Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan

Şaban Ali Düzgün

OTTO

Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan Şaban Ali Düzgün OTTO

OTTO

OTTO 89
© MAK GRUP MEDYA PRO. REK. YAY. A.Ş.

ŞABAN ALİ DÜZGÜN KİTAPLIĞI 01

Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan
Şaban Ali Düzgün

Son Okuma: Mehmet Aknar
Redaksiyon: Ahmet Dursun Karaca
Dizin: Refia Nur Güzel
Grafik Tasarım: Nurullah Özbay
Uygulama: Tavoos
Cilt: Birinci Ciltevi
Baskı: Hermes Ofset Ltd. Şti. İskitler / Ankara

ISBN 978-605-9168-46-5

Sertifika No: 13858

1. Baskı: Ocak 2016

İletişim Adresleri

Cinnah Cd. Kırkpınar Sk. 5/4
06420 Çankaya Ankara
tel.-faks: 0312. 439 01 69
www.ottoyayin.com
otto@ottoyayin.com
facebook.com/otto.yayinlari
twitter.com/ottoyayin

SARP YOKUŞUN ETEĞİNDE İNSAN

ŞABAN ALİ DÜZGÜN

OTTO

ŞABAN ALİ DÜZGÜN

Gümüşhane'de doğdu (1968). Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu (1989). Aynı fakültede Seyyid Ahmed Han merkezli olmak üzere, Hint-Alt kıtasındaki modernist hareketlerle ilgili olarak yüksek lisans çalışmasını tamamladı. Bu çerçevede İngiltere'de, School of Oriental and African Studies'de (SOAS) çalıştı. Doktorasını Nesefi ve İslam Filozoflarında Allah-Âlem İlişkisi adıyla verdi. Öğretim üyesi değişimi programı çerçevesinde Gregoryan Üniversitesi'nde (Roma) (2000-2001); Georgetown Üniversitesi'nde (Washington, DC) misafir öğretim üyesi olarak çalıştı (2003-2004). Profesör oldu (2005). Fulbright'la Birmingham Southern College'da öğretim üyesi olarak çalıştı (2007-2008). Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi'nde (Kazakistan) ders verdi. Türkiye ve Ortadoğu Amme İdaresi Enstitüsü'nde lisans üstü ders vermektedir. İngilizce İlahiyat bölüm başkanlığını yürütmüştür (2010-2012). Fulbright Türkiye Seçici Komisyon üyesidir. İnternet Kelam Araştırmaları Dergisi'nin baş editörlüğünü yapmaktadır (www.kelam.org/dergi). Hâl-i hazırda Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı başkanıdır. Yayınlanmış kitapları şunlardır: *Din, Birey ve Toplum* (1997), *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi* (1997), *Nesefî ve İslam Filozoflarında Allah-Âlem İlişkisi* (1997), *Sosyal Teoloji: İnsanın Yeryüzü Serüveni* (1999, 2010, 2012 baskıları), *İnsan Hakları Eğitimi*, (2000), *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler* (Baljon'dan çeviri) (1994 ve 2000 baskıları), *Uncovering Islam: Questions and Answers About Islamic Beliefs and Teachings*, (2005). (2010 ikinci baskı), *Allah Tabiat ve Tarih: Teolojide Yöntem Sorunu ve Teolojinin Metaparadigmatik Temelleri* (2005, 2012, 2016), *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan* (2012, 2014, 2016), *Sistematik Kelam*, (Komisyon, 2005), *Tabsiratu'l-edille fî usûli'-dîn* (Hüseyin Atay'la ortak tahkik, 2005), *İslam Bilimlerinde Yöntem* (Komisyon, 2005), *Varlık ve Bilgi: Aydınlanmanın Keşif Araçları* (2008), *Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar* (2012, 2014), *Maturidi'nin Düşünce Dünyası* (ed.. 2011, 2015), *Kelam El Kitabı* (ed., 2013, 2014, 2015), *İslam İnanç Esasları* (ed. 2013, 2014, 2015), *Temel Dini Bilgiler* (Liselere Ders Kitabı, 2015).

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

Gümüşhane'de doğdu (1968). Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu (1989). Aynı fakültede Seyyid Ahmed Han merkezli olmak üzere, Hint-Alt kıtasındaki modernist hareketlerle ilgili olarak yüksek lisans çalışmasını tamamladı. Bu çerçevede İngiltere'de, School of Oriental and African Studies'de (SOAS) çalıştı. Doktorasını Neseft ve İslam Filozoflarında Allah-Âlem İlişkisi adıyla verdi. Öğretim üyesi değişimi programı çerçevesinde Gregoryan Üniversitesi'nde (Roma) (2000-2001); Georgetown Üniversitesi'nde (Washington, DC) misafir öğretim üyesi olarak çalıştı (2003-2004). Profesör oldu (2005). Fulbright'la Birmingham Southern College'da öğretim üyesi olarak çalıştı (2007-2008). Uluslar arası Türk-Kazak Üniversitesi'nde (Kazakistan) ders verdi. Türkiye ve Ortadoğu Amme İdaresi Enstitüsü'nde lisans üstü ders vermektedir. İngilizce İlahiyat bölüm başkanlığını yürütmüştür (2010-2012). Fulbright Türkiye Seçici Komisyon üyesidir. İnternet Kelam Araştırmaları Dergisi'nin baş editörlüğünü yapmaktadır (www.kelam.org/dergi). Hâl-i hazırda Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı başkanıdır.

Kitapları

Din, Birey ve Toplum (Ankara 1997), *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi* (Ankara 1997), *Neseft ve İslam Filozoflarında Allah-Âlem İlişkisi* (Ankara 1997), *Sosyal Teoloji: İnsanın Yeryüzü Serüveni* (Ankara 1999, 2010, 2012 baskıları), *İnsan Hakları Eğitimi*, (Ankara 2000), *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler* (Baljon'dan çeviri) (Ankara 1994 ve 2000 baskıları), *Uncovering Islam: Questions and Answers About Islamic Beliefs and Teachings*, (DİB Yayınları, 2005). (2010 ikinci baskı), *Allah Tabiat ve Tarih: Teolojide Yöntem Sorunu ve Teolojinin Meta-paradigmatik Temelleri*, Ankara: Lotus, 2005). (2012 ikinci baskı), *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan* (Ankara 2012 ve 2014 baskıları), *Sistematik Kelam*, (Komisyon) (Ankara Üniversitesi: Ankuzem 2005), *Tabsiratu'l-edille fî usûlid'-dîn* (Hüseyin Atay'la ortak tahkik), (Diyanet İşleri Başk. 2005), *İslam Bilimlerinde Yöntem*, (Komisyon) (Ankara Üniversitesi: Ankuzem 2005), *Varlık ve Bilgi: Aydınlanmanın Keşif Araçları* (Ankara 2008), *Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar* (Ankara 2012 ve 2014 (ikinci baskı), *Maturidi'nin Düşünce Dünyası* (ed.) (Ankara Kültür ve Tur. Bak. Yayınları, 2011 ve 2015 baskıları), *Kelam El Kitabı* (ed.) (Ankara 2013, 2014, 2015 baskıları), *İslam İnanç Esasları* (ed.) (Ankara 2013, 2014, 2015 baskıları), *Temel Dini Bilgiler* (Liselere Ders Kitabı) (Ankara 2015).

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 11

BİRİNCİ BÖLÜM
SARP YOKUŞ 13
1. Sarp Yokuşun Dinamiği: İhsan 16
2. Kur'an'ı Anlama Yöntemimiz 18
3. Kur'an Ayetlerinin Yakın ve Uzak Referansları 20

İKİNCİ BÖLÜM
SON VARLIK HALKASI İNSANIN (HALÎFE) YARATILIŞI ve
TEKÂMÜLÜ -HALK, EMR, NEFS VE RUH YÖNLERİYLE İNSAN- 25
1. Varlıkların Halk ve Emr Yönleri 26
2. İnsanın Evrelerden Geçirilerek Yaratılması: Tekâmül 27
3. İnsanın Yaratılışındaki Halk, Nefs,
İstivâ/Tesviye ve Ruh Aşamaları 32

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM 39
İSİMLERDEN KELİMELERE:ÂDEM'DEN İBRAHİM'E
İNSANLIĞIN ZİHİNSEL TEKÂMÜLÜ 39
1. İsimler Dünyası 39
2. Kelimeler Dünyası 40

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
İNSAN ONURU ve TOPLUMSAL YAŞAM AHLAKI 45
Giriş Yerine 45
1. İnsanın Yapısına İlişkin Tartışmalar 46
2. İnsanın Kimliği ve Neliği 49
3. Niceliksel ve Niteliksel Tanım Alanı: Bilgisel Zemin 50
4. İnsanın Niceliksel ve Niteliksel Yönü: Tekâsür'e Karşı Kevser;
Olmak ya da Sahip Olmak 52
5. İnsanın Anlam Arayışı: Anlamlı Evrenin Anlamlı Sakini 54
6. İnsan Onurunun ve Benlik Şuurunun Aktüelleşmesi:
Toplumsal Ahlak 58
Sonuç 60

BEŞİNCİ BÖLÜM
ONTOLOJİK HÂKİMİYETTEN HÂKİMİYETİN ONTOLOJİSİNE 63
1. Ontolojik Hâkimiyet: Kavramsal Tahlil 63
2. Ontolojik Egemenlik Kanalları 64
3. Metafiziksel Hâkimiyetin Uzantısı (!) Olarak Politik Hâkimiyet .. 65

ALTINCI BÖLÜM
İNSAN ve KADERİ 69
1. Kaderle İlgili Tartışmanın Bağlamları 69
2. Kader Bağlamında Öne Çıkan Ayetlerin Fail Açısından Üçlü Tasnifi 71
3. İnsanın Verili Yapısı (matbû') ve Özgür Bilme ve İradede Bulunmasına Etkisi: Tekvînî Emr 72
4. Kader Sorununu Tartışma Zemini Olarak Önerilen Kavram: Yaratma 73
5. Kaderle İlgili Algıların Tabiat Üzerinden Tartışılması 75
6. Kader Meselesi ve Zaman Metafiziği 78

YEDİNCİ BÖLÜM
SOSYAL TEOLOJİ: VAROLUŞ SÜRECİNE İNSANIN KATKISI 79
1. Sosyal Teoloji: Kavramsal Tahlil 79
1.1. Tanrı 82
1.2. İnsan: Köle, Rakip ya da Ortak 91
1.3. Toplumsal Süreç veya Değişim 108

SEKİZİNCİ BÖLÜM 119
SEVGİNİN İSTİSMARI ve SEVGİDE AŞIRILIK 119
1. Sevginin Ontolojisi 119
2. Sevgi ile İlintili Kavramlar 121
3. Sevgide İstismar: Amaç, Nesne ve Biçim Tahrifi 122
4. Sevginin Gerçekliğinin Test Edildiği Alan: Sevginin Toplumsallaşması yahut Sosyal Etik 130
5. İnsan Bütünlüğünü Sağlayan ve Sevgide Aşırılığı Önleyen Temel Ilkeler 134
Sonuç 140

DOKUZUNCU BÖLÜM
İSLAM'DA MUTLULUĞUN ANLAMI VE TECRÜBESİ 141

ONUNCU BÖLÜM
BİLGİN BİR MUTASAVVIFIN GÖZÜYLE ALLAH ve İNSAN 161
1. Allah Düşüncesi 161
2. İnsan-ı Kâmil Anlayışı 167
3. Bireye Karşı Kişi: İmanın Toplumsallaştırılması 171
4. Aksiyonerliği ve Dünya Hayatını Algılaması 172

ON BİRİNCİ BÖLÜM
ÖLÜM ve SONRASI 175
Giriş 175
1. İnsanın Yapısına (Ruh-Beden İlişkisine) Dair Tartışmalar 176
2. Ölümden Sonra Hayat 191
Sonuç 211

KAYNAKLAR 215

DİZİN 219

ÖNSÖZ

Günümüz insanı tarihte hiç olmadığı kadar hem zihnen hem de bedenen türlü tehditler altında hayat sürmek zorunda bırakılmıştır. İnsanın zihnine üşüşen kontrolsüz verilerden, bedenini tehdit eden çevresel şartlara kadar uzanan bir dizi tehdit, tekil olarak hiçbir insanın sebebi olmadığı ama sonucunu yaşamak zorunda kaldığı tehditler kabilindendir. Tarihin en büyük insan trajedisi, insanın, sebep olmadığı bir olayın sonuçlarını yaşamak zorunda kalmasıdır. Bu trajedinin dindarları vuran şiddeti ise normalden daha büyüktür. Zira dindarlar sadece yaşadıkları anın değil, geçmişin de mirasçıları olarak konumlandırılırlar ve bir dinin tarihinde meydana gelen olaylar onların kişisel tarihlerine eklenir. Böylece doğan her çocuk yüzlerce ve hatta binlerce yıllık nefretin tarafı olarak dünyaya gözünü açar. Yaşam onun için temiz bir sayfa olmanın ötesinde, nasıl yaşanacağı binlerce yıllık tarihle belirlenen bir gelenek ırmağıdır. Kimliğini ve kişiliğini bu ırmağa katılmakla bulacağına inandırılır. Bu tür total kimliklere ait olmakla kendi kişiliğini gerçekleştirebileceğine inandırılan insanlar, özgürlüklerini kaybederler. Bu özgürlük kaybı, bu kısır döngüden çıkacak cesur insanı da kolay kolay üretmez. Zira özgürlük kaybının büyük bir yoksunluk olduğunu fark edemeyen bu insanlar sürekli olarak, Allah'ın insan olmanın esası olarak tespit ettiği özgürlüğü teslim edecek adresler ararlar. Bunlar için bir şemsiye kimlik olarak İslam yetmez, çoğu politik kimlik formunda tezahür eden ve her zaman çatışmaya hazır kıta bekleyen alt kimliklere sığınırlar.

Bu durumda şu soruyu sormak yaşamsal önem kazanmaktadır: İnsanın hem zihinsel hem bedensel özgürlüğünün teh-

dit altında olduğu ve bağnazlığın her türünün bizi çepeçevre kuşattığı bir çağda insanlığını korumakta hâlâ kararlı olan insan ne yapabilir? Kimden/nereden yardım alabilir? Hayatı kötürümleştiren düşünce ve eylemlere karşı hangi değerlerden kendine bir kale inşa edebilir? Nasıl bir fazilet kalesi hem bizde var olan iyiyi korumamızı hem de yeni olanı cesaretle aramamızı sağlayabilir? Yaşadığı çağda kendisinin üretmediği, aksine içine doğduğu değerleri aklın, insafın ve vicdanın süzgecinden geçirme cesaretini insana verecek bir kaynağa her zamankinden daha fazla ihtiyaç duyduğumuz gün aydınlığı kadar ortada. İnsanın içine yerleştirilen iç ışık (*hidâyet*) ile Allah'ın iyi niyet ve iyi eylemi sürekli hayırlı sonuçlara ulaştıran lütfu bu kaynağın tam da kendisidir. İnsan düştüğü yerden kalkar derler; düştüğümüz yer özgürlüğümüzü ve cesaretimizi kaybettiğimiz yerdir. Yitirdiğimiz bu iki yaşam dinamiğinin geri kazanılması, geleceğimizi şimdimizden daha yaşanabilir hâle getirecektir.

Şaban Ali Düzgün
Ankara 2012

BİRİNCİ BÖLÜM
SARP YOKUŞ

Sarp Yokuş terimini, Kur'an'ın Beled suresinden ödünç aldık. 'Sarp yokuş' olarak Türkçeleştirdiğimiz bu terim *'akabe*'dir (عقبة).

Kur'an sarp yokuşa, toplumsal alan olarak işaret etmektedir. "İnsan, sarp yokuşu göze alamadı." ayetinden sonra Allah, "Sen sarp yokuşun ne olduğunu bilir misin?" sorusunu sormakta ardından da açıklamaktadır:

"İnsan sarp yokuşu göze alamadı. Sen sarp yokuşun ne olduğunu bilir misin? Esir bir boynu kurtarmaktır (özgürlüğü için mücadele edene destek olmaktır) veya salgın bir açlık gününde insanların karnını doyurmaktır. Yakın bir yetime veya toprağa yapışan bir fakire ikramda bulunmaktır. Bütün bunlardan sonra iman edip birbirlerine sabrı ve sevgiyi tavsiye etmektir..."[1]

Kur'an-ı Kerim'in şu terimleri de *'akabe* kökünden gelmektedir:

Âkibet (عاقبة): Bütün düşüncelerin ve eylemlerin yöneldiği mutlak son; her düşünce ve eylemi tetikleyen nihai amaç, telos).

'Ukbâ (عقبي - ahiret): Sarp yokuşu göze alanlarla böyle bir endişe duymayanların birbirinden ayrılacağı karar günü; her iki grubun yaşam süreceği ebedî yurt.

'İkâb (عقاب - azap): Sonuçlarını (akıbetini) düşünmeden iş yapanları bekleyen acıklı son. Kur'an'ın azap anlamında kullandığı birçok kelime vardır; burada anılan azap, sonuçlarını hesaba katmadan söylenen sözün ve yapılan işin yarattığı kötü sonucun insana bir azap olarak dönüşünü ifade etmektedir.

***

[1] 90/Beled, 11-17.

İnsan, doğası gereği, varlığını ilişkilerle devam ettirir. Kendisiyle, diğer insanlarla, fiziki çevresiyle ve yaratanıyla ilişkisi bunların en hayati olanlarıdır. İnsan varlığının bu ilişkilerden bağımsız olarak devamına imkân yoktur. Yaşam, bu ilişkilerin varlığına bağlanmıştır. Bir ağacın hayatı suya, havaya, toprağa ve güneşe bağlıdır. Ağacın bunlardan biriyle irtibatının kopması ölümü demektir. İnsanın yaşamı da bağlantılarıyla mümkündür. Aldığı nefes, içtiği su onun maddeye olan bağlılığını; insanlarla bir arada yaşama ihtiyacı sosyal bağlılığını; fizik âlemin tutsağı olmadan ötelere/maveraya uzanma arzusu ise metafiziksel bağlılığını gösterir.

Kur'an'ın bireyi toplumla irtibatlandırma ve onu bu ilişkilerin kazandırdığı tecrübeyle hayat ırmağına katma hedefi, İslam vahyinin hemen başlangıcında kendini açığa vurmuştur. Hira dağında tek başına inzivaya çekilen Hz. Peygamber'i, Allah, ıssızlığın ortasından almış şehirlerin anası denilen *Ümmu'l-Kurâ*'nın yani Mekke'nin tam ortasına taşımıştır. Zira gelen vahyin kudretinin test edileceği yer tam da şehrin merkezidir. Şehirleri değerden yoksun bırakmamak için peygamber gönderdiğini söyleyen ilahî beyanı[2] bu bağlamda okumak gerekir.

Vahyin temel amacı, insanlar arasındaki doğal ilişkileri işbirliğine dönüştürmektir. Havanın, toprağın, suyun ve güneşin işbirliği nasıl bir ağaca hayat veriyorsa, toplumu oluşturan bireylerin amaçlı işbirliği de insanlara hayat veren ahlaki değerlerin yeşereceği bir topluma hayat verir. Kur'an'ın örnek toplum modelini bu işbirliği yaratır. *Sarp yokuş*, böyle bir toplum modeli yaratma arzusunu içinde barındırmaktadır. Bu toplumun inşasında kullanılan anahtar terimlerden biri, *tayyib(e)*dir. *T-y-b* (*tâbê-yetîbu*) kökünden türeyen bu terim, bir yandan ideal toplumun ipuçlarını verirken, bir yandan da içinde yaşadığımız toplumu derinden derine eleştirmektedir. Diğerkâmlığın hedeflendiği böyle bir toplumda, insan şu alanlarda en mükemmeli yaratmaya çağrılmaktadır:

1. Hayırlı nesil (*zurriyyeten tayyibe*) - (3/Âl-i İmrân, 38).

2. Yaşanabilir temiz çevre (*mesâkîne tayyibe*) - (9/Tevbe, 72; 34/Sebe', 15).

[2] 42/Şûrâ, 7.

3. Temiz hava (*rîhin tayyibe*) - (10/Yûnus, 22).
4. Güvenli iletişim (*kelimetin tayyibe*) - (14/İbrâhîm, 24).
5. Sağlıklı gıdalar (*şeceretin tayyibe*) - (14/İbrâhîm, 24).
6. Temiz toplum (*hayâtün tayyibe*) - (16/Nahl, 97).
7. Sağlıklı/etkili İletişim (*tahiyyeten tayyibe*) - (24/Nûr, 61).
8. Güvenli binalar/düzenli yerleşim (*mesâkîne tayyibe*) - (61/Saff, 12).

İnsanca, yaşanabilir bir toplumun bütün unsurlarını Kur'an-ı Kerim bu terimler üzerinden vermekte ve insanları böyle bir yaşam kurmanın mücadelesine çağırmaktadır. Yaşadığımız toplumun kalitesini, yukarıda anılanlara kıyaslayarak tespit etmemiz mümkündür. Böyle bir toplumsal yapının yaratılmasında her birey kendi bilgisi ve gücü oranında sorumludur. Bunun içindir ki Kur'an, toplumsal yapıyı, 'İnandım.' diyen bir mü'minin bu iddiasını test etmesine imkân veren bir laboratuvar olarak sunar. Özgürlüğe ihtiyacı olanı özgürleştirmek, aç olanı giydirmek, hastayı sağaltmak vb. ancak bu toplumsal yapı içinde mümkündür ve insanın imanı bütün bu eylemleri tetikleyen bir iç dinamizme ve sağlamlığa sahipse sahibini buralara taşıyabilir. Kur'an, imanın test edildiği bu alanlara *sarp yokuş* adını vermektedir. *İyilik* de bu ilişkiler ağı dikkate alınarak tanımlanmaktadır. Aşağıdaki ayette iman esaslarını ve bu esasların kök saldığı kalp ve zihnin yaratacağı amelleri bu çerçevede düşünmek gerekir:

"İyilik (*birr*[3]) yüzlerinizi doğuya ya da batıya çevirmeniz değildir. Aksine iyilik, Allah'a, ahiret gününe, meleklere, kitap ve peygamberlere iman edenlerin; mala olan sevgilerine rağmen, onu yakınlarına, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışa, ihtiyacından dolayı isteyene ve özgürlükleri için mücadele edenlere verenlerin; namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren, antlaşma yaptıklarında sözlerini yerine getirenlerin ve zorda, hastalıkta ve savaşın kızıştığı zamanlarda direnip sabredenlerin tutum ve davranışlarıdır. İşte bunlar doğru olanlardır. Muttaki olanlar da onlardır."[4]

[3] *Birr* Kur'an'da ağırlıklı olarak sosyal yardımlaşma temelindeki iyilikler için kullanılmaktadır (2/Bakara, 177). Buna yakın terimlerden biri de *hayr*dır. Ama *hayr*ın kullanım alanı daha geniştir. *Hayr*, hem Allah'ı (3/Âl-i İmrân, 150) hem Allah'ın eylemlerini (11/Hûd, 107); hem insanları (3/Âl-i İmrân, 110) hem de insan davranışlarını (2/Bakara, 263) tanımlayan bir içeriğe sahiptir.

[4] 2/Bakara, 177.

Ayet, inandım deyip ardından ibadetleri tastamam yerine getirmenin kurtuluş için yeter sebep olduğu düşüncesinin verdiği rahatlıkla hayatlarını devam ettirenlere bir ültimatom gibidir. Kur'an'ın namaz, oruç, hac gibi ibadetler için kullandığı terim *nusuk/mensek*'tir (çoğulu *menâsik*). Bunlar bütün mü'minler tarafından aynı anda yerine getirilir. Bunların yerine getirilmemesi günah olarak adlandırılır ve dünyevi bir yaptırımı yoktur.

Bir de Kur'an'ın *ibadet* olarak tanımladığı eylemlerimiz vardır. Bu eylemler, *nusuk*ün aksine Allah'la değil, diğer insanlarla ilişkilerimizi de tanımlar. Bunlar insanın yirmi dört saatine rengini veren bir kuşatıcılığa sahiptir. Burası, insanın temel hak ve sorumluluklar alanıdır. İnsanın imanının kalite testine tutulduğu alan da burasıdır. Buradaki ihmal ve ihlaller hem suç hem de günah olarak adlandırılır.

1. Sarp Yokuşun Dinamiği: İhsan

İnsanın, mü'minliğini bir iddia olmanın ötesine geçirip imanına insanları *şahit* tutacak eylemlerde bulunmasını Kur'an-ı Kerim *ihsan* terimiyle karşılamaktadır. İhsan, vericilik demektir. Allah'ın âlemle ve insanla ilişkisi, O'nun *Muhsin* isminin bir tecellisidir. Allah, bu ismiyle ihsanda bulunarak hem varlığı yaratmakta hem yaratırken önlerini görmelerini sağlayacak yeteneklerle onları donatmakta[5] hem de yaşamları süresince taleplerine karşılık vermektedir.[6] Sarp yokuşu göze alan insan da bütün yapıp etmelerinde Allah'ın kendi dışındakilerle kurduğu bu verici ilişki tarzını model alan ideal insanı temsil etmektedir. Bu anlamıyla *h-s-n* kökünden türeyen *ihsan*; insanın yaptığı işin ahlaken en iyisini, estetik olarak en güzelini, ekonomik olarak en faydalısını ve bilgisel olarak en doğrusunu amaç edinmesi demektir.

Allah'ın mü'minlerden *şahit*ler olmalarını istemesi, bu vericilikle doğrudan ilişkilidir. *Şahit olmak*, herkesin şahit gösterebileceği kadar tarafsızlığı, güvenilirliği ve hakkaniyet sahibi olmayı ifade ettiği kadar, *müşahede edilecek* eylemlerde bulunmayı, Kur'an'ın diliyle *salih amel* işlemeyi ve böylece *örnek kişi* ol-

[5] 91/Şems, 8; 90/Beled, 10.
[6] 55/Rahmân, 29.

mayı ifade etmektedir. Kur'an'ın bu buyruğunu gerçekleştirme imkânı, bizim dışımızdakilerin yaşamlarına katkıda bulunmaya bağlanmıştır. O hâlde ilişki içinde olduğumuz her bir insan ve çevremizdeki her bir varlık aslında kendimizi gerçekleştirmenin ve mü'min oluş iddiamızın sağlamasını yapmanın birer imkânı olarak bize sunulmaktadır.

"İşte böylece sizin insanlığa şahitler olmanız, resulün de size şahit olması için sizi ılımlı bir millet yaptık."[7]

"Biz iyi ve kötü günleri, zaferi ve yenilgiyi insanlar arasında döndürür dolaştırırız. Allah bunu imanlarında sebat edenleri belirlemek ve sizden gelecek nesillere örnek kişiler (şahitler) çıkarmak için yapmaktadır."[8]

Zira bir hâlin, erdem olarak adlandırılabilmesi, tekrarlanarak insan karakterine işlemesine bağlıdır. Sözü Muhammed İkbal'e bırakalım:

...

Derece ve mertebeni tasdik için üç şahidin yardımını iste:
İlk şahit senin kendi vicdanındır.
O hâlde kendini, kendi ışığının altında gör.
İkinci şahit başka bir benliğin vicdanıdır.
O hâlde kendini senden başka bir benliğin ışığında gör.
Üçüncü şahit, Cenab-ı Hakk'ın şuurudur.
O hâlde kendini Cenab-ı Hakk'ın ışığında gör.
Eğer bu ışığın karşısında hiç sarsılmadan durabilirsen,
Kendini Tanrı gibi canlı ve ebedî bil.

Bu şekilde ilkeselleştirilen yaşam içinde mü'minler yarattıkları değerler ve eylemlerle insanlığın şahitleri[9] olma yükümlülüğü altındadırlar. Bu bir tercih değil, zorunluluktur. Aksi takdirde şu ayetin tehdidinden onları hiçbir güç kurtaramayacaktır:

"Kimin tartıdaki değerleri ve eylemleri ağır gelirse o hoşnut bir yaşam sürer. Kimin teraziye gelecek değeri ve eylemi yoksa kızgın ateş içinde yaşar gider."[10]

Ayette, tartıya gelecek değer (*ve men sekulet mevâzînuhû*), sü-

[7] 2/Bakara, 143.
[8] 3/Âl-i İmrân, 140.
[9] Kur'an'da *şehîd* ve *şâhid* formunda geçen bu iki terimin ilki aktif olarak hayatın içinde yer alıp örneklik oluşturan insanları, ikincisi ise sadece izleyip gözlemleyerek örnekleri takip eden pasif insanları tanımlamaktadır.
[10] 101/Kâri'a, 6-7; 7/A'râf, 6.

rekli 'ahiretteki tartılar' olarak anlaşılmaktadır. Bu anlam, doğru olmakla birlikte eksiktir. Kur'an, dünyada da tartıya gelecek değerler üreten, yani insanlığın hayrına çalışan insanlar için hoşnut bir yaşamın varlığını müjdelemekte; tartıya gelecek değeri olmayan insanları ise çileli bir sefalet hayatının beklediği yönünde uyarıda bulunmaktadır.

İnsan, dünyada onurlu bir yaşam sürmenin yolu olarak kendisine gösterilen bu değer yaratma eylemini gerçekleştirmez ve buna kaynaklık edecek fıtrî donanımını aktüelleştirmezse yaratanına karşı nankör ilan edilmektedir:

"İnsan Rabbine karşı pek nankördür ve şüphesiz buna kendi de şahittir."[11]

Gerçekten, Rabbe karşı nankörlüğün, insanların yaşam alanını bir sefalete/trajediye dönüştürdüğüne insanlık hafızası şahittir.

***

2. Kur'an'ı Anlama Yöntemimiz

Kur'an'ı anlama yöntemi olarak bir konuyu burada vurgulamakta yarar var. Kur'an'ı okumaya ve anlamlandırmaya başladığımız andan itibaren o artık bir *Mushaf* (Kur'an'ın pasif metinsel hâli) değil, interaktif bir etkileşimin (Kur'an) tarafıdır. Bu etkileşimin en yüksek seviyede etkisini göstermesi ayetin muhatabının orada bulunmasına bağlıdır. Kur'an'ın muhataplarını sadece indiği zamanın insanları olarak gördüğümüzde, onun tam da okunduğu anda insanda yaratmayı amaçladığı *hâl* kaybolur ve ayetler sadece tarihten bilgiler aktaran bir veritabanına (bilgi kütüğüne ve sicil kaydına) dönüşür.

Kur'an ayetlerini kendi tarihsel bağlamından özgürleştirerek yorumladığımızda, Kur'an'ın lafzı sabit kalmakta, ama muhatabın yaşadığı kültürel ve coğrafi şartlara oturan bir anlam dinamizmi yaratılmaktadır. Kur'an'ın Hz. Muhammed'e indiği zamanki tazeliğini hissetmek isteyen her Kur'an muhatabı, okuduğu ayetleri tarihsel şartlarından özgürleştirmeyi denemelidir. Böylece Kur'an metni lafzı yönüyle tarihsel, ama anlam yönüyle tarihî bir özelliğe kavuşturulmuş olacaktır. Kur'an metni-

[11] 100/Âdiyât, 6-7.

nin *tarihsel*liği, tarihin belli bir kesimine inmiş olmasını ve terim (*mantûk*) çerçevesini o çevrede kurmasını ifade eder. *Tarihî* oluşu ise hitap ettiği her bir insanın ve toplumun yaşamında önemli kırılmalar yaratan bir kavram (*meſhûm*) hâline getirilmesi demektir.[12] Terimler 1400 yıl öncesine ait olabilir ama onların kavramsallaştırılması yaşanan zamana aittir. Terimler kavramın bedeni, kavramlar ise terimlerin ruhu gibidir. Terim 1400 yıl öncesine, kavramsallaştırılması yani ona giydirilen anlam/ruh şimdiye aittir.

Kur'an ayetleri, muhatabında yaratmayı amaçladığı ruh hâli ve davranışlar düşünülerek anlaşılmalıdır. Buna imkân vermek üzere Kur'an'da anılan olayların kahramanlarının isimleri değil, sıfatları öne çıkarılmaktadır. Firavun, Kârûn, Zülkarneyn, Ebû Leheb gibi. Bunlar o insanların isimleri değildir. Her biri bir insan tipini temsil eden sıfatlardır.

Örnek olarak Tebbet suresine bakalım. Surede tarihsel olarak Ebû Leheb'in *kimliğine* odaklandığımızda, surenin mesajı tarihin derinliklerinde anlatılan bir hikâyeye dönüşüp sönükleşmektedir. Anlatılan *kişiliğe* kilitlendiğimizde ise durum değişmektedir. İnsanlar kimlikleriyle birbirinden ayrılmakta, kişilik yönünden ise benzeşebilmektedirler. Ebû Leheb modellemesi, kişiliği öne çıkarmaktadır. Ebû Leheb *kimlik* olarak, yaşamış ve ölmüştür. Ama *kişilik* olarak kötü bir modeldir ve tarihin trajik anlarında sürekli olarak insanlığı ateşe sürükleyen şeytan (sürûleri) olarak varlığını korumaktadır.

Surede geçen *yed*, terim olarak, *yırtıcılık* (yırtıcı hayvan gibi) anlamındadır.[13] Bu da bitirici güç uygulamak, tahakküm etmek, otorite kurmak anlamındadır.[14] Ayetler insanı nihayetinde götürüp ateşe yaslayan ve dünyadaki bütün insani gayretleri sonuçsuz bırakan her türlü maddi ve manevi güç kullanımını ve tahakküm arzusunu kınamakta, buna aracılık edenleri lanetlemekte ve bu acı sona karşı uyarıda bulunmaktadır.

[12] Tarihsellik *zaman*la, tarihîlik ise zamanda gerçekleşen *olay*larla ilgilidir. Birincisi *kronos* (zamanın akışı), ikincisi *kairos* ile (olayların akışı) tanımlanır. (İngilizcede birincisi *historical*, ikincisi *historic* kelimeleriyle; Almancada birincisi *historische*, ikincisi *Geschichtlich* terimleriyle karşılanmaktadır.).

[13] Râğıb İsfahânî, *Müfredât*, "yed" mad.).

[14] 5/Mâide, 11.

3. Kur'an Ayetlerinin Yakın ve Uzak Referansları

Kur'an'ı anlama ve açıklamada dikkat edilmesi gereken bir hususa dikkat çekmek isterim. Kur'an terimlerinin büyük bir kısmı hem yaşadığımız ana hem de gelecek yaşama ilişkindir. Biz buna ayetlerin yakın ve uzak referansları adını veriyoruz. Ayetlerin yaşadığımız ana işaret eden anlamlarını görmezden gelerek sürekli geleceğe ertelemek, Kur'an'ı anlama, yorumlama ve uygulama çabamızın önündeki en büyük engellerden birine dönüşmüş durumdadır. Örneklemek gerekirse;

Ahiret terimi sadece ölümden sonraki yaşamı tanımlamaz. Kur'an'da, kullanıldığı yere göre, insanın ömrünün geri kalanına da *ahiret* denmektedir. Duhâ suresindeki ahiret kullanımı buna örnektir.

"Kuşluk vaktine ve indiği zaman geceye yemin olsun ki Rabbin seni terk etmedi ve sana darılmadı. Muhakkak ki bundan sonraki günlerin (*ahiret*), şu ana kadar geçirdiklerinden (*ûlâ*) daha güzel olacaktır (*vele'l-âhiretu hayrun leke mine'l-ûlâ*). Zira Rabbin sana bahşedecek ve seni hoşnut kılacaktır."[15]

Bu sure, peygamberi, yaşadığı sıkıntı karşısında teskin etmekte ve Allah'ın onu terk etmediğini ve ona küsmediğini söylemektedir. Bunu söylerken, peygamberin yaşadığı sıkıntıların geride kalacağını ve onu bekleyen günlerin (ahiret) geride bıraktıklarından veya görevinin başlangıcındaki günlerden daha güzel olacağını söylemektedir.

Bu durumda *ahiret*, Kur'an'da ağırlıklı olarak iki anlamda kullanılmaktadır. Bunlardan biri insanın ömrünün geri kalanını tanımlamaktadır. Bu, terimin dünyevi karşılığıdır. Diğeri ise ölümden sonraki yaşama işaret etmektedir.

İnsan, en çaresiz durumunda Allah'ın müdahalesine en açık hâle gelmekte ve vazgeçmek üzere olduğu ne varsa ona tutunması yönünde bir zihin değişikliğine uğratılmaktadır. Duhâ suresinin yukarıda andığımız ayetleri, peygamberliğini ilan ettikten sonra vahyin kesintiye uğradığı bir zamanda, Allah'ın kendisini terk ettiğini düşünen peygambere, durumun düşündüğü gibi olmadığını, görevine sıkı sıkıya sarılması gerektiğini buyurmakta; bundan sonraki günlerinin (ahiret) o ana kadar ge-

[15] 93/Duhâ, 1-5.

çirdiğinden (ûlâ) çok daha iyi olacağını müjdelemekte ve onu görevinde motive etmektedir. Çoğunlukla anlaşıldığı üzere bu ayet, "Ahiret dünyadan daha hayırlıdır." şeklinde anlamlandırıldığında, bu ayetlerin Hz. Peygamber için bir teşvik olmadığı, aksine, terk edildiği yönündeki hissin daha da güçlendirildiği görülür. Zira nübüvvet ancak dünyadakiler için bir anlam ifade eder; dolayısıyla teşvikin dünyevi bir ahiret vurgusu içermesi anlamlıdır; ümitsizliğe düşen peygambere, "Ahiret daha hayırlıdır." demenin, dünyaya yönelik nübüvvet görevini terk etmeye teşvik olacağı açıktır. Ayetler öncelikle Hz. Peygamber'e hitap ediyor görünse de aslında hitap umumidir. Bu ayetler üzerinden Kur'an bütün insanlara, hayatın insanı hırpalayan gerçekleri karşısında sürekli ümidini/umudunu[16] korumasını ve hayata tutunmasını istemektedir.

Kur'an burada bir hayat felsefesi kurmaya ve hayata tutunmaya ilişkin bir yöntem önermektedir. Bu yöntem; 'karşıt terimler' yaratılarak yapılmaktadır.

Önce insanın 'süreklilik' niteliği verme eğilimi taşıdığı içinde bulunduğu durumun geçiciliğine işaret edilmekte, ardından bunun karşıtına vurgu yapılmaktadır. İnşirâh suresindeki *'usr* ve *yusr* terimleri üzerinden bunun nasıl yapıldığına yakından bakalım:

"*İnne me'al-usri yusrâ, fe-İnne me'a'l-usri yusrâ* = Her güçlüğü/sıkıntıyı, kuşkusuz, bir *kolaylık/rahatlık* takip edecektir. Kesinlikle her güçlüğü bir kolaylık takip edecektir."

"*fe-İzâ ferağte fe'nsab* = O hâlde sen bir sıkıntıdan kurtulduğun zaman dimdik ayakta kal."

"*Ve ilâ Rabbike fe'rgab* = Ve bu anlarında sadece Rabbine kulak ver."[17]

Ayette geçen *inne*[18] zat, varlık ve gerçeklik anlamlarına gelir. Bu da şu demektir: Bir insanın varlığı devam ettiği sürece, yaşadığı zorluklar zamanla kolaylığa (yusr) dönüşecektir. Yeter ki zayıflık anında ayartıcı telkinlere açık hâle gelerek ümitsizliğe düşmesin. "Sadece Rabbine kulak ver." mesajı, insanın normal

[16] *Ümit* dünyevî, *umut* uhrevî bir içeriğe sahiptir. (Ernst Bloch'un muhteşem eseri *Umut İlkesi*'ne bkz. Çev. Tanıl Bora (İletişim Yay. İstanbul 2007).

[17] 94/İnşirâh, 5-6.

[18] Felsefe ve kelamda mahiyet karşılığında kullanılan *inniyyet* terimi de bu kökten gelir.

hâlini kaybedip zayıfladığı anlarda, bir tür hipnoza maruz kaldığını ve her türlü telkine açık hâle geldiğini göstermekte ve bu hâlinde sadece Rabbine kulak vermesini salık vermektedir.

Benzer bir karşıtlık, *hüsran* ve *iman* (*güven*) terimleri arasında kurulmaktadır. Birincisinin geçiciliğine ve olumsuzluğuna işaret edilirken, ikincisinin kalıcılığı ve yarattığı olumluluk vurgulanmaktadır. Hüsran, insanın normal hâlini kaybettiğinde yaşadığı bir sarsıntıyı ve kendini artık hiçbir şekilde güven içinde hissedememesini; bir anlamda derin bir depresyonu işaret etmektedir. İnsanın bu hâlinden kurtuluşu, güvenli bir limana sığınmasıyla mümkün olabilmektedir. Azgın dalgalardan kendini zorla kurtaran bir gemi limana sığındığında nasıl güven hissi yaşıyorsa, hayatın hercümerci içinde çoğu kez sarsıntılar yaşayan insan da böyle bir güvene/sığınılacak limana ihtiyaç duyar.

Birçok Kur'an ayetinde geçen *âmene* fiili, korkudan uzak olmak ve güven içinde bulunmak anlamını taşır. Fiilin mastarı durumundaki *emn* de güvenliği/emniyeti ve kaygı (*havf*) ve korkudan özgürleşmeyi ifade eder. Burada kastedilen kaygı ve korku, bilinmeyenin, yalnızlığın, ölümün ve ölüm ötesinin yarattığı kaygı ve korkudur. İman sahibi olup da kendilerini Allah'a isyan etmekten sakındırıp salih ameller işlemekte sebat gösterenler, bu durumda, *emn* içindedirler. Bunlar zihinlerini korkunun yarattığı şüphelerden ve kalplerini korkunun tetiklediği bütün endişelerden özgürleştirmişlerdir.[19] Kendilerini hüsrana uğratanların ise hiçbir şekilde güven içinde olamayacakları hatırlatılmaktadır.[20]

Ahiret terimi gibi, anlamı sürekli dünyanın sonunda meydana gelecek kıyamete bağlanarak, yaşadığımız zamanla bağlantısı koparılan Kur'an terimlerinden biri de *saat*tir. Kur'an mütercimleri ayetlerde geçen bütün *saat* terimlerini, kıyamet vakti olarak anlamaktadırlar. *Saat* teriminin uzak anlamı olarak bu doğrudur; ama eksiktir. Zira *saat,* esas anlamı itibariyle, peygamberlerin, geldikleri toplumda yarattıkları alt-üst oluşa ve köklü değişime işaret etmektedir. Peygamberler, halklarını sü-

[19] 5/Mâide, 69; 6/En'âm, 48; 7/A'râf, 35; 10/Yûnus, 62; 46/Ahkâf, 13.

[20] 6/En'âm, 12 (*Elleẕîne hasirû enfusehum lâ yu'minûn* = Kendilerine yazık edenler, güven içinde olamazlar."

rekli yaklaşmakta olan *saat* konusunda uyarmaktadırlar. Peygamberlerin gönderildikleri toplumlarda yarattıkları köklü değişiklikler ve kırılmalar, Kur'an'da *saat* olarak anılmaktadır.

Bu durumda *saat* teriminin iki anlamı vardır. Birincisi insan unsuruna dayanan ve toplumsal anlamı olan saat; diğeri ise dünyanın sonuna işaret eden kozmik saat. Birincisi, yaşadığımız zamanla birebir ilişkilidir ve insanı tarihin etkin öznesi olarak öne çıkarır. İkincisinde ise insan pasiftir. Kozmik kıyametin kopuşu, biz istesek de istemesek de gerçekleşecektir.

Kamer suresindeki, "Saat yaklaştı ve ay yarıldı." anlamındaki ayeti bu çerçevede anlamak gerekir. Hz. Peygamber'in ayı ikiye ayırmasına işaret eden bir mucize olarak tercüme edilen bu ayette, peygamberin vazifesi ayı ikiye ayırmakmış gibi bir anlam verilmektedir. Bu ayete şu anlamların verilmesi daha tutarlı görünmektedir:

Ay yarıldı: Mâverdî, ayın yarılmasının Araplarda bir deyim olduğunu ve her şeyin ayan beyan ortaya çıktığı durumlar için kullanıldığını söyler.

İkinci olarak, Arap toplumu, hesabını kitabını aya göre yaptığı için ay topluluğu olarak anılırdı ve ayın ikiye ayrılması Hz. Peygamber'in Arap toplumunun işleyen yapısını alt üst edişine işaret etmektedir.

Üçüncü olarak, kendisine diğer göksel cisimler gibi ilahilik atfedilen ve doğaüstü anlamlar yüklenen ayın bu anlamlarının parçalandığı ve hiçliğe indirgendiği anlamına gelir.

Dördüncü olarak, erişilemez bir varlık olarak insanın hayalini süsleyen, kimi zaman tapınılacak bir nesneye dönüştürülen ayın ilerleyen yüzyıllarda insanların keşfine konu olarak bu erişilemezliğinin ve kutsanmasının sona erdirileceğine işaret ediliyor olabilir.

Beşinci anlamı, kıyamet yaklaşsa ve ay yarılsa bile insanlar peygamberlerin getirdiği mucizelere inanmazlar anlamındadır. Zira bu ayetin hemen arkasından gelen, "Onlar bir mucize görseler bile yüz çevirirler." ayeti böyle bir anlamı güçlendirmektedir. Bu anlam, özellikle şu ayetler bağlamında okunduğunda oldukça makul bir çerçeveye oturmaktadır:

"Onlara melekleri indirsek, ölüler kalkıp konuşsa ve her şeyi toplayıp karşılarına diksek yine de inanmazlar."[21]

"Kendilerine gökten bir kapı açsak ve oraya çıksalar yine de "Bize büyü yapıldı herhâlde." derler."[22]

Yani imkânsız şeyler bile gerçekleştirsek, inanmamakta direnenlere hiçbir fayda vermez. Bu durumda, ayın ikiye bölünmesi de bu imkânsızlardan biri olarak anılmış olur. Peygamberlerden mucize isteyenlerin, getirilen hiçbir mucizeye inanmaması, aksine bunları reddederek yok oluşa sürüklenmesi,[23] böyle bir yorumun zemini durumundadır.

Altıncı olarak, kıyametin vakti geldiğinde ay yarılacaktır anlamına gelebilir. Takdim-te'hir kuralı gereği, Arapçada kesinlikle gerçekleşecek olan bir olay, olmuş gibi anlatılır. İmam Mâturîdî, Ebü Bekr el-Asam'dan bu görüşü nakletmektedir. Bu durumda peygamberin ayı ikiye ayırdığı gibi bir anlam kabul edilmemektedir. Ebû Bekr el-Asam'a göre eğer böyle bir yarılma olsaydı, bu bir yandan bütün astrofizikçilerin gözlemleyebilecekleri bir olay olur diğer yandan da bu konu büyük bir topluluğun gözlemine açık olduğu için tevatür derecesinde güçlü bir haber olarak gelirdi; ama durum bunun tersini göstermektedir. Bu kadar şaşırtıcı ve olağanüstü sayılacak bir meselenin sadece küçük bir grubun gözlemine açık olması düşünülemez.[24]

Mâturîdî bu geleneksel anlaşılma biçimine değindikten sonra, ayetin esasen, insanların ceza ve mükâfat görecekleri hesap saati yaklaştı, şeklinde anlaşılması gerektiğini söyler. Mâturîdî, Hz. Peygamber'in, "Benimle kıyametin vakti, şu iki parmağım arasındaki mesafe kadardır." diyerek işaret ve orta parmağını göstermesini de yorumuna ekleyerek, bu yakınlığın fiziksel yakınlık değil, kıyametin kopuş anına kadar son peygamber oluşunun ve getirdiği dinin hâkimiyetini koruyacağı anlamında mecazi olarak anlaşılması gerektiğini söyler. Artık onunla kıyamet arasında yeni bir peygamber ve din olmayacaktır.[25]

[21] 6/En'âm, 111.
[22] 15/Hicr, 14-15.
[23] 17/İsrâ, 59.
[24] *Te'vîlât*, XIV, 225.
[25] *Age.*, s. 227.

İKİNCİ BÖLÜM
SON VARLIK HALKASI İNSANIN (HALÎFE) YARATILIŞI ve TEKÂMÜLÜ
–HALK, EMR, NEFS VE RUH YÖNLERİYLE İNSAN–

Kur'an, insanın bir süreç dâhilinde, belirli aşamalardan geçerek yaratıldığını söyler. Bu hem insan türünün ilk yaratılışı için hem de anne karnındaki bebeğin geçirdiği aşamalar için geçerlidir. İnsan yaratılışının evre evre gerçekleşmesi ve farklı evrelerde içinde bulunduğu şartlara göre şekillenmesi, planlı bir tekâmüle uğratıldığını (evrim geçirdiğini) söylememizi mümkün kılmaktadır. Planlı bir yaratılışın nesnesi olan insan, yapısında âlemde var olan diğer varlıklardan özellikler taşımakla birlikte, Kur'an'ın *son bir yaratılış* dediği aşamayla onlardan farklılaşmaktadır.

İnsanın Allah'ın yaratma planında özel bir yer tuttuğunu göstermek üzere, Allah ona ruhundan üflediğini söylemekte ve onu âlemdeki son varlık (*halîfe*[1]) olarak takdim etmektedir. Bu durumda insanın yaratılış aşamaları itibariyle nasıl bir evrim geçirdiği, ortak niteliklere sahip olduğu diğer varlıklardan nasıl ayrıldığı ve Allah'ın ona ruhundan üflemesinin nasıl anlaşılması gerektiği meselesi daha yakından incelenmeyi gerektirmektedir.

[1] Halife, *h-l-f* kökü itibariyle semantik analize tabi tutulduğunda; varlığın son halkası; Tanrı'nın son umudu; en son yaratılan varlık; muhalefet etme gücündeki varlık; çeşitlilik gösteren tür; eylemde ve düşüncede ardıllık/süreklilik anlamlarına gelmektedir. Yeryüzüne halife kılınanın sadece Hz. Âdem değil, tüm insan cinsi olduğunu belirten Mâturîdî, halife terimine farklı yorumlar getirir: Bunlardan ilki, insanın, cinlerden ve meleklerden sonra yeryüzüne hâkim kılınması demektir (*Te'vîlât*, XII, 50). İkincisi ise insanların birbirlerine halife kılınması şeklindedir (*Te'vîlât*, I, 77; V, 280). Mâturîdî'nin, "var olma ve ölümde, hastalık ve sıhhatte, zenginlik ve fakirlikte ve benzeri hallerde insanlardan bazılarının, bazılarına halife olması" (*Te'vîlât*, V, 280) şeklinde ifade ettiği bu durum, insan neslinin birbirini takip etmesini ve birbiri ardınca aynı insani hâlleri yaşamasını ifade eder. Nitekim insanların bir defada toplu olarak yaratılmayıp, birbiri ardınca tek tek yaratılması sayesinde, insan kendi yaratılışını kavrayabilir ve yaşayacağı hayat evreleri hakkında bilgi sahibi olabilir (*Te'vîlât*, V, 281). Halifelik, yeryüzünde Allah'ın hükümlerinin yaşatılmasını sağlayacak bir imar ve yönetim vazifesi olarak da anlaşılabilir (*Te'vîlât*, I, 77). "Ey Davud! Gerçekten biz seni yeryüzünde halife yaptık. İnsanlar arasında hak ile hüküm ver..." (38/Sâd, 26) ayeti, bu anlamı destekler.

1. Varlıkların Halk ve Emr Yönleri

Kur'an'ın varlık hiyerarşisi kendini geniş bir yelpazede göstermektedir. Bunun bir kısmını fizik âlemdeki varlıklar oluşturmakta ve bunlar cansızlardan (*cemâdât*) başlayarak, bitkiler (*nebâtât*), hayvanlar (*hayvânât*) ve insanlar şeklinde yukarıya doğru bir seyir göstermektedir. Görünmez varlıklar içinde ise mahiyetleri hakkında düşünürlerin farklı görüşler ileri sürdükleri melekler, cinler gibi adlandırmalarla ayrı bir *gaybi* (pneumetolojik) varlıklar hiyerarşisiyle karşılaşmaktayız.

Kur'an'da, insan dâhil bütün fiziksel varlıklar, hem maddi yöne hem de bu maddi yöne komuta eden bir işletim sistemine sahip olarak sunulmaktadır. Varlıkların görünen ve görünmeyen yönlerini bilgisayar analojisi üzerinden kavrayabiliriz. İnsanın fiziki yapısıyla bu fiziki yapının arkasındaki işletim sistemi (nefs) arasındaki ilişki, bilgisayarın görünen ve dokunulan kısmı (*hardware*; kasa, ekran vs.) ile görünmeyen işletim sistemi (*software* ve programlar) arasındaki ilişki gibidir. Diğer fiziksel varlıklardan farklı olarak insanda, bu işletim sistemiyle birlikte kendi kendini programlama ve otonom bir şekilde hareket etme kudreti vardır. Bu da Allah'ın ona ruhundan üflemesi sembolizminde dillendirildiği gibi, onun yapısına bir donanım olarak eklendiğini göstermektedir.

"*Ve mâ emrunâ illâ vâhideten ke-lemhi'l-basar* = Emrimiz (insanı programlamamız) göz kırpması gibi bir kerede gerçekleşir."[2] ayetinde de işaret edildiği gibi, yaratmadaki aşamaların aksine, programlama bir defada ve anlık olur.

Yaratılış evrelerinde, insanın diğer varlıklardan ayrı bir tarzda planlandığı ifadelendirilmektedir. İnsanın yaratılışına işaret eden bütün bu maddi yönlerle birlikte, insanı varlıklar hiyerarşisinde en üstün konuma taşıyan onun bu *sureti* değil, diğer varlıklardan bütünüyle farklı olan *emr* yönü, yani *siret*idir.

İnsanın somut ve soyut yapısına işaret eden şu ayet-i kerimeye bir göz atalım:

"Yaratmak (*halk*) ve programlamak (*emr*) Allah'a aittir."[3]

"Bu ikisinden her biri belirlenmiş olduğu temel yapısal gerçekliğe (*şâkile*) göre hareket eder."[4]

[2] 54/Kamer, 50.
[3] 7/A'râf, 54 (له الخلق والامر).
[4] 17/İsrâ, 84.

İnsanın hem somut hem de soyut/ruhsal bir yapısı vardır. Başka bir deyişle insan hem çıplak gözle algılanan bir cisim hem de basiretle idrak edilen bir ruhsallıktan mürekkeptir. Bunlardan birincisi insanın *halk* yönüyle, ikincisi ise *emr* yahut *ruh* tarafıyla ilgilidir. Yukarıdaki ayette geçen *halk*, varlıkların maddi yapısını, *emr* ise bu maddi yapının programını gösterir. *Halk*, somut ve mekanik olanı, *emr* ise soyut ve ruhsal olanı temsil eder. *Emr*, maddi varlıkların programlanarak genetik kodları yüklenmiş hâlidir. Bu ruhsallığı sebebiyle *emr*, sevk ve idare edicidir; zira bu özelliğini Allah'tan almaktadır. İnsanın, biyolojik ve fizyolojik yönüne işaret eden *halk* ifadesi, aynı zamanda insanın *beşer* hâlini tanımlar. İnsanın nitelikleri ve soyut özellikleri, adalet duygusu, inanma hissi, sezgileri ise onun *emr/ruh* yani *insan* yönünü oluşturur.

Varlıklar yaratıldıktan sonra kendilerine has bir programla donatılmakta ve var oldukları sürece varlık yasalarına uygun bir yaşam sürmeleri sağlanmaktadır. Bu donanım, insanın hem kendinin hem de kendi dışındaki varlıkların bilincine varmasını sağlamaktadır. Bunu kısaca şu şekilde formüle edebiliriz: *Halk, îcâd, emr îcâb*'tır. Başka bir deyişle, henüz somut bir varlığı olmayan sadece Allah'ın yaratma programının soyut bir parçası olan insanın maddi bir yapıya kavuşturulmaya başlanmasına *halk etmek* yahut *îcâd* etmek denmekte, halk edilen bu varlığın, diğer varlıklardan farklılığını sağlamak üzere kendini yönetecek otonom bir sistemle donatılmasına ise *emr* yahut *îcâb* denilmektedir.

2. İnsanın Evrelerden Geçirilerek Yaratılması: Tekâmül

Kur'an'da insanın yaratılışından bahseden ayetlerde, maddeden ruhsallığa doğru bir tekâmül sürecinin işlediği görülmektedir. Evreler hâlindeki bu yaratmaya şu ayetler işaret etmektedir:

"Allah sizi çeşitli evrelerden geçirerek yaratmıştır."[5]

"Siz hâlden hâle geçeceksiniz."[6]

Evreler hâlinde yaratma, topraktan başlayarak insanın akıl ve bilinç sahibi son halka (*halîfe*) varlık olarak ortaya çıkışına kadar devam eden uzun bir evrime işaret etmektedir. Bu süreç

[5] 71/Nûh, 14.
[6] 84/İnşikâk, 19.

içinde insan, önce maddi bir varlık olarak gelişimini tamamlamakta (*beşer* aşaması), sonra da kendisine ruh üflenerek *insan*lığa kavuşturulmaktadır.

Yaratma sürecinin takip ettiği evreleri ve bu evreleri insanın algılama ve anlama imkânını Secde suresi 7. ayetten itibaren takip edebiliriz:

"O, yarattığı her şeyi en güzel şekilde yaratmıştır. Nitekim insanı yaratmaya (daha sonra nesil olarak çoğalmaya imkân tanıyan/*sülâleten*) çamurdan başladı. (1. evre).

Sonra (*sümme*) onun neslini basit bir sudan yaratmaya devam etti.

Daha sonra da (*sümme*) farklı bir seviyeye yüceltti (*sevvâ*) ve ona kendi ruhundan üfledi.

(Bütün bu aşamaları algılayıp anlamanız için) size işitecek bir kulak, görecek bir göz ve gönül (*fuâd*) verdik..."[7]

Ayette gözler, gönüller gibi insani yeteneklerin kullanılması, insanın geçirdiği bütün bu yaratılma aşamalarından her birinin içerdiği maddi ve ruhsal süreçlerle ilgilidir. Çamur (*tîn*) ve su (*nutfe*) aşamaları gözün ve kulağın nesnesidir. Bu aşamalar insanın beş duyuyla algılanan/gözlemlenen maddi (*halk*) yapısına işaret eder. İnsanın duyu algıları bunları keşfeder ve bilgi nesnesi hâline getirir. *Tesviye* ve *ruhun üflenmesi* ise hiçbir şekilde gözlemlenemeyecek, sadece ince/rafine aklın (*lübb*) ve gönlün (*fuâd*) kavrayabileceği, insanın soyut yapısına işaret eder. Bu soyut yapı görünmez, ama etkileri fark edilir. Kendisi görünmeyen ama varlığı, sebep olduğu semptomlarla anlaşılan virüs gibi.

İnsanın topraktan yaratıldığını (*halk*) söyleyen bölüm, insanın yaratılma aşamalarından botanik döneme işaret etmektedir. Bunu başka ayetlerde de görmek mümkündür:

"Allah sizi yerden bir bitki gibi bitirerek yarattı."[8] ayetinde olduğu gibi.

[7] 32/Secde, 7-9.
[8] 71/Nûh, 17.
Bu evreleri Mevlâna'nın diline dökelim:
"... Önce madendin, sonra bitki oldun,
Ardından hayvan oldun,
Bunları sen nasıl unuttun?
Neden sonra bilgin, aklın ve imanınla
İnsan hâlinde çıktın ortaya.
Düşün bütün bu beden nasıl olmuş,

Bu botanik dönemden hayvani döneme geçişin, şekil değişikliğinden ziyade yapısal (genetik) bir değişim olduğunu göstermek üzere ayette *ce'ale* fiili kullanılmaktadır.

Ayet, biyolojik gelişiminin tamamlandığı evrelerden sonra, insanın başka (*âher* اخر) bir yaratılışla yeniden inşa edildiğini söyler. Bundan kasıt, insanın fiziki yapısının tamamlanmasından sonra soyut değerlerle donatılmasıdır. *Âhar*, etimolojik olarak, ahiret dâhil metafizik ve gaybi unsurlara aşiret eden ve insanın görünmeyen, soyut yapısını temsil eden şemsiye bir terimdir. İnsanın başka bir yaratılışla yeniden inşa edildiğini söyleyen bu aşama, Âdem'e eşyanın isimlerinin öğretildiği aşamadır.

Bu ayette kullanılan, fiiller arasındaki geçişlerde kullanılan atıf harfleri, bu sürecin nasıl işlediği (*keyfiyeti*) konusunda ipuçları vermektedir. İnsanın özel bir balçıktan meydana getirilmesiyle, bir damlacık (*nutfe*/meni) hâline gelip üremeye kaynaklık etmesi arasında –botanik dönemle hayvani dönem arasında– uzun bir zamanın geçtiğini göstermek üzere *sümme* atıf harfi kullanılmaktadır.[9]

Kur'an'dan insanın yaratılışını bir süreç dâhilinde takip ettiğimizde, önce insanın topraktan yaratıldığını anlatan ayetlerle ardından bildiğimiz biyolojik üreme süreci ile karşılaşırız:

"Allah sizi (önce) topraktan, sonra meniden yarattı."[10] ayeti buna işaret etmektedir. İnsanın yaratılma aşamaları, hem yaratılışın başında insan türü, hem de anne karnındaki çocuk için Kur'an'da yedi evre olarak sunulmaktadır:

1. Toprak,[11]
2. Toprakla suyun birleşmesinden meydana gelen çamur,[12]
3. Çamurun hava ile girdiği değişiklikle oluşan kara balçık,[13]
4. Belli bir yumuşaklık kazanmış, şekillendirilebilir yapışkan bir toprak,[14]

Şu toprak nasıl da toparlanmış!
İnsan olarak yola çıktığında da,
Bir melek olacaksın en sonunda.
Bitince yerle işin, gökler olacak beşiğin."
(Bkz. Eva de Vitray-Meyerovitch, *Güneşin Şarkısı*, İstanbul: Şule Yay., 2008, s. 57).

[9] Bkz. Bahaeddin Sağlam, *Alternatif Tefsir Çalışmaları*, İstanbul 2004, s. 23 vd.
[10] 35/Fâtır, 11.
[11] 3/Âl-i İmrân, 59.
[12] 6/En'âm, 2; 7/A'râf, 12; 23/Mu'minûn, 12.
[13] 15/Hicr, 26, 28, 33.
[14] 37/Saffât, 11.

5. Dokununca ses çıkarma özelliğine sahip pişmiş kuru çamur (*hemein mesnûn*),[15]

6. Ateşin tesiriyle kiremit hâline gelmiş pişik çamur,[16]

7. Ruhun üflenme aşaması.[17]

Anne karnındaki yaratılış aşamaları ise şöyle anlatılmaktadır:

1. "Biz insanı üremeye imkân veren özel bir balçıktan (*sulâleten min tîn*) yarattık.

2. Sonra onu sağlam bir bekleme yerinde bir damlacık (*nutfe*) hâline getirdik.

3. Sonra o damlacığı embriyo (*alaka*) olarak biçimlendirdik.

4. Sonra onu bir dölüt (*mudğa*) hâline getirdik.

5. Sonra onu kemikleri kabul edecek şekilde biçimlendirdik.

6. Ona kemik giydirdik.

7. Bütün bunlardan sonra onu başka (son/*âher*) bir yaratılışla yeniden inşa ettik."[18]

"Biz insanı üremeye imkân veren özel bir balçıktan (*sulâleten min tîn*) yarattık. Sonra onu sağlam bir bekleme yerinde bir damlacık (*nutfe*) hâline getirdik. Sonra o damlacığı embriyo (*alaka*) olarak biçimlendirdik, sonra onu bir dölüt (*mudğa*) hâline getirdik. Sonra onu kemikleri kabul edecek şekilde biçimlendirdik ve ona kemik giydirdik. Bütün bunlardan sonra onu başka (son/*âher*) bir yaratılışla yeniden inşa ettik."

Ayette anılan evreler şöyle bir sıra takip etmektedir:

1. Daha önce sadece zihinde bulunan ve dış gerçekliği olmayan bir şeye şekil vermeye başlamayı ifade eden evre, (*halaka* - خلق),

[15] 15/Hicr, 26, 28, 33. Ayetlerde geçen, *hamein mesnûn*, belli kanun ve ilkelere göre bir sonuç verecek yani insanı yaratacak toprak anlamındadır. *Mesnûn*, belli bir yasa çerçevesinde işlemeyi ifade eden *senne* kökünden gelmektedir. Ortaya yeni çıkan durumu ifade eden *bid'at*'in aksine, bilinen yol ve yasa anlamındaki *sünnet* de aynı kökten türemiştir.

[16] 55/Rahmân, 14.

[17] 36/Sâd, 71-72.

[18] 23/Mu'minûn, 12-14.
İbn Arabî, *et-Tedbîrâtu'l-İlâhiyye fî Islâhi'l-Memleketi'l-İnsâniyye* (*Kitâbu'l-İmâmi'l-Mübîn ellezî lâ Yedhuluhû Raybun ve lâ Tahmîn*) adlı eserinde, âlemi oluşturan ateş, hava, torak ve suyun karşılığını insanda bulmaya çalışırken ilgili ayetleri şöyle yorumlamaktadır:
"*O, sizi topraktan yaratandır ...*" (40/Mu'min, 67) ayeti insanın yapısındaki toprağa atıfta bulunmaktadır. "*Andolsun biz insanı süzülmüş çamurdan bir özden yarattık.*" (23/Mu'minûn, 12) ayeti insan yapısındaki suya işaret etmektedir. Çünkü bu aşamada toprağa su eklenmiştir. "*Andolsun biz insanı yıllanmış bir çamurdan bir balçıktan yarattık.*" (15/Hicr, 26) ayeti havaya işaret etmektedir. Çünkü bu aşamada toprak ile suyun karışımına hava eklenmiştir. "*Allah, insanı pişmiş çamurdan yarattı.*" (55/Rahmân, 14) ayeti ise ateşe işarette bulunmaktadır.
İbn Arabî'nin bu eseri hakkında detaylı bilgi için bkz. Mustafa Çakmaklıoğlu, "Muhyiddîn ibnü'l-Arabî (560-638/1165-1240) et-Tedbîrâtü'l-İlâhiyye fî Islâhı Memleketi'l-İnsâniyye," *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 7 (2006), sayı: 17, s. 283-302.

2. Şekil verilen bu şeyi, tamamen farklı bir hâle dönüşecek şekilde bir değişime uğratarak var kılma evresi, (*ce'ale* - جعل)

3. Bunu kendi başına işlemesine imkân verecek şekilde programlama evresi (*enşee* - أنشأ).

İslam düşüncesi içinde evrim (*tekâmül*) düşüncesini ilk dile getirenlerden olan İbn Miskeveyh'in söylediklerini bu aşama aşama yaratmaya Allah'ın müdahil olarak planladığı bir yaratma modelini tamamlama/tekâmül ettirme/mükemmelleştirme yolu olarak görebiliriz. Bu aşamalar hâlinde yaratma ve her aşamada oluşan varlığın bazı özelliklerini daha mükemmel olması planlanan bir sonraki varlığa aktarma şeklinde özetlenebilecek bu tekâmül modeli, hiçbir şekilde tesadüf ve kanunsuzluk içermez. Ortaya çıkan her türün özelliklerini geliştirmesini ve korumasını mümkün kılan yahut bu özelliklerini kaybetmesine sebep olan doğa şartları da bu planın bir parçası olarak esnek bir faktör şeklinde tutulmaktadır. Ayetlerde geçen, "Allah bir şeye ol der, o da olma sürecine girer." (*kun feyekün*) ayeti de planlananların bir süreç dâhilinde yaratıldığını göstermektedir.

Bu anlamda İbn Miskeveyh'in (ö. 940/1030) *el-Fevzu'l-Asğar* adlı eserinde dile getirdiklerini hatırlamakta yarar vardır:

"Yüksek âlemden inen nefs (ruh) çeşitli dünya varlıklarında kendini göstere göstere tekâmül etmiş, nihayet insanlık mertebesine gelmiştir. Bu süreçte hayat eserini ilk kabul eden varlık bitkidir. Aşağı düzeyde bitki tohumsuz ürer, tıpkı ot gibi. Nihayet evrim, üzüm ve hurma ağacına ulaşır. Bitkiler âlemi, hurma ağacı ile son sınırına varmış olur. Hurmada artık hayvan özelliği belirmeye başlamıştır. Hurma bitkinin son, hayvanın ilk mertebesidir. Hayvanlar âleminde ilk mertebe, kısmen hareket edebilen, sadece dokunma duyusu bulunan sedef ve salyangoz gibi hayvanlardır. Evrimleşme, köstebek ve benzeri dört duyu sahibi hayvanlarda devam edip beş duyu sahibi eğitilebilir hayvanlara ulaşır. Bu mertebenin tipik hayvanları at ve şahindir. Evrimleşmenin insanlık mertebesine bağlanma noktasında maymunlar ve benzeri gelişmiş hayvanlar görülür."

Aşama aşama yaratma her aşamaya müdahil olmayı ve ona eşlik etmeyi gerektirir. Allah'ın Rab ismi bu sürekliliği sağlamasında ve varlığı her an farklı bir oluşumun nesnesi hâlinde tut-

masında yatmaktadır. Evreni oluşturan her bir parçanın yaratılması ve henüz tamamlanmamış olması, sürekli kaosa ve düzensizliğe eğilim göstermesine sebep olmaktadır. Buna fizikte entropi denmektedir. Bu düzensizliğe kaymayı engellemek üzere Allah, âlemle sürekli irtibat hâlindedir. Rahmân suresi 29. ayeti buna işaret etmektedir:

"Göklerde ve yerde olanların tamamı O'ndan istemektedir. O da her an yaratma hâlindedir."

3. İnsanın Yaratılışındaki Halk, Nefs, İstivâ/Tesviye ve Ruh Aşamaları

Halk, örnek modelleri (*ibdâ'*) Allah'ın ilminde var olan bütün varlık unsurlarının yaratılmaya başladığı ana işaret etmektedir. *Halk* aşaması başlandığında âlem henüz belli bir düzene kavuşmamış, devinimine ilişkin kanunlar yapısına yerleştirilmemiştir, Ne gün bellidir ne gece, ne ay vardır ne güneş, ne yer vardır ne de gök; bütün bunlara bağlı olan zaman birimleri de yoktur... altı evrede[19] gerçekleşen yaratmadan sonra gökler ve yer başta olmak üzere yaratılmış olanlara *istivâ* edilmekte yani belli bir nizam ve kanun çerçevesinde varlıklarına devam edecek şekilde programlanmalarına başlanmaktadır. Bu programlanma şöyle ifade edilmektedir:

"Allah, gökleri gördüğünüz herhangi bir sütun olmadan yükseltti sonra arşa istivâ etti ..."[20]

Allah'ın yaratmasında *halk* birinci aşamayı *istivâ* ikinci aşamayı göstermektedir. *sünnetullah*, *sıbğatullah* yahut *fıtratullah* olarak adlandırdığımız değişmeyen varlık, varoluş ve yaratma yasaları (örneğin güneşin artık her gün doğmaya başlaması, normal şartlarda suyun 100 derecede kaynaması) *istivâ* aşamasından sonra işlemeye başlamaktadır.

Programlanmadan yani nasıl işleyeceklerine dair bir donanıma kavuşturulmadan önce göklerin ve yerin de *tesviye edildikleri* yahut Allah'ın onlara *istivâ ettiği* ifade edilmektedir:

[19] Ayetlerde *yevm* olarak geçen ve ilk yaratma dönemine işaret eden terimin, dünyanın dönmesiyle oluşan gün olarak anlaşılmaması gerekir. Zira âlem yaratılırken ay, güneş, gece, gündüz gibi terimler yoktu. Dolayısıyla anladığımız anlamda gün de saat, dakika, saniye gibi zaman birimleri de yoktu. O hâlde, ayetlerde geçen *yevm* kelimesinin, daha esnek bir anlama işaret eden *evre* olarak anlaşılması daha makul görünmektedir.

[20] 13/Ra'd, 2.

"Allah yeryüzünü iki evrede yarattı... ve ardından dört evrede, ona üstünden ağır baskılar kurdu (dağları yarattı), onda bereketler meydana getirdi ve rızıklar takdir etti ve (bütün bunları) araştıranların bulacakları kanunlara bağladı (*sevâen li's-sâilîn*). Sonra duman hâlinde olan göğe 'istivâ' etti, ona ve yere, "İsteyerek ya da istemeyerek (varlığa) gelin." dedi. İkisi de, "İsteyerek geldik." dediler. Allah göğü yedi sema olarak iki evrede yerine koydu ve her birine kendi programını (*emr*) vahyetti (yükledi)."[21]

Sevvâ ve türevi olan *tesviye*, sema için planlanan en yüksek aşamayı göstermektedir. İnsanda ise *tesviye*den sonra Allah'ın ona ruhundan üflediği bir üst evreye geçilmektedir. İnsanı bütün diğer varlıklardan ayıran bu üst evredir.[22]

Halk insanla ilgili kullanıldığında, onun fiziksel yapıya kavuşturulması, *tesviye edilen nefs* ise bu fiziksel varlığın genetik olarak kodlanması demektir.[23] Mesela, insandaki her bir uzvun yaratılması *halk*, bunlara bildiğimiz işlevlerin yüklenmesi *tesviye*dir. Dil, kulak, göz gibi. Yine bütün varlıklara yüklenen görevler, *tesviye* kapsamındadır.

Tesviye edilen nefs, başlı başına ayakta duran bir güç ve kudret kaynağına, bilinçli bir benliğe işaret eder. Bu bilinç durumu, ruhsal programlamanın/bilgi yüklemenin vaktinin artık geldiğine işaret eder. Ruhun üflenmesi ise beşerin yani insanın maddi yapısının, onu diğer bütün varlık tarzlarından ayıracak şekilde programlandığı ve artık insan olarak anılmaya başladığı anı gösterir.[24]

[21] 41/Fussilet, 11-12 (Madenlerin ve dağların yaratılması (ilk iki); bitkilerin ve hayvanların yaratılması (son iki) aşamayı oluşturmaktadır.).

[22] 32/Secde, 9.

