hicret'ten önce de yapılıyordu. Ne ki, bu dönemde yapılan tebliğ Kureyş'in yaşadığı küfür düzenine doğrudan müdahale edebilecek boyutta değildi. Tersine, Kureyşliler, Müslümanları kendi toplumlarının bir üyesi olarak gördüklerinden onlara karşı zecrî tedbirler, müeyyideler uygulayabilme hakkını kendilerinde görebiliyordu. Allah'ın Resulüne uygulanan ve birkaç yıl süren "boykot" olayı, anlatmak istediğimiz durumun belirgin örneğidir. Kureyşlileri, böyle bir müeyyide uygulamaya götüren sebep Allah Resulünü, kendi toplumlarının bir üyesi olarak görmekten başka bir izaha yol açar mı? Müslümanlar, bu dönemde elbette hayatlarını idame ettiriyorlar ve bireyler olarak çoğalmaya çalışıyorlardı. Gerçek anlamıyla millet haline gelmeleri ve Devlet haline dönüşerek bağımsız sultalarına kavuşabilmeleri, ancak Hicret'ten sonra mümkün olabilmiştir.

Hicretin Simgesel Anlamı

Hicret farazî değil, fiilî bir olaydır. Kendimizi hicrette farz etmekle hicret etmiş olmayız. Hicret, zulümle, küfürle mücadele etmek için zulüm ve küfür ülkesini terk etmektir.

Buradan çıkarak, kafamıza yerleşmiş bulunan her türlü küfür ölçüsünü terk etmeyi, kafamızı İslâm'ın düsturlarıyla arındırmayı simgesel anlamda bir hicret diye görebileceğimizi düşünüyoruz.

İkinci olarak İslâmî düsturun içimize doğru derinleştirilmesi ve bir ahlâk halinde yaşanabilmesi.. Hazreti Ebu Bekir'e gizli zikir ilk kez Hicret'in ilk konaklama yeri olan Sevr Mağarasında talim ettirildi. Sıddîk-i Ekber Medine'ye hicretini gerçekleştirirken, böylece iç hicretini de gerçekleştiriyordu...

Riyâzüssâlihîn'de rastladığım bir hadis-i şerif'i içinde sırf "hicret" kelimesi geçtiği için buraya alıyorum. Şöyle :

Ma'kıl b. Yesâr (ra)'dan: Resul-i Ekrem (sav) efendimiz:

"Karışıklık zamanlarında ibâdet etmek, benim yanıma hicret etmek gibi sevaplıdır" buyurdu.*

Lâiklik

Laiklik, Avrupa'da uzun bir tarihî gelişmenin, toplumsal ve siyasal şartların ortaya koyduğu bir kurumdur. Devletin, Kilise karşısında varlığını koruyabilmesinin gerekli bir şartı olarak doğmuştur. Bir kavram olarak doktrinal bir spekülasyonun konusunu teşkil etmeden önce siyasî ve toplumsal yönden çözüm isteyen bir mesele halinde varlığını hissettirmiştir. Bu mesele, çok daha sonraları bir gaye, "modern devlet"in ayrılmaz bir unsuru, devletin hukukî yapısıyla ilgili temel bir ilke

---

* *Riyaz'üs-Sâlihîn ve Tercemesi*, Musannifi: Muhyiddin-î Nevevî, DİB Yay., ikinci cilt, Ank. 1971, s. 583

olarak kabul ve müdafaa edilmeden önce, Kilisenin veya Devletin birbirine üstünlüğü, başka bir deyişle Devletin var olması veya olmamasıyla ilgili bir mesele olarak görünmüştür. Hıristiyanlıktan önceki siyasî doktrinlerde böyle bir kavram söz konusu değildir. Ancak Hıristiyanlığın doğuşuyla da, mesele birdenbire ortaya çıkmamıştır. Hıristiyanlık, başta cismanî iktidarla tamamen ilgisiz bir halde, yalnız ferde hitap ederek, konusuna yalnız ferdi seçerek, fertlerin ruhî alanları içinde gelişmekteydi. Çünkü Hz. İsa'nın dünya saltanatı ile ilgili olmadığını söylediği ileri sürülüyordu. Ama Hıristiyanlık birkaç yüz yıl içinde etki alanını genişletti, bütün Roma İmparatorluğunu kaplayacak hale geldi. Dünya saltanatının (devlet iktidarının) başında bulunan imparatorun bu dini kabul etmesiyle, dinin dünya ile de ilgi kurması durumu ortaya çıkıyordu. Gerçi Hz. İsa'nın dünya saltanatıyla bir ilgisi olmadığını söylediği ileri sürülüyordu, ama getirdiği "öğreti"nin bütünü göz önünde tutulacak olursa iktisadî, içtimaî alanlardaki müesseseleriyle yeni bir siyasî düzeni, yeni bir siyasî yapıyı da içinde barındırdığı görülür. Kilise, kendini devlet içinde daha emniyette hissedebilmesi bakımından bir yandan bu durumu memnuniyetle karşılarken, öte yandan kendi elinde tuttuğu ruhanî iktidarı bu yoldan devlete kaptırmanın korkusunu içten içe duyuyor, bu durum onu kaygılandırıyordu. İmparator'un Hıristiyanlığı kabul etmesiyle ruhanî otoriteyi de kendi lehine kaydırabileceği tehlikesi baş gösteriyordu. Eğer işin içinde kilisenin maddî menfaati bulunmasaydı, belki bu durumu hoş karşılayabilirdi. Kilise şimdiye kadar büyük servetler ile, imtiyazlı bir mevki elde etmişti. Bunları devlete kaptırmak istemiyordu. Öte yandan milyonlarca insanı kilisenin kendine bağlı tutabilmesi, bu insanların tek ve ger-

çek üstün iktidar olarak kiliseyi görmesi, böylelikle devlet otoritesinin sarsıntı içine düşmesi keyfiyeti de devletin başındakiler tarafından tahammül edilebilecek bir hal değildi. Çatışmanın kökü buydu: İktidar kimde kalacaktı, kilisede mi, devlette mi?

Kilise, milyonlarca insanı kendine bağlı tutabiliyor ama bir devlet idaresi için hazırlıksız görünüyordu. Daha doğrusu belki de dünyayı kilise duvarlarının ardından idare etmeyi, suya sabuna karışmıyormuş gibi görünmeyi "siyasetine" daha uygun buluyordu. Uygun bir ortam meydana gelinceye kadar kendisini gizlemesi gerekiyor, hattâ bunun için devlete tâviz vermekten çekinmiyordu. Gerçekten kilisenin devlete ilk tâvizi V. yüzyılda Papa I. Gelasius eliyle verildi. Gelasius devlet ve kilise iktidarlarının ayrılması fikrini ileri sürüyordu. Halbuki kilise bu dönemde kendisini İmparatordan zaten üstün tutuyor, herkese de bunu hissettirmesini becerebiliyordu. Papa bu yolla ileriye bir yatırım yaptığını düşünürken aslında kendisini işin başında mağlûp düşürdüğünün farkına varmıyordu.

Bununla birlikte kilise bazen aktif, bazen pasif faaliyetleriyle bütün prensleri itaat altına almaya çalışıyor, papalığı bütün Hıristiyanlar üzerinde tek hükümranlık merkezi haline getirmeye çalışıyordu. IX. yüzyılda kilisenin büyük bir başarısı: Papa bir kurnazlıkla* İmparator Şarlman'a Sen Piyer Kilisesi'nde taç giydiriyor. Bu hâdise, açıkça Papa'nın imparatora üstünlüğü manasını taşır. Çünkü Papa böylece iktidarı, taç giydirme yoluyla, imparatora kendisinin verdiğini ifade ediyordu. Papalığın üstünlüğü bazen zayıflayarak, bazen şiddetini arttırarak XV. yüzyılda Reform hareketine kadar sürer. Bu dönem-

* *Kısa Dünya Tarihi*, H.G. Wells, Varlık Yayınları, İstanbul, 1959, s. 169

de kilise, devletler üzerinde nüfuzunu kaybetmiş, Papalıktan ayrı millî kiliseler kurulmaya başlanmıştır.

Olayların tarihî akış içinde durumu böyleyken, doktrin alanında da kilise ve devlet ilişkileri arasında çeşitli düşünceler ileri sürülüyordu. Bu düşünceleri üç küme altında toplayabiliriz: Birincisine göre, kilise ruhanî iktidarı temsil ve ifade ettiğine, ruhun da maddeye üstünlüğü tartışılmaz bir gerçek olduğuna göre kilise devletin üstündedir, yâni devlet kiliseye bağlı kalmalıdır... İkinci düşünce, dinin devlet içinde toplumsal bir kurum olduğu noktasından hareket ederek devleti kiliseden üstün tutar ve kiliseyi devlete bağlı görmek ister. Üçüncü görüş, ruhanî ve cismanî iktidarların mahiyetleri gereği birbirinden ayrı olduğunu söyleyerek aralarında bir üstünlüğün söz konusu olamayacağını, bunların birbirinden tamamen bağımsız, birbirine karışmayan iki müstakil iktidar olarak kalmaları gerektiğini ileri sürer. Bu görüşlerden başka, bunlardan kâh birine, kâh ötekine yaklaşarak daha pek çok "uzlaşmacı" (eclectic) görüşler teklif edilmiştir.

Bu arada realiteler nazara alınarak papalığa bağlı bir devletin insanları köle durumuna düşüreceği meselesi üzerinde önemle durulmuştur. Çünkü kilise, bu ruhanî sınıf, daima imtiyazlı bir durumda bulunuyor, insanları sömürüyor, istismar ediyordu. Reformcular, bu, kilisenin elinde oyuncak ettiği insanı kurtarmak için devlete dayanmak zorunda kaldı, bu yüzden de ister istemez devletin en yüksek otorite olduğunu savundu.