[23] Bu, aynı zamanda insan DNA'sındaki biyokimyasal yapıya karşılık gelmektedir (Guanin, Adenin, Timin, Sitozin, Urasil nükleik asitleri). 'Nükleik asitler', bütün canlı hücrelerde bulunan nükleotid birimlerden oluşmuş polimerlerdir. En yaygın nükleik asitler deoksiribonükleik asit (DNA) ve ribonükleik asitdir (RNA). İnsan kromozomlarını oluşturan DNA milyonlarca nükleotitten oluşur. Nükleik asitlerin başlıca işlevi genetik bilgi aktarımını sağlamaktır.

[24] Bu ayetin yorumunda, 'insanın anılmaya değer olmamasıyla' ilgili olarak İmam Mâturîdî ilginç aktarımlarda bulunmaktadır: İnsanın anılmaya değer bulunmaması, henüz toprak karakterinin hâkim olduğu bir sürecin nesnesi olduğu anlamına gelir. Bu da onun maddi yapısına göndermede bulunur ve bu hâliyle insan olarak değerlendirilmez. Bir başka görüş, varlığın başlangıcından beri farklı varlıklar yaratılmıştır ve insan bu varlıklara sonradan katılmıştır. Ayet, insanın yaşamadığı, dolayısıyla da anılmasının mümkün olmadığı bir zaman diliminden bahsetmektedir. Farklı bir kanaat ise insanın sorumluluk/rüşt yaşına kadar anılmaya değer görülmediği yönündedir. Zira insan anılan ana kadar muha-

Necm suresinde peygambere vahyin gelmesinden önce de *istivâ* teriminin kullanılması son derece önemlidir. Vahiy gelmeden hemen önce peygamberin vahyi almaya hazırlanışı gibi, insan da kendisine ruh üflenmeden önce bunun için hazırlanmaktadır. *İstivâ* teriminin temel kullanımı budur.

"*Ve nefsin ve mâ sevvâhâ*"[25] "Nefse ve onu tesviye edene/ruhu kabul edecek şekilde hazırlayana yemin olsun ki..."

Nefs, bilinci ve kişiliği temsil etmektedir.[26] *Nefs* genetik yapının sistem programı gibi olup bilgi ve eylemlerle gelişebilen software programlarıyla donatılmıştır.[27] Nefs yapısında bir değişikliğin ve gelişmenin olacağını, nefse işaret eden nitelemelerde görmek mümkündür: Nefs-i emmâre, nefs-i mülhime, nefs-i râdiye, nefs-i mardiyye gibi.

İnsan soyunun genetik yapısı, Allah'ın komutlarını (ruhunu) içeren bir hardware ve sistem programı gibidir. *Ruh* ise vahiy ve ilahî bilgi demektir. Bu ilahî bilgi bir program gibi insan nefsine kurulmaktadır.

İnsanın kişiliği ve bilinci (*nefs*), biyolojik varlığından (*halk*) farklıdır. Kişiliğini oluşturan bilgiler yani *üflenen ruh* da bu *kişiliğinden yani nefsinden* farklıdır. İnsanı özgün kılan ve onu diğerlerinden ayıran onun bu bilgi kümesi yani ruhsallığıdır. Bu durumda insanın somut yapısı (*halk*)+nefsi+ruhu, insanda aşama aşama gelişen özellikler olarak tespit edilmektedir.

Allah insanı maddi yaratılışının sonuna getirdiğinde onun

tap alınmamakta, kendisine hiçbir şey yüklenmemekte ve bir imtihana tabi tutulmamaktadır. Dolayısıyla doğru-yanlış, iyi-kötü, vb. tercihlerinin bu insanın hayatında nasıl yer tuttuğunu görme imkânı henüz doğmadığı için kendisi anılmaya değer sayılmamaktadır (*Te'vîlâtu'l-Kur'ân*, XVI, 314).

[25] 91/Şems, 7.

[26] 39/Zumer, 42. Bu ayette, uyku veya ölüm anında vücuttan ayrılan şey, *nefs* olarak gösterilmektedir. Zira uyku yahut ölüm durumunda insan, bilincini ve buna bağlı olarak da kişiliğini kaybetmektedir.

[27] İslam kültür tarihinde *'ilmu'n-nefs'* (Psikoloji) adı altında düşünürlerin kitaplarında bölümleri bulmak mümkündür. İlk Müslüman düşünürlerden biri olan İbn Miskeveyh (ö. h. 421) nefse ait üç karakter tespit etmektedir. Bunlar, behimi nefs, seb'iyye nefs ve natıka nefstir. Bu üç karakter, ona göre, birleşerek nefs denen şeyi oluşturmaktadır. Bkz. Muhammed Lütfi Cum'a, *Târîhu Felâsifeti'l-İslâm fi'l-Meşriki ve'l-Mağrib*, Mektebetu'l-İlmiyye, tsz. s. 314. Fârâbî, nefsin güçlerini iç içe geçmiş olarak tasvir eder. En aşağıda bulunan sûfli güç, en üst (*'ulyâ*) nefsin maddesidir. Ulya nefs ise sûfli nefsin suretidir. Bu kuvvetler toplu olarak, maddi olmayan düşünceyi (fikri) oluşturur. *Age*., s. 28.
İbn Ruşd ise nefsi şöyle tanımlar: Nefs, suretin maddeye bitişmesi gibi insanın cismine bitişmiştir. İbn Ruşd'e göre, bitiştiği ve mükemmelleştirdiği cisim olmadan nefs söz konusu olamaz. Buna bağlı olarak da İbn Sînâ'nın çoklu nefisler (sürekli/ebedî nefisler) (*en-nüfûs el müte'addide fi'l-hulûd*) teorisini reddeder.

*nefs*ini (işletim sistemini) *tesviye* (sevvâ) etmekte (ruhsallığı kabul edecek bir kıvama getirmekte; her organ ne işle sorumlu olduğunu bilmekte) ve ardından bu nefse (işletim sistemine) ruhundan üflemekte, ona iyinin ve kötünün bilgisini ilham etmekte ve kodlamaktadır.[28]

"Sana ruhtan soruyorlar. De ki: "Ruh/vahiy Rabbimden gelir (O'nun emrindendir). Size verilen bilgi ise pek azdır."[29] ayetinin sonunda 'bilgi'den bahsediyor oluşu, *ruh*un insana bilgi temelli bir müdahale olduğunu gösterir. Vahyi iletmekle görevli melek Cebrail'in künyesi *Rûhu'l-kuds* yani kutsal vahiydir.[30] Kur'an'da, insan türünün özel bir bilinç ve kişilik sahibi kılınıp, kendisine ruhsallık verileceği yani ilahî bir bilgisel donanıma kavuşturulacağı ifade edilmektedir. İnsanı bütün diğer türlerden ayıran ve saygınlık kazandıran bu son iki aşamadır. Bilinç (*nefs*) ve bilgi (*ruh*) aşaması. Ayette geçen *ruh*tan maksat, ister peygamberlere vahyin iletilme sürecine eşlik eden ve bu sürecin güvenli bir şekilde tamamlanmasını sağlayan Cebrail olsun, isterse insanın yapısal unsuru olarak bahsettiğimiz ruh olsun, her ikisi de Allah'tandır ve bahsettiğimiz bu programlamayla ilgilidir. Bu programın nasıl işlediğine dair bilgimiz ise bize bildirilenle sınırlıdır ve ayetin işaret ettiği üzere azdır.

Tesviye, ruhsallığı ve soyut düşünce üretimini mümkün kılan bir yapıya kavuşmanın ön hazırlığını ifade etmektedir. *Nefsin tesviyesi,* işletim sisteminin kurulmasıdır. Bu sistemin kurulmasından sonra, sistemin tanıyıp çalıştıracağı programlar yüklenmekte yani ruh üflenmektedir. Ruhun üflenmesi düşünmenin, doğruyu-yanlışı, iyiyi-kötüyü, faydalıyı-zararlıyı bilmenin ve soyut düşünce üretiminin başlangıcını oluşturur. İnsanın nefsine kötünün (*fucûr*) ve iyinin (*takvâ*) ne olduğunun ilham edilmesiyle,[31] o ana kadar beşer olan yapı, insan olarak anılmaya başlamaktadır. İnsân suresi birinci ayette anılan, "İnsan üzerinden öyle bir zaman geçmiştir ki anılmaya bile değmezdi."

[28] 91/Şems, 8-9. Tesviye aşaması somuta, ruh aşaması soyuta işaret eder. İnsanda gözün maddi yapısı tesviye, görmenin kendisi ruhsallık ifade eder. Dil bir et parçası olarak tesviye, konuşma yetisi olarak ruhsallık taşır vs.

[29] 17/İsrâ, 85.

[30] Bu konunun detaylı tartışması için şu kitabımıza bakılabilir: *Varlık ve Bilgi: Aydınlanmanın Keşif Araçları*, "Allah'ın Kelamı: Vahiy Süreci", bölümü, Beyaz Kule Yay., Ankara 2008, s. 159.

[31] 91/Şems, 8-9.

ibaresinde, 'insanın anılmaya değmez' olarak anıldığı aşama sona ermekte, artık zaman, insanın bütün ruhsallığıyla ürettiklerinin kaydını tutmaya başlamaktadır.

"Rabbin meleklere dedi: "Doğrusu ben, çamurdan bir insan yaratacağım. Onu 'tesviye' edip 'ruhumdan üflediğimde', ona secde edin (kişiliğini tanıyın)."[32]

İnsan kendi kendine işlemesini mümkün kılan bir programa kavuşturulduktan sonra bir üst aşamaya geçilmekte ve kendisine Allah'ın ruhundan üflenmektedir. İnsana Allah'ın ruhundan üflenmesi, insanın özel bir bilinç ve kişilik sahibi kılınıp, ilahî bir bilgisel donanıma kavuşturulmasını ifade etmektedir. İnsan türünü diğerlerinden ayıran ve saygınlık getiren, bu ruhsal aşamadır. Burada anılan ruhun, insanın yapısını tartışırken gündeme getirilen ruh-beden ilişkisindeki ruhtan ayrı düşünülmesi gerekir. Burada ruh, insanın hem kendi varlığını, hem yaratanını hem de diğer varlıkları bilmesini mümkün kılan bilgisel bir donanıma işaret etmektedir. Şu ayeti de aynı bağlamda okumak gerekir:

"Sana ruhtan soruyorlar. De ki: "Ruh (vahiy) Rabbim(in ilminden/emr'den) gelir. Bu bilgiden size verilen ise pek azdır."[33]

Bu ayetin sonunda *bilgi*nin anılması, ***ruh***un bilgi temelli bir müdahale olduğunu gösterir. Vahyi iletmekle görevli olan melek Cebrail'in isminin Rûhu'l-kuds yani kutsal bilgi/vahiy oluşu da bunu göstermektedir.

Bütün bu evreleri geçirerek en üst aşamaya ulaşan ve Allah'ın, ruhundan üflediği, başka bir ifadeyle bilgisel bir donanıma kavuşturduğu bu varlık, insan olmanın bütün özelliklerini kazanmaktadır. Ruhun üflenmesiyle artık o sadece nefes alıp veren, damarlarında kan akan biyolojik ve fiziksel-kimyasal bir varlık olmanın ötesine geçmekte, bilinç ve duyarlık sahibi metafiziksel bir varlığa evrilmektedir. Ruhun üfürülmesi onda bu bilinç ve duyarlık hâlinin yaratılmasını temsil eden bir dramatizasyondan ibarettir. Ruhun üflenmesinden sonradır ki evrendeki bütün maddi yapılı varlıklar (insanın maddi (***halk***) yapısı da dâhil olmak üzere) insana (insanın ruhsal yapısına) secde etti-

[32] 38/Sâd, 71-72.
[33] 17/İsrâ, 85.

rilmektedir. Zira insan, bu en üst aşamada elde ettiği ruhsallıkla (bilinç ve bilgi ile), bütün varlıkları isimlendirmekte ve onlar üzerinde hâkimiyet kurmaktadır. Kur'an'da insana secdenin emredildiği iki yerden birinin insana ruhun üflenmesinin, diğerinin de Âdem'in (insanın) eşyayı (varlıkları) isimlendirmesinin ardından talep edilmesi, aynı noktaya işaret etmektedir: *İnsan diğer varlıklardan bütünüyle farklı bir ruhsal programlamaya kavuşmuş ve bu yetkinlik onun diğer bütün varlıklar üzerinde hâkimiyet kurmasının miladı olmuştur.*

Büyük kelamcı Râğıb el-İsfahânî, insana secdenin emredildiği ayeti yorumunda şunları söylemektedir:

"Ruhun insandaki varlığı apaçıktır. Kanıtlanması için, insanın kendi varlığından başka bir delile ihtiyaç yoktur. Fakat yukarıda zikredilen ayetlerde ruha işaret edilmesi ruhun varlığını bildiği hâlde inadına inkâr eden ve tamamen habersiz kimsenin dikkatini; insan bedeninde ruhun bulunmasıyla hayat, hareket, his, bilgi, görüş ve temyiz yeteneğinin meydana geldiğine çekmek içindir. Beden ancak ruh sayesinde tasarrufta bulunabilir; onun sayesinde kendini taşıdığı gibi, başka şeylerin de taşıyıcısı olabilir; güzel, hoş ve sevimli görülebilir. Nitekim beden ansızın bu unsurları yitirmesiyle, bir kaç kişi tarafından taşınan bir leş yığını hâline geliverir. Beden somut nesnelerin, ruh da ruhani varlıkların var olduğu yerdir. Bu yüzden Yüce Allah insanı ruh konusunda iyice düşünmeye teşvik etmiş; ruh bilgisini, Allah bilgisiyle yan yana zikretmiş; birinin varlığını diğerine bağlamıştır."[34]

Râğıb İsfahânî'nin hükümdar ve yönettiği ülke analojisinden ruhun bedenle ilişkisini takip edelim:

"Bil ki insanın ruhunun bedenindeki yeri, hükümdarın, ülkesindeki yeri gibidir. 'Kuvvetler'i ve 'organlar'ı, hükümdarın sanatkârları ve parası gibidir. 'Akl'ı, hükümdara öğüt veren bilgin bir danışman gibidir. 'Şehvet'i, hükümdarın başına kötülükler getiren köle gibidir. 'Hamiyet'i, asayiş amiri gibidir. Hükümdara kötülük getiren kötü ve hilekâr köle, ona nasihat veren birisi suretinde gözükür. Fakat onun nasihatinde akrep hi-

[34] Râğıb el-İsfahânî, *İslam'ın Ahlaki İlkeleri (ez-Zerî'a ilâ Mekârimi'ş-Şerî'a)*, çev. A. Keskinsoy, Beşikçi Yayınevi, İstanbul 2003, s. 40.

lesi vardır. Hilekâr kölenin hükümdarı yanlış yönlendirmesi hâlinde, hamiyet ona karşı çıkar. Onun kavga ve isyanlarından bir an bile gafil olmaz. Hükümdar, ülkesinde, bu kötü köleyi göz ardı ederek, işlerin yürütülmesi konusunda veziri ile istişarede bulunur; asayiş amirini iyi eğitir, onu vezirine yardımcı kılar; bu kötü köle yönetici değil, yönetilen oluncaya dek onun ve bağlıların üzerinde kontrol sağlanmasını temin eder. Köleyi yönetici değil, yönetilen hâline getirirse, hükümdarın ülkesinde bütün işler düzelir."[35]

Benzer bir yorumu Muhammed İkbal'den naklederek bitirelim:

"... Benim gerçek kişiliğim bir şey değil, bir eylemdir. Tecrübem de karşılıklı birbirine atıfta bulunan ve yönlendirici bir amacın birliği tarafından bir arada tutulan yalnız bir hareketler dizisidir. Beni, mekânda bir şey veya zamana ait düzen içinde birtakım tecrübeler olarak idrak edemezsiniz. Beni hükümlerimle, iradi tutumlanmla, amaçlarımla ve ümitlerimle yorumlamalı, anlamalı ve takdir etmelisiniz."[36]

[35] Râgıb el-İsfahânî, *age.*, s. 61.
[36] Muhammed İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, ter. A. Asrar, İstanbul s. 143.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
İSİMLERDEN KELİMELERE: ÂDEM'DEN İBRAHİM'E İNSANLIĞIN ZİHİNSEL TEKÂMÜLÜ

İnsanlığın zihinsel gelişim tarihi açısından bakıldığında, peygamberler içerisinde Hz. İbrahim'in yeni bir gelişim evresini temsil ettiği görülür. Her peygamberin, kendi kavminin diliyle gönderildiğini söyleyen Kur'an ayetinde kastedilen 'dil', konuşulan dilin ötesinde, dönemin zihin seviyesine, varlığı kavrama tarzına ve reel ve ideal boyutlarıyla bir anlam dünyasının var olup olmadığına işaret eden geniş bir kullanıma sahiptir. Buna bağlı olarak, peygamberlerin mesajının, muhataplarının seviyesiyle ilişkisini düşündüğümüzde, aslında İbrahim'le birlikte insanlığın yeni bir aşamaya yükseltildiğini fark ederiz. Aşağıda, Âdem'le (ilk insan nesli) başlayan bu gelişim sürecinin İbrahim'le nasıl bir seviyeye ulaştığının izi sürülecektir.

1. İsimler Dünyası

Kur'an, insan cinsi için sınırlar belirlemiş, bu cinsin neleri bilip neleri bilemeyeceğini bir kanuna bağlamış ve bunu, Allah'la insan arasında bir *ahit* yahut *misak* olarak adlandırmıştır. Allah'ın insan cinsiyle yaptığı bu ahdin ana konularından biri, insanın salt maddi gerçekliğe gömülüp kalmaması, bu gerçekliğin temsil ettiği soyut anlamlar dünyasına ulaşma başarısını (*azm*) gösterebilmesidir. Ancak insanın yapısına yerleşik olan potansiyellerin bütünüyle aktüel hâle gelmesi, bir süreç içinde olabilmektedir. İnsan cinsinin zihinsel gelişim aşamaları, bir çocuğun zihinsel gelişim aşamalarından farklı değildir. İlk insandan itibaren, insan zihninin bir tekamül sürecine girdiği ve nesneleri gerçek anlamıyla kavraması için uzun bir sürecin işlemesi gerektiği anlaşılmaktadır.

Aslında somut ve soyut boyutlarıyla âlemi algılama ve kavrama kudretinde olan insanın bu iki yeteneğinin ilk etapta bera-

ber aktüelleşemediği görülür. Gelişim yahut tekâmül mantığına uygun olarak, Âdem (insan) fiziki âlemi algılamasını ve ötesini kavramasını mümkün kılacak bir donanıma kavuşturulmuştur. Bu donanıma Kur'an, 'isimler' (*el-esmâ*) olarak atıfta bulunmaktadır: "Allah, Âdem'e (ilk insana) bütün isimleri öğretti."[1] Ama öyle görünüyor ki insan Hz. İbrahim'e kadar bu isimlerin sadece fiziki boyutunda kalmıştır. İsimler, (*esmâ*) fiziki âlemde yer tutan (yıldız, ay, güneş, vs.) varlıkların nominal değerleri olarak iş görmüştür. Bu evrede, yıldız sadece yıldız, ay da sadece ay olarak kalmıştır. Hz. İbrahim'e kadar insanlığın zihnine, varlıkların kendilerinde taşıdığı isim değerleri hâkim olmuş, bu isimlerin görünen yüzlerinin ötesinde taşıdığı sembolik anlam kavranamamıştır. Hz. Âdem kıssasındaki insanın cennetten (metafizik âlem, soyut kelimeler dünyası) dünyaya (salt maddi gerçeklikler dünyası, isimler dünyası) düşüşü, kendisinden beklenen kavrayış seviyesini ortaya koyamadığını gösteren bir anlatımdır.

Bu kavrama zayıflığından dolayıdır ki Allah'la insan cinsi arasında yapılan ahit, henüz fiziki dünyaya adapte olma aşamasında bulunan insanda arzu edilen sonucu vermemiştir. Bunun için kavramsal zekâ gelişiminin başlatılacağı İbrahim Peygambere kadar beklemek gerekmiştir. Şu ayet bu durumun tasvirinden ibarettir:

"Gerçek şu ki biz daha önce Âdem'e de ahit vermiştik ama o bunu unuttu; ahdimiz konusunda onda bir başarı (*azm*) göremedik."[2]

2. Kelimeler Dünyası

İnsan potansiyelinin İbrahim'e kadar yanlış aktüelleştirilmesi iki şekilde tezahür etmiştir: İlk olarak varlıklara, somut anlamlarının dışında bir anlam yüklenememiştir. Yıldız sadece yıldız olarak görülmüş, kendi reel gerçekliğinin ötesinde bir varlığa işaret edecek sembolik değeri keşfedilemediği için, insanın öteleri kavrama kudreti perdelenmiştir. İkinci olarak, bu somut varlıklar anlamlandırılmaya başlanınca da yanlış anlamlar yüklenmiştir. Bu kez de yıldız; yıldız olmaktan çıkarılmış, tapılan

[1] 2/Bakara, 31.
[2] 20/Tâhâ, 115.

bir nesneye dönüştürülmüştür. Bu ikinci aşama, peygamberlerin mücadelesinin ana eksenini oluşturur.

İbrahim'e kadar, 'insan-insan' ve 'insan-doğa' ilişkisini aşamayan âdemoğlu, İbrahim'le birlikte kavramsal zekâ gelişimini tamamlayarak metafiziği (insan-Allah ilişkisi) kavrayabilecek bir bilinç düzeyine yükselmiştir. Bu bilinç düzeyi, 'isimler'in içini 'kelimeler'le doldurmayı, isimleri birer 'delil' olarak kullanabilmeyi ve sonuç olarak somut dünyanın ötesine uzanabilmeyi mümkün kılmıştır. Bunu sağlamak üzere İbrahim'e önce 'kelimeler' verilmiş ardından da 'delil'li düşünme tarzını geliştirdiği için de insanlığın derecesi, kendinden önceki döneme kıyaslandığında, bir üst seviyeye yükseltilmiştir. Kur'an'ın meseleyi tasvir tarzına bir göz atalım:

"Bir vakit İbrahim'i Rabbi 'kelimeler'le sınadı. O, onların gereğini yerine getirince, "Ben seni 'bütün insanlara' önder yapacağım." buyurdu. ..."[3]

"Allah, 'delil'lerle İbrahim'in 'derece'sini yükseltti."[4]

"Andolsun ki biz, İbrahim'e daha önce olmayan bir 'rüşt' (ergin bir zihin) verdik."[5]

İbrahim'in tarihte yarattığı bu zihinsel devrim ve bilinç düzeyinin kaybedilmemesi ve insanlığın yeniden bir düşüş yaşamaması için bütün din mensupları, İbrahim'in dininde (*millete İbrâhîm*) içerilen ve bozulmamış insan doğasına yaslanan 'hanif'liğin temel ilkelerine bağlanmaya çağrılır. Kendini bilmezlerden başka hiç kimsenin de İbrahim'in dinine sırt çevirmeyeceği söylenir.[6]

İbrahim'e insanlığın gelişim tarihini üst bir evreye tekâmül ettirecek gücün verilmesi, Kur'an'a göre bir sınamanın ardından gerçekleşmektedir. Ayetin anlatımına göre, İbrahim bazı kelimelerle (*kelimât*) sınanmış, bu sınamadan başarılı bir şekilde geçtiği için de 'kavm'inin onu sıkıştırdığı sığ bir zihnin ürettiği inkâr ve zulüm kalıplarından[7] kurtarılarak, 'kelimeler'in hâkim olduğu, evrensel bir dünyanın insanlarına önder yapılmıştır.

İslam bilginleri, Allah'ın, İbrahim'i üç şeyle sınadığını yazarlar:

[3] 2/Bakara, 124.
[4] 6/En'âm, 83.
[5] 21/Enbiyâ, 51.
[6] 2/Bakara, 130.
[7] 9/Tevbe, 72; 22/Hacc, 44.

Nemrud'un ateşiyle, oğlunu kurban ettiğini gördüğü rüyasıyla ve hiçbir ziraat imkânı bulunmayan çölün ortasına (Mekke'ye) ailesinin göçüyle. Ancak bu üç sınama unsuru, İbrahim'i böyle bir önderlik testinden geçirme özelliğine sahip değildir. Bütün insanlığa önderlik yapabilmek, insanlığın zihinsel sorgulamalarına cevap verebilecek ve bütün şüphelerini ortadan kaldırabilecek bir yeterlilik imtihanını başarmakla mümkün olabilir. O hâlde, İbrahim'in *kelimeler*le olan bu imtihanı nasıl anlaşılmalıdır?

İbrahim'le ilgili Kur'an pasajları bir bütün hâlinde okunduğunda, İbrahim'in sınandığı *kelimeler*in, insanlığın gelişim aşamalarından en ciddi olanına işaret ettiği görülecektir. Bu aşamada İbrahim, metafizik sorgulamaları yapmasını mümkün kılacak kelimelerle ve bu kelimelerin temsil ettiği anlam dünyasıyla ilk kez karşı karşıya getirilmiş ve metafizik sorgulamaları İbrahim'in (insanlığın) kaldırıp kaldıramayacağına yönelik sınama, başarıyla sonuçlanmıştır.

İbrahim'in tarihte kırılma yaratan (*ulü'l-'azm*) peygamberler (Nuh, Musa, İsa, Muhammed)[8] (sas.) arasında sayılmasının yegâne sebebi, insanlığa bu metafizik sorgulamaların kapısını açmasında yatmaktadır. İbrahim aklın, insafın, vicdanın ve sezgilerin, insanı kaçınılmaz olarak çekip götürdüğü metafizik sorgulamaları başlatan ve Allah'ın varlığına ve birliğine, delile dayalı olarak ikna olan ilk örnek modeldir.[9] Babası (*vâlid*) Terah'ın ve geçmişin bütün akıl dışı inançlarını kendinde toplayan atası (*eb*) Azer'in ve de her türlü erdirici düşünceyi boğmaya çalışan despotların temsilcisi Nemrud'un dünyasının tam ortasına İbrahim 'hanif' olarak gönderilir. Allah'ın İbrahim'le yaptığı bir ahid'e[10] dayalı olarak kazanılan bu hanifliğin sağladığı güç ve cesaretle Babil, Urfa, Mısır, Arabistan, Suriye ve Filistin gibi geniş bir coğrafyanın yanlış inanış ve bağlılıklarına saldırır. İbrahim ilk hanif olarak, adı var kendi yok (nominal) bütün tanrıları ve onların şimdiki ve geçmişteki bütün bağlılıklarını karşısına alır:

"Taptıkları hiçbir şey değil, bunlar sırf 'sizin' ve 'atalarınızın' uydurduğu içi boş 'isimler' ..."[11]

[8] 33/Ahzâb,7; 48/Fetih, 35.
[9] 6/En'âm, 74-87.
[10] 2/Bakara, 130-140; 16/Nahl, 120-124; 42/Şûrâ, 13.
[11] 53/Necm, 23.

İbrahim bunu yaparken, delilli bir şekilde reddetmeyi mümkün kılan bozulmamış insan doğasına yaslanır. İbrahim, kendilerine bile faydası dokunmayan bu tanrılara sunulan her türlü bağlılığı tahtından indiren bir bilinç devrimi gerçekleştirir ve bu sahte Tanrı'ları, gerçek (*Hak*) olan Allah'a kurban eder. İbrahim'in gerçekte kurban ettiği, bütün bu sahte tanrılar ve bu sahte tanrıları üreten zihin ve bu tanrılara yönelen bağlılıklardır. Peki, İbrahim bunu nasıl yapmıştır?

Bu kelimelerle sınanma, o ana kadar hâkim olan ilkel zihnin aşıldığı ana işaret eder. Bu aşama, insanın o ana kadar anlam arayışını tabiata odaklayışının ve tabiat güçlerine bağımlılık geliştirerek kendini zelil edişinin sonlandırılmasıdır. Zillet, Arapçada güçlü olanın zayıf olanın hâkimiyetine girmesiyle yaşanan bir hâl olarak tanımlanır. İbrahim'e kadar insanlığın yaşadığı hâli tanımlayan en iyi kelime budur. Zira inanmak isteyen daha doğrusu yana yakıla yaşamını anlamlı kılacak öğelerin peşine düşen insan zihni, İbrahim'e kadar yıldız, ay, güneş gibi 'doğal güçlere' inanmakta, onlara bağlanıp güvenmekte, onlara ibadet etmekte ve onlara kurbanlar kesmekteydi. İnanmak, bağlanmak, güvenmek, ibadet etmek gibi *kelimeler*in yönlendirildiği bu yanlış adresler, ilk kez İbrahim'le birlikte gerçek (*Hak*) olana çevrilmiş ve kelimelerin 'doğa ötesi bir güce', Allah'a ulaşmasına imkân verilmiştir. Tabiatın bünyesine sindirilen cin, şeytan, hayalet gibi insana hükmettiği sanılan varlıklar yerlerinden sürülmüş, astrolojik güçler üzerinden kurulan bağlantılar çökertilmiştir. İlginç bir şekilde Aydınlanma döneminde tabiat, mitolojik unsurlardan soyundurma çabasının ilk adımı olarak gösterilecek şekilde, İbrahim eliyle, insanın tabiatı gerçek kimliğiyle görmesine zemin hazırlayan bir temizlik hareketi yapılmıştır. Tabiatın dışında bir kudret olarak Allah'ı keşfeden bu metafiziksel zihin, ilk kez 'sonsuzluk' fikrini keşfederek, evrende kendi yerini görme imkânına da kavuşmuştur. Hülasa İbrahim, *kelimeler*le bütün varlık halkalarını yeniden adlandırıp konumlandırmış, her varlığı ait olduğu yere oturtan bir harekâtı başarıyla tamamlamıştır.

Unutulmamalıdır ki İbrahim, insanın bozulmamış zihnini ve fıtratını temsil eder. İbrahim'in yaşamındaki her evre ve sorgulama, farklı şüpheleriyle, ikna olma ihtiyacıyla ve sorgulamala-

nıyla bir insan zihnini temsil etmektedir. O hâlde, İbrahim'in başardığı şey, rüşt sahibi olan[12] ve sağduyuya dayanan bir insanın başarması beklenen şeydir. Kur'an, İbrahim üzerinden şu noktalarda yaratılan kırılmalara dikkatimizi çekmektedir:

1. Her türlü sır ve gizemi yapısından söküp atarak, tabiatı gerçek kimliğine kavuşturmuştur. İnsanın korkularına kaynak gösterilerek insana yabancılaştırılan tabiatı, yaratanına referansla ümit kaynağına dönüştürmüştür. İnsan korkularının kaynağı durumundaki gök gürültüsünün bile aslında Allah'a hamd ettiğini beyan ederek,[13] tabiat algısında bir kırılma yaratmıştır.

2. İnsanı gerçek kimliğine kavuşturmuş, onu tabiatın gizemli güçlerine bağımlılık konumundan kurtararak Allah'ın yaratma planındaki onurlu konuma yüceltmiştir.

3. İnsan zihninin tabiatın ötesine geçme gücünü keşfederek, insana metafizik dünyanın kapılarını aralamıştır. Allah, kendini arama sürecinde akıl yürütmeyi İbrahim'e yaptırarak, aklı Allah'ın yeryüzündeki terazisi olarak yüceltmiş, bu teraziye konacak değeri olmayan ilahları birer kuruntu olarak reddetmiştir. "Aklını kullanmayanların üzerine her türlü kötülüğün akın edeceğini"[14] bilerek, aklı kullanmayı en temel hak olarak görmüş ve bunu engellemeye çalışan hak mütecavizlerine karşı insan hakları mücadelesi vermiştir.

4. İnsana, Allah'ın tabiatın içinde değil de ötesinde aranması gerektiğini öğretmiş, O'nu insanın beş duyusunun doğrudan keşif alanının dışına çıkararak, iman, güven, bağlanma gibi soyut *kelimeler*in nesnesi hâline getirmiştir.

5. İbrahim, kan bağıyla bağlandığı 'kavm'inin sığ düşünce yapısını 'kelimeler'le söküme uğratmış, bunun yerine, 'düşünce' bağıyla birbirine bağlanan büyük insanlık ailesinin temellerini atmıştır.

İbrahim'e ve milletine selam olsun!

[12] 21/Enbiyâ, 51.
[13] 13/Ra'd, 13.
[14] 10/Yûnus, 100.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
İNSAN ONURU ve TOPLUMSAL YAŞAM AHLAKI

(Ey hakikat arayıcıları): "Yılanın kabuğundan çıktığı gibi siz de kabuğunuzdan çıkın. Ayak seslerini kimselerin hissetmediği bir solucan gibi ilerleyin. Akrebe benzeyin, çünkü esenliğiniz hep arkanızı sağlama almanıza bağlıdır. Zira şeytan da insana arkasından yaklaşır. Güzel yaşamak için hayatın zehrini için. Diri kalmak için ölümü sevin. Uçun ve belirli bir yuva edinmeden kaçının. Çünkü kuşları hep yuvalarında avlarlar..."[1]

Giriş Yerine

Hümanizm Üzerine Mektup adlı çalışmasında Martin Heidegger, bir dünyası olmayan, aksine sadece bir çevre içinde konumlanan hayvanın aksine, insanın kendine has bir dünyasından bahseder. İnsanın bu dünyasını, içinde bulunduğu tabiat ve bu tabiata anlam yükleyen metafizik oluşturur. İnsana evrende yer tutan bütün diğer varlıklardan farklı olduğunu hissettiren bu metafiziksel kökendir. Bu kök, insanın değerinin ve onurunun kaynağıdır. Bu köken ıskalanır ve insan sadece beynine ve bu beynin kontrol ettiği davranışlara indirgenirse, insan onurundan ve değerinden bahsetme imkânını kaybederiz. Bu durumda toplum bir tür insanat bahçesine dönüşür ve metafizik kökeninden kopartılan insan, genetik gibi bilimlerin stok nesne hâline gelir. İnsanı sadece genetiğin yahut nörolojinin tekeline bıraktığımızda, varoluşun en ciddi tarihsel sorunlarından biriyle karşılaşacağız demektir. Etiyolojik ve teolojik değerlere kapalı olarak yürüyecek olan bu tür bir çalışma, hiç şüphesiz, sonunda gen faşizmine yahut gen ırkçılığına varıp dayanacaktır. Belli özellikleri taşımayan genetik özellikli ceninleri da-

[1] İbn Sînâ, *Risâletu't-Tayr*, Hasan Asi, *et-Tefsîru'l-Kur'ân ve'l-Luga's-Sûfiyye fî Felsefeti İbn Sînâ*, Kahire 1983, s. 43.

ha anne karnındayken yok etmek; belli genetik özellikler taşıyan spermlerin ticaretini yapmak bu gen faşizminin örnekleri olarak şu anda bile uygulama alanı bulabilmektedir. Belki bu gidişat bizi, şu acımasız soruyu soran Philo'yla buluşturacaktır: "Delileri ölü varsaysak ne olur? Zira en soylu parçamız olan akıldan yoksunlar." İnsanı bütünüyle beynine indirgeyen ve metafizik kökenini ıskalayan paradigmanın sordurduğu zorunlu bir sorudur bu. Aşağıdaki metin, insan türünün evrendeki yeri, varoluşsal yazgısı ve bunlara ilişkin söz söyleyen bilim bağlamında okunmalıdır.

1. İnsanın Yapısına İlişkin Tartışmalar

'İnsan onuru' yahut 'değeri'; haysiyet, şeref, erdem, vakar, gurur ve kendine saygı duyma anlamlarına gelmektedir. İnsanın onur kaynağı, onu diğer canlılardan ayıran temel özellikleri ve herkes için iyi olanı yaratma eğilimidir. Bu onur, insan imgesine uygun bir bilinç ve davranış geliştirmeyi ve başkalarından da böyle bir davranış beklemeyi sağlar.

İnsanın onuruna kaynaklık eden ortak bir insan tabiatı var mıdır, yoksa birbirine indirgenemeyen farklı kültür ve medeniyet insanları mı söz konusudur? Kültüre, coğrafyaya, iklime ve farklı çağlara bağlı insan tabiatlarından bahsedecek olursak, bunların ortak kesişen alanları yok mudur? Ham bir insan mahiyetinden bahsedilebilir mi? İnsanı keşfe dönük bu ve benzeri sorulara ilişkin farklı kuramlar geliştirilmiştir. Bunlara kısaca göz atmak yararlı olacaktır.

*Davranışçılar ve kültür antropologları, insan beni*nin sonsuz bir esnekliğe sahip olduğunu ve kültürel ve tarihsel şartlanmışlıkla meydana getirildiğini söylerler. Bu göreceli bakışa göre, sabit bir insan mahiyeti yoktur. İnsan çoğunlukla başkalarının oluşturduğu şeydir. İnsanı karakterize eden nitelikler toplum, eğitim ve çevreye göre değiştiği gibi zamana, mekâna ve kültüre göre de değişmektedir.

Bu görüşte insanın temel karakteri biyolojik yapısına değil, sosyal ortama bağlanmaktadır. Değişikliği yaratan ana unsur budur. Sosyal ortamı öne çıkarmak, insanın kişiliğinin ve davranışlarının değişken belirleyicilerini öne çıkarmak demektir. Bu da doğal olarak, sabit insan mahiyeti fikrini dışlamaktadır.

Davranışçılar, insanı davranışları üzerinden tanımlamaya çalışır ve bilinç, zihinsel karakterler, içgüdüler gibi insanın doğuştan getirdiği düşünülen tanımlayıcıları kullanmak istemezler. Davranışçılık dış uyarıcılara tepki veren boş bir zihin yahut organizma öngörmektedir. Böylece insan kişiliği denen şey, sonsuz bir şekilde bu dış şartlara göre değişen izafi bir yapı hâline gelmektedir.[2]

İnsanı çevresinin çocuğu olarak tanımlayan Hz. Peygamber'in şu hadisi, toplumsal ortamın insan üzerindeki etkisini vurgulaması açısından bu teoriyi destekler niteliktedir:

"İnsan, fıtrat üzere doğar ve belli bir dilin konuşulduğu ortama girinceye kadar bu fıtratı korur. Sonra anne-babası (ortamı) onu Yahudi, Hıristiyan yahut Mecusi vs. yapar."[3]

Bir diğer yaklaşım, temel insan mahiyeti (insana bahşedilen muhtemel ortak genetik yapı) ile ikinci dereceden insan mahiyeti arasında bir ayrım yapmaktadır. Gerçek insan mahiyetini, insanın hazır bulduğu doğasının değil aksine kendi çabasıyla bir parçası hâline getirdiği sonraki kazanımlarının oluşturduğunu söylemektedir.[4]

İnsanın mahiyetini tartışan görüşlerden *liberal teoloji*, insanın evrendeki yerini fark etmesini sağlayacak yetilerin Tanrı tarafından insan tabiatına yerleştirildiğini savunmaktadır. Böyle bir kabulün bizi götüreceği birkaç sonuç vardır.

İlk olarak, bu yetilerin herkeste bulunması, bunları *ortak tabiat* olarak insana bahşeden bir varlık fikri geliştirmemizi sağlar. Bu, Allah'ın *Vehhâb* isminin tecellisidir.

İkinci olarak, insanlara ortak bir mahiyet veren Allah, bu vericiliğini, evrende yer tutan bütün varlıklarda da gösterir.

Üçüncü olarak, Allah-insan ve evren arasında keşfedilen bu ilişki, insana bir bütünün parçası olduğu fikrini verir. Sonra insan bu bütün içindeki yerini sorgulamaya başlar ve nihayetinde hem kendi imkânlarıyla hem de vahyi bildirimle evrendeki seçkin yerini keşfeder.

Dördüncü olarak, insanın içinde bulunduğu fiziksel varlık alanının ötesinde bu varlık alanını yöneten görünmez bir gü-

[2] Bkz. Franklin Baumer, *Modern European Thought*, N. York 1977, s. 422.
[3] Ahmed ibn Hanbel, *Musned*, IV, 435.
[4] Ashley Montagu, *Anthropology and Human Nature*, Porter Sargent, Boston 1957, s. 37.

cün varlığını keşfedebilmesi, onu farklılaştırır. Artık insan sadece beş duyusunun gösterdikleriyle yetinmeyen, aklı ve sezgisiyle kendini hemen ele vermeyen alanları keşfetme gücünü fark eden mütekâmil bir güç olarak davranmaya başlar.

Allah'ı akılla keşfedilemeyecek bir varlık olarak tasavvur eden K. Barth, bu düşüncenin zorunlu sonucu olarak, insanın kurtuluşunu kendi aklına ve doğruyu bulma gücüne değil, Tanrı'ya havale etmiştir. İnsanı asli günahının getirdiği ağırlığın altından aklının değil, Tanrı'ya teslimiyetinin kurtaracağını söylemiş ve insanı tanımlarken günah kavramını öne çıkarmıştır. Barth'a göre, günahsız insan hakkında hiçbir şey bilmediğimize göre, bildiğimiz hâliyle insanı en iyi tanımlayacağımız kavram günahtır. İnsana hâkim olan güç günahtır ve insan onunla kontrol edilebilir.[5]

Kendi imkânlarımızla hayata direnemeyeceğimizi söyleyerek kurtuluşu daha üst unsurlara (Tanrı gibi) bağlayan bu zihniyeti Muhammed İkbal reddetmektedir. Ona göre Kur'an kötülüğün her çeşidi ile mücadele etmek için benliği yıkmayı değil, aksine onu olabildiğince güçlendirmeyi emreder. Zira insanın yeteneklerle donatılmış olması, pasif bir teslimiyeti değil, aktif bir yönlendirmeyi gerektirir. Kendisinde benliğin nispi bir mükemmeliyete eriştiği insan, ilahî yaratıcı kudretin kalbinde gerçek bir yer tutar. O, çevresinde bulunan öteki varlıklardan daha fazla bir hakikat derecesine sahiptir. Bütün yaratılmışlar arasında Hâlik'ın yaratıcı hayatına şuurlu bir şekilde iştirak etmeye muktedir olan yegâne varlık insandır.[6]

İnsanı düşüncelerinin ve eylemlerinin toplamı olarak tanımlayan *varoluşçuluk*, içinde yaşadığı 'toplumsal şartların belirlemesi'ni aşma yönündeki iradenin insanı tanımlamak için kullanılabilecek en iyi unsur olduğunu kabul etmektedir. İnsan hürriyetinin temelindeki bu iradeye yapılan vurgunun, varoluşçuluğun en büyük belirleyeni olduğunu biliyoruz. M. Heidegger, J. P. Sartre ve G. Marcel modern zamanlardaki bu 'varlık' hissinin ve anlamın kaybediliyor oluşunu hep eleştirmişlerdir. Buna göre, varlık statik değil, dinamik bir tanım alanıdır. İn-

[5] Karl Barth, *The Epistle to the Romans (Der Römerbrief)*, Edwyn Hoskyns (çev.), Oxford Univ. Press, Oxford 1933, s. 167.
[6] Muhammed İkbal, *Cavidnâme*, s. 98-9.

san, tabiattaki statik sebep-sonuç kanunlarına indirgenemeyecek yahut evrensel kavramlar altında tanımlanamayacak dinamik bir yapıya sahiptir. Böylece insandan bir varlık olarak bahsetmek, aslında ondan bir *potansiyel* yahut *oluş* olarak bahsetmek demektir. Kur'an'da pasifliği ve olmuş bitmişliği ima edecek şekilde insandan hiçbir şekilde *'mahlûk'* olarak bahsedilmiyor oluşu, bu dinamizmi göstermektedir.

2. İnsanın Kimliği ve Neliği

Kim ve *ne* sorusu, insanın doğuştan getirdikleri ve sonradan kazandıkları dikkate alınarak cevaplandırılmaktadır.

Kim sorusu, özneyle ilgilidir. Buna verilecek yanıt, insanın zihinsel ve bedensel emeğiyle, yarattıklarıyla ilgilidir. İnsanın bireysel, toplumsal ve politik olaylar karşısında verdiği tepki de bunların içindedir. Dolayısıyla insan kimliği, geliştirilebilen dinamik bir yapıdır; doğumla değil, toplumsal deneyim ve eylemsel iletişim sürecinde kazanılır. Diğer bireylerle, toplumla, doğayla ve Tanrıyla iletişim, bireyin kendini gerçekleştirmesini, kendi değerini tanımasını sağlar ve böylece bir kimlik oluşturur. Kimlik bu sürecin bir ürünüdür. İnsan bu ilişkilerinin ve kendini farklı kılabilme potansiyelinin farkında olarak birey olur. Birey olabilme yeteneği, aynı zamanda, insanın onur kaynağıdır. Dolayısıyla insan, *olmakta olan*, toplumsal etkileşim içinde özneleşen ve özgürleşen; özgürleştikçe de tüm hiyerarşileri reddeden bir varlıktır.

İnsan bireyselliğini ve kimliğini, yaratacağı yeni toplumsal ana yapıdan alır. Kimlik, toplumsal, siyasal, tarihsel, etnik, dinsel veya kültürel hiçbir kimliğin esiri olmamak, aksine onu değerlendirecek, gözden geçirecek ve aşacak yeni bir kültür yaratabilme yeterliliğidir. Bu sebeple, insanın kimliğine ilişkin sorular, onun ürettikleri ve anlam kazandırdıkları ile cevaplandırılmalıdır. Bireyin belirlemediği ve üretmediği nitelikler, insanı sadece yaratılan değerlerin taşıyıcısı kılar. Bu durumda artık değer kaynağı bir insandan değil, araçsallaştırılmış insandan söz ediyor oluruz. Bu durumda insan değil, taşıdığı miras daha anlamlı hâle gelmekte ve insan *kültür* yahut *gelenek kargoculuğu* yapmaktan öteye geçememektedir.

İnsanın *ne*liği ise insanın dışında gelişen ve oluşan nesnel kri-

terlerle tanımlanan yapısıdır. İnsanı tanımlarken *ne*liğini öne çıkarmak, onu birey dışı kategorilere göre sınıflandırmak, kurulu ve verili paradigmaların esiri hâline getirmek ve yabancılaştırmak demektir. İrademizin dışında bizi belirleyen, yönlendiren veya biçimlendiren her sistem, kaçınılmaz olarak yabancılaştırmanın yeni bir yöntemidir. Bütün insanları, kendi dışlarında oluşturulan objektif verilerin ışığında değerlendirmek, total kimlikler oluşturmanın bir yoludur; bunu en iyi yapan da ideolojilerdir.

Değerin, kimliğin ve onurun kaynağını insandan alıp ırk, milliyet, din, kültür gibi nesnel alanlara kaydırmak ve insanın bireyselliğini bu total kimlikler altında soluklaştırmak, en yaygın kimlik tahrifidir. İnsanı *kim* sorusu yerine *ne* sorusuna verilecek yanıtlarla tanımlama çabası, insanı nesneleştirmektedir. Bu total verilere dayalı kimlik tanımı, hegemonyalar üretmekte, insan bu hegemonyacı yapı içindeki yerine göre değerini almakta, sürgit işleyen bu süreçte insan Kur'an'ın ifadesiyle 'yakıtı insan olan bir cehennem' yaratmaktadır.[7] Sonra Tebbet suresinde ifadesini bulduğu gibi (*tebbet yedâ*), iki eliyle, yani maddi ve entelektüel birikimiyle, yarattığı bu dünyanın ateşinde (çatışmalarda, dünya savaşlarında) yanmaya mahkûm olmaktadır.

3. Niceliksel ve Niteliksel Tanım Alanı: Bilgisel Zemin

İnsan maddi yapısıyla, içinde yaşadığı âleme uyum gösterebilmekte, ruhsallığı/benliği ile de kendisini bütünüyle bu âlemin bitimliliğine mahkûm etmeyerek onun yok olmasından sonra bile varlığa devam edecek bir öze sahip olduğunu sezinlemektedir. İnsanda süreklilik sezgisine kaynaklık eden bu anlam dünyası, onu kendini salt *maddi yapı*sıyla ve *maddi ilişkiler ağı*yla tanımlamanın yaratacağı kısırlıktan kurtarmaktadır. Bu bağlamda, varoluşsal psikolojinin kurucularından olan Ludwig Binswanger, insanın ayak uydurmak durumunda olduğu nesneler, biyolojik güdüler ve doğal kanunlar dünyasının (*umwelt*), insanın bilincinin, zihninin ve ruhunun oluşturduğu kendi dünyasını (*Eigenwelt*) ele geçirmesine izin verilmemesi gerektiğini söylerken önemli bir noktaya dikkat çekmektedir. İnsanın bilinç ve zihin

[7] Detay için bkz. Osman Can, "Kimsiniz? Nesne, Yalnızca Bir Nesne!", *Radikal*, 2, 3 Aralık 2006.

üstünlüğü hâkim kılınmalıdır. Bu yaklaşım, Freud'un insanı biyolojik içgüdüleriyle doğa gibi kabul eden ve insanın paralelliğini doğa ile kuran (*Homo natura*) görüşünü reddederek, bu paralelliği Tanrı ile kurmaya çalışmaktadır. İnsanın doğa ile ortak tarafları olduğu gibi, doğaüstü ile de vardır. Bu yönlerin birbiriyle ilişkisinde, hangi yönün ağırlık taşıması gerektiği hususu, düşünce sistemlerini birbirinden ayırmaktadır.

Din, insanı içgüdülerini değil akıl ve sezgi yetilerini dikkate alarak tanımlar. Bu, insanın içgüdülerinin yok sayıldığı anlamına gelmez. Zira içgüdüler dâhil insanın yapısına (fıtratına) yerleştirilen her şeyin bir anlamı vardır. Bu içgüdüler bizatihi kötü değildir. Kötülük, insan, içgüdülerin hâkim olduğu tutkular alanını kontrol edemediğinde ortaya çıkar. İnsan aklı ve sezgileriyle bu içgüdüleri kontrol eder ve dengeli bir yaşam sürer. Kur'an, akletme yetisinin kaybedilip, içgüdülerin hâkim olmaya başladığı andan itibaren, insanın akıl hastalığına tutulduğunu göstermek üzere '*maraz*' terimini kullanmaktadır.[8]

İnsanı *antropolojik* yönden tanımlamak için bilinç, akıl, konuşma yeteneği gibi nitelikleri öne çıkarılır. İnsanın bu niteliklerine eklenmesi gereken bir de dinî boyut vardır. Bu boyut, insanın kendisiyle, diğer insanlarla, çevresiyle ve Tanrı ile ilişkisinde keşfedilir. Dinî ilişkide insan, şüphesiz, sadece ruhsal yönü öne çıkarılarak tanımlanan bir varlık değildir. Bu ruhsallığın dinamizm kazandırdığı maddi bir beden ve ilişkiler ağı (ahlak alanı) vardır. İnsanın kendini ve sosyal çevresindeki kuşatıcı şartları aşma ve fiziksel varlık yapısı içine hapsolup kalmama arzusu, onun Tanrısal değerlerle ilişkisinden kaynaklanmaktadır.

Kur'an, bu Tanrısal değerlerle ilişkisini devam ettirdiği sürece, insanın hayatına kaynaklık eden değer ve normlarda bir gelişmenin yaşanacağına vurgu yapmakta ve yaratılan her bir değerin, daha öncekilerden çok daha gelişmiş olacağını müjdelemektedir:

"Biz bir değerin işlerliğini kaldırırsak veya yeni bir değer koyacak olursak, ya öncekinin benzerini yahut daha iyisini getiririz."[9]

[8] 2/Bakara, 10.
[9] 2/Bakara, 106.

"Onlara gönderdiğimiz her ayet, kardeşlerinden daha büyüktür."[10]

Daha sonra gelen peygamberin, kendinden öncekilerden daha mütekâmil bir din getirdiği bu ayetten anlaşılmaktadır. Bu tekâmül, dinin gittikçe yerel karakterden kurtulup daha evrensel ilkeler getirme eğiliminden kaynaklanmıştır.

4. İnsanın Niceliksel ve Niteliksel Yönü: Tekâsür'e Karşı Kevser; Olmak ya da Sahip Olmak

Kevser ve *tekâsür* aynı kökten gelmektedir. Birincisi, insanın niteliklerine, ikincisi ise niceliklerine/maddi kazanımlarına işaret etmektedir. Bu vurgularıyla Kur'an-ı Kerim'de iki sure bütün tonlarıyla niteliğin ya da niceliğin egemenliği altında yaşam süren iki farklı insan modeli üzerinde durmaktadır.

Kevser teriminin, yakın ve uzak olmak üzere iki referansı vardır: *Kevser*, cennetteki bütün ırmaklara kaynaklık eden ana ırmak olarak tanımlanmaktadır.[11] Bu, Kevser'in uzak referansıdır. Diğer taraftan Kevser, bütün hayırlara ve iyiliklere kaynaklık eden ve değer üreten insanları tanımlamaktadır. Bu değerler, insanı insan yapan, onu diğer varlıklardan ayıran temel niteliklerdir. Bu nitelikler, aynı zamanda, insanın kendi özgür seçimi (*ihtiyar*) ile kalıcı iyilikler (*hayır*) var etmesinin etkin güçleridir. Bu durumda hayır, ancak özgür iradeyle (*ihtiyar*) seçilerek yapılan işlerin neticesinde ortaya çıkmaktadır.

Tekâsür, insan onurunun esas unsuru olarak maddeyi öne çıkarmak demektir. İnsan, bu nesnelere bağımlılık düzeyinde sarılır ve bunları hayatın vazgeçilmezleri olarak görür. Hatta maddi kayıplara uğrayanların intihar etmelerine sebep olan ciddi bir bağımlılık durumu söz konusudur. İnsanın bu şekilde niceliğin egemenliğine girmesi ve kendi el emeğinin bağımlısı hâline gelmesi Kur'an tarafından eleştirilmektedir:

[10] 43/Zuhrûf, 48.

[11] Râgıb İsfahânî, *age.*, *k-s-r* maddesi, s. 703. Kevser suresinin iniş sebebi olarak gösterilen olay şöyledir: Hz. Peygamber'in erkek çocuklarının yaşamaması sebebiyle müşrikler kendisine soyunun kesildiği (*ebter*) yönünde hakaretlerde bulunmuşlardı. Kur'an iyiliklere kaynaklık edecek inananlar topluluğunu (*kevser*) peygamberin mirasçıları yaptığını söyleyerek, böyle bir topluluğun ona verilecek erkek bir evlattan çok daha anlamlı olduğunu beyan etmektedir. Zira peygamberler için kan bağının fazla bir anlamı yoktur. Nuh peygamberin oğlu inkârcılardan olduğu için, Allah onu Nuh'un yakını olarak bile görmemiştir. Aynı şey Hz. İbrahim'in atası için de geçerlidir. Müminler için esas yakınlık ve akrabalık, zihnî yakınlıktır.

"Yolunuz kabre düşene kadar maddi kazanımlar sizi peşinde koşturdu. Kesin olarak bilecek ve göreceksiniz ki bu gidişat sizi ateşle buluşturacaktır. İşte o gün, size verilen donanımı (*enna'îm*) neden kullanmadığınız hakkında sorgulanacaksınız."[12]

Çoğunlukla *nimetler* olarak tercüme edilen *na'îm* ifadesi, aslında, insanın iyi hâl çabasını ve kendisini her türlü darbeden, kötü söz ve eylemden koruyacak kalkanı ifade etmektedir.[13] Tekâsür suresinin sonunda, bu kalkanı kullanmayarak kendini her türlü ayartmaya açık hâle getiren insanın, sorguya çekileceği beyan olunmaktadır.

İnsanın oluşu (*kevser*) ve sahip oluşu (*tekâsür*), Kur'an'ın mülk terimi üzerinden de tahlil edilebilir.

Mülk, sahip olunan şeyleri ve sahip olma hâlini ifade eder. Allah için kullanıldığında mülk, O'nun tasarrufunda bulunan şeyler kadar O'nun evren üzerindeki mutlak tasarrufunu da anlatır. Kur'an'da mülk, yer, gökler ve bu ikisi arasındaki her şeyi kapsar. Allah'ın güzel isimleri arasındaki *'mâliku'l-mülk'*, O'nun varlıktaki her şeyin sahibi olduğunu ifade eder. Kur'an mülk terimini, dünyevi iktidar ve güç anlamında da kullanmaktadır. Bazı peygamberlere ve kişilere verildiği söylenen mülk, bu anlamdadır. Mülk verildiği söylenenler içerisinde hem Yusuf (12/Yûsuf, 101) ve Süleyman (2/Bakara, 102) gibi peygamberler, hem de peygamberlerin mücadele ettiği şahıslar vardır; Nemrud (2/Bakara, 258) ve Firavun (43/Rahmân, 51) gibi.

İnsanlarla ilgili kullanıldığında ister insanın mülkiyetinde bulunanları isterse bunlar üzerindeki tasarrufu tanımlasın, Kur'an, mülkün göreceli mahiyetine dikkat çekmektedir. Mülkün insanla ilişkisi, Allah'ın mülküyle kıyaslanarak anlatılmakta ve insanın bir şeylere malik olma durumunun geçiciliği, Allah'ınkinin ise ebedîliği dikkate sunulmaktadır. Kur'an'da yer alan, "Bugün mülk kime aittir? Elbette her durumda tek hâkim olan Allah'a." (40/Mü'min, 16) ayeti, mülkün bu göreceli yapısına işaret etmektedir. Kur'an bu tanımlamasıyla, insanda kalıcılık ve ebedîlik hissi yaratacak şekilde bir sahiplenme

[12] 102/Tekâsur, 1-8.

[13] Râğıb Isfahânî, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, *n-a-m* maddesi, tahk. Safvan A. Dâvûdî, (Beyrut 1992) s. 814; Ayrıca bkz. İbn Fâris, *Mu'cemu'l-Mekâyis fi'l-Luğa*, *k-s-r* maddesi tahk. Şihâbuddîn Ebû Amr, (Beyrut 1994) s. 919.

duygusunu besleyen mülkün, süreklilik taşıyan ebedî değerlerin hâkimiyetini engelleyen bir algıya dönüşmemesi konusunda uyarıda bulunmaktadır.

Mülkün gerçek sahibinin Allah olarak vurgulanmasından ve insanın bu mülk üzerinde tasarrufta bulunuyor olmasından hareketle, Kur'an bu mal üzerinde ihtiyaç sahiplerinin hakkı bulunduğunu söyler ve buradan sadaka ve zekât gibi maddi paylaşımı zorunlu hâle getiren infak terimini öne çıkarır. Kur'an'da insanın mülkünden infakta bulunması, onun bir lütfu değil, insanların o mülk üzerindeki doğal hakkı olarak sunulur. Kur'an, infak üzerinden hem fakirlikle mücadele etmeyi hem de sosyal dayanışmayı ve huzuru sağlamayı hedeflemektedir. Bunun içindir ki Kur'an, mülkün salt maddi kazanım olarak görüldüğü nicel bir hayat algısını (*tekâsür*) kınamakta, bunun aksine toplumsal dayanışmanın zeminini oluşturmak üzere, ilk bakışta maddi bir anlam ifade eden mülke, nitel bir özellik kazandırmaya çalışmaktadır. Karşılıklı iyiliklerin, hayrın ve dayanışmanın zemini olan bu özelliği de *kevser* adıyla yüceltmektedir.

5. İnsanın Anlam Arayışı: Anlamlı Evrenin Anlamlı Sakini

İnsanın anlamlı/onurlu bir varlık olup olmadığı sorusunun, anlamlı bir evren içinde yaşayıp yaşamadığıyla yakın ilişkisi vardır.

Felsefenin ilgisinin varlıkbilimden bilgi felsefesine kaydığı modern düşünce dönemiyle, insanı varlıkları taçlandıran bir tür olarak tanımlamak artık eskilere ait bir mit olarak geride bırakıldı.

Bu anlayışı bir mite dönüştürme modern felsefeden önce Nicolaus Copernicus ile başlamıştı. Kopernik, insanın evrenin merkezinde olmadığını söyleyerek insanla ilgili *kozmolojik* miti yıkmıştı.

İlerleyen dönemlerde Charles Darwin insanın diğer bütün türlerden farklı ve üstün olduğunu reddederek insanın *biyolojik* mitini yıkmıştı.

Psikanalistler de (Sigmund Freud) insanın yapısında, özellikle irade ve zihninin çalışmasında aklın (ego) çok etkin olmadığını, aksine içgüdülerin tahakkümünde olduğunu söyleyerek insana bitirici darbeyi indirmişlerdir. Freud'un vurgusu, insa-

nın içgüdüsel donanımlarına idi. Bu içgüdülerin gücü, çoğunlukla aklın işleyiş biçimini de belirliyordu. Freud, bu içgüdülerin mahiyeti konusunda görüşlerini birkaç kez değiştirmiş olsa bile bunları insan yapısının temel unsurları olarak ve birbiriyle çatışma hâlinde tasarlamayı hiç değiştirmedi. Freud insanlardaki değişimi (metamorfozu) değişmez bir biyo-psikolojik insan formu olan içgüdü etrafında olup biten bir süreç olarak görmektedir. Ona göre, bu temel yapı, insanın esaslı bir değişime uğramasına izin vermemektedir. Bu görüşe karşı 'varlık' kavramı geliştirilerek, esaslı bir değişimin önü açılmaya çalışılmaktadır.

İnsanın nasıl bir anlama sahip olduğunun *varoluşçuluk* dolayımında 20. yüzyılda sorgulandığını biliyoruz. Bu çerçevede, varlığın anlamsızlığı üzerinde düşünerek kendi varlığının anlamsızlığına nasıl ulaştığını anlattığı eseri *Nausea* (*Bulantı*) ile J. P. Sartre'ı; *Rebel* (*Asi*) romanında, saçma bir hayata karşı sürekli isyan hâlinde olduğumuzu seslendiren Albert Camus'yü; yine, evrenin bir bütün olarak saçmalığını, düşüncesinin nirengi noktası yapan ve saçma bir evrende anlamlı bir hayat sürmenin ne kadar mümkün olduğunu sorgulayan F. Kafka'yı hatırlamak gerekir.

Varoluşçuluk, varlıkların yaşam ilkelerinin yapılarında birer öz olarak bulunmadığını, aksine bunların sonradan insanlar tarafından yaratıldığını iddia etmektedir. Buna göre varoluş (*existence*), özü (*essence*) öncelemektedir. Bu sebeple de uyum göstermemiz gereken hiçbir doğal kanun, hiçbir ilahî amaç, hiçbir objektif önem yahut değerler hiyerarşisi yoktur. Aksine varoluş sürecinde bütün bu değerleri biz yaratırız. Bütün bunları değerli kılan da sadece onları seçmiş olmamızdır, yoksa kendilerinde bir değerleri yoktur.

B. Russell bu anlamsızlığı şöyle betimlemektedir:

"İnsan, önceden ulaşacakları amaçları bulunmayan sebep-sonuç zincirinin bir ürünüdür; kökeni, büyümesi, ümitleri, korkuları, aşkları ve inançları atomların tesadüfi birlikteliğinin yarattıklarından başka şeyler değildir; hiçbir ateş, hiçbir kahramanlık, hiçbir düşünce ve his yoğunluğu, insan hayatını mezarın ötesine geçiremez; bütün çağların işleri, bütün adamalar, bütün ilhamlar, insan dehasının gün ortası parlaklığı, güneş sis-

teminin engin ölümlülüğü içinde yok olmaya mahkûmdur. İnsan başarılarının bu büyük mabedi, kaçınılmaz olarak, kalıntılar içindeki evrenin enkazı altında yok olacaktır..."[14]

Bu anlamsızlık içinde Russell insana yine de bir anlam alanı açmaktadır:

"Garip bir sır şudur ki kudretli ama kör tabiat, ..., kendi kudretine bağımlı da olsa, sonunda öngörüsü olan, iyiyi ve kötüyü bilen, düşüncesiz annesinin bütün yapıp ettiklerini yargılama kapasitesine sahip bir çocuk meydana getirdi."[15]

Russell, insanın bu kapasitesiyle değerler yarattığını, onları idealleştirdiğini ve peşine takıldığını söylemektedir. Ona göre, mutlak madde olan evrenin nihai yaratıcısı maddeye tapmaktansa, kendi yarattığımız ideallerimize tapmamız daha iyidir:

"Kısa ve güçsüzdür insanın yaşamı; insanın ve bütün insan ırkının üzerine yavaş ve emin bir şekilde çöker acımasız ve karanlık felaketler. İyi ve kötüye kör olan, durmadan yıkan, her şeye gücü yeten madde, durmadan dinlenmeden hükmünü sürer; bugün en sevdiklerini kaybetmeye, yarın ise karanlığın kapısından kendisi geçmeye kaçınılmaz bir şekilde yazgılanan insana düşen, bütün esip gürlemelerine rağmen, bu kısa zamanını şereflendiren gururlu düşüncelerle değer bulmaya çalışmak, kaderin kölesinin korkak terörüne burun kıvırmak ve kendi elleriyle inşa ettiği mabette ibadete dalmaktır..."[16]

Aynı şekilde, objektif değerlerin olmadığını söyleyen *nihilist postmodernism*, bir ahlaki görecelik yaratmış ve dünyanın anlamsızlığını ileri sürmüştür. Evrenin anlamsız bir alan olduğu konusunda varoluşçularla nihilist postmodernistler aynı görüşü paylaşmakla birlikte, bu anlamsızlığa karşı geliştirdikleri tepki birbirinden oldukça farklıdır. Bu anlamsız alan içinde insanın otantik bir *'ben'*inin olduğunu ve bu *'ben'*iyle anlamsızlığa isyan etmesi gerektiğini söyleyen varoluşçulara karşı, nihilistler insanın otantik bir *'ben'*inin de olmadığını, dolayısıyla herhangi bir hakikat yahut doğruluk değerini dikkate alarak bir isyan yahut mücadelenin başlatılmasının da imkânsız olduğunu id-

[14] Bertrand Russell, "A Free Man's Worship", *The Basic Writings of Bertrand Russell 1903-1959*, Robert Enger ve Lester Dennon, ed. (New York: Simon and Schuster, 1961), 67.
[15] Russell, *agy.*
[16] Russell, *age.*, 72.

dia etmişlerdir. Bu nihilist yaklaşım 'bütün dünya görüşlerine karşı olma' durumunu yaratmıştır.

B. Russell başta olmak üzere varoluşçuların betimlediklerinin aksine, varlıklarda bir anlam vardır ve anlamlı bir şekilde var olabilmek, varlıklardaki bu anlamlılığı dikkate alarak var olmaktan geçer. İnsan, kendini içinde bulduğu bu varlık yapısına ya uyum gösterecek ya da isyan edecektir. Kör tesadüflerin sonucu var olduğuna inanılan bir varlık alanına uyum göstermek, insanı daha anlamlı kılmaz. Eğer evrende olup biten, kör tesadüflerle oynanan bir oyun ise ve bu oyuna biz de kendimizi katacaksak, yaratacağımız bütün değerler ve katkılar bu anlamsızlığın bir parçası olmaktan öteye gidemez. Orwell'in *1984*'ü ve Huxley'in *Brave New World*'unda olduğu gibi yapacağımız yegâne şey, sosyolojik mühendisliklerle iyi vatandaşlar yetiştirmeye çalışmaktan ibaret olur. Modern dünyanın gidişatı, varoluşçuların anlamsız saydıkları bir dünya ile mücadele etme ve ona anlam katmaktan daha ziyade, bu anlamsızlığa katkıda bulunmaktan ibaret gibi görünmektedir.[17]

Paul Tillich, *The Courage to be*' (*Varolma Cesareti*) adlı eserinde, bütün objektif anlamsızlığına rağmen insanın anlamlı bir hayat yaratmaya çalışarak var olması gerektiğini savunmaktadır. Ama modern yaşam biçimi içinde, kendine bir anlam alanı yaratmak için isyan etmesi istenen insanı mumla arıyoruz. İşin daha ilginci, Tanrı ve objektif değerleri inkâr eden nihilist dünya görüşü içinde, anlamsızlığa isyan ederek değerini kazanacak bir 'ben'e de yer kalmamıştır. *Nihilist* düşünce içinde, belli öz değerleri dikkate alarak, kendi kaderini kendisi tayin eden insan görüşü yıkılması gereken bir illüzyon olarak görülmüştür. Buna göre, sözde 'ben' sadece dilsel alışkanlıklar ve gelenekler gibi kişisel olmayan güçlerin bir ürünüdür. Anlamsız bir evren içinde bir anlam ve hakikat yaratmak için mücadeleyi öngören varoluşçuların aksine, nihilistler bir anlam ve hakikat kavramının varlığını da reddetmekte ve bütün dünya görüşlerine karşı durmaktadırlar.

[17] Detay için bkz. David Ray Griffin, *God and Religion in the Postmodern World*, (State Univ. of New York Press, 1989), 19.

6. İnsan Onurunun ve Benlik Şuurunun Aktüelleşmesi: Toplumsal Ahlak

6.1. Doğru Bilgi ve Doğru Eylem

Benliğin gelişmesinde düşünce kadar eylem de önemlidir. Benlik, hem düşünmek (Descartes, *cogito*) hem de 'eylemek' (Kant, *categoric imperative*) şeklinde tezahür eder. Düşünce eyleme dönüştüğü zaman ancak gerçek kudretini göstermiş olur. Dünya, sadece kavramlar aracılığıyla görülen, tanınan bir idealar alanı değil, aksine sürekli faaliyetle tekrar tekrar inşa edilmesi gereken bir eylemler alanıdır. Bunun için de doğru düşünce kadar doğru eyleme ihtiyaç vardır.

Tanrı tek taraflı yaratmaz, aksine içlerine bir önem duygusu yerleştirerek yarattıklarının da yaratma sürecine katılmalarını sağlar. Yaratılmış varlık alanının kendi amacına uygun davranış sürekliliği, doğal sürecin zorunlu bir parçasıdır; dışarıdan anlık müdahalelerle gerçekleşmez. Bunu şu Kur'an ayetlerinden takip edelim:

"Allah her şeyi yaratmış ve yarattığı her şeyi de kendi amacına uygun olarak belirlemiştir."[18]

"Allah her şeye gerçek doğasını veren ve kendi amaçlarına yönlendirendir."[19]

İnsan tarih içinde öğrenebilir. Bu da önceden belirlenmişliği (determinizmi) değil, bilimde, ahlakta, sanatta ve dinde ifadesini bulduğu şekliyle, insanın yaratıcılığını gösterir. Burada insan tabiatının gelişmekte ve genişlemekte olduğuna işaret eden bir antropoloji söz konusu edilmektedir.[20]

İnsan, '*olmuş bitmiş bir varlık*' değildir, aksine hür olduğu için, nasıl olması gerektiğine kendisi karar verebilen '*sonsuz esnek bir varlık*'tır. İnsanın sahip olduğu bu esneklik ve potansiyel durum, bir süreç dâhilinde kendini açığa vuran bir '*oluş*' durumudur.

Bu oluş durumu Hegelci-Marx'çı diyalektiği andıran ve insanı tarihin bir kuklası hâline getiren 'oluş'tan farklıdır. İnsan ne olması gerektiğine kendisi karar verir ve bu karar aynı zamanda

[18] 25/Furkân, 2.
[19] 20/Tâhâ, 50.
[20] Bkz. Ludwig Binswanger, "Freud's Conception of Man in the Light of Anthropology", *Meaning-in-the-World. Selected Papers of Ludwig Binswanger*, Jacob Heedleman (çev.) Basic boks, New York 1963.

tarihi oluşturur. Diyalektik, tersten işler; insan, tarihi evirip çevirir ve tarih salt tarih olmanın ötesinde insan(ın) tarihi de oluverir. Böylece insan, kaçınılmaz (iyi ya da kötü) bir sona giden sürece eşlik eden edilgen bir varlık değil, aksine, bu sürecin gidişini sağlama sorumluluğunu omuzlayan özgür bir varlıktır.

6.2. Eylem Modeli

Modern felsefe, dinlerin kişi-özellikli (*personal*) Tanrı fikrine karşı çıkmıştı. Ama aslında kişisel bir Tanrı, Tanrı'nın model olarak alınacağı bir sistem yaratma arzusuna uygundur. İnsanın önüne, taklit edip model alacağı bir varlık konulmaktadır. Bu varlığın tanımlanamaz Mutlak Varlık (*ehadiyyet*) hâli hariç, diğer niteliklerinin insan tarafından aktüelleştirilmesi ve yeryüzünde insanın Allah'ın eli, ayağı (halifesi) olarak iş görmesi arzu edilmektedir. Bu arzunun gerçekleşmesi için, insanın aklı, ahlaki karar verme yeterliliği, diğer varlıkları kontrol edecek bir benlik duygusuna sahip oluşu gibi özellikleri öne çıkarılmaktadır.

İnsan onuru, herhangi bir sosyal, etnik, dinsel ve dilsel düzlemi aşarak, doğrudan Tanrı ile bağlantılı olma durumunun adıdır. "İnsanoğlunu onurlu kıldığını" söyleyen ilahî beyan,[21] bu bağlantının temelini oluşturmaktadır.

Kişisel özellikler atfettiğimiz Tanrı'nın (gören, işiten, rızık veren vs.) bu özellikleri varlıkların yapısına birer nitelik olarak sinmiştir. Ve bu niteliklere dayalı olarak yapılan her şeyin bir amacı ve anlamı vardır. Varlıkların doğasına yerleştirilen bu anlama uygun düşünce ve eylem birlikteliği, insan onurunun kaynağı durumundadır.

Toplumdan bağımsız olarak bireyin sahip olduğu bu onurun toplumsal bir boyutu vardır. Bu boyut, onurlu insanın sadece *birey* olarak kalmamasını, bir *kişi* olarak toplumda kendini göstermesini gerektirir. İnsan onurunun toplumsallaştığı bu alan, ahlaktır. Bireylerin onur iddialarının test edildiği yer de burasıdır. Onur kavramını salt bir iddia olmanın ötesine taşıyan bu sosyal yapıdır. Malın, ırzın, canın, din özgürlüğünün güvenceye alınması onur kavramının toplumda kendine bir alan açmasıyla mümkün olabilir.

[21] 17/İsrâ, 70.

Zira Tanrı insanın varlık yapısını (fıtrat), bilgisel donanımını, psikolojik ve sosyal yeteneklerini içe kapanık bir hâlde değil, dışa dönük bir şekilde ve keşfe hazır bir mahiyette var kılmıştır. Bu anlamda Tanrı'nın kendi dışındaki varlıklarla ilişkisi, insanın diğer varlıklarla ilişkisine model olmaktadır. Zira Tanrı sadece var olan değil, aynı zamanda var kılandır.