Burada Avrupa diyalektiğinin bir tezahürüyle karşılaşıyoruz. Avrupalı, teoriye, yani insan aklının ortaya koyduğu soyut düşünce dizgesine bağımlı olarak muhakeme yürütmeye düşkündür. Bu teori, dayanağını

realitede de bulsa, o bir uç noktadan kalkıp başka bir uç noktaya savrulur. Bu, şartlara intibak edici bir zekânın işiymiş gibi görünse de, aslında başkaca her türlü şart ve âmili silerek zihnin tek bir noktaya (kendi teorisine) saplantısından başka bir şey değildir. Aradaki "uzlaşmacı görüşler" bir yana, teoriler, birbirinden çıkarak hep bir başka uç noktayı temsil eder. Reformcular da bu aynı diyalektik içindeydi. İnsanı kilisenin kölesi olmaktan kurtaralım derken, onu devletin kölesi haline getirdiler, oysa istedikleri şey sadece kilisenin baskısını ortadan kaldırmaktı.

Ferdin bütün haklarını silip süpürerek devlete mutlak bir otorite veren bu görüş ilerde başka teorilerle çözümünü beklerken böylece kilisenin devlete üstünlük iddiaları kaldırılmış, devlet, kiliseden müstakil, otoritesi kendinde mündemiç bir hale getirilmiş bulunuyordu. Artık kilise hiçbir biçimde devlete müdahale edemeyecek, buna karşılık devlet de din konusundaki işlerde kiliseye karışmayacaktı. Kilisenin otoritesini kaldırmak, devletin otoritesini mutlak bir şekilde sağlamak için ileri sürülen bu görüş zihinlerde öylesine yer etmişti ki, Katolik yazarlar bile (Bossuet gibi) kilisenin ödevini Devlete verecek kadar görüşlerinde ileri giderek bu düşünceyi savunacaklardır. Böylece lâiklik Avrupa'da kilisenin devlete yenilgisini ifade edecek şekilde, fakat ulaşılması gereken bir "gaye" olarak değil de, sosyal/siyasal yapının gerektirdiği bir "sonuç" olarak ortaya çıkmıştır. Artık devlet dine bir "vicdan meselesi" gözüyle bakacak, böyle olduğu müddetçe de ona "saygı" gösterecek bir bünye iktisap etmişti.

İslâmiyet'in doğuşu ve gelişme şartları Hıristiyanlıktan büsbütün ayrıdır. İslâmiyet'te, Hıristiyanlıkta ol-

duğu gibi, din ile devlet arasında bir otorite çekişmesi söz konusu olmadı. Peygamberin hicretiyle Medine'de, İslâmiyet, Hıristiyanlığın karşılaştığı gibi kendisini kurulu bir devlete kabul ettirme durumuyla karşılaşmadı. İslâm, Medine'de sebebi ve sonucu kendine dayanan bir devleti, İslâm devletini kendiliğinden kristalleştirdi. Din kendi devletini kendi meydana getirdi. Avrupa'da olduğu gibi ruhanî ve cismanî adı altında iki otorite söz konusu değildi, bir tek iktidar, bir tek devlet vardı, o da siyasî, sosyal, hukukî teşkilât ve yapı bakımından tamamen özgün, otoritesini kendinden başka hiçbir dünyevî kudrete borçlu olmayan İslâm devletiydi.

Burada, şu noktayı belirtmek gerek: Laiklik, doğuşundaki sebep ve şartlar göz önüne alınırsa devletin dine karşı toleransı anlamına gelmez. Bu kavrama, bu anlam daha sonraları verilmiştir. Başlangıçtaki ifadesiyle, laiklik, sadece din (kilise) ve devlet otoritelerinin ayrılmasına işaret ediyordu. Devletin dine toleransı ise düşünce, söz, yazı ve vicdan hürriyetleri bağlamında sonraki (Fransa İhtilâline sebep olan ve ihtilâlden sonra gelişen) teorilerin konusu olmuş, aralarındaki sıkı yakınlık dolayısıyla hattâ vicdan hürriyeti ve laiklik eşanlamlı kullanılmaya başlanmıştır. Eğer laiklik, sırf devletin dine toleransı ve vicdan hürriyeti anlamını taşısaydı İslâm Devletine de lâik demek gerekecekti. Çünkü İslâm Devleti, kuruluşundan beri öbür dinlere daima müsamahalıydı. Fakat bu keyfiyet İslâm Devletine lâik dememizi gerektirecek bir sebep değildir. Çünkü İslâm Devleti, İslâm dininin getirdiği hukuk kaidelerine, onun kurduğu sosyal müesseselere göre idare edilen bir Din Devletiydi. Hukuk kaideleri bu dinin dışından, başka bir otoriteden gelmiyordu. Devlet başkanı-

nın ruhanî ve cismanî diye birbirinden ayrılmış sıfatları yoktu. Çünkü İslâmiyet kendi din kaidelerini, dünya işlerini de düzenleyecek bir şekilde vazetmişti.

Son bir nokta daha: Tanzimat'tan sonraki Osmanlı devlet teşkilât ve rejimini inceleyen bazı yazarlarımız, Osmanlı Devletinin siyasî yapısına Avrupalı bir yazarın Hıristiyanlığa ve bir Avrupa devletine baktığı tarzda bakıp ona göre bir değerlendirme yapmaya çalışıyor. Bu bakışla farklar tespit edilebilir ama değerlendirme yapılamaz. Osmanlı devleti İslâmî esaslara dayanan bir devlet olduğu halde, devlet başkanının padişah sıfatıyla cismanî, halife sıfatıyla da ruhanî yetkiyi şahsında topladığı söyleniyor. Halbuki İslâm düzeninde bu iki yetki birbirinden bağımsız değildir, bu iki yetki veya iktidar tek bir vücut halindedir. Osmanlı devletinde şeyhülislâmlık makamı da, devlet içinde ayrı bir dinî otoriteyi temsil etmez. Bu makam yapılan kanunların şeriata uygun olup olmadığını inceleyen bir danışma organından başka bir şey değildir (günümüzde, dar anlamda, bir tür anayasa mahkemesinin işlevi). Aksi halde, kendi başına kanun yapma yetkisini haiz olurdu ki, şeyhülislâmın böyle bir yetkisi yoktur.

Teokrasi

Bu bahsi bitirmeden, teokrasi konusuna da kısaca değinmenin yararlı olacağını hissediyorum. Teokrasi (theocracy) kelimesi Batı siyaset terminolojisinde *aynı zamanda* iki anlamı birden içermektedir: 1. Doğrudan doğruya Allah'ın hükmünün hakim olduğu hükümet sistemi, 2. Allah namına papazların (din adamlarının, ruhban sınıfının) idaresi ve böyle idare olunan ülkeler.

Herhangi bir Batı dili metninde bu kelimeyle karşılaşan birinin aklına bir "kavram" olarak bu iki anlam birden gelir. Kelimeye verilen bu iki anlamı ayrı ayrı düşünmek mümkün değildir. Çünkü Batının laik yönetimlerinde, Allah'ın hükmüyle (daha dar bir anlamda Hıristiyanî hükümle) hükümet etmek ancak ve yalnız "ruhban sınıfına" mahsus bir özellik diye bilinir. Başka bir ifadeyle, Batılı biri, dinî hükümle idare edilen bir hükümet sistemi denilince, bu hükümetin kadrosunu teokratların (theocrat) teşkil ettiğini tabiî olarak düşünür. Teokrasi kelimesine, anlaşılmada kolaylık olsun diye şimdi yaptığımız iki şıklı anlamı ayrı ayrı değil, fakat bir bütün olarak aynı anda verir. Böylece İslâmiyet'te teokratik idare şeklinin mümkün olmayacağını da söylemiş oluyoruz. Çünkü İslâmiyet'te ayrı bir ruhban sınıfı olmadığından, ruhban sınıfına mahsus bir idare de söz konusu değildir.

Evrensel Site

Dünya acaba bir tek bütün içinde birleşmeye doğru mu gidiyor? Siyasî tarihin en kalın çizgisiyle seyrettiği doğrultuya bakılırsa, yüzyılımızda, geçmiş dönemlerde bilinmeyen ölçüde, bir birleşme, bir yakınlaşma görüldüğü gerçektir. Dünya bugün, Batı uygarlığının iki ayrı görüntüsünün (genel politik terminoloji ile Batı ve Doğu demokrasilerinin) sultası altında bloklaşmaktadır. Ayrıca Batı ile Doğu arasında hissedilir ölçüde bir yakınlaşma, en azından birbirini daha yakından tanıma, birbirine daha hoşgörülü davranma tavrı belirtmektedir.* Batı ülkeleriyle Doğu ülkeleri (sosyalist blok)nin sosyal poli-

* Bu satırlar Rusya'da sosyalizmin çöküşünden yıllar önce kaleme alınmıştır.

tikalarının uygulanmasında birbirlerinin düzeninden yararlanmaya doğru bir gidiş de gözlemlenmektedir. Bu demektir ki, Doğu ülkeleri, kendi sistemlerine kapitalist sistemin bazı özelliklerini ithal ederken Batı ülkeleri de sosyalist sistemden bazı kurumları kendi sistemlerine taşıyor. Sistemlerin, çıkışlarında mevcut o eski katı durum gitgide yumuşamaktadır. Bu yumuşama döneminin henüz başlangıç safhasında bulunuyoruz. Olaya, Batılı bir tarihçi gözüyle bakarsak, süreç, sanki günün birinde, bu iki uç noktayı belli bir düzlemde birleştirecek gibi görünmektedir. İki blokun birleşmesiyse, bütün dünyanın tek bir uygarlık, Batı uygarlığı çatısı altında bütünleşmeye gitmesi demek olacaktır. Dünyanın bugünkü görüntüsü içinde, Doğu veya Batı bloklarının birinin yanında yerini alan ülkeler ise bu durumda hiç problem olmayacaktır. Bu yoksul ülkeler, halen uydusu bulundukları blokların meyilleri doğrultusunda, onlarla birlikte söz konusu akıntıya kapılıp gideceklerdir, onların halen içine alındıkları süreçte yeni bir tavır takınabilmesi ve ayrı baş çekebilmesi şansı mevcut değildir. Onlar, sadık uydular olarak, efendilerinin iradesi dışında bir kişilik gösteremeyecektir.