İnsan, sosyal bir yapı içinde konumlanmakta ve bu yapı içinde içgüdüleriyle değil, insanı diğer varlık türlerinden ayıran temel özellikleriyle harekette bulunmaktadır. Bu alan insanın bireyselliğinden (*individuality*) sıyrılıp, kişilik (*personality*) kazandığı alandır. İnsan bu alanda karar verebilme yeteneği ile kişilik kazanır. Karar verebilmesi de farklı alternatifleri değerlendirmesine imkân veren değerler bütününe ve hedeflere sahip olmasını gerektirir.

İnsan, diğer varlıklarla ortaklaşa paylaştığı içgüdüler ve duyusal algılamaya ek olarak akletme yeteneği sayesinde, bu içgüdülerini ve duyularını kontrol edebilmekte ve diğer varlıklar gibi sadece çevresine uymakla kalmamakta, onları değiştirebilmekte, değer yükleyebilmekte ve yenilikler yaratabilmektedir.

İnsanın Tanrı ile ve Tanrı'dan aldığı objektif değerlerle simetrik ilişkisi ona, içinde yaşadığı kolektif sosyal normları aşma gücünü vermektedir. Bütün peygamberleri içinde yaşadıkları toplumsal yapıyı söküme uğratarak, yenisini inşa etme yeterliliğine kavuşturan bu objektif değerlerin varlığıdır. Peygamberlerin dışında dinler geleneğinde Firavun'un eşi Âsiye, Ashâb-ı Kehf (yedi uyuyanlar) gibi modellemeler, toplumsal normları zorlayan ve toplumsal ilişkilerde kırılma yaratan örneklerdir.

Sonuç

Öğrenme ve kültür yaratma yeteneğimiz, insan olarak biyolojik yapımızın bize miras olarak aktardığının ötesine geçme imkânı verir. Bu yeteneğimizi kullanabilmemiz, mahiyetimize rağmen değil, aksine onun sebebiyledir. Etkileşimde bulunduğumuz çevreyi değiştirerek düşünme biçimimizi değiştiririz. Düşünme biçimimizi değiştirerek de çevremizi değiştirecek unsurları (terimler, kavramlar, algılama ve değerlendirme kriterleri vs.) değiştirebiliriz. Bu yetenek bize doğuştan bahşedilmiştir ve bununla yeni sosyal dünyalar yaratma, geleceğimizi kontrol etme

ve haksızlıklara direnme gücünü ve onurunu kendimizde buluruz. İnsan içgüdüsel olarak kısa görüşlü, tamahkâr, saldırgan, tahakküm etmeyi arzulayan, benmerkezcidir; ama aynı zamanda bu içgüdülerinin ötesine geçmesi ve bunları kontrol edebilmesi için adalet, liyakat, hak gibi öz değerlerle donatılan rasyonel bir varlıktır. Bizdeki bu *doğal* ve *sosyal* çatışan yapılarımızdan sosyal olanın öne çıkarılması, insan olma ve onurlu bir hayatı var kılma iddiamızın gereğidir.

Sahip olduğu sıfatlarla Tanrı'yla ortak yönlere sahip olan insana Allah, dünyada eşsiz bir asalet bahşetmiştir. İnsanoğlunun kozmik düzen içinde sonlu varlıklar sıralamasında en yüksek mekânı elinde tutan bir varlık olarak sunulduğu Yunan antropolojisinin kozmosentrizminden farklı olarak, kutsal kitaplar, insanı doğrudan Allah'la ilişkilendirmekte, Allah ile insan arasında irtibatı sağlayacak her türlü aracı varlığı reddetmektedir. Böylece Allah'la ilk irtibatı sağlayıp en şerefli varlık olma niteliği de doğrudan insan olma özelliğini taşıyan tüm varlıklar arasında paylaşılmaktadır. Buna paralel olarak, bu asalet ve şerefin getirdiği ağır sorumluluk da tüm insan varlıkların omuzlarına yüklenmektedir.

İnsanın üstünlüğü, insanın her şeyi başarabilme gücüne sahip olmasının kendisine verdiği gururla, bu gücün kaynağının sonluluğunun getirdiği alçak gönüllülük arasındaki dengeyi sağlamasında yatar. Kendi benliğimizle ve sahip olduklarımızla yaratıcıya temelden bağlı olma hususunda sonlu varlıklar olduğumuz gerçeğini kabul eden bir alçak gönüllülüktür bu...

BEŞİNCİ BÖLÜM
ONTOLOJİK HÂKİMİYETTEN HÂKİMİYETİN ONTOLOJİSİNE

1. Ontolojik Hâkimiyet: Kavramsal Tahlil

Arapça *h-k-m* (حكم) kökünden türeyen hâkimiyet, fiil hâliyle aşağıdaki anlamlara gelmektedir: Fikir beyan etmek; karar vermek; cezalandırmak; ıslaha ve iyileştirmeye yönelik düzenlemelerde bulunmak; hükmetmek; norm koymak; otorite kurmak; dizginlemek. İsim ve mastar olarak ise özetle şu kullanımlara sahiptir: Hükmi (yasal), hakem, hâkim, hikmet, hükümet, tahkim (hakem atama), muhakeme, ihkâm (güçlendirme), tahakküm (başkası üzerinde iktidar kurma) ve istihkâm (lojistik ve destek).

Allah'ın hem yaratmasında hem yarattıklarının devamını sağlamasındaki hâkimiyetinden bahsettiğimizde, yaratmanın adalete, bilgiye, temel ilkelere uygunluk gösterdiğini ve amaçlılık (*hikmet*) taşıdığını görürüz. Bu ilkelerle evrenle ilişkili olan Allah'ın hâkimiyetine, ontolojik hâkimiyet adını veriyoruz.

Kelimenin kök anlamı itibariyle bu egemenlik, ıslaha ve iyileştirmeye yönelik düzenlemelerde bulunmayı, norm koymayı, otorite kurmayı, her işi hikmet dâhilinde yapmayı ve evreni ve içindekileri mükemmelleşmeye doğru giden bir sürece sokmayı ifade etmektedir. Evrenin yaratılışının bitmediği, hâlâ yaratılmakta olduğu gerçeği de bu dinamik mükemmelleşme sürecine işaret etmektedir. *Kün fe-yekûn* ayetindeki *kün* (ol) emrinin, *fekâne* (oldu) değil de *fe-yekûn* (olma sürecine girdi) şeklinde tezahür etmesi, oluş emrinin muhatabı olan bütün varlıkların hep olma sürecinde bulunduğunu göstermektedir. Ontolojik egemenliğin bu yönü, *metafizikseldir*.

Ontolojik egemenlik, organik ya da inorganik bütün varlık tarzlarının yapısına var olma ve varlığa devam etme ilkelerinin yerleştirildiğini imler. Kur'an bu varlık ilkelerine *takdîr* adını vermektedir. Bu ilkelerin birbiriyle ilişkisi, metafizik seviyede *monoteizm*, fiziksel seviyede ise *monism* olarak karşımıza çıkan bir ortak amaç (*hikmet*) ve birlik (*tevhid*) sergiler. İlahî egemenliğin bu işleyiş tarzı bütün varlık tarzları için geçerlidir ve bunların her biri bu egemenliğin bir parçası olduklarını ve isteyerek bu sistemin işlemesine katkıda bulunduklarını gösteren bir hâle (*tesbih*) kavuşturulmuşlardır.

2. *Ontolojik Egemenlik Kanalları*

Varlıklar var olmadan önce varlık ilkeleri var kılınmış ve her varlık kendisi için takdir edilen bu ilkeler üzere yaratılmıştır. Var olduktan sonra insana düşen de bu varlık ilkelerini *beyan*dan ibarettir. Rahmân suresinin ilk ayetleri bu durumun özeti gibidir:

"Rahmân olan, ilkeleri (Kur'an) koydu, (bu ilkelere dayalı olarak) insanı yarattı ve ona (bu ilkelere dayalı) beyanı öğretti."[1]

Ontolojik egemenlik önce bu ilkelerle ve bu ilkelerin vücut bulduğu varlık alanı üzerinden kurulur. Bu varlık alanı önce insan zihni üzerinde bir egemenlik kurar. Tanrı kendisini doğal dünyada tecelli ettirir ve bu tecelli bütün insanlara O'nu bilme mecburiyetini yükler (*entelektüel egemenlik*). Bu egemenlikte, insanın düşüneceği şeyler başka bir ifadeyle düşünce malzemeleri insan tarafından seçilmez, aksine önüne hazır olarak konulur. Düşünce malzemelerinin verili olarak insanın önünde hazır bulunuşu, insanın düşünme biçimini de belirler. Allah'ın Âdem'e (insan türüne) isimleri öğretmesi, dış dünyada insanın duyusal ve zihinsel olarak keşfettiği bütün varlıkların insana hazır olarak verildiği anlamına gelir. Bütün varlık birimleri, insanın temel yargılara ulaşmasını mümkün kılan anlamlarla donatılmıştır. Bu anlam örgüsü insan üzerinde entelektüel egemenlik kurar. Bu egemenlik de insanda kendini bazen iyi-kötü gibi ahlaki bir yargı; bazen güzel-çirkin gibi estetik bir duygu bazen de doğru-yanlış gibi bilgisel bir yargı olarak dışa vurur. Önümüze konulan malzemeleri işleyerek bilgi üreten zihnimi-

[1] 55/Rahmân, 1-4.

zin bu bilgiye dayandırdığı ahlaki, estetik ve epistemik yargılar böylece bu egemenliğin altında yapılanmış olmaktadır.

İçine sinen bu doğal ışıkla insan, iyiyi-kötüyü, faydalıyı-zararlıyı, doğruyu-yanlışı birbirinden ayırabilmekte; iyiyi yaptığı zaman bunun devamını arzulayan bir iç sevinç, kötüyü yaptığında ise bunu takip eden bir pişmanlık durumunu yaşamaktadır. Bunlar aydınlanan aklın insana yaşattığı hâllerdir. Bütün bunlar (ilahî) ontolojik egemenliğin bütün insanlarda tezahür eden belirtileridir. Her insanda benzerlik gösteren bu zihinsel ve ahlaki refleksler bizi ontolojik egemenliğin kaynağına götürmektedir. Bu kaynak insanda kendiliğinden bir otorite (*otokritas*), azamet (*majestas*) ve saygınlık (*gravitas*) hissi yaratmaktadır.

Ontolojik (ilahî) egemenlik etkisini ikinci olarak da insan iradesi üzerinde kurar. İnsan zihni üzerindeki egemenlik, dolaylı olarak insan iradesi üzerinde egemenlik kurmanın aracıdır. Bu durumda Allah'a iradi bir teslimiyet aynı zamanda akla/zihne dayalı bir teslimiyet olmakta ve kendine bilgisel bir zemin bulmaktadır. Zira bilmediğimiz bir şeyi irade etmeyiz. O hâlde bilgi iradenin kaynağıdır. İnsan aklı Tanrı'nın egemenliğinin insan iradesine ulaştığı bir kanal görevi görmektedir. Tanrı'yı ne kadar bilirsek, irademiz Tanrı'nın iradesine o kadar uyum gösterir. Bu uyumun bilgisel bir zeminde gerçekleştiğini ve iradenin kuralsız ve keyfî bir irade değil, aksine rasyonel bir irade olduğunu bilmemiz gerekir. Bir şeyin doğruluğuna ya da yanlışlığına önce akılda karar verilmekte ardından gerçekleştirilmesi yönünde irade devreye sokulmaktadır. Aydınlanmış hâliyle çalıştırıldığında insan zihni, karşıtlar arasından sürekli hayra götüreni seçmektedir (*ihtiyar*). Ama irade her zaman akla ve aklın bağlı olduğu ilahî ilkelere uymamakta ve insan Kur'an'ın maraz dediği hâlleri yaşamaya başlamaktadır.

3. Metafiziksel Hâkimiyetin Uzantısı (!) Olarak Politik Hâkimiyet

Ontolojik egemenliğin ikinci yönü politiktir ve ilahî tekliğin kendini yeryüzünde tek bir kral yahut tek bir yönetici olarak göstermesi gerektiğini iddia eden bir anlayışa dayanmaktadır. *Politik Bir Problem Olarak Monoteizm*[2] adlı ünlü çalışmasında

[2] *Monotheismus als Politisches Problem*, 1935.

Erik Petersen bu problemi tartışmaktadır. Eserinde, kutsal kitap monoteizminin, felsefi monoteizme transferi, sonra da bunun hiyerarşik-monarşik idari bir tekliğe indirgenmesi üzerinde durmaktadır. Yazar burada bir bütün olarak realiteyi temsil eden Metafizik Bir'in nasıl politik bir'e indirgendiği ve bir imparatorun emperyalizmine denk düşecek şekilde bu metafizik yorumların nasıl yola getirildiğini tartışmaktadır.[3]

Egemenliğin sosyal/dünyevi/maddi olanın dışında bir yerde ideal olarak sunulan bir çerçeveye oturması ve reel olanın uygunluğunun bu ideal yapıya göre sürekli yeniden kurgulanması, dünyevi otoriteler üzerinde denetimde bulunmayı mümkün kılar.

Şu hâlde, hikmet-i hükümet gibi, her yaptığında bir hikmet vardır teslimiyetiyle baş tacı edeceğimiz bir egemen gücü mü, yoksa yaptığı her şeyi bir gerekçeye dayandıran ve ulaşmak istediği *maslahatı* (bireysel ve toplumsal yararı) yaratacak ilkeler bütünüyle kendini bağlı gören ve bu ilkelerin egemenliğini savunan bir kudreti mi yeğleyeceğiz? Halkın iradesi, gibi totalleştirilerek sunulan çoğu egemenlikler aslında, gerçekte olmayan ama bazı şeylerin var kılınması için öyle kabul edilen itibari egemenlik biçimleridir. Toplumsal iradeye dayalı olarak kurulan egemenlik alanlarının meşruiyeti, bunlarla yaratılmak istenilen sonuçlar dikkate alınarak yeniden sorgulanmalı ve totalleştirilen egemenliklerin istismarı önlenmelidir. Peki bu nasıl yapılabilir? Dünyevi egemenliklerin meşruiyetini sorgulamak ve istismarını engellemek ne kadar mümkündür?

İnsanın içinde yaşadığı toplumsal yapının mahkûmu olmaması, ona bu yapıyı eleştirme gücü veren bir *üst doktrine* dayanmasıyla mümkün olur. Sosyal bir yapı içinde etkinlik gösteren ve realiteyle kuşatılan insan, bu üst doktrin ile uygulananlar arasındaki gerilimi dikkate alarak düşünür ve eylemde bulunur. Bu anlamda insan, reel olanla hayatını idame ettirirken bu yapıyı kuran ve kendini çevreleyen toplumsal bağları sorgulayıp onları rasyonel ve etik bir çizgiye çekme sorumluluğuna sahiptir. Rasyonel bir şekilde davranma özgürlüğü doğruluğu

[3] Petersen, metafiziğin bu idealini de Aristo'dan nakille desteklemektedir. *Metafizik*'in 12. kitabının sonunda Aristo şunları yazmaktadır: "İnsanlar kötü yönetilmeyi kabul etmezler. Birçok idarecinin olması da iyi değildir. Tek bir efendi olsun."

ve geçerliliği herkesçe kabul edilen temel değerler bütününün ortak olarak kabul edilmesine götürür. Ortak değerler ve ortak iyi (*ma'ruf*) ideal hedef olarak belirlenir ve ortak kötü (*münker*) de kaçınılması gereken davranışlar olarak görülür. Sosyal bir doku içinde J. J. Rousseau'nun terimleştirdiği hâliyle *contrat social*'le hayatlarını kuran insanların bu kontratın beslenmesi gereken ideal değerleri ana besleyici unsur olarak zihinlerinde bulundurmaları ve bu sosyal kontratta verilen hakların garantörü olarak da bu ideallerin arkasındaki kudreti sürekli bilinçlerinde tutmaları gerekir.

Hâkimiyet sadece kanun ve düzen üzerinden kurulmaz. Egemenlik, daha derin bir disiplin ve davranış ilkeliliğini öneren ve özgürlükleri verili ilkelere bağlı olarak kullanmayı insana dikte eden bir ontolojiye sahiptir. İnsanlar böyle bir ontolojik egemenliği içselleştirmiş olarak davranırlar. Bu metafiziksel egemenliğin kurucu ilkeleri buradaymış gibi insanların davranışlarını kontrol etmesi ve yönlendirmesi, metafiziksel olanın sosyal bir matrise oturduğu yere işaret eder. Ontolojik egemenliğin sosyal dokuyu inşa eden insan üzerindeki bu etkisi metafiziksel bir etkidir. Bu etki önce insanın zihnini daha sonra da iradesini etkileyerek yargılarını oluşturur. Bu durumda metafiziksel egemenlik, kendini kurumsal bir yapı olarak sunmaz; aksine kurumları içten yapılandırır. Bu ontolojik kabul hem kişisel davranışta, hem toplu pratiklerde hem de sosyal yapılanmada etkinliğini gösterir. Bu metafiziksel etkinliği meşru ve mümkün kılan, bu ilkelerin salt metafiziksel olma iddiasının ötesinde doğa kanunlarına, akla, vicdana ve ahlaka hülasa insan doğasına uygunluklarıdır.

Metafiziksel/ontolojik bir egemenliğin sosyal dokuyu bu şekilde kurmasında ya gerçekten var olan metafiziksel bir üst doktrin etkin olabilir ya da sosyal yapı böyle bir gücü kendinde vehmederek bireyleri ve toplumsal organları yapılandırır. Bu ikinci durumda egemenliğin varlığından ziyade, istismarı söz konusudur. Andığımız ilkelere değil de böyle bir iddiaya ve vehme dayanan egemenlik kullanımı despotik bir yabancılaşmanın da kaynağı durumundadır. Zira otorite, kanunu yapanda değil, kanunun kendisindedir.

Metafiziksel egemenlik, kurumsallaşacak olsa yeryüzünde

egemenliğin kullanım aracı olarak tecessüm eden devlet şeklinde kurumsallaşacaktır. Devletin herhangi bir dinin (metafiziksel egemen) kurumsallaşan ilkelerini dikte eden bir organ olarak iş görmesi, dinin yapısına aykırıdır. Zira egemenlik, otoriteye yasal bir alan açmakta ve bu statüye dayalı olarak 'halk adına' diye başladığı her türlü girişiminde, şiddet dâhil her türlü uygulamasını meşru görmektedir. Bunlar ilahî olanın insani alana transferinde yaşanan en büyük tahrif örnekleridir. İlahî egemenliğin iyileştirici bir unsur olarak F. Hegel elinde uğradığı tahrifte olduğu gibi. Hegel'de bu kavram *Öteki*'ni *Mutlak Ruh* içinde iyileştirme ve geliştirme ameliyesi olarak kendini göstermiş ve Hegel'in bu felsefi egemenlik tanımı onun evrensel tarih algısı içinde maalesef Avrupa kolonyalizminin yarattığı şiddete evrilmiştir. Yukarıda ifadelendirildiği gibi monoteizm/tevhid öğretisinin tek bir kral yahut sultanın yönetimine model kılınması, mutlak varlık olarak Tanrı'nın hâkimiyetinin yarattığı evren ve insanlığın iyiliğine ve hayrına kullanılacak egemenliğin O'nun iradesini temsil eden bir ırka (Hegel örneğinde Germen ırkına yahut Haçlı seferleri sırasında Frenklere) transfer edilmesi, ilahî olana ait olanlann tahrif ve istismarının en bariz örneklerindendir. Bu algı, ontolojik bir sihir gibi Thomas Hobbes'ın *Leviathan*'ında da kendini gösterir. Birçok iradenin tek bir iradede vücut bularak bütün iradeleri temsil edecek bir mutlaklığa eriştikten sonra gerçek egemenliğin elde edildiğinin varsayıldığı bu söylemde hâkim olan tek bir irade değil bütün iradelerdir. Mutlak bir egemenlik ve bu egemenliğin mutlak otoritesi söz konusudur. Bu durumda egemen otoritenin iradesine bağlı her şey ahlaki sayılmakta ve kanuni görülmekte, bunun dışına taşanlar ise anarşi ve ahlaksızlık olarak tanımlanmaktadır. Bu mutlak irade kullanımının yarattığı sınırsız erk kullanımı Nietzsche'yi *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te egemen devleti soğuk canavarların en soğuğu olarak tanımlamaya götürmüştür.

ALTINCI BÖLÜM
İNSAN ve KADERİ

1. Kaderle İlgili Tartışmanın Bağlamları

Kader meselesinin birkaç yönü vardır. Bu yönlerin ayrı ayrı tartışılması meselenin kapsamlı bir şekilde çözümlenmesine yardımcı olacaktır. Bunlardan birisi, meselenin *metafiziksel yönü*dür. Bu yönü, zaman meselesi ve Allah'ın, daha âlem var kılınmadan sahip olduğu sıfatların hem kendi zatıyla hem de Allah dışındaki varlıklarla olan ilişkisi oluşturmaktadır.

Kaderin ikinci yönü, *ahlaki*dir. Meselenin ahlaki yönünü, Allah'ın adaleti, insanın özgürlüğü ve sorumluluğu gibi unsurlar oluşturmaktadır. Bu yön, birinciye kıyasla daha kolay anlaşılabilmektedir. Zira insanın yapıp ettiklerinden sorumlu olduğunun apaçık bir şekilde biliniyor olması ve gündelik yaşamda tecrübe edilmesi, meselenin ahlaki yönünün daha kolay anlaşılmasını sağlamaktadır. Meselenin bu yönü Kelam'da, ilahî fiiller ve insani fiiller ayrımı yapılarak tartışılmıştır. Örneğin Vâsıl ibn Atâ', kaderi tartıştığı yerde, fakirlik ve zenginlik, hastalık ve sağlık, ölüm ve hayat gibi olguları ilahî fiiller olarak tasnif etmekte, ardından, iyi-kötü, fazilet-erdemsizlik gibi ahlaki sonuçlar doğuran ve sorumluları olan eylemleri ise insani fiiller kapsamında saymaktadır.[1]

Kur'an ayetleri, meselenin hem metafiziksel hem de ahlaki temelde tartışılmasına imkân vermektedir. Ancak bu iki kategori, kader bağlamında öne çıkarılan ayetleri bütüncül bir şekil-

[1] Edward E. Salisbury, "Materials for the History of the Muhammadan Doctrine of Predestination and Free Will" *Journal of the American Oriental Society*, Cilt, 8 (1866), s. 105-182. URL: http://www.jstor.org/stable/592238.

de anlamak ve değerlendirmek için yeterli değildir. Kader bağlamında öne çıkan ayetler genel olarak, Allah'ın ilmi, iradesi ve kudretine sıkıştırılmakta ve tartışmalar kısırlaştırılmaktadır. O hâlde, öncelikle, metafiziksel ve ahlaki kategorilere ek olarak, söz konusu ayetleri yerleştirebileceğimiz farklı kategoriler geliştirme zorunluluğu vardır.

Ayetleri belli kategoriler üzerinden anlamaya çalışmak, daha (sis)tematik bir okumaya imkân verecektir. Böyle okunduğunda kader meselesinde öne çıkarılan ayetlerin büyük bir bölümünün hiç de kaderle ilgili olmadığı görülecektir. Bu ayetlerin bir kısmı, insanları ahlaki davranışa sevk edecek bir tonla ilahî mesajı iletmekte, bir kısmı insanın varoluşsal kaygılarına dikkat çeken ve evrendeki yerini hatırlatan bir dil kullanmakta, bir kısmı epistemolojik bir tartışmanın fitilini ateşlemekte, bir kısmı salt estetik endişeleri öne çıkarmakta, bir kısmı ise aşağıda detaylı bir şekilde vermeye çalışacağımız gibi ontik ve ontolojik vurgularla Allah karşısında insan varlığının yerine işaret eden bir beyanda bulunmaktadır. Bütün bu ve benzeri kategorileri görmezden gelip de ayetleri sadece, Allah'ın yarattığı âlemde olup bitenden haberdar olup olmadığı, onları bilmesinin zamansız ya da zaman içinde olması arasında ne gibi farklar yarattığı yahut insan eylemlerinin Tanrı tarafından belirlenip belirlenmediği gibi bir çerçeveye oturtmak meselenin çözüm zeminini daraltmaktadır. Mesela,

"Allah, çok bağışlayan, çok seven, arşın sahibi, şanı çok yüce ve dilediğini mutlaka yapandır!"[2] gibi bütün tonlarıyla Allah'ın yarattıklarıyla nasıl bir ilişki içinde olduğunu gösteren ve okuyanda bir cemal ve celal duygusu yaratmayı hedefleyen bu ayetin, "Allah, dilediğini mutlaka yapandır." kısmını alarak kader meselesine malzeme yapmak, bu zemin daraltmasının tipik örneklerindendir.

Bu ayet, verilebilecek örneklerden sadece biridir. İlgili Kur'an ayetlerini andığımız şekilde kategorilere ayırarak bir okumaya tabi tutmak, meselenin tutarlı bir şekilde tartışılması adına zorunlu görünmektedir.

[2] 85/Burûc, 14-16.

2. *Kader Bağlamında Öne Çıkan Ayetlerin Fail Açısından Üçlü Tasnifi*

Kader konusundaki tartışmalarda öne çıkarılan Kur'an ayetleri tasnif edildiğinde, bazı ayetlerde özne olarak Allah'ın, bir kısmında insanın failliğinin vurgulandığını bir kısmında ise insanın iradesine bağlı olarak Allah'ın failliğinin söz konusu edildiğini görürüz.

a) Allah'ın failliğini vurgulayan ayetlere örnek:

"... Biz, Kur'an mesajını anlamamaları için, kalplerine örtüler, kulaklarına da ağırlıklar koyduk..."[3]

b) İnsanı fail olarak öne çıkaran ayetler:

"Kim bir günah kazanırsa kendi aleyhine kazanmış olur."[4]

"Orada herkes önceden yapmış olduklarından dolayı sorgulanacaktır."[5]

"De ki: "Ey insanlar! Gerçek size Rabbinizden gelmiştir. O hâlde, kim doğru yola ulaşacak olursa kendisi için ulaşmış olacaktır. Kim de doğru yoldan sapacak olursa o da kendi aleyhine sapmış olacaktır. Ben sizin davranışlarınızdan sorumlu değilim."[6]

c) Allah'ın failliğini insanın fail olarak hareketine bağlayan ayetler:

"Allah, birilerinin sapmasını dilemiş ise sen Allah'ın onlarla ilgili kararını değiştirmek için hiçbir şey yapamazsın. İşte bunlar, Allah'ın, kalplerini temizlemek istemediği kimselerdir. Dünyada rezillik onlar içindir, ahirette ise onları çok büyük bir azap beklemektedir. Çünkü onlar yalana kulak verirler ve haram yerler."[7]

"Allah ancak fasık olanları saptırır."[8]

"... İşte bu kimseler, Allah'ın, kalplerini temizlemek istemediği kimselerdir."[9]

"Allah onları küfürlerinden dolayı lanetlemiştir."[10]

"Ancak biz, onların içindeki inkârcılara, sözlerini tutmamalarından, Allah'ın ayetlerini inkâr etmelerinden, peygamberleri

[3] 6/En'âm, 25.
[4] 4/Nisâ, 111.
[5] 10/Yûnus, 30.
[6] 10/Yûnus, 108.
[7] 5/Mâide, 41.
[8] 2/Bakara, 82.
[9] 5/Mâide, 41.
[10] 4/Nisâ, 46.

haksız yere öldürmelerinden, "Kalplerimiz perdelidir." demelerinden ötürü kalplerini mühürlemişizdir."[11]

"Biz haddi aşanların kalplerini böyle mühürleriz."[12]

Bağlamları dikkate alınarak okunduğunda, ayetlerin Allah ve insan arasındaki ilişkiye dair sonuçları resmettiği görülecektir. İnsanın taleplerini ve iradesini izleyen ve ona cevap veren ilahî bir irade söz konusu edilmektedir. Leyl suresinin akışı, ilahî iradenin insan iradesini takip edişini net bir şeklide göstermektedir:

"... Kim kazandıklarından yoksullara pay ayırır ve erdemli davranır, iyi ve güzele giden yolu açarsa, biz de onun işlerini kolaylaştırırız. Kim cimrilik edip büyüklük taslar, iyiye ve güzele giden yolu kapatırsa, biz de onun işlerini zora sokarız."[13]

3. İnsanın Verili Yapısı (matbû') ve Özgür Bilme ve İradede Bulunmasına Etkisi: Tekvînî Emr

İnsanın özgür bir iradeye ve eylemde bulunma kudretine sahip olduğu ve bunun neticesinde de yaptıklarından sorumlu tutulduğu açıktır. Ancak insanın hem fıtri yapısı hem de bu yapıyla farkına vararak, idrak ederek ve muhakemede bulunarak yargılarına temel yaptığı dış dünya, insana hazır olarak verilmektedir. İnsanın hazır bulduğu bu yapısı, onun *fıtratı* yahut *tab*'ıdır. İnsan hazır bulduğu yapısıyla *matbû*'dur yani doğal bir zorunluluğun nesnesidir. Ancak yapıp etmelerinde *mecbur* değildir yani daha üst bir otorite tarafından kendisine zorla bir şeyler yaptırılan biri değildir. *Cebr*, insanın iradesi, niyeti/kastı, istitaati ve ihtiyarı/tercihi söz konusu olduğunda gündeme gelmektedir. Ancak insanın iradesi, istitaati ve ihtiyarı *matbû*' olarak tanımladığımız verili durumdan bağımsız da değildir. Bu durumda şunu söylemek gerekecektir: *Matbû*' bir yapıya bağlı olarak ama mecbur olmadan düşünmek ve eylemde bulunmak, insanın kaderidir.

İnsanın bu yapısının düşüncesine ve eylemlerine nasıl kaynaklık ettiğini İbn Haldûn'dan takip edelim. İbn Haldûn, insanların belli bir arzu (irade) ve niyet (kasd) ile hareket ettiklerini söyler. Buradaki *kasd*, ihtiyar (tercih) ile aynı anlamdadır.

[11] 4/Nisâ, 155.
[12] 10/Yûnus, 74.
[13] 92/Leyl, 5-10.

İbn Haldûn'a göre 'irade' ve 'kasd', nefsin işlerindendir (umûr) ve bunlar zihinde daha önce var olan 'tasavvurat'tan (temsillerden) kaynaklanmaktadır. Bu tasavvurat, eylemde bulunma niyetlerimizin sebepleridir ve bu tasavvurların sebepleri de başka tasavvurlardır.[14] İnsanı harekete geçiren bu tasavvurların bir kısmı nefste (*soul*) bir kısmı ise akılda (*intellect*) meydana gelir.[15]

4. Kader Sorununu Tartışma Zemini Olarak Önerilen Kavram: Yaratma

Kader meselesini tartışırken, özgürlük, determinizm, ön bilgi gibi terimlerden ziyade, 'Tanrı'nın yaratmasını öne çıkarmayı ve böylece meselenin çözüm odağını değiştirmeyi önerenler de vardır.[16] Bu çözümde, meselenin yaratma kavramı etrafında tartışılması eski, tartışırken zaman terimini bir analiz unsuru olarak işin içine karıştırmamak ise yeni bir boyuttur.

Buna göre; Tanrı evreni yaratırken ondaki her detayı bilerek bunu yapar. Daha klasik söylemiyle; Tanrı evreni yaratırken onda vuku bulacak her detayı bilerek yaratmıştır. Bu ifade Tanrı'nın evrenle ilişkisini anlatırken kullandığımız zaman kipli anlatımların yarattığı sorunlardan uzak görünmektedir. Bu anlatım geçmiş ve gelecek zaman kiplerine referansta bulunmadan yaratma eyleminin kendisini ifade eder. 'Tanrı yaratır.' argümanını kabul ettiğimizde, zamanın içinde ya da dışında yahut ezel ve ebed arasında gibi zaman kipli ifadelerle argümanı devam ettirmek zorunluluğu ortadan kalkar.

1. öncül: Bilgi ve kudret yönüyle Tanrı sınırsızdır.

2. öncül: Tanrı yaratır ve bu evreni de yaratmıştır.

Birinci öncülden şu sonuç çıkar: Tanrı, evrende vuku bulacak her şeyi, evreni yaratmayı önceleyecek şekilde bilir. Zira eğer bilmezse evrenin geleceğine ilişkin bilgisinin sınırlı olduğu sonucu ortaya çıkar.

Birinci ve ikinci öncülden şu sonuçlar çıkar: Tanrı insan tara-

[14] İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, s. 28, ll. 2-4.

[15] Harry A. Wolfson, "Ibn Khaldūn on Attributes and Predestination" *Speculum*, Vol. 34, No. 4 (Oct., 1959), pp. 585-597 Published by: Medieval Academy of America. http://www.jstor.org/stable/2850659.

[16] L. Becker, "Foreknowledge and Predestination," *Mind*, New Series, Vol. 81, No. 321 (Jan., 1972), pp. 138-141. URL: http://www.jstor.org/stable/2252196 Accessed: 26.11.2009 09:44.

fından yaşanan sonuçlardan farklı sonuçların garantisini vermiş olabilir, zira ikinci öncül Tanrı'nın bu evreni yarattığı hükmünü kabul etmektedir ve birinci öncül Tanrı'nın yapacak olduğu her şeyi detayıyla bildiğini ve bazı şeyleri yapmış olduğundan farklı bir şekilde yapabilecek olduğunu da gösterir, zira en azından bizim hayal edebileceğimiz başka ihtimallere Tanrı varlık vermemiş olsaydı kudretinin sınırlı olduğu kolayca söylenebilirdi.

Böylece açıklığa kavuşmaktadır ki: a) Benim bugün yapıyor olduğum şeyleri Tanrı yaratma akt'ından önce bilmekteydi; b) Tanrı, şu anda yapıyor olduğum şeyleri yapmıyor olacağım başka açık alternatiflere de sahiptir; c) Tanrı, benim şu anda eylemde bulunmakta olduğum dünyayı bu hâlini bilerek ve isteyerek bu hâliyle yaratmıştır; d) Tanrı'nın akt'ı *fact*'ı belirler (bilgisi, müteallıkını zorunlu olarak var kılar) yahut gerektirir ve garanti eder ki ben şu anda yapmakta olduğum şeyi yapıyorum.

Berger, (d) sonucunun çok ileriye taşındığı şeklinde bir itirazda bulunulabileceğini söylemektedir. Zira ilk argüman şunu söylüyordu: Tanrı yaratma akt'ından önce bu şekilde akt'ta bulunduğunda benim sonuç olarak x'i yapacağımı, ama yine de x'le ilişkimde özgür olduğumu biliyordu. Tanrı'nın, benim x'i yapmanın dışında başka bir alternatifi dikkate almayacağımı bilmesine rağmen, ben yine de x'i yapmama özgürlüğüne sahibim.

Ancak Berger bu itirazı haklı bulmamakta ve Tanrı'nın evreni yaratma akt'ı ve benim onu takip eden eylemim arasındaki ilişkinin gücünün gözden kaçırılmaması gerektiğini söylemektedir. Bunu şöyle açıklamaktadır:

Bize iki öncül verilmektedir. Bunlardan biri Tanrı'nın bildiğidir. Bunun zorunlu sonucu olarak şu da doğrudur: Şayet evreni Tanrı yarattıysa, ben de x'i yapacağımdır; ikinci öncül, Tanrı'nın evreni gerçekten yarattığıdır. Buradan basit bir *modus ponens* başlamaktadır.

Eğer A varsa, B de vardır.

A vardır, o hâlde

B de vardır.

Becker'e göre meselenin özü birinci önermedeki şartın gücüne bağlıdır.

Fakat Becker'in itiraz edilebilir dediği (d) şıkkı, gerçekten, çok ileriye taşınan bir sonuçtur ve zorlamadır. Zira bu varsayıma göre;

Tanrı her neyi biliyorsa doğru olmalıdır ve Tanrı evreni yarattığında benim de x'i yapacağımı biliyorsa, buradan da, eğer Tanrı evreni yarattıysa benim x'i mecburen yapacağım sonucuna gidilir. Tanrı bu evreni yarattıysa benim x'i yapacağımı da garanti etmiştir gibi bir iddiayı içeren bu sonuç, Tanrı'nın evreni yarattığı varsayımıyla birleştirildiğinde benim zorunlu olarak x'i yapacağım sonucu çıkar. Bu varsayım da sadece benim x'i yapacağımı değil her şeyi kapsayacak şekilde genişletilebilir. Bu yüzden bilgi ve kudret yönünden Tanrı sınırsızdır ve Tanrı yaratmayı istemiş ve gerçekte bu evreni yaratmıştır varsayımları Tanrı'nın yaratma akt'ıyla bu evreni önceden belirlediği gibi bir sonuca götürür.

John O'connor'ın işaret ettiği gibi[17] Becker önermeler arasında kurduğu modal bağ hatası sebebiyle yanlış sonuçlara varmaktadır. Becker, 'Eğer p varsa q da vardır.' öncülünü; 'Eğer p varsa zorunlu olarak q da vardır.' şeklinde yorumlamış ve öncül ile sonuç arasına zorunluluk kipi yerleştirerek, varlığımızı ve bilgimizi sınırlama hatasına düşmüştür.

5. Kaderle İlgili Algıların Tabiat Üzerinden Tartışılması

Âlem teorilerini ay altı ve ay üstü âlem şeklinde formüle eden İbn Sînâ'ya göre, ay üstü âlem mükemmeldir. Mükemmellik bilfiil var olmayı gerektirir. Dolayısıyla ay altı âlemde var olmakta olan her şey bilfiil olarak onlar daha yaratılmadan vardır. Bu aynı zamanda külli bir determinizm demektir. Kullanılan *ihtiyar, istitaat, meşiet* gibi kavramlar İbn Sînâ'nın bu determinist doktrininin etkisi altında kullanılmaktadır. Gazâlî, mümkün (*contingent*) âlemler görüşünde olduğu için, insanın davrandığından farklı bir davranış sergilemesinin mümkün olduğunu kabul eder. Bu kabul Allah için de geçerlidir. Gazâlî'ye göre şu anda burada toplantı yapmakta olan bir insan, istese başka bir yerde yemek yiyor olabilirdi. Ama İbn Sînâ'ya göre bu mümkün değildir.

Meşşai ekolün tabiat anlayışı üzerinde biraz daha durmak Allah'ın sebepler aracılığıyla yahut doğrudan tabiatta etkinliğini tartışmak adına zorunlu görünmektedir.

[17] J. O'connor, "Foreknowledge and Predestination Re-examined", *Mind*, New Series, C.84, No: 333 (Ocak, 1975), s. 94. URL: http://www.jstor.org/ stable/2252882.

Aristocu dört sebep teorisinin Meşşai modeldeki etkisine bağlı olarak tabiatta hiçbir hadisenin belli bir sebepten hariç olamayacağı, tabiatta tesadüfe imkân bulunmadığı ve âlemde bir determinizmin hüküm sürdüğü fikri hâkim olmuştur. Tabiatta boşluk kabul etmeyen ve madde-suret teorisini esas alan Meşşai âlem modelinde mekân ve zaman, cisim ve hareketten bağımsız birer realite olarak düşünülemez. Örneğin İbn Sînâ'ya göre hareketin içinde gerçekleştiği mekân boşluk demek değildir; mekân, kuşatan cisimle kuşatılan cismin temas ettiği zihnî bir alan olup dış dünyada boşluk mevcut değildir.[18] İslam filozofları tabiattaki oluşu Allah'ın hür iradesi yerine O'nun ilmine bağlamak suretiyle nispi bir determinist tabiat görüşüne meyletmişlerdir. Nispidir zira Müslüman filozoflar fiziki sebepleri tabii hadiselerin yakın sebepleri olarak görmüş ama bütün sebepler zincirini hakiki sebep olan Allah'a bağlayarak tabii olanlara mecazi bir etki yüklemişlerdir. Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Ruşd başta olmak üzere, tabiatta sebeplilik üzerindeki bütün vurgu buradan âlemdeki gaye, nizam ve inayet fikrine ulaşmak ve bütün bunları da Allah'ın ilim, hikmet ve kudret sıfatlarına bağlayabilmekti.

Gazâlî sebep-sonuç ilişkisini kabul etmekle birlikte, bu ilişkinin tabii olanların yapılarından gelen bir zorunluluk olmadığını savunmuştur. Allah'ın iradesiyle müdahale edebileceği bir zorunsuzluk alanı olarak tasavvur edilen tabiat, böylece mucizelerin meydana gelişine imkân veren bir yapıya kavuşturulmuştur. Gazâlî'nin *Tehâfutu'l-Felâsife*'de İslam filozoflarına yönelttiği eleştirilerle bu mesele kurumsallaşmış bir tartışmanın odağı hâline gelmiştir.

İslam filozoflarının bu nispi determinizmine ilk tenkit kelamcılar tarafından yapılmıştır.[19] Determinizm fikri Kelam sisteminde Allah'ın mutlak kudreti ve *fâil-i muhtâr* oluşu inancıyla uzlaştırılamaz bulunmuş ve sabit tabiatlar veya tabiat kanunları fikri reddedilerek indeterminizme meyledilmiştir. Kelamcılarda araya giren tabii sebepler zincirine zorunlu bir etki tanımamak, oluşun her safhasında Allah'ın yaratma fiilini ön plana al-

[18] İbn Sînâ, *'Uyûnu'l-Hikme*, (nşr. Abdurrahmân Bedevî), Beyrut 1980, s. 23 vd.

[19] Bkz. Bakıllânî, *et-Temhîd*, (nşr. J. McCarthy), Beyrut 1957, s. 56 vd; Macit Fahri, *Islamic Occasionalism*, London 1968, s. 37).

mak, âlemdeki oluşları her an Allah'ın yaratıcı iradesine muhatap kılmak hâkim fikirdir. Allah ile âlem arasındaki ilişki sadece ilahî sebep planında düşünülmüş ve tabii plandaki sebeplere görece bir etki verilmiştir. Varlık esasına dayanan Meşşai felsefenin aksine Kelam 'oluş'u esas almış ve âlem Allah'ın yaratıcı iradesinin kuşattığı sürekli bir oluş, yok oluş süreci olarak tasavvur edilmiştir. Tabiatı sistemli bir şekilde açıklamaya çalışan bu ilk Müslüman düşünürlere göre, âlem atomlardan oluşmuştur ve değişkendir. Atomlar basit varlıklardır ve üç boyuttan yoksundur. Bu basit cevherler birbiriyle bitişip (*ittisal*) terkipler oluşturur veya birbirlerinden ayrılır (*infisal*) ve böylece *kevn* ve *fesat* (oluş ve yok oluş) meydana gelmiş olur. Kelamcıların atom nazariyesinde arazların iki ayrı zamanda var olamayacağı düşünülüyordu. Bu düşüncede yaratılan her şeyin birbirinden bağımsız cüzlerden meydana geldiği kabul ediliyordu. Bu cüzlerin bir araya gelmesine ve ayrılmasına sebep olan da kendi içlerinde taşıdıkları güç değil, Allah'ın yaratmasıdır. Böylece Kelam'da Allah'ın müdahalesiyle sürekli yeniden yaratılan bir âlem teorisi geliştirilmiş olmaktadır.

Kelamcılar, maddeciliğin İslam felsefesinde ortaya çıkan değişik biçimlerini *Tabiiyyun*, *Dehriyye*, *Muattıla*, gibi adlarla sınıflandırmışlardır. *Tabiiyyun* (*Naturalizm*) adı, genellikle maddenin görünümlerinde ve duyumlarda ortaya çıkan çeşitliliğin kökenini maddenin doğasında arayan akımları belirlemek için kullanılır. Buna göre doğal olayların nedenini yalnızca doğada ve doğal nesnelerde aramak gerekir. Bütün olaylar (maddi ya da zihinsel süreçler) yeterli açıklamalarını zorunlu tabiat kanunları içinde bulur. Bu eğilim kelamcılarca *şirk-i esbâb* (nedenlerle Tanrı'ya ortak koşma) olarak sınıflandırılmıştır. Bazı kelam bilginleri, sonuçları doğadaki nedenlere bağlamakla birlikte her ikisinin de Tanrı tarafından yaratıldığını kabul eden, nedenleri yaratan Tanrı'nın onların doğal sonuçlarını da yaratması gerektiğini savunan Mutezile'yi bu tanımın dışında tutarlar. Böylece dışarıda göreli bir determinizmin varlığı olumlanmış olmaktadır. Bu durumda Tanrı *Musebbibu'l-esbâb* (sebeplerin sebebi, tabiattaki her şeyin belli bir sebeplilik içinde yürümesini takdir eden) olarak görülmektedir.

6. Kader Meselesi ve Zaman Metafiziği

Kader meselesinin metafizik unsurlarından biri zamandır. Kur'an'da zamana ilişkin kullanılan *dehr, hîn, ân, zamân, ebed, ezel, sene, âm, umr, ecel, yevm, asr, sermed* gibi terimlerin ciddi bir metafizik incelemeye tabi tutulması gerekir.

Zamanı hareketin sayımı olarak tanımlamak, zamanın kendinde bir gerçekliğinin olmadığını kabul etmektir. Zira bu, zamanın dışındaki varlıkları toplayarak zamanı meydana getirmek demektir. Dâvûd el-Kayserî, zamanın harekete bağlı olarak tanımlanmasının yaratacağı bu sorunu aşmak için, zamanı varlığın bekasının ölçüsü olarak tanımlar. Kayserî, zamanı *varlığın ölçüsü* olarak tanımlayan Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî'ye de karşı çıkar.

Zamanı harekete yahut varlığa bağlı bir kategori olarak tanımlayıp tanımlamama tartışmaları çağdaş zaman metafiziği tartışmaları içinde de kendine yer bulmuştur. Zamanın kendinde bir gerçekliği olduğunu kabul eden ve zamanı geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde kiplere ayırarak tanımlayan teoriye (A) zaman teorisi; zamanı kendi dışındaki varlık yahut olaylara bağlı görece bir kategori olarak tanımlayan teoriye ise (B) zaman teorisi denmektedir. Bu adlandırmayı yapan ve bu yöndeki tartışmaları başlatan J. McTaggart'tır. (A) zaman teorisi daha çok klasik Orta Çağ felsefe ve teoloji geleneğinin devamıdır ve Allah'ın 'kemâl' sıfatlarından hareket ederek meseleyi çözümlemeye çalışmaktadır. (B)zaman teorisini ise bilim felsefecileri savunmaktadır. Orta Çağ'da egemen olan ve sonradan "klasik tasavvur" olarak da adlandırılan ezelîlik anlayışına göre, kemâli gereği Tanrı, zamansız bir varlıktır. Zamansızlığın aksine bir varlığın zamansal olması ise sonlu bir varoluşa sahip olması, hayatının, geçmiş, şimdi ve gelecek gibi zamansal parçalardan oluşması anlamına gelmektedir. Zamansal varlık olarak insan, şimdiki anın ilerlemesi ile sürekli bir değişim içerisinde yer almakta ve hayatının tamamına bir anda sahip olamamaktadır.

YEDİNCİ BÖLÜM
SOSYAL TEOLOJİ: VAROLUŞ SÜRECİNE İNSANIN KATKISI

1. Sosyal Teoloji: Kavramsal Tahlil

Tanrı'nın vahyini veya Tanrı hakkında konuşmayı ifade edecek şekilde kullanılan *Theology*,[1] çoğunlukla insanı değil Tanrı'yı konu edinen bir disiplin görünümündedir. Her ne kadar teolojinin konusunun sadece Allah olmadığı, teolojiden aynı zamanda insana dayalı sosyal bir düzenin de ortaya çıktığı çoğu zaman vurgulansa da[2] bu vurgu hak ettiği güce kavuşamamıştır. Tanrı'ya aşırı vurgu yaparken insana ve insanın varlık alanında ifade ettiği anlama yeterince eğilmemesi sebebiyle bu yaklaşım, tabiatında bazı olumsuzlukları barındırmaktadır. Bu eksik yaklaşımın doğal sonucu olarak Mutezile ve belli bir dereceye kadar da Mâturîdî kelamı hariç, Eş'arî ağırlıklı klasik kelam, insanı ikinci derecede öneme sahip ve bütün faaliyetlerinde 'sadece' Tanrı'ya bağımlı bir varlık kategorisi olarak değerlendirmektedir. Hatta insanın fiilleri ve bu fiillere yönelik iradesi, hiçbir şekilde insanın kendi öz gücü olarak görülmemekte, Tanrı'nın mutlak otoritesi, otantik bireysel otoriteye karşıt bir güç şeklinde konumlandırılmaktadır. Böyle olunca, Allah'ın insanla olan

[1] *Teoloji* ve *Kelam* terimleri tam olarak birbirinin yerini tutmamakla birlikte birçok ortak noktaya sahiptir. *Teoloji*, daha çok Tanrı hakkında üretilen bilgiyi içerirken, *Kelam* buna ek olarak, insanın eylemlerini ve bu eylemlerin kaynağı durumundaki bilgi, irade gibi konuları tartışan bir genişliğe sahiptir. Başka bir ifadeyle Batı'da Din Felsefesinin tartışma konuları içinde ele alınan temalar İslam düşünce geleneğinde Kelam'da tartışılmıştır. Bu yazıda Kelam ve Teolojinin ortak alanlarındaki bazı yanlış tutumlar irdelenip yerine yenileri önerildiği için, iki terimi birbirinin yerine kullandık ve bahsettiğimiz ayrımları dikkate almadık.

[2] B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, Hasan Hanefî'nin bu eserin Arapça tercümesi *Risâle fî'l-Lâhûta ve's-Siyâse*'ye yazdığı mukaddime, Mısır tsz., s. 13.

hem epistemolojik, hem de ontolojik ilişkisi, insanı bilgisel olarak güçlendiren, yaratma gücünü artıran değil, tersine insanı zavallılığa iten, güçsüz kılan bir unsur olarak değerlendirilmekte; insan, Allah'ın mutlak kudreti karşısında âciz ve mutlak ilmi karşısında cahil olarak görülmektedir.

Hâlbuki ilahî sıfatlara beşerî varlık düzleminde sahip olan insanı, ilahî gücün kaynağının mutlaklığı karşısında ezilmek değil gurur duymak, Allah'a rakip olmak değil onunla birlikte iş görmek ve 'insan'ın omuzlarına yüklenen sorumlulukları bu düşüncenin verdiği dinamizmle yerine getirmek yönünde harekete geçirecek bir zihniyetin geliştirilmesi zorunludur.

Kutsal kitapların resmettiği insan karakterinin aksine, insanı kendi dışındaki varlıklarla neredeyse aynı düzleme çeken ve insanı zavallı bir varlık olarak kabul eden klasik anlayış, haklı olarak, karşıt düşüncelerin (varoluşçuluk, deizm, ateizm vs.) ortaya çıkışını tetiklemiştir. Ortaya çıkan bu reaksiyoner düşünceler, insanı düştüğü yerden kaldırma iddiasıyla onu Allah'ın karşısına rakip bir varlık olarak çıkarma çabası içine girmiş ve insanı kendine de yaratanına da yabancılaştırmıştır.

Teolojinin sadece tabiatüstüne referansla ele alınmasının getirdiği bu teorik sınırlılık ve daha da önemlisi pratik çıkmazlar, 'sosyal teoloji' kavramının önerilmesini zorunlu kılmaktadır. Kelamın ilkelerinin (*mebâdi'*) ve bu ilkeleri savunacak yardımcı unsurların (*vesâ'il*) zamana göre değişiklik gösterebileceğinin genel bir postulat olarak kabul edilmesi,[3] böyle bir önermede bulunmamızı mümkün kılmaktadır. Önerdiğimiz 'sosyal teoloji', başka bir ifadeyle 'toplumsal kelam', kelamın insanla ve insani değerlerle ilgili söyleyecek sözü olduğunu, alanının sadece tanrısal olana hasredilmesinin yanlışlığını iddia eden, insanı hayatın gerçekleriyle birebir karşılaştırmayı ve bu gerçeklere ilişkin davranış geliştirmeyi insana öğreten bir disiplindir. Böylece dinlerin reddedilme gerekçesi olarak ileri sürülen olumsuz insan anlayışının ortadan kalkması sağlanacaktır. Varoluşçuluk dinlere karşıydı; çünkü varoluşçulara göre entelektüel akıl yürütme ve kurumsallaşmış toplum ve bunlara destek veren din, insanı yaşamın en önem-

[3] İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul 1339-1341, s. 7.

li gerçeklerinden kaçırma tarzlarıydı. Sosyal teoloji, varoluşçuluk ve benzeri düşünce eğilimlerinin dini reddetmede gerekçe olarak kullandıkları eksiklikler üzerinde durur ve aslında doğru anlaşıldığında dinin insan ruhunu bu gerçeklerden kaçırmayı değil, onlarla karşı karşıya getirmeyi hedeflediğini göstermeye çalışır.

Sosyal teoloji, toplumsal yapının bir süreç içinde insanlar tarafından iyiye doğru değiştirilip dönüştürülmesini (*istihlâf - halîfe* kökünden) kendine mesele edinir ve toplumu bir sürecin ürünü olarak kabul eder. Başka bir ifadeyle toplum, bir bütün olarak ele alındığında, üyelerinin şu anki yaşam anlarından ayrı olarak toplu bir kimliğe sahip olan sosyal bir süreçtir. Bu sosyal sürecin işlemesinde ve bu sürecin ürettiği değerlerin temelindeki sebepler ve sonuçlarda, tanrısal ve insani değerlerin katkısının ne olduğunu irdelemek de sosyal teolojinin bir diğer görevidir.

Sosyal teoloji, orijinal kaynaklarla ilişkisini kurarak, insanın gerçek algılanma biçimini yeniden değerlendirmeyi ve kutsal kitaplardaki insan anlayışının dünyadaki tüm değişimlere ve gelişmelere katkıda bulunup hızlandırabileceğini ortaya koymayı hedeflemektedir. Başka bir ifadeyle, bu teolojiyle kaynağını tespit etmeye çalıştığımız insan, ne Tanrı'nın mutlak sıfatlarını kendi gücü için bir tehlike görüp Tanrı'yı yok sayan bir ateist ya da deist, ne de kendini tümüyle Tanrı'nın iradesine terk edip, 'ben' olmanın getirdiği tüm sorumlulukları da Tanrı'ya havale eden sorumsuz ve kaderci bir varlıktır.

Sosyal teolojinin görevi, imanın insanda yarattığı tecrübeden yararlanmayı sağlamaktır. Vahiy alan peygamberin vahiy öncesi ve sonrası yaşam tecrübesi nasıl farklılaşıyorsa, aynı şekilde inanan kişinin yaşam tecrübesi de farklılaşacaktır. Sosyal teoloji, böyle bir imanla 'Tanrı bilinci'ni zihninde canlı tutan mü'mini yorumlamaya, deşifre etmeye ve bu donanıma sahip birinin nasıl bir hayata kaynaklık edebileceğini anlamaya çalışır. Bu anlamda sosyal teoloji, mü'minin inandığı ve benimsediği nesnel bir şeyle, örneğin vahiyle yahut Tanrı'nın kelamıyla değil; tersine, bunları anlayan ve yorumlayan özneyle yani mü'minle ilgilenir ve Tanrı'nın kelamıyla irtibatın nasıl bir insan yarattığını sorgular.

Sosyal teoloji üç ana temele dayanır: Tanrı, insan ve toplumsal süreç (veya değişim). Değişmeyecek tek gerçek ve mutlak varlık olarak Tanrı'yı gören din, toplumun değişmesini bir zorunluluk kabul eder. Fakat din öyle bir Tanrı ve insan tipolojisi resmetmelidir ki insan kendinde bu değişime kök sağlayacak gücü hissetsin ve sosyal sürece katkıda bulunurken, başka bir ifadeyle, tarihin devinimine eşlik ederken Tanrı'yı karşısında değil, yanında görebilsin.

Şimdi sırasıyla bu üç temeli irdeleyelim.

1.1. Tanrı

İnsan düşüncesinin bütünüyle dinsel altyapıyla beslendiği dönemlerde bile, Tanrı'nın neliği ve kendi dışındaki varlıklarla nasıl bir ilişkisi olduğu konusunda tek tip bir düşünce yoktu. İnsanlardan bir kısmı Tanrı'yı, bizim algılayabileceğimiz bir mahiyete sahip –çoğunlukla da büyük bir insan şeklinde– bir varlık olarak düşünürken; bir diğer kısmı, Tanrı'yı tamamen insanın algı ve anlayışının dışında görüyordu. Yine bazıları Tanrı'yı bütünüyle aşkın, dünyadan uzak kabul ederken, başkaları Tanrı ile âlemin birbirinden ayrılmasının neredeyse imkânsızlaştığı bir içkinliği (panteizm) savunuyorlardı. Bütün bunlardan şu çıkmaktadır: İnsanların, 'Tanrı' terimi konusunda, tecrübe dâhilinde görüp de kullandığımız, mesela 'kedi', 'ağaç' gibi kelimelerden anladıkları bir anlam birliğini sağlamaları mümkün değildir. Bu da bizi, hem Allah hakkında (monoteizm, henoteizm, politeizm, ateizm vs.) hem de Allah'ın âlemle ilişkisi konusunda (teizm, deizm, panteizm vs.) çoklu spekülasyonlar alanında bulunduğumuz gerçeğiyle karşılaştırır.

Tanrı'ya dair en eski düşünce, mitolojik karakterlidir. Mitolojide Tanrı, duyu algılamasının bir nesnesi olarak görülüyordu. Bu mitolojik düşünce unsurlarını Eski ve Yeni Ahit'te fazlasıyla bulmak mümkündür. Buna göre, Tanrı yeryüzünde görülebilmekteydi. Daha sonra, Tanrı'nın görülebileceği düşüncesi kabul görmemeye başlayınca, bu sefer en azından, bizzat kendini göstermese de gökyüzünden sesinin duyulabileceği, tecellilerde bulunabileceği ve kendini farklı formlarda gösterebileceğine inanılmaya başlanmıştı. Bu düşünce zaman içinde terk edildi. Artık gökler ve dağ başları tanrıların

mekânları olarak algılanmaktan çıktı ve Tanrı'nın herhangi bir duyu organıyla idrakinin mümkün olamayacağı kabul görmeye başladı.[4]

Somut düşüncenin egemen olduğu bu dönemde, insanların Tanrı'yı da bu somut düşünce kategorileri çerçevesinde tahayyül ettiklerini ve dünyevi zaman ve mekân kavramlarını Tanrı'ya da tatbik ettiklerini görüyoruz.

Bu mitolojik düşünce dönemini, metafiziksel dönem takip etmiştir. Bu dönemde, mecazi olarak Allah'ın 'yukarıda', 'üstte', 'ötelerde' olduğu söylense de O'nun özel bir mekânı olmadığı kabul ediliyordu. Dünyayı O'nun yarattığı ve yarattığı şeyler üzerinde hükümran olduğu ve âleme müdahale ettiği kabul ediliyordu.

Modern bilimin ortaya çıkışı, gelişme kaydetmesi ve olayları dünya içindeki diğer olaylarla ilişkilendirerek açıklamaya başlaması, metafiziksel dönemin Tanrı anlayışı için büyük sıkıntılar yaratmaya başlamıştır. Modern bilimi bir dünya görüşü hâline getirenler, Tanrı'nın anayasal bir monark gibi yetkisiz bir şekilde, bulunduğu yeri muhafaza etmesine izin veriyorlardı.

Metafiziksel dönemin sonunu getirme çabalarına en önemli katkıyı analitik felsefe yapmış ve Tanrı kavramı bu felsefeyle içerik değişikliğine uğratılmıştır. Arka planında, gözlem, deney ve doğrulamaya dayanan emprik bilim yatan analitik felsefe, Tanrı'yı metafiziksel içeriğinden sıyırmıştır. Bu çerçevede, bilimsel yaklaşım ve bunun ilmî disiplinlere uygulanma tarzı olan pozitivizm metafiziksel dönemin Tanrı'sının da mitolojik döneminkiyle aynı kaderi paylaşması için her türlü çabayı göstermiştir.

Bütün bunlardan sonra, evreni açıklayan bir hipotez olarak kullanılan Tanrı, Yunanlıların Zeus'u, Aristo'nun hareket etmeyen hareket ettirici gücü, teist filozofların ve muhafazakâr toplumsal düzenin Tanrı'sı, son iki yüzyıl zarfında, insana ve insani değerlere yer açma adına, dünyanın bir kenarına itilmeye çalışılmıştır. Eğer din *ezelî bir düzene veya idareciye duyulan ihtiyaç* olarak tanımlanacak olursa, bu durumda, dünya gittikçe sekülerleşmiş ve dinden arındırılmaya çalışılmıştır. "Sekülerleşme

[4] John Macquarrie, "How Can We Think of God?", *New Theology:* 3, ed. M. Marty & D. Peerman, New York 1965, s. 42.

dinden ve kutsal[5] olandan arınma sürecinin son aşaması olarak kendini göstermiştir."[6]

Bu sekülerleşme sürecinde, Tanrı'yı insana ve onun özgürlüğüne rakip olarak görenler, Tanrı'nın yeryüzünden sürülüp çıkarılması gerektiğini iddia ettiler. Buna bağlı olarak da Tanrı'sız bir dünyada masumiyet ve iffet içinde yaşamanın yollarını aradılar. Örneğin, *Etranger* (*Yabancı*) yazarı Albert Camus'ye göre, Tanrı'nın yokluğu sadece acıklı bir durum değil, aynı zamanda zorunlu bir gerçekliktir. Camus, bu dünyanın ötelerine uzanan tüm değerleri ve ümitleri, bu dünyaya ve içinde yaşayan insanlara bir ihanet olarak görüp reddediyordu.

"Eğer Tanrı yoksa O'nu var etmeliyiz." diyen Voltaire'in[7] tersine Camus, "Eğer Tanrı varsa O'nu yok etmeliyiz." savını dile getirmekteydi. Camus'ye göre, Tanrı'nın varlığı ile insan sorumluluğu arasında kaçınılmaz bir çelişki vardır.

[5] Burada kutsaldan ne anlaşılması gerektiğiyle ilgili küçük bir not yararlı olacaktır: *K-d-s* kökünden gelen kutsal (mukaddes, takdis vs.), insanı evrenin yaratıcısı ve değerlerin kaynağı Tanrı'ya, O'nu hakkıyla tanımanın ve aramızdaki ilişkileri hakkıyla gerçekleştirmenin ilkelerini içeren inanç doktrinine, iradesiyle ait olmayı tercih ettiği cemaate ve insanlar arasında hâkim olmasını istediği ahlak ilkelerine bağlayan temel duygudur. Kutsalı belirleyen en önemli unsur kişinin, kaynağı tabiatüstü sayılan varlığa sevgi (cemal) ve korkuya (celal) dayalı bir duyguyla bağlanma eylemidir. Kutsal, çiğnenmemesi gereken bir olgudur, bunu sağlamak için de dünyevi ve uhrevi yaptırımlar öne çıkarılır.

Kutsal terimi Kur'an'da, başta Allah olmak üzere farklı varlıklara atfedilmektedir. Allah'a atfedildiğinde, Allah'ı uluhiyet makamıyla bağdaşmayan her türlü nitelikten tenzih edip O'na tazimde bulunma anlamını içermektedir. Allah dışında melekler de bu nitelikle anılmaktadır. Özellikle vahiy meleği Cebrail rûhu'l-kuds (kutsal ruh) olarak geçmektedir (2/Bakara, 87 ve 253).

Kutsal mekân: Bazı Kur'an ayetlerinde mekânlara kutsallık atfedilmektedir (20/Tâhâ, 12; 5/Mâide, 21). Buraların mukaddes oluşu, manevi kirlerden arınmış olmaları, üzerinde Allah'tan başkasına tapınılmamış olmaları, bereketlere ve iyiliklere kaynaklık etmeleri, şeklinde anlaşılmalıdır.

Kutsal zaman: Kur'an'ın nazil olmaya başlaması, peygamberin gece yürüyüşü (*isra*) gibi olayların gerçekleştiği zamanlar da bu olayların önemine işaret etmek üzere kutsal kabul edilmektedir. Mekânın ve zamanın kutsallığı onlarda gerçekleşen olayların önemine işaret etmek üzere vurgulanmaktadır ve görecelik ifade eder. Tabiat nesnelerini, şahısları, mekân ve zamanı gerçek anlamda kutsallaştırma ve Allah'a izafe edilmesi gereken nitelikleri onlara da verme veya Allah'tan umulması gerekenleri onlardan umut etme eğilimleri İslam'ın mücadele ettiği bir sapmadır. Geçmiş dinî gelenekler içinde Üzeyir'in ve İsa'nın bu şekilde kutsallaştırılmaları Kur'an tarafından eleştirilmektedir. Tabiat nesnelerini, zaman ve mekânı kutsallaştırmak, onlara Allah'a gösterilen saygı göstererek Allah'tan korkar gibi onlardan çekinmek Allah'a şirk koşmaya eşittir. Bu sebepten, Nuh'tan başlamak üzere bütün Allah elçileri Allah'tan başkasına kutsiyet atfedip onlara bağlılık göstermemeleri konusunda halklarını uyarmışlardır.

[6] John Killinger, "The Uses of Agnosticism: Secularism in Modern Literature", *New Theology: 3*, s. 133. Daha geniş bilgi için bkz. T. Altizer & W. Hamilton, *Radical Theology and the Death of God*, USA 1966.

[7] Voltaire'in, var edilmesi gerektiğini düşündüğü Tanrı, halkın ahlaklı davranmasını ve birbirleriyle iyi geçinmelerini sağlayacak ahlaksal davranışların kaynağı olarak görülen bir semboldür. Bundan, onun gerçek anlamda bir Tanrı'nın varlığını arzuladığı zannedilmemelidir.

Bu varsayımına göre Camus ateist olmak zorundaydı. Fakat her ateist kendine has özellikler taşır. Camus'ün inkâr etmek zorunda olduğunu hissettiği Tanrı, kutsal kitapların anlattığı Tanrı değil, özel tanrılardı. Camus, açıkça, klasik bir 'Hıristiyan ateist'ti. Romalıların mitolojik yerel tanrılarını reddeden ilk Hıristiyanlar nasıl ateist olarak ilan edilip kovuşturulmuşlarsa, Camus de Ortodoks Hıristiyan ilahiyatının Tanrı'sını, insan hürriyeti ve adaletle uzlaşmaz bir Tanrı olarak görmüş ve aynı tepkiyi çekmiştir. Bu yüzden o, bu Tanrı'yı reddetmek zorundaydı. Ama onun bu inkân, kinden ya da ümitsizlikten kaynaklanmıyordu ve Camus'yü çağdaşlarının birçoğunun savunduğu ıstırap kaynağı varoluşçuluklarının çok daha ötesine geçiren de buydu.

Camus, geleneksel Hıristiyan Tanrı doktrini ve insanın tam anlamıyla hür ve sorumlu varlık olması arasında önemli bir çelişki olduğunu varsayıyordu. O bu çelişkiyi bütün ciddiliğiyle karşısına aldı. Meseleyi irdelerken, Camus tam anlamıyla Fransız devriminin çocuğu gibi görünmektedir. O, bu meselede, birçok konuyu kendisinden ödünç aldığı Pierre Joseph Proudhon'un (1809-65) ayak izlerini takip eder. "Tanrı kötüdür." diyor Proudhon, "Çünkü O, insanı yaratıcılığından, basiretinden ve öngörüsünden mahrum etmektedir." Bu yüzden, Proudhon'a göre, "Hür ve akıllı insanın yapması gereken ilk şey, Tanrı fikrini zihninden ve bilincinden sürüp çıkarmaktır."[8] Tarih, ona göre, Tanrı ve insan arasında bir rekabet alanıdır ve insan sadece ilahî düşmanını tahtından indirerek zaferi kazanabilir.

Proudhon ilk Hıristiyanların, sekülerleşme işini omuzlayan kişiler olduklarını ve bu işi onların bıraktığı yerden daha ileriye götürmenin zamanının geldiğini söylüyordu. Bu ilk Hıristiyanlar, pagan tanrıları yeryüzünden sürmüşler ve insanları bunların hiddetlerinden kurtarmışlardı. Bunlar da çağdaşları tarafından ateistlikle suçlanmışlardı. Proudhon kendini bu ilklerin takipçisi, Camus de kendini Proudhon'un takipçisi olarak görür.[9]

[8] Karl Löwith, *Meaning in History*, Univer. of Chicago Press, Chicago 1949, s. 63.

[9] *Sefalet*'in yazarı Proudhon'a göre, "Realite, mahiyeti icabı giriftir..." Gerçeğin akışını bütün teferruatı ile kavramak için tek geçerli metot, sentezleri bir yana iten 'antitezler diyalektiği'dir.

Büyü ve animizm gibi inanç ve tapınma biçimlerini ortadan kaldırdığı için dini, sekülerleşmenin ilk adımı ve başlangıç noktası olarak görme konusunda sosyolog-teolog Harvey Cox da argümanlar getirmektedir. Cox, insanın yeryüzünde Tanrı'yla birlikte ortak sorumluluk taşıması, diğer varlıklar üzerinde hükümranlık sahibi olması gibi, insana kutsal kitabın verdiği imtiyazları da sekülerleşmenin temel taşları olarak görür.[10] Yine Yeni Ahit'in gramerinin kategorik emperatif (emir ve yasa mahiyetinde) değil de daha çok bir oluşun tasviri olarak, kendini ortaya koymasını da sekülerleşmeye imkân tanıyan bir olgu olarak tespit eder.[11]

Bu sekülerleşme çabası, Alman liberal Protestan teologların başını çektiği bir akım hâline gelmiştir. Yahudi-Hıristiyan düşünce geleneğinin, mevcut hâliyle, 17. yüzyılda başlayıp II. Dünya Savaşı'nda zirvesine ulaştığı kabul edilen bilimsel dünya görüşüyle uyuşmadığını varsayan bu teologlar ya Hıristiyanlığı ilk yüzyılda içinde barındırdığı mitolojik unsurlardan arındırma (Rudolf Bultmann), ya 'dinsiz bir teoloji' geliştirme (Dietrich Bonhoeffer), ya da aşkın bir varlık olan Tanrı'yı ontolojik bir varlık zeminine çekmenin yollarını aramışlardır (Paul Tillich).[12]

19. yüzyıl liberal teolojisi daha çok Feuerbach gibi düşünürlerin kullandığı, 'Tann hakkında konuşurken insan tecrübesini başlangıç noktası olarak alma' yöntemini kullanmayı tercih etmiştir. Feuerbach'a göre, Tanrı hakkında konuşmak, tam anlamıyla insan 'ben'i hakkında konuşmaktır. Feuerbach'ın, "Tan-

Sosyal realite, daha geniş bir ifade ile beşerî realite, sonsuz bir diyalektik hareket içerisindedir. Bu hareketi bütün kıvrımlanyla izlemek için diyalektik bir ampirizme ihtiyaç vardır... Proudhon'un diyalektiği, Hegel diyalektiğinin tam tersidir. Hegel, insan cemiyetini ve tarihini bir 'teodise' hâline getirmişti. Proudhon, aşırı bir ateist olarak sahneye çıkar. Cemiyet, kendi tarihini tamamen insanca bir emekle yaratan Promete'dir... Proudhon, Hegel diyalektiğinin hem uygulanışlannı tenkit eder, hem teorisini. Antinomiyi teşkil eden iki terim, ya kendi aralannda veya başka antinomik terimlerle dengelenir. Bundan yeni sonuçlar doğar. "Bir elektrik pilinin kutuplan nasıl birbirini yok etmez ise antinomik terimler de birbirleri içinde erimez. Mesele onlan kaynaştırmak değil –kaynaşmaları, yok olmaları demektir–, aralannda bir denge kurmaktır, daima değişen bir denge. Hegel'in formülü yanlıştır; üç terim yoktur, iki terim vardır ve antinomi halledilemez. Ya sallantıda kalır, ya dengeye elverişli bir antagonizma meydana getirir." Bkz. Cemil Meriç, *Sosyalizm ve Sosyoloji Tarihinde J. Proudhon*, Fakülteler Matb., 1969.

[10] Bernard Murchland, "How Do We Speak of God Without Religion", *The Secular City Debate*, ed. Daniel Callahan, New York 1966, s. 17.

[11] Harwey Cox, *The Secular City, Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, New York 1966, s. 116.

[12] W.G. Pollard, *Theology and Science at the Frontiers of Knowledge*, Scottish Academic Press, Edinburgh 1987, s. 183.

rı insandır." sözü, teolojiyi insan tecrübesiyle temellendirme teşebbüsünün bir neticesi olarak söylenmişti.

Bu, Tanrı'nın sonunun geldiğini mi gösteriyordu? Nietzsche' nin ilan ettiği gibi Tanrı ölmüş müydü? Yoksa bu, Tanrı anlayışımızda devrimci bir değişiklik yapmanın zamanının geldiğini mi gösteriyordu? Tanrı'ya dair geliştirilen yeni bir anlayışta Tanrı ismi tıpkı Ali, Ahmet ismi gibi belli bir kişiyi göstermektedir. Dolayısıyla, benim Tanrı'yla karşılaşmam da bir kişiyle olan karşılaşmam gibidir. Martin Buber'in ifadelerini kullanırsak, bu ilişki, bilimsel anlayışa hâkim olan 'Ben, O' ilişkisinin tersine 'Ben, Sen' ilişkisidir.[13] Bu çok önemli bir ayrımdır ve Tanrı'yı metafiziksel kavramlarla algılamaya çalıştığımızda içine düştüğümüz birçok zorluktan bizi kurtarmayı hedeflemektedir. Bu durumda, Tanrı dünyanın dışında, görünmez, dokunulmaz bir varlık olmaktan çıkıp, bizimle buluşabilecek bir şahsa dönüşür. Ama bu Tanrı algısı da kurtulmaya çalıştığı zorluklar kadar ciddiyet taşıyan kendi zorluklarını beraberinde getirmektedir.

Alternatif bir Tanrı anlayışı da (Paul Tillich örneğinde olduğu gibi) Tanrı'yı 'kendinde varlık' olarak düşünmektir. Bu varlık, kendini özel varlıklarda, bu varlıklar aracılığıyla ve onlarla birlikte gösterir; bunların dışında kendine ait bir varlığı yoktur.[14]

Tanrı'nın ölümünü ilan eden teologların dışında, uzlaşmacı bir yol arayışında olan liberal teologlar da vardır. Bunların başını Friedrich Schleiermacher çekmektedir. Schleiermacher, eserlerinde Hıristiyanlığın çağdaş zihniyetle sadece uyuşmakla kalmadığını, aynı zamanda bu çağdaş zihniyet tarafından doğrulanacak argümanları da içinde barındırdığını ortaya koymaya çalışmıştır. Lücke'ye yazdığı mektubunda, imanın modern bilgiyi saf dışı bırakmadığı gibi, modern bilginin de imanı kulak arkası etmediğini yazmaktadır.[15] K. Barth da bu teşebbüsleri, teolojinin, insan tecrübesiyle değil de Tanrı'nın vahyiyle başladığını söyleyerek yanıtlamaya çalışmıştır. Barth, teolojik liberalizmin insandan başlayarak teolojinin önermelerini insani ögelerle

[13] Martin Buber, *I and You*, çev. Ronald Gregory Smith, Scribners, New York 1958; Ben-Sen öğretisinin Martin Buber tarafından detaylı bir şekilde irdelenişi için ayrıca bkz. R.G. Smith, "Martin Buber", çev. Mehmet Dağ, *AÜİFD*, XXVI, 287.

[14] Bkz. Paul Tillich, *Systematic Theology*, Chicago Univ. Press, 1951; *The Protestant Era*, Chicago Univ. Press, 1948; *Dynamics of Faith*, New York 1958.

[15] *Sendschreiben an Dr. Lücke*, ed. Hermann Mulert, Giessen 1908.

doldurmaya başlamasını reddetmiş, vahyin İsa Mesih'te vücut bulmasını teolojinin başlangıç noktası olarak görmüştür.[16]

Dinde böyle bir arayışa girenler, reformasyon döneminde Tanrı'ya verilen inisiyatifin ve egemenliğin[17] yeniden el değiştirmesinin peşinde idiler. Reformasyon dönemi, dinsel değerlerle ilgili olarak Rönesans'ın takındığı tutumu ifrata vardırmıştır. İfrat ve tefrite dayalı her düşüncenin karşıtını oluşturması kaçınılmazdır. Bu sebeple, Tanrı ile ilgili düşüncelerinde liberal teologların aşırı bir tutum takınmaları ve Tanrı'nın ölümünü ilan etmelerinde reformasyon döneminde oluşturulan karşıt altyapının büyük payı vardır. Richard Niebuhr, liberalizmin doğuşunu dahi, Hıristiyanlığa egemen olmaya başlayan aşırı kaderciliğe bir reddiye olarak görmektedir.[18]

Hıristiyanlığın reformasyon döneminde Tanrı, hem bir varlık olarak, hem de idare edici bir kudret olarak kendini hissettiriyordu. Tanrı, evrendeki değişmez uyum ve düzenin sağlayıcısı bir varlık olmaktan ziyade, gündelik yaşamın üzüntü ve sevincinde gösteriyordu kendini. Bu dönemin düşünürleri, Tanrı'yı mutlak bir idareci, yaratılmış âlemi de her şeyiyle Tanrı'ya bağımlı bir varlık alanı olarak kabul etmişlerdi. Her ne kadar, Tanrı insandan itaat talep etse de insanı kurtaran, bu itaati değil, Tanrı'nın inayeti olarak kabul edilmişti. Oluşturulan kavramlar, tabiattan ziyade 'tabiatüstü'ne dayanmaktaydı. İnsana ve insanın yaratılmış varlık alanı içindeki yerine hiçbir göndermede bulunulmuyordu. Önemli olan Tanrı'nın insanları kurtarmasıydı, insanların kendi güçleriyle kurtulmaları değil.[19]

Tanrı'yı geri plana iten bir dünya görüşü oluşturmaya girişenlerin temel kaygısı, dinî/ahlaki değerlerin aşınmasıyla birlikte Batı kültürünün temel varsayımlarının, ardında bundan böyle Tanrı kavramıyla doldurulamayacak bir gedik bırakarak çökeceği düşüncesinden ibarettir. Onlara göre, bu ahlaki dünyanın yok olmasından ötürü, felsefe ve dinin eski projesiyle, sanki hiçbir şey olmamış gibi, yola devam etmek mümkün değildi. Teolojik söylemin öldüğünün kabul edilmesiyle birlikte, hiçbir

[16] John W. Elrod, agm.
[17] Jerry A. Irish, "America and the Kingdom of God", *The Journal of Religion* 56 (1976), sayı: 3, s. 240.
[18] R. Niebuhr, *The Kingdom of God in America*, Harper Torchbook, 1959, s. 183.
[19] 17 agm.

şeyin sorgulanmaksızın kabul edilmesi söz konusu olamayacağından, sahici (realist) felsefe kendini dinin, felsefenin ve kültürün belli başlı tüm varsayımlarını ve ön kabullerini eleştirmek ve analiz etmek zorunda hissetmiştir. Bunun sonucunda da iddiaların gerçekliğinin, hangi perspektiften bakıldığına bağlı olarak değiştiğini savunan radikal perspektivizm doğmuştur.

Pozitivist dünya görüşü de dinî değerleri perspektiflere göre değerlendirip izafi değerler hâline getirmeye çalışan bu süreci hızlandırmıştır. Dinlerin hâkim olduğu çağın, Yunan filozoflarının sistemleştirdiği dünya görüşleriyle kapandığını ve bu büyük sistemci filozofların çağının da pozitif bilimin egemen olduğu dönemle bitirildiğini iddia eden Comte'u burada ayrıca irdeleyecek değiliz; sadece, dini üç boyutlu zaman ve mekân algılayışının içine hapseden pozitivist düşünce dizgesinin oluşmasında Comte'un çok önemli katkısının olduğunu vurgulamakla yetinelim.

Bu sürecin sonunda da dinsel düşüncenin, dinin ritüel ve kurumlarının toplum bazında çürümesiyle, başka bir deyişle, Tanrı'nın göz ardı edilmesiyle doğan bu boşluğu kimin ya da hangi değerlerin dolduracağı sorusu ortaya çıkmıştır. Tam da bu noktada düşünceler farklılaşmaktadır.

Nietzsche ve Marx'a göre, "özgür, kendi fiillerinin (öz edimlerinin) yaratıcısı olan" (Nietzsche) ve "örgütlenme, tabiatı hâkimiyeti altına alma ve özgürlüğünü dışa vurma gücüne sahip olan insan" (Marx) Tanrı'nın yerini alan hâkim güç olacaktır. Bu mücadeleden baskın çıkacak olan da üst insandır. Bu düşünceyi dile getirmek üzere, "Mahvolmak ve kurban edilmek için yıldızların ötesinde bir neden aramayanlan severim ben, toprak bir gün üstün insanın toprağı olsun diye kendilerini toprağa kurban edenleri severim." diyor Nietzsche.[20] Nietzsche'nin meydan okuması Tanrı'ya duyulan ihtiyaçtan ve Tanrı kavramının geride bıraktığı gediği doldurma kaygısından kurtulmaya yönelikti. Durkheim'ın önerdiği çözüm ise İbrahimi inançların geleneksel Tanrı'sının yerine ahlaki bir toplumsal düzenin ikame edilmesiydi; Lukacs gibi Marksistlerin eserlerinde, geleneksel öznenin dünyevi ikamesini sağlayacak olan ise proletarya idi.

[20] Charles C. West, "What It Means to Be Secular, *The Secular City Debate*, ed. Daniel Callahan, New York 1966, s. 60.

Ama seküler varlığın başka bir yönü daha var. Kendini gerçekleştirme adına, Tanrı'nın ölümünü arzulayan insan, kendisinden de fazla ümitvar değil. Camus, bu emin oluşun çok uzağında durmakta. "Adalet adına Tanrı inkâr edildi, fakat Tanrı fikri olmadan adaletin kendinden bahsetmek mümkün müdür?" diye soruyor Camus.

Tanrı'ya meydan okuyan insan, değerlerini tanrısal değer olarak ilan edip, kendi standartlarını Tanrı'nın yerine koymaktadır. Kendince haklılaştırdığı bu isyan, devrim ideolojisi hâline gelmekte ve insan kendi idealiyle kurulan yeni bir zulmün kurbanı olmaktadır. 'İnsan insanın kurdudur.' (*Homo homini lupus*) ideali, 'İnsan insanın Tanrı'sıdır.' (*Homo homini deus*) idealine dönüşmekte ve kendisine sığınılıp, bağışlanma dilenecek 'gerçek' bir Tanrı ortada bırakılmamaktadır. Seküler medeniyetin ikilemi ve dramı bu... Bu dram neden bu kadar insanın acı çektiğini de açıklamaktadır. Hidrojen bombasından uyuşturucu bağımlılığına, bir veba gibi ortalığı kavuran fakirlikten asgari yaşam standartlarına bile yaşamı boyunca erişemeyen yüz milyonlarca insanın varlığına kadar uzanan sefalet, bu dramı çok iyi açıklamaktadır.

Tüm bunlar, bütün dinsel ve ahlaki değerlerden sıyrılan güçlü ve özgür insanın ikilemidir. İnsan olmanın getirdiği iktidar ile Tanrı'yla ilişkili olmanın getirdiği teleoloji (eylemlerinde belli bir gayeyi gütme) ve etiyoloji (bu gayeyi gerçekleştirmek için ahlaki değerleri dikkate almak) arasındaki ilişkiyi dengeleyemeyen insan, kurbanın kendisi olduğu bir anarşizmin fitilini de ateşlemiş oldu. Tanrı'ya inanmanın kölelik olduğu ve insan iradesini yok saydığı, gibi aşırı bir varsayımın karşısına tanrısızlığın özgürlük ve mutlak bir irade hâkimiyetini getirdiğini iddia eden insan, bu yanlış varsayıma dayandırdığı hayat felsefesiyle kendisini daha fazla köle ve bir o kadar da iradesiz kılan başka efendilerin buyruğuna girdi. Zira herkesin istediğini yaptığı yerde hiç kimse istediğini yapamaz; efendinin olmadığı yerde herkes efendidir; herkesin efendi olduğu yerde ise herkes köledir.

Yukarıda geçen iki görüşün de dengeden uzak olması sebebiyle, Allah-insan ilişkisini dengeli bir şekilde, daha doğrusu, kutsal kitaplarda resmedilen; insanı sadece çilekeş bir 'nesne

varlık' olarak görmeyen bir Tanrı ve kendisini bütün dinsel ve ahlaki sınırlamalardan bağımsız bir varlık olarak görmeyen bir insan şeklinde yeniden resmetme zorunluluğu vardır.

1.2. İnsan: Köle, Rakip ya da Ortak

İnsanı bağımlı ya da bağımsız, köle ya da hür bir varlık olarak tanımlamamız, onun evren içindeki yerini algılamamızda pusula işlevi görür. Bu algı, teolojik düşüncemizin başlangıcını teşkil eder ve imanımızı etkileyen tüm diğer teolojik kategorilerin niteliğine rengini verir ve genel düşüncemizin Tanrı merkezli (*teosentrik*) ya da insan merkezli (*antroposentrik*) olup olmayacağını da belirler. İnsan algımızın bu belirleyiciliğinden dolayı, özgür bir şekilde eylemde bulunan ve etrafında olup biteni kontrol etme kudretine sahip olan bir insan tasavvuru geliştirmek zorunluluğu vardır.

İnsanın Allah'ın yaratma planındaki yeri ve yaratılış gayesi konusunda iki akım tartışılagelmiştir.[21] Bunlar, insanın nesnel (objektif) ve öznel (sübjektif) gayelerini öne çıkaran eğilimlerdir. İnsanın nesnel gayesi, Tanrı'nın kendisi için öngördüğü planda ne ifade ettiği yönünden değerlendirilirken; öznel gayesi, hayata kendi perspektifinden bakması ve kendi endişelerini öne çıkarmasıdır. Aslında bu iki gaye bir şeyin iki yüzü gibidir; bu sebeple, "İnsanın nesnel gayesi nedir?" sorusuna verilecek cevap, "İnsanın öznel gayesi nedir?" sorusuna da verilebilir. Denge bu iki gayeden birinin aleyhine bozulduğu zaman, insanın anlam bütünlüğü parçalanmaktadır.

Bu öznel ve nesnel gayeler, insanın varlık yapısındaki düaliteye dayandırılabilir. Bu düaliteyle, insanın maddi varlık yapısını (*beşer*) ve bu maddi yapıyı anlamlı kılan ruhsal yönünü (*insan*) kastediyoruz. İnsan, insansı bir varlık olmaktan çıkıp tam anlamıyla insanlık niteliğini kazandığı ana kadar objektif gayenin yönlendirmesi altındadır.

"İnsan üzerinden öyle bir zaman geçmiştir ki bu süre içinde anılmaya değer bir şey bile değildi..."[22]

Ayetteki anahtar kelime *mezkûr*'dır (مذكورا). Hatırlanma, akıl-

[21] Herbert Waddams, *A New Introduction to Moral Theology*, New York 1965, s. 57.
[22] 76/İnsân, 1.

da tutulma, yâd edilme anlamlarına gelen bu kelime, insanın hem kendisinin hem de yaptıklarının hatırlanmadığı bir zaman kesitine işaret etmektedir.

Ayette ifade edilen "insanın anılmaya bile değmemesi", hatırlanmaya değer bulunmaması, insanın sübjektif değer aşamasını temsil etmektedir. İnsan bu aşamada sadece ilahî planın bir parçasıdır. Kendisi henüz yeryüzünün halifesi olarak ilan edilmemiş ve dolayısıyla yeryüzündeki rolünü oynamaya başlamamıştır. Bu süreç insana ruhun üflendiği aşamaya kadar devam eder. İnsan kendisine ruh üflendikten sonra, başka bir deyişle kendini ve varlıkları (*esmâyı*) bilme yeteneğine kavuşturulduktan sonra, yeryüzünün halifesi olarak tayin edilmiş ve bundan sonraki eylemleri tarihin kaydı altına alınmaya başlamıştır. Artık insan yaptıklarıyla sonrakiler için anılmaya değer hâle gelmektedir. Kendisine ruh üflenene kadar tarihin yönlendirmesine bağlı olan insan, o andan itibaren tarihi yapmaya başlamaktadır.

İnsanın öznel hedeflerinin olması ve bu hedefleri gerçekleştirecek bir donanıma kavuşturulması, ilahî olanla ilişkisinin bittiği ve ondan alacak bir şeyinin kalmadığı anlamına gelmez. Tersine, insanın Tanrı'ya ve Tanrı'nın hitabına olan 'açıklığı' devam etmektedir.

Geçmişte insanın varlık alanındaki gayesiyle ilgili sorulara verilen cevaplar daha çok objektif gaye penceresinden aktarılıyordu. Ana düşünce, Allah'ın gayesine vurgu yapılarak oluşturulduğu için, insanın bütün faaliyetlerinde takip etmesi gereken ve kendisine Tanrı tarafından empoze edildiği kabul edilen kurallar bütününün ürettiği bir zihin yapısı oluşmuştu. Bu zihnin önemli özelliği, insanın nasıl bir geleceğe sahip olacağını sadece Tanrı'nın belirleyebileceğini kabul etmesidir. Bu belirlemede Tanrı her zaman bir kanun koyucu, insan da konulan bu kanunlara boyun eğen biri olarak algılanagelmiştir. Buyurgan bir Tanrı tasavvuru geliştirerek zihnini körelten insan, Tanrı'nın ilahî yaratma planında kendisine verdiği rolü ve bu rolü başarıyla yerine getirmesi için kavuşturulduğu donanımı fark edemedi. Böylece düşünce ve eylem yeteneğini dumura uğratan insan, varlık alanında oynaması gereken rolü de oynayamadı. Allah'ın, etkin ve özgür bir güç olarak yarattığı insan, ilahî gayenin ona biçtiği rolün aksine, bu özgürlüğü teslim edecek ta-

bii ve tabiatüstü güçler arayışına girdi. K. Rahner'in ifadesiyle, özgürlük kendisine yük gelmeye başlayınca[23] insan, bu ağırlıktan kurtulmanın yollarını aradı.

Nesnelci yaklaşım, insanı, akıl ve iradeyle donatılmasına bakmaksızın, bu nitelikleri taşımayan dış dünyanın diğer varlık unsurları gibi sadece determinist bir çarkın sürgit işlemesini sağlayan bir dişli gibi gördü. Düşünce gücüyle ve eylemleriyle edilgen bir konuma itilen insanın bilgi üretmesi, evrenin büyüsünü bozacak bir süreç olarak algılandı ve mahkûm edildi. Evreni, keşfedilmemesi gereken bir giz ve bozulmaması gereken bir büyü olarak gören anlayış, insanın bu keşfi yapacak bilgiyi üretmesini istemedi ve değerli tek şeyin insana kontrol gücünü verecek olan bilgi değil, stoik bir teslimiyet olduğunu vurguladı. Var olanları ve içinde bulunduğu durumu (iyi ya da kötü) evrensel bir planın bir an'ı ve gösterimi olarak düşünen ve bunda 'insan'ın bir katkısı olmadığına ikna olan *homo religious*'un yerini, savunulan bu görüşlerin tam tersini savunan ve dindarlığı artık anakronik bir olgu olarak görmek isteyen din karşıtı eğilimler aldı. Başka bir ifadeyle ifrat, tefriti üretti. Her şeyi tabiatüstüne referansla yorumlayan *homo religious,* her şeyi tabiata referansla yorumlayan, eşyayı kutsal değil de profan zemine dayalı olarak algılayan ve dindar olmayan karşıt insanı ortaya çıkardı.[24]

Bu ayrışmaya dayalı olarak dünya ikiye bölünüp algılanmaya devam etmektedir. Bir tarafta, daha çok, sekülerizmin etki alanına girmeyen yerlerdeki insanların kutsal muamelesi yaptıkları, 'metafizik'in egemen olduğu bir dünya; diğer tarafta, din dışı insanların aşkın olanı reddeden, kutsaldan arındırılmış seküler ve profan dünyası. Kutsal ve profan, dünyadaki iki varlık tarzı hâline geldi.[25] M. Eliade, din dışı insanın, kendisini dinden ve insanüstü her şeyden uzaklaştırmaya çalışarak ve kendinden öncekilere muhalefet ederek ortaya çıktığını söyler.

İnsanın varlık içindeki yeri konusunda İslam'ın anlayışı, Yahudilik ve Hıristiyanlığınkinden farklılık göstermektedir. Hıris-

[23] James F. Bresnahan, "Rahner's Ethics: Critical Natural Law in Relation to Contemporary Ethical Methodology", *The Journal of Religion* 56 (1976), sayı: 1, s. 41, dipnot 15.

[24] Daha detaylı bilgi için bkz. Kenneth Hamilton, "Homo Religiosis and Historical Faith", *New Theology:* 3, ed. Martin Marty & Dean Peerman, New York 1965, s. 53.

[25] Mircae Eliade, *The Sacred and Profane*, 14 (agm), s. 56.

tiyan paradigma, insanı doğuştan günahkâr saydığı için, onun dünyada bütün sorumluluğu üzerine almasını mümkün görmez. Tevrat'ın Tekvin bölümünün yaratılış anlatımına göre, Tanrı tarafından iyi karakterli olarak yaratılan ilk insanlar, sonlu varlıklar oldukları gerçeğini kabul etmemişler, gururları ve Tanrı'ya ortaklık iddiaları sebebiyle de Tanrı'dan uzaklaşmışlardır. Bunun sonucunda insanların sonsuz potansiyelleri, sonsuz sapkınlığa dönüştü. Tanrı'nın kendileri için hazırladığı geleceği daha yaşamadan kaybettiler ve insanlık tarihini evrensel bir sapmanın tarihi olarak başlattılar.

Aynı şekilde, insanları, dünyada ilk günahı işleyen Kabil'in ve Allah'a isyanın sembolü olarak Babil kulesini inşa edenlerin vârisleri olarak gören Yahudilik, çoğu zaman insana lanetler yağdırmaktadır: "İnsan, Tanrı'nın kendisine verdiği eşyayla yetinmeyerek ve kendini iştahını kabartan şeylere vererek günaha girdi. Bu günahı sebebiyle Adn cennetinden, rezillik yurdu Doğu'ya doğru sürüldü ve yeryüzü onun yüzünden lanetlendi."

İnsanı daha doğuşunda günahkâr ve suçlu bir varlık olarak görme, dünyada insanın değil Tanrı'nın krallığını bekleme gibi bir sonuç doğurmuştur. Hıristiyanlığın bu inanışına göre, insana krallığı ihsan eden Tanrı'dır ve oğlu İsa'yı dünyayı değiştirmek için gönderen de O'dur (*enkarnasyon*). Fakat İsa, Yeni Ahit'e göre, insandan daha ziyade Tanrı'dır. Bu sebeple, esasen, bu anlayışa göre dünyada edimlerde bulunan ve değişim veya dönüşümü gerçekleştirecek olan da bir insan değil, Tanrı'dır.[26]

Kendini motive etmede zaafları olan insan, çoğu zaman bu konuda insanüstü güçlerin motivesine ihtiyaç duymakta veya tarihe yapılan müdahaleleri böyle bir motivasyonun varlığının ve sürekliliğinin teminatı olarak görmektedir. Babil sürgünü sırasında hem de diğer sıkıntılı anlarında Yahova'nın kendilerine yardım etmesini, başlarına bir musibet geldiğinde kendilerine yine yardım edeceğinin bir teminatı gibi gören Yahudi anlayışı bunun tipik örneklemesini oluşturmaktadır.

"Ne vakte kadar hasım sitem edecek, ey Allah? Senin ismine düşman olan ebediyyen küfredecek mi? Niçin sağ elini geri

[26] Daha detaylı bilgi için bkz. *The New Dictionary of Theology*, ed. J. Komanchak, M. Collins & D. Lane, İrlanda 1988, "Arianism" mad.

çekiyorsun? Onu bağrından çıkar, onları bitir. Fakat Allah eski zamandan beri kralımdır; yeryüzünde kurtuluşlar yapan odur. Sen kudretin ile denizi böldün; deniz canavarlarının başlarını sular içinde kırdın. Sen leviyatanın başlarını ezensin..."[27]

"İlahlar arasında senin gibi kim vardır, ya Rab?

Kudsiyette celil, senalarda heybetli, harikalar yapan senin gibi kim vardır?

Sağ elini uzattın, yer onları yuttu. Kurtardığın kavme inayetinle rehber oldun.

Mukaddes meskenine kudretinle onlara yol gösterdin."[28]

Hıristiyan geleneğinde İskenderiyeli Arius'un (ö. 336) itiraz ettiği nokta da bu idi. Arius, İsa'nın Allah'la aynı özden (*homoousios*) olmadığını ve İsa'nın bulunmadığı bir zaman biriminde Allah'ın mutlak bir varlık olarak mevcut olduğunu ileri sürerek, İsa'yı ilahî niteliklerden soyutlamaya ve sadece insani unsurlar taşıyan salt insan olarak algılamaya çalıştı. Ona göre, İsa'nın başarıları, onun insani karakterinin ürünüydü, ilahî karakterinin değil.

Âdem tarafından işlenen günahı ve bunu takip eden insanoğlunun, Rabbine, kendine ve çevresine karşı yabancılaşmasını dikkate alan peygamberler, insanların Tanrı'nın ahlaki isteklerine itaat etmedeki güçsüzlüklerine şahit olurken, günah ve sorumluluk kavramlarına olan vurgularını artırdılar. Peygamberlerin insanlığa taşıdığı ahlak eksenli emirler ile bu emirler üzerinden bir yaşam kurma yeterliliğini gösteremeyen insan iradesi arasında korkunç bir gerilim ortaya çıktı. İnsana ve insanın dünyadaki yerine dair bu kötümser yaklaşım da insanı, dünyayı değiştirme gücüne sahip bir varlık olarak algılamayı güçleştirdi.

İslam düşünce geleneğinde, atalarının işledikleri günahlar sebebiyle yetkinliğine gölge düşmüş bir insan anlayışını vurgulayan Yahudilik ve Hıristiyanlığınkine benzer bir düşünce olmadığı için, insanı dünyada faaliyette bulunacak saf kudret olarak görebiliriz. Etrafında olup bitenden o sorumludur. Zira bu sorumluluğu omuzlayacak bir irade ve eylem özgürlüğüne sahiptir. Allah da tarihin akışına vahiyle yön vermesi anlamında içkin ve evrende olup biten olaylara tabi olmaması yönüyle de

[27] Mezmur, 73: 10-14.
[28] Çıkış, 16: 10-14.

aşkın bir şekilde insanın bu yeryüzü serüvenini desteklemektedir. Zira "O, ilk ve sondur. Aşkın ve içkin olandır. Ve her şeyin bilgisine sahip olan da O'dur."[29]

1.2.1. Değer Kaynağında Düalite Sorunu

Allah-insan ilişkisi bağlamında, en temel soru şudur: İnsanın hayatını idame ettirdiği anlam ve değerlerin kaynağı nedir? Bunlar Tanrı tarafından mı yaratılıp insana empoze edildi yoksa bunları insanın kendisi mi icat etmektedir? Bu anlam ve değerlerin kaynağını insana verdiğimizde, Tanrı'yı sınırlamadan insanın evrendeki yerini nasıl değerlendireceğiz?

Bu önemli perspektiften baktığında J. P. Sartre, insanın amaçlı edimlerinin toplamı durumundaki ahlakı sanata benzetmektedir. Sanatta asıl olan, tam olarak serbest yaratma eylemidir. Sanatçı için önemli olan şey, sanatını icra ederken önüne önceden formüle edilen ve tabi olması istenen kuralların konulmamasıdır.[30] Sartre'ın burada vurguladığı nokta, sadece bağımsız bir şekilde seçme hakkı (Dostoyevski'de olduğu gibi) değil, aynı zamanda yaratma hakkıdır da. Bu yüzden, herhangi bir anlayış, insana bu değer yaratma hakkını vermediği sürece, Sartre onu reddedecektir. Ona göre, iradesini başka bir iradeye teslim eden insanın, bu insanlığını kaybedişini hiçbir şey telafi edemez.

Tanrı'yı kavramsallaştırdığımız geleneksel metafiziksel kategorileri, kutsal kitapların öğretileri ışığında yeniden gözden geçirdiğimizde, birçok düşünürün zihninde yer eden, 'kullarına zulmeden Tanrı' imajı silinecek ve bu imaja karşı geliştirilen inkârcı felsefelerin, üzerinde karşıt fikirleri ürettikleri düşünce zemini ortadan kalkacaktır. Gerçekten, kutsal kitapların Tanrı doktrini, sadece insanı kültürel anlamların ortak kaynağı ve değer üreticisi olarak yaşatmakla kalmaz, aynı zamanda buna hizmet edecek bakış açılarını da destekleyip teşvik eder. Bu iddiayı desteklemek için, Eski Ahit'in 'yaratma'yla ilgili pasajlarına[31] ve Kur'an ayetlerine göz atmak yeterlidir.

Kur'an'ın anlatısını ele alalım:

"Allah, Âdem'e bütün isimleri öğretti. Sonra onları önce me-

[29] 57/Hadîd, 3.
[30] Abraham Kaplan, *The New World of Philosophy*, New York 1961, s. 107.
[31] 2/Bakara, 4-24.

leklere arz edip, "Eğer sözünüzde sadık iseniz, bunların isimlerini bana bildirin." dedi. Melekler, "Ya Rab! Seni noksan sıfatlardan tenzih ederiz, senin bize öğrettiklerinden başka bizim bilgimiz yoktur. Şüphesiz Alîm ve Hakîm olan ancak sensin." dediler. (Bunun üzerine), "Ey Âdem! Eşyanın isimlerini meleklere anlat." dedi. Âdem eşyanın isimlerini onlara anlatınca, "Ben size, muhakkak semavat ve arzda görülmeyenleri bilirim. Bundan da öte, gizli ve açık, yapmakta olduklarını da bilirim dememiş miydim?" dedi."[32]

Her bir hecesi zengin teolojik vurgularla yüklü bu ayet, dünyanın yaratılmasında insanın çok önemli rol oynadığına işaret etmektedir. Buna göre;

1. Allah insanı melekler dâhil tüm varlık türlerine üstün kılma ve bu üstünlüğün sonucu olarak ağır sorumlulukları da ona teklif etme planını bir sahnede canlandırmaktadır.

2. Allah, insana eşyanın/varlığın isimlerini öğrettikten sonra, insan bu isimleri bilme özelliğini kazanmaktadır. Bu bilgiye ezelî olarak sahip olan ve bu sebeple ilme ve hikmete mutlak anlamda sahip olan Allah'ın bu iki niteliği de insana ödünç verilmektedir. Bu ödünç vermeden sonra insan, âlim olma sıfatıyla kendisine öğretilenleri, hakîm sıfatıyla da kendisine öğretilmeyenleri, var olan ve fakat o ana kadar kendisine açılmayan sırları keşfedebilecektir. Dolayısıyla, ayette insanın hem hazır değerler alma hem de kendi adına değerler üretme potansiyeli ifade edilmektedir. İnsanı meleklerden üstün kılan özellik insanın yeni değerler üretebilme kabiliyetidir.

3. Allah bütün yarattıklarını, "onlara ne isim verip, nasıl çağıracağını görmek için" insana takdim etmektedir. İnsan da onların hepsini isimlendirmektedir: Hayvanlar, kuşlar, vahşiler vs. Bir varlığı isimlendirme, o varlığa sadece bir nitelik atfetmeyi değil, ona anlam ve önemini kazandırmayı ifade eder. Gerhard von Rad'ın işaret ettiği gibi, insanın hayvanları isimlendirmesi, onları kendi hayatına katması, onları hayatının ayrılmaz parçaları hâlinde anlamlandırması demektir.[33]

Dil, daha geniş ve derin bir anlamda 'dış'a yöneliktir. Her dil

[32] 2/Bakara, 31-33.
[33] Gerhard von Rad, *Genesis, a Commentary*, Philedelphia: Westminster Press 1961, s. 80.

ifadesi, realiteden bir parçayı, dış dünyadan bir olguyu kastetmek kudretine sahiptir ve bununla görevlidir. Realiteye müdahale etme arzusu, cümleye anlamını verir. Bir nesneye hükmetme arzusu, o nesneye ismini verir.[34] Dolayısıyla, burada isimlendirme akt'ı orijinal ve yaratıcı bir eylemdir. İnsan, hayvanlara 'şekillerini' vermemekte, ama onları isimlendirmektedir. Ama şekil verme ve isimlendirme birbirinden tamamen farklı akt'lar olarak algılanmamalıdır. Allah, yaratma faaliyetine başladığında, âlem 'şekilsiz' ve 'manasız' olarak nitelendirilmiştir. Allah'ın yaratıcı faaliyeti şekil vermeyi, birbirinden ayırmayı ve isimlendirmeyi içermektedir. Bunun ardından, insanı yarattıktan sonra, insanı yaratıcı faaliyet sürecine katmaktadır. Tanrı, insanı, isimlendirilmiş yaratıklarla dolu bir dünyanın içine atmamaktadır. İnsan da ilişkileriyle ve taşıdıkları anlamlarla daha önceden takdir edilmiş modelleri önünde bulmamaktadır. İnsan onlara şekil vermekte ve varlık alanına taşımaktadır; sadece anlamları keşfetmemekte, o anlamları yaratmaktadır da.

4. Dünya, bütün unsurları isimlendirilene kadar, tamamıyla bitmiş, gerçek 'dünya' olarak kabul edilmemektedir. Âlem insanın önüne, bitmiş ve düzenlenmiş bir varlık alanı olarak gelmez. Şekilsiz ve kısmen karmaşık bir hâlde insanın eline gelir ve önemini insandan alır. İnsan, hayvanlara isimlerini verdiği için, hayvanlar onun hayatının ayrılmaz bir parçası hâline gelir. Hayvanların önemi, insanın projesinin ve amaçlarının bir parçası olmalarında yatar. Von Rad, "Eski Doğu'da isimlendirmenin, hükümranlığın ve emir altına almanın bir yolu olduğunu" vurgulamaktadır.[35] Bu yüzden, yukarıdaki ayet şu ve benzeri ayetlerle bağıntılı okunmalıdır:

"Allah'ın gökyüzü ve yeryüzündeki her şeyi sizin emrinize verdiğini ve görünen ve görünmeyen yollardan size rızkını bol miktarda akıttığını görmez misiniz?"[36]

5. Yahudi ve Hıristiyan dininde tanrılık ile insanlık arasında bir mertebede bulunan melekler, Kur'an'da bu mertebelerinden düşmüşler, Âdem'e secde ettirilmekle insandan aşağı bir mer-

[34] Walter Porzig, *Dil Denen Mucize*, çev. V. Ülkü, Kültür ve Tur. Bak. Yay., Ankara tsz., s. 237.
[35] *Age.*, s. 81.
[36] 31/Lokmân, 20.

tebeye indirilmişlerdir.[37] Melekler, diğer yaratıklar gibi Allah'ın birer yaratığı olup ondan korkmaktadırlar[38] ve kıyamet günü ölüp insanlar gibi dirileceklerdir.[39]

Şimdi Tanrı ve insan arasındaki ilişkinin İslam düşüncesindeki bu anlaşılma biçimini Platonik anlayışla karşılaştıralım. Platon'un bilgi teorisinin kaynağı olan 'ideler' teorisinde insan, yaratma ve değer üretme sürecine aktif olarak katılmamakta, daha ziyade etrafında olup biteni keşfetmektedir. Bu özelliğinden dolayı varoluşçular, Platoncu bilgi teorisini reddetmişlerdir.

Platon, bu görüngüler âleminde algıladığımız fiziki eşyanın bilgimizin nesneleri olmadığını, tersine 'iyi idesi' olarak adlandırdığı şeyin altında ikinci derecede öneme sahip, değişmez, mükemmel, ebedî ideler serisinin bilgimizin esas nesneleri olduğunu iddia eder. Bu, zamana bağımlı olmayan ideler, hiçbir şekilde insanın yaratması sonucu meydana gelemez. İnsan onları sezgi yoluyla algılar. İsimler insandan öncedir, sonra değil.

Platon'u tenkit ederken[40] Aristo'nun, idelerin mukaddem varlıklarının olmadığı (*ante res*), tersine eşyayla birlikte var oldukları (*in rebus*) yönündeki iddiasında bile, insana dünyanın kendileriyle anlaşıldığı imajları yaratma değil, sadece keşfetme yetisi verilmektedir.

Platon'un 'iyi idesi'nin, *ens realissimum* olarak, Müslüman ve Hıristiyan kelamında varlıklar içinde mutlak hakikate sahip olan Tanrı fikriyle özdeşleştirilmesi, epistemolojik dahi olsa, Tanrı'nın insana verdiği dünyanın oluşturulmasında aktif rol alma akt'ını gölgelemiştir. Bu açıdan baktığımızda, kutsal kitapların ortaya koyduğu insan, felsefenin ortaya koyduğu insandan çok daha fazla sorumluluğa ve eylemde bulunma hakkına sahip görünmektedir.

Kitab-ı Mukaddes geleneği, insan anlayışında, insanın atasının işlediği günahtan dolayı cennetten sürülmesi fikri gibi bazı sorunlu bakış açılarına sahiptir. Kitab-ı Mukaddes'in hümanizmin kaynağı olarak görülmesini engelleyen de bu bakış açı-

[37] Leon Gauthier, *el-Medhal li-Dirâsât el-Felsefe el-İslâmiyye*, çev. Muhammed Yûsuf, Mısır 1945, s. 107 vd.

[38] 13/Ra'd, 13.

[39] 39/Zumer, 68.

[40] Bu tenkit için bkz., L. P. Gerson, *God and Greek Philosophy, Studies in the Early History of Natural Theology*, London and New York 1990, s. 82.

sıdır. İnsanın konumuyla ilgili olarak, Platon ve Aristo'daki algılanış biçimiyle yaratma kitabında geçen pasajlar arasında bir mukayese yapıldığında, batılı filozofların, hümanizmin kaynağı olarak, Kitab-ı Mukaddes'ten ziyade Yunan felsefesine göndermede bulunmaları ironiktir. Fakat Kitab-ı Mukaddes, özellikle Eski Ahit'in yaratma kitabı, gerçek anlamda gözden geçirildiğinde, bu bakış açılarındaki sıkıntılar aşılacak ve hem teizmin, hem de ateizmin resmettiği insana hak ettiği değeri vermeyen Tanrı imajı ortadan kalkacaktır.

1.2.2. Sosyal Teoloji Nasıl Bir İnsan Gerektirmektedir?

Pisagorcuların, dünyayı bir 'kozmos' yani düzenli bir bütün ve insanı da mikrokozm, yani minyatür kozmos olarak adlandıranların ilkleri oldukları genel kabul görmektedir. Bunlara göre, kozmosun temel özellikleri ve yönetici prensipleri insanda öz olarak toplanmıştır. Evrenin bu özelliklerini ve prensiplerini, özellikle de evrendeki düzeni, dikkatli bir şekilde tahlil etmesiyle insan, kendinde bir ahenk ve düzen gerçekleştirir. Kur'an'da bu doktrini destekleyen birçok ayeti müşahede ediyoruz:

"Allah'ın yaratmasında bir dengesizlik göremezsin."[41]

Sosyal teolojinin ihtiyaç duyduğu insanın bazı ayırt edici özellikleri olmalıdır. Bu özelliklerden bir kısmı, tarihsel süreç içinde kavramsal düzeyde ele alınmıştır. Şimdi bunlara bir göz atalım.

1.2.3. Üstün İnsana (İnsan-ı Kâmil) Giden Yol

Toplumsal yapıyı, değişme, gelişme ve tekâmül alanı olarak kabul edip, bu değişimi gerçekleştirecek insanı yetiştirme çok eski bir insan ve toplum projesidir. İnsan-ı Kâmil (İbn Sînâ, İbn Tufeyl, Abdulkâdir el-Cîlî, İbn Nefîs, İbn Arabî), üst insan veya süpermen (Nietzsche), soyutluk sultanları (*ihvânu't-tecrît*) (Sühreverdî), mephistopheles (Goethe) vb. adlar altında sunulan bu insan; bir taraftan, iradesini kör bir teslimiyetle atıl kılmayıp hayatın işleyiş sürecinde aktif bir şekilde rol alan ve değer üreten, diğer yandan da kendisine hitap eden Tanrı'nın sesiyle kendi akıl ve bilincinin içsel sesini birleştirmeye çalışan aktif varlığı temsil etmektedir.

[41] 67/Mulk, 3. Yine bkz., 42/Şûrâ, 17; 55/Rahmân, 7.

Bir taraftan, iradesini kör bir teslimiyetle atıl kılmayan, hayatın işleyiş sürecinde aktif bir şekilde rol alan ve değer üreten, diğer yandan da kendisine hitap eden Tanrı'nın sesiyle kendi akıl ve bilincinin içsel sesini birleştirmeye çalışan insanı arayış sürecini ima eden üstün insan (*süpermen*) ya da kâmil (yetkin) insan kavramları, yeni kavramlar değildir. Yetkin insan kavramının kullanımını ilk başlatanlar arasında İbn Sînâ, İbn Tufeyl ve İbn Nefîs gelmektedir. Kâmil insana dair görüşlerini, ilk iki düşünür meşhur *Hayy ibn Yakzân* (*Uyanıklığın oğlu Diri*) ortak alegorileriyle ortaya koymuşlardır.[42] Benzer şekilde İbn Nefîs de *er-Risâle el-Kâmiliyye (Fâzıl ibn Nâtık)* adlı eserinde aynı temayı işlemiştir.

Kâmil insan kullanımını kesin bir forma sokan ilk düşünür ise İbn Arabî'dir. Bu form, öğrencisi Abdulkerîm ibn İbrâhîm el-Cîlî tarafından daha detaylı bir şekilde işlenmiş ve kâmil insanın kökeni ve gelişmesi konusunda metafiziksel bir teze dönüştürülmüştür.[43] Bu yetkin insan tezlerine, 13. yüzyıl düşünür ve hekimlerinden İbn Nefîs'in kâmil insanı *Fâzıl ibn Nâtık*'ı da eklemek gerekir.[44]

[42] Bkz. İbn Tufeyl, "Hayy The Son of Yaqzan", çev. George N. Atiyeh, *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, ed. R. Lerner & M. Mahdi, Kanada 1963, s. 134. Leon Gauthier, *Hayy ben Yaqdhan, Roman Philosophique d'Ibn Thofail, Texte Arabe et Traduction Française*, 2. bs., (Beyrut 1936); Hillel Fradkin, *Ibn Tufayl's Hayy ibn Yakzan on the Relationship of Mysticism, Prophecy and Philosophy*, doktora tezi, Chicago Univ., 1978; George Hourani, "The Principal Subject of Hayy ibn Yaqzan", *Journal of Near Eastern Studies*, No: 15 (1956): 40-46.

[43] Jamilah Khatoon, "Iqbal's Perfect Man", *Studies in Iqbal's Thought and Art*, ed. Saeed Sheikh, Lahore 1972, s. 125. Ayrıca bkz., Şaban Ali Düzgün, "Rasyonalist Düşüncenin Son Dönem Kur'an Yorumuna Etkileri" *II. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vak., Ankara 1996, s. 305; Düşüncesinin ayrıntılan için bkz., M. Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia*, London 1908, s. 172-174.

[44] *The Theologus Autodidactus of Ibn Nafis*, ed. Max Meyerhof ve Joseph Schacht, Oxford 1968, s. 28. El yazması olarak muhafaza edilen *Kitâbu Fâzıl ibn Nâtık*, adlı eser İbn Nefîs'in *er-Risâle el-Kâmiliyye fi's-Sireti'n-Nebeviyye* adlı eseriyle aynıdır (bkz. *age.*, giriş bölümü). Bu hikâyelerde, ıssız bir adada tek başına yaşayan ve hiç bir insanla karşılaşmayan bir insanın doğal, felsefi ve teolojik gerçekleri kendi akıl yürütmesiyle keşfetmesi anlatılır. İbn Tufeyl'in hikâyesinde, Hayy ibn Yakzân gözlem ve mantıksal çıkarımlar yoluyla insan bilgisinin temellerini elde eder ve sonunda en derûnî hakikatlere ulaşır. Bir gün, sükûnet peşinde olan bir insan adaya uğrar ve Hayy'a konuşmayı öğrettikten sonra, kendisinin bildiği vahyedilmiş hakikatlerin Hayy'ın görüşleriyle aynı olduğunu görür. Bu adam, Hayy'ı geldiği adanın kralı olan arkadaşına götürür. Hayy, yeni geldikleri bu adanın halkına, düşünmeden ve mekanik olarak ifa ettikleri amellerden kendi mistik hakikatlerine dönüp sarılmalan konusunda çağrıda bulunur. Çağrısı kabul görmeyince de arkadaşıyla birlikte tekrar ıssız adaya dönerler; *age.*, s. 32. Ayrıca bkz., Abdurrahmân Bedevî, *el-İnsân el-Kâmil fi'l-İslâm*, Kahire 1950; R. A. Nicholson'un, *İslam Ansiklopedisi*'ndeki 'İnsan-ı Kâmil' mad. Kavramın eski Arap arka planı ile ilgili olarak bkz., H. Lammens, *Mo'awia Ier*, s. 330; Melanges de la Faculte Orientale, iii, s. 194.

İbn Nefîs'in bu teolojik romanı üzerine danışmanlığımda değerli bir doktora tezi hazırlanmıştır. Bkz. Ali Kürşat Turgut, *İbn Nefîs'te İnsanın Zihinsel Tekâmülü*, Ankara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.

Bu teolojik romanlar, dinin ahlak ilkelerinin insan tarafından da keşfedilebileceğini göstermek üzere kaleme alınmıştır. Bu eserler, entelektüel yeteneğini kullanıp, kendisi, çevresi ve daha ileri seviyede dinsel gerçekler hakkında bilgi sahibi olma konusunda insanın mükemmelliğini vurgulamaktadır. Burada ortaya konulan yetkin insan modeli, bizim sosyal teoloji için zorunlu gördüğümüz canlı ve dinamik insana giden yolda ancak bir basamak olabilir. Zira sadece entelektüel seviyede kalan ve toplumsal temele oturmayan bilginin dinamik bir diyalektiğe temel teşkil etmesi mümkün değildir.

Yetkin insan kavramının Nietzsche'nin 19. yüzyıl romantizmiyle ilişkilendirilmesi, belki de onun peşinde koştuğu üst insan Hıristiyan olmadığı için çok fazla dikkat çekmiştir. Ama Nietzsche kaynağını, esasen, Schopenhauer'un 'İrade' (İstem) kavramında bulmaktaydı. Mutlak iradeye ve buna bağlı olarak mutlak harekete kadir olduğu varsayılan insan, Tanrı'yı dahi dışlayacak bir konuma yerleştirilmişti. Hareket ve eylemlerine, aklın ve evrensel dinî ilkelerin değil de arzuların ve tutkuların hâkim olduğu insanı, bu mutlak irade ve mutlak fiilin getirdiği güç hissini, başka makul hislerle dengeleyemediği için, bireysel yıkımın ve toplumsal anominin dinamosu olarak kullandılar.

Nietzsche'nin, üst insan için kullandığı *übermensch* ise büyük Alman şairi J. W. von Goethe'den ödünç aldığı bir kavramdır. Şayet Nietzsche'nin 'süpermen'i, Milton'un 'şeytan'ı[45] ya da Goethe'nin 'mephistopheles'i gibi, sadece romantik bir insan anlayışı olarak kalmadı; politik ve askerî idealizm içinde, Anglosakson dinamizmiyle ciddi bir güç hâline geldi. Bu güçle de Alman idealizmi, askerî alana dönüştürülerek dünya kan gölüne çevrildi.

Nietcsche'nin *übermensh*i (süpermen), Muhammed İkbal'in özellikle de kâmil insanı söz konusu ettiğinde sık sık başvurduğu bir kavramdır; fakat İkbal çeşitli zamanlarda Nietzsche'nin bu ahlaki değerlerden uzak ve toplum karşıtı insan tipinden uzak durmaya çalışmıştır. İkbal, Nietzsche'nin ırkçılığını, iktidarın değerini ortaya koyarken ahlakı inkârını ve savaşın ken-

[45] Aynıntı için bkz. Sanford Budick, *Poetry of Civilization: Mythopoeic Displacement in the Verse of Milton, Dryden, Pope and Johnston*, New Haven: Yale University Press 1974.

di başına bir değeri olduğuna dair görüşlerini kesin olarak reddetmiştir. Üstün insan konusunda Muhammed İkbal'in geliştirdiği tezde Nietcsche'den çok Goethe ve Milton'un etkisi görülür. İkbal'in kâmil insanı, "şeytanın (itiraz etme, eleştirme, boyun eğmeme vs.) özelliklerini de kendinde barındıran kimse" olarak tanımlamasında Milton'un etkisi büyüktür.[46]

İkbal, Cîlî ve anılan diğer düşünürlerin insan yorumundaki aşırı sofistik yaklaşımından kaçınmaya çalışır. Bu yüzden, kâmil insanın detayda ahlaki ve ruhsal yetenekleri konusunda Cîlî ile anlaşsa da içinde bulunduğumuz dünyayı hiçe sayan mistik anlayışını temelden reddeder.[47] İkbal, insanın benliğini hiçe indirecek ve dünyadan kendini soyutlamasına sebep olacak hiçbir öğretiyi dikkate almaz.

1.2.4. İnsan: Yaratılmış Yaratıcı

Allah'ın yarattığı insanın yaratıcılığı niteliğini en iyi ifade eden terim, herhâlde Sühreverdî'nin *soyutluk sultanları* (ihvânu't-tecrîd) dediği insan tipidir. Pekiyi *soyutluk sultanları* kimlerdir?

Bunlar, hem teorik hem de pratik kemale (mükemmel düşünüş, mükemmel eylem) ermiş kişilerdir. Bunlar, nebilere has bazı özellikleri kendilerinde toplayabilmekte olup kendilerine öğreten olmadan öğrenebilirler. Allah vergisi bir önseziye sahiptirler. Bu insanlar, *kün* makamındadırlar ve varlık yaratma gücündedirler. Bir insan *bilebilen varlık* statüsünde ise *yaratabilen* varlık statüsündedir de. Böylece, olağanüstü işleri ve maddi dünyaya ait olan etkileri yaratabilmeleri de mümkün olur. Kısa-

[46] Bkz. *Studies in Iqbal's Thought and Art*, ed. Saeed Sheikh, Lahore 1972. M. İkbal'in itiraz etme, boyun eğmeme gibi özelliklerine atıfla şeytanı örnek alınacak bir model olarak öne çıkarmasını, İkbal'in yaşadığı şartları dikkate alarak anlamaya çalışmak gerekir. Şu can alıcı örnek bunu anlatmaya yetecektir: M. İkbal, Londra Camiinde Cuma namazını farklı milletlerden insanlarla kılıp çıktıktan sonra bir Türk kendisine yaklaşır ve ağırlıklı olarak Hindistanlı Müslümanlardan oluşan cemaatin secdede neden bu kadar uzun kaldıklarını sorar. İkbal'in cevabı şudur: "Ey kahraman Türk mücahidi! Bilmez misin ki kölelerin secdesi uzun olur!" Yaşadığı dönemde Türkiye hariç bütün Müslüman ülkelerin birer sömürge olduğunu ve başları eğik bir yaşam sürdüklerini düşündüğümüzde, İkbal'in boyun eğmeyen ve isyan eden şeytanı takip edilecek bir model olarak öne çıkarmasının bu duruma bir tepki olduğunu anlamış oluruz.
İkbal'in böyle bir tezi savunmasındaki bir başka sebep, Doğu despotizmi diye bahsedilen ve idare edenle idare edilenin mutlak aynlığına ve idare edilen halkın güdülen varlıklar olarak algılanmasına karşı duyduğu tepkidir.

[47] Aziz Ahmed, "Sources of Iqbal's Perfect Man", *Studies in Iqbal's Thought and Art*, ed. Saeed Sheikh, Lahore 1972, s. 107.

cası bunlar tezahürlerin yaratıcılarıdırlar (*ashâbu'l-berâyâ*); bu da onlardaki ilahî kudretin alamet-i farikasıdır.[48]

Evren, oluşumunu tamamlamış, kapalı, değişme yeteneğini kaybetmiş bir varlık alanı değildir.[49] İkbal'in esas vurgusu, benlik üzerinedir ve ideal insan veya onun deyişiyle merd-i mü'min'in çekirdeği de bu benliktir. O, Hallâc-ı Mansûr'un "Ene'l-Hak" yorumunu reddeder. Ona göre bu anlayış, okyanusta yalpalayan bir su damlası gibi, insanın gerçek anlamını ilahî varlıkla birleşmekle elde ettiğini vurgulamaktadır.[50] İkbal'e göre burada önemli olan sadece ene'nin (ego/ben) vurgulanmasıydı. Ego, esasta varlığa temel karakterini kazandıran deruni bir kuvvettir.[51]

A. Schimmel, İkbal'in, bu anlayışı –muhtemelen– eski Hint felsefesinden aldığını düşünür. 'Atman' Hint mistisizminde en önemli rolü oynayan kuvvettir. Batı dillerine can (*soul*), bazen de ben (*I*) şeklinde tercüme edilen 'atman', Upanişadlar'da her şeyin iç kuvveti, hakiki varlığıdır. Atman'ını doğru çalıştıran insan, güneş, ay ve yıldızların ışığına ihtiyaç duymadan, onun nuruyla yolunu tayin eder. İnsan onunla değer kazanır, takdir edilir. Ancak İkbal'in 'ego' anlayışı yine de bu eski Hint mistisizmindeki Atman-Brahma görüşünden farklıdır.[52] Zira benlik çözümlemesinde İkbal, Kur'an'a dayanır. O, makrokozmostaki (büyük ben) gayeliliği, (teleolojiyi) düzeni insana uyarlar. Evren, sadece olayların akışına yataklık eden bir varlık değil, kendi benliğine sahip bir bütündür. Yaratıcı güç ben'dir.

Bu bağlamda, İkbal *ben*'e varlık âleminde gerçek bir varlık atfetmeyen ve fenomen âlemiyle birlikte içindeki her şeyi gerçek dışı kabul edip, yoka indirgeyen panteizmi de şiddetle eleştirmektedir.[53]

İkbal, *emr* kelimesine de dikkat çeker. Kur'ani anlamda *halk* ve *emr*'i birlikte ele alır. Yaratılış ve yönlendirme (emir/direktif) ruhun esas fonksiyonudur. Ruh, sevk ve idare etmektedir ve bu

[48] Hüseyin Ziyâî, "Sühreverdî: Aydınlanmacı Felsefe Doktrini (Otoritenin Kaynağına Doğru)", ed. Charles E. Butterworth, *İslam Düşüncesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi* (İstanbul 1999 içinde) 284.
[49] Muhammed Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, London 1934, s. 10.
[50] *The Reconcstruction*, s. 91.
[51] Ishrat Hasan, *Metaphysics of Iqbal*, Lahore 1944, s. 30.
[52] M. İkbal, *Câvidnâme*, çev. ve şerh, A. Schimmel, Türkiye İş Bank. Yay., Ankara 1958, XXIV.
[53] Ishrat Hasan, s. 31.

anlamda asıl sevk ve idare eden Zât-ı İlâhî'dir. Ruh da bu kudretten alır yönlendiricilik vasfını. Böylece İkbal gerçek kişiliğin bir 'şey' değil, bir fiil, amel olduğuna ulaşır. Sürekli olan, hareket eden, etkide bulunan, etkileyen, irade eden, bir amaca yönelen bir faaliyet. Benlik, bir gelişme, açılma durumundadır. O, sürekli bir gerginlik içerisindedir. Sanki bir meydandadır. Karşılıklı saldırı ve etkileşimlerin olduğu bir meydan. Benlik bu arenada kendini oluşturur, gelişir ve şekillenir.[54]

Hayat, İkbal'e göre, bütün çeşitliliği ve karmaşıklığı ile sadece Tanrı'nın hakikatinin bir görünümü veya dışa vurumu değildir. Hayatın kendi kendini devindiren, geliştiren, kendini ortaya koyan ve merkezinde ben düşüncesini barındıran bir gerçekliği vardır. Bu sebeple, insanın hedeflemesi gereken şey, kendini aşağılaması, önemsiz göstermesi değil; aksine ifade etmesi, geliştirmesi ve varlığının içsel zenginliğini ortaya koymasıdır. Bizi kendimizi yokluğa mahkûm etmeden veya ben duygumuzu hasara uğratmadan Allah'a yaklaştıracak olan şey, bu ferdiyetimizin tam anlamıyla ifade edilmesidir.

Hem ruhsal hem de fiziksel olarak insan, ben merkezli bir varlıktır. Ama bu hâliyle o tamamlanmış bir varlık değildir; kendisini, ancak ilahî sıfatları kendinde var ederek tam ve mükemmel bir varlık hâline getirebilir. Bu da ilahî olanı kendi ben'inde uyandırması ve benliğini aşağılamadan Allah'a daha da yaklaşması anlamına gelir. Tanrı'nın sıfatlarının insanda tezahür ettirilmesi insanı güçlendirir ve kişiliğini pekiştirir. Başka bir ifadeyle, birlik tecrübesi, sonlu ben'in sonsuz ben'de yok olmasını gerektirmez, tersine sonsuz ben'in fonksiyonlarının sonlu ben'de aktif hâle getirilmesini içerir.[55]

Sadece bu tür bir ben ve ferdiyet anlayışı dinamik bir sosyal teolojinin ortaya çıkışına zemin hazırlayabilir. İnsan, dinamik bir evrene yerleştirilen dinamik bir enerji merkezi olduğu için, kendinde ve dışında olan şeyleri değiştirmesine ve üzerlerinde hâkimiyet kurmasına imkân verecek yaratıcı bir güç, girişimcilik ve özgür bir şahsiyetle donatılmıştır. Kendi tabiatından kaynaklanan sınırlamalara ve çevresinden kendisine dayatılan kı-

[54] Prof. Dr. Necmettin Tozlu, "Batı'da ve Doğu'da İnsan Anlayışı", *Felsefe Dünyası*, Temmuz 1998, sayı: 27, s. 25.
[55] *The Reconstruction*, s. 104.

sıtlamalara rağmen insanın gerçek ben'i, fiziksel bir olayın tersine, zaman ve mekânın getirdiği engellemelere takılmamaktadır. Bütün başarısızlıklarına rağmen, göklerin, yerin ve dağların bile yüklenmekten kaçındığı büyük sorumluluğu omuzlayan insan, bu tutumuyla çevresindeki her şeye karşı bir üstünlük elde etmiştir. Bu sebeple varlığın yapısında esas unsur olma misyonu, onun için kaçınılmaz bir şeydir.

İnsan, diğer varlıklar üzerinde hâkimiyet kurması yönünden, tabiri caizse, kutsal kitapta bahsedilen Leviathan'ı temsil eder. Kitab-ı Mukaddes'te, Leviathan, diğer bütün hayvanlar üzerinde hâkimiyet kurmuş bir timsahtır. Onun hâkimiyeti altında yaşamayı gururlarına yediremeyen bazı hayvanlar, timsahın elindeki otoriteyi almak isterler; fakat hayvanın derisindeki pullar öylesine keskindir ki hiçbiri timsaha yaklaşamaz. Kitab-ı Mukaddes, Leviathan'dan "gururun bütün çocuklarının kralı" diye bahseder. İlahî düzlemde varlığın temel unsuru olarak görülen ve bu yönüyle ilahî seslenişe muhatap olan insan, hazır devraldığı ve kendisinin geliştirdiği yeteneklerle, Leviathan gibi, diğer tüm yaratıkların hâkimi olma şerefini elinde bulundurmaktadır. Ama bu hâkimiyet sınırsız bir hâkimiyet değildir. Hâkimiyetin sınırını da insanın sahip olduğu imkân ve kabiliyetler belirleyecektir. Bunu Nietzsche şöyle ifade eder:

"Yeteneğinizin ötesinde bir şey istemeyin. Yetinizin ötesinde erdemli olmayın. Gerçekleşmesi imkânsız herhangi bir şey istemeyin kendinizden."[56]

Kralların şahsında Tanrı'yı tecelli ettiren Fransız teolog J-B. Bossuet bile, onların insan olduklarını ve Kâdir-i Mutlak'a verecekleri hesabın ağırlığını hatırlatmadan edemez:

"Arz ettim, sizler birer tanrısınız, yani kudretinizde ve alnınızda bir ilahilik var. Lakin ey etten ve kandan, ey çamur ve tozdan tanrılar, siz de insanlar gibi öleceksiniz... Yücelik, insanları kısa bir müddet için ayırır birbirinden, sonunda müşterek bir sükût hepsini eşit kılar..."[57]

İnsan gerçekten Allah tarafından yaratılan şeyler üzerinde iş görerek büyük gelişmeler kaydetmiştir. Allah geceyi yaratmış,

[56] Thomas Hobbes 1651'de yayımladığı kitabı *Leviathan*'ın ismini Kitab-ı Mukaddes'teki bu yaratıktan almıştır.

[57] Will Durant, *Felsefe Kılavuzu*, İstanbul 1973, s. 359.

insan lambayı icat etmiştir; Allah toprağı yaratmış, insan bundan çömlek yapmıştır; Allah çölleri, dağları, ormanları yaratmış, insan da bağları, bahçeleri ve koruları meydana getirmiştir. Kumdan cam yapmış, zehiri panzehire çevirmiştir. Yetkin insan bu devrimci sürecin nihai gayesidir ve bu, tıpkı dolunayın hilalden toparlanıp oluşması gibi bu devrimci insan da şu anki insandan gelişecek ve mükemmelleşecektir.

Sosyal teolojinin gerektirdiği insan modeliyle karşılaştırmaya imkân sağlaması açısından İbn Bâcce'nin *Mütevahhid*ine *(Yalnız İnsan)* bir göz atalım: Burada telkin edilen düşünce şudur: İnsanlardan kaçabileceğin ölçüde kaçarken, akıl yetisini geliştirmeye çalışmalısın.[58] Böyle bir insan, akli yeteneğini ne kadar geliştirirse geliştirsin, bu yeteneği esoterik bir nitelik arz edecek, sahibini kendi içine kapanmış bireysellik seviyesinden, toplum içinde ifade ettiği kişilik ya da şahsiyet seviyesine asla çıkartamayacaktır.

Fârâbî'yi takip eden çok az filozoftan ilki olarak bilinen İbn Bâcce'nin (478-533/1085-1138) insan anlayışının Fârâbî'nin anlayışına taban tabana zıtlığı şu alıntıda daha net görünmektedir:

"Erdem devleti bir hayaldir ve yakın gelecekte insanlığın üzerine böyle bir güneşin doğma ihtimali gözükmemektedir. Filozofun siyasi bir rol üstlenmesi de ihtimal dâhilinde değildir. Bu nedenle en doğrusu münzeviliktir. Birey toplumdan mümkün olduğu ölçüde uzak durmalı, kaçınılmaz hâller dışında toplumla temas kurmamalıdır; prensip budur."[59]

Bu düşünce daha sonraki düşünürleri de etkilemiştir. Mesela, İbn Ruşd, Platon'un *Devlet*'ine yazdığı şerhte şunları söylemektedir:

"Mevcut devlette filizlenecek olan bir 'fikir insanı', vahşi tabiatta vahşi hayvanlar arasında gibidir. Onlarla aynı yırtıcı faaliyetin içinde bulunması elbette zorunlu değildir; ama yırtıcıların hedefi olmamanın da bir yolunu bulması gerekecektir; yani, bu durumda, herhâlde kendini tecrit edecek ve yalnız yaşayacaktır."[60]

[58] Steven Harvey, "İbn Bâcce, Bireyin Kendi Kaderini Tayin Hakkı" (Tek Kişilik Felsefe) ed. Charles E. Butterworth, *İslam Düşüncesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi* (İstanbul 1999 içinde) 171.

[59] İbn Bâcce, *Tedbîru'l-Mütevahhid (Kendi Kaderini Tayin/Tek Kişilik Felsefe)*, Macid Fahri, *İbn Bâcce, Opera Metaphysica* (Beyrut 1968) 90.

[60] İbn Ruşd, *Commentary on Plato's Republic*, 64 (Lerner çev., 78).

Hârûn-ı Reşîd'in saray doktoru Mûsâ ibn Meymûn da *Delâletu'l-Hâirîn* (*Şaşkınlara Rehber*) eserinde benzer biçimde şunları yazar:

"Filozof, çevresindeki insanları her şeyden önce iki kategoride mütalaa edecektir: Evcilleşmişler ve yabaniler. Yalnız yaşayan ise bunların hangileriyle zarar görmeyeceği ilişkilere girebileceğini düşünüp tartmak zorundadır. Eğer ihtiyaç onu iştirake zorluyorsa, hareket tarzını azami istifade ile asgari zarar öngören bir plana göre saptaması gerekir."[61]

Oysa toplumla, başka bir ifadeyle sosyal yapıyla daha da özele indirgersek insanla ilgili projesi olmayan ve insanı projelerinin temel dinamosu olarak görmeyen bir disiplinin, ne toplumun devamlılığını sağlayacak entelektüel altyapıyı oluşturması ne de kendini ciddi ve saygın bir disiplin olarak kabul ettirmesi mümkündür.

1.3. Toplumsal Süreç veya Değişim

Toplumsal süreç, insanın yapıp etmelerinin toplamıdır ve temel karakteri en iyinin yaratılmasına aracılık etmektir. Tek tek fertlerin gerçekleştiremeyeceği şeyler, birbirinden farklı özelliklere sahip toplum fertlerinin karşılıklı olarak birbirinin eksikliğini gidermesiyle gerçekleştirilir.

Toplumun değişip gelişmesinde, içsel ve dışsal nedenler rol oynar. İçsel neden, değişime kaynaklık edecek fikrin ya da fikirler dizgesinin bizatihi kendi temel karakteridir. Dışsal nedenler ise çeşitli kesimlerin değişime ekonomik, sosyal ve dinsel nedenlerle verecekleri olumlu ya da olumsuz tepkidir.

Değişim ritmini yakalama, halkın onları algılama ve öğrenme kapasitesine ve bunların kabul ve uygulanmasında kurumların nasıl bir yarar sağlayacağına bağlıdır.

Değişim ve dönüşümlerin başarısı, aynı zamanda yeni fikri ilk himaye eden kimselere de bağlıdır. Eğer bu himayeci kimseler, toplumun etkili ve nüfuzlu üyeleri ise değişime kaynaklık edecek olan yeni fikirler daha çabuk kabul görür. Bazı toplumlarda nüfuzlu kimseler aynı zamanda otoriteyi de temsil eden şef, başkan, eşraf, zenginler ve din adamları gibi kimselerdir.

[61] M. Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, bab: II, kısım: 36, 372.

Bundan dolayı yenilikçinin, önce bunları ikna etmeye çalışması gerekir. Bunu dinî platforma taşıdığımız zaman, peygamberlerin, ileri gelen kimselere, davetlerinde özel önem verdiklerini görürüz.

Hıristiyanlıkta dini ilk kabul eden zümre ve bunu takip eden yıllarda dinî misyonu omuzlayan insanlar her zaman kovuşturmaya uğrayan ve ezilen insanlar oldukları için, daha çok, ahlaki davranışlardaki ve karşılıklı ilişkilerdeki dengeyi vurgulayan ve insanların tahammül güçlerini artırmak için sürekli ahirete göndermede bulunan bir dünya görüşü gelişmiş, dünyaya yapılan vurgudan mümkün olduğunca kaçınılmıştır.

İslam'ı ilk kabul eden zümre içerisinde toplumda kendilerine yer bulamayan ve toplumsal hiyerarşide marjinal kalan köle ve hizmetçilerin yanında, Mekke toplumunun en zengini ve aristokratı sayılabilecek insanlar da bulunduğu için, bunlara yapılan hitap bu dengeyi dikkate almış; buna göre oluşan dünya görüşü de bu ilk zümrenin temel karakterini yansıtan bir özellik kazanmıştır. Hıristiyanlık ve İslam'da bu çekirdek kitle, çoğunluğu oluşturma bakımından, toplumun ezilen kesimi olduğu için, kitap, bu kesimleri, zenginliği ellerinde bulunduran ve bunu fakir kesimin aleyhine kullananlara karşı koruyucu ilkeler getirmiştir.[62] Eski Ahit'te (Tevrat) ise bu durum gözlenmez. Çünkü iktidar erkini ellerinde bulunduran kral peygamberlerin, peygamberlerin[63] idare ettiği bir toplumda böyle toplumsal çatışmalar gözlenmiyordu. Eski Ahit'in maddeye ve dünyaya öncelik veren bir din olarak algılanmasında bunun etkisi büyüktür.

Toplumsal değişim ve dönüşüm yeni gelen bir dinin ana hedefi olmuştur; ama bu teşebbüse sürekli direnenler var olmuştur. Toplumun ileri gelenlerinin bu sosyal dönüşüme nasıl tepki verdiklerini Kur'an-ı Kerim'den takip edelim:

"Biz hangi ülkeye bir uyancı göndermişsek mutlaka oranın varlıklı ve şımarık kişileri, 'Biz, size gönderilmiş olan şeyi inkâr ediyoruz.' demişlerdir."[64]

[62] 59/Haşr, 7: "Mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir güç kaynağı olmasın..."
[63] 21/Enbiyâ', 79: "Böylece bunu Süleyman'a biz anlatmıştık. Biz onların her birine hüküm (hükümdarlık, peygamberlik) ve ilim verdik. Kuşları ve tesbih eden dağları Davud'a boyun eğdirdik..."
[64] 34/Sebe', 34.

"En nihayet, refah ve bolluk içinde olanlarını sıkıntıya uğrattığımızda, bakarsın ki onlar feryadı basarlar."[65]

"Bir ülkeyi helak etmek istediğimizde, o ülkenin zenginlik sebebiyle şımarmış elebaşlarına (iyilikleri) emrederiz; buna rağmen onlar orada kötülük işlerler. Böylece o ülke, helake müstahak olur; biz de orayı darmadağın ederiz."[66]

1.3.1. Dinamik Bir Sosyal Teolojinin Temel Nitelikleri

Dinamik bir sosyal teolojinin dört temel özelliği olmalıdır.

Bu teoloji, ilk olarak, insanların görme ve hareket etme kabiliyetlerinin neden ve nasıl yok olduğuna açıklama getirmelidir. İnsanların hareketsizlik hâli psikolojide katalepsi olarak adlandırılmaktadır. *Katalepsi*, görme ve hareket etme kabiliyetsizliği şeklinde ortaya çıkan bir zihin hastalığıdır. Dinler ve gelenekler açısından bakıldığında, dindar toplumların çoğu zaman toplumsal bir felç hâlinin içinde oldukları görülür. Zira köklü geleneğe sahip toplumlarda geçmişin normları gelecek toplumlar için çoğunlukla bir felç kaynağıdır. Toplumdaki zihinsel akışı bloke eden, söylenen her sözün doğruluk ya da yanlışlık kriteri olarak kullanılan bu geçmiş normlar, o anı yaşayan toplumu kötürümleştiren bir felce sebep olabilmektedir. Bu sebeple, sosyal değişim teolojisinin bu ikinci özelliğini, 'katalepsinin yorumlanması' olarak adlandırıyoruz.

İkinci olarak, sosyal teoloji, birey ve toplum için hareketin zorunluluğuna dair bir anlayış geliştirmeli; bu anlayış harekete geçirme gücünü de içinde barındırmalıdır. Buna 'harekete geçirici' (*katalitik*) özellik adını veriyoruz.

Üçüncü olarak, bu teoloji aynı zamanda insanların nasıl değiştirileceğine, zihinsel felçlerinden kurtarılıp nasıl harekete geçirileceklerine dair bir anlayış da geliştirmelidir. Bunun için de *katarsis* fikrine, yani insanların hareketlenmesini engelleyen unsurların temizlenme sürecine dair bir fikre sahip olmalıdır. Bu temizle(n)me, çoğunlukla sosyal felcin cereyan ettiği ortamın değiştirilmesine bağlıdır. Bütün dinî hareketlerin tarihinde göçlerin/hicretlerin mantığı burada aranmalıdır. O hâlde her

[65] 23/Mu'minûn, 64.
[66] 17/İsrâ, 16.

devrimci teoloji böyle bir hareketlenmeyi tetikleyen düşünce dinamiğine sahip olmalıdır.

Son olarak, dönüşümü sağlayan büyük bir olayın (*katastrof*), yani varlığın bulunduğu o anki durumu ve düzeni bozan bir olayın gerçekleşmesi gerekmektedir. Bu 'katastrof', yani toplumsal çalkantı, hareket etme güç ve kabiliyetlerini kaybeden insanların, bu yeteneklerini yeniden kazanmalarını mümkün kılacak ve bir amaca yönelik harekette bulunmalarını sağlayacaktır.[67]

İnsanları harekete geçmekten alıkoyan toplumsal felç ya da körlük hâlinin iyice açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. İnsan neden harekete geçmez? Ölmekte olan bir devrin toplum anlayışını ve bu toplumu besleyen sembolleri terk etme ve yeni değerler bulma konusunda kutsal kitapların yaptığı ısrarlı çağrıyı insan duyduğu zaman neden ayak diretir? İnsanlar değişmeyi neden reddederler?

Bu toplumsal felç problemine Marksistlerin cevabı artık klasikleşti. Marksistler bunu 'sahte bilinçlenme' kavramıyla açıklarlar. Onlar bilincin kendisinin toplumsal bir ana yapıdan kaynaklandığını, özellikle de kişinin üretim araçlarıyla ilişkisinin, bir bilinç türü oluşturmasında önemli rolü olduğunu iddia ederler. Bu yüzden, mülkiyetle olan bağları kendisini geçici bir dönemin modelleri içine yerleştiren bir kişi, tabiri caizse, dünya görüşünü zehirlemiştir. Eşyayı yanlış algılamaktadır. Geçmiş ve gelecek arasında hapsedilmesine rağmen değişmek istemez; çünkü bu tutulmuşluğunun bilincinde değildir. Dünya görüşünü değiştirmesinin tek yolu, bu görüşün kaynaklandığı bakış açısını değiştirmesidir; bu da kendisini mülkiyetinden ayırması anlamına gelir.

Dikkatimizi çekeceği gibi, Marksist *katarsis*'i[68] tartıştığımızda kişinin mülkten mahrum edilmesi, gerçek anlamda özgürlüğü elde etmesi olarak görülmektedir. Bu özgürlük onu, yıkım kaynağı olan bir toplumla ilgilenmekten kurtarmakta ve bakış açısını kirleten zehre, panzehir olmaktadır. Mantıksal olarak, özel mülkiye-

[67] Detay için bkz. Harwey Cox, *The Secular City, Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, New York 1966, s. 114.

[68] Katarsis, (Yunanca, *katharsis*), temizlenme ve arınma anlamlarına gelmektedir. Sanatla duyguların rahatlatılması bağlamında kullanılır. Psikiyatride, korkuların, problemlerin ve komplekslerin bilince veya üst bene çıkarılıp ifade edilmeleriyle sağlanan rahatlama ve arınma bağlamında kullanılmaktadır.

tin ortadan kaldırılması, bu toplumsal trahomu tedavi edecek ve sahte bilinçlenme de ortadan kalkacaktır. Özel mülkiyete bağlılığın ve buna bağlı olarak gelişen sahte bilincin ortadan kalkması, insanın önünü açacak ve değişime dinamo olmasını sağlayacaktır.

Marks'a göre bu *katastrof,* bu dönüşümü sağlayan radikal olay, *katarsis* için gerekli olan temel unsurları içinde taşır. Marks, mülkiyetin ortadan kaldırılmasının, kapitalistlerin yanlış bilinçlenmesini düzeltmenin kaçınılmaz ilk şartı olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre, halkın bakış açısı, onların bu bakış açılarının üzerine oturduğu toplumsal gerçekliğin değiştirilmesiyle mümkündür. O, ömürlerini dünyayı yorumlamak için harcayan filozoflardan şöyle şikâyet etmekteydi: "Artık dünyayı yorumlamanın değil, değiştirmenin zamanı gelmiştir."

İncil için *katastrof,* yani dönüm noktası, Tanrı'nın krallığının hâkim olduğu yeni düzenin gelmesidir. Bu krallığın gelişi, uyanmanın ilk şartıdır. Pavlus, kendi çağrısının transa geçmiş uyuşuk Galatalıları uyandıramayacağını biliyordu. Onları uykularından uyandıran şey, bu insanların Tanrı'nın iradesiyle Mesih'te keşfettikleri yeni gerçeklikti. Pavlus'un sözleri, Yeni Çağ'ın 'yeniden yaratılması' adı altında krallıktan bahsettiği için dinlendi ve etkili oldu.