Acaba durum gerçekten böyle midir?

Eğer kapitalizme ve sosyalizme, Batı uygarlığının iki farklı tezahürü olarak bakmayı başarabilirsek, söz konusu bütünleşme tablosunun meydana gelmesinde şaşılacak bir şey olmadığını görürüz. Halen mevcut olan zıtlığın, genel Batı uygarlığı temelinde çözülmesi, bu iki ayrı sistemin nihayet bu uygarlığın iki ayrı mezhebi haline gelmesi tabiîdir. İki sistem arasındaki yumuşama tavrı da böyle bir bütünleşmenin belirtisi olarak yorumlanabilir. İki tarafın, günün birinde kuvvete

başvurmayacağı faraziyesini benimsersek (fakat şimdiden kimse böyle bir kehanette bulunamaz), sistemlerin birbirine verecekleri tavizlerle, tarihin uzun vadesi içinde bir bütünlük meydana getirebileceğine inanmak mümkündür denebilir.

Bu durum, meseleye tek taraflı, yalnız Batı uygarlığı tarafından bakıldığında ve diğer bütün milletlerin (bu arada İslâm milletinin) Batı uygarlığı içinde eriyeceği faraziyesinden hareket edildiğinde doğru olabilir. Yani bütün milletler, Batı uygarlığı içinde eriyecektir faraziyesi doğru kabul edilirse, dünyanın tek bir çatı altında bütünleşmesi sonucu da ortaya çıkacaktır anlamı doğar. Fakat bu faraziye doğru olabilir mi? İslâm açısından, bu sonuca varmak yanlıştır.

İslâm ülkelerinin bu gün, siyaseten şu veya bu blok nezdinde yer alması, fert olarak Müslümanların o blok içinde tamamıyla eriyip kaybolacağı anlamını tazammun etmez.

Böyle bir bütünleşme söz konusu olduğunda meseleye yalnızca Batı uygarlığı açısından bakmak eksik ve yanlış olur. Meseleye insanlığın tarihi açısından bakılmalıdır. Dünya haritasının üçte biri İslâm'ın yeşil çizgisiyle sınırlanmıştır. Asıl mücadele, bu sınırların içindeki Müslümanlarla, Müslüman olmayanlar arasında verilmektedir. Müslümanlar bugün, kendi dışındaki ülkelerin zenginliklerinin kendi ülkelerinden kaynaklandığını bilmektedir. Görüntünün derinlerinde yatan asıl mücadele Müslümanlarla, onlara karşı olanlar arasında sürmektedir. Batı uygarlığının tek bir çatı altında bütünleşeceğini kabul etsek bile, bu hiç bir zaman tek bir dünya devletinin oluşacağı anlamına gelmeyecektir. Müslümanlar bir millet, Müslüman olmayanlar ayrı bir

millet olarak kalacaksa (İslâmî düstur), bütünleşme bu iki ayrı camianın kendi çatıları altında ayrı ayrı vuku bulacaktır, diye düşünmek daha isabetli olur.

Aslında kendi sultasını yeryüzüne egemen kılma hevesi insanoğlunun eski bir tutkusudur. Bu tutku, kimi zaman bir cengaverlik duygusuyla dışlaşmıştır, kimi zaman belli bir dünya görüşünü bütün insanlara kabul ettirmek, bütün insanları tek bir kanunun egemenliği altında yaşatmak arzusu halinde belirmiştir. İlk zamanlarda, soyut bir cengâverlik gösterisi evrensel bir dünya sitesi kurma hevesine makes olurken, bu heves gitgide belli dünya görüşlerinin bütün dünyada egemen olması isteğine dönüşmüştür.

Bir dünya devleti kurma fikri, teorik alanda, ilkin Stoacılıkta belirir. Zenon, "evrensel mantığa" (logos) bağlı, bütün insanların kardeşliği esasına dayalı evrensel bir dünya devletinin kurulabileceği düşüncesine inanan ilk insandır sanıyorum. Bu düşünce, ilerde Hıristiyanlığı da etkileyecektir. Gerçekte, Hz. İsa, peygamberliğin tanımı gereği, kendisine vahyedilen hakkı bütün insanlara tebliğ etmekle görevli bulunduğundan, ilâhî buyruğa dayalı bir dünya devleti fikrini de kendiliğinden getirmiş bulunuyordu. Ne var ki, beşer mantığı çerçevesindeki değerlendirmemizle, Hıristiyanlığın talihsizliği diyebileceğimiz bir hikmetin tecellisi olarak, Hz. İsa kendisini idrak edebilecek havarilerini bulamamıştı. Hıristiyanlık, Hz. İsa'nın tebliğinin dışında bir gelişme seyri göstermiştir. Daha başlangıçta kendi safiyetini koruma şansından yoksun bulunan Hıristiyanlık eski Grek düşüncesiyle sıkı bir diyaloga girmişti. Bu yüzden, tamamen, akıl çerçevesinde algılanır olmuştu. Hz. İsa'ya atfen söylenen

"Benim ülkem yeryüzünde değildir" sözü, dinle devletin iki ayrı sulta olduğu biçiminde yorumlanmış ve uygulama da bu yönde gelişmiştir.

"Evrensel mantık" fikri, bütün insanların evrensel adalete boyun eğmesi gerektiği sonucunu doğuruyorsa da, hatta "evrensel mantık" fikri bir bakıma "tanrı" düşüncesi ile de birleşiyorsa da, sonuç olarak bir zihnî spekülasyondan öteye geçmediğinden, düşünce tarihinde herhangi bir görüş olarak kalmış, fakat devlet halinde zuhuru mümkün olmamıştır. Aynı biçimde, Hıristiyanlık da, bütün iddiasını bir zihnî spekülasyon çerçevesine hapsetmiştir, aklın müdahalesine açık bir hale dönüşmüştür. Onun, dinle devleti ayrı ayrı olgularmış gibi görme eğilimi, temeldeki bu yanlış çıkışından, vahyi, Grek felsefesiyle yorumlamaya kalkışmasından ileri gelmektedir. Bu yüzden de, evrensellik iddiaları aslında ayağı toprağa basmayan fanteziler olarak kalmaktadır. Gerçekten, "tanrı sitesi, yeryüzü sitesi" veya "yeryüzü iktidarı, dinsel iktidar" diye ayırımlar yapmak, Hıristiyan düşünürlerin mensubu bulundukları dini kavrayamamasından ileri gelmektedir.

Bununla birlikte, Batı düşünürleri, Hıristiyanlığa bağlı bir evrensel devlet kurma fikrini işlemekten geri durmamışlardır. İtalyan şair-düşünür Dante bunlardan biridir. Dante'nin evrensel krallığının merkezi Roma'dır, yöneticileri de Romalılardır. Bütün dünya insanlarıysa, Romalı efendilerin uyrukları olacaktır. Çünkü Dante'nin gözünde ancak Romalılar "üstün insandır" ve böyle bir devleti gerçekleştirmeye ancak onların üstün yetenekleri muktedir olabilir. Bir kez meseleye böyle girilince, yani bir kısım insanların diğer insanlardan üstün olduğu varsayımından hareket edilince,

dünya ölçüsünde gerçekleştirilmesi düşünülen "evrensel krallık" fikri, kendi içinde çözülmeye mahkûm bir niteliğe bürünmüş olur. Batı uygarlığı, kendi dışındaki insanlara köle olarak bakmaktan hiç vazgeçmemiştir. Evrensel bir devlet kurma fikrinde bile diğer insanları köle olarak görmenin bir tezahürüne şahit olmaktayız.

Evrensel Site ülküsü, kendi hakikatinden mahrum olduğu sürece, başıboş ihtiraslarını yeryüzünde hükümran kılmak isteyen insanın başına bela olmaktan başka işe yaramamıştır.

Kendi hakikatini daha baştan "sırat-ı müstakim"den saptıran Hıristiyanlık, hakikatsiz, muhtevasız bir evrensel site ülküsünü, bu sapa yolda geliştirme çabasına düşmüştür. Hz. İsa'nın hak tebliğinin, bu dünyada değil de, bu dünyanın ötesinde hükümran kılınacağını sanan Batı insanı dünya hakimiyetini devlete terk ederken, ruhanî hâkimiyeti kiliseye veriyordu. Böylece devlet, Hıristiyanlığın hükmünden ayrı olarak dünya hâkimiyetini sürdürürken, kilise de bu dünya konumu içinde öte dünyaya hükmetme vehmini yaşıyordu. Kilise/devlet ikiliği gerçekte, hakikatinden saptırılan Hıristiyanlıkta teessüs eden yanlış metafizik kavrayışın, uygulama alanındaki yansımasıdır. Vahyin, sadece öte dünya ile ilgili olduğunu, bu dünyada soyut bir imanın yetebileceğini sanan bu insanlar için, uygulamanın başka türlü tecelli etmesi beklenemezdi.