'Tanrı'nın Krallığı' kavramı, İncil geleneğinde bir *katastrof,* yani dönüm noktasıdır. Özellikle sürgünden, Tanrı'nın İsrailoğullarını Mısır'daki kölelikten, çölde şaşkın şaşkın dolaşmaktan kurtarmasından, kendilerine toprak ihsan etmesinden, etraftaki düşmanlardan korumasından ve monarşilerini devam ettirecek bir sistemi kurmalarında kendilerine inayetini göstermesinden sonra, Tanrı bir kral, çoban (Psalm, 23), go'el ya da şifa veren (Is 44:6), baba (Jer 3:19), anne (Is 49:15) vs. olarak anılmaya başlanmıştır.

Toplumun yeniden kendine gelmesinde Yahudi tarihinde çok etkin olarak kullanılan ve şimdi de bir model olarak Hıristiyanların kendilerine tatbik etmeye çalıştıkları bir kavram da *diaspora*dır.[69] Allah'ın, helak etmek istediği diğer kavimlerden farklı olarak Yahudilere uyguladığı diaspora (sürgün), Ya-

[69] Bkz. Richard Shaull, "The Form of the Church in the Modern Diaspora", *New Theology:* 4, ed. M. Marty & D. Peerman (N. York 1966) 262 vd.

hudilerin içinde bulundukları trans/uyuşukluk hâlinden silkinip kalkmalarının bir uyarısı olarak algılanmaktadır.[70]

Dolayısıyla insan ister kendi akıl ve iradesiyle isterse Tanrı'nın inayetiyle olsun değiştirmek ve dönüştürmek istediği toplumsal şartların o anki gidişatından kendini kurtaracak etkenlere her zaman ihtiyaç duymaktadır.

Eski Ahit, tarihin, ezelde belirlenen bir hedefe varmak üzere, bir süreç dâhilinde Tanrı'nın müdahalelerinden geçtiğini savunur. Peygamberler, doğru yoldan saptıklarında Tanrı'nın Yahudi tarihine köklü bir müdahalede bulunacağı, gelecek bir 'Tanrı'nın Günü'nden bahsetmişlerdir. Eski Ahit'teki özel bir 'an'a atfedilen bu 'Tanrı'nın Günü' kavramı, daha sonra, Tanrı'nın tüm şer güçler karşısında nihai zaferi elde etme süreci olarak kabul ettikleri tarihin tümünü kapsayan bir nitelik kazandı. Yeni Ahit de bu kavrama karşılık, İsa Mesih'in şahsında Tanrı'nın bütün şer güçler üzerinde zafer elde edeceği 'İkinci Geliş' (*Parousia*) kavramına odaklanmıştır.[71]

Eski Ahit boyunca, Tanrı'nın İsrail'i kullanarak ilahî amaçlarını gerçekleştireceği, İsrail'in bütün sıkıntılarından kurtulacağı ve bütün milletlerin İsrail'e ve İsrail'in Tanrısı'na sürü olacağı ifade edilmektedir. Bu vurgu, sürgün sonrası peygamberler tarihinde çok daha yoğunluk kazanır. Yahudiler, Pers ve Yunan egemenliği altında çok daha kötü bir duruma düşünce, Tanrı'nın tarihe müdahale edeceğine dair düşleri, Tanrı'nın İsrail'in düşmanlarıyla doğrudan mücadele etmesi ve dünyayı ilahî krallığın hâkim olduğu bir yurda dönüştürmesi şeklinde apokaliptik bir anlayışa kaydı. Bazen de bunun, mesihçi bir bireyin aracılığıyla gerçekleşeceği ifade edildi.[72]

Bu kabullenmeler şu sakıncaları içermektedir: İlk olarak, Tanrı'nın gelecekte belli bir anda tarihe müdahale edeceğini kabul eden Hıristiyani anlayış, Tanrı'yı şu anda atıl kılmaktadır. "Allah'ın

[70] Bkz. Owen Thomas, *Introduction to Theology* (USA 1983) 205. Paul Tillich, *The Interpretation of History* (Chicago 1936); Niebuhr Reinhold, *Faith and History* (N. York 1949); Karl Löwith, *Meaning in History* (Chicago 1949).

[71] Owen Thomas, *Introduction to Theology*, USA 1983, s. 205; *The New Dictionary of Theology*, ed. J. Komanchak, M. Collins & D. Lane, İrlanda 1988, 'Parousia' maddesi. Aynca bkz., Paul Tillich, *The Interpretation of History*, New York: Scribner, 1936, *Systematic Theology*, Chicago: Chicago Univ. Press 1951; Niebuhr Reinhold, *Faith and History*, N. York: Scribner 1949; Karl Löwith, *Meaning in History*, Chicago 1949.

[72] Owen Thomas, s. 205.

her an bir işte olduğunu"[73] kabul ettiğimize göre, O'nun aktifliğini sınırlı bir 'an'a hapsetmek Allah-insan ilişkisinde resmedilebilecek en olumsuz tablodur. İkinci olarak, bu anlayış insanı işleyen tarihî sürece katmamakta, Mesihçi anlayışla, tarihi, iş görülen bir alan değil, sadece bir beklenti ve ümit tarihi hâline getirmektedir. Bu ümidin gerçekleşmesini de başkalarına bağlamaktadır.

İnsanları hareketsizliğe ve statükoculuğa itip geleneksel anlayışın hâkim olduğu ortamın devamını ister duruma getiren bu felç durumu, Kur'an'da çoğunlukla körlük, sağırlık, başka bir ifadeyle, bir hipnoz durumu olarak anlatılmaktadır. Halk, hipnoz telkinlerine maruz kalmış bir insanın yaşadığı trans hâlini yaşıyor gibidir... Peygamberlerin hitap ettikleri insanları içinde bulundukları bu trans hâlinden, "Kalkın! Uyanın!" nidalarıyla uyandırmaya çalışmalarının mantığı burada yatmaktadır. Öncelikle bu insanları hipnozdan kurtarmak gerekir; aksi takdirde, çağrıldıkları mesaja kulak vermeleri mümkün değildir.

"Bil ki sen ölülere işittiremezsin, arkalarını dönüp giderlerken sağırlara da daveti duyuramazsın."[74]

İnsanları, kurtuluşu kendi dışlarında aramaya iten tüm ideolojiler ve düşünceler, sahte bilinçlenmenin ve bunun sonunda da toplumsal felcin ana sebepleridir. Şu ayet sanki insanın gaflet/körlük anından sonra kavuştuğu bilinç/görme hâline tercüman olmaktadır:

"Sen bu günün varlığı konusunda gaflet içindeydin. Şimdi gözündeki bütün perdeleri kaldırdık; her şeyi bütün çıplaklığıyla göreceksin."[75]

İnsanları bu trans hâllerinden uyandırıp, toplumsal felçlerinden kurtaracak olan radikal değişikliklerden (*metanoya*) bazılarını şöylece tespit etmek mümkündür:

1. İnsana ve insanın ürettiklerine (*praxis*) Kur'an'ın verdiği anlam ve değeri iade etmek.

2. Her ferde, tek tek ilahî hitapla doğrudan muhatap olma, onun üzerinde düşünme ve neticede fikir üretme hakkını vermek. Hem bireysel hem de kolektif insan aklına yapılan vurguya yeniden anlam kazandırmak, aklı fonksiyonel kılmak.

[73] 55/Rahmân, 29.
[74] 27/Neml, 80; 30/Rûm, 52.
[75] 50/Kâf, 22.

"'Şayet kulak vermiş veya aklımızı kullanmış olsaydık, (şimdi) şu alevli cehennemin mahkûmları arasında olmazdık!' diye ilave ederler."[76]

3. Zihnimizde taşıdığımızın dışa vurumu olan yaşam biçimini değiştirmek için, korkuların, ümitlerin ve beklentilerin kaynağı olan zihnin içeriğini değiştirmek; sahte bilinçlenmeye yol açan unsurları zihinden uzaklaştırmak (*katharsis*).

4. "... Her ilim sahibinin üstünde daha iyi bilen birisi vardır."[77] ilkesinin gereği olarak otoriteryanizmi, bilgide otorite kabulünü reddetmek. Zira Allah'tan ödünç değerler alma (*'ilim*) ve yeni değerler üretme (*hikmet*) konusunda her birey (*âdem*) aynı hakka sahiptir.

5. Din kisvesine bürünen geleneksel inanışlarla, Kur'an'ın ifadesiyle, yanlışlığı aşikâr olan ataların diniyle olan irtibatı kesmek.

"Onlara, 'Allah'ın indirdiğine ve resule gelin.' denildiği vakit, 'Babalarımızı üzerinde bulduğumuz (yol) bize yeter.' derler. Ataları hiçbir şey bilmiyor ve doğru yol üzerinde bulunmuyor iseler de mi?"[78]

6. Alışkanlıklardan kurtulmak. Alışkanlık, şuur ve bilinç hâlinin karşıtıdır. Alışkanlıkla inandığımız değerlere yeniden iman etmek. Kur'an'ın, "Ey iman edenler! İman edin."[79] hitabının mantığı budur.

Bizim gerçekliği algılamamızın, sosyal teolojiyle çok yakın ilişkisi vardır. Devrimci teoloji, insanlardan sadece vaazları dinleyerek veya makaleler okuyarak, ortaya çıkan yeni sosyal ve politik problemleri görmelerinin ve reaksiyon vermelerinin beklenemeyeceğini ifade etmektedir. Bundan önce değişmesi gereken başka şeyler vardır. İnsanların duydukları çağrı yeni bir toplumsal durum matrisinde yer etmeli, gerçekliğin değişken algılanma biçimine temel teşkil eden yeni bir objektif bağlama oturmalıdır.

Neleri kaybetmekte olduklarını görmeleri için bu insanları uyuşukluklarından kurtarma sürecinde eski ben ölmekte ve yeni bir ben doğmaktadır. Bu, insanın tam anlamıyla değişmesi

[76] 67/Mulk, 10.
[77] 12/Yûsuf, 67.
[78] 5/Mâide, 104.
[79] 4/Nisâ, 136.

demektir. Her şey yenilenmektedir. Her şey sanki yeniden doğmakta, ölüden diri hâle gelmektedir. Bu durum, kişinin kendi benini ve dünyayı algılamasındaki değişimin ve geçmişe ilişkin bakış açısını değiştirmesi demektir. Bu değişim, insanın görmesini, işitmesini, yürümesini ve neşe içinde dönüp dolaşmasını sağlayan bir hâl ile sonuçlanır. İnsanın algıları ve görmesi önündeki perdeler iner ve hakikat yüzünü gösterir. Artık bundan sonra insan, dünyada olup biteni görüp algılayabilmekte ve bunlara gerekli tepkileri verebilmektedir.

Yine farklı bir paradigmadan *katarsis*e temel olmak üzere şu yaşamsal ilkeler akılda tutulmalıdır:

Değişmez tek kategori olarak Tanrı kavramı kabul edilmeli, bunun dışındaki her şeyin (evren ve evrensel unsurların) tekâmül ve değişim yasasına tabi olduğu vurgulanmalıdır: "*Şu anda mevcut olan, olması ihtimal dâhilinde olanların en iyisidir.*" paradigması insan ve evren anlayışımızı sakatladığı için reddedilmelidir. Aslında, "Bu dünya olabileceklerin en iyisidir." demek, bu dünyanın mükemmel olmadığının bir itirafı olduğu için kendi içinde çelişiktir de. Dolayısıyla bu ifade;

a) Bu dünya olabilecek en iyi dünyadır (daha iyisinin mümkün olmaması anlamında) kullanılıyorsa,

b) Olabileceklerin en iyisi olması (mükemmel olmadığını ifade ettiğine göre) daha iyisini meydana getirme adına bir davet ise kendi içinde çatışır.

Gazâlî'nin[80] bu görüşü kendilerinden ödünç aldığı ve aynı zamanda tasavvufi görüşlerinde de özellikle *İhyâ*'da kendisini takip ettiği Ebû Tâlib el-Mekkî, Kuşeyrî ve Hâriş el-Muhâsibî'nin böyle bir paradigma oluşturmaya çalışmalarındaki temel motif, insanın Allah'a olan güveninin sarsılmaması ve var olan her şeyi bir hikmet çerçevesinde değerlendirme arzularıdır. Mekkî'nin, *'Allah insana yardım etse ve daha da güçlendirse bile, insanın dünyayı yeniden kurma çabası beyhude bir çaba olurdu.'*[81] ifadesi var olanların mevcut hâlleriyle olabileceklerin en iyisi oldukları

[80] Gazâlî'nin formüle ettiği bu ifade, Allah'ın kudretine sınırlama getirdiği varsayılarak Ehl-i Sünnet'in kabullerine aykırı görülmüş ve şiddetle eleştirilmiş ve Gazâlî'nin zındıklıkla suçlanmasına sebep olmuştur. Gazâlî'yi zındıklıkla itham eden Bikâî'nin, Şam'da Gazâlî taraftarlarınca saldırıya uğradığını Suyûtî nakletmektedir. Bkz. Suyûtî, *Kitâbu't-Tehaddüs bi-Ni'meti'llâh* (tah. Sartain, Cambridge 1975) 187.

[81] *Kûtu'l-Kulûb*, III, 52.

için, varlıkları değiştirmeye veya onları dönüştürmeye yönelik her çabanın sonuçsuz kalacağını ima etmekte, böylece Kur'an'ın aktif ve olayların akışına karışan ve müdahale eden aktif insan anlayışını gölgelemektedir.

Allah'ın hikmetini, kendilerinde akıl ve iradenin söz konusu olmadığı *tabii düzen* içinde arayabiliriz;[82] ancak akıl ve iradesiyle hareket eden ve dünyadaki iyilikler ve kötülükler kendi eliyle kazandığı birer ameli olan[83] insanı bu düzenin dışında tutma zorunluluğu vardır.

Söz konusu tartışmada bu ayrım yapılmadığı için, iki yönlü bir olumsuzluk ortaya çıkmaktadır:

1. Dünya ve dünyada işleyen süreç, olabilecek en mükemmel form olarak insanın önüne konulduğu için, olumsuzluklar ve şerler değiştirilecek değil, sadece tasvir edilecek birer olay olarak algılanmaktadır. İnsanlar tarihte işlenen en vahşi katliamları, olması gereken birer tarihsel unsur gibi, soğukkanlılıkla aktarabilmekte, o hâliyle bile tarihin o anının '*cereyan edebilecek tarihî olayların en mükemmeli ve ideali*' olarak tecelli ettiğini ifade edebilmektedirler.

2. Dünyadaki her kötülüğün ve olumsuzluğun arkasında ilahî bir hikmet arama çabası gibi trajikomik bir hâl içine girilmekte, insanların kendi elleriyle *sebep* oldukları olayların *sonuç*larından Allah sorumlu tutulmaktadır.[84]

Tarih ve insan tecrübemiz göstermektedir ki dünya hiç de var olması mümkün olan dünyaların en iyisi görünümü arz etmemektedir. Zira var olduğu her zaman dilimi içinde mevcut olan varlıklar *o hâlleriyle en mükemmeli temsil ediyorlardı ise* Allah neden vahiyle ya da (önceki peygamberlere verdiği mucizelerle) tarihin akışına müdahale etmiştir? Her müdahale bir memnu-

[82] 67/Mulk, 3.

[83] 30/Rûm, 41.

[84] Leipniz'in aşırı iyimserliğine karşı özel olarak yazdığı *Candide*'de Voltaire, bu *her şeyde bir hikmet arama felsefesini* ironik bir tarzda işlemektedir: Pangloss, ara sıra Candide'e, "Olası dünyaların en iyisinde bütün olaylar birbirine bağlıdır." diyordu. Başına gelen bütün olumsuzluklardan sonra yolu İstanbul'a düşen ve yediği tuzlu reçeli ve fıstıktan büyük lezzet alan Candide'e Pangloss (Leipniz'in iyimserlik felsefesini temsil eden kahraman) şunları söyler: "Çünkü Matmazel Cunégonde'un aşkı uğruna güzel bir şatodan arkanıza tekmeyi yiyip kovulmasaydınız, yaya olarak bütün Amerika'yı dolaşmasaydınız, kılıcınızı Baron'un vücuduna saplamasaydınız, güzel Eldorado ülkesinden aldığınız bütün o koyunları yitirmeseydiniz, şimdi burada turunç reçeliyle fıstık yiyemezdiniz." Bak. Voltaire, *Candide ya da İyimserlik Üzerine*, çev. F. Baldaş (Temmuz 1998) 135.

niyetsizliğin sonucunda ortaya çıktığına ve daha iyiyi yaratmayı hedeflediğine göre, nasıl olur da mevcudu *olabileceklerin en iyisi* şeklinde tanımlayabiliriz?

Âlemi, olması muhtemel evrenler içinde en mükemmeli hâline getirme, insanın omuzlarına yüklenen bir sorumluluktur. Dünyanın mükemmel olarak yaratılmaması, oluşumunu hâlâ devam ettiriyor olması ve kendisine dünya isminin layık görülmesi (cennet değil) onun olgunlaşmadığını ama insan eliyle olgunlaşma potansiyelini içinde barındırdığını göstermektedir. *Halife* (İslami literatür) veya *Tanrı'nın çocukları* (Hıristiyani literatür) olmaya hak kazanma ancak bu olgunlaşma sürecine katkıda bulunma ve bunu gerçekleştirme şartına bağlanmıştır.

SEKİZİNCİ BÖLÜM
SEVGİNİN İSTİSMARI ve SEVGİDE AŞIRILIK

"Göklerde ve yerde olanlar kimindir?" De ki:
"Sevgiyi (rahmeti) kendine ilke edinen Allah'ındır."
(6/En'âm, 12).

"Adalet, sevginin halifesidir; onun bulunmadığı yerde iş görür."
Arap Atasözü

1. Sevginin Ontolojisi

"Tanrı'nın Cemâl ve Celâl denen iki yönünün olduğu söylenir. Cemâl, sevgi ve rahmeti, Celâl ise gazabını temsil etmektedir. Celal ve cemal her birimizin de iki yüzü aslında. İnsanın hayatı bütünüyle sevmekten ibaret olmadığı gibi, bütünüyle gazaptan da ibaret olamaz. Aslında ne mutlak anlamda sevgi ne de mutlak anlamda gazap mevcuttur. Her sevgi, içinde potansiyel olarak gazabı, her gazap da sevgiyi barındırır. Çocuğuna öfkelenen bir annenin öfkesini tetikleyen unsurlar içinde çocuğuna karşı beslediği sevgi, özen ve dikkat yok mudur? Sevdiğimize gösterdiğimiz sevginin içinde her tonuyla korku da sinmemiş midir?"

Sevginin ontolojisinden bahsetmek, aslında varlığın ontolojisinden bahsetmek demektir; zira antik dönemden beri varlığın soyut ya da somut yapısına mutlaka, sevgi ve sevgiyle bağlantılı kavramlar yerleştirilmiş ve böylece sevgi, enerji ve gücün en yüksek biçimlerinden biri olarak kabul edilmiştir.

Ontolojik olarak, Tanrı'nın yarattığı ilk varlığın, kendisinde sevgi ilkesini taşıdığı ve bütün kozmolojik oluşumların, buna bağlı olarak meydana geldiği kabul edilir. Sevgiyi bu şekilde 'varlıkların birleşme sebebi' olarak tanımlama geleneğinde Kindî'nin büyük bir ağırlığı vardır. Ona göre, duygunun ruhta yarattığı arzu ve istek, eylemlerin temel motiflerindendir.[1] İslam düşünürle-

[1] Bkz. Kindî, *Üzüntüden Kurtulmanın Yolları*, neşr. ve çev. Mustafa Çağıncı, İstanbul 1998.

ri içinde, sevgiyi 'toplumsal bütünleştirici ve ülfet unsuru' olarak görme geleneğinin başında ise Fârâbî durmaktadır. Fârâbî, sevgiyi iradeye bağlamış, sevginin katılımının sağlandığı iradi eylemlerin adaleti tecelli ettirdiğine işaret etmiştir.[2] İbn Miskeveyh de aynı şekilde, sevginin toplumsal yapı içinde, bencilliği ve bireyciliği önleyen bir işlevi olduğunu ifade etmektedir.[3]

İslam bilginleri, sevginin her türlü tecellisinin kaynağını Allah'tan aldığının altını çizmişlerdir. Kaynağını Allah'tan aldığı için de insan ilişkilerindeki istikrar ve süreklilik fikrinin de bu kaynağın istikrarından geldiğini vurgulamışlardır. Bu görüşlerde belirginleştiği şekliyle, sevginin toplum içi uzlaşmayı sağlayan bir istikrar unsuru olarak görülmesi, sevgiyi salt bireysel bir duygu olmanın ötesine taşımaktadır.

Varlığın ortak bir amacı gerçekleştirmek için birlikte hareket etmesi (*tevhid*) anlamında monizm de varlığın mayasına yerleştirilen sevgi/rahmet ile mümkün olabilmektedir. Bu anlamda sevgi, 'amaç yaratan motif'tir. Bir ağacı yetiştirmek için hava, su, toprak, güneş vb. bütün varlıkları işbirliğine, ortak bir amaca (*tevhid*) yönlendiren sevgi ve karşılıklı bağlılık ilkesidir. Bu anlamda var kılma sevginin, yok etme de nefretin dışavurumudur. Yerçekiminin birleştirici gücü, atom içindeki elektron ve protonların atomla ilişkileri vs. hep sevginin fiziksel dünyadaki belirtileri olarak yorumlanagelmiştir.

Aynı şekilde, bilinçli sevgi, sempati, dostluk ve dayanışma sevginin toplumsal yansımalarıdır. Organik ve psiko-sosyal dünyada sevgi parçalanmayı, ayrılığı, dolayısıyla bencilliği önleyici rolüyle her an aktif bir şekilde kendini göstermektedir. Sevginin yarattığı dayanışma ve birlik ruhunun yerini bencilliğe ve bireyciliğe terk ettiği bir ortamda, insanı nasıl bir yaşamın beklediğini Rus yazar Viladimir Solovyev çok anlamlı bir şekilde betimlemektedir:

"Bencillik temeli üzerine kurulduğu sürece, vahşi tabiattaki hayat, kötü bir hayattır; onun yasası, bir 'günah yasası'dır. Aynı yasaya göre günah, kendi misillemesini içinde taşımakta ve bir kötülük, bir başkasını çağırmaktadır. Bir varlık ötekine karşı düş-

[2] Fârâbî, *Fusûlu'l-Medenî*, neşr ve çev. D. M. Dunlolp, Cambridge 1961, s. 143.
[3] İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, Beyrut 1405/1985, 111, 112.

manca davranırsa, öbürleri de ona düşmanca davranmaktadır. Böyle bir düşmanlık, dünyevi kötülüklerin bir başka biçimi olan 'acı çekme'dir. Tabiatta her şey birbirine karşı günah işlediği için, her şey birbirinden acı çeker. Bir varlığı öbürlerinden ayıran bu bencilliğin sonunda, her varlık, kendisine saldıran düşman bir çevre içinde yaşayan bir yabancıdır. ... Bu varlığın bütün hayatı, bu düşmanca çevreyle mücadele etmek, kendini bütün dünyaya karşı korumaktır. Oysa kendisini bütün bu güçlere karşı koruyamaz; kendisi tek, güçler ise çoktur. ... Bu her biri ile ötekilerin çatışması, sonunda her varlığın yok olmasına kadar gider; düşman güçler, varlığın hayatını söndürürler ve çatışma evrensel bir çapta ölüm ve çürüme ile son bulur. Bütünlüğü dağılan tabiatta, hayat ağacının kökü 'günah', yeşermesi 'hastalık', meyvesi 'ölüm'dür."[4]

2. Sevgi ile İlintili Kavramlar

2.1. Sevgi ve İrade

Filozoflar ve kelamcılar iradeyle muhabbet arasında sıkı bir ilişki kurmakta ve âlemi ilk yarattığı anda Allah'ın iradesinin muhabbeti de içerdiğini söylemekte ve böylece iradeyle muhabbeti birbirini tamamlayan unsurlar olarak görmektedirler. Bu durumda irade ile akıl arasında kurulan ilişkinin, muhabbetle akıl arasında da kurulması mümkün hâle gelmektedir. Vahyin aklı değil de iradeyi eğitmeye geldiğini düşündüğümüzde, muhabbet yahut iradenin tek başına bırakılmasının insanın fıtratına uygun olmayan sonuçlar yaratabileceği de ortaya çıkmış olur. İrade, insanı bir işi yapmaya sevk eden asli duygu ve güç anlamında muhabbeti de içerdiğine göre, insanın bir işi sevmesi, onu yapmaya yönelmesinin en güçlü motiflerindendir. Dolayısıyla tercih yetimiz yani iyiyi yahut hayırlı olanı seçme anlamında *ihtiyar*, irademizle ve muhabbetimizle doğrudan ilgili hâle gelmektedir.

2.2. Sevgi, Kudret (İktidar İstenci) ve Adalet

Sevginin organik ilişkisinin bulunduğu en temel kavramlardan ikisi, *kudret* (ve yarattığı iktidar istenci) ve *adalet*tir. Zira sevgi, adalet yasalarını yahut iktidar yapılarını değiştirmezse, –nihai

[4] P. Sorokin, "Özgeci Sevgi", *Aşkın Anatomisi*, içinde. Derleyen, A. Krich, çev. M. Harmancı, İstanbul 2002, içinde, s. 234-5.

olarak– iktidar ve adalete sadece duygusal bir katkıda bulunmanın ötesine geçemez. İktidar arzusuna sevgi eşlik etmezse, adalet tecelli edemez. Sevgi, kudret ve adalet ilişkisi, bu üç kavramın temel birliğini gösterir ve yüce amaçlann gerçekleşmesi, bunların işbirliği ile mümkün olabilir. Tek bir duygu yahut akt'a bağlanarak, yüce bir hedefi gerçekleştirmek mümkün değildir. Zira insan bütün varlığıyla (duygu, düşünce ve eylem dünyasının bütün unsurlarıyla) eylem sürecine katılmazsa, ulaşılan hedefin insanı bir bütün olarak tatmin etmesi de mümkün olamaz.

Doğaları gereği sevgi, kudret ve adalet birleşir. Bu birleşme onları, kendi başlanna buyruk birer duyguya dönüşme riskinden kurtarır. Yapısal olarak bunlar birbirinden şüphesiz farklıdır ve kendi gerçeklikleri, tanım alanlan ve güçleri vardır. Fakat bunların ayn gerçekliğe sahip oluşları, ortak hedef için birleşmelerine engel değildir. Amacın birliği (gaiyyet) bunların birleştirilerek (*tevhid*) işletilmesini gerekli kılar. Bu birlik/tevhid gerçeği de kendini, insan varoluşunda, zamanda ve mekânda aktüelleştirir.

Sevgi ve kudret arasındaki ilişki, yaratmadaki temel özlere, niteliklere ve olgulara ilişkindir. *Sevgi ve adalet* arasındaki ilişki ise olması gerekenleri yaratmaya dönük bir iradeyi var kılmayı hedefler. Sevginin adaletle birlikte düşünülmesi, sevgiyi salt bir duyguya indirgenmekten kurtarır.

Sevgi ve bundan doğan arzu ve haz, hayatın kendisi kadar reel kavramlardır. Zira hayata eşlik eden varlıkların, var kılınmalarını mümkün kılan sevgidir. Arzu, arzu olması bakımından kötü değildir. Ama arzu, yaşamın dinamiklerini oluşturmak üzere insanın diğer nitelikleriyle birleşmez otonomi ilan eder, diğer yetileri kendi güdümünde kullanmaya başlar ve peşinden sürüklerse, bu, insan merkezinin ve beninin parçalanması demektir. Bu nokta, sevginin tahrifinden ve insan için yaratacağı yabancılaşmadan bahsetmenin de başlangıcını teşkil eder.

3. Sevgide İstismar: Amaç, Nesne ve Biçim Tahrifi

3.1. Sevgide Amaç Tahrifi

Sevgide istismar, sevginin amacına, nesnesine ve biçimine dönük olabilir. Sevgi gibi içeriğini yüce duygularla doldurduğumuz bir kavramı, bu içeriğe layık olmayan bir amaca yönlendirmek ve sevgiyi, ilişkili olan insani yetileri ve duygulan bu yön-

de harekete geçirmek, istismardır. Muhabbet/sevgi üst bir insani yeti ve değerse, yöneldiği amacın ve bu yönde yaptığı planlamanın bu üst değerle paralellik taşıması gerekir. Muhabbetin nesnesi genel ve tümel değerler olursa, amacına uygun davranılmış olur. Zira insanın onuru ve yüceliği ancak, insanlık için yarar getirecek düşünce ve eylemleri irade ederek ve bu yönde harekete geçerek; cesaretini, bireysel çıkarlar ve kısa vadeli yerel hedefler için değil yine evrensel hedefleri gerçekleştirecek şekilde aktif kılarak yakalayabilir.

İnsan birçok şeyin yanlış olduğunu aklen bildiği hâlde yapar; insanı bu yanlışlara yönlendiren faktörlerin başında amaç gelir. Amaç iradeyi tahrik eder. Amaçlar araçları mubah kılan unsurlar olarak görülerek hedefe varılmaya çalışılır. Oysa İslam'da amaçlar araçları mubah kılmaz. İslam amaç kadar, bu amaca götüren araçları da dikkate alır ve meşru bir temele dayandırılmasını ister. Bir mü'min meşru araçları kullandığı hâlde, amacına ulaşamamış olsa bile, amacına ulaşmış gibi bu emeği değerli ve saygın kabul edilir. Amaç gerçekleşmemiş olmasa bile, meşru araçlara yapışmış olmanın ve bu hukuku muhafaza etmenin getirdiği bir anlam ve değer vardır.

3.2. Sevginin Nesnesine Dönük İstismar ve Tahrif

Sevginin nesnesi, sevgiyi tüketmeyen, aksine besleyen bir içeriğe sahip olmalıdır. Sevilen şey, ***kendinde bir amaç*** olarak sevgiye nesne yapılırsa, bunun makuliyeti sorgulanmalıdır. Örneğin; dünya, mal, kadın vs. sevgisi kendinde bir amaç olarak konulursa, sevilen bütün diğer nesneler ve varlıklar bizi buraya götüren birer araca indirgenmiş olur. Bu durumda sevginin gerçek nesnesi olamayacakları kendinde bir amaç yükleyerek sevginin hedefi ve gerçek objesi hâline getirmek, ana hedefi gözden kaçırmaya sebep olduğu için bir sevgi istismarıdır. Mal sevgisi, evlat sevgisi vs. birer araç olarak Kur'an'da sunulur, bunlara kendinde amaç taşıyabilecek bir kalıcılık verilmez. Bu öyle bir araçsallıktır ki bazen varlıkları bazen de yoklukları imtihan için araç kılınır.

Kendinde bir amaç olamayacaklara yöneltilen sevgi acı verir ve insanı tüketir. Bunun aksine, amaç olmayı hak eden sevgiler, insanı yüceltir ve temel niteliği kalıcılık olduğu için de bir

'değer/kıymet' özelliği taşır. Kindî'nin işaret ettiği gibi, hüzün denilen duygu, esas itibariyle insanın sevdiği ve istediği şeyleri kaybetmesinden kaynaklanmaktadır. Bunun için de üzülmek istemeyen insan, sevdiği ve istediği şeyleri yitip gitme tehlikesi taşımayan akıl âleminden/metafizik dünyadan seçmelidir.[5]

Sevgiye nesne yapılan kaynak öyle bir özelliğe sahip olmalıdır ki bu ışığın kaynağı seven üzerinden herkesi aydınlatabilmelidir. Seven (insan), sevdiğiyle (Allah) öyle bir ilişki içinde bu hâli yaşamalıdır ki bu yaşantı sadece bireysel bir tecrübe olmanın ötesine taşıp insanlar arasında da etkisini gösterebilecek bir güce ve sürekliliğe erişmelidir. Böyle olduğu zaman, birey olarak seven insan, toplum içinde seven bir insan olarak şahsiyet kazanır. Böylece sevgi, salt bir zihinsel kavram veya duygu olmanın ötesine taşarak zihnin dışına çıkar ve kendisine üst düzey varoluş katmanında bir yaşam alanı açar. Bu noktada sevgi, Allah'ın 'kün emri' ile yaratmasında olduğu gibi etkisini göstermeye başlar.

Bu aynı zamanda, sevgiye ilahî bir boyut eklenmesi ve bütünüyle dünyevi zeminde tüketilmesi arasındaki farkı ortaya koyar. Zira sevgiyi gerçek zeminine oturtan niteliklerden biri, kalıcılıktır. Bu kalıcılık, sevginin yöneltildiği nesnenin kalıcılığı ile ilgilidir. Değerlere kaynaklık eden Allah (*Kayyûm*) ve her türlü değeri geliştirmeye imkân veren din (*ed-dîn el-kayyim*), sevginin bir değer olarak ilişkilere renk verebilmesini bu kalıcılığına bağlar. Dünyada sevgiyi gerçek zeminine taşıyan temel unsur, sonsuz olanla kurulan bu kalıcılığa yönelik akt'lardır. Bu akt'lar, sevgiyi salt bir duygu olmanın ötesine taşır ve onu bir 'değer'e dönüştürür. Değere dönüşünce de sadece hakkında konuşulan bir kavram olmaktan çıkar ve varlıklar arasındaki ilişkilere renk veren varoluşsal bir aktör kavrama dönüşür. Böylece kökenini sonsuz bir varlıktan alan kavram, uhrevi hayatta sonsuz olarak yaşanacak hâllerin sonsuz prototiplerini yaratır.

Sevgi, korelatiftir yani iki uçludur. Bir ucunda seven, diğerinde de sevilen vardır. Bu iki varlık arasındaki ilişkinin biçimine ve niteliğine göre sevgi, aşk, tutku, nefret vs. adlarını alabilir. O zaman şu soruyu sormak gerekir: Sevginin nesnesinin Allah ol-

[5] Bkz. Kindî, *agy.*

masıyla sıradan bir varlık olması arasındaki fark nedir? Sevende yaratacağı görünümleriyle sevginin gerçekliğine, kalıcılığına, üzerine sindiği kişide yarattığı kalıcı karakterle normal sınırlar içinde kaldığına ve bir aşırılığın aracı hâline getirilmediğine hükmedebiliriz. İki varlık arasındaki ilişkiyi gösteren sevginin 'hak/gerçek' olduğunu ve sağlam bir zemin üzerinde yükseldiğini test edeceğimiz kriterlerimiz olmalıdır. O hâlde, Allah her şeyi hak üzere yarattığını beyan ettiğine göre, sevginin 'hak' olup olmadığını/gerçek formunu koruyup koruyamadığını yahut aşırılığa taşınıp taşınmadığını test etmemizi mümkün kılan ilkelerimiz nelerdir? Sevginin yönlendirildiği varlık, bahsi geçenler gibi somut değil de Allah gibi bir varlık olursa, böyle bir sevginin gerçek bir zemine oturduğunu nasıl görebilir veya gösterebiliriz? Allah tarafından sevildiğimizi, sevgimizin karşılıksız olmadığını nasıl test edebiliriz?

Şüphesiz Allah sevgisinin kendini göstereceği alanlar vardır. Kişisel itaatimizden, toplumsal ilişkilere kadar geniş bir yelpaze, bu sevginin kendini gösterdiği alanlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunu kısaca itaat (*ittiba*) ve temel ilkelere bağlılık anlamında ahlak alanı olarak tanımlamak mümkündür. Zira ayette, Allah'ı sevmenin göstergesinin, ahlaki davranışlar şeklinde ortaya çıkması istenmekte ve buna dayalı olarak Allah'ın O'nu sevenleri seveceği ifade edilmektedir:[6] Sevginin çıkar ilişkilerine bağlandığı durumlarda ise sevginin süreksizliğinin altı çizilmektedir:

"O gün, takvalılar dışında, dost olanlar birbirlerine düşman olur."[7]

3.3. Sevginin Biçiminde İstismar ve Tahrif

İnsanın bütün beklentilerinin sınırlarını belirleyen temel bir insan yapısı (*fıtrat*) vardır. Bu yapı içinde akıl özel bir yer tutmaktadır. Akıl, Allah'ın yeryüzündeki terazisi, insanın ise egemenlik gücü ve denge unsurudur. İnsan fıtratının kaldıramayacağı yahut ona yabancı gelen duyusal veya duygusal girişim bu terazinin dengesini bozduğu için insanı uyarır. Mesela, Allah'ı sev-

[6] 3/Âl-i İmrân, 31.
[7] 43/Zuhrûf, 67.

ginin somut nesnesi hâlinde tasarlama (birleşme, fenâ, hulul vs.) fıtratın kaldırabileceği bir yük değildir. Böyle bir teşebbüs hem sevginin aşırılığına, hem de istismarına götürür. Bu yöndeki kabuller ve yorumlar da kült olmanın ötesine geçemez. Fenadan ve hululden bahsetmek demek, aklı aşan, irrasyonel bir alana taşmak ve dolayısıyla rasyonel ölçütlerin artık çalışmadığı bir alandan iş görmeye başlamak demektir.

Dengenin belli duygular lehine kaybedilmesi anlamında aşırılığın kaynağı sevgi değil, aşktır. Zira aşk, ani bir heyecanla kendini gösteren, kontrolü zor bir taşma hâlidir. İnsanın şuuru içinde yeri yoktur ve bilinci dışlar. Aşk geçicidir ve istikrarsızlığı temsil eder. Bunun aksine sevgi/muhabbet, içtenliğin ve içkinliğin bir yansımasıdır ve özünde istikrar vardır. Aşkta duygusallık ağır basar. Aşkın yönetimi altına giren insan, birden bire heyecanlanır ve duygu patlamaları yaşar. İnsanın düşünme, akıl yürütme, karar verme ve ardından yapma süreci, aşkın olduğu yerde tersinden çalışmaya başlar. Aşk insana önce yaptırır, ardından yapılan şeyin doğruluğu sorgulanır. Dolayısıyla eleştirel yeteneklerimizin ve rasyonel akıl yürütmelerimizin kullanımını dumura uğratacak kadar bizi başkasına bağlayan ve zihnimizi kaplayan her duygusal nitelik, aşırılıktır. Böyle bir duygu ve bağlılık hâli, sevginin kontrolden çıktığı ve bağımlılığa dönüştüğü bir ruhsal körelmeyi temsil etmektedir.

Bununla birlikte, 'aşk'ın sevginin kötü ve zararlı şeklini ifade ettiği yolundaki kanaate katılmayan İbn Kayyım'e göre aşk formu da dâhil olmak üzere, her türlü sevgiyi iyi veya kötü kılan, yöneldiği nesne veya varlıktır. Sevilen varlık öz bakımından sevgiye layık ise bu duyguda aşırıya gitmenin övülmesi gerekir. Hatta bu durumda sevenin esenliği sevgisinin yoğunluğunda aranmalıdır.[8]

Bu ikisi arasında yer alan bir tahlili Râğıb el-İsfahânî yapmakta ve aşkla ilgili olarak şunları kaydetmektedir:

"Muhabbetin ileri merhalesi, ifrat derecesi aşktır. Aşk ya haz alma kaygısıyla olur ki hazdan kaynaklanan aşk yerilmiştir. Ya da faziletten kaynaklanır ki aşkın bu türü övülmüştür. Menfaat

[8] İbn Kayyım el-Cevziyye, *Ravzatü'l-Muhibbîn ve Nuzhetü'l-Muştâkîn*, nşr. Seyyid Cumeylî, Beyrut 1987, s. 73, vd.

saikıyla aşk söz konusu değildir; çünkü fayda başkası için istenir, ama fazilet ve haz sadece kişilerin kendi nefisleri için murat edilir."[9]

3.4. Sevgi ya da Korkuya Dayalı Bağlılıklar

Özellikle inanç konularındaki bağlılıkların korkuya değil de sevgiye dayalı olarak gerçekleştirilmesi konusunda İslam bilginlerinin ciddi vurguları vardır. Râğıb el-İsfahânî, "Yeryüzünde olan her şeyi onlara verseydin, onların kalplerini birbirine ısındıramazdın. Ama Allah (ortak bir amaç olarak) onları birbirine ısındırdı."[10] ve "İman edip salih amel işleyenlere Rahmân bir sevgi verecek ve onları birbirine sevdirecektir."[11] ayetlerini anarak, inanç konusunda sevginin esas alınması gerektiğinin altını çizmektedir.

İnançla ilgili hususlarda sevgi, korkutmaktan, zorlamaktan (ikrah ve icbardan) daha üstün ve etkilidir. Zira korkutma, insanı nefret ettirip kaçırır, sevgi ise ısındırır ve yaklaştırır. Bu yüzden denilmiştir ki: 'Sevgiden kaynaklanan itaat, korkudan kaynaklanan itaatten daha faziletlidir. Çünkü sevgiden kaynaklanan itaat içten gelir; korkudan kaynaklanan itaat ise dıştan gelir ve sebebinin ortadan kalkmasıyla yok olur.'[12] Aslında, insanın varoluşu gereği hissettiği ölüm korkusu hariç, bütün korkular öğrenilmiş korkulardır ve insanı kendi yarattığı kurgusal bir dünyanın tutsağı hâline getirmektedir. Korkunun yarattığı bu tutsaklığın aksine, sevginin, beraberinde özgürlüğü getirmesi, bütün kısıtlamalara ve engellemelere meydan okuması, içinde özgürleştirici bir kudret taşıdığını gösterir. Sevgi ve özgürlük arasındaki ilişkiyi P. Sorokin'den takip edelim:

"Sevgi yaşantısı en yüksek anlamında özgürlüktür. Bir şeyi sevmek, bağımsız bir şekilde, zorunluluk hissetmeden ve zorlama olmadan hareket etmek demektir. Bunun aksi de aynı derecede geçerlidir. Özgür olmak, insanın sevdiği şeyi yapması demektir. Bu anlamda sevgi ve özgürlük eşanlamlıdır; sevgi, en yüksek özgürlük biçimidir. Zorlama ve zorunluluk, sev-

[9] Râğıb el-İsfahânî, *İslam'ın Ahlaki İlkeleri –ez-Zerîa ilâ Mekârimi'ş-Şerîa–*, çev. Abdi Keskinsoy, İstanbul: Beşikçi Yay., 2003, s. 355.
[10] 8/Enfâl, 53.
[11] 19/Meryem, 96.
[12] Râğıb el-İsfahânî, *age.*, s. 356.

ginin reddedilmesidir. Sevginin olduğu yerde zorlama, zorlamanın olduğu yerde sevgi olamaz. Sevgi ne kadar büyük olursa, özgürlük de o kadar büyük olur. Bütün insanlığı seven bir insan, bu insan evreninde özgürdür, bütün evreni seven bir insan, bütün dünyada özgürdür. Dünyadan nefret eden, kölelerin en büyüğüdür. Herhangi bir şey ya da insan, onun düşmanıdır; her şey ve herkes onu engeller, ona karşı çıkar, onu zorlar, ona baskı yapar; özgürlüğünü sınırlar. Cansız eşyalardan insanlara kadar, bütün dünya cellat dolu bir hapishanedir; onun için sevgi özgürlük, özgürlük ise sevgidir."[13]

3.5. Sevgide Aşırılığın Yarattığı İstismar: Narsizm, Romantizm, Etnosentrizm, Fetişcilik veya Totemcilik

Bazı duygular aşırılığa itildiğinde kendileri olmaktan çıkıp farklı bir hâle evrilir. Normal duyguların aşırılığa itilmesi insanda *marazi* bir hâl yaratır. Örneğin, insanın duygu dünyasının temel oluşturucularından biri korkudur. Bu duygunun normal sınırlarında tutulması insani bir hâlin ifadesidir ve hayatın güvenli bir şekilde sürdürülmesini sağlar. Hastalanmaktan korkmak, ölümden korkmak, sevdiğini kaybetmekten korkmak vs. bunun örnekleridir. Bunlardan korkmadan hayatı yaşamaya çalışmak, çok da insani değildir ve riski yüksek bir yaşama atılmak demektir. Bunun tersinden bakıldığında, korkunun üst limitini aşmak ve her şeyden korkar olmak ise normal insani bir hâli gösteren korkunun farklı bir aşamaya evrilmesi demektir ki bunun adı paranoyadır ve tedaviyi gerektiren marazi bir hâle işaret eder. Korku bağlamında yaptığımız tahlil, bütün diğer insani duygular için de geçerlidir. Normal insani bir duygu ifrata ya da tefrite vardırıldığında farklı isimlerle bir anomaliye dönüşebilmektedir.

Aynı şekilde, sevginin aşırılığa itilmesi romantizm, melankoli, narsizm vs. aşırılıkları beraberinde getirmektedir. Kendi milliyetine, kendi mezhebine vs. aşırı bağlılıklar, insanın denge noktasını yerinden oynatabilir. Modern dönemin aynı zamanda aşırılıklar çağı oluşu, kendini sevgi kavramı bağlamında da göstermiştir. Romantizmin bu döneme ait bir akım olduğu-

[13] Pitirim Sorokin, "Özgeci Sevgi", s. 240.

nu hatırlamak yeterlidir. Aşırı sevgi romantizmi, bu da kontrol kaybını, boyun eğmeyi, mutiliği, aşırı itaati, aşırı uysallığı yaratır. Bunlar ise dengenin değil, dengesizliğin hâkimiyetine işaret etmektedir.

Nesnelere sevgi birikimi, bazen teknik dilde 'çocuksuluk, fetişçilik' veya 'totemcilik' diye adlandırılır.[14] Bütün yerine parçaları yerleştirmek ve nesneleri sevginin gerçek nesnesi olmayı hak edenin yerine geçirmek, sevginin aşırılığa taşındığı en önemli noktalardan biridir. Bu nokta, sevgide kültlerin de başlangıcını temsil etmektedir. Bu nesneler o kadar sevgi emer ve önemleri o kadar abartılır ki sonunda, insanın nesneler arasındaki ayrımı bulanıklaşır. Neyin birinci derecede öneme sahip olduğu, neyin olmazsa olmaz olduğu temel gerçeklik zeminini kaybeder ve kontrolü kaybedilen sevgi, gerçek olanın yerini fantezi ve kurgusal olanla çok rahat değiştirebilir. Bu kabuller toplumsallık kazandığı zaman da kültler oluşur ve insanlar kurgularına ve fantezilerine göre bir hayat sürmeye başlarlar.

Sevginin yöneldiği odaklar yahut ulaşmayı amaçladığı hedefler, 'çatışma ve rekabet doğuran nesneler olabilir'. Gençlik aşkları dâhil, maddi olan her şeye dönük sevginin bir tutkuya dönüşmesi ise nefreti ve şiddeti yaratır. Sevginin aşırılığa taşınmış boyutu durumundaki aşk, bu anlamda, rüya gibi denetimsiz bir alana aittir: Dokunulmayacak olan/kendimizi gördüğümüz, aradığımızı bulduğumuz bir alan. Aşkın her zaman olgusal olmayan bir tarafı vardır. Bu olgusal olmama durumu kontrolünü zorlaştırmaktadır.

Sevgi, şehevi ve yıkıcı içgüdülerin karşılıklı etkileri ve birleşmeleriyle aşka dönüşebilir. 'Benliğimizin ve güdülerimizin istekleriyle, aklımızınkiler' arasında bir uzlaşım sağlamak gereklidir. İlkel bir davranışla sevgi ve tutkuyla birçok nesneye bağlı olan insan, aynı zamanda nefret edebilir ve hatta öldürebilir de. Öldürme arzusunun sevme ile bulunması nasıl açıklanabilir? Bu durum, birçok insani unsurun karşılıklı etkileşim hâlinde birbirini dengeleyecek şekilde kullanılmadığını ve bağlanılan hedeflerin artık insana tahakküm etmeye başladığını gösterir.

[14] Karl Menninger, "Nefret Karşısında Sevgi", *Aşkın Anatomisi*, derleyen A. Krich, çev. M. Harmancı, İstanbul 2002, 177.

4. Sevginin Gerçekliğinin Test Edildiği Alan: Sevginin Toplumsallaşması yahut Sosyal Etik

Bir kavram, görünümlerinin toplamına işaret eder. Sevgi terimi, hangi görünümleriyle var olmalıdır ki bunların toplamından hareket ederek sevginin varlığından bahsedebilelim? Bunun için de sevgi, bir ruh yahut duygu hâlinin ötesinde, aktüelleştiği bir alana transfer edilmelidir. Bu, sevginin bir görüngüler alanına aktarımı demektir. Zira mü'min sadece düşünen, hisseden bir varlık değil, aksine eyleyen bir varlıktır. Felsefenin, 'Düşünüyorum o hâlde varım.' ilkesi, dinde 'Yapıyorum, o hâlde varım.' ilkesine dönüşerek anlam kazanır. Dolayısıyla teolojik olarak, kökenini kalıcı değerlerden ve bu değerleri besleyen bilgisel bir zeminden alan davranışlan önemsediğimizin altını çizmek isterim. Burada sevgiyi, salt davranışa indirgediğimiz gibi bir çıkarıma gidilmemelidir. Sevginin insanın özsel bir değeri olduğunu, kendisinden bağımsız bir cevher olarak yapısına yerleştirildiğini ve bu sebeple de kalıcılık özelliğinin bulunduğunu şüphesiz kabul ediyoruz. Ancak bu değerlerin dinsel bir çerçeve içinde mütalaa edilebilmesi, ancak aktüelleştirilmesiyle mümkündür.

Bilginler sevgi ve ahlak arasında sıkı bir ilişki bulunduğuna dikkat çekmişlerdir. Gazâlî, muhabbeti/sevgiyi en nihai makam ve en yüksek değer olarak görür; şevk, üns ve rıza gibi ahlaki makamlar onun sonucunda gelir. Tövbe, sabır, şükür, zühd, takva, tevazu, cömertlik, adalet ve merhamet gibi erdemlerin özünde de sevgi vardır. Dinî hasletler ve ahlaki erdemler sevginin meyvesidir.[15] Gazâlî kişide sevginin varlığını gösteren işaretlerden bahsederken sevgiyi kökü yerde, dalları gökte, meyveleri dilde, organlarda ve gönüllerde bulunan bir ağaca benzetmektedir. Sevgi (merhamet), doğruluk (sahihlik) ve güzellik (hüsn) bu anlamda bütünleşik bir yapı oluşturmaktadır.

Sevmek, hem var olmak hem de var etmektir. Allah'ın, varlığı ve insanı sevmesinin ilk etkisi, bunları var kılması olarak tezahür etmiştir; bunu da onları emniyete alması ve rızıklandırması takip etmiştir. Allah'ın, varlığı sevmesi, varlıklar arasındaki bütün ilişkilerin sevgi, rahmet ve merhamet çerçevesinde gerçekleşmesinin de ana sebebidir. Dolayısıyla sevgi, aktüellik demek-

[15] *İhyâ'*, IV, 294, 337-8.

tir. Sevginin salt anlatılan, aktarılan bir kült olmaktan çıkıp da gerçek/hak bir yapıya kavuştuğu çerçeveyi bu aktüellikte aramak gerekir. Allah'ı seven insan, gerçekten neyin peşinde olmalıdır? Bu durumda iki uçlu korelatif (seven-sevilen) bir kavram olarak nitelediğimiz sevginin, can alıcı üçüncü boyutu ortaya çıkmaktadır: *ahlak* yahut *sosyal etik*.

Sevginin kaynağının sonsuz olana dayandırılması, tükenmemesinin ve her platformda gösterilebilmesinin bir garantisidir. Bu sevgi, kaynağını yukarıdan alır; bu anlamda ilahî bir yapısı vardır. Ama yukarıdan geliyor olması onu tek taraflı (asimetrik) bir kavram yapmaz. Bu dikey ilişki, aynı zamanda yatay zemine taşınmalı ve varlıklar arasındaki ilişkide etkisini göstermelidir. Allah'la yarattıkları arasındaki ilişki, sadece insanlar arasındaki değil organik ya da inorganik bütün varlıklar arasındaki ilişkilere rengini veren bir sevgi ve merhamet ilişkisidir. Nasıl Allah, yarattıklarına merhametli davranmayı bir yükümlülük olarak üzerine almışsa,[16] aynı şekilde insan da O'nun yarattıklarıyla ilişkilerinde bu merhameti hâkim kılan bir davranış ahlakı geliştirmelidir.

Sevginin kaynağı ilahîdir ve daha varlık yaratılmadan önce yaratıcının bir sıfatıdır.[17] Âlemin yaratılması ile bu sıfat aktüelleşmiş olur. Ve ilk yaratmada olduğu gibi, her an bir işte olan yaratıcının devam etmekte olan yaratmasında da etkinliğini ve aktüelliğini gösterir.

Bu yaratma alanında bütün varlıklar, bir ilişkiler ağı oluşturur. Bu ağ içindeki bütün varlıklar, aralarındaki ilişkileri yaratıcı kudretin, yaratmasındaki davranış biçimini dikkate alarak gerçekleştirir. Sevginin varlığın hamurunda olması, dünyayı bir ıstırap/şekavet/sefalet/trajedi alanı değil de bir saadet alanı olarak görmemize imkân verir. Burada sevilen her şey, sevilmesinin meşruiyetini bu hamurdan alır. Bunun için de İslam ahlakı negatif değil, pozitif; yadsıyan değil, olumlayan bir ahlak özelliği taşır. Başka bir ifadeyle ilahî sevgi, bu dünyadaki bütün sevgileri dışlayan değil, aksine onları da kapsayan bir genişliğe ve belirleyiciliğe sahiptir. Zira Allah, sevgiyi (rahmeti) kendine ilke edinmiştir.[18]

[16] 6/En'âm, 12.

[17] Rahmân suresinde ayetlerin dizilimi bunu göstermektedir. Rahmân (varlığın hamurunu sevgiyle yoğuran), önce *varlık ilkeleri*ni bu hamura göre var kılmakta (*'alleme'l-Kur'ân*), ardından insanı yaratmaktadır.

[18] 6/En'âm, 12.

Dinsel alanda sevgi, en yüksek değer olan Allah ile özdeşleştirilmiştir. Allah'ın yaratması, yol göstermesi, buyruklarına aykırı davrananları bile affetmesi bu sevginin göstergesidir. İnsanın bütün maddi eğilimlerine ve ayartılma risklerine karşı onu adil olmaya, affetmeye, doğru olandan şaşmamaya iten de bu sevgi kaynağına bağlılığıdır. İnsanlar arasında kendini farklı şekillerde gösteren sevginin (insanları, eşini, çocuklarını, maddi nesneleri sevmek, gibi) yukarıda anılan özellikleri muhafaza ederek varlığını devam ettirmesi ve aşırılığa kaçmaması da bu kaynakla irtibatın bir sonucudur. Her şeyi seven ve her şeyi affedebilen Tanrı'nın, bu hâliyle zihinde tutulması (takva, tezekkür, tefekkür ve teemmül), sevginin kök formundan kaymamasının da garantörüdür.

İnsanlar arasında sevginin gerçek şeklini gösterebilmesi, sevginin ana kaynağıyla/Allah sevgisiyle ilişkilendirilmesiyle mümkündür. Allah'ı sevmek de bir iddia olmanın ötesinde, kendini mü'min öznenin itaatinde ve dinsel pratiklerinde gösterir. Bu pratiklerin amacı da maliyeti ne olursa olsun, hak ve adaleti talep etmek ve her türlü eylemde yönü buraya çevirmektir. Yönelişindeki amacı hiç kaybetmeden ve ayartılmadan yolculuğa devam edebilmek, bu sevginin benliğimizde ve vicdanımızda kalıcı bir etki yaratmasıyla doğrudan alakalıdır.

Bu ilgiyi kesmek, insanı benliksiz bırakır. Bu benliksizlik insanı sadece kökünden koparmakla kalmaz, gelecek hedefini de gözünden kaydırır. Benlik kaybı, hayatı çepeçevre kuşatan ve insanın anlam kaynağı olan kavramlarla irtibatın kopması demektir. Zira ayetin dile getirdiği gibi; Allah'ı unutanlara Allah da benliklerini unutturmakta, böyle bir yaşamı arzulayanlar benliksizliğin yarattığı bir hiçliğin kucağına itilivermektedirler.[19] Burada benliğin unutturulması, başka muhtemel anlamların yanında, kişinin rasyonel benlik şuurunu yitirişini ve sadece bedenî arzularının doyurulma eğilimini kendine dayatan hayvani benliğin hâkimiyetine girişini ifade etmektedir. Bu şekilde benliğini unutan insan, nefsini kaybeder ve *hüsran*a uğrar. Yaratılış hamurunda hem şiddet hem de merhamet olan bir varlığı,

[19] 59/Haşr, 19. "Allah'ı unutan ve bu yüzden Allah'ın da kendilerine kendilerini unutturduğu kimseler gibi olmayın; çünkü onlar, yoldan çıkmış olanlardır."

merhametin kaynaklık ettiği adil bir davranışa yönlendirmek ancak bu bağın sağlamlaştırılması ile mümkündür.

Nefs'in/benliğin bilgisi, iyi ve kötü niteliklerin bilgisine yönlendirir; bu da nefsi kirlerden arındırmak ve kötü olan şeylerin üstesinden gelmek için insanı, üzerine sorumluluklar almaya götürür.[20] Nefs adına bu eylem şu anlama gelmektedir: Üzerine aldığı sorumlulukları yerine getirmesini sağlamak için, rasyonel nefis hayvani olan üzerinde *mürakabe*de bulunmalıdır. Bu aynı zamanda, bu tür sorumlulukların uygun bir şekilde yerine getirilip getirilmediğini gözlemlemek ve uygun olandan sapmayı engellemek için *muhasebe*yi gerektirmektedir. Tanrı'nın bilgisine gelince, bu bilgi O olanın mahiyetinin ve vahyinde ifadelendirdiği şekliyle birliğinin bilgisini kastetmektedir; nefs ve Allah arasındaki uygun ilişkinin anlaşılmasına imkân veren de bu bilgidir. Yine vahyinde Allah, hem dış dünyayı hem de insanın nefsini kendi hakikatini gösteren deliller olarak sunmaktadır;[21] bu durumda, Allah'ın yarattıkları, insanın mahiyeti ve nefsin psikolojisi konusundaki teemmül ve tefekkür, Allah'ın bilgisine ulaşmanın bir ön şartı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bütün bunlar tefekkürü gerektirmekte, tövbe, sabır, şükür, ümit, korku, tevhid, tevekkül gibi daha üst düzey faziletlerin aşama aşama gerçekleşmesinin yolunu açmakta ve sonunda da dünyevi hayattaki mutluluğun ve faziletin en zirve noktasını gösteren *muhabbetullah*a ulaştırmaktadır.[22]

Hüsn, istihsan, ihsan, muhsin gibi kavramların anlam alanlarının hem güzelliği ve estetiği, hem de iyiliği, diğerkâmlığı ve vericiliği ifade ettiğini dikkate aldığımızda, sevginin ihsanı yaratmaya götüren bir süreci başlattığını da fark ederiz. Bu sürecin sonunda gerçekleşen insanın, Kur'an'ın takvanın da ötesine geçirdiği bir zihin ve davranış birlikteliğine sahip olduğunu görürüz. Zira Kur'an, takva sahipleri için sadece hidayet kaynağı olduğunu söylerken,[23] ihsanda bulunanlar için hem hidayet hem de rahmet kaynağı olduğunu beyan etmektedir.[24] Buna bağlı

[20] Kur'an'a göre nefs uygun bir oran ve düzende yaratılmıştır. Neyin iyi neyin kötü olduğunu bilir. Arındırıldığında kurtuluş, ayartıldığında ise ziyan gelir (91/Şems, 7-10).
[21] 41/Fussilet, 53.
[22] Gazâlî, *İhyâ'*, agy.
[23] 2/Bakara, 3.
[24] 31/Lokmân, 3.

olarak da Allah'ın kimlere muhabbet duyduğunu ve kimleri de muhabbetinden mahrum bıraktığını, *muhabbet* ve *vüdd* terimlerinin ifade edildiği ayetlerden takip etmek mümkündür:

"İnanıp salih amel işleyenlerin gönüllerine Rahmân, sevgiyi (*vüdd*) hâkim kılacaktır."[25]

Aşağıda anılanların Allah'ın muhabbetini kazanacakları zikredilmektedir:

Tövbe edenler (2/Bakara, 222),

Salih amel işleyenler (2/Bakara, 195; 5/Mâide, 13),

Adil olanlar (5/Mâide, 42; 49/Hucurât, 9),

Sabredenler (3/Âl-i İmrân, 146),

Allah rızası için mücadele verenler (61/Saff, 4) vs.

Şu grupların da muhabbetten nasiplerinin olmayacağı ifade edilmektedir:

Düşmanlık edenler (*ta'tedû*) (2/Bakara, 190),

Yeryüzünde bozgunculuk yapanlar (28/Kasas, 77),

Zalimler (42/Şûrâ, 40),

Büyüklük taslayanlar (*müstekbir*) (16/Nahl, 23) vs.

Sevginin kalıcı kılınmasının, dışa dönük oluşuyla ve vicdan, adalet gibi kavramlarla birlikte aktüelleştirilerek erdemlere kaynaklık etmesiyle doğrudan ilişkisi vardır. Kendi başına sevgi ve kaynaklık ettiği mutluluk, kalıcı olmadığı gibi başka erdemlere de kaynaklık edemeyen kısır bir hâldir. Yeni değerler ve kalıcı hâller üretemediği için de hem yaşamı sıradanlaştırır hem de kendisi sıradanlaşır.

5. İnsan Bütünlüğünü Sağlayan ve Sevgide Aşırılığı Önleyen Temel İlkeler

Öncelikle insanın yapısıyla ilgili olarak şu denklemin kurulması gerekir: İnsan, 'duygu', 'irade' ve 'akıl dünyası'ndan oluşur. İnsanın bütünlüğünü oluşturan bu farklı dünyalar, birbiriyle bağlantılı olarak çalıştırılmalı ve birinin diğerine tahakkümü önlenmelidir. Bu dengenin korunması için, özellikle de duygu dünyası söz konusu olduğunda, insanın belli ilkelerle bağlantılı olarak bu yetilerini aktüelleştirmesi ve böylece ayağının yerden kesilmesini engellemesi beklenir. Bu ilkeler; önce-

[25] 19/Meryem, 96.

likle 'varlık ilkeleri'dir, sonra 'ahlak ilkeleri', 'inanç ilkeleri', 'akıl ve mantık ilkeleri'dir. Duygular bu ilkelerle, olumlu hedeflere doğru yönlendirilirken, bu ilkelere de duygular motivasyon unsuru olarak destek olur.

İnsanın duygu dünyasının bir dengesi vardır. Bu dengeyi sağlayan, onun rasyonel yetilerle olan irtibatıdır. Sevginin, korkunun, nefretin vs. ölçüsünü koyan; ilk olarak bunların her birinin diğerleriyle olan ilişkisi, ikinci olarak da rasyonalitemizdir. Duyguların insan davranışlarında aklın denge unsuru olma özelliğini ortadan kaldıracak şekilde bir ağırlığa sahip olması, sevgide (yahut herhangi bir başka duyguda) aşırılığın başladığı noktayı gösterir. Sevgide aşırılık, sevginin diğer insani duygularla iletişiminin kopup da kendi başına kaldığı ve gerçeklik zeminini kaybettiği andan itibaren başlar.

İnsan sadece aklına göre yahut salt duygularına göre yaşayan bir varlık değildir. İnsan sadece akleden bir varlık olmadığına göre, salt akıl çerçevesinde çizilen bir hayat, insani bir hayat olamaz. Sadece ama sadece seven bir varlıktan söz etmek de olası değildir; zira insanın hamuru sadece bu duyguyla yoğrulmamıştır. İnsan sadece yüreğinin götürdüğü yere gidecek bir varlık değildir, sadece aklının öngördüğünü de hayatın bütün tadı tuzu olarak ortaya koyamaz. Makul olanın insanın hem duygularına hem de rasyonel yapısına sinmesi, itidali getirir. İnsanın her bir yetisinin bir başka yeti tarafından kontrol edilmesi orta yolu yaratır ve aşırılığı engeller. Zira duygu dünyası her zaman aşırı patlamalara hazırdır. Değişkenlik ve istikrarsızlık bu dünyanın temel özelliğidir. İnsan birdenbire aşırı bir korkuya kapılabilir, birdenbire aşırı bir bağlılık duygusu geliştirebilir ve bir gün önce sevdiğinden bir gün sonra nefret edebilir. Dolayısıyla doğası gereği sevginin de ait olduğu bu dünyanın değişkenliği ve istikrarsızlığı, sevgi de dâhil olmak üzere bunların belli ilkeler çevresinde kontrol edilmesini gerekli kılar.

Akıl, verdiği kararın doğruluk, sağlamlık ve yararlılık kriterlerine uygun olması için bütün gücünü ortaya koyar; ama aklın yaptırım gücü yoktur, bir şeyi zorla yaptıramaz. Aklın kategorik olarak yapılmasına hükmettiği bir şeyin, işlerlik kazanması muhabbetle ilintilendirdiğimiz *irade*nin işidir. *İradeyi harekete geçiren muhabbettir, muhabbeti harekete geçiren de insanın gayesi*

ve ulaşmak istediği hedeftir. Bu gaye meşru değilse, belli ilkelerle çatışıyorsa, akıl müdahil olur. (Akletme dediğimiz sürecin, sadr (göğüs), kalp, fuad (gönül), lübb (rafine akıl), nühâ ve hicr'in (yanlıştan alıkoyan akıl) birlikte çalıştırılmasından ibaret olduğunu söylediğimizde, aklın müdahalesinin çok katı bir müdahale olmadığı ortaya çıkar).

Sevginin diğer insan duygularından farklı tarafı, insanın doğal/fıtri hâlinin sevgi temelli olmasıdır. Öfke, nefret, gazap gibi insani duygular ve hâller arızidir ve normalleştiğinde döneceği fıtri hâl, sevginin hâkim olduğu hâldir. Bu anlamda rasyonelliği öldüren, doğru tercihte bulunma (*ihtiyar*, yani hayırlı olanı seçme) yetisini körelten her türlü sevgi formu da normalleştirilmesi gereken aşırı hâllerdir.

Duygu dünyası, kontrolünü kendisi sağlamaya çalışır ve kendi kriterlerini kendisi koyarsa, insanı duygu yoğunluklu varlık hâline getirir. Artık insanın karar vermesinde, yaşam tercihlerinde entelektüel başarısızlıklar ve irade zafiyetleri ortaya çıkmaya başlar. Duyguları, iradesi, arzuları ve rasyonalitesi arasında uyum gerçekleştirerek bunları 'tevhid' ederek bir 'bütün' hâlinde işletme durumunda olan *hayvân-ı nâtık*[26] dediğimiz insan, herhangi bir duyguyu öne çıkarması durumunda, varlık bütünlüğünü (*tevhidi*) parçalamış olur. Zira aklın ve iradenin kaybedilip, temel özellikleri değişkenlik olan duyguların kontrolüne verilen bir hayat baştan istikrarsızlığa kodlanmış demektir.

Aklın ve iradenin kaybedilmesi yahut unutulması, bizzat insan benliğinin unutulması demektir (*hasret*). Bunun Allah'ın unutulmasıyla da doğrudan ilişkili olduğunu ifade etmek gerekir. Ayette ifade edilen Allah'ı unutanlara Allah'ın da benliklerini unutturacağı yönündeki uyarısını[27] tersinden okumak da gayet mümkündür. Kendilerini unutanlar Allah'ı da unuturlar; başka bir ifadeyle kendilerini Allah'a ulaştıracak yeteneklerini devreye sokmayanların, yarı yolda karanlığa gömüleceklerinde hiçbir şüphe yoktur. Buna göre, hasret yani benlik unutkanlığı hüsran sonucunu doğurmaktadır. Asıl kaynaktan kopuş ve irti-

[26] Nutuk, hem konuşmayı hem de mantığı içerdiği için *hayvân-ı nâtık* ifadesi, mantıklı konuşan varlık şeklinde anlaşılmalıdır. Necm suresinde ifade edildiği gibi insanın temel özelliği konuşurken *hevasını* değil mantığını işletmesidir.

[27] 59/Haşr, 19.

batsızlık, insanda bir *hasret* hissi yaratır. *Hasret*in Kur'an'da bir ıstırap ve acı türü olduğunu hatırlamak gerekir: Kaçırılan, geri gelmez fırsatların yarattığı ıstırap. Bu hasret aynı zamanda hüsran yaratır. Hüsran, insanların bu bağlantısızlıklarının yarattığı bir sonuçtur. *Akl*ı işletmeyerek bu bağı koparmanın (*akl*ın da insanı kendi benliğine, diğer varlıklara ve en önemlisi Allah'a bağladığını göz önünde bulundurduğumuzda) bir cezası olarak, Sysiphus gibi, tam dağın zirvesine çıkardım derken elindeki taşı tekrar aşağılara yuvarlanan insan, böylece kısır bir döngünün sürgit mahkûmuna dönüşmektedir. Sonra da kendi eliyle, yakıtı insanlar ve taşlar olan cehenneme çevirdiği dünyada huzuru mumla aramaktadır.

İnsanın nefsini yani benliğini unutması, kendisini fiziksel ve metafiziksel varlık alanına bağlayan aklını (logos) ve sezgilerini (nous) devre dışı bırakmasına sebep olacak, bunun sonucu olarak da bütün varlığını fiziksel varlık alanına hapsedecek ve duy(g)u dünyasının bağımlısı olacaktır. İnsan rasyonel tarafının, duyguların tarafından bastırılmasına izin verdiğinde yaşayacağı benlik kaybı ve bilinçsizliği, hem kişinin rasyonel benlik şuurunu yitirişini ve sadece bedenî arzularının doyurulma eğilimini kendine dayatan hayvani benliğe indirgenişini temsil edecek, hem de insanın aradığı hakikatin neliği bulanıklaşacaktır. İnsan tefekkürü, teemmülü vs. salt duy(g)u dünyasının ardına takarak işlevsel kılmaya çalışır ve rasyonel tarafını bu alana kilitlerse, hakikatin neliğine ve kesinliğine (*yakîn*) ilişkin hiçbir bilinç geliştiremez.

Bu yakin hâli, insan yapısında sevginin de yerini belirleyen bir ön bilincin varlığını gerektirir. Bu ön bilinç, yani insanın kendini bilmesi, ilintili olacağı varlık alanlarına ilişkin bilginin de ön hazırlığını içinde barındırır. *Yakin* dereceleri dediğimiz bilgi sınıflaması, bu potansiyelin deşifre edilmesinden ibarettir. İnsanın bu bilgisi, kendisiyle ulaşabileceği varlık alanları arasında bir uzlaşma yaratır. Bu uzlaşma da insan benliğinde bir dinginlik ve islam (küçük *i* ile) denen huzuru var kılar.

Dinin sevgiye yüklediği anlam, yani bir duygunun farklı duygularla işbirliğine yönlendirilerek tek bir hedefe odaklanması (*tevhid*) ve bundan bir hayrın ve *hayât-ı tayyibe*nin (övgüye değer bir yaşam) yaratılması, bu anlamda seküler bir mutluluk ve sevgi tanımının ötesine geçmektedir. Zira din, duygula-

rı kavramsal boyutlarıyla yani salt tanım içerikleriyle almamakta, bunları yakinen yaşanan bir gerçekliğe/hakikate dönüştürmek istemektedir. Bu gerçeklik/hakikat, varlığını *Hak* olandan almaktadır. Varlığın hamuruna muhabbeti zerk eden *Hak*, bu muhabbetin bütün ilişkilerde kendini göstermesini ister. Allah, varlığa olan muhabbetini nasıl bir hikmet çerçevesinde yaratarak göstermişse, aynı şekilde, yarattıkları da bir hikmet çerçevesinde eylemlerde bulunarak yaratanı taklit edeceklerdir. Bütün insani duyguların gerçeklik/hakikat zemini, en iyiyi, en hakikiyi, en kalıcı olanı var kılmaktan geçmektedir. Zira hak yahut hakikat, fıtrata uygun bir oluşu ve davranışı niteler. Yine doğru olduğu kabul edilen bir şeye uygun davranarak onu doğrulamayı imler. Seven bir yaratıcının yarattıklarına bu sevgiden pay verdiğini kabul ettiğimize göre, bunu doğrulamanın yolu buna uygun davranmaktan başka nasıl gösterilebilir ki?

'Benlik' doğru yola yani fıtratıyla uyumlu bir şekilde iyi ve doğru olana doğru bir eğilim gösterdiğinde, üzerine ilahî bir huzur (*sekîne*) inmekte[28] ve Allah'ın zikrinde sükün bulana, O'nun uluhiyetinde karar kılana ve meleki afakın en yüksek seviyelerine çıkana kadar ilahi feyizler ardı ardına ona nüfuz etmektedir. Kur'an nefsin bu aşamasını, *nefs-i mutmainne* olarak tanımlamaktadır.[29] Sevginin uygun olmayan hedeflere yönlendirilmesi, insandaki *nefs-i hayvânî*'nin aktifleştirilmesi demektir. Bu da *nefs-i nâtıka*nın (rasyonel benlik) atıl hâle gelmesine sebep olur. İnsan benliği bu yönlerden hangisini tercih ettiğine bağlı olarak, bir saadet ya da şekavet hâli yaşar. İnsan benliği bu iki yönelime de sahiptir ve her iki yönelimin kullanacağı destek kabiliyetleri vardır. Sevgi; arzu ve şehvete ve bu ikisinin yarattığı kıskançlık, öfke, saldırganlık gibi davranışlara dönük olarak tutulduğu zaman hayvani yönü, bunun tersine insanı öncüller koymaya ve sonuçlar çıkarmaya yönlendirecek ve en iyiyi seçmeye sevk edecek kadar kontrollü çalıştırıldığında da entelektüel tarafı temsil etmektedir. Kötülüklerin ve faziletlerin tanınmasına insanın entelektüel tarafı imkân verdiği için, muhabbete dayalı olarak ortaya konacak davranışların kötülüğe değil de birer erdeme kaynaklık etmesi-

[28] 2/Bakara, 248; 9/Tevbe, 26; 48/Fetih, 4.
[29] 89/Fecr, 27.

ne imkân verecek olan, böylece de ahlaki davranışlar dizgesinin oluşmasına yardım eden insanın bu rasyonel tarafıdır.

Öte taraftan aklın bu yeteneğinin her zaman iyi yönde kullanılmadığını, başka bir ifadeyle bir şeyin erdem olarak tanınmasının zorunlu olarak onu yapmaya yönlendirmediğini; aklın, bütün bilme ve keşfetme yetilerine rağmen, iyi olanı yaratma noktasında iradeyi tek başına harekete geçiremediğini ve sağlam bir karakter yaratamadığını biliyoruz. Bunun için de iyi bir karakter kazanabilmesi için irade, amaçlı bir düşünce ve tefekkür eğitiminden geçirilmelidir. Sadece bu başarıldığında akıl ve irade birlikteliği hikmeti gerçekleştirebilir. Bunun sağlanması durumunda, insanın arzu ve kızma yetileri eğitildiğinde, itidal/ılımlılık ortaya çıkar. Arzu ve kızgınlık, aklın hizmetine verildiğinde adalet gerçekleşir; bu iki bedenî kabiliyet, mutluluğun elde edilmesine götüren rasyonel nefsin amelî kabiliyeti tarafından eğitilip disipline edildikten sonra uyumlu bir karakter elde edilebilir.[30] Bu uyumlu karakteri elde ettikten sonra sevgi yedeğine ılımlılığı, cesareti, hikmeti ve adaleti alarak işlevsellik kazanır. Sevgi, ilahî boyutundan sıyrılarak sadece hayatın geçici boyutuna referansla anlaşılırsa, durmadan farklılaşan ve değişiklikler geçiren bir hâle indirgenmiş olur. Oysa bir hâlin, erdem olarak adlandırılabilmesi, tekrara dayalı olarak karaktere işlemiş olmasına ve böylece kalıcılık özelliği kazanmasına bağlıdır.

Sözü M. İkbal'e bırakalım:

Sen "hayat" mı yoksa "ölüm" mü yoksa
"hayatta iken ölüm" safhasında mısın?
Derece ve mertebeni tasdik için üç şahidin yardımını iste:
İlk şahit senin kendi vicdanındır.
O hâlde kendini, kendi ışığının altında gör.
İkinci şahit başka bir benliğin vicdanıdır.
O hâlde kendini senden başka bir benliğin ışığında gör.
Üçüncü şahit, Cenab-ı Hakk'ın şuurudur.
O hâlde kendini Cenab-ı Hakk'ın ışığında gör.
Eğer bu ışığın karşısında hiç sarsılmadan durabilirsen,
Kendini Tanrı gibi canlı ve ebedî bil.
Gerçek insan odur ki cesaret eder,

[30] Bkz. Gazâlî, *Mîzânu'l-Amel*, Beyrut 1986, s. 59.

Hak ile yüz yüze gelmeye cesaret eder.
"Mirac" nedir? Ancak bir şahit aramaktır,
Öyle ki sonunda senin ne olduğunu doğrulasın.
Öyle bir şahit ki ancak O'nun tasdiki seni ebedî kılabilir.
O'nun karşısında kimse titremeden duramaz.
Titremeden durabilen kişi saf altındır.
Sen sadece bir toz parçası mısın?
Kendi benliğinin düğümünü sıkı bağla.
Ve o ufacık benliğine sımsıkı sarıl.
Kendi benliğini parlatmak ne hoştur,
Ve cilasını güneşin karşısında tutmak ne hoştur.
O hâlde, eski vücudunu kalemle yeniden çiz,
Ve yeni bir varlık meydana getir.
Böyle bir varlık gerçek bir varlıktır.
Yoksa senin benliğin sadece bir duman halkasıdır.
(*Cavidnâme*'den)

Sonuç

Hayata kaynaklık eden ve sadece insanlar değil bütün varlıklar arasındaki ilişkinin ana damarında akmakta olan sevginin, farklı biçimlere büründürülerek istismara uğratıldığı ve aşırılığa taşındığı bir gerçektir. İdeal bir yaşamın ve saadetin muharrik gücü olarak varlığın yapısına yerleştirilen sevgi, aşırı uçlara taşınmak suretiyle istismar edilebilmekte, böylece de varlığın yapısına yerleştirilme amacına aykırı olarak birleşmenin değil parçalanmanın, mutluluğun değil trajedinin bir unsuru hâline gelebilmektedir. Sevginin istismarını yahut aşırıya taşınmasını önlemenin tek yolu, bütün insani yeteneklerin birbirini dengeleyecek şekilde çalıştırılmasından geçmektedir. İnsan sadece seven yahut korkan ya da düşünen bir varlık değildir. Bunların bütününü topladığımızda insanı elde etmekteyiz. Bu duygu ve zihin hâllerinin birbirine bağlı olarak çalıştırılması dengeyi ve itidali sağlamakta, bunun aksine birinin öne çıkarılıp diğerlerinin bastırılması ise aşırılığa ve istismara kapı aralamaktadır. Bu aşırılık, sevgide de korkuda da rasyonalitede de aynı oranda risk unsurudur ve insanın bütünlüğünü bozmaktadır.

DOKUZUNCU BÖLÜM
İSLAM'DA MUTLULUĞUN ANLAMI VE TECRÜBESİ*

Sonra bir kadın dedi ki: Bize sevinçten ve kederden söz et.
Ve o yanıtladı:
Sevinciniz maskesinden sıyrılmış kederinizdir.
Şimdi kahkahalarınızın yükseldiği o kuyu,
çokça zaman gözyaşlarınızla dolmuştu.
Başka nasıl olabilirdi ki?
Kederin varlığınızda açtığı oyuk ne kadar derin olursa,
taşıyabileceğiniz sevinç o kadar çok olur.
Şarabınızı koyduğunuz şu tas,
çömlekçinin fırınında kavrulup pişmedi mi?
Ruhunuzu yatıştıran şu lavta,
bıçaklarla oyulmuş ağacın ta kendisi değil midir?
Sevinçliyken yüreğinizin derinliklerine bakın, sizi şimdi sevindirenin,
sizi bir zamanlar üzenden başka bir şey olmadığını göreceksiniz.
Kederli olduğunuz zaman yine yüreğinize bakın, aslında, bir
zamanlar mutluluk kaynağınız olan için ağladığınızı göreceksiniz.
Kimileriniz, "Sevinç kederden büyüktür." derken, kimileriniz de,
"Hayır, büyük olan kederdir." diyorlar.
Oysa ben size diyorum ki ikisi birbirinden ayrılmaz.
Sevinç ve keder birlikte gelir; biri sofranızda sizinle birlikte
otururken, diğerinin yatağınızda uyumakta olduğunu hiç unutmayın.
(Halil Cibran, *Ermiş*, İstanbul 2006, s. 33).

Mutluluk, İslam'da *saadet* terimiyle karşılanmakta ve varlığın iki boyutuna işaret etmektedir: *Uhrevi* ve *dünyevi*. *Saadet*'in karşıtı, genel anlamıyla büyük bir sefalet ve bedbahtlığı ifade eden *şekavet*tir. Ahirete ilişkin boyutunda *saadet*, en yüksek nokta-

*N. Muhammed Attâs'ın *The Meaning and Experience of Happiness in Islam* (Malezya: ISTAC, 1993) adlı çalışmasının çevirisidir.

sı, Allah'a iradi bir teslimiyet gösteren ve de bilinçli bir yaşam sürerek O'nun emir ve yasaklarına itaat edenlere vaat edilen, Allah'ın cemalini görme ebedî huzur ve neşesini de içinde barındıran nihai mutluluğa işaret etmektedir. Durum böyle olunca, uhrevi âlemde *saadet*in, içinde yaşadığımız dünyadaki saadetle üç açıdan çok yakın bir ilişkisi olduğunu görürüz: a) Kendini bilgide ve sağlam bir karakterde gösteren nefse (benliğe) ilişkin yön. b) Sağlık ve güvenlik gibi bedene ilişkin yön. c) Nefsin ve bedenin dışında kalan ve bu ikisinin mutluluğunu artıracak servet vb. hususlara ilişkin yön.[1] Bu yüzden, içinde yaşadığımız dünyada mutluluk sadece dünyevi yaşamla değil, kaynağı vahiy olan din tarafından yorumlanan ve yönlendirilen bir yaşamla da ilişkilidir.

İslam'da *din* sadece bir kavram değil, aynı zamanda tecrübe edilerek derinden ve yakinen yaşanan bir gerçekliktir. Din, nihai anlamını, insanın Allah'ı mutlak Rabbi olarak tanıdığını ifade eden ve varlığını önceleyen ruhunun Allah ile bağlantısını gösteren *misak*tan almaktadır.[2] Dinin tam adı olan *İslam*, hem fiil hem de isim olarak gördüğü işlevin yanında, aslında bir dinin tanımını vermektedir: *Allah'a teslimiyet*. Duygu, inanç ve eylem tam da bu kavramda hayat bulmaktadır. İnsanın Allah'a teslimiyet akt'ındaki temel unsur, ona varlık vermesinin karşılığında duyduğu *borçluluk* hissidir. Bu yüzden, Allah'ı varlığın yaratıcısı olarak kabul etmeyi ve tanımayı gerektiren bu his, gerçek bir teslimiyeti (*İslam*) önceleyen ön şarttır.[3] Dinin insan için nihai anlamı, onu dış varlığını elde etmeden önceki hâline döndürmektir. Bu da doğru bir şekilde, insanın kimliğini ve aşkın kaderini sorgulamayı gerektirmektedir. Bu 'dönüş', hayatın bütün neliğini içinde barındıran bir gerçekliğe sahiptir ve gerçek bilginin peşinde olmayı gerektirmektedir.[4] Bu gerçek bilgi

[1] Bkz. Gazâlî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, Kahire 1939, 4 cilt, c. 3, s. 229. *Saadet* ve karşıtı *şekavet* terimleri, Hûd suresinin 105-108. ayetlerinden çıkarılmıştır. Mutluluğun ilintili olduğu bu üç hususla ilgili olarak ayrıca bkz. Aristo, *Nicomachean Ethics*, çev. David Ross, O. U. P. London 1963, Ethics I.8.1098b5.

[2] Bkz. 7/A'râf, 172.

[3] 'Gerçek teslimiyet'le (yani islam'la ki *islam*'ı bu durumda küçük i ile yazıyorum) biz Hz. Peygamber ve ondan önceki peygamberler tarafından gösterildiği şekilde insanın bütün ahlaki yaşamını bilinçli ve iradi bir teslimiyetle şekillendirmesini kastediyoruz.

[4] 'Gerçek bilgi' ile her bir nesnesindeki doğruluk sınırını belirleyen bilgiyi kastediyoruz. Benim şu çalışmamla karşılaştırınız: *Islam and the Philosophy of Science*, ISTAC, Kuala Lumpur 1989, s. 26-32.

de Allah'ın ayetlerini ve sembollerini O'nun kelamının ve elçisinin yorumunun yol gösteren ışığı yardımıyla tabiat kitabında aramaktan ibarettir. Yine bu bilgi, sağlam duyuların gerçekliği tecrübe edecek şekilde, sağlam aklın da gerçekliği kavrayacak tarzda seferber edilmesini gerektirir.[5]

İslam ve *iman* aynı şey değildir, ama karşılıklı olarak birbirinin olmazsa olmazları ve ayrılamazlarıdır. Kastettiğimiz anlamda iman, İngilizcede anlaşıldığı şekilde, sadece sahip olunan bir şeyi değil, aksine Allah'ın insana yerleştirdiği fıtrata uygun bir oluş hâlini ifade eder. Bu da imanın sadece dile getirilmesini değil, buna uyumlu olarak kalbin tasdikini ve beraberinde bedenin amelini getirir. Doğru olduğu bilinen bir şeye uygun davranarak onu doğrulamak şeklindeki özelliğinden dolayı iman, onu önceleyen bilgiden daha fazla bir anlam ifade etmektedir.[6] İman, insanın beninde aktüelleşmeyi gerektiren hakikatin kabul ve itirafı demektir. Bu durumda hakikatin kabulüne sadece kalp dediğimiz sezgisel yeteneğimiz kanalıyla ulaşılır, başka bir ifadeyle bu hakikate ulaşmak sadece rasyonel önermelerle yahut mantıksal ispatlarla değil ilahî rehberlikle (*hüdâ*) mümkün olur. Hakikat aynı anda hem nesnel/objektif hem de öznel/sübjektiftir ve nesnel ve öznel, *İslam* ve *iman* gibi, bir gerçekliğin birbirinden ayrılmaz yüzleridir. Bu durumda gerçek din (*İslam*), ne Yunan felsefe geleneğinin nesnel-öznel dikotomisinden kaynaklanan bir karışıklığa teslim olacak bir şeydir ne de dinî inancın kurumsallaşmasının önünü tıkamaya çalışan sekülerleştirme sürecinin yarattığı özelleştirilmiş ve içselleştirilmiş bireysel 'insanlık dini'dir.

Mutluluğun, bilgi ve iyi karaktere ait bir şey olduğunu söylediğimiz ben'le ilişkisine gelince; İslam, bilginin insandaki yerinin *kalp* (heart), *nefs* (soul/self), *akıl* (intellect), *ruh* (spirit) gibi Kur'an'da çeşitli referanslara sahip ruhsal bir nitelik taşıdığını söylemektedir. Bilginin yeri, arızi kipleri ve durumları sebebiyle birçok isimle anılmaktadır. Bu yüzden, akletme ve kavramayla ilgili kullanıldığında '*akıl*'; bedeni idare eden bir ger-

[5] İslam'da *dinin* anlamıyla ilgili olarak şu çalışmama bakılabilir: *Islam: The Concept of Religion and the Foundation of Ethics and Morality*, Kuala Lumpur 1976.

[6] Burada 'doğru', Allah, Allah'ın yaratması, insanın kaderi, Allah-âlem arasındaki ilişki, insanın bireysel hürriyeti ve sorumluluğunun mahiyeti ve hakikati hakkında Hz. Peygamber'e vahiy yoluyla indirilenlerin bütününü temsil etmektedir.

çeklik olarak anıldığında '*nefs*'; sezgisel bir aydınlanmaya işaret ettiğinde '*kalp*' ve soyut varlıklar dünyasına geri gidildiğinde '*ruh*' olarak karşılığını bulmaktadır. Gerçekten, bilgi kendisini sürekli bütün bu kipleriyle açığa vurmaktadır. İnsanla ilişkilendirilerek kullanılan bu dört terimin her biri iki anlam taşımaktadır; bunlardan biri insanın bedenine diğeri ise nefsine/benliğine işaret etmektedir.[7] İnsanın ikili bir yapısı vardır: Bedeni, hayvani; ruhu, rasyonel tarafını temsil etmektedir. İlki, insanın kına(n)mayı gerektiren davranışlarına kaynaklık eden yönünü temsil etmektedir. İnsandaki bu bedenî yahut hayvani nitelikler, bazı yönlerden ona yarar sağlamasına rağmen insanın entelektüel güçleri ile çatışma hâlindedir. Kınamayı gerektiren hususların, insanın fiziksel yapısının yönünün bir parçası durumundaki hayvani güçlerine ve yeteneklerine bağlanması, İslam öğretisine karşı durduğu bir eğilimle yani insan bedeninin tahkir edilmesiyle karıştırılmamalıdır. İnsanoğlu en güzel biçimde yaratılmıştır; ama doğru bir iman ve salih amel yoksa, insan aşağıların aşağısı vahşilerden daha kötü olabilmektedir.[8] Hz. Peygamber'in bahsettiği büyük cihad, insanın fayda sağlamayan bu hayvani güçlerine karşıdır; zira bunlar insanın iç düşmanlarıdır.[9] İkinci anlam, insanın gerçekliğini ve özünü göstermektedir. Bu anlama şu meşhur hadis-i nebevi işaret etmektedir: "Nefsini bilen Rabbini bilir." İnsanın gerçekliği yahut özü, kişi 'ben' dediğinde gösterilen şeydir ve burası bilginin de mekânıdır.[10] 'Ben' doğru yola yani fıtratıyla uyumlu bir şekilde iyi ve doğru olana doğru bir eğilim gösterdiğinde, üzerine ilahî bir huzur (*sekîne*) inmekte[11] ve Allah'ın zikrinde sükûn bulana, O'nun uluhiyetinde karar kılana ve meleki afakın en yüksek seviyelerine çıkana kadar ilahî feyizler ardı ardına ona nüfuz etmektedir. Kur'an, nefsin bu aşamasını *nefs-i mutmainne* olarak tanımlamaktadır.[12] Nefsin yetenekleri veya güçleri, bir seferin-

[7] *İhyâ'*, III. Ayrıca yine Gazâlî'nin *Ma'âricu'l-Kuds fî Medârici Ma'rifeti'n-Nefs*, Beyrut 1978, (3. bölüm), s. 15 vd.

[8] 95/Tîn, 4-5.

[9] Beyhakî, *Zuhd*, Câbir'den naklen. İbn Hacer bu hadisin meşhur olduğunu ifade etmektedir. *Keşfu'l-Hafâ*, I, 511, numara:1362.

[10] Bkz. *Ma'âric*, s. 18, 19-22, 23-25; Ayrıca *On Quiddity and Essence*, ISTAC, Kuala Lumpur 1990 adlı çalışmamın 12. sayfasına ve 12. sayfada, 20. nottaki kaynaklara bakınız.

[11] 2/Bakara, 248; 9/Tevbe, 26; 48/Fetih, 4.

[12] 89/Fecr, 27.

de birinin, diğerinde ötekinin kazandığı vira bir muharebeye tutuşan ordulara benzemektedir. Bazen nefs entelektüel güçlerine doğru çekilmekte ve onu Allah'a olan sadakatini yeniden yinelemeye yönlendiren rasyonel yapısıyla karşılaşmaktadır; bazen de hayvani güçleri onu vahşi doğasının en düşük eteklerine sürüklemektedir. Nefsin yapısındaki bu kararsızlık, nefsin kendini sürekli eleştirdiği bir durumu göstermekte ve *nefs-i levvame* olarak adlandırılmaktadır.[13] Nefs bu aşamada hayvani güçlerle en ciddi savaşını vermektedir. Bilgi, ahlaki mükemmellik ve salih amellerle insan için meleki bir yapıya kavuşmak mümkündür ve böyle bir seviyeye ulaştıktan sonra dış görünümü hariç, artık diğer insanlar gibi hayvani bir mahiyete sahip değildir. Ama öte taraftan, eğer vahşi yapısının onu sürüklediği aşağıların aşağısına düşer ve sürekli bu durumun tutsağı hâline gelirse, o zaman da insanlık için ortak olarak biçilen mahiyetten mahrum kalır ve sadece dış görünümü olarak insanı çağrıştıran bir varlık hâlini alır. Nefs bu aşamada sürekli kötülüğe davetiye çıkarmaktadır: *Nefs-i emmâre bi's-sû*.[14]

Nefs; ruh ve beden ikiliğinin içine çekildiği için, bir yandan hayvani nefs (*nefs-i hayvânî*), diğer taraftan da rasyonel nefs (*nefs-i nâtıka*) olarak kendini göstermektedir; nefsin burada mutluluğu, uhrevi yaşamda ise nihai saadeti elde etmesi bu yönlerden hangisini tercih edip, işbirliği yaptığına bağlıdır. Nefsin her iki yönü kendine ait kuvvet ve kabiliyetlere sahiptir. Hayvani nefsin kabiliyetleri, motive edicilik ve algılayıcılıktır. Motive edici olan, arzuya dönüktür ve şehvete ve öfkeye (gazab) dönük iki alt kabiliyete sahiptir.[15] Algılayıcı olan ise dış dünyadaki tikelleri algılama işlevini gören beş harici duyudan oluşur. Ayrıca duyumsal imajları ve bunların anlamlarını içsel olarak algılayan, bunları birleştiren yahut ayıran, bunlara ilişkin anlamları kavrayan, bu şekilde kavranan anlamları muhafaza eden ve bunları akletme işlevini gören beş içsel duyu daha vardır.[16] Rasyonel nefsin kabiliyetleri, eyleme yönlendirici ve bilişseldir. Harekete geçiren entelekt olarak işlev gördüğü için,

[13] 75/Kıyâme, 2.
[14] 12/Yûsuf, 53.
[15] *Ma'âric*, s. 37, vd.; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, Kahire 1975, s. 33; *Kitâbu'n-Necât*, Beyrut 1985, s. 197-198.
[16] *Ma'âric*, s. 41; *Şifâ'*, s. 33-34; *Necât*, s. 198.

bu nefs insan bedeninin hareketinin de temel esasıdır. Bu pratik akıldır ve tek tek eylemleri bilişsel entelektin teorik kabiliyetiyle uyumlu bir şekilde çalışmaya yönlendirir. Bir şeyi arzulaması yahut kaçınması bir eylemle somutlaşacak olan iradeyi hareketе geçirme sorumluluğundaki hayvani nefsin motive edici kuvveti, insana ait duyguların da kaynağıdır. Nefsin algılama kuvveti ve bu kuvvetin temsil, tahmin ve hayal edici kabiliyetlerine gelince, bu fiziksel nesneleri idare etmekte ve insanın maharetlerinin ve sanatlarının ortaya çıkmasına kaynaklık etmektedir; rasyonel akıl yürütme kabiliyetini kullanınca da öncüller ve sonuçların ortaya çıkmasına vesile olmaktadır. İnsanın bedenini bu kuvvetin yönetmesi, kötülüklerin ve faziletlerin tanınmasına imkân vermekte ve böylece insanda ahlaki davranışın ortaya çıkmasını teşvik etmektedir.[17]

Fazilet, akıl yahut iyiyi kötüyü ayırt edebilme üstünlüğü ve iyi karakter genel başlığı altında sınıflandırılmaktadır.[18] Karakter, sabit bir benlik hâlidir. Eğer bu hâl, hem aklın hem de dinin övdüğü eylemlere yönlendirirse, bu iyi karakter olarak adlandırılır. İyi karakter, eğitim ve alışkanlıklarla kazanılabilir ve bazı durumlarda ilahî bir hediye olarak da doğuştan insana verilmiş olabilir. Karakter iyiden kötüye ya da kötüden iyiye değişebilir.[19] İyi karakterin amacı hem bu dünyada hem de ahirette mutluluktur. Fazilet ve iyi karakter yaratabilmek için, hayvani nefs ve bunun bedenî kabiliyetleri, bir şeye azmettikten sonra her bir eylemi teorik kabiliyetle uyumlu bir şekilde yönlendiren rasyonel nefsin amelî kabiliyetlerinin destek unsurları olarak görülmelidir. İyi karakteri kazanabilmesi için akıl (entelekt), amaçlı bir düşünce ve tefekkür eğitiminden geçirilmelidir. Sadece bu başarıldığında, akıl hikmeti gerçekleştirebilir. Arzu ve kızma kabiliyetleri eğitildiğinde, ılımlılığın farkına varacaktır. Arzu ve kızgınlık aklın hizmetine verildiğinde adalet gerçekleşir; bu iki bedenî kabiliyet, mutluluğun elde edilmesine götüren rasyonel nefsin amelî kabiliyeti tarafından eğitilip disipline edildikten sonra vasat karakter elde edilebilir. Bedenî kabiliyet-

[17] *Ma'âric*, s. 49-50; *Şifâ'*, s. 185; *Necât*, s. 202-203. İlave bilgi için şu çalışmama bkz. *The Nature of Man and the Psychology of the Human Soul*, ISTAC, Kuala Lumpur 1990.
[18] Bkz. Gazâlî, *Mîzânu'l-Amel*, Beyrut 1986, s. 59.
[19] *Mîzân*, s. 54, vd.

lerin eğitilmesi özgür tercihte bulunmayı gerektirir.[20] *Tercih etme* (ihtiyar) kelimesinin İngilizceye sürekli *choice* (seçme) olarak tercüme edilmesinin aksine, biz ihtiyarın, sadece seçme anlamını kastetmediğini iddia ediyoruz. Anlam olarak aynı kökten türediği *ihtiyar*'a bağlı olan ve iyi anlamına gelen *hayr* kelimesi, söz konusu tercihin iyi olana doğru yapıldığını ifade eder. Bu nokta felsefi özgürlük problemi ile bağlantılı olarak düşünüldüğünde çok daha büyük bir önem kazanmaktadır. Bu yüzden de kötü olana doğru yapılan sözde bir seçme, bir tercih değildir. Özgürlüğü, doğal ve gerçek tabiatımızın istediği gibi hareket etmek olarak beyan ettiğimizde, sadece iyiye doğru yapılan tercih, hakkıyla, özgür tercih olarak adlandırılabilir. Özgürlüğün kullanımı, daha iyiye doğru yapılan tercihlerde söz konusudur. Daha iyiyi tercih edebilme, iyi ve kötü hakkında bir ön bilginin bulunduğunu varsayar. En kötünün seçimi bir tercih değildir; çünkü bu seçim hayvani kabiliyetlerin kınanmayı gerektiren yönlerine eğilim gösteren nefsin cehaletine ve kışkırtmasına dayanmaktadır.

Ilımlılık, cesaret, hikmet ve *adalet* gibi felsefi ağırlığı olan faziletlerin bizzat kendileri, nefiste kalıcı olarak yaşanan ve harici ve geçici şartlar tarafından belirlenmeyen bir mutluluk yaratamaz. Mutluluk, uhrevi boyutundan sıyrılarak sadece hayatın geçici, seküler boyutuna referansla anlaşılırsa, durmadan farklılaşan ve değişiklikler gösteren bir hâle indirgenmiş olur. Bu da bu dünyada bilinçli bir şekilde an be an yaşanan bir durumu ifade edemez. Bu durumda mutluluğun faziletli bir dünyevi yaşam süren insanın, ancak bu dünyevi yaşamı sona erdiğinde elde edebileceği bir şey olduğu yargısı ortaya çıkabilir. Böyle bir kabulün aksine biz mutluluk anlayışımızı sadece geçici, seküler yaşam alanı ile sınırlamak istemiyoruz. Mutluluğun gelecek yaşamla ilişkisinin, dünyevi yaşamla ilişkisi üzerinde önemli bir ağırlığı bulunduğundan ve birinci durumda ebedî ve ruhsal bir formda olduğundan, geçici ve seküler bağlamında bile tecrübe ettiğimiz ve bilincinde olduğumuz bir mutluluk unsuru söz konusu olabilmekte ve bir kere elde edildiğinde süreklilik özelliği taşıyabilmektedir. Bunun için de fazilet ve mutluluğun sade-

[20] *Age.*, s. 55-56.

ce bu dünyayla ilgili bir şey olduğunu ve sonuç olarak mutluluğun dünyevi hayat sürecinde bilinçli bir şekilde yaşanan sürekli bir hâl olarak ulaşılamaz olduğunu söyleyen Aristotelyen tutuma katılmıyoruz.

Batı düşünce geleneğinde, iki mutluluk anlayışı mevcuttur: Aristo'ya ve Orta Çağ'da da başlıca İbn Sînâ ve Gazâlî gibi filozof ve kelamcılara kadar geri giden *kadim* anlayış; sekülarizasyon sürecinin bir sonucu olarak Batı tarihinde adım adım ortaya çıkan *modern* anlayış. Benim 'sekülarizasyon' olarak adlandırdığım bu felsefi ve bilimsel süreç, tabiatın manevi anlamdan, insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen siyasetin kutsal olandan ve insanın hem zihnine hem de davranışlarına kaynaklık eden değerlerin manevi köklerinden arındırılmasını içermektedir. Anılan bu son ikisi, birinci çabanın bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır ve kanaatimce, batılı insanın tecrübesinde ve bilincindeki ilk hareketini, Aristo tarafından konulan felsefi temellerden almaktadır.[21] Bugün Batı'da kalıcı olarak kabul gören bu modern anlamdaki mutluluktur. Bu da Batı medeniyeti için mutluluğun anlamının ve zorunlu olarak buna götüren faziletlerin, yedeğinde sadece ahlaki bir çöküş ve krizi değil aynı zamanda politik parçalanma ve çatışmayı da getiren bir değişime maruz kaldığı anlamına gelmektedir. Hem kadim hem de modern anlayışlar, mutluluğun kendinde bir amaç olduğunda hemfikirdir, ama birincisinde *amaç* uygun davranışlar için bir standart olarak düşünülürken, ikincisinin *amacı*, ahlaki kodlarla hiçbir ilişkisi olmayan anlık psikolojik durumlar olarak görmektedir.[22] Bununla birlikte, formüle edildikleri karmaşık yapıyı bir kenara koyarsak, gerçekte mutluluğun sözüm ona bu anlayışı, kadim dönemlerde putperest toplumlar tarafından bilinen ve uygulanan anlayışlardan çok fazla farklılık taşımamaktadır.

Sadece insanın seçimine bağlı olarak ve aklına dayanarak tanımlanan felsefi faziletler, kendiliklerinden nefs'te kalıcı bir mutluluk yaratma yeterliliğine sahip olmamalarına rağmen, dinle bir çatışmaya girmedikleri sürece kabul görmelerinde bir

[21] Şu çalışmama bkz., *Islam and Secularism*, Kuala Lumpur 1978.

[22] Bu söylediğimiz, örneğin, Batı'da iki önemli çağdaş düşünürün yazılarında açıkça görülebilir: Mortimer Adler'in *Reforming Education*, Macmillan, N. Y. 1988, adlı eserinin 81-89; 239-253; 254-274. sayfaları ve yine Alasdair MacIntyre'nin *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1984 kitabının 1-5; 181-203; 226-243; 244-255; 256-263. sayfaları.

beis yoktur. Bu felsefi faziletlerin anlam alanlarının dinî değerlerle yeniden formüle edilmesi durumunda, mutluluğun elde edilmesinde yarar sağlayacakları da kabul edilmelidir. Bu yeniden formüle ediş, Yunan felsefi geleneğinin pek aşina olmadığı, Kur'an'dan ve Hz. Peygamber'in yaşamından çıkarılan daha üst bir düzenin faziletlerinin kavramsal ortamına çekilerek etkin hâle getirilebilir. Vahiyde vücut bulduğu hâliyle Tanrı'nın bilgisi, hikmetten çıkarılan bir fazilettir ve bizzat hikmet, ister teorik isterse pratik olsun, yardım görmeyen aklın bir kazanımı değil de Allah'ın bir vergisi olduğu için dinî bir fazilettir.

Dinî faziletler iki tür olarak sınıflandırılmaktadır: *zahiri* ve *batını*. Zahiri, sadece Allah'a yönelik ibadetler gibi ilahî emirleri ifa etmek; toplumsal ve siyasal düzenin sürekli mutlu bir şekilde yürümesi için insanlara yönelik pratiklerde bulunmak, Kur'an okumak, Allah'ı zikretmek, dua etmek dâhil İslam'ın beş ana şartını yerine getirmek; ayrıca yeme, giyme, kişisel temizlik, evlenme, iş akitleri, mubah kılınanlara ve yasaklananlara uymak, komşuluk ilişkileri, dostluklar, seyahat, Hz. Peygamber'in örnek davranışlarına ve hadislerine uymak ve İslam'da kardeşliğin gereklerini yerine getirmek bu çerçeveye girmektedir.[23]

Bâtını faziletler, kalbin fiillerine işaret etmektedir; bu fiiller hem vahiyden hem de akıldan çıkarılan Tanrı'nın ve ben'in bilgisi üzerinde temellendirilmekte ve ardından nefis'te sıdk ve ihlas ile yapılan amelin geldiği iyi niyeti yaratan pozitif bir karakteri gerekli kılmaktadır. Nefs'in bilgisi, iyi ve kötü niteliklerinin bilgisine yönlendirir bu da nefsi kirlerden arındırmak ve kötü şeylerin üstesinden gelmek için üzerine sorumluluklar almaya götürür.[24] Nefis adına bu eylem şu anlama gelmektedir: Üzerine aldığı sorumlulukları yerine getirmesini sağlamak için rasyonel nefis, hayvani olan üzerinde *murakabe*de bulunmalıdır. Bu, aynı zamanda, bu tür sorumlulukların uygun bir şekilde yerine getirilip getirilmediğini gözlemlemek ve uygun olandan sapmayı engellemek için *muhasebe*yi de gerektirmek-

[23] Burada çok kısa bir özeti verilen dinî faziletlerin detaylı anlatımı, Gazâlî'nin *İhyâ*'sında bulunabilir (agy.), I. ve II. ciltler.

[24] Kur'an'a göre nefis uygun bir oran ve düzende yaratılmıştır. Neyin iyi neyin de kötü olduğunu bilir. Arındırıldığında kurtuluş, ayamldığında ise ziyan gelir (91/Şems, 7-10). Nefsin arındırılması, İslam'ın ilkeleriyle uyumlu bir şekilde formüle edildiği üzere fazilet ve iyi karakter üzerinden elde edilmelidir.

tedir. Tanrı'nın bilgisine gelince, bu bilgi O olanın, mahiyetinin ve vahyinde ifadelendirdiği şekliyle birliğinin bilgisini kastetmektedir; nefs ve Allah arasındaki uygun ilişkinin anlaşılmasına imkân veren de bu bilgidir. Yine vahyinde Allah, hem dış dünyayı hem de insanın nefsini kendi hakikatini gösteren deliller olarak sunmaktadır;[25] bu durumda, Allah'ın yarattıkları, insanın mahiyeti ve nefsin psikolojisi konusundaki teemmül ve tefekkür, Allah'ın bilgisine ulaşmanın ön şartı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bütün bunlar tefekkürü icap ettirmekte ve tövbe, sabır, şükür, ümit, korku, tevhid, tevekkül gibi daha üst düzey faziletlerin aşama aşama gerçekleşmesinin yolunu açmakta ve sonunda da dünyevi hayattaki mutluluğun en zirve fazilet noktasını gösteren *muhabbetullah*a ulaştırmaktadır.[26]

Zahiri ve bâtını faziletler gerçekte birbiriyle örtüşmektedir. Diğer faziletlerle bir şekilde bağlantısı olmayan faziletli davranışların olabileceği ihtimali, anlaşılmaz bir şeydir. Bunların *zahiri* ve *bâtını* şeklinde bir tasnife tabi tutulması sadece bâtını temsil eden kalbin içsel faaliyetlerini bedenin zahiri faaliyetlerinden ayırmak içindir; bâtını anlam üzerindeki vurgu, zahiri olanlar üzerindeki apaçık etkisi ile kendini göstermektedir. Bazıları bâtını, bazıları ise zahiri faziletleri gerçekleştirmeye ağırlık vermiş olabilirler; ama ne bâtını olanların yardımına başvurmadan zahiri olanları gerçekleştirmek mümkündür, ne de zahiri olanları gerçekleştirmeden bâtını faziletleri gerçekleştirmekten bahsetmek mümkündür. Bu sebeple de hem zahiri hem de bâtını faziletler, dünyevi ve uhrevi mutluluğun kazanılmasında zorunludur. Sonuçta, felsefi olarak sınıflandırılan bazı faziletler yeniden formüle edilmiş ve insan kaderine ilişkin yorumları geçici varlığın ufuklarının epey ötesine taşıyan dinî çerçeve içinde eritilmiştir ve bu dinî çerçeve, salt akla değil de vahyin onayladığı akla dayandırıldığı için, İslam'daki bütün faziletler dinîdir.

Saadet'in ne anlama geldiğini anlamak için, evvela bu terimin tam karşıtı olan *şekavet*in kısa bir açıklaması zorunlu görünüyor. İlk dönemlerden bu tarafa Arapça lügatler ve Kur'an,

[25] 41/Fussilet, 53.
[26] *İhyâ'*, c. 4.

şekavet terimini, İngilizcedeki tam karşılığı ile 'büyük talihsizlik', 'sefalet', 'ümitsizlik', 'zorluk', 'ıstırap' gibi anlamlarda kullanmaktadır. Bunlara biçilen anlamın gerçekleşmesi, açıkçası, ciddi zahiri ve bâtını faaliyeti gerektirmektedir. Aslında *şekavet* bütün sefalet türlerini kapsayan bir cins isimdir, bu yüzden benzer şartları açıklayan ama kendi bağlamları içinde daha özel bir anlama sahip olan diğer terimler, *şekavet*in oluşturucu unsurlarıdır. Bunlar, başka örneklerinin yanında, şunları içermektedir: *korku* (*havf*), (bilinmeyenin, bütün bir yalnızlığın, ifade edilemezliğin, ölümün ve ölüm ötesinde yatan şeyin yarattığı kaygı verici hâl); *hüzün*, (elem, keder, üzüntü, nefis katılığı); *darlık* (*dank*),[27] (darlık ve sıkıntı hissi, insanın içinde ve zihnindeki keder, bu hâlin, zihni, bir şeyi anlayıp kavrayamayacak hâle getirmiş olmasının yarattığı ıstırap); *büyük elem* (hasret), (elden uçup giden ve bir daha bulunamayacak olana karşı duyulan büyük elem ve pişmanlık) –ahiret le ilgili kullanıldığında– Rabbinden yüz çevirip de hayatını heba eden birinin, ölümünden sonra ruhunu nasıl kaybettiğini anladığında ve bir daha geriye dönüp de kaybettiklerini telafi etmesinin imkânsızlığını fark ettiğinde yaşadığı hâli ifade eder. Bu terimler özellikle Allah'tan yüz çeviren ve O'nun rehberliğini reddedenler için kullanılmakta ve hem dünyevi hem de uhrevi dünyaya uygulanmaktadır. Bu dünyada şu ya da bu şekildeki bir ıstırabı anlatmak için başka terimler de kullanılmaktadır. Kalp ve zihin sıkıntısı ve kuşatılmışlık anlamında *dîk*; yaklaşmakta olan bir zarar yahut afet korkusuyla zihnin ve kalbin yaşadığı büyük endişe ve huzursuzluk anlamında *hemm*; elem anlamındaki *gam* (bu terim *hemm*e benzer, tek farkla ki bunda başa geleceğinden korkulan şey gerçekleşmiş bulunmaktadır, bundan dolayı da tam bir elemi ifade etmektedir); bir de insana zorluk yükleyen, içinde bulunulması pek hoş olmayan sıkıntılı şartları ifade eden *'usr* terimi.

Bana öyle görünüyor ki *şekavet*in yukarıda öz olarak verdiğimiz anlam çerçevesi, cins isim olarak kullanıldığında, Batı'da *trajedi* olarak ifade edilen duruma karşılık gelmektedir. Trajediyi sadece bir sanat formu olarak drama anlamında değil, ama

[27] 20/Tâhâ, 124.

daha çok dini ve Allah'ı reddettiğinde insanın şuurunda ve yaşam tecrübesinde gözlemlenen hayat dramı olarak felsefi anlamında kullanıyoruz. Bu cümlenin biraz açılması gerekiyor. Aristo'ya göre *Poetics*'te dramatik anlamında trajedi, ciddi, kendi içinde bütünlüğü ve önemi olan bir eylemin sanatsal taklididir. Örneğin, bu durum, karakter gösteriminde bulunma (*ethos*) gibi ahlaki bir amaç taşıyan şiirsel dilde ve trajedinin ana oyuncusuna/karakterine, söylenmesi gerekeni gerektiği yerde söyleme kudretini veren diskürsif anlayışta (*diannoia*) kendini göstermektedir.

Yunan dramasında ana karakterin kendine has bir duruşu bulunmalı, hem fiziksel hem de zihinsel bir acıya maruz kalmış olmalı, öngörüsüzlükten kaynaklanan bir yargılama hatasıyla dibe vurmuş olmalı, bazı ayartıcı fırsatların (*kairos*) sebep olduğu dramatik süreçte trajik bir başarısızlık (*hamartia*) yaşamalıdır. Yine tanrıları kızdıran bir gurur (*hubris*) ve küstahlıkta bulunmalıdır. Trajedilerde kahramanların yaşadıklarında temel nedensel faktör kaderdir (*ananke*) ve yazgısını belirleyecek şekilde kader (*ate*), ısrarla trajedideki ana karakterin yakasına yapışmaktadır; öyle bir lanet ki genetiksel bir miras olarak nesilden nesile aktarılmaktadır. Dramanın üzerine oturtulduğu olaylar çerçevesi, giriş, gelişme ve sonuçtan meydana gelen bir birlik oluşturmaktadır; bu olaylar birliği içinde, mutluluktan acıya, refahtan hastalığa olduğu gibi bir gidiş-gelişler süreci cereyan etmeli ve yine cahilken heybetli bir şeyin bilgisini elde etmek gibi, bir şeyin keşif süreci söz konusu olmalıdır. Trajedinin etkisi, bir temizlenme ve rahatlama (*katharsis*) etkisi yaratacak tarzda suçluluk hissi ve korku uyandırmaktır.[28]

Yunanca sözlüklere göre *katarsis*le kastedilen şey nefsin suç ve günahlardan arındırılmasıdır.[29] Durum böyle olunca ve Yunan dramasında trajedinin mahiyeti hakkında yukarıda özetlediğimizi de dikkate aldığımızda, trajedinin yarattığı korku ve sefaletin sökülüp atılması, geçmişte işlenen bir suç sebebiyle, nefsin her an bir sefalete düşebileceği yönünde yaşadığı korku

[28] *Poetics*, yorumlarla birlikte tercüme eden S. H. Butcher, 1911. Trajedinin tanımı 1449B'dedir.

[29] *A Greek-English Lexicon*, H. G. Liddell ve R. Scott, vd., Oxford 1968, s. 851, col.1; ve F. E. Peters, *Greek Philosophical Lexicon*, New York 1967, s. 98-99.

olarak anlaşılabilir. Bu durumda trajedi sadece bir sanat formu değildir, zira kendini bütün çağlar boyunca Batı'nın düşünce ve maneviyatının entelektüel, dinî ve seküler geleneğinde göstermesi ve bu geleneğin mitolojisine nüfuz etmiş olması, en azından Batı insanının bilincinde ve tecrübesinde trajedinin bir yaşam gerçeği olduğunun temel göstergesidir; bunun dramatik formu da sadece gerçek hayatta olup bitenin bir yansımasından ibarettir. Dinin, trajik bir kusurla işleyerek, düşmanca bir eğilimle inayetten kopanıp düşüşe geçiren ayartıcı bir fırsatın ağına düşmüş bulunan insanın atası tarafından işlenen asli günaha atfettiği iç kemirici suç, sürekli bu bilinç ve yaşama yerleşmiş gibi görünmektedir. İnsanın düşüşü sonucunda kalıtımsal bir lanet, asırlar boyu kalplerini ve zihinlerini zehirleyerek soylarının da peşine takılacak ve kendilerini suçlu hissettirecektir. İnsanın ortak atası, trajik bir hata ile yüksek asaletinden aşağılara indirilmişti. Bu insan başlangıçta farklı bir dünyada büyük bir onur ve mutluluk içinde yaşadı. Sonra düşüşünün ardından bu dünyaya sürgün edildi ve nesilleri şu anda kendilerini bu gelgitler ve keşiflerle ortaya koyan olaylar bütünün ortasında bulmakta, çatışma ve şiddet içinde rollerini oynamaktalar. Ama son keşif, herkes bu dünyayı terk edip de hakikatle yüz yüze geldiğinde, korkunç bir sonda kendini gösterecektir. Trajediyle ve bunu betimleyen sanatla bu *birliktelik* öyle bir hâl yaratmaktadır ki dinin rolü bile, bu trajedi bağlamında değerlendirilebilmektedir. Dünya, insanın korku ve sefalet hissinden kurtulmak için, yolunu bulmaya çalıştığı, eylemlerde bulunduğu ve kendi varlık dramasını seyrettiği bir sahne hâline geldi. Hümanist felsefe ve sekülarizasyon süreci, seküler felsefe ve bilimin ortaya çıkışı ile dinin yerine trajediyi insanın yükselme aracı olarak kurguladı. Korku Allah'a iman ile değil, aksine Allah'ın dünyadan sürülmesiyle atılmalıydı; insan, sefaletten Allah'ı anmakla değil, insanlık gururuyla ve insanın içinde bulunduğu sefalete isyankâr bir karşı duruş ile kurtulmalıydı. Trajedideki ana faktör artık ne eski Yunan'ın kaderi ne de dinin tanrısıdır, aksine bireysel ve toplumsal çatışmalar, biyolojik kalıtım, bilinçdışının psikolojisi, korkunun yarattığı yenilgi, evrenin sırrı ile karşılaşan insan, insanın ezelî arayışı, hayatın saçmalığıdır. İrade hürriyeti sağlam bir inanç hâline gelmek-

tedir, zira artık hedefe ulaşmayı engelleyen engellere karşı sürekli mücadelede insana yardım eden odur. Ama hedefin kendisi sürekli yerinden oynamaktadır. Hiç Sysiphus, kaderi tekrar aşağıya yuvarlanmak olan taşı tepenin tam üstüne çıkarmış olmanın kalıcı mutluluğunu yaşayabilir mi? Fitzgerald, verdiğini iddia etse de gerçekten İranlı şairin şu şiirinde vermek istediği anlamı yansıtamıyordu:

Ey sen, alçaltılmış insanı topraktan var eden!
Cennette bile yılanı tasarlayan,
Yüzünü büsbütün karartan günaha rağmen,
İnsanı bağışlayan ve alan.

Şair sadece insanın Allah'ı reddettiğinde ve O'nun rehberliğinden yüz çevirdiğinde, şuuruna ve tecrübesine işleyen sürekli isyan ruhunu açıklamaktadır.

Kur'an, Âdem'in şeytan tarafından nasıl ayartılıp Allah'a isyana sürüklendiğini ve şeytan tarafından baştan çıkartılmaya nasıl izin verdiğini anlatmaktadır. Bununla birlikte hatalarının farkında olan ve şeytanın aksine günahlarını itiraf eden Âdem ve eşi, kendilerine yaptıkları zulmün pişmanlığı ile dolmuş ve Allah'ın rahmet ve bağışlamasını dilemişlerdi. İkisi de bağışlanmış ama şeytanla birlikte musibetlerle denenmek için bu dünyaya gönderilmişlerdi. Allah, Âdem'e ve soyuna, hidayetin kendinden geleceğini ve bu hidayeti takip eden hiç kimsenin bir sapmaya ve sefalete uğramayacağını; bunun aksine O'nun zikrinden yüz çevirenlerin ise kesinlikle hakikate ve içinde bulunduğu hâle karşı bir körelmenin tetiklediği bir şüphe ve iç gerilimin saldırısı altında sefil bir hayat yaşayacağı sözünü verdi.[30]

Kur'an'ın *şekâvet* terimini *şekâ*,[31] *yeşkâ*,[32] *teşkâ*,[33] *eşkâ*,[34] *eleşkâ*,[35] *şakiy*,[36] *şikvah*[37] gibi çeşitli türevleriyle kullanımına baktığımızda bunların bir kısmının uhrevi hayatla, bir kısmının bu dünyayla, diğer bir kısmının ise her iki dünyayla ilgili olduğunu görürüz. Bunların tamamı, Allah'tan yüz çeviren ve hida-

[30] 7/A'râf, 19-25; 20/Tâhâ, 117-124
[31] 11/Hûd, 106-107.
[32] 20/Tâhâ, 2; 123.
[33] 20/Tâhâ, 117.
[34] 91/Şems, 12.
[35] 87/A'lâ, 11; 92/Leyl, 15.
[36] 11/Hûd, 105; 19/Meryem, 4.
[37] 17/Mu'minûn, 106.

yetini reddeden kimselerle ilgilidir. Örneğin *şikvah*, bu dünyada yoldan çıkmalarına ve hatalar içinde boğulmalarına sebep olan dünyevi zevklere dalmak suretiyle benliklerini kaybedenlere (*hâsirû enfüsehüm*)[38] işaret etmektedir. Bu insanlar, dünyevi hayatlarında yapıp etmekte olduklarının kendilerini mutlu ettiğini düşünüyor olabilirler, ama benliklerini kaybettikleri için tam olarak farkına varamadıkları ama ahirette ayırdına varacakları, tam bir sefalet içinde bulundukları gerçeği tarif edilemez. Orada onları, iç çekişlerin ve hıçkırıkların hâkim olduğu bir elem günü (*yevmu'l-hasret*) beklemektedir.[39] Gerçekten Kur'an'a göre, gerçek iman sahibi olanlar, iyi işler yapanlar ve birbirlerine hakikati ve sabrı tavsiye edenler hariç, bütün insanlık büyük bir kayıp (*husr*) içindedirler.[40] Salih amel, öncelikle başta *iman* olmak üzere faziletler ve iyi karakterle gerçekleştirilirse tam anlamıyla başarılı olur. O hâlde, bu dünyada ve nihai olarak gelecek yaşamda mutluluğun anlamı, başta ifade ettiğim gibi, mü'minler tarafından içselleştirilen ve yaşanan imanla çok yakın bir ilişkiye sahiptir. *A-m-n* kökü, korkudan azade olmak ve güven içinde bulunmak anlamını taşır. Fiilin mastarı durumundaki *emn* de güvenliği ve korkudan özgür olmayı ifade eder. Burada kastedilen korku, bilinmeyenin, tam bir yalnızlığın, iletişimsizliğin, ölümün ve önceden haber verilen ölüm ötesinde var olanın yarattığı korkudur. Kısacası bu, mutlak kadere işaret eden bir korkudur. *İman* sahibi olup da kendilerini Allah'a isyan etmekten sakındırıp salih ameller işlemede sebat gösterenler, bu durumda, *emn*in karşıtı olarak böyle bir korkudan (*havf*) etkilenmezler.[41] Korku terimi, iki psikolojik şartla ilişkilidir. Allah'tan yüz çevirme ve O'nun rehberliğini reddetme anlamında kullanıldığında yukarıdaki açıklamadaki anlamı ifade eder; ancak, Allah'a teslimiyet gösteren ve rehberliğine yapışan birey için ise Allah'ın celaline karşı duyulan saygıya dayalı bir korku ve haşyet anlamına gelmektedir ki bu aynı zamanda Allah'ı bilmenin bir formudur. Böyle birisi için Allah korkusu, itaatsizlikte bulunma, O'nun tarafından yasaklanan bir ey-

[38] 6/En'âm, 12; 20; 7/A'râf, 9; 11/Hûd, 21; 23/Mu'minûn, 103; 39/Zumer, 15; 42/Şûrâ, 45.
[39] 19/Meryem, 39.
[40] 103/Asr, 2.
[41] 5/Mâide, 69; 6/En'âm, 48; 7/A'râf, 35; 10/Yûnus, 62; 46/Ahkâf, 13.

lemi işleme, şer bir varlık hâline gelme, Allah'la arasına mesafe girmesi ve O'na yakın olamama korkusudur. Allah'ı bilmenin ve O'nun istediği her şeyi yapabilecek mutlak bir iradeye sahip olduğunun ayırdında olmanın ve insanın sınırları çiğneyen amellerine ve bunların sonuçlarına ilişkin bilginin insanda yarattığı korku *iffet, ver, takva ve sıdk* gibi faziletlerin gerçekleştirilmesinin yolunu açar.[42] İman eden ve kalpleri Allah'ı zikretmekle mutmain olan,[43] inananlarca doğrulanan bir şey şudur: *İman* ve *zikir, itmi'nan* (*tuma'nîneh*) olarak anılan sabit ve huzurlu bir kalp asudeliği yakalamak için zorunludur. Bu durum, daha önce anılan *mutmain* (dingin, asude) bir nefse işaret etmektedir. *İtmi'nan,* kalbin sakin ve dingin hâlidir ki bu şekliyle nefsin bir yönünü tanımlamaktadır. *İtmi'nan*, şüphenin kaynaklık ettiği endişeden ve huzursuzluktan uzak olmaktır; nefsin yahut 'ben'in Allah'a teslim olduğunda yaşadığı iç huzuru, tatmin, neşe, mutluluk ve iç huzurudur. Allah'a teslimiyet, özgürlük dediğimiz şeydir, zira özgürlük, insanın varlığını önceleyen nefsinin Allah'la ilk yaptığı *misak*ta kabul ettiği gerçek doğasına dönüştür.[44] Allah'a teslimiyet, kalpte Allah'ın hazır bulunuşunu sürekli hatırda tutmayı gerektirir; bu hatırda tutma O'nu sürekli anmak, Rabliğini kabul ve tasdik etmek demektir. Allah'a bu teslimiyet, nefsin Allah'la uzlaşması demektir. Bu uzlaşma da nefste selamet, güvenlik, fesada ve başarısızlığa uğramaktan azade oluş ve *islam* dediğimiz huzur şuuru hissini yaratır. Nefsin yahut ben'in bu hâlleri yaşayabilmesi, hidayetin kaynaklık ettiği hakikat konusunda bir ön bilinç hâline sahip olmasına bağlıdır. Bu bilinç, hakikat konusunda kesinliğin (*yakin*) bilincidir. *Yakin*, şüphenin ve zannın karşıtıdır; kalpten şüphenin ve zannın kaldırılıp atılması ve bilginin hem geçmiş, hem hâl, hem de gelecek olarak doğrulanmasıdır. Kur'an, bilginin üç kesinlik aşamasından bahsetmektedir. Tümdengelim yahut tümevarım şeklindeki çıkarıma dayalı olarak elde edilen

[42] *İhya'*, c.4, s. 153. Takva ile kastettiğimiz şey, insanın kendini günahları işlemekten ve vazifelerini ihmalden dikkatli bir şekilde korumasıdır. *Takva,* Allah'ın celalinin yarattığı saygıya dayalı bir haşyettir; sonunda adaleti var eden fazilete uygun bir salih amel ile kişinin kendini Allah'a karşı itaatsizlikten bilerek koruması anlamını ifade eder. Bir faziletin adaleti var etmesi, nefsin Allah'la ilişkisinde kendine uygun bir yer tayin etmesi ve böylece huzura kavuşmasıdır.

[43] Zira kalpler ancak Allah'ın zikriyle mutmain olur. (13/Ra'd, 28).

[44] 7/A'râf, 172.

bilgi (*ilme'l-yakîn*);[45] gözlem yahut doğrudan müşahede ile elde edilen bilgi (*ayne'l-yakîn*)[46] ve doğrudan tecrübeyle elde edilen bilgi (*hakka'l-yakîn*).[47] İster gizli ister aşikâr, ister tecrübi isterse aşkın olsun, kesin bilginin dereceleri hakikate aittir ve gizli olan şeyin gizli bilgisi, görünen şeyin bilgisinin kesinliği ile aynı güce sahiptir. Bu kesinlik dereceleri aynı zamanda kalbe aittir ve *imana* işaret eder.

Nefiste sükûneti yaratan olgunun Allah'ı anmakla gerçekleşeceğini, bu ve diğer faziletlerin nefiste hidayet kaynaklı hakikate ilişkin bir ön bilinci gerekli kıldığını söylemiştik. Bu bilinç kesinlik (*yakîn*) olarak kendini gösterir. O hâlde, Allah'ı unutmanın aynı zamanda insanın nefsini ve kendini unutmayı da beraberinde getirdiğini bile bile, nasıl olur da Allah'ı unutan insan bir kalp ve zihin dinginliği ve nefis sükûneti yaşayabilir? Nefis (benlik) kendini unuttuğu zaman, yani sadece bedenî kabiliyetlerinin ve dünyevi zevk ve eğlencelerin bilinci ile yaşayarak yahut bunlardan çıkarılan bir felsefe ve bilimin ardına düşüp, tefekkürü sadece bunlara kilitleyerek rasyonel tarafının hayvani tarafınca bastırılmasına izin verdiğinde, hakikatin kesinliğine ait hiçbir bilinç geliştiremez. Allah'ı unutanlara Allah'ın da benliklerini unutturacağı yönündeki uyarısının sebebi budur.[48] Burada benliğin unutturulması, başka muhtemel anlamların yanında, kişinin rasyonel benlik şuursuzluğunu ve sadece bedenî arzularının doyurulması eğilimini kendine dayatan hayvani benliğin şuurunda oluşunu ifade etmektedir. Bu şekilde benliğini unutan insan, nefsini kaybeden yani *hüsran*da olandır ve durumu, "Aşağıların aşağısında olandan daha kötü kim olabilir?"[49]

Hisler ve duygular şuurda içerilmiş durumdadır; Allah'ın şuurunda olanlar ve Allah'ı anarak bu şuur hâllerini doğrulayanlar, hayatlarının üzerine kurulu olduğu mutluluk şuurunu his ve duygularında yaşarlar; başka bir ifadeyle hayatları mutluluk zemini üzerinde güvenceye alınmış durumdadır. Bu şuur hâlini yaşayan insanlar zaman zaman başkalarının karşılaştığı

[45] 102/Tekâsur, 5.
[46] 102/Tekâsur, 7.
[47] 69/Hâkka, 51.
[48] 59/Haşr, 19.
[49] 95/Tîn, 4; *Hüsr* için bkz. 6/En'âm, 2; 7/A'râf, 12; 23/Mu'minûn, 12; 15/Hicr, 26, 28, 33.

gibi dünyevi hayatta acı bir tecrübe yaşadıklarında, bunu trajik anlamıyla bir bedbahtlık olarak hissetmezler. Aksine ıstırap bu insanlar tarafından bir denenme süreci, sıkıntılar ve felaketler, karşısında davranış faziletlerinin ve Allah'a imanlarının test edildiği bir süreç olarak kabul edilir. Böyle bir ıstırap, *şekavet* olarak adlandırılmaz; bunun adı *belâ*dır, denenme süreci de *ibtilâ*dır. O hâlde, yaşadıkları ıstıraba rağmen bu insanlar, hayatlarının üzerine oturduğu temelin kolaylık ve mutluluk olduğunu ve her zaman dönüp gelecekleri asıl durumun da bu olduğunu şuurlu olarak bilirler. Kur'an, iki kez, güçlüğün yanında bir kolaylığın da bulunduğunu ilan ederek[50] bu hakikati açığa çıkarmaktadır. Ama Allah'tan yüz çevirenlere ve O'nun hidayetine kör kesilenlere gelince, hayatlarını üzerine kurdukları temel, sefalet ve trajedidir ve mutluluğu temsil ettiğine inandıkları hiçbir his, duygu ve faaliyet bu temel özelliği ortadan kaldıramayacaktır. Bu insanların, ıstıraplarına estetik bir zevk katacak ve bunu asil ve önemli gösterecek tarzda icra edilen çeşitli sanat ve müzik formlarıyla ve başarısızlığın yarattığı trajediden dikkati başka yönlere kaydırmak ve hayatın temel zeminine dönüşü engellemek için kendilerine, başkalarına, dünyaya, tabiata karşı harıl harıl bir çalışma ve mücadele yoluyla Allah'ın zikrinden başka araçlarla benliklerini sürekli temizleme gayretlerinin sebebi de kanaatimizce budur. Bundan dolayı bunların filozofları, intihardan felsefi bir problem olarak bahsetmektedirler. Yine maalesef bundan dolayı, eski Yunan tragedyasının kurban sunumunu anlatan *sparagnos*ta olduğu gibi, kötümserliğin kaynaklık ettiği köpürmüş hiddet patlamaları zaman zaman şiddet formunda kendini dışa vurmaktadır. Bu da bizzat kendinde bir amaç olarak görülen mutluluğun bu kadar uzun bir zihin meşguliyetinin konusu oluşunun nedenini açıklamaktadır.

Sefaletin (*şekavet*) tam karşıtı olan, bütünüyle Allah'a teslim olup rehberliğini takip edenlerin bilinçlerinde ve yaşamlarında kendini gösteren mutluluk (*saadet*) özünde bir amaç değildir, zira saadet, dünyadaki en yüce iyi olan Allah sevgisidir. Hayatta kalıcı mutluluk, insandaki fiziksel varlığa yahut hayvani nefse ve insan bedenine dayanmaz; ne temel niteliği geçicilik olan

[50] 94/İnşirâh, 5-6.

bir zihin yahut duygu hâlidir; ne de zevk ve eğlencedir. Kalıcı mutluluk, nihai hakikate ilişkin bir kesinlikle (*yakîn*) ve bu kesinlikle uyum arz eden amellerin yapılmasıyla ilgilidir. Kesinlik, insanda sürekli olana yaslanan ve insanın manevi bilişsel organı yani *kalbi* tarafından kavranan daimî bir bilinç hâlidir. *Yakin*, kalbin huzuru, emniyeti ve huzuru/itmi'nanıdır; kesinlik, ma'rifettir ve ma'rifet de gerçek *iman*dır. *Yakin*, sahih vahiyde tanımlandığı hâliyle, Allah'ın bilgisidir; yine insanın kendine ilişkin doğru bilgiye sahip olması ve yaratılış sahnesindeki uygun yerini kavraması, buna uygun davranış geliştirerek yaratıcı ile arasındaki ilişkiyi yakışır bir şekilde kurması, buna uygun ibadetleri ifa etmesi ve böylece *adalet* kavramını tecelli ettirmesidir. Sadece böyle bir bilgi ile dünyevi yaşamda Allah sevgisi elde edilebilir.

İslam'da mutluluğun anlamı ve deneyimi konusunda yaptığımız bu kısa ama kapsamlı açıklamadan, mutluluğun bu dünyada bizzat kendinde bir gaye olmadığını; mutluluktan gayenin Allah'ın sevgisini kazanmak olduğunu ve dünyevi yaşamda mutluluğun iki seviyesi arasında ayrım yapılabileceğini görmüş bulunuyoruz. Birincisi, psikolojik ve kalıcı olmayan, geçici insan hâllerini tanımlar. Bu mutluluk hâli, hisler ve duygular olarak tanımlanabilir ve istekler ve ihtiyaçlar faziletlere uygun doğru davranışlarla gerçekleştirilmeye çalışıldığında elde edilir. İkincisi ruhsal ve kalıcı olan, bilinçli bir şekilde tecrübe edilen ve dünyevi yaşamın üzerine oturduğu bir seviyedir. Bu seviye, şans ya da bedbahtlık olarak yüzünü gösteren birçok olaydan sonra, insanın davranış biçimini ve faziletli faaliyetlerini test eden bir deneme süreci sonucunda elde edilir; başka bir ifadeyle, ne bahtiyarlığı kendisini hataya sürükler ne de bedbahtlığı onu acı bir bozguna uğratır. Elde edildiğinde bu ikinci seviye, ihtiyaçların azalması ve ihtiyaçların karşılanması hariç, birinci ile aynı anda gerçekleşir. Mutluluğun bu ikinci seviyesi, en yüksek aşaması ahirette Allah'ın cemalini görmek olan bir üçüncü seviyedeki mutluluğun ön hazırlığıdır. Çağlar boyunca gerçek mü'minlerin bilincinde, mutluluğun bu anlamı ve deneyimi konusunda herhangi bir değişme olmamıştır.

Yine kısa ama kapsamlı ve net bir şekilde, insanın Allah'a teslim olup onun hidayetine sarıldığında, şuurunda mutluluğun

yarattığı anlamı ve tecrübeyi müzakere ettik. Bu bağlamda mutluluğun hem bu dünyayla hem de gelecek yaşamla ilişkili olduğunu söyledik. Din, insanla ve insanın mutlu bir yaşam sürmesiyle hayati bir ilişkiye sahip olduğu için, dinin anlamını ele alışımızın hemen ardından insanın mahiyetine ve akla ve vahye dayalı olarak insan benliğinin psikolojisine ait kısa açıklamalar yaptık. Karşıt terimleriyle birlikte aldığımız mutluluğun mahiyetini açıklamaya giriş olarak şunu iddia ettik: İnsana yakışan eylem, vahiyle desteklenmiş aklıyla uyumlu bir şekilde, bedenen ve ruhen gerçekleştirdiği eylemdir.

Erdemli davranış sadece felsefi faziletler bağlamında değil, aksine zahiri ve bâtını olarak tanımlanan dinî faziletlerin kavramsal ikliminde yeniden formüle edilmiş hâlleriyle tanımlanmıştır. Mutluluğu tam karşıtını dikkate alarak tanımladığımızda d, mutluluğu ve sefaleti tanımlayan bağlantılı diğer terimler de öne çıkarıldı ve açıklandı. Aralarındaki önemli farklılıkları göstermek için, bazı Aristotelyen ve modern Batı'ya ait anlayışlar, İslam'ın mutluluk anlayışıyla karşılaştırmalı bir şekilde verilerek, yapılan açıklamalar daha anlamlı hâle getirildi. Bu özet açıklamada, mutluluk yorumunun doğrudan kaynağı olarak Kur'an'a başvurulmuş ve buna dayalı olarak Kur'an'ın tanımladığı anlamıyla mutluluğun, kendini farklı insan sınıfları arasında, inançta ve uygulamada, farklı şekillerde ortaya koyduğu ifade edilmiştir. Yine bizim tecrübemizde ve bilincimizde İslam'ın ortaya koyduğu şekliyle, mutluluk algısında çağlar boyunca hiçbir değişmenin olmadığının da altı çizilmiştir. Yazının sonunda da mutluluğun genel bir tanımı ortaya konmuştur. Son olarak şuna dikkat çekilebilir: "Allah'a dönen ve O'nun hidayetini takip edenler"le, zorunlu olarak, sadece İslam dinine bağlılık iddiasında bulunanlar kastedilmemektedir, tıpkı İslam dinine ait olduğunu söyleyenlerin, zorunlu olarak, Allah'a dönen ve O'nun hidayetini takip edenlerden olmayışları gibi.

ONUNCU BÖLÜM
BİLGİN BİR MUTASAVVIFIN GÖZÜYLE ALLAH ve İNSAN

Bu yazı Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhânevî'nin (1813-1893) Allah ve insan düşüncesini tahlil etmektedir. A. Z. Gümüşhânevî büyük bir âlim olmasına ve farklı alanlarda birçok eser vermesine rağmen, tasavvufi kişiliği öne çıkarılmış ve âlim olduğu gerçeğinin üzeri örtülmüştür. Kendisine bağlılık iddiasında bulunanlar bile, maalesef, onun bilgin kişiliğini ortaya koyacak eserlerini gün yüzüne çıkarma konusunda yeterli bir gayretin içine girmemişlerdir. Hâlbuki Gümüşhânevî, bir aksiyon insanı olmanın yanı sıra, ciddi bir âlim ve düşünce adamıdır. Aksiyonerliğini ve tasavvufi kişiliğini bu ilmî şahsiyeti üzerine oturtması sebebiyle bir örnek kişilik oluşturabilmiştir. Bir mü'min için de bunun tersi düşünülemez. İman dairesine girişin anahtarı olan kelime-i tevhidin bile ilme dayalı olarak gerçekleştiğini ifade eden ayeti[1] dikkate aldığımızda Gümüşhânevî'nin kendini ilme vermesinin ve ilmin yayılması için büyük gayretler göstermesinin arkasındaki temel hedef de anlaşılmış olur.[2]

1. Allah Düşüncesi

Gümüşhânevî Allah'la insanı, insanla da Allah'ı buluşturmayı hedefleyen ve bunu farklı mertebeler ve makamlar hâlinde gösteren bir kavramlar dizisi formüle etmektedir. Bu kavramlar

[1] 47/Muhammed, 19: *"Fa'lem ennehû lâ ilâhe illâ'llâh* = Bil ki Allah'tan başka hiçbir ilah yoktur." Allah'tan başka hiçbir ilahın olmadığı ilme dayandırılmakta, imana girişin anahtarı olan bu cümle ilim üzerine oturtulmaktadır.

[2] Örneğin, çağımızın büyük felsefecilerinden biri olan Abdurrahmân el-Bedevî *ez-Zemân el-Vücûdî* (Beyrut: Dâru's-sekâfe, 1973, s. 256) adlı eserinde, zaman konusundaki en iyi tahlili Gümüşânevî'de bulduğunu söylemekte ve onun 'ebedî şimdi' olarak tecrübe edilen zaman anlayışını *Câmiu'l-Usûl fi'l-Evliyâ'* adlı eserinden aktarmaktadır.

üzerinden kurulan Allah-insan ilişkisi, düşünüldüğünün aksine asimetrik değil, simetrik bir ilişki olarak tasarlanmaktadır. Bu ilişkide, Allah sadece sevilmemekte, aynı zamanda sevmektedir. Sadece kendisine yaklaşılmamakta, kendinde O'na yol arayanlara yaklaşmaktadır.

Bu kavramsal çerçeveyi kurarken Gümüşhânevî'nin Kur'an ayetlerinden hareket etmesinin ve bu ilişkiyi hayali kurgular değil ayağı yere basan bilgi yüklü kavramlar üzerinden kurmuş olmasının altı çizilmelidir. Zira Kur'an'ın ifadesiyle 'haşyet ve hayranlık' duygusuna kullar içinde en fazla sahip olanlar ilim sahipleridir. Allah'ın melekûtunun insana açılması ve varidatın akması insanın bilme yeteneklerini bütünüyle aktif hâle getirmesi ile mümkündür. İnsan beş duyusunu, akletme yetisinin destek unsurları olan kalbini, *fuâd*'ını (gönül), *lubb*'ünü (inceltilmiş, rafine akıl), *sadr*'ını (içsel olanı keşfedecek yetenek) bütünüyle işlevsel kılmalıdır. Bütün bunları tükettikten sonra kimsenin ulaşamadığına ulaşmak mümkün hâle gelecektir. Bunlar Kur'an'ın bilgi elde etmek için kullandığı kavramlardır. Bütün bu kavramlara hayat verecek ise insandır. Bunun için tasavvuf literatürü bu insanlara *tâlip* yahut *sâlik* ismini vererek, öncelikle bu makamların arzu edilmesini gerekli görmektedir. Sonra da bu kavramlarla hemhâl olmayı isteyenlere yahut 'Allah'ın boyasıyla boyanmayı'[3] arzu edenlere, Allah bu yolu kolaylaştırmaktadır. Başka bir deyişle bütün bu bilme yeteneklerini alabildiğince kullanan insana, onu fiziksel âlemle sınırlamadan geniş olan semalarını ve arzını[4] keşfe hazır hâle getirmektedir.

Allah ve insan arasındaki ilişkinin en belirleyici kavramları *rahmet* ve *merhamet*tir. Zira Allah'ın kendisine farz kıldığı yegâne şey, yarattıklarına merhametli davranmaktır (*ketebe 'alâ nefsihi'r-rahme*). Allah'ın rahmet ve merhametiyle tecellisini sağlayacak ise kuldur. Kalbini, gönlünü temiz tutarak Hakk'a ev sahipliği yapacak bir nezahet ve nezakete sahip olduğu zaman, kâmil insan olma yoluna girmiş olacaktır.

Gümüşhânevî'nin de çokça andığı Allah'ın Hak isminin tecellisinin İbn Arabî'den bir nakille altını çizmek gerekir. İbn Arabî,

[3] 2/Bakara, 138.
[4] 2/Bakara, 255.

Hak ismi bağlamında, 'Hakk'ın kabri' ifadesinden bahsetmektedir. İbn Arabî'ye göre Allah, Hak ismiyle bütün insanlara tecelli etmektedir. Ama insan bu tecellinin farkına varmaz ve bunu ikrar etmezse Hakk'ı kendinde öldürür ve sadece Hakk'a kabirlik yapar.

Hak kavramı, Gümüşhânevî'nin dilinde 'fenâ' kavramı ile birlikte kullanılmaktadır. Ona göre, Hakk'ın gerçek tecellisi için kişinin 'fenâ' tecrübesini yaşaması gerekir. Kişinin fenâ hissini içselleştirmesi ancak tek Hayy olanın Allah olduğunu tecrübe ettiği *hayatiyet makamı*nda gerçekleşebilir. Bu makamda tek hayy/diri olanın Allah olduğu, O'nun dışındaki her şeyin sonunda yoklukla malul olduğu hissi içselleştirilir ve başta enaniyetimiz/benliğimiz olmak üzere O'nun dışındaki her şeyin gerçekliği soluklaşır. Burada önce bilen ve hisseden ego/ben, sonra da egonun/benin bildiği ve irtibatta olduğu her şey yavaş yavaş yok olur. Zira bilen, farkında olan varlık ortada olmazsa, bilinen dünya da olmayacaktır. Ego'nun/enaniyetin yok hükmünde görülerek gerçek varlık şuurunun canlı tutulması, hiçbir şeye ebedî bağlılık bağıyla bağlanmamak ve bu anlamda özgür olmak, fenânın içini doldurmaktadır. Bu 'fenâ'ya götüren şey aşktır. Gümüşhânevî bunu şöyle ifade eder:

"Aşk bütün his, irade ve düşüncelerden sıyrılarak yalnız Allah'a büyük bir iştiyakla yönelmek, mal, evlat, dünya ve her türlü alakadan koparak, Hâlık'a hasret duymaktır. Günahlardan kurtuluşun en süratli yolu, muhabbetullah ve cemalullah'a aşk ve şevk ile bağlanmaktır. Bu ise çok ibadet etmek, istiğfar etmek, ölümü düşünmek, gecelerini ibadetle ihya etmek, varlıklara şefkat göstermek, hüsn-i zan beslemek, şehvet, kin ve kötü fikirlere karşı sabretmekle elde edilir."

Leyla'nın aşkıyla çöllere düşen Mecnun bir derenin kenarında namaz kılmakta olan bir kişinin önünden geçer. Buna isyan eden adam, kızarak Mecnun'a, "Namaz kıldığımı görmüyor musun, neden önümden geçiyorsun?" diye çıkışır. Mecnun'un şu cevabı, yüce değerlerle olan iplik zayıflığındaki ilişkimize tercüman olacak niteliktedir: "Ben Leyla'nın aşkıyla hiçbir şey görmez hâle geldim, senin farkında bile değilim. Ama Mevlâ'nın aşkı sana henüz ulaşmamış olacak ki beni kolayca fark edebildin."

Tasavvuftaki *fenâ fillah*'ın oturtulması gereken bağlam budur.

Fenâ bir '*ilişki*' tarzıdır. İki farklı varlık tarzının yani Allah'ın ve insanın, nihai birliği değildir. Bu iki varlık her zaman farklıdır ve *fenâ* ile bu iki varlığın ilişkisinin yakınlığı, birisindeki ebedîliğin diğerindeki geçiciliğe olan hâkimiyeti vurgulanmaktadır. Bu öyle bir geçiciliktir ki kendinden bahsedilmeyi bile ebedî olanın varlığına borçludur. Bu sınırları geçip fenâyı Allah anlayışımızı zedeleyecek bir zemine taşımak hem varlık yasalarına hem de akıl-mantık ilkelerine aykırıdır.

Gümüşhânevî'nin öğretisinde bir ilke hâlinde ifade ettiği husus, toplum içerisinde meşru olan her türlü faaliyete iştirak ederek insanlara hizmet etmeyi, bütün bunları yaparken de kalben daima Allah ile beraber olmayı ifade eden 'halvet der encümen'dir. Bu ilke, Kur'an'ın Allah-insan ilişkisinin omurga kavramlarından birinin tasavvuf diline dökülmesidir. Bu omurga kavram, her hâl ve durumda Allah şuurunu zihninde canlı tutmanın adı olan 'takva'dır.