Kiliseyle devlet, bir kez böylece iki ayrı sulta halinde birbirinden kesinlikle ayrılınca, kilise mensuplarının "din adamı" sıfatıyla toplum içinde ayrı bir sınıf oluşturması da kaçınılmaz hale gelir. Bu sınıf, unvanlarının kendilerine verdiği yetkiyle hemeninden "imtiyazlı" bir duruma da geçiverdi. Allah katında üstünlük

sadece takva ile ölçüldüğüne, kul sıfatıyla bütün insanlar birbirinin dengi olduğuna göre, kilise adamlarının kendilerini diğer insanlardan farklı görmesi ve Hıristiyan dünyada bu durumun bir toplum düzeni haline gelmesi, esasen kurulmuş olan zulüm düzeni içinde bir başka zulüm şebekesini oluşturuyordu.

Hıristiyan Batı dünyasında sürüp gelen dünya sitesi ülküsü aslında, bu zulüm şebekesinin bütün dünyaya hâkim kılınması çabasından başka anlam taşımaz. Daha kendi içinde adaleti gerçekleştirememiş, insan kardeşliğini ve sevgisini kuramamış (Hıristiyanlıkta bütün bu kavramlar sadece fantezi halindedir) bir dinin, evrensel site içinde bütün insanlık için söz konusu sevgiyi gerçekleştirebileceği beklenemezdi. Hıristiyanlığın kuracağı evrensel site, ancak ruhban sınıfın hâkim ve efendi olacağı, diğer insanlarınsa bu sınıfın beslemesi statüsünde hizmet vereceği bir devlet olabilirdi.

Batı dünyasının sömürgecilik hareketi, Hıristiyan toplumların şuur altına yerleşmiş olan bu, başkalarını köle telâkki etme zihniyetinin dışa vurumudur. Sömürgeciliği sadece basit bir ekonomik olgudan ibaret sanmak, onu besleyen yanlış metafizik kaynağı ihmal etmek ve görmemek demek olur.

Sömürgeciliği, tek başına ve belli başlı bir iktisadî sebebe bağlamak yerine, Hıristiyan ruhunun evrensel siteyi kurma yolunda yeryüzündeki vahşi yansıması olarak değerlendirmek mümkündür diye düşünüyoruz. Yahudi Marx'ın, Hristiyanlığı yeryüzünden iptal etmek istemesine de böyle bakılabilir. Onun, sebeb iktisadîdir demesi, içinde yaşadığı Hıristiyan dünyaya karşı, belki biraz da meseleyi din dışında tutuyormuş izlenimini vermek istemesindendir. Gerçekteyse, zalimlerin birbirine

musallat kılındığı hususundaki Kuran hükmünün tecellisinden başka bir şey yoktur ortada.

Evrensel bir site kurmak demek, her şeyden önce, insanlar arasında evrensel, mutlak bir adaleti gerçekleştirmek demek olmalıdır. Temeli adalete dayanmayan evrensellik hevesleri, bir anda, tüm dünyayı istila etse bile, ömürlü, kalıcı olması mümkün değildir. Aslında, bu çeşit istila eylemleri gittiği yere adalet ve uygarlık taşıma niyeti gütmediği için, eninde sonunda ya oradan püskürtülmeye veya gittiği yere kendi uymak zorunda kalacağından orada eriyip kaybolmaya mahkûmdur.

Evrensel site, aslında, vahye dayalı dinlerden neşet etmiş ve yalnız onlarla kaim bulunabilecek bir ülküdür. Vahiy, ilk peygamberden, son peygambere kadar değişmeyen tek hakikat üzere gönderilmiştir, o da, Allah'ın birliği ve tekliğidir; insanın bu dünyada uygulayacağı şer'î hüküm ise dönem dönem değişerek insanoğlunun Allah'ın hükmü çerçevesinde bir yaşama tarzının disiplinine girmesini sağlamış ve nihayet o da, son peygamberle birlikte değişmez, mutlak hükmüne erişmiştir. Her şeriat bir öncekini kendiliğinden geçersiz kılmış olacağına göre, son şeriat da kendinden öncekileri batıl kılmış oluyordu. Önceki şeriatların hak olma keyfiyeti sadece kendi dönemleri için geçerli ve sadece o dönemle sınırlıdır. Öyleyse evrensel site kurma hakkı, din açısından, bu gün münhasıran İslâm'a ait olma durumundadır.

Aslında öteki dinler (Musevîlik ve Hıristiyanlık), İslâm'dan önce bozulmuş, şüpheli hale gelmişti, yani mutlak olma nitelikleri kaybolmuştu. Dolayısıyla mutlak hakikat adına konuşma yetkileri de kalmamıştı. Musevîlik tarihî seyri içinde, özünde bozulmuş olmasının yanında sadece Yahudilere mahsus millî bir din haline dönüş-

müştür. Böyle olunca bu din üzerine kurulacak bir evrensel dünya devleti sadece belli bir ırkın hakimiyetini sağlamaktan başka bir sonuç doğuramaz. Hıristiyanlıksa, Hz. İsa'dan sonra tamamen değişmiş, fesada uğramıştır. Her iki dinin uyguladığı şeriatların kendi kökenleriyle ilgisi kalmamıştır. Her iki din de, Vahyin mutlak doğrultusundan saptığından birer zulüm aracı haline dönüşmüş, zulümle eş anlamlı olmuşlardır. İster Yahudilik, ister Hıristiyanlık olsun, bugün, tek sultaya bağlı bir dünya devleti kuracak olsa, bu ancak mutlak zulmün yeryüzündeki izdüşümü halinde tecelli edebilir.