1.1. Allah'ın Sıfatları ve İsimleriyle Tecelli Etmesi[5]

1.1.1. Kur'an'a Dayalı Bir Allah ve İnsan Tasavvuru

Gümüşhânevî farklı Kur'an kavramlarını Allah'la irtibat kurmanın ve bu irtibatı daim kılmanın anahtarları olarak kullanmaktadır. Bu ilişki bir muhabbet ilişkisidir ve Allah'a itaat bu muhabbetten gelir. Mü'min, bu muhabbet ateşiyle yanar ve bunun ardından aşk ve şevk hâlleriyle Allah'ı sevme, Allah için sevme, Allah'la birlikte sevme gibi hâlleri yaşar.[6] Bir kuşun varlık amacına uygun olarak uçması muhabbet, kanatları kırılıncaya kadar uçması aşk, kanadı kırıldıktan sonra bile bu amaç uğruna uçmaya çalışması ise şevktir. Aynı durum bu yola giren mü'min için de böyledir.

Allah-insan ilişkisini Kur'an'ın temel kavramları üzerine bina eden Gümüşhânevî'nin bu titizliğini sâlikin/tâlibin girdiği yolda yaşayacağı mertebelere verdiği isimlerden çıkarmak mümkündür.[7]

1. İhsan makamı: Bütün ibadetlerde Allah seni görüyormuş gibi hareket etmendir. Bu öyle bir düşünce hâlini alır ki kendi var-

[5] *Rûhu'l-'Ârifîn ve Reşâdu't-Tâlibîn*, s. 2.
[6] *Age.*, s. 2.
[7] Bkz. A. Z. Gümüşhânevî, *Câmiu Usûli'l-Evliyâ*, s. 20.

lığından hiçbir eser kalmaz. Bütünüyle Allah tarafından kuşatılırsın. "*Vallâhu bi-külli şey'in muhît* = Allah her şeyi kuşatmıştır."[8]

2. Ehadiyyet makamı: Öyle bir yokluk hissi yaşanmalıdır ki sadece tek bir varlığın kaldığı ruhen hissedilebilmelidir. *İhlâs suresi* bu hâlin özetidir.

3. Akrabiyyet makamı: "*Nahnu akrabu ileyhi min habli'l-verîd* = Biz insana şah damarından daha yakınız."[9]

4. Basariyye makamı: İnsanın, Allah'ın kendisini her durumunda gördüğü hissini yaşamasıdır. "*La tudrikuhu'l-ebsâru ve huve yudriku'l-ebsâr* = Gözler O'nu idrak edemez, ama O, gözleri idrak eder."[10]

Bu görme hem *rü'yet* (fiziki görüş), hem *basiret* (iç görü) hem de *nazar* (gördüğümüz her şeyin, kendi varlığının ötesinde başka bir varlığa işaret ettiğini de görebilmek) olarak tezahür eden bütün görme biçimlerini kapsar.

Nazar, aklın yardımı ve desteğiyle gerçekleşen görmedir. Semada asılı yıldızlara bakan biri, sadece göğü süsleyen yıldızları görüyorsa bu bir *rü'yet*tir. Ama bu yıldızların arkasındaki kudrete uzanıp da bu görmeyi düşüncesinin konusu yapabilirse ve bu düşüncesi onda bir *haşyet* ve *hayranlık* hâli yaratabilirse, bu görme insanı gördüklerinin ötesine geçiren bir sürece dönüşür. İşte bu an, insanın zamansızlığı ve mekânsızlığı tecrübe ettiği andır. İnsanın, meleklerin de üzerine çıkabileceğine ilişkin sözler burada anlam kazanır.

5. İlmiyye makamı: Allah'ın, zihnin derinliklerinde olanı da bildiği düşüncesiyle hareket etmek. "*Vallâhu alîmun bi-zâti's-sudûr* = Allah, zihnin derinliklerinde olanı bilendir."[11]

Sadr terimini hem insanın derunu/iç dünyasını (psikolojik) hem de zihnini (epistemik) temsil eden bir terim olarak yorumlamak gerekir. Bununla da sınırlamayıp bir varlığı olan her nesneyi bu kapsama almak gerekir.

Bu durumda Allah'ın bilgisi, *sadr*ı yani derinliği ve iç yüzü olan, keşif süreciyle açığa çıkarılabilen her şeyi kapsayan bir bilgidir. O'nun için Allah'ın bilgisinde, bir şeyin içi ya da dı-

[8] 4/Nisâ, 126.
[9] 50/Kâf, 16.
[10] 6/En'âm, 103.
[11] 3/Âl-i İmrân, 154.

şı, zahiri ya da bâtını, sırrı ya da alenisi diye bir ayrım yoktur.[12] Zamana yayılarak keşfedilen veya fark edilen her şey, zamansız olan Allah tarafından zamansızlık içinde bilinir. Zamanın başını tutan *ezel* ile sonunu tutan *ebed* arasında ne varsa hepsi bir birim olarak O'nun bilgisi içindedir. Allah'ın bu kuşatıcı bilgisine olan hayranlık ile saniyeler sonra başına gelecekleri bilmekten âciz olmasının yarattığı gerilim, insanın Allah'ı değerlendirebilmesinin gerçek zeminini oluşturur. Kur'an buna Allah'ın *takdir* edilmesi olarak bakmakta ve insanların Allah'ı gerçek anlamıyla *takdir* edemediklerinden şikâyet etmektedir.[13]

6. Failiyye Makamı: Başına gelen iyi veya kötü her şeyi yorumlarken bu işte Allah'ın bir hikmeti olabileceği, zira O'nun iradesi olmadan hiçbir şeyin gerçekleşmeyeceği düşüncesine sahip olmaktır. "*Fa'âlun li-mâ yurîd* = Dilediğini yapan O'dur."[14]

7. Mülkiyet Makamı: Sen ve sahip olduğun her şeyin O'nun mülkü olduğu ve mülkünde istediği gibi tasarruf edebileceği düşüncesi içinde olmak. "*Ve lehu'l-mülk* = Mülk Allah'a aittir."[15], "Söyleyin mutlak mülk kimindir? Elbette tek olan ve dilediği an dilediğini yok etmeye muktedir olan Allah'ın."[16]

8. Hayatiyet Makamı: Ebedî hayatın Allah'a ait olduğu ve kendine ait niteliklerin Allah'a ait olanlarla karşılaştırıldığında gölgelenmekte olduğunun düşüncesi içinde olmak. Kendi zatına sürekli bu karşılaştırma mantığı içinde bir varlık vermek, ilahî olanın mutlaklığı karşısında kendi sınırlılığının farkında olmak "*Hüve'l-hayyu lâ ilâhe illâ hû* = Diri olan O'dur ve O'ndan başka ilah yoktur."[17] Ebedî diri olan Allah ile dünyada geçirdiği ömrünün ne kadar olduğu sorulduğunda, "Bir gün yahut o kadar bile değil."[18] diyecek olan insanın diriliği aynı mıdır?

9. Mahbubiyyet makamı: Nafile ibadetlerle Allah'ın sevgisini kazanmaya çalışmaktır. Nafile amel/iyi iş cinsindendir. "*Yuhibbuhum ve yuhibbûnehû* = Onlar Allah'ı Allah da onları sever." ayeti bu makamın muharrik gücüdür.[19]

[12] 11/Hûd, 5.
[13] 6/En'âm, 91.
[14] 85/Burûc, 16.
[15] 25/Furkân, 2.
[16] 40/Mu'min, 16.
[17] 2/Bakara, 155.
[18] 23/Mu'minûn, 113.
[19] 5/Mâide, 54.

10. Murakabe makamı: Görünen âlemdeki her şeyi tek bir sebebe bağlayabilmenin başarıldığı makamdır (*şuhûd-i tevhidî*). Her nereye yönelirse yönelsin insan, Allah'ı görmeye, her şeyde O'nu müşahede etmeye başlar. Artık, sebepleri bire indirebilecek bir basirete sahiptir. "*Ve lillâhi'l-meşrıki ve'l-mağribi, feeynemâ tüvellû fesemme vechullâh* = Doğu da Batı da Allah'a aittir ve yüzünüzü nereye dönerseniz dönün Allah oradadır."[20]

Kur'an'da şöyle buyurulmaktadır: "Allah insanlarla üç şekilde konuşur: vahiy yoluyla, perde arkasından veya bir elçi göndererek..."[21] Ayetteki perde, evrende gözlemlediğimiz her şeydir. Bir ağaca bakıldığında onu yaratan bir kudrete geçemediğimiz vakit, baharın gelmesiyle yeniden hayat bulan tabiattaki bu canlanmayı tabiatın dışındaki bir varlığa götüremediğimiz zaman, bütün bunlar bizim için birer perde olur ve Allah'a ulaşma imkânını, zihnimizi ve gönlümüzü O'nun kudret, ilim, azamet ve ışığıyla aydınlatma fırsatını hiçbir zaman yakalayamayız. Murakabe makamına çıkabilmek, evrende olup bitenleri tek bir sebebe bağlayabilme gücünü göstererek ehadiyyeti yaşamak için insanın bütün bilgi yeteneklerini kullanması ve bütün algılarını son kapasitesine kadar genişletmesi gerekir ki kendisine akacak lütufları kavrayabilsin ve bunların ağırlığı altında ezilmesin.

2. *İnsan-ı Kâmil Anlayışı*

Gümüşhânevî'nin insan projesinin iki temel ayağı vardır: İnsanın bireyselliği/ferdiyeti ve toplumsallığı/şahsiyeti. Toplum içine çıkmadan ve diğer insanlarla iletişime geçmeden önce insanın böyle bir ilişkiye hazır hâle getirilmesi için birey bir eğitim sürecine sokulur ve zihnen böyle bir iletişime hazır hâle getirilir. Bu eğitim ve hazırlık modeli Kur'an'ın eğitim modelidir. Kur'an'daki Mekki sureler, bireyi böyle bir zihinsel eğitime hazırlayan yapıya sahiptir. Medine'de toplumsal hayata katılacak mü'minler, Mekke döneminde inen ayetlerle zihnen ve davranış olarak (ahlaken) bu döneme hazırlanmışlardır.

Zihnen ve ruhen bir hazırlık geçiren insanların böyle bir süre-

[20] 2/Bakara, 115.
[21] 42/Şûrâ, 51.

ce tabi tutulmalarının asıl amacı içinde bulundukları toplumun bir 'erdem şehri'ne dönüşmesine öncülük etmektir. Bu temel ilke üzerine inşa edilen İslam ahlak sistemi, Fârâbî ve İbn Bâcce'nin kavramlarını ödünç alırsak, üç başlık altında ele alınır:

1. İnsanın iç dünyasının düzenlenmesi (*tedbîru'l-mutevahhid*),
2. Ailenin düzenlenmesi (*tedbîru'l-menzil*),
3. Toplumun düzenlenmesi (*tedbîru'l-medîne*).

İşte tam bu noktada "ahlak sistemi" gündeme gelir. Çünkü insanın davranışları sadece kendisini ilgilendirmemektedir. Yakın çevreden uzak çevreye kadar bütün bir toplumu ilgilendirmektedir. Dahası, ahlaki davranış sadece insanı değil doğayı da içine alan bir genişliği ifade etmektedir.

Bu anlamda, din hiçbir zaman sadece bireyin zihnini kurmak için gelmiş değildir. O, bireyi yetişkin, olgun bir hâle getirdikten sonra toplumsal yaşamda ona aktif olarak bir yer vermek ister. İnsanın toplumda aktif olarak yer aldığı bu sürece, bireyin şahsiyet/kişilik kazanma süreci diyoruz. Bu süreç aynı zamanda bireysel olan imanın da toplumsallaşma sürecidir. Ahlak da toplumun içine çıkarak bireyselliklerini birer şahsi kişiliğe dönüştüren bu insanlar sayesinde olmaktadır. Sevgili Peygamberimizin, *'Din Ahlaktır.'* buyurmasının hikmeti de budur. Böyle bir donanımla toplum hayatında yer alan insanın önüne mü'min olma iddiasını test ettirecek imtihan vesileleri çıkacaktır. Salt mü'min olma iddiasının denendiği yer toplumdur ve insanlarla ilişkimizdir. Kur'an buna 'sarp yokuşa tırmanmak' adını vermektedir. İnanılması gereken iman esaslarına inanmak düz ovada yol almak gibidir. Bunlar bireyseldir. Ama bu inanç esaslarının gereğini yapmak, düzlüğün bittiği ve artık bir yokuşa tırmanmanın başladığı andır. Zor olan da burasıdır. Mü'min ile mü'min olmayanı ayıran da bu noktadır.

Gümüşhânevî'nin 'ihsan makamı' olarak adlandırdığı nokta üzerinde durmak gerekir. Kur'an, ihsan'ı takva'dan daha üstün görmektedir. Kur'an, muttakiler için sadece hidayet kaynağı olarak anılırken,[22] muhsinler için hem hidayet hem de rahmet kaynağı olarak gösterilmektedir.[23] Zira 'takva' bireysel bir

[22] 2/Bakara, 2.
[23] 31/Lokmân, 3.

durumu gösterirken, 'ihsan' başka insanlarla olan ilişkilerimizde öne çıkmakta ve gerçek kimliğimizi ortaya çıkarmaktadır.

Kişiler arasındaki ilişkilere rengini veren ilkeler aydınlığında öne çıkan ahlak, teker teker şu ya da bu davranışla değil de bir bütün olarak davranışların nasıllığı ile ilgilendiği için, bütün davranışların kendisine göre modellendiği yüce bir gaye fikrine sahiptir. İyilik, Allah'ın bir niteliği olduğu için, objektif bir gerçekliğe sahiptir ve felsefenin insana ulaşılacak hedef olarak insanın önüne koyduğu 'en yüce iyi' İslam'da daha üst bir hedefe çıkartılmaktadır. Allah iyi olduğu için ve iyilik yaratıcılığı gerektirdiği için, iyi olarak belirlenecek şeyin de yaratıcılık niteliğinin ön planda tutulması gerekir. Bu da iyilik kavramının pasif değil aktif bir nitelikle tanımlanmasını gerektirir. Dolayısıyla ahlak da sözel bir iddia olmanın ötesine geçmekte ve yararlı eylemlere dönüşmektedir.

Ahlaki yapımızı oluşturan karakter, istemli eylemlerimizle oluşturduğumuz bütüncül bir sistemdir. Tesadüfi iyilik ya da kötülükler insanın karakterini oluşturmaz. Karakter sürekli olarak yaşamımıza baskın kıldığımız eylemler tarafından yapılandırılır ve nihayetinde bu karakter insanın mahiyetini oluşturur. Ve karakter insanın artık kaçıp kurtulamayacağı bir kaderi hâline gelir. Dolayısıyla insanın biçtiği kendi ektiğidir.

Kültürler ve dinler, inşa etmeye çalıştıkları insan karakterine göre değerlendirilmelidir. Bir ağaç meyvesiyle bilinir ve bir dinin yahut kültürün meyveleri, bunların yetiştirdiği kadın veya erkeklerin karakter yapılarıdır. Bunun için İslam dininin mensuplarına sunduğu karakter anlayışına göz atmakta yarar vardır. İslam'ın sunduğu etik anlayış sadece bir seküler etik değildir. Zira İslam'a göre ahlaklılık Tanrı'nın varlığında ve O'na inanmada yatan bir niteliktir. Bu sebeple Kur'an her ne zaman ideal insandan bahsetse onun hayatın kaynağı ve devam ettiricisi olan Allah'a inanan biri oluşunu vurgular. Felsefi olarak altını çizmek gerekirse, Tanrı'ya inanma gerçekten ahlaki bir düzenin ve objektif ahlaki değerlerin varlığına inanmak demektir. İslam ahlakı doğruluk, iyilik, güzellik, mutluluk gibi değerlerin görünen âleme ilişkin illüzyonlar değil, görünmeyen âlemlere ilişkin gerçeklikler olduğunu kabul eder. Allah bu ahlaki düzenin garantörüdür ve bizden de yaratma düzeninde de bu ahla-

ki düzenin sürdürülmesine zemin hazırlayan insan davranışları sergilememiz istenir.

Ahlak, iyilik yapmanın; insanda yerleşik, mutlak, kayıtsız bir özellik (meleke) hâline gelmesidir. Bu meleke sözde hakkı söylemeyi, fiilde hayrı işlemeyi sağlar. Ahlaki özellik hangi coğrafyada ve hangi insana karşı takınılırsa takınılsın farklılık taşımaz. Bu özelliğin süreklilik taşımasının iman anlayışımızla doğrudan ilgisi vardır. Zira iman, davranış kodlarınızı içselleştirme, onları güvenceye alma ve göreceli olmaktan çıkarma hâlidir. İman, değerler üzerinde kararlılık ve sebattır. İyiyi her yer ve zamanda, herkes için iyi bilme; kötüyü her yer ve zamanda, herkes için kötü bilme kararlılığıdır. Bunu Peygamberimizin duasında görmek mümkündür:

"Ya Rab! Bize gerçeğin gerçek olduğunu göster ve ona tabi kıl, sahtenin sahte olduğunu göster ve ondan yüz çevirt!"

Ahlaki davranış bir meyvedir, her meyve bir ağaçta yetişir ve her ağacın kökünün beslendiği bir "yer" vardır. İşte o yer iman olmak zorundadır; değilse o davranış, kökü insanın yüreğinde olan bir ağacın meyvesi değil, "satın alınmış" bir meyve olur; bir ahlaki davranış ki eğer onun kökü insanın iç dünyasından beslenmiyorsa, o "ahlaki" olma niteliğini elde edememiş demektir. İslam bu noktada kendisine "teslim" olanın kavramlar dünyasını, aklını ve bunlara bağlı olarak şahsiyetini oluşturur. Yani insanda bir "iç dünya" kurar. Vahyin esas amacı budur: Yeryüzünde var oluş amacına uygun bir hayatın inşa sorumluluğunu üstlenmiş olan insanı inşa etmek.

Kur'an bütün bu ilkelerle donattığı insanı toplum içinde görmek ister. Unutulmamalıdır ki Hz. Peygamber 'inziva'da bulunduğu Hira mağarasından çıkarılıp toplumun içine gönderilmiştir. Hıristiyan din adamlarının dağ başlarında çekildikleri manastırların yahut Hint fakirlerinin kendilerini izbe mekânlara kapamalarının İslam'ın fert ve toplum düzeninde yeri yoktur. İnsanın imanının ve ahlakının kemal derecesinin ölçüldüğü yer toplumun içidir.

Bireysel ve toplumsal planda kâmil insanlar yetiştirme düşüncesinde Gümüşhânevî'nin ulaşmak istediği asıl hedef fikriyle, imanıyla ve ahlakıyla kemale ermiş ideal bir toplum yarat-

maktır. Bir hadisçi olarak o, şüphesiz şu peygamber hadisinin farkındadır:

"Bir toplumun İslam'a olan ihtiyacından daha çok İslam bir topluma muhtaçtır."

Ruhsal bir eğitimden geçen insan, toplum içinde değerler üretecek yeteneğe ve dinî değerlere hayat verecek bir kudrete erişmiş olacaktır. Hz. Peygamber'in getirdiği dinin, kendinden önceki dinlerden farklı olarak, Kur'an'da *ed-Dîn el-Kayyım*[24] olarak anıldığını hatırlatmalıyız. Bu şu anlama gelir: Bu din hem kendi değerleriyle ayakta durma kudretini gösterebilmekte hem de sadece kendi mü'minleri için değil bütün insanlık için ortak değerler ve kıymetlere kaynaklık etmektedir. Bu değerlerin hayat bulacağı alan ise tartışmasız toplumdur. Hz. Peygamber'in daha görevinin ilk anında toplumun içine çıkarılırken değer temelli bir eyleme yönlendirildiğini Müddessir suresinin ilk ayetleri göstermektedir:

"Ey evine kapanan! Kalk ve insanları uyar = *Yâ eyyühe'l-müddessir, kum fe-enzir.*" Ayette geçen '*kum*', *kâme* fiilinin emridir; *kâme* de insanları ayakta tutacak değer üretimini ifade etmektedir. Peygamberin görevinin kaçınılmaz bir şekilde değer üretimiyle ilgili olduğu daha görevinin başında bir postulat olarak konulmaktadır.

Bütün bu toplum vurgusu ile birlikte, Gümüşhânevî yer yer toplumdan 'infirat' fikrinden de bahsetmektedir. Toplumun içinde bulunmanın yarattığı 'kabz/daralma' hâlini aşmanın bir yolu olarak toplumdan uzaklaşmayı arzulamaktadır. Gümüşhânevî'nin bu düşüncesi aklı, düşünceyi keskinleştirmek için toplumdan uzaklaşmayı öngören Endülüslü filozof İbn Bâcce'nin *Mütevahhid İnsan* (*Yalnız İnsan*)'ını[25] çağrıştırmaktadır.

3. Bireye Karşı Kişi: İmanın Toplumsallaştırılması

İmanın toplumsal alanda kendine yer bulmasının adı 'ahlak'tır. Ahlakın köken olarak (*h-l-k*) yaratmak anlamına geldiğini dikkate aldığımızda, var olmanın; yaratarak ve eylemde bulunarak var olmak olduğunu görmüş oluruz.

[24] 9/Tevbe, 36; 12/Yûsuf, 40; 30/Rûm, 30, 43.

[25] Steven Harvey, "İbn Bâcce, Bireyin Kendi Kaderini Tayin Hakkı" (Tek Kişilik Felsefe) ed. Charles E. Butterworth, *İslam Düşüncesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi* (İstanbul 1999 içinde) 171.

Bu varsayıma temel olmak üzere, dinin öngördüğü insanı *birey/fert/individual* olarak tanımlamak yerine, *kişi/şahıs/person* olarak nitelemek daha uygun düşmektedir. Zira birey, insanı tek başına, kişi ise başkaları ile ilişki hâlinde bir varlık olarak tasarlar. Dinin nihayetinde ilişkiler ağı içindeki varlıkları (Allah-âlem-insan, vs.) konu edindiğini düşündüğümüzde bireyin temel haklarını baki tutmak kaydıyla, kişinin daha büyük bir vurguya sahip olduğunu görmüş oluruz.

Eylemin/amelin öncelendiği bir toplumsal yapıda, Allah zamansız ve zaman dışı cevherler kanalıyla iş yapmaz, olayların *diliyle konuşur ve kendini mü'minleri vasıtasıyla doğrudan tarihte gösterir.* Dinlerin Tanrı öğretileri pratik amaçlıdır. Hiçbir din Tanrı'sından bir etki ve fonksiyona karşılık gelmeyecek şekilde bahsetmez. *Dinî hakikat* anlamını ve içeriğini, tek başına bir gerçeklik dünyasını temsil etmenin ötesinde, adalet, hürriyet, barış gibi, anlam içeriklerini tanımla değil uygulamayla kazanan kavramlardan alır. Pratik bir uygulama alanının varlığıyla varlık kazanan, yokluğuyla da soluklaşan bu kavramlar, dinler için birer turnusol kâğıdı işlevi görür. Dünyanın, bu kavramların yapılandırdığı zihin tarafından yorumlanması ve dönüştürülmesi, dinin bir süreç yahut tarih içinde yer tutması, sosyalleşmesi kısaca var olması demektir.

Kâmil insan Gümüşhânevî'nin ifadeleriyle Allah fikrini bütün düşünce ve yaşamının ışığı kılar. Böyle bir insanın tevekkülü Yüce Allah'a güvenmektir; zühdü kalbinde Allah'tan başkasına kalıcı yer vermemesidir; huşuu, kalbini Yüce Allah'ın kudret elinde soldurmasıdır.

4. Aksiyonerliği ve Dünya Hayatını Algılaması

Dünya hayatına bakış konusunda sufi gelenekte bazı yanlış yorumlara gidilebilmiştir. Gümüşhânevî, yaşam tarzı ve uygulamaları ile bu algılamanın aksi bir tutum sergilemiştir. Gümüşhânevî, bu algılamayı hak ettiği yere koymak üzere Kur'an'ın anahtar kavramlarından biri olan 'mizan/denge' kavramının yol gösterdiği model bir hayat sürmüştür. Bu çerçevede sufi gelenek içinde çok fazla konusu edilen bir gelenekten, *zemmu'd-dunyâ/dünyayı kınama*'dan bahsetmek ve mü'min insanın dünyası ile ilişkisini nasıl kurması gerektiği üzerinde durmakta yarar vardır.

Sufi literatürde *özgürlüğün*, dünyadan el-etek çekmek, dünyaya sırtını dönmek ve hakkın zatında 'fenâ' bulmak olarak tanımlanması, Gümüşhânevî'nin şahsını ve faaliyetlerini dikkate aldığımızda yanlışlanmış olmaktadır. Zira o, yeryüzünü emrolunduğu gibi inşa etmeyi bir cihad aksiyonu olarak görmüştür. Bu cihad yok etme değil, var kılma mücadelesidir. Hakkı, akılla, şuurla ve aksiyonla *tevhid* etmektir. Bunlardan birinin öne çıkarılması tevhidi parçalamak yahut tevhidin amacını anlayamamaktır.

Allah insanlardan yeryüzünü imar etmelerini istemektedir. Ömür, ümran/medeniyet, imar aynı kökün türevleridir ve imar da mü'minin ömür sürülebilecek medeni (*ümrân*) bir alan yaratma görevidir. Bunun en güzel örnekliğini Gümüşhânevî'de görmek mümkündür. Sahip olduğu ilmî birikim ve aksiyonerliğini başkalarına (halifelerine) aktarmak, sonra bu insanları da başkalarına ışık olsunlar diye farklı coğrafyalara göndermek böyle bir görev anlayışının yarattığı bir sonuçtur.

Kur'an'da geçen *dünyâ* kelimesinin etimolojisi, anlam bakımından analiz edildiği zaman, dindışılıktan ziyade, dinî bir anlam taşır. Sözcüğün Arapçada "yakın olmak" anlamındaki "*denâ*/yaklaşmak" kökünden geldiği düşünülürse, dünyayı, insanın Allah'a yaklaşmasının fırsatını içinde barındıran bir potansiyel olarak yorumlamak gerekir. Kur'an'da dünya asla alçaltıcı bir vurgu eşliğinde sunulmaz. Kur'an'da uyarı, sadece dünya hayatının, ahiret hayatı göz ardı edildiği takdirde Allah'la olan ilişkiyi saptırıcı mahiyetine yöneliktir. Bu yön dikkate alınmayarak başlı başına dünyanın bir fitne olduğu söylemini geliştirenler Müslüman gelenekteki *dünyayı kınama* (zemmu'd-dunyâ) geleneğini iyice pekiştirmişlerdir.

Vurgunun sadece dünyaya yapılması kadar sadece ahireti dikkate alarak kurulan bir yaşam da Kur'an'ın ruhundan uzaktır ve insan doğasına aykırıdır. Ahiret düşüncesi insanın umut kaynağı ve dünyadaki eylem dinamiğidir. Ahirette vaat edilen ödülün elde edilmesi, konulan hedeflerin dünyada gerçekleştirilmesine bağlanmıştır. Ahiret bir sonuçsa dünya bir sebeptir ve sebepler ihmal edilirse sonuçlar da doğal olarak ihmal edilmiş olur. Sonuçları dikkate almadan her şeyi sebep kavramı içinde görmek

ve her şeyi orada tüketmek öngörüsüzlüktür. Kur'an bu zihniyeti kınamaktadır.

"Dediler ki: Ne varsa şu dünya hayatımızdır, başka bir şey yoktur. Ölürüz, yaşarız. Bizi zamandan başkası helak etmez. Fakat onların bu hususta hiçbir bir bilgileri yoktur. Onlar sadece zannediyorlar."[26]

Bu zihniyete göre, mutlak gerçek şimdiye yani dünyaya aittir ve burada var olmanın gayesi de zevk almaktır. Bu tutum, kelimenin tam anlamıyla hedonizmdir yani dünyada var olmayı zevk almaya indirgeyen bir dünyevileşmedir. Böyle bir dünyevileşme yönelimi, önce bireysel huzursuzluğu, ardından toplumsal anomiyi/kaosu doğurur. Dinin reddettiği de budur.

Varlığı bilgi konusu yaparak keşfetmek ve kalıcı değerlerle dünyayı daha yaşanılır hâle getirmek bir dünya kurma etkinliğidir, başka bir ifadeyle dünyevileşmedir. Fakat bu, yukarıda anılan anlamda bir dünyevileşme değildir. İkisinin arasını ayırarak İslami dünyevileşmenin imkânlarını keşfetmek ve ahiret vurgusunu dünya kurma etkinliğimizin temel dinamosu olarak görebilmek bir zorunluluktur.

Ahiret, çoğunlukla yapıldığı gibi, dünyada gerçekleştirilmesi gerekenlerin ertelendiği bir alan değildir. İnsan, yüklendiği emanetin[27] gereğini bu dünyada yerine getirebilir. Unutulmamalıdır ki Allah insanı yeryüzünün halifesi olarak yaratmıştır, ahiretin değil.

[26] 45/Câsiye, 24.
[27] 33/Ahzâb, 72-73.

ON BİRİNCİ BÖLÜM
ÖLÜM ve SONRASI

Giriş

Ölüm sonrasına ilişkin tartışmalarda nirengi noktasını 'insan düşüncesi' oluşturmaktadır. Başka bir ifadeyle ölüm sonrasını tartışmak, birbirinden farklı teolojik antropolojileri müzakereye açmak demektir. Zira nihayetinde mesele, ölümünü gözlemlediğimiz insanın, yapısı itibariyle ölümden sonraya taşınabilecek bir kuvveyi içinde taşıyıp taşımadığı veya böyle bir potansiyelle yaratılıp yaratılmadığı yahut ölümünden sonra ilahî bir müdahaleyle yeniden hayat verilecek şekilde programlanıp programlanmadığı meselesidir. Bu konuda modern Batı düşüncesinde (kartezyen felsefe ve sonrasında) üretilen fikirler, bir şekilde Batı felsefesinin klasik çalışmalarında da kaynağını bulabilmektedir. İnsanın ölümünün her şeyi bitirdiğini söyleyen materyalist teori kadar, insanın ölümünün varlığa devamında yeni bir aşama olduğunu söyleyenler ve ruhsal ya da bedensel olarak varlığa devam edeceğini iddia edenler vb. bu geniş yelpazeyi oluşturmaktadır. Şu anı yaşayan insanın nasıl bir varlık olduğuna ilişkin düşünce, bu insanın geleceğinin nasıllığını da belirleyeceği için, aşağıda, ilk olarak, insanın yapısına ilişkin tartışmalara öncelik verilecektir. Ardından modern Batı düşüncesinde klasikleşmiş görüşlere ek olarak, çağdaş teoloji ve din felsefesinin ruha öncelik veren (*idealist*) öğretilerle, bedene öncelik veren (*realist*) öğretiler arasındaki uzlaşma çabalarına değinilecektir. Son olarak da insanın yapısına ilişkin farklı tahlillerin, insanın ölümünden sonra, onu bekleyen yaşam ve bu yaşamın sürdürüleceği evren hakkında bizi götürdüğü farklı sonuçlar özetlenecektir.

1. İnsanın Yapısına (Ruh-Beden İlişkisine) Dair Tartışmalar

İnsanlar birer bedene sahiptir ve bedensel faaliyetlerde bulunurlar: Yürüme, konuşma, uyuma, yazma gibi faaliyetler maddi objelerdir ve maddi mekânda yer tutar ve bilimsel olarak test edilip ölçülebilir. Buna ek olarak, bedensel olaylar ve faaliyetler başka bedenlerin (insanların) gözlemlerine de açıktır. Yürüsem veya konuşsam, başka insanlar bunları tartışmasız bir şekilde gözlemleyebilirler. Ancak insanlar aynı zamanda çeşitli 'zihinsel' düşüncelere ve eylemlere de girişebilmektedirler: düşünme, hissetme, hatırlama, niyetlenme, kararlar verme vs. Bu andığımız türdeki faaliyetler, mekânda yer tutmaz, kendilerinin bir yerde oldukları da gösterilemez ve de bilimsel olarak ölçüme tabi tutulamaz. Bunlar ancak, bunları düşünen, planlayan, karar veren kişi tarafından bilinebilir.[1] İşte ruh-beden problemi, bir yönüyle, maddi ve zihinsel olarak resmettiğimiz bu insani yönlerin birbiriyle nasıl etkileşim içinde olduğu sorusuyla ilgilidir. Şüphesiz böyle bir sorun, bedenden ayrı bir ruhun varlığı kabul edildiğinde ortaya çıkacak ve çözüm bekleyecektir.

Ruh-beden ilişkisi konusunda iki kategoride özetlenebilecek bir tutum söz konusudur.

1.1. Monist Teoriler (Ruh-Beden Birliğini Savunanlar)

Materyalist özdeşlik teorisi olarak da bilinen bu yaklaşımlar, insanın doğasını teke indirerek, ya fizik varlığı olarak (materyalist teorilerde olduğu gibi) ya da zihin/ruh varlığı olarak tanımlar (idealist felsefede (Berkeley) olduğu gibi).[2] Bu tek bir öze indirgeme çoğunlukla beden merkeze alınarak yapıldığı için de monist teori, materyalist teori niteliği taşır.

İnsanın varlığı ve ölümü ile ilgili olarak 'materyalist felsefe'nin iddiası şudur: İnsana ilişkin davranışları yorumlamada, ne ruha ne de ruhsal olana, nedensel bir önem ve açıklayıcı bir değer yüklenebilir. Beden maddesel atomlardan oluştuğu için de ölümün gelip çatmasıyla, bedene bağımlı olan ruh sonsuza dek yok

[1] Stephen T. Davis, "Philosophy and Life after Death: the Questions and Options", *Philosophy of Religion: A guide and Anthology* (ed. Brian Davies), Oxford 2000, s. 693.

[2] George Berkeley (ö. 1753) sübjektif idealist yahut immetarialist olarak tanınan İrlandalı filozof. Tartıştığımız konuyla ilgili olarak, Berkeley'in, John Locke gibi zamanının ampirist filozoflarına karşı, düşünceyi ve duyulara bağlı olmayan doğrudan algılamayı/sezgiyi temel aldığını hatırlamak gerekir.

olmaktadır. Bu iddia, maddeyi ruhun değil, ruhu maddenin en üst ürünü olarak görmekte ve maddenin yokluğuyla doğal olarak ruhun da yok olduğunu söylemektedir. Zira hiçbir fonksiyon göstermeyen bedeni gözlemleyen birisi hemen şu sonuca ulaşabilir: Beden, maddesel atomlardan oluştuğu için, deyim yerindeyse, ölümün gelip çatmasıyla, bir süre sonra çürüyen ağaç veya kuruyan ot gibi toprağa karışmakta; böylece bedene bağımlı olan ruh, bedenin yok olmasıyla sonsuza dek yok olmaktadır. Buna göre insan, sonlu moleküllerin karmaşık düzeninden başka bir şey değildir; bunun için de ruha ve ruhsal olana ilişkin düşüncelerin kendilerine has gerçeklikleri yoktur.[3]

İnsanı salt maddi açıdan ele alıp değerlendiren ve ruha atfedilen bütün aktiviteleri beynin bir yan ürünü olarak gören bu düşünce (*epifenomenalizm*), ruh ile beden arasında nedensel bir bağlantının bulunduğunu, ancak, bunun bedensel olandan zihinsel (ruhi) olana doğru tek yönlü olduğunu söyler. Alfred Ayer gibi, ruhsal ve bedensel olaylar arasında kategorik bir ayrım yapanlar bile, ruha/zihne ait olayları son tahlilde bedene bağlamaktadırlar.[4] Aynı durum B. Russell için de geçerlidir. Kişiyi 'kendisi' yapan şeyin, kişinin görünümü ve davranışı olduğunu o şu şekilde dile getirmektedir:

"Hafızamızda depolanan her şey ve alışkanlıklarımız, bütünüyle beynin yapısına bağlıdır. Bu bir derenin dere yatağına bağlı olması gibi bir şeydir. Nehirdeki su sürekli değişmektedir, ama yağmurlar nehir yatağını sürekli besledikleri için akışına devam etmektedir. Aynı şekilde önce geçen olaylar bizim beynimizde bir kanal açmakta ve düşüncelerimiz bu kanaldan akmaktadır. Hafıza ve zihinsel alışkanlıklarımızın sebebi budur. Ama bir yapı olan beyin ölümle çözüldüğü ve yok olduğu zaman, hafızanın da çözülmesi ve ortadan kalkması beklenir. Nehrin aktığı bir vadinin depremle bir dağa dönüşmesinden sonra aynı yerde tekrar bu nehrin aktığını düşünmenin makul tarafı olamaz."[5]

Dolayısıyla zihinsel olaylar, bedensel değişimlerin sebebi de-

[3] Bkz. C. V. Borst (ed.), *The Mind/Body Identity Theory* (London: Macmillan, 1970).
[4] Anthony Quinton, "The Soul", *Philosophy of Religion*, (ed. W. L. Rowe & W. J. Wainwright), USA 1989, s. 467.
[5] A. Quinton, *agy.*

ğil aksine sonuçları olarak görülmektedir. Buna göre, insanın sadece ruh olarak kalıcılığı veya yeniden bileşimi imkânsızdır. Dolayısıyla beden yok olunca, ruh denilen şey de ona bağlı olarak kendiliğinden ortadan kalacaktır. Özetle;

– Ruhun bedenden bağımsız bir gerçekliği yoktur.

– Ruh ile beden arasında ölümle sona eren geçici bir ilişki de yoktur.

– İdealist doktrinlerin iddia ettiği gibi, ruh ile beden arasında bir ilişki varsa, bu ilişkinin bitiminde ruhun bedensiz varlığını devam ettirdiğini öngören bir ölümden sonra hayat düşüncesi söz konusu edilemez.

Ruha atfedilen işlevleri beyne bağlayan ve böylece de ölümden sonra yaşamı imkânsız gösterdiği düşünülen gözlemler şöyle sıralanmaktadır:

Bazı gözlemler, bilinç denilen durumun canlı bir organizmaya bağlı olarak tecrübe edildiğini göstermekte, canlı bir organizmanın yokluğunun bilincin ortadan kalkması gibi bir sonuç yaratacağını söylemektedir. Buna göre,

a) Canlı organizma hariç, bilinç hâli bir yerde ve durumda gözlenmemektedir.

b) Daha düşük organizmalardan daha üst organizmalara geçtikçe, sinir sisteminin daha karmaşık, daha hassas hâle geldiği ve bunlara ilişkin şuur hâlinin de daha ayırt edilebilir olduğu gözlenmektedir.

c) Beynin bazı bölgelerinin ilişkisi diğer bölgelerle kesildiğinde (prefrontal lobotomy), bilinçle ilgili ciddi farklılaşmalar yaşanmaktadır.

d) Vücut sıvısının kimyasının değişmesi veya azalması bilinç düzeyini etkilemektedir. Alkolün ve kafeinin etkisi herkes tarafından bilinmektedir. Bazı ilaçların (mescalin, lysergic acid diethylamide, sodium amytal, sodium pentothal, eroin, haşhaş, benzedrin vs.) bilinci etkilediği bilinmektedir. Yine bilinç düzeyinin kandaki oksijen yahut karbondioksit oranına bağlı olarak değiştiği bilinmektedir.

e) Kadın ve erkek arasındaki farkın vücuttaki bazı tespit edilebilir yapısal farklılıklardan kaynaklandığı bilinmektedir.

f) Kalıtımla ilgili gerçekler göstermektedir ki bir kişinin geliştirdiği özel şahsiyeti, kısmen atalarından aldığı mikroorganiz-

ma plazmasından miras aldığı yatkınlıklarla ilintilidir. Yine gözlemlerimiz göstermektedir ki insanın gelişiminde doğumundan sonra çevre şartlarının (maddi unsurların) büyük belirleyiciliği vardır.

g) Bilinç hâlleri olarak tanımlanan bazı durumlar –düşünceler, hisler, irade vb.– küçük kimyasal yahut fiziksel olaylardan başka bir şey değildir. Bu hâller beyin dokularında meydana gelmektedir; örneğin, sinir dokusunun bir ucundan diğer ucuna kadar akış gösteren ve sinir akımı denilen kimyasal değişim ve akım elektroencefalografi denilen ve bu akımı takip eden bir sistemle gözlemlenebilmektedir. Yine nöronlardaki değişimlerin yarattığı sonuçları gözlemlemek de mümkündür.[6]

Ruhun ölümsüzlüğüne karşı savunulan en önemli argüman olan "ruh-beden birliği" şöyle çalıştırılmaktadır:

Biz sıradan bir insan yaşamında şu kuralın işlediğini görürüz: Fiziksel bir süreçte yahut beynin fonksiyonlarında herhangi bir kesinti yahut değişme her zaman bilinçte bir kesinti yahut değişmeyi meydana getirmektedir. Bilincimizdeki köklü bir değişim ve hatta bilincin tamamen ortadan kaldırılması, başa şiddetli bir darbe alma, bazı ilaçların kullanımı, aşırı yorgunluk, uykusuzluk, Alzheimer hastalığı, anestezi, bazı beyin ameliyatları, beyne giden kan akışının kesilmesi gibi fiziksel olayların sonucunda gerçekleşmektedir. Bu gözlemlerimizden de doğal olarak şu sonuç çıkmaktadır: Bilinç bedene bağlı bir şeydir ve beden olmadan varlığını devam ettiremez. Vücudum öldüğü zaman, ölürüm; vücudum yoksa ben de artık yokum.[7]

Ruhun ölümsüzlüğünü savunanların buna cevabı şudur: Ruh-beden birliği argümanı, bilincin bedensel yaşam sürecinde fonksiyonel bir beyne bağlıyken, bedenin ölümünden sonra artık buna ihtiyaç duymayacağı iddiasını ortadan kaldırmaz. Hayatı esnasında, tabiri caizse vücut ruhun enstrümanıdır, ama bedenin ölümünden sonra, bu aracı kullanmaya artık ihtiyaç duymaz. Tıpkı kemanı bozulan bir kemancının başka bir kemanı alıp çalmaya başlaması gibi. Bedensel ölümden sonra bi-

[6] Bkz. Metin Yasa, *Felsefi ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, Ankara 2001, s. 31.

[7] Paul Edwards, *Immortality*, Prometheus Books, 1997, (s. 292-307) adlı edisyon kitapta yer alan makalesinde, ruh-beden birliği delilini savunmaktadır: 'The Dependence of Consciousness on the Brain,'.

lincin bedensel işaretlerinin yok olduğu doğrudur; ama bu bilincin sürekli olarak kesintiye uğradığı anlamına gelmez.

Ruhun insanda merkezîliğini ve değişmezliğini gösteren bir kanıt olarak şu sunulmaktadır: Bedeni oluşturan sayısız küçücük hücrelerin her an dağılması ve yerlerine yenilerinin ikame edilmesine rağmen, ruh aynı şekilde bir dönüşüm geçirmemektedir. Bu durum, ruhun bedenden bağımsız olduğunu ve kendi başına bir varlığı bulunduğunu gösterir.[8]

Yine özdeşlik teorisi, en büyük eleştirisini zihinsel olayları beyne bağladığı noktadan almaktadır: Zihinsel yahut ruhsal olayların işlenme süreçleri ile beyne ait olayların işlenme süreçlerinin farklılığı, bunların özdeş kılınmasını mümkün kılmamaktadır. Beyne ait olaylar elektriksel, kimyasal olaylardır. Zihinsel olaylardan 'niyet', beyne atfedilemeyecek metafiziksel bir özellik taşımaktadır.[9]

1.2. Düalist Teoriler (Ruhun Varlığını Esas Alanlar)

Düalist teoriler, insanın ruh ve bedenden oluştuğunu (maddi olan ve maddi olmayan yönler) ve sürekli bir varlık olma özelliği taşıyan ruhun da insanın ana cevheri (özü) olduğunu söyler. Bu teori, ruh-beden ilişkisinde cevher düalizmi olarak bilinmektedir.

Düşünce tarihinde 'ruh' olgusunun, insanın ölümlü oluşuyla ilintili olarak tartışıldığında şüphe yoktur. İnsanın maddi yapısının ölümünün gözlemlenmesiyle, onu bu bedenin ötesine taşıyacak bir unsur arayışı kendiliğinden doğmuştur. Bu çözümlemeden sonra da şu sorun basitçe ortaya çıkmaktadır: İnsanın bedeninin dışında bir ruh varsa, insan öldükten sonra bu ruhun kaderi nedir? Buna ne olmaktadır? Buna iki cevap verilmektedir. Ruh ya kendi bireyselliğini ve kimliğini kaybederek evrensel ruha geri dönüp kavuşmakta, ya da kendi bireyselliği ve kimliği içinde var olmaya devam etmektedir. Bu teorilerden birincisi, Hinduizm ve Budizm'in reenkarnasyon görüşü, ikincisi ise semavi dinlerin doktrinidir.

[8] Wahiduddin Khan, *Religion and Science*, trans. Farida Khanam, New Delhi: Al-Risale Books, tsz. s. 41-45.

[9] 'Niyet' kavramı materyalist doktrinin insanı salt maddi yapısına indirgeme çabasına engel en temel unsur olarak gösterilmektedir. Bkz. Geffrey Madell, *Mind and Materialism*, Edinburgh 1988.

Eğer dünyada şuur, karakter, kişilik gibi kavramlar söz konusu ise *ruh*sal bir düzlemde konuşuyoruz demektir. Ruhun kaynaklık ettiği bu terimlerin varlığı bedenin/beynin birer fonksiyonu olarak tanımlanmazsa, bu durumda ruha ayrı bir gerçeklik vermek durumu ortaya çıkar. Ayrı bir gerçeklik olarak tanımlanması, ruhun mutlak bağımlı olmadığı bedenden kopmasını ve farklı bir şekilde yoluna devam etmesini, mantıksal olarak, mümkün hâle getirir. Bunun aksine eğer fiziksel dünya asıl, ruh maddenin bir aşaması ve varlığında da bütünüyle maddeye bağımlıysa, o takdirde, bireysel bilincimiz fiziksel organizmanın ölümünden sonra varlığını devam ettiremez.

Modern dönemde ruh-beden düalitesini formüle eden düşünür olarak karşımıza R. Descartes çıkmaktadır. R. Descartes, ruh ve bedeni hem nicelik (bir şey olma açısından) hem de tür yönünden (ontolojik olarak) birbirinden bütünüyle farklı görmekteydi. İnsanı düşünen varlık olarak tanımlayan Descartes, maddi bir özellik taşımayan düşünceyi, insan tanımının cevheri olarak tasarlamaktadır. Buna göre insanın özü, karar verme, niyet etme gibi zihinsel faaliyetleri de içeren *düşünmek*tir. Ruh/zihin ve beden arasında hem nicelik/sayısal hem de ontolojik (türsel) farklılık koyduğu için bu ikisi arasında bir etkileşimi de kabul etmemektedir. Çağdaş düşünürlerden büyük bir kısmı da bu kartezyen düşünceyi takip ederek ruh-beden arasındaki karşılıklı etkileşime karşı çıkmaktadır. Daha sonra postmodern animizmin çözümlemesinde irdeleyeceğimiz ruh-beden ilişkisi, Descartes'in bu mutlak ayrımını revize ederek yeni bir açılım sağlamaya çalışacaktır.

Ruhu bedenden ayrı ve farklı bir olgu olarak görmeyi mümkün kılan temel unsurlar, *hafıza, hatıralar ve bilinç* olarak öne çıkarılmaktadır. 'Benlik'in yahut kişisel özdeşliğin salt bu fiziksel, kimyasal süreçlere değil, aksine *'hafıza* ve *hatıra'* kriterlerine bağlı olduğu Quinton tarafından vurgulanmaktadır.[10] J. Wisdom ise ruhsal olguyu, "bilinçten yoksun olmayan özel bir olgu"[11] şeklinde tanımlamaktadır. *Ruha bilincin atfedilmiş olması, onu bedenden ayrı farklı kurgulamanın ilk adımı olarak alınmalıdır.*

[10] Quinton, agm., s. 471.
[11] John Wisdom, *Problems of Mind and Matter*, New York: Cambridge University Press, 2007, s. 12.

Bu kurgu ispatlanabilirse, buradan ölümden sonra ruhsal bir yaşamın varlığına rahatlıkla geçilebilir. Bu kurgunun empirik ispatı tartışma götürse de epistemik olarak ispatı yapılabilir.

Wisdom'a göre, bilinç içermeyen bir ruhsal duygu söz konusu olamaz. Bu durumda ruhsallığa bağlı bilinç, salt canlılığın bir sonucu olarak ortaya çıkan bir şey değildir. *Başka bir ifadeyle canlılık, zorunlu olarak bilinci doğurmamaktadır.* O zaman, bilinç içeren ruhsallığı veya bilinçli süjeyi, bilincinin bilincinde olan varlık şeklinde tanımlamak gerekir.[12] Bu bilinçli 'ben', rasyonel özü olandır, sadece bir ben değil, mantıklı ve düşünen bir 'ben'dir. Kişi sadece hissetmez, aynı zamanda hem düşünebilir hem de düşündüğünü düşünebilir; sadece deneyimleri olan bir varlık değil, aynı zamanda söz konusu deneyimlere sahip olduğunun bilincinde olan bir varlıktır.[13] İnsandaki bu 'bilinç yahut farkındalık' durumu, 'kişisel ben' yahut 'kişisel özdeşlik/ayniyet' denilen içeriği oluşturmaktadır. Bu kişisel özdeşlik yahut ben, insanı oluşturan bütün maddi unsurların, kulağı, gözü, beyni vs. analiz edilmesiyle ve bileşenlerine ayrılmasıyla ortaya çıkarılabilen bir şey değildir. Benlik bütün bunların özünü oluşturan şeydir.

Eğer ruhun varlığını inkâr edersek, bu kendi kendimizin bilincinde olma durumumuzu ve bütün beyin fonksiyonlarını ahenkli bir bütün hâlinde ortaya koyan gücü anlamamızı zorlaştırır. Bunları hafızanın bir formu hâline hangi güç getirmekte ve 'bireysel ben'in şuurlu kimliğini ortaya koymak için beyin hücreleri üzerinde hangi güç çalışmaktadır? İnsanı, bilincine ek olarak *duyarlı yapan, ahlaki ve estetik kaygıları dikkate almasına götüren* acaba beyni midir?

J. Hick, insan doğasının sade ve basit spekülatif analizinin *benlik, nefs, kişi, jiva* ve *atman* gibi farklı deyimlerle karşılayabileceğimiz ruh ile beden arasındaki ikili ayrıma dayanmakta olduğunu söylemektedir.[14] Öyleyse, "İnsan, görünüşü ve bedeniyle değil, ruhu ve aklıyla insandır." Bir kimse 'ben', 'sen' ve 'o' dediği zaman, bu deyimlerle, bir kafa, iki el ve iki ayaktan oluşan bedene değil, bedeni hareket ettirip idare eden, öz ve nitelik açısından

[12] Wisdom, *age.*, s. 13.
[13] A. E. Taylor, "Immortality", *Problems and Perspectives in the Philosophy of Religion* (ed. George I. Mavrodes and Stuart Hackett), New York 1969, s. 478; M. Yasa, *age.*, s. 39.
[14] J. Hick, *Death and Eternal Life*, London 1976, s. 450.

bedenden bütünüyle farklı, değeri üstün bir anlamı kasteder; işte bu yüce anlam kendisinden nefs, ruh ya da can olarak bahsedilen şeydir. Hemen bu noktada hatırlamalıyız ki insanı bedene indirgeyenlerin hareket noktası da benzer bir akıl yürütmeye dayanmakta ama ulaşılan sonuç bütünüyle farklılaşmaktadır. Bertrand Russell ve Antony Flew, 'ben', 'sen', 'o' dediğimiz varlıkları kendileri yapan ve diğerlerinden ayıran özelliklerini, onların görünümleri artı davranışları olarak tespit etmektedir.

Ruh-beden birlikteliğini savunan ve ruhsal işlevleri beynin fonksiyonları olarak gören epifenomenalist kuramın yarattığı başka sorunlar da vardır. Mesela, ruhun beynin bir epifenomeni olduğunu söylerken, esas aldığı 'et yığını' hakkında, mutlak bir somatisizmden bahsetmeyi mümkün kılan her şeyi bilme iddiasında bulunamamaktadır. Başka bir ifadeyle insan beyninin işleyişi hakkında çok şey bilinmiyor. Bilinen şey şudur: İnsan beyni, taşıdığı ayrıntılı plandan habersiz, milyarlarca sinir hücresinden oluşur ... bu, elektro-kimyasal donanımın fiziksel ve mekanik dünyasıdır. Öte yandan bizim düşüncelerimiz, hislerimiz, heyecanlarımız ve irademiz var.[15] Benzer bir seslendirmeyi Royce yapmaktadır:

"Fizyolojide gittikçe artan olayların keşfi, ruhu yerinden edemeyecektir, çünkü bu olaylar kesinlikle spiritüel eylemleri açıklamayacaktır. Biyokimya sürekli ruhun tözsel bir form olarak gerekli olduğunu gösteren, ancak evrensel düşünceler ve yüce seçimlere bir açıklama getirmeyen çok daha hayret verici olaylar keşfetmektedir. Eğer madde düşünebiliyorsa, tüm maddesel şeylerin niçin düşünmediğini açıklayamayız; eğer bu mümkün olmuyorsa, o hâlde düşünen varlıkları maddesel açıdan açıklayamayız. Düşünce ve seçim, fiziksel doğa yasalarına indirgenemez."[16]

1.2.1. Modern Dönemin Ruh-Beden Algısına Postmodern Çözümleme

Bilindiği üzere, 'modern dönem', yapısı itibariyle mekanik ve anti-animist bir felsefe öngörüyordu. Bu anlamda da hem ani-

[15] Paul Davies, *Tanrı ve Yeni Fizik*, (çev. M. Temelli), İstanbul: İm Yay., ty., s. 172.
[16] James Royce, *Man and His Nature: A Philosophical Psychology*, London: McGraw-Hill Book Com. Inc., 1961, s. 2.

mist aristotelyen felsefeye hem de hermetik, neoplatonik Rönesans felsefelerine karşıydı. Aristo felsefesi animist bir özellik taşımaktaydı; zira Aristo, organizmanın hareket gücünü ve amacını kendi içinde var ve içkin kabul ediyordu. Ona göre, düşmekte olan bir taş, sükûn hâlini bulmaya çalışan bir organizma idi ve bu durum onun yapısal özelliği idi. Bu animist kabullerde madde hem *kendi kendine hareket etme* hem de *algı* gücüne sahipti. Maddenin her birimi, bütün evreni bir dereceye kadar kendi içinde yansıtan birer mikrokozm olarak görülmekteydi. Buna göre, eğer bütün varlıklar birer kör madde değil de aksine birer algılayıcı iseler bu durumda maddede gözlemlenen etkinin kendi dışında bir varlıkla irtibat sonucunda gerçekleştiğini söylemenin makul bir tarafı yoktur. Mucizevi denilen olaylar bu durumda tabiatüstü bir müdahaleye gerek kalmadan kendi düzeni içinde cereyan etmekteydi. İlahî gerçeklik denen şey de âlemin dışında, tabiatüstü bir yaratıcı olarak değil tabiatın içinde bir varlık, bir *anima mundi* olarak kabul edildi (panteism yahut son dönemdeki adıyla panenteizm).

Kilise, tabiatüstü bir varlıktan bağımsız olarak maddeye bir *amaç* ve *irade* veren bu *animist* yaklaşımı reddetti. Zira kendi kendine hareket eden madde düşüncesi, insan bedeni öldüğünde ruhunun da öldüğünü kabule (*mortalizme*) götürüyordu. Zira insanın ruhu yahut maddi bir terim kullanacaksak beyni, bu tanımlamaya göre, insanın bedeniyle/maddesiyle özdeşti ve bedenin ölümüyle o da ölmekteydi. Eğer beden kendi kendine hareket eden parçalardan oluşuyor ve sonra da bu parçalar yok oluyorsa, ruhun bedenden bağımsız olarak kendi kendine hareket ettiği yahut var olduğu iddiasının hiçbir temeli kalmamaktadır.

Ruhsal özelliklerin bedene içkin olduğu ve bütün faaliyetlerini bu güce dayalı olarak geliştirdiği yönündeki bu animist görüşe karşı mekanik felsefe geliştirildi. Buna göre, beden hareketsiz parçalardan oluşmuş olmasına rağmen, insanlarda algı gücü ve kendi kendilerine hareket etme yetisi varsa, o zaman bu güçlerin kaynağını bedenin dışında (ilahî bir referans noktası) aramak durumundayız. Bu anlamda mekanik dünya görüşü, teo-

lojik nedenlerle kabul gören düalist dünya görüşünün ayrılmaz bir parçası hâline geldi.[17]

Rönesans animizminin, yani maddenin bu kendi kendine hareket etme gücünde olduğunun kabulü, evrenin de kendi kendini organize eden bir yapı olarak kabul edilmesine (panteism) götürmüş, bu da ateizmi doğurmuştu. Zira artık âlemin dışında bir Tanrı arama ihtiyacı kalmamıştı. Buna karşı özellikle Newton'un öncülüğünde mekanik bir âlem görüşü geliştirilmiştir. Buna göre, hareketsiz madde birimlerinden oluşmuş olan doğal dünya, maddeyi yaratan, ona hareket veren ve hareket kanunlarını ona yükleyen bir dışsal varlığa, Tanrı'ya muhtaçtı.

Doğal bir fenomen olarak varlıkların birbirini etkileme gücünü kabul ettiği için Rönesans animizmi yine tabiatüstü mucizelere inancı da kökünden sarstı. Zihin okuma, dua ile iyileştirme yahut düşünce ile maddeleri hareket ettirme vs. tabiatüstü bir müdahale olmadan maddeler arası bir ilişki ve irtibatla sağlanıyorsa, bu durumda mucize olarak anlatılan olaylar ve bu mucizelerle temellendirilen birçok kilise doktrini temelsiz kalıyordu. Mekânist felsefe bu anlamda güçlü bir yardımcı unsurdu. Tabiatüstü bir olay meydana geldiğinde tek açıklama referansı vardı: Tanrı'nın müdahalesi. Aristocu animist görüşe karşı Galileo ve Newton'un mekânik görüşleri birer paradigma olarak tutulmuş, böylece tabiatüstü müdahaleyle gerçekleştiğine inanılan mucizeler kavramı da kurtulmuştu. Bu evren yorumunda Tanrı evrenin dışında mucizevi bir şekilde müdahalede bulunmakta ve varlık bütün tarzlarıyla, bu müdahaleyle gerçek anlamda varlığa çıkmaktaydı. Bu iddianın temelinde şu teolojik kabul yatmaktadır: Evren zorunlu değil mümkün bir varlıktır (bunun için de Tanrı onun ruhu olarak zorunlu varlık olmak durumundadır).

Rönesans animizminin varlıklarda içkin bir şekilde bulunan birbirini etkileme gücünü öne çıkarması, ruh, mucizeler ve Tanrı açısından olumsuz bir sonuç doğurmuştur. Zira bedenden ayrı bir varlık ve beden üzerinde etkin bir gerçeklik olarak ruhun reddedilmesi, âlemden farklı ve âlem üzerinde et-

[17] David Ray Griffin, *God and Religion in the Postmodern World*, N. York: State Univ. of Press, 1989, s. 84.

kin olan Tanrı fikrini de ortadan kaldırdı. Tanrı'nın reddi de ruh ve bedenin birbiriyle nasıl etkileşimde bulunacağına ilişkin açıklamaları ortadan kaldırdı. Tabiatın dışında ve tabiatüstü bir Tanrı'ya inancın ortadan kaldırılması, mucizelere ilişkin yapılan açıklamaları anlamsızlaştırdı. Mucizelerin temelinin sarsılması da Allah'a inanmanın temellerinden birinin yok olması anlamına geldi.

Bu anlattıklarımızın bizim için taşıdığı anlam şudur: Ölümden sonraki yaşama inanmanın temeli olan bütün unsurlar ortadan kaldırılmaktadır. Düalizmden materyalizme geçiş, ölümden sonra hayatta kalmaya devam edecek ruhun da ölümünü ilan etmekti. Supernaturalizmin ateizme dönüşmesi, ölümden sonra bedene yeniden hayat verecek Tanrı'nın inkârı demekti. Mucize olarak adlandırılan bütün fenomenlerin *a priori* reddi, bütün olayların aynen onlar gibi mucizevi bir müdahaleyle ölüleri diriltecek olan Tanrı'nın bu eylemini de geçersiz kılmaktaydı.

Bütün bu yukarıda anlatılanlara karşı, postmodern yaklaşım, yeni bir animizm biçimi geliştirerek, ölümden sonraki yaşamı a priori olarak kabul eden bir yaklaşımı benimsemiştir. Yeni bir animizm türünü geliştirmenin birkaç sebebi vardır. Evvela, tabiatüstü bir varlığın gerçekliği reddedilince, âlemin kendi kendini organize edip idare eden parçalardan oluştuğu fikri yaygınlık kazanmıştı. İkinci olarak, düalist yaklaşımlar bir kenara bırakılıp insan tecrübesi bütünüyle doğal olarak kabul edilince, bizimkine benzer bir durumun, varlığın her seviyesinde geçerli olabileceği ihtimali kabul edildi. Nihayetinde, yirminci yüzyılda fizikteki bazı gelişmeler, yeni bir tür animizmi orta yere getirmiştir; buna göre, bazı enerjik olaylar meydana gelmekte ve bunların hareketleri önceden öngörülememektedir. Biyolojideki son gelişmeler de bakteri ve makromoleküllerin *algı, hafıza, tercih ve kendi kendine hareket etme* gibi temel formlar taşıdığını göstermektedir. Bu kabulleriyle postmodern animizm, klasik animiz ile mekanizm arasında bir orta yol bulma çabasındadır.

Postmodern animizm, insan ruhunu nicelik olarak beyinden farklı görür ama ontolojik olarak beyni oluşturan hücrelerden ayrı tutmaz. Böylece düalist olmayan karşılıklı etkileşimin varlığı teyit edilmektedir. Buna göre, ruh ve bedenin karşılıklı etkileşimi (*interactionism*) düalizmin öngördüğü formdan ayrılma-

lıdır. Bu ikisinin karıştırılması, karşılıklı etkileşimin kartezyen düalizmi olarak bilinmesinden, daha doğrusu ona indirgenmesinden kaynaklanmaktadır. Descartes ruh ve bedenin hem nicelik/sayısal hem de ontolojik olarak farklı olduğunu söylüyordu. *Nicelik olarak farklıydı: Zira biri bir şey diğeri ise başka bir şeydi. Ontolojik olarak farklıydı: Zira biri bir tür diğeri ise başka bir türdü*. Ontolojik düalizm, yani ruh ve bedenin tür olarak birbirinden bağımsız ve ayrı olduğunun kabul edilmesi, bu ikisinin nasıl karşılıklı etkileşim içinde oldukları sorusunun cevabını vermede problemler yaratıyordu. *Düalist karşılıklı etkileşim tezinin zemin kaybetmesi (ruh ve bedenin hem nicelik hem niteliksel olarak farklı olduğuna ilişkin iddiaların zayıflaması) bunun tersini yani düalist olmayan ayniliği yani ruh ve beden (beyin) arasında bir ayniliğin/özdeşliğin bulunduğu iddiasına götürmüştü.* Buna göre ruh ve beden, hem ontolojik olarak (tür olarak) hem de nicelik olarak aynı kabul ediliyordu. Fakat nicelik olarak bu ayniliğin/özdeşliğin savunulamaz olduğu iddia edilmektedir. Zira *düşünme, ruh veya zihin* denilen şeyin beyinle nicelik olarak aynı olmadığı ortadadır.

Postmodern animizmin ikinci önemli özelliği, duyu algısını temel algı formu olarak kabul etmemesidir. Duyu organı bulunsun veya bulunmasın, onlardan etkilenmesi anlamında her birey çevresini algılar. *Tecrübemiz* bile esasen duyusal değildir. Zira önümüzdeki nesneleri görmek, ruhumuzun/nefsimizin beyin hücrelerimizi algılaması, böylece de optik sinirler kanalıyla aktarılan dış dünyadan verilerin alınması demektir.

Postmodern dünya görüşünün ortaya çıkışı, yeni bir animist anlayışı ve buna paralel olarak da *naturalistik teizm* denen yeni bir tür teizmi doğurmuştur. Postmodern naturalistik teizm, modern öncesi tabiatüstü teizmden de geç modernitenin naturalistik ateizminden de ayrılmaktadır. Bu yeni naturalistik teizm yahut panenteizme[18] göre, Tanrı bütün olup bitenin arkasındaki temel evrensel ruhtur. Tanrı ve evren arasındaki bu na-

[18] Panentheism, Yunanca **πᾶν** (pān) "hepsi"; **ἐν** (en) "de-da";ve **θεός** (Theós) "Tanrı"; "Hepsi-Tanrı-da") terimlerinden oluşturulmuştur. Tanrı'nın evrenin içinde içkin olduğunu ama aynı zamanda evrenin dışında aşkın olduğunu söyler. Evrenin Tanrı ile maddi bir teradüf (eş anlam) hâlinde olduğunu söyleyen panteizmden bu anlamda farklıdır. Panenteizmde Tanrı, yaratıcı daha doğru ifadeyle evrenin arkasındaki canlılık verici kudret olarak görülmektedir.

turalistik ilişki, salt ilahî iradeye bağlı bir keyfîliğe göre değil, gerçekliğin doğasına uygun olarak gerçekleşir.

Modern öncesi ve geç modern teizmi arasındaki fark şudur: Yaratıcı kudretin kaynağı artık bütünüyle Tanrı olarak görülmemektedir. Yaratıcılık yahut kudret (enerji kavramından daha geniş anlamda) eşit olarak hem Allah'a hem de sonlu varlıklara atfedilmektedir. Tanrı bütün sonlu varlıkları etkilemektedir, ama bütün olarak bunların hiçbirini belirlememektedir; zira sonlu olaylar hem bir dereceye kadar önceki sonlular tarafından belirlenmekte hem de kendi kaderlerini tayin edebilmektedir. Bu yüzden de evren ve evreni oluşturan bütün parçalar Tanrı'dan görece bir otonomiye sahiptir. Evrendeki bu otonomi, ilahî kudret tarafından, kendi kudretini sınırlama pahasına, iradi olarak onun yapısına yerleştirilmiştir (*takdir*).

Bu kabule göre, olağanüstü olaylar meydana geliyorsa, bunlar normal sebep-sonuç ilişkisinin askıya alındığı mucizeler olarak yorumlanmamalıdır. *Olağanüstü, tabiatüstü* olarak görülmemelidir. Artık bu yeni teizmde tek taraflı yaratmakta olan Tanrı fikri ortadan kaldırılmaktadır. Tanrı ve dışındakiler arasındaki ilişki de algı teorisindeki farklılaşmadan dolayı, farklılaşmaktadır. Animist yaklaşım, artık her bir varlığın kendine ait bir algısı bulunduğunu ve evrensel ruhla bu algı yeteneği sayesinde irtibat kurduğunu ileri sürmektedir.[19]

Bu yaklaşımlar ölümden sonraki yaşamı müzakere etmede nasıl bir farklılaşma yaratmıştır, şimdi ona bakalım.

1.2.2. Postmodern Animizm Açısından Ölüm Ötesine Bakış

Postmodern animizm, ölümden sonraki yaşamı metafiziksel olarak mümkün görmektedir. Dolaylı kanıtlarını da parapsikolojiden sağlamaktadır (Algıyı salt duyusal algı olarak kabul etmemesi, parapsikolojiye kapı aralamaktadır). Kendini modern materyalizm ve düalizmden farklı konumlandırdığı için (algı teorisinde olduğu gibi) ölümden sonraki yaşamın, naturalistik temele dayalı olarak temellendirilebileceğini iddia eder. Zira materyalizmin aksine, nefs yahut ruh, nicelik olarak beyinle özdeş kılınmadığı için, ilkesel olarak bedenin ölümün-

[19] David R. Griffin, *age.*, s. 91.

den sonra var olmaya devam edebilir. Yine düalizmin aksine ruh ontolojik olarak beyinden, yani beyni oluşturan hücrelerden farklı olmadığı için beyin ve ruh arasındaki niceliksel (*numerical*) ayrım, çözülemeyecek bir karşılıklı etkileşim problemini de doğurmaz. Animizmin ruh ve beden arasında varsaydığı karşılıklı etkileşim, düalist karşılıklı etkileşimin aksine, ruh ve beyin arasında materyalist aynileştirmeye gitmemektedir. Zira ruhun dünyayı algılaması duyusal değildir; ruh, bedenin duyusal algılamasına bağımlı olmadan da algılamada bulunabilir. Vücutta iken ruhun dış dünyayı bedensel organlarla algılıyor olması, öncelikle kendi varlığını algılaması üzerine oturur (bilincin bilincinde olmak); dolayısıyla algı duyusal değildir. Ruh şu hâliyle geçmiş hâllerini hatırlamaktadır, (hafıza yahut hatıra dediğimiz şey), bunlar da duyusal değildir. Ruhun Tanrı'yı doğrudan (sezgisel olarak) algılaması ve bu algıya bağlı olarak mantık, ahlak ve estetik normları koyması da hiçbir şekilde duyu algısına dayanmamaktadır. Bu şu anlama gelir: Bedene bağlı olmadan ruh, en azından geçmiş tecrübelerini hatırlamakta, Tanrı'ya ilişkin yeni ruhsal tecrübeler yaşayabilmektedir. Bunları fiziksel bedeninden kendini tecrit edebildiği ölçüde daha yoğun yaşayabilmektedir.[20]

Ruhun bedene bağlı olmadan da algı yeteneğini devam ettirdiğini, dolayısıyla bedenin ölümüyle ruhun bu yeteneğinin süreceğini söyleyenler, bu konuda *a priori* kanıtlar kadar tecrübi (*a posteriori*) kanıtlar da getirmeye çalışırlar. Paranormal tecrübeler ve yakın ölüm deneyimleri bunlardandır. Deneysel kanıt olarak şu örnek verilmektedir: Bedeni oluşturan sayısız küçücük hücrelerin her an dağılması ve yerlerine yenilerinin ikame edilmesine rağmen ruh, benzer bir dönüşüm geçirmemektedir. Bu durum, ruhun bedenden bağımsız olduğunu ve kendi başına bir varlığı bulunduğunu gösterir.

Postmodern animizm, bedensiz ruhun başka sonlu varlıklara ilişkin deneyimler elde edebileceğini de kabul etmektedir. Buna göre biz çevremizdeki her şeyi doğrudan algılarız, ruh sadece kendini ve bedenini değil çevresindeki ruh ve bedenleri de algılar. Bedenin dışındaki gerçekliklerin bu algısı, geçmiş hatıra-

[20] D. R. Griffin, s. 92.

lar, bedensel duyuların yoğunluğu tarafından bloke edilen başka bedenlere ait ruhsallıklar, çoğunlukla bizde bilinç seviyesine çıkarılıp tecrübe edilemez. Ama hipotez olarak ruhun bu başka tecrübeleri tecrübe etmesinin önünde bir engel yoktur. Bilinçaltı seviyede kalıp da bilince ulaşamayan bu ayrı varlıkların tecrübelerine *duyu dışı* (*extrasensory*) tecrübe ile ulaşmak mümkündür. Duyu dışı tecrübeye ilişkin kanıtlar, parapsikolojinin kontrollü deneyler dediği deneylerle elde ettiği veriler tarafından sağlanmaktadır. Başka bir ruhun/kişinin düşünce içeriğini doğrudan algılama anlamında *telepati* ve başka maddi nesneleri yahut durumları bedenin duyularını kullanmadan görsel bir şekilde algılama anlamında klarvoyans (*clairvoyance*) ile kanıtlar toplanmaktadır.[21]

"Bedene bağımlılıktan kurtulduğunda ruhun duyu dışı algıları, çevre hakkındaki temel bilgi kaynağı olarak duyu algılarının yerini alır. Bedenden duyu verileri almamaya başlayan ruh duyusal olmayan algılarıyla çok daha bilinçli, düzenli ve güvenilir bir hâle gelir. Bu anlamda duyu dışı algı mekanizması, ruhun yeni bedeni (bir başka beden) olarak iş görmektedir."

Parapsikolojiye ek olarak psikosomatik araştırmalar da ruhun bedeni etkileyecek ve maddi sonuçlar doğuracak yetenekte olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Vücut hücreleri ruhun amaçlarına uygun davranarak ruhun etkinliğini göstermektedir. Sinir gerginliğinin gayr-i iradi olarak bu sürece katılan vücutta anında yarattığı kırmızı lekeler (*stigmata*) psikosomatik durumun en iyi ispatı olarak verilmektedir. Yine maddi nesneleri düşünceyle hareket ettirmek (*psiko-kinesis*) de ruhun bedenden ayrı olarak beden yahut madde üzerinde etkin olabileceğine delil olarak getirilmektedir.

Ruhun bedenin aracılığı olmadan algılama gücü ve beden olmadan var olma kapasitesi aynı kapıya çıkmaktadır. Var olmak,

[21] Ruh-beden ilişkisi bağlamında varlıkların doğalarında, zihin, ruh, şuur, gibi kavramlar üzerinden bu anılanları gerçekleştirme imkânını araştıran disiplinlere *noetik bilimler* denmektedir. İnsanın bedenine bağlı olmadan, düşünsel ve rasyonel yeteneklerini öne çıkararak ona aktif bir alan açma çabası bu çerçevede tartışılmaktadır. Parapsikoloji, duyu-dışı algılama (Extra Sensory Perception veya kısaca ESP), vs. bu çerçevede başvurulan yöntemlerdir. Stanford Üniversitesindeki Uzaktan Görme Programı (Remote Viewing Program) ve Noetik bilimlerle ilgili araştırmaların yayın organı *Shift* dergisi, bu alandaki çalışmaların önemlilerindendir. Bu çalışmaları Yeni Çağ Hareketleri (New Age Movements) olarak görüp eleştirenleri de burada anmak gerekir.

başka tecrübelerden etkilenmek ve bu etkilere tepki geliştirebilmektir. Ruh ve tecrübeleri fiziksel şeylerden farklı olarak salt zihinsel şeyler değildir. İki farklı varlık türü arasına bir düalite koymak, postmodern animizm tarafından reddedilmektedir. Fiziksel ve zihinsel arasındaki ayrım, evreni oluşturan her birim için geçerlidir. Her bir tecrübe anı (bir hücre, bir molekül, insan ruhu vs.), fiziksel ve zihinsel bir yöne sahiptir. Bunların fiziksel tarafı, önceki tecrübe birimlerinden etkiler almasıdır. Zihinsel tarafı ise fiziksel tarafın algıladıklarına karşı geliştireceği kendi belirlemelerine (iradi) dayalı tepkileridir.