Bu gün, insanoğlunun ortak amacı sayabileceğimiz barış ve adalet üzerine kurulu bir dünyada yaşamasının biricik teminatı, biricik vaat edicisi ancak ve yalnız İslâm olarak görünmektedir. Musevîlik, özel dini haline geldiği belli bir ırkın çıkarlarını sağlamak adına hareket ederken, Hıristiyanlık kendi çürümüş yapısını ayakta tutabilmek adına, köle telâkki ettiği diğer insanları sömürmek, onların omzuna basarak yükselmek zorundadır. Mevcut şekilleriyle başka türlü bir tavır içinde bulunmaları da mümkün görünmemektedir.

İndeks

A - B

Abbas İbn Ubâde 159
ABD 78, 79, 116, 118
Abdülhak Hâmid 18
Abdülhakim Efendi 130
Abdülhamit Han 152
Ali (Hz.) 89, 146, 148, 149
antagonizm 40
Aristo 36, 147
Asr-ı Saadet 37
Avrupa 51, 58, 78
Bayezid-i Bistâmî 139
Bossuet 169

C - Ç - D

Camus, Albert 64, 65, 66, 67, 68
Comte, Auguste 48, 76
Cumhuriyet 11, 13, 18
Çin 61
Çin-Japon savaşı 58
Dante 56, 176
Darwin 96
Descartes 37, 51, 89
determinizm 48
Dostoyevski 34, 66

E - F - G

Ebu Bekir (Hz.) 136, 156, 160, 165
Ebu Cehil 153
Ebu Hanife 37, 46, 146
Ecinniler (Dostoyevski) 66
el-Mevahib-ül-Ledüniyye 154
Elea okulu 39
Freud, Sigmund 48, 55, 76
Galile 50
Gazalî (İmam) 96
Gergedan (Ionesco) 42
Gökalp, Ziya 26, 33, 97, 109
Grek 57, 129, 175
Grek felsefesi 176
Guildenstern 55
Gücdüvânî, Abdülhâlık 130
Günyol, Vedat 58

H

Hallac-ı Mansur 90, 131
Hamlet (Shakespeare) 53
Hamlet 53, 55
Heraklit 39, 40
Hıristiyan 47, 65, 66
Hıristiyanlık 65, 66, 67, 166, 179

Hicret 154, 155, 156, 158, 162, 163, 164
Hint 61, 129
Hiroşima 59
hümanizm 53, 54, 56, 58, 59, 62
Hüseyin Cahit 18

I - İ

Ionesco 42
İlahî Komedya (Dante) 56
İncil 54, 117
İran 118
irrationalism 47
İsa (Hz.) 166, 175, 177

J - K

Japonlar 59
Japonya 58, 59
Kafka 62
Kant 142
Karamazof Kardeşler (Dostoyevski) 34
Kastalânî (İmam) 145
Kemal Tahir 26
Kısakürek, Necip Fazıl 130, 131
Kızılderili 61
Kirilov 66, 67
Kitab-ı Mukaddes 54, 55
Kopernik 47
Kureyş 160

L - M

Liberalizm 117
Ma'kıl b. Yesâr 165
Malcolm X 55, 57
Marksizm 111
Marx 48, 55, 76, 178
Medeni Kanun 144
Medine 160, 170
Meşrutiyet 11
Mehmet Akif 18
Mehmet Rauf 18
Mekke Dönemi 155
Musevîlik 179

N - O - Ö

Nagazaki 59
Namık Kemal 18, 19
Naziler 59
Nietzsche 67
Osmanlıca 31
Ömer (Hz.) 145, 148, 149

P - R

Papa I. Gelasius 167
Parmenides 39
pozitivizm 21, 48, 49, 50, 51, 52
Protagoras 54
rasyonalizm 21, 46, 47, 49
Reagan 116, 117, 118
Recâizade Ekrem 18
Roma 57, 166
Rönesans 32, 60
Russell, B. 113

S - Ş

Safa, Peyami 109
Sartre 113
Schopenhauer 137
Sen Piyer Kilisesi 167
Shakespeare, W. 53
Sokrat 42, 90
Şarlman 167

T - U - Y - Z

Tanpınar, Ahmet Hamdi 109
Tanzimat 11, 13, 18, 25
Tevfik Fikret 18
Tevrat 54
Topkapı Sarayı 123
Turhan, Mümtaz 109
Türkiye 25, 26, 48, 111, 115
Uşaklıgil, Halit Ziya 18
Yahya Kemal 108
Yunus 52
Yunus Emre 52
Zenon 39, 175


BÜTÜN ESERLERİ 2
Rasim Özdenören
kafa karıştıran kelimeler
İZ YAYINCILIK