Bedenden ayrı olarak insanın bu ruhsal tarafının varlığını devam ettirebileceği iddiası, postmodern animizmin altını çizdiği bir başka husustur. Animizme göre bu iddia, içinde düalite barındırmamaktadır. İnsan ruhu diğer canlılarınkinden tür olarak değil, derece olarak farklıdır. Bu derece farkı ona çok farklı bir kapasite vermektedir. Bu öyle bir farklılıktır ki tür olarak bile farklıymış gibi düşünülebilmektedir. İnsanın sembolik dil kapasitesi bu farkı yaratmaktadır. Bu yeteneğe bağlı olarak insanın kendini aktüelleştirmesi ve yaşadığı gezegenin her tarafına bunu yerleştirmesi, onu, diğer türlerden çok farklı bir tür gibi göstermiştir. Aynı şekilde, insanın bu derece farkı bedeninden ayrı olarak ona yaşama kudretini vermektedir. İnsanın sembolik dil kullanma gücü ve kendini aktüelleştirme kudreti, bu varlığa devamın anahtarını içinde barındırmaktadır. İnsanın, ölümden sonra bu ruhsal durumunu muhafaza etmesi, ilahî bir müdahaleye gerek duymadan, daha önce ilahî olan tarafından yapısına yerleştirilen tekâmül gücünün neticesi olarak kendiliğinden gerçekleşecektir.

2. *Ölümden Sonra Hayat*

'Ölümden sonra hayat', *dinsel, metafiziksel ve bilimsel* olarak üzerinde durulan ve bunlardan her birinin kendi perspektifinden aydınlatmaya çalıştığı bir meseledir. İnsanın ölümlü olduğu gerçeğini dikkate aldığımızda, insanın tekrar var olma durumunu, mantıksal olarak, insanın ölümüne hükmettiğimiz düzlemin dışında bir noktadan ele almak daha mantıklı görünmektedir. Ölümlü olduğumuza ilişkin yargıyı, ölümünü gözlemlediğimiz bedene referansla verdiğimizde, bedensel olarak varlığa devam etme düşüncesi mantıksal açıdan zora girmektedir. Öte

yandan, bedenden ayrı olarak ruhsal bir yanımızın bulunduğunu varsayarak bununla var olmaya devam edeceğimize hükmetmemiz, aslında ölmediğimizi ima edecektir.[22] Ruhsal bir yönünün olmadığını söyleyip, insanı bütünüyle et ve kandan ibaret bir varlık olarak tanımlarken Antony Flew,[23] muhtemelen görünürdeki bu mantıksal tutarsızlığa işaret etmektedir.

Ölümden sonra hayatın varlığını mümkün kılan en önemli faktör, kudret sahibi aracı bir failin varlığıdır. Eğer ölümden sonra yaşamak *doğal* ise ve eğer ruh, diriltilmeye veya yeniden yaratılmaya ihtiyaç duymayacak şekilde, sağ kalabilirse, bu kadir varlığa gerek kalmamaktadır. Ama eğer ölümden sonra yaşamak *doğal değil* ise bu durumda, ölümden sonraki hayatı meydana getirecek bu kudretli fail varlığa ihtiyaç duyulmaktadır. Başka bir ifadeyle eğer biz bir bütün olarak yani hem ruhen hem de bedenen ölürsek, o zaman eğer çok kudretli bir Tanrı yoksa ölümden sonra hayatın mümkün olduğunu düşünmek için bir dayanağımız yoktur.[24] Eğer ölümden sonra hayat mümkün olacaksa, şahıslar ölümden sonra yaşayabilen türden varlıklar olmak zorundadır. Bu da şahısların mahiyetlerini tartışmayı gerektirmektedir.

İnsanın ölümünden sonra tekrar var olma imkânını kabul eden düşünce şöyle bir genel kabulden hareket etmektedir: Bizler temelde şifreli maddeden mürekkep fizyolojik organizmalar olduğumuza göre, Tanrı bizi tekrar yaratabilir, ölmeden önce sahip olduğumuz bütün fiziksel ve psişik niteliklerle programlayabilir. Özellikle de şuurun bir beyin süreci olması sebebiyle veya beynin kendinden doğan biyolojik bir niteliği olduğu için, bizim beynimiz tekrar yaratılabilir ve öldüğümüz esnada sahip olduğumuz sinir unsurlarının ve yapılarının aynısına sahip olacak şekilde programlanabilir. Böylece ölmeden önce sahip olduğumuz asli hatıraların, fikirlerin, bakış açılarının ve kişilik özelliklerinin aynısına sahip olabiliriz.[25]

Ölümden sonra bizi nasıl bir yaşam beklediğini/mahiyetini

[22] 'Her nefsin ölümü tadacağı' ayetinden yola çıkılarak, bedenin öleceği ama ruhun bedenden ayrılıyor olmanın acısını tadacağı, gerçek bir ölümü onun yaşamayacağı da iddia edilmektedir.

[23] Roger Trigg, "The Metaphysical Self", *Philosophy of Religion: An Antology* (ed. Charles Taliaferro & P. Griffiths) USA, 2003, s. 557.

[24] *Akıl ve İnanç (Edisyon)*, ter. Rahim Acar, İstanbul: Küre Yay., 2006, s. 279.

[25] Bkz. *Akıl ve İnanç*, s. 292.

bilmememize rağmen, emin olduğumuz bir şey var ki o da bu beklentinin ilahî iyilik ve sevginin bir açılımı olarak karşımıza çıkacağıdır. Bir anlamda insanın gelecek yaşamı, Tanrı'nın ilahî iyiliğinin bir işareti olacaktır.

2.1. Ölümden Sonra Özdeşlik Kriterleri

Kişiler ya bedenlerinin ölümünün ardından yaşamaya devam ederler ya da ölümlerinden bir süre sonra diriltilirler veya tekrar yaratılırlar. Bunun için iki şart yerine getirilmek zorundadır. Birincisi, ölümden sonra varlığa devam eden kişilerin vefat etmiş kişilere sadece benzer değil, o kişilerin aynısı olmaları gerekir; ikinci olarak, bireylerin kendilerinin ölmeden önceki o kişiyle aynı olduklarını düşünmeleri için yeter sebebe sahip olmaları zorunludur. Bu da kendine ait bir bilinçle ve önceki yaşamına ilişkin hatıralarla mümkün olur. Ölümden sonra yaşamın varlığından bahsetmek, aslında fiilen, ölen insanların yaşamından bahsetmek demektir.

Ölümden sonra hayatla ilgili olarak, varlığa devam eden yahut çürümüş bedeni diriltilerek ruhuyla birleştirilen ya da yeniden yaratılan bir insanın, bu dünyada yaşayıp ölen ile aynı kişi olup olmadığına ilişkin 'özdeşlik/ayniyet' meselesinde üç yaklaşım mevcuttur.

1. Kişiliğe ve karaktere ait bütün zihinsel içeriklerin hatırlanmasını gerekli gören 'hafıza kriteri'. Alınan bir mektubun yahut mesajın, onu yazdığını iddia eden kişiye ait olup olmadığını bize ifade eden ipuçları onun şahsiyetini ve diğerlerinden farklılığını ortaya koyması gibi, insan bedensel olarak yanımızda olmasa da o kişidir.

2. 'Beden kriteri'ni şart koşanlar. Bir insanı kendisi yapan şey, onun bedensel sürekliliği, fizyonomisi vs.dir. Ancak bu beden kriterini salt beden olarak düşünmemek gerekir. Zira beden, salt eti ve kemiği temsil etmez. Bütünlüğü temsil eder ve o bütünlük et ve kemiğin ötesinde bir kimliği gösterir. Parmak uçlarına kadar yeniden yaratılma da aslında bu kişisel kimliğe işarettir. Bu kimlik iddiası, (Hinduizmin aksine) bireyselliğimizi kaybedip evrensel ruhla birleşmeyeceğimizi vurgular. Bedensel dirilme, bedenin fonksiyonlarının icra edilecek bir forma, sebep-sonuç irtibatını sağlayacak bir yapıya kavuşturulması de-

mektir. Vücudumu oluşturan her bir atom (diyelim ki karbon atomu) yenilenmekte, kaybolmakta ve ben sürekli değişmekteyim. Ama bu değişime rağmen, benliğim ve kimliğim konusunda bir şüpheye düşmem söz konusu olmamaktadır.

3. 'Üçüncü yaklaşım', "Ölümden sonra varlığına devam edecek yahut var kılınacak y, şu anda yaşamakta olan x'in aynısı mıdır?" sorusunu sormayı doğru bulmamaktadır. Bunlar ölümden sonra var olanın, ölümden öncekine psikolojik bir yakınlığının bulunup bulunmadığının ve onun devamı olup olmadığının sorulmasını daha makul görmektedirler. *Ölümün her şeyi bitirdiğini söyleyenler için (death ends all)* yukarıda anılanların hiçbir kıymeti yoktur. *Reenkarnasyon ve ölümsüzlük taraftarları* birinci teoriyi savunurlar. Zira bunlara göre, insanın ölümünden sonra hangi formda olursa olsun devamlarını sağlayan ve onları bizzat kendileri yapan ruhlardır. *Yeniden dirilmeyi savunanlar* hem bedensel hem de ruhsal özdeşlik aramaktadırlar.

2.2. Ölüm Sonrasıyla İlgili Teoriler

2.2.1. Ölüm Her Şeyi Bitirir

İnsanın ölümünün her şeyin sonu olduğunu iddia eden düşünce, bu savı hem mantıksal hem de empirik olarak temellendirmeye çalışır. Antony Flew'in görüşleri bu düşünceyi özetlemektedir. 50 yılı aşkın bir süre önce yazdığı, "İnsan, kendi cenaze törenine katılabilir mi?" başlıklı makalesinde A. Flew, ölümden sonra yaşamın hem mantıksal hem de tecrübi açıdan doğrulanamayacağını iddia etmektedir. İlk önce, ölümden sonra yaşam ifadesinin mantıksal olarak tutarsızlık taşıdığını göstermeye çalışmaktadır. Bir uçak kazasında şu iki şıkkın dışında alternatif yoktur: ölenler ve hayatta kalanlar. Bu yüzden, "(Yolculardan biri olan) Jones kazadan kurtuldu mu?" sorusu son derece anlamlıdır. Ama "Jones, Jones'in ölümünden kurtuldu mu?" sorusu anlamlı değildir. Aynen bu cümlede olduğu gibi, 'Hepimiz ölümden sonra yaşamaya devam ederiz.' ifadesi de mantıksal bir tutarsızlık taşımaktadır.[26]

Flew'e göre, ölümden sonra yaşama inananların 'ebediyyen

[26] Antony Flew, "Can a Man Witness His Own Funeral?", *The Hibbert Journal*, c. 54 (1956). Ayrıca yazarın şu eserinde mesele aynı hat üzerinde daha detaylı bir şekilde tartışılmaktadır: *The Logic of Mortality*, Oxford: Basil Blackwell, 1987. Ayrıca bkz. Stephen T. Davis, "Philosophy and life after death: ..., s. 691.

yaşayacaklarına' ilişkin ifadeleri empirik olarak da yanlıştır. Tarih boyunca, 'Bütün insanlar ölümlüdür.' ifadesi tecrübi olarak doğrulanmış bulunmaktadır. Ama insanların ölümden sonra yaşayacaklarına ilişkin ifadeleri böyle bir empirik doğrulamadan uzaktır.

Flew son olarak, insanın maddeden oluşan bir beden ve davranıştan ibaret olduğunu ve ruhsal bir unsur taşımadığını söyler. Flew, 'İnsanlar, karşılaştığınız kişilerdir.' ifadesiyle, kişiliği oluşturan şeyin varsayıldığı gibi ruhsal olanın değil, 'ben', 'sen', 'baba', 'kasap' gibi gösterdiğimiz gerçek bedenlerin ve davranışların oluşturduğunu söyler. Ruh ve nefs gibi maddi olmayan şeylerden haberdar olmayan çocuklar bile, beden ve davranışları dikkate alarak kişileri tanırlar. Kişiler açıkça yerleri gösterilebilen ve kendileri de gözlemlenebilen varlıklardır. Maddi olmayan bir varlıkla yürüyüşe çıkılmaz ve konuşulmaz.[27] Şüphesiz, "Konuştuğumuz, karşıdaki kişinin salt bedeni midir?" itirazının yöneltileceğini düşünen Flew cevabında, "Beden artı davranış." şeklinde belirtmektedir. İnsanda gözlemlediğimiz bütün düşünce, hareket vs.yi bedene ve davranışa indirgeyen Flew ve paralel düşünceler, ölümden sonra varlığa devam edecek herhangi bir unsur kabul etmemektedirler. Benzer bir temellendirmenin B. Russell tarafından yapıldığını da metnin başında ifade etmiştik.[28]

2.2.2. Ruh, Ölümden Sonra Başka Bir Bedenle Birleşir: Reenkarnasyon

İnsanın ölümünden sonra ruhu, başka bir fiziksel bedenle birleşir. Bu, reenkarnasyon görüşüdür. Ruh enkarne olmadan yani bir bedenle birleşmeden varlığa devam edemez. Onun için de esas varlık durumundaki ruh, kendisiyle aktif hâle geleceği bir bedenle bütünleşir. Bu bir anlamda semavi dinlerde Tanrı'nın cemalini görme hedefiyle örtüşmektedir. Ancak bu hedefe ulaşacak ruhun bir olgunlukla bu noktaya çıkması mümkün olabilmektedir. Ruhun sürekli enkarne olması, kendisinin henüz olgunlaşmamış olmasından kaynaklanmaktadır. Bu, tabiri caiz-

[27] Flew ve Davis, *agy.*
[28] Bertrand Russell'ın "An Argument Against Immortality", adlı çalışması. Nakleden Anthony Quinton, *agy.*

se bir üst sınıfa geçemeyen öğrenciye sınıf tekrar ettirmek gibidir ve bir nevi cezalandırmadır.

Ancak bu öğreti Tann'ya bu süreçte bir rol vermediği için ve ruhun bireyselliğini/kimliğini kaybetmesi sebebiyle semavi dinler tarafından reddedilmektedir. Zira buna göre, ruh nihayetinde evrensel ruh durumundaki Nirvana'yla bütünleşerek nihai huzura kavuşmaktadır. Evrensel ruhla birleşerek kendi bireyselliğini kaybetmesi ise ahiret, hesap, cennet, cehennem gibi kavramları anlamsızlaştırmaktadır. Bu doktrinde Nirvana'ya ulaşmak cennete girmek gibidir. Yeniden bedenlenmek ise cehennemde yaşamaya devam etmektir. Burada, bu ikisinin dışında ayrı cennet ve cehennem anlayışına yer yoktur.

Şu Kur'an ayetinden hareket ederek reenkarnasyona Kur'an' dan delil bulmaya çalışanlar vardır:

"Ey Rabbimiz!" diyecekler. "Sen bizi iki defa öldürdün, iki defa dirilttin! Günahlarımızı itiraf ettik; bir kurtuluş yolu var mıdır?"[29]

Ayette geçen iki sefer ölmeyi ve iki sefer dirilmeyi yorumlayan İbn Abbâs (ö. 68/687) ve İbn Mes'üd'un (ö. 32/652) da aralarında bulunduğu âlimler, insanın bir damla su olması hâlini bir ölüm, hayatının son bulmasını ikinci ölüm; doğmasını birinci dirilme kıyamet sonrası dirilmeyi de ikinci dirilme olarak belirtmiş ve şu ayete de aynı anlamı vermişlerdir:

"Sonra sizleri yine öldürecek sonra sizleri yine diriltecek. Sonra da döndürülüp ona götürüleceksiniz."[30]

Kur'an, varlığımızı ölümle başlatmakta (birinci ölüm) sonra hayata geldiğimizi, daha sonra tekrar ölüp ardından da ikinci kez dirildiğimizi söylemektedir. Mülk suresinin, "Hanginizin daha yararlı iş yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratan Allah'tır."[31] ayetinde görüldüğü gibi, Kur'an sistematiğinde varlığımız hayatla değil, ölümle başlatılmaktadır. O zaman yoktuk/ölüydük sonra var olduk; yaşamımız sona erince ikinci ölümü tadacağız sonra da ikinci dirilmeyi. Dolayısıyla bu ayeti reenkarnasyona delil olarak getirmek, Kur'an'ın ölüm ve hayat sistematiğini dikkate almamak demektir.

[29] 40/Mu'min, 11.
[30] 2/Bakara, 28.
[31] 67/Mulk, 2.

Öte yandan insanların sürekli geri dönüş arzusu taşıdıkları bilinmektedir. İleri yaşlara varmış birinin gençliğini arzulaması, nasıl sadece arzudan ibaretse ve geriye dönüşü hayatın yasasına aykırıysa, aynı şekilde öldükten sonra günahkâr insanların geriye dönüş talepleri de kabul görmemektedir. Bu geri dönüşün imkânsızlığına işaret etmek için Kur'an-ı Kerim insanın terk ettiği dünya ile gittiği yer arasını ayıran bir berzahın/perdenin/duvarın bulunduğunu söyler:

"Birisine sonunda ölüm gelince, 'Ey Rabbim!' der, 'Beni geri döndür, belki yapmadığımı tamamlar ve salih amel işlerim.' Hayır... Bu onun söylediği bir laftan ibarettir. Onların gerisinde ise yeniden dirilecekleri güne kadar bir berzah (perde) vardır."[32]

Ayette geçen *berzah* kelimesiyle ilgili değişik yorumlar yapılmıştır. Bazı düşünürler perde anlamına gelen berzahın sura yapılacak iki üfürme arasındaki zaman olduğunu söylerken Mücâhid'in (ö. 103/721) de aralarında bulunduğu âlimler ayette geçen *berzah* kavramının bir zaman dilimini veya mekânı değil, ölümden sonra tekrar dünyaya dönmenin imkânsızlığını ifade ettiğini söylerler.[33]

2.2.3. Realist Doktrin

Buna göre, ruh ölümden sonra varlığına devam eder, fakat aktif hâle gelmesini mümkün kılan bir bedene kavuşuncaya kadar faal olamaz. Bu görüş, yeniden dirilme doktrininin bir türüdür. Yeniden dirilme, ölen bedenle irtibatı kesilen ruhun diriltilen bedenle, diriliş gününde yeniden birleştirilmesi doktrinine dayanır. Yaşamda bütün sürecin merkezi ruhtur. Belli bir noktaya kadar, ruh ve beden beraberce bir birliktelik oluştururlar ve birbirinden ayrılmazlar; daha sonra ayrılık vakti gelir; bu, yeryüzündeki hayatın sonudur, fakat bizzat hayatın kendisinin sonu değildir. Ölümle birlikte bedenin fonksiyonları sona erer. Tekrar aktif hâle gelmesi için yeni bir bedene ihtiyaç duyar. Bu bedene ruhun iade edilmesi, yeniden dirilmedir.

Ölümden sonraki hayat vurgusunda dinler, daha çok bedensel bir dirilişi öngörmektedir. Zira dine ve teistik düşünceye gö-

[32] 23/Mu'minûn, 99-100; ayrıca bkz. 63/Munâfikûn, 10; 40/Mu'min, 84.
[33] *Te'vîlât*, X, 63-64.

re insan ruhu başka bir âlemden gelse ve Tanrı'nın bir soluğu olsa bile, bedenli varoluşa yabancı değildir ve bunun tekrarlaması da imkânsız değildir. Ben'in bedenli veya bedensiz yeniden dirilişi, belli sıfatlarının varlığı kabul edilen Tanrı'yla irtibatlandırıldığında daha anlamlı hâle gelmektedir. Hem bedensel hem de ruhsal dirilmeyle varlığı sürdürmeyi savunanlar, bireysel kişiliğin devamının altını çizerler. Bu bireysel kişilik yahut özdeşlik vurgusu hem reenkarnasyonu hem de tek tek ruhların külli bir ruhta fenâ buldukları inancını dışlar.

Öte yandan insanda cevher olarak ruhu görenler, ruhun esas olması sebebiyle böyle bir geçişin özdeşlik açısından sorun yaratmadığını söyleyeceklerdir.

2.2.4. İdealist Doktrin

Buna göre, ruh, herhangi bir bedenle birleşinceye kadar bedensiz olarak var olmaya ve iş görmeye devam eder. Bu doktrin, yeniden dirilme düşüncesinin diğer türüdür. Ruhun aktif olmasını herhangi bir bedene bağlamaz. 'Ölüm denen değişimden sonra var olmaya devam edecek miyim?' sorusu, bu cümledeki öznenin yani 'ben'in niteliği dikkate alınarak cevaplandırılabilir. Ölüm, fiziksel bedenin artık 'ben'in bir aracı olarak kullanılamayacağını ve fiziksel bir çevre içinde aktüel olamayacağını gösterir. Bedenin *'ben'i* temsil etmediği düşünüldüğünde bu sonucu ifade etmek sorun yaratmaz. Beden, 'ben'in yarattığı bir alettir. Bu aleti kendine yabancı topraklarda elçi ve temsilci olarak kullanmaktadır. Bedenin ölümüyle, muhtemelen sadece bedene ait bu eterimsi yapı ortadan kaybolmaktadır.

Buna göre ölümden sonra beden parçalara ayrılır, ama gelecekte bir noktada Tanrı mucizevi bir şekilde bedeni yeniden var kılarak, ruh ve bedeni birleştirir. Bu durumda ruh geçici bir bedensizlik durumu yaşar ve varlığına bedensiz olarak devam eder. Ama bu onun Tanrı'nın huzurunda var olmaya devamını engelleyen bir durum değildir. Ölen şahsın yeniden 'tam ve bütün bir şahsiyet' oluşturması, ruh ve bedenin yeniden birleştirilmesiyle gerçekleşmiş olur.[34]

[34] Stephen T. Davis, "Survival of Death", *A Companion to Philosophy of Religion* (ed. P. Quinn & C. Taliaferro, UK, 1997, s. 560.

2.2.5. *Uzlaşmacı Tutum ve Kabir Hayatı*

İlginç bir şekilde Râğıb el-İsfahânî, realist ve idealist olarak tanımladığımız bu iki doktrini uzlaştıran bir görüş ileri sürmektedir.[35] Ona göre ölen insanın ikinci dereceden öneme sahip bedeni toprağa girerken, esas unsur olan ruhu iyi ise *illiyyine* kötü ise *siccîne* gitmekte[36] ve kıyametin kopuşuna kadar bulundukları yerde bedensel değil ama ruhsal bir acı ya da zevk içinde bulunmaktadırlar. Bu acı ya da zevkin bedenle hiçbir ilişkisi bulunmamaktadır. Rüya görmekte olan birisinin acısı ve zevkiyle karşılaştırılabilecek bir hâldir bu. Kıyamet kopup da insanlar yeniden dirilip ruhlar bedenlere iade edilince o zaman esas yurduna (cennet ya da cehennem) gittiğinde ise bedensel acı ve zevk dönemi başlayacaktır.

İmam Mâturîdî, kabir azabına Kur'an'dan delil olarak getirilen, "Firavun'un kavmini ise kötü azap kuşatıverdi. Onlar sabah akşam o ateşe arz olunurlar. Kıyametin kopacağı günde, 'Firavun ailesini azabın en çetinine sokun (denilecek)'"[37] ayetinin kabre değil, ahiret gününde yaşanacak olaylara işaret ettiğini söylemektedir. Mâturîdî'ye göre hesap gününde cehennem ehli ateşle cezalandırılmadan önce girecekleri yer kendilerine gösterilecek, bu da onlarda bir ıstırap yaratacaktır.[38]

İbn Râvendî'nin (ö. 298/298) de aralarında bulunduğu bazı âlimler, kabir hayatındaki dirilmeyi birinci, kıyamet sonrası dirilmeyi ikinci dirilme olarak yorumlamışlardır. Mâturîdî, bu görüşte olduğunu belirtir ve bu görüşün en doğru görüş olduğunu savunur.[39]

Kabir azabını kabul etmeyenler, "*Eyvah bize! Kim bizi uyuduğumuz yerden kaldırdı?*"[40] ayetini delil olarak getirir ve görüşlerini şöyle temellendirirler: Uyku yeri, dinlenme yeridir. Kabir hayatında azap ortamı yaşıyor olsalardı, yaşadıkları bu hayat uyku ve dinlenme olarak anılmayacaktı. Kabir azabının olacağını düşünenler ise Yâsîn suresindeki bu ayeti yorumlarken cehen-

[35] Râğıb el-İsfahânî, *el-I'tikâdât*, tahk. Şimrân el-İclî, Beyrut 1988, s. 220.
[36] "Kötülerin kaydı *siccîn*de (83/Mutaffifîn, 7), iyilerin kaydı ise *illiyyîn*de (83/Mutaffifîn, 18) bulunmaktadır."
[37] 40/Mu'min, 45-46.
[38] *Te'vîlât*, XIII, 60.
[39] *Te'vîlât*, XIII, 21.
[40] 36/Yâsîn, 52.

nem azabının çetinliği karşısında kabir azabının dinlenme gibi olacağını belirterek düşüncelerini savunurlar. Ayrıca kabir azabının olacağını savunan bir kısım âlime göre, kabir hayatında azabı yaşayacak olanlar çektikleri acıdan sonra kendilerine bir müddet uyku izni verilecektir. Yeniden dirilme sırasında sorulan bu soruda bu uykuya gönderme yapılmıştır.[41]

Mâturîdî'ye göre kabir azabı *azab-ı 'arz*, yani azabın kişiye gösterilmesidir. Ahiret azabı ise *azab-ı 'ayn*, yani azabın kendisidir. Buna göre hesap sonrasında çekeceği azap veya alacağı mükâfat kabir hayatında insana gösterilir veya bildirilir; hesap sonrasında ise kişi hak ettiği cezayı veya ödülü gerçek bir şekilde yaşar. Mâturîdî kullandığı *'arz* kelimesine şu ayetle açıklık getirir:[42]

"Ateş; sabah akşam, ona sunulur."[43]

"O gün sura üflenir ve suçlu olanları, gözleri donuklaşmış olarak toplayacağız. Birbirleriyle fısıldaşarak, 'On günden fazla kalmadınız.' diye konuşacaklar."[44]

Ayette geçen on gün rakamının azlık belirttiğini belirten Mâturîdî ayette geçen diyaloğu, *"Bu kadar az bir sürede bu kadar suçu nasıl işledik?"* şeklinde yorumlar. Ayetteki on gün ifadesini bazı âlimler dünya hayatıyla ilgili görürken kimisi de bunun kabir hayatıyla ilgili olduğunu ifade etmiştir. Kabir azabının olmayacağını savunanlar bu ayeti delil olarak getirirler. Onlara göre gerçekten de kabir hayatı olsaydı gördükleri azabın süresini azımsamayacaklardı.[45]

"Kıyametin koptuğu gün suçlular, bir saatten fazla durmadıklarına yemin ederler. Önce de böyle (haktan) çevriliyorlardı."[46]

Mâturîdî'ye göre doğru olan, bu ayetten kabir hayatını değil imtihan dünyasını anlamaktır. Dünya hayatındaki yalanlamalarını, aleyhlerine açığa vurulan hata, günah ve çeşitli inkârlarını kısa tutmak isteyecekler ki biz dünyada bu kadar günah ve hata yapacak kadar bir zaman kalmadık diyecekler. Şurası dikkat çekicidir ki dünya hayatında kaldıkları süreyi öyle bir yadsıyorlar ki "Önce de böyle (haktan) çevriliyorlardı." ifadesi onların

[41] *Te'vîlât*, XII, 93-94.
[42] *Te'vîlât*, IX, 29.
[43] 40/Mu'min, 46.
[44] 17/İsrâ, 102-103.
[45] *Te'vîlât*, IX, 29.
[46] 30/Rûm, 55; 23/Mu'minûn, 112-113.

durumunu göstermektedir. Onlar aynı şekilde dünya hayatında dirilişi, ölümden sonraki hayatı ve hesap vermeyi yalanlıyorlardı. Baştaki ayetin anlamı bu değilse, Mâturîdî'ye göre, şöyle demek gerekir: Çektikleri azap, kapıldıkları korku ve uzun süren ahiretteki durumlarından dolayı dünyadaki kalma sürelerini kısa görürler. Yine de bu ayetle ilgili getirilen birinci izahı daha doğru görür.[47]

"Allah, ölenin ölüm zamanı gelince, ölmeyenin de uykusunda iken canlarını alır da ölümüne hükmettiği tutar, ötekini muayyen bir vakte kadar bırakır. Şüphe yok ki bunda iyi düşünecek bir kavim için ibretler vardır."[48]

Mâturîdî'ye göre bedende hem nefis hem de ruh vardır. Nefsin görevi idrakin sağlanmasıdır, başka bir ifadeyle haz ve acının duyulması, duyma, görme gibi duyusal etkinliklerin sağlanması ve düşünmenin gerçekleştirilmesidir. Ruhun görevi ise uyku hâlinde ve diğer zamanlarda bedenin canlı kalmasının sağlanmasıdır. Uyku hâlinde, nefsin duyusal etkinlikleri ve düşünmesi olmaz sadece haz ve acı almak gibi en alt düzeydeki etkinlikleri gerçekleşir; ruhun ise canlılık sağlama etkinliği devam eder. Bu da gösteriyor ki idrak etmeyi sağlayan unsur ile canlılığı sağlayan unsur farklıdır. Uyku için söylenenler kabir hayatı için de söylenebilir. Ruh bedenden ayrılıp, ölüm gerçekleşince daha önce idrak ettiği hâliyle idrak etmez; duyma ve düşünme yeterliliği kaybolur, ancak en düşük düzeydeki nefsin (*en-nefsu'd-derrâke*) haz ve acı alma etkinliği devam eder. Kabir azabı ruh üzerinden değil, acı ve haz almayı sağlayan *en-nefsu'd-derrâke* üzerinden gerçekleşir.[49]

2.2.6. Replika/Benzer Beden Görüşü

Bu görüşe göre, insan benzer bir bedenle yeniden yaratılır.[50] İnsan, yapısı gereği ölümlüdür ve ölümle yok olmaya mahkûmdur. İnsan öldüğünde, herhangi ilahî bir müdahale olmadığı sürece

[47] *Te'vîlât*, XI, 216.
[48] 39/Zumer, 42.
[49] *Te'vîlât*, XII, 341-344.
[50] Yeniden yaratılış yahut diriliş (*ba's*), Allah'ın kıyamet gününde ahiret hayatını başlatmak üzere ölüleri yeniden diriltmesi, kabir süresini veya berzah âlemini sona erdirerek onları yeni bir yaşama başlatmasını ifade eder. Kur'an'da bu güne ***yevmu'l-ba's*** ve ***yevmu'l-hurûc*** adı verilmektedir.

yok olur. Ama Allah onu ilk yaratığı gibi, kudretiyle yeniden yaratmaya kadirdir. Bu yeniden yaratılanın, ölen kimse ile fiziksel özellikler olarak aynı mı olacağı, yok olan bedenin bir benzerinin mi yaratılacağı ya da bunun ruhsal bir beden mi (*soma pneumatikon*) olacağı ise tartışılmaktadır.

Çağdaş bilim adamları ve batılı filozoflar, insanı parçalanamaz bir ruhsal-fiziksel varlık olarak görürler. Bizim insanla ilgili bildiğimiz tek 'ben', tecrübe eden, yürüyen, konuşan, uyuyan kişidir ki 90-100 yıllık bir ömür sürer, sonra ölür gider. Ruhsallık atfedilen bütün olaylar, tecrübe eden '*ben*'in davranış tarzları olarak tanımlanır. İnsan zeki, kızan, mizah duygusu olan, hesap-kitap yapan şeklinde tanımladığımız üst-seviyede davranışta bulunma kabiliyetinde olan bir organizma olarak görülür. Bu tanım içinde nefs yahut ruh, makinedeki hayalet gibi ayrı bir varlığı değil, aksine insanların çok esnek ve sofistike bir şekilde davranmalarını mümkün kılan bir şeyi temsil eder. Bu görüşte, bedenden ayrı ve farklı bir ruh kavramına yer yoktur. Ayrı bir ruh olmadığına göre bedenin ölümünden sonra hayatta kalan bir şey de yoktur. Bu durumda ölümden sonra yaşam ancak tekrar bu bedenin diriltilmesi ile yahut yeniden yaratılmasıyla mümkün olabilir. Ruh-beden ayrımına dayanan Helen düşüncesinin aksine dinlerin bu öğretisi, insanı ruhsal-fiziksel bir bütün olarak tanımlayan çağdaş düşünceyle örtüşmektedir.[51] Bu durumda insan bedenle öldüğüne göre, onun yeniden var olması, beden üzerinden ilahî müdahaleyle gerçekleşir. Yeniden yaratma doktrininde, yaratılan bedenin, dünyada yaşayan bedenle aynı olması beklenmez.[52]

Çağdaş düşüncede buna ilişkin geliştirilen görüş '*replika/benzer beden/misl*' teorisi olarak bilinmektedir. Bu da ölen kişinin başka bir mekânda ilahî yaratmayla bütün ruhsal-fiziksel hâliyle yeniden var kılınmasını ifade etmektedir.

Müslüman kelamcılar ruhu bedene bağlı bir işlev olarak gör-

[51] John Hick, *age.*, s. 278.

[52] Yer ve gökler örneğinde olduğu gibi, dünyada yaşayan insanın da bir benzeri yaratılmaktadır. "Yerin başka bir yerle, göklerin de başka göklerle değiştirildiği, her şeye üstün gelen tek Allah'ın huzuruna çıktıkları günde, sakın Allah'ın peygamberlerine verdiği sözden cayacağını sanma; ..." (14/İbrâhîm, 47-48); "Yerin başka bir yere, göklerin de başka göklere dönüşeceği ve bütün insanların, var olan her şeyin üzerinde mutlak egemenliği bulunan tek bir Allah'ın huzurunda görünecekleri gün, ..." (14/Hicr, 48).

dükleri için, bedenin ölümüyle ruhsal olarak görülen bütün işlevlerin kaybolacağını ve ölümden sonra mükâfat ya da ceza kavramlarının anlam ifade edebilmesi için de dirilmenin bedensel olması gerektiğini söylerler. "İnsanların parmak uçlarına kadar diriltileceklerini"[53] söyleyen ayeti de maddi dirilişe delil olarak ileri sürerler. Müslüman filozoflar ise, parmak uçları ifadesini bedensel dirilişin değil, ölen kişi ile diriltilenin özdeşliğinin vurgusu olarak alırlar. Dolayısıyla ceza ya da mükâfat görecek olan, bu dünyada yaşayanla kendini aynı kişi olarak algılayacaktır. Müslüman filozoflarda olduğu gibi, ruhsal bir dirilişin kabul edilmesi, ceza ya da mükâfat kavramlarına zarar vermez. Yaşadığımız dünya ile gelecek dünya arasındaki boyut farkını dikkate aldığımızda bir farklılığın olacağı kaçınılmazdır.

Ruhsal bir dirilişin savunulduğu görüşte, gelecek yaşamın kuralları şu an yaşadığımız evrende hâkim olan fiziğin değil psikolojinin kuralları olacaktır. Bu dünyada olaylar fiziksel sebep-sonuç ile değil, arzuların yarattığı ve telepatik yolla gerçekleşen olayların dünyası olacaktır. Kur'an'da da[54] delilini bulan bu düşünceye göre, 'Bir şeyin arzu edilmesi onun gerçekleşmesinin yeter sebebi olacaktır.' Bütün bunlar o dünyanın sakinlerine bizim dünyamızın bize geldiği kadar gerçek gelecektir.

Kur'an, ölümden sonra dirilişin anlaşılabilmesi için ölüme en yakın insani tecrübe olan uyku üzerinde düşünülmesini önermektedir. Uyku hâlinde rüyamızda tecrübe ettiklerimiz, fiziksel-kimyasal bir sürecin değil, psikolojik bir sürecin ürünüdür. Uykudaki canlılığımız uyanık hâlimizdeki canlılığımızla aynı değildir. Bu durumda 'canlı olmak' 'kendi kuralları içinde işleyen tecrübelerde bulunmak' anlamına gelmektedir. Aynı şekilde her ne kadar fizyolojik anlamda insanın ölümü ile 'yaşam' kelimesi anlamını kaybetmiş olsa da psikolojik anlamında kullanıldığında, ölümden sonra yaşam var mıdır sorusu psikolojik bağlamda anlamlı hâle gelmektedir.

Kur'an, bu diriliş anını dramatik bir tarzda resmetmektedir.

Kur'an'da sura birinci üflemenin ardından, Allah'ın dilediklerı hariç, bütün canlıların yok olacağı, ikinci üfleme ile de kabir-

[53] 75/Kıyâme, 4.
[54] 41/Fussilet, 31.

lerin açılacağı[55] ve ölmüş bütün yaratıkların yeniden canlanarak[56] belli bir hedefe doğru koşuyormuş gibi[57] Rablerinin huzuruna çıkacakları[58] anlatılır.

Kur'an'da çürümüş kemikleri göstererek, "Bunları kim diriltebilir?" diyenlere, "Onları ilk defa yaratan diriltecektir." (36/Yâsîn, 78-79) denilmekte ve yoktan yaratmanın gerçekleşmiş olmasının, ondan daha kolay olan yeniden yaratmanın imkânını içinde barındırdığı ifade edilmektedir.

Benzer beden teorisindeki temel sorunlardan biri, benzer bedenlerin varlığına imkân veren benzer âlem düşüncesidir.[59] İki ayrı âlem/evren ihtimali, iki ayrı uzamlı varlığın yaşadığı âlem ihtimalini yaratır. Bu evrenlerin her birindekiler, kendi evrenlerindekilerle ilişkilidir, diğer evrenle irtibatları yoktur. Diyelim ki T1 ve T2 evrenleri hiçbir şekilde birbirleriyle irtibatlı değildir. Zira benim yaşadığım evrendeki her şey benden belli bir mesafe ve yöndedir/cihettedir. Bunun tersi de doğrudur. Eğer ikinci bir evren varsa ondaki hiçbir şey benim yahut bizim aramızda bir mesafe ve yön/cihet ilişkisi olamayacağı için benim o evrendekilerle, o evrendekilerin de benimle irtibat kurması mümkün değildir.

İnsanın öte dünyada benzer bir bedeninin yaratılacağı görüşünde en önemli problem, bu dünyadaki insanın âdeta bir kopyası (*replica*) olarak meydana getirilen beden ile onun bu dünyadaki aslının birbirleriyle nasıl özdeşleştirileceği hususudur. Yani öte dünyadaki bedenler yeni bedenler olacaksa, bu takdirde yeni bedenlerin eski bedenlerle hiçbir bağlantısı bulunmayacak demektir. Diğer taraftan, bu benzer bedenler, birebir tekabüliyetle eski bedenlerin aynısı olsalardı, bu kez de önceki kişilerin veya bedenlerin öldüğünü söyleyemezdik. Ama açıkça görülüyor ki bu dünyada insanlar ölmektedir.[60] İnsanların özdeşliği, bedene değil de hatıralara ve kendi şuurunda olma kriterine bağlanarak, bu çatışma çözümlenmeye çalışılmaktadır.

[55] 82/İnfitâr, 4.
[56] 39/Zumer, 68.
[57] 70/Me'âric, 43.
[58] 36/Yâsîn, 51.
[59] J. Hick, *agy*.
[60] D. Z. Philips, *Death and Immortality*, London 1970, s. 16; Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İstanbul 2005, s. 152.

2.2.7. Ölümsüzlük (Varlığa Ruhsal Olarak Devam Etmek)

Ölümden sonra hayat yerine *ölümsüzlük* deyimini tercih edenler, bu ölümsüzlüğü ruh üzerinden temellendirmekte ve şu anda da esasen biyolojik değil, ruhsal bir yaşamı (realist değil, idealist) söz konusu etmektedirler. Ölümden sonra da biyolojik makinedeki ruh, bu makineyi/bedeni aşmakta ve maddi dünyanın ötesinde bir yere gitmektedir.

Ruhun ölümsüzlüğü[61] olarak da bilinen ölümden sonra yaşam teorisi, ölümden sonra bedenin süresiz parçalandığını, fakat insanın maddi olmayan cevheri yahut ruhunun maddi olmayan bir dünyada ebediyyen var olmaya devam ettiğini kabul etmektedir. Ölümsüzlük, ruh beden ayrımını getirdiği ve Tanrı'nın lütfuyla yeniden yaratmasına gerek bırakmadan, ruhun var olma kapasitesini kendi içinde barındırdığı için Hıristiyanlık tarafından pagan bir doktrin olarak görülmüştür. Gerçekten de ruhun ölümsüz olduğu ve ilahî bir müdahaleye gerek kalmadan bedenin ölümünden sonra varlığına devam edeceğini söylemek, insanın ölümlü olduğunu ilan eden dinî metinlerle çelişiyor görünmektedir. Bu sebeple de insanın ruh ve beden bütünlüğünü savunduğu ve insanın varlığını bütünüyle ilahî inayete bağladığı için yeniden dirilme doktrini, dinler tarafından genel kabul görmüştür. Hıristiyan dünyada pagan Yunan geleneği ile aralarına ciddi bir fark koymak isteyenler, bu iki doktrini şiddetle birbirine karşıt konumlandırmışlardır. Son dönemde insanın fiziksel yapısında bir ruh-beden ayrımına imkân verecek bir tahlilin mümkün olmadığını söyleyen bilimsel araştırmalar da ölümsüzlüğün aleyhine kullanılmıştır. Başka bir ifadeyle bedenin dışında ayrı ve farklı bir entite olarak ruhun var olmadığı yönündeki iddialar, ölümden sonra ruhsal bir varlığa devam fikrini zayıflatmıştır. Ruhun varlığa devam etmesi yani ölümsüzlük, aynı zamanda ahiret hayatının reddi olarak da görülmüştür.

Ruhun ölümsüzlüğü, ruh ile beden arasında ayrımı/düaliteyi temel alan bir doktrindir. *Ruhsal ölümsüzlük*, bu anlamda,

[61] Ruhun ölümsüzlüğü öğretisi, felsefi anlamda ilk kez Platon tarafından '*Phaedo*'da tartışılır. Buna göre ruh boyutsuz, biçimsiz, basit bir cevher olarak kabul edilir. Dolayısıyla ölüm, ruhla bedenin birbirinden ayrılması, böylece, daha önce herhangi bir şekilde karşılıklı ilişkide bulunmuş olsalar da artık kendi başlarına kalmalarıdır. Buna göre, ölümsüzlük ruhun yoluna tek başına devam etmesinden başka bir şey değildir. Bkz. Platon, *Phaedo*, 63B-65A.

*reenkarnasyon*un kapı komşusudur. Zira ikisi de maddi olmayan özün ölümden sonra varlığına devam ettiğini söylemektedir. Tek farkla ki ölümsüzlük dünyada ardı ardına bir yeniden bedenlenme öngörmez, aksine kesintisiz ebedî bir ruhsal dünyada tek bir yaşam devamlılığını kabul eder.

Ruhun ölümsüzlüğü tezine göre beden daimî bir parçalanmaya uğramakta, ruh (maddi olmayan öz/cevher) maddi olmayan bir evrende ilelebet yaşamaktadır. Bedensel kriterler bu anlamda kişisel kimlik için önemli sayılmamaktadır. Başka bir ifadeyle kişilik tanımında esaslı unsur ruh olarak görülmekte, bedenin yokluğu ruh için bir risk taşımamaktadır. Dahası beden olmadan ceza, mükâfat gibi kavramlardan bahsedilip bahsedilemeyeceği sorusu da ruhun temel kişilik unsuru olarak tanımlanıyor olması sebebiyle, bir anlam taşımamaktadır.

Ruhun tek başına varlığa devam ettiği düşünülen gelecek dünya, bir rüya âlemi analojisiyle anlaşılmaya çalışılmaktadır. Buna göre, biz uykudayken duyu verileri kesilir yahut bir dereceye kadar beyin merkezleri üzerinde normal etkilerini yaratmaktan engellenir. Duyu algılarının artık etkinliklerinin devam etmediği doğrudur, ama duyu algılarının yarattığı etkiyi yaratacak tarzda bir şeyin etkinliğe başladığı da doğrudur. Bu etkinliğe bağlı olarak da deneyimler yaşayabilmekteyiz. Uyanıkken şu ya da bu şekilde duyu verilerinin bombardımanı ile engellenen yahut yavaşlatılan/bastırılan imaj oluşturucu yetilerimiz, uykuda bu engellemeden kurtulmaktadır. Bu kurtulmanın ardından farklı bilinç nesneleriyle karşılaşırız. Kendilerine karşı arzu ve hisler beslediğimiz bu nesneler hakkında düşüncelerimizi kullanırız. Şuuruna vardığımız bu nesneler bize uyanıkken çok garip görünür. Bu nesnelerin davranış kuralları, fiziğin bahsettiği kurallar değildir. Ama bu nesnelerin davranışları uyanık durumumuzda bizi şaşırtsa da meydana geldiği anda bizi şaşırtıp rahatsız etmez ve kişisel özdeşliğimiz konusunda da bir şüphe yaratmaz.

Ruhun ölümsüzlüğüne bağlanan gelecek dünya konusunda, çarpıcı çalışmalardan biri H. H. Price'a aittir.[62] Price, rüya ben-

[62] H. H. Price, "Survival and the Idea of 'Another World'", *Proceedings of the Society for Psychical Research*, vol.50 (1953), s. 1-25.

zeri yahut görsel unsurların hâkim olduğu maddi olmayan nesnelerin hüküm sürdüğü bir dünyaya ilişkin oldukça tutarlı bir resim sunmaktadır. *Buna göre ruhlar kendi içinde tutarlı, maddi olmayan bir dünyada yerleşiktir, bu dünya içinde imaj, algının yerini almaktadır.* Görsel, işitsel yahut telepatik bir özellik taşıyan bu imajlar vasıtasıyla ruhlar birbirinin farkında olabilmekte ve bizimki kadar canlı ve karmaşık bir çevre içinde bulunabilmektedir. Burada nesneler ve şahıslar telepatik bir görünümle "görüleceklerdir." Böyle bir dünya, bizimkinden farklı sebep-sonuç kanunları ile çalışmaktadır (örneğin, bir şeyin arzu edilmesi, onun gerçekleşmesinin yeter sebebi olmaktadır[63]). Bütün bunlar o dünyanın sakinlerine, bizim dünyamızın bize geldiği kadar gerçek gelmektedir.

Buna göre gelecek yaşam bir zihinsel imajlar dünyası (hayaller) olabilir. Bu zihinsel imajlar düşünüldüğü kadar zayıf ve önemsiz değildir; paradoksal görünebilir ama zihinsel (mental) bir imajı fantezi yahut gerçek dışı nitelememizi gerektiren bir durum söz konusu değildir. Zihinsel imajlar, herhangi bir şeyin olabileceği kadar gerçek varlığa sahiptir. Görünen paradoks, '*imaj*' kelimesinin içerdiği kapalılıktan kaynaklanmaktadır. Bu zihinsel imajları birer geçici eğlence nesnesi olarak görme ve bunlara inanmama eğilimi vardır. Bir romanın kahramanları bu anlamda hayali olabilir. Ama zihinsel imajlar bu anlamı kaldıracak tarzda 'hayali' olarak adlandırılamaz. Zira biz bunları gerçekten yaşamaktayız, bunlar birer uydurma değildir ve bu yön-

[63] Arzuların yarattığı ve telepatik yolla gerçekleştirilen olayların oluşturduğu bir dünya vurgusu Kur'an'da da ifade edilmektedir (41/Fussilet, 31): "... Canlarınızın çektiği, elde etmeyi arzu ettiğiniz her şey size gelecektir." Şimdiki fiziksel dünyamızda canımız bir şey isterse, fiziksel bedenimiz onun isteklerini yerine getirir. Elma yemeyi isteyen birisi, elini kullanarak gidip ağaçtan koparır. Böylece fiziksel güçlerimiz, görünmeyen güçlerimizin gerçekleşmesine aracılık eder. Ama ayet gelecek yaşamda bunun tersi bir durumdan bahsetmektedir. Bu ayette bir şeyin arzu edilmesi, gerçekleşmesinin yeter sebebi olarak gösterilmektedir. Belki de bu durumun en iyi mütercimi bir mezarlıkta ruhsal bir seyahate çıkardığı ihtiyar çalgıcıya ötelerle ilgili olarak Mevlânâ'nın söylettiği şu beyitleridir:

...
Beni burada bıraksalar ne olurdu!
Bu bahçe ve bu baharda mutluluk var,
Şu ova, şu gayb laleliği aman, ne hoş!
Başsız ayaksız seferler eder,
Dişsiz, dudaksız şekerler yerdim.
...
Gözler kapalı âlemler görür,
Elsiz güller, reyhanlar devşirirdim.
(Şiir için bkz. Eva de Vitray-Meyerovitch, *Güneşin Şarkısı*, İstanbul: Şule Yay., 2008, s. 95).

den de duyularımızdan daha fazla imajinatif değildir. Price, İngilizcedeki *imagy* ve *imaging* terimleri arasında ayrım yaparak anlatmak istediğini daha anlaşılır kılmaya çalışmaktadır. Gelecek yaşam bir imaging (hayal ve kuruntu) değil, zihinsel imajlara sahip bir gerçekliği temsil eden bir yapıya sahip olacaktır.

Tecrübe edenler için bu imaj dünyası mevcut dünya kadar 'gerçek'tir. Bu dünyada duyu verilerinin yerini alan zihnin görsel unsurlar yaratma (*imaging*) yetisi, duyu verilerinin yarattığı kadar gerçek algı durumu yaratacaktır. Bu yetinin de düşünceleri, duyguları ve arzuları olacaktır. İmajlarla, *duyu algılarının* ve *sinir sistemi*nin sağladığı düzeyde bir gerçekliği *hissetmemizi*, düşünmemizi, arzulamamızı engelleyen bir durum yoktur. Bunun için de *ölümden sonra yaşam kavramı* çok tutarlı bir şekilde kullanılabilir.

Price'a göre, kişinin bir bedene sahip olmadan ruhsal olarak varlığına devam etmesiyle *'canlı'* olarak nitelendirilemeyeceği söylenerek itiraz edilebilir. O zaman burada kullanılan *'canlı'* terimi ile ne kastedildiğini tartışmaya açmak gerekir. *Tecrübe*lerin duyu organlarına bağlı olmadan yaşanıp yaşanamayacağı meselesi, *hayat* terimine verdiğimiz anlamla doğrudan alakalıdır. Hayat karmaşık bir fiziksel, kimyasal süreç olarak tanımlanırsa, ölümden sonra yaşam ya imkânsız hâle gelir (ölümün her şeyin sonu olduğunu savunan materyalist teoride olduğu gibi), ya da mucizevi bir ilahî müdahaleyle tekrar yaşam mümkün hâle gelir (dinlerin dirilme öğretisinde olduğu gibi).

Ölüm sonrası ruhsal bir varoluşla ilgili olarak, *'yaşam'* ve *'canlı'* terimlerini kullandığımızda, artık fiziksel, kimyasal bir süreçten değil, psikolojik sayılabilecek bir durumdan bahsediyoruz demektir. Bu durumda *'canlı olmak'* sadece *'bir tür tecrübede bulunmak'* anlamına gelmektedir. Her ne kadar fizyolojik anlamda insanın ölümü ile 'yaşam' kelimesi anlamını kaybetmiş olsa da psikolojik anlamında kullanıldığında, "Ölümden sonra yaşam var mıdır?" sorusu psikolojik bağlamda anlamlı hâle gelmektedir. Psikolojik anlamda canlılık, canlı olmaktan daha çok *canlı hissetme*yi karşılamaktadır. Rüyadaki canlılığımız buna örnektir. Gördüklerimizi hissederiz. Bu durumda bedensel ölümün ardından bir *hayat* tanımlaması yerine buna ölüm sonra-

sı *deneyimler/tecrübeler* denmesi daha uygun olur.[64] Ölüm sonrası deneyimlerde önemli olan husus, ilk olarak, kişisel özdeşliğin korunarak devam edip etmediği; ikinci olarak da bu deneyimi yaşayan insanlar arasında bir tecrübi bağlantının olup olmadığıdır.

Ruhun bedenden ayrıldıktan sonra varlığını devam ettirdiğini Price daha da detaylandırmakta ve teorisini üç aşamada anlatmaktadır. İlk olarak, ölümden sonraki algıların, rüyadaki algılar gibi olacağını ifade etmektedir. Başka bir deyişle, algılar zihne/ruha bağlı olacak ve insanın bedenli yaşamı sırasında kazandığı zihinsel imajlardan oluşacaktır. Bu imajlar, kişinin kendi bedenini ve çevresini algıladığı ve hissettiği gibi algılanıp hissedilecektir. Bunları tecrübe eden açısından bakıldığında sonuç, kişinin bedeniyle bulunduğu dünyadaki gibi 'gerçek' ve somut deneyim olacaktır. Bununla birlikte ruhun tek başına bedensiz olarak yaşayacağı hayat, şimdikinden farklılıklar da taşıyacaktır. Çünkü ölüm sonrası yaşamın kuralları, bu yaşam fiziksel değil de psikolojik olacağı için, fiziğin değil psikolojinin kuralları olacaktır.[65]

İkinci olarak, rüyalarımız başka insanların sadece görünüm olarak yer aldığı ve bağımsız bilinç merkezleri tarafından canlandırılmayan özel tecrübeler iken, ölümden sonraki dünyada gerçek iletişimler ve karşılıklı etkileşimler olacaktır. Bu durum şu anda bizim duyu dışı dediğimiz karşılıklı etkileşim tarzında gerçekleşecektir. İnsanlar bu iletişimi gerçekleştirmek için bedensel duyu organlarını kullanmak durumunda kalmayacaklardır. Orada görsel ve işitsel imajlar yaratan sürekli telepatik faaliyet olacaktır. Böylece insanların başka insanlarla konuştuklarını ve onları işittiklerini de müşahede etmek mümkün olacaktır. Aynı şekilde dokunma, koklama ve tat alma imajları da mümkün olacaktır. Şu anda tecrübe ettiğimiz anlamda, başka insanlarla paylaştığımız üç boyutlu bir dünya olacaktır. Daha doğrusu, bu anlatılan özellikleri taşıyan çok sayıda dünya olacaktır. Bu dünyalar, ruhları telepatik olarak birbirine bağlanan ve böylece ortak bir çevre yaratan insanlar tarafından oluşturulacaktır.

[64] H. H. Price, "Personal Survival ad the Idea of Another World", ed. John Hick, *Classical and Contemporary Readigns in the Philosophy of Religion*, London 1964, 369.
[65] John Hick, *Death and Eternal Life*, London 1985, s. 265.

Bu dünyalar muhtemelen benzer ilgileri ve tutumları olan ortak hafızalar/insanlar tarafından oluşturulacaktır. Böylece de ölüm sonrasında sadece çok sayıda dünya var olmakla kalmayacak, ayrıca ahlaki ve estetik açılardan bakıldığında daha yüksek ve daha aşağı dünyalar da söz konusu olacaktır.

Üçüncü olarak, gelecek, dünya arzularımızın gücüyle tasarlanacaktır. Ne tür imajlara sahip olacağımızı belirleyen şey, bizlerin hatıraları ve arzularıdır. Şu dünyadaki hatıralarımız yahut bu dünyaya ilişkin hafızamız ve burada kazanılanlara dayalı olarak geliştirdiğimiz arzularımız, yukarıda anılan zihinsel/ruhsal imajların nasıllığını belirleyecektir. Başka bir ifadeyle, böyle bir dünyanın maddesini kişinin hatıraları, formunu ise arzuları oluşturacaktır. Bu dünya, bizim şu anda yaşadığımız dünyada bastırılan duygu ve arzularımızın da gerçek karakterini ortaya koyacaktır. Bu mental imajlar başka bir deyişle rüyalar cehennemi ya da cenneti andıran rüyalar olabilir. Burada farklı dünyalar (cennetler ya da cehennemler) olacaktır. Bunların en aşağısından en üst seviyedekine kadar çıkmak mümkün olabilecektir. Hatta öyle bir aşamaya gelinecektir ki insan artık arzuları tarafından yönlendirilen bir konumdan kurtulacak ve doğu düşüncesinin *nirvana* batılı dinî geleneklerin de *rü'yetullah* (*visio dei*) dediği aşamaya ulaşacaktır.

Price'ın gelecek dünya tasvirinde iki önemli unsurun altını tekrar çizelim. İlk olarak ölüm sonrası dünya yahut dünyaların zihne bağımlı karakteri; ikinci olarak bu dünya yahut dünyaların insanın arzu gücü tarafından oluşturuluyor oluşu.

Price'ın anlatımının psiko-fiziksel dirilmeden oldukça farklı olduğu ortadadır. Ama mental imajlara verdiği özellikler ve üç boyut vurgusuyla psiko-fiziksel dirilmeyle yaşanacak gerçekliğe epeyce yaklaşmaktadır. Yine arzuların oluşturduğu bir dünya ile herkesin arasında telepatik bir iletişimin varlığını kabul etmesi de orta yolcu bir açıklama özelliği taşımaktadır. Ama bu vurgu ontolojik olmaktan daha çok psikolojik ve epistemik görünüm taşımaktadır. Zira ontolojik olarak solipsist bir şekilde kendi dünyalarına rüya âlemi hâlinde dalan insanların, reel bir durum yaratacak şekilde nasıl etkileşimde bulunacaklarını ontolojik olarak açıklamak çok da kolay görünmemektedir.

Sonuç

Fizik kurallarının çevrelediği ve bütün düşünme ve davranma pratiklerini bu kurallar çerçevesinde yapan bir insanın, ölümden sonra farklı kuralların çalıştığı bir insan hayatı ve evreni anlaması kolay görünmemektedir. Bu zorluğa rağmen hem mantıksal tutarlılık açısından hem de tecrübi olarak böyle bir yaşam ve evren fikri anlaşılır kılınmaya çalışılmaktadır. İnsanı ölümünden sonra nasıl bir sonun beklediğine ilişkin tartışmalar, insanın karmaşık yapısına paralel olarak karmaşıklık göstermektedir. Durum, doğası gereği karmaşık olunca, bizim de bu yazımızda yapmaya çalıştığımız şey çözümden ziyade bir çözümleme yapmak şeklinde olmuştur.

Dinlerin bu konudaki yeri analitik ve empirik bir yöntem belirleyen felsefe ve diğer disiplinlere göre daha rahat görünmektedir; zira dinler tümdengelimsel bir yöntemle insanı evrende yerleşik varlıklardan tür olarak ayrı bir yere yerleştirmektedir. Bu anlamda insan, diğer varlık türleri ile aynı düzlemi paylaşan, ama gelişmişliğinin göstergesi olarak dil kullanan *epistemolojik* bir varlık değil, aksine mevcut varlık türlerinden farklı *metafiziksel* bir varlıktır. Dolayısıyla ölümünden sonra, diğer varlık türlerininkinden farklı bir kader kendisini beklemektedir.

Dinlerin insana atfettiği bu metafiziksel nitelik, onun yapısını tahlil ederken de kendini göstermiş ve insanın dünyaya ait bedenine/maddeye ek olarak ruhsal bir varlıktan bahsetme durumunda kalınmıştır. Ama bu ruhsal varlığı, Eflatun ve Descartes'ın tanımladığı gibi bedenden ayrı ve farklı bir varlık olarak değil, bedene bağlı olarak tanımlamışlardır. Dinlerin bu öğretisinde beden, insanın diğer insanlarla iletişim hâlinde oluşunu simgeleyen bütünlüğü temsil eder. Bu anlamda beden ruhun kullandığı bir araç olmanın ötesinde bir anlama sahiptir. Bu bütünlüğün insanlarla iletişim kuran tarafını, duyusal tarafı temsil eder. Ruh da insan bedeninin bir yönüdür (*vech*). Bu ise insanlarla değil, Tanrı'yla iletişim kuran insani yönü gösterir. Dolayısıyla ruh ve beden, bütünlüğümüzün, kimliğimizin farklı cüzlerini değil, farklı yönlerini oluşturur. İnsan, bu bütünlüğün bir ifadesi olduğuna göre, ölümüyle birlikte, bir parçasının hayatta kaldığını, diğer parçasının öldüğünü söylemek çelişkili gibi görünmektedir. Buna bağlı olarak da kendisine ruhsallık

tekrar iade edilmekle birlikte, bedensel bir dirilişi yahut yeniden yaratılmayı esas almışlardır.

Dinlerin bu öğretisinin aksine, modern Batı düşüncesinde, insan yapısında amaç, niyet, karar verme gibi faaliyetleri insanın maddi yapısına/beynine ait görmeyen filozoflar, insanda cevher olarak ruhu kabul etmişler ve insanın gerçek/cevhersel anlamda bir ölümü yaşamadığını ifade etmişlerdir. İnsanın yaratılışı gereği, bedensel ölümünden sonra farklı bir düzlemde varlığının imkânı mantıksal tahlillerle ortaya konulmaya çalışılmıştır. ESP (*Extra-sensory perception*/duyu dışı algılama) denilen deneylerle insanın bedenine bağımlı olmadan başka bir deyişle duyu verilerini kullanmadan da iletişimde bulunabileceği, dolayısıyla varlığına devam edebileceği ispatlanmaya çalışılmaktadır. Telepati, telekinesis ve klarvoyans, bu çerçevede en fazla referansta bulunulan tekniklerdir.

Şüphesiz insanı ölümünden sonra nasıl bir geleceğin beklediği sorusu, nasıl bir teolojik antropolojiye sahip olduğumuzla yakından ilgilidir. İnsan sadece şu an gözlemlediğimiz hayatını yaşayan bir varlık değildir. Yokken var edilmesi, tekrar yokluğu tadıp ardından varlığa çıkması, insanı, sürekli olmakta olan bir varlık olarak tanımlama imkânı vermektedir.

İnsanın geçirdiği her bir aşamanın kendinde bir gerçekliği vardır. Ölüm bu durumda hayat teriminin karşıtı olarak değil, bizzat kendi gerçekliği olan ve tanımlanabilen bir hâl olarak görülmektedir. O zaman şu sorunun sorulması gerekmektedir: İnsandan bahsederken kullandığımız *'ben'* işareti, bütünüyle şu an 'var olan' varlığı mı yoksa bir süreçte 'olmakta olan' varlığı mı göstermektedir? Başka bir ifadeyle, insan 'şu an var olan' varlık mıdır, yoksa 'olmakta olan' bir varlık mıdır? Bu durumda insanın bir *'varlık'*, bir de *'oluş'* hâlinden bahsedilebilir. Oluş hâli, insanın var oluş hâlinin ucunun açık olduğunu ve farklı formlarda var olmaya devam edebileceğini söyler. İnsan eğer olmakta olan bir varlık ise onun için önemli olan ne olacağı ile ilgili sorudur. Fiziksel ölümü, olmakta olan insanın oluşunun bir aşaması olarak gördüğümüzde ölüm pozitif tanıma kavuşacaktır. Yok, eğer insan, zaten 'O' ise ve önünde başka bir aşama yok ise bu durumda, ölüm negatif bir durumu gösterecektir. Bunun en güzel örneği yusufçuk örneği üzerinden verilmektedir.

Yusufçuk, suyun içinde larva olarak doğar, orada büyür, sonra suyun içindeki bitkilere tutunarak su yüzeyine çıkar ve başka bir varlık olarak yoluna devam eder. Su içinde larva olarak bulunduğu bütün süreç onun yusufçuk olarak gerçek varlığını kazanma sürecini, olmakta oluşunu gösteren bir süreçtir. Suyun yüzüne çıktığında, arkada kalan larvalar onun yukarı çıkışını bir kayıp ve ölüm olarak görürler. Ama aslında bu larva hâlinden kurtuluş ve o sürecin sona erişi, gerçek yaşama adım atıştan başka bir şey değildir. Buna göre, yusufçuk zaten var olan değil, olmakta olan bir varlıktı. İnsan da benzer şekilde ne olmakta oluyorsa, gerçek 'ben'liğine doğru giden bir yaratma eyleminin konusudur. Buna göre, ölen bir kimse hâlâ Tanrı'nın yaratma akt'ının bir nesnesi ise bunu oluş hâlinin bir devamı olarak görmenin hiçbir sakıncası yoktur. Bu durumda, fiziksel ölümü olmakta olan bir insanın oluş aşamalarından biri olarak gördüğümüzde, larva örneğinde olduğu gibi, pozitif bir durumla karşılaşırız. İster 'hâl-i hazırda bir varlık' olarak ister 'oluş hâlindeki varlık' olarak alınsın, öyle görünüyor ki insana metafiziksel bir köken sağlanarak diğer varlıklardan türsel bir farklılık bahşedilmiştir. Bu türsel farklılık onda, salt bu fiziksel dünyaya bağlı kalmama, onun ötesinde de şu ya da bu şekilde var olma arzusu yaratmaktadır. Yapısında bu arzu olan insanın, bu arzuya paralel ontolojik bir yapıya, bir kodlanmışlığa sahip olduğunu düşünmek çelişki oluşturmaz.

KAYNAKLAR

Abdurrahmân el-Bedevî, *el-İnsân el-Kâmil fi'l-İslâm*, Kahire 1950.

_____, *ez-Zemân el-Vücûdî*, Dâru's-Sekâfe, Beyrut 1973.

Adler, Mortimer, *Reforming Education*, Macmillan, New York 1988.

Altizer, Thomas & Hamilton, W., *Radical Theology and the Death of God*, USA 1966.

Aristo, *Nicomachean Ethics*, çev. Sir David Ross, O. U. P. London 1963.

Attas, Nakip Muhammed, *The Meaning and Experience of Happiness in Islam*, Malezya, ISTAC 1993.

_____, *Islam and Secularism*, Kuala Lumpur 1978.

_____, *Islam and the Philosophy of Science*, ISTAC, Kuala Lumpur 1989.

_____, *Islam: The Concept of Religion and the Foundation of Ethics and Morality*, Kuala Lumpur 1976.

_____, *On Quiddity and Essence*, ISTAC, Kuala Lumpur 1990.

_____, *The Nature of Man and the Psychology of the Human Soul*, ISTAC, Kuala Lumpur 1990.

Aziz Ahmed, "Sources of Iqbal's Perfect Man", *Studies in Iqbal's Thought and Art*, ed. Saeed Sheikh, Lahore 1972.

Bakıllânî, *et-Temhîd*, nşr. J. McCarthy, Beyrut 1957, s. 56 vd.

Barth, Karl, *The Epistle to the Romans (Der Römerbrief)*, çev. Edwyn Hoskyns, Oxford Univ. Pres, Oxford 1933.

Baumer, Franklin, *Modern European Thought*, New York 1977.

Becker, L., "Foreknowledge and Predestination", *Mind*, New Series, vol. 81, no. 321, Jan., 1972.

Binswanger, Ludwig, "Freud's Conception of Man in the Light of Anthropology", *Meaning-in-the-World. Selected Papers of Ludwig Binswanger*, çev. Jacob Heedleman, New York: Basic Books 1963.

Borst, C. V., (ed.), *The Mind/Body Identiy Theory*, Macmillan, London 1970.

Bresnahan, James F., "Rahner's Ethics: Critical Natural Law in Relation to Contemporary Ethical Methodology", *The Journal of Religion*, 56, 1976.

Buber, Martin, *I and You*, çev. Ronald Gregory Smith, New York 1958.

Budick, Sanford, *Poetry of Civilization: Mythopoeic Displacement in the Verse of Milton, Dryden, Pope and Johnston*, New Haven, Yale University Press, 1974.

Can, Osman, "Kimsiniz? Nesne, yalnızca bir nesne!", *Radikal*, 2, 3 Aralık 2006.

Cobb, John B., "A New Trio Arises in Europe", *New Theology*: 2, ed. M. Marty & D. Peerman, New York 1965.

Cox, Harwey, *The Secular City, Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, New York 1966.

Cum'a, Muhammed Lütfî, *Târîhu Felâsifeti'l-İslâm fi'l-Meşrik ve'l-Mağrib*, Mektebetu'l-İlmiyye, tsz.

Çakmaklıoğlu, Mustafa, "Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (560-638/1165-1240) et-Tedbîrâtü'l-İlâhiyye fi İslâhı Memleketi'l-İnsâniyye," *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 7, 2006.

Davies, Paul, *Tanrı ve Yeni Fizik*, çev. M. Temelli, İm Yayınları, İstanbul ty.

Davis, Stephen T., "Philosophy and life after death: the Questions and Options", ed. Brian Davies, *Philosophy of Religion: A guide and anthology*, Oxford 2000.

_____, "Survival of Death", *A Companion to Philosophy of Religion* ed. P. Quinn & C. Taliaferro, UK 1997.

Durant, Will, *Felsefe Kılavuzu*, İstanbul 1973.

Düzgün, Şaban Ali, "Rasyonalist Düşüncenin Son Dönem Kur'an Yorumuna Etkileri", *II. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vak., Ankara 1996.

_____, *Varlık ve Bilgi: Aydınlanmanın Keşif Araçları*, Beyaz Kule Yay., Ankara 2008.

Edwards, Paul, (ed.), *Immortality*, Prometheus Books, 1997.

_____, *el-İ'tikâdât*, tahk. Şimrân el-İclî, Beyrut 1988.

_____, *İslam'ın Ahlaki İlkeleri (ez-Zeri'a ilâ Mekârimi'ş-Şeri'a)*, çev. A. Keskinsoy, Beşikçi Yayınevi, İstanbul 2003.

Eva de Vitray-Meyerovitch, *Güneşin Şarkısı*, İstanbul, Şule Yay., 2008.

F. E. Peters, *Greek Philosophical Lexicon*, New York 1967.

Fârâbî, *Fusûlu'l-Medenî*, neşr ve çev. D. M. Dunlolp, Cambridge 1961.

Flew, Anthony, "Can a Man Witness His Own Funeral?", *The Hibbert Journal*, c. 54, 1956.

_____, *The Logic of Mortality*, Oxford, Basil Blackwell, 1987.

Gauthier, Leon, *el-Medhal li-Dirâsât el-Felsefe el-İslâmiyye*, çev. Muhammed Yûsuf, Mısır 1945.

Gazâlî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, Kahire 1939.

_____, *Mîzânu'l-Amel*, Beyrut 1986.

_____, *Ma'âricu'l-Kuds fî Medârici Ma'rifeti'n-Nefs*, Beyrut 1978.

Gerson, L. P., *God and Greek Philosophy, Studies in the Early History of Natural Theology*, London and New York 1990.

Griffin, David Ray, *God and Religion in the Postmodern World*, State Univ. of New York Press, 1989.

Gümüşhânevî, A. Z., *Câmiu Usûli'l-Evliyâ*.

_____, *Rûhu'l-'Ârifîn ve Reşâdu't-Tâlibîn*.

Hartt, Julian N., *Theological Method and Imagination*, Seabury Press, New York 1974.

Harvey, Steven, "İbn Bâcce, Bireyin Kendi Kaderini Tayin Hakkı" (Tek Kişilik Felsefe), ed. Charles E. Butterworth, *İslam Düşüncesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi*, İstanbul 1999.

Hick, John, *Death and Eternal Life*, London 1985.

Iqbal, Muhammed, *Câvidnâme*, çev. ve şerh. A. Schimmel, Türkiye İş Bank. Yay., Ankara 1958.

_____, *The Development of Metaphysics in Persia*, London 1908.

Iqbal, Muhammed, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, London 1934.

Irish, Jerry A., "America and the Kingdom of God", *The Journal of Religion*, 56, 1976.

Ishrat Hasan, *Metaphysics of Iqbal*, Lahore 1944.

İbn Haldûn, *Mukaddime*.

İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ravzatu'l-Muhibbîn ve Nuzhetu'l-Muştakîn*, nşr. Seyyid Cümeylî, Beyrut 1987.

İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, Beyrut 1405/1985.

İbn Nefîs, *er-Risâle el-Kâmiliyye fi's-Sîreti'n-Nebeviyye* veya *Kitâbu Fâzıl ibn Nâtık, The Theologus Autodidactus of Ibn Nafis*, ed. Max Mayerhof ve Joseph Schacht, Oxford 1968.

İbn Sînâ, *'Uyûnu'l-Hikme*, nşr. Abdurrahmân Bedevî, Beyrut 1980.

_____, *Kitâbu'n-Necât*, Beyrut 1985.

_____, *Kitâbu'ş-Şifâ*, Kahire 1975.
İbn Tufeyl, "Hayy The Son of Yaqzan", çev. George N. Atiyeh, *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, ed. R. Lerner & M. Mahdi, Kanada 1963.
İkbal, M., *Cavidnâme*.
_____, *Peyâm-ı Meşrık (Şarktan Haber)*, çev. A. N. Tarlan, İstanbul 1963.
_____, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, çev. A. Asrar, İstanbul.
İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul 1339-1341.
J., Komanchak., Collins, M. & Lane, D., ed. *The New Dictionary of Theology*, İrlanda 1988.
Kaplan, Abraham, *The New World of Philosophy*, New York 1961.
Keenan, J. F., "The Concept of the Sanctity of Life and Its Use in Contemporary Bioethical Discussion," *in Sanctity of Life and Human Dignity*, ed., Kurt Bayertz, Boston, MA: Kluwer Academic, 1996.
Kenneth Hamilton, "Homo Religiosus and Historical Faith", *New Theology: 3*, ed. Martin Marty & Dean Peerman, New York 1965.
Khan, Wahiduddin, *Religion and Science*, trans. Farida Khanam, New Delhi: Al-Risale Books.
Khatoon, Jamilah, "Iqbal's Perfect Man", *Studies in Iqbal's Thought and Art*, ed. Saeed Sheikh, Lahore 1972.
Killinger, John, "The Uses of Agnosticism: Secularism in Modern Literature", *New Theology: 3*.
Kindî, *Resâil*, neşr ve çev. Mustafa Çağrıcı, İstanbul 1998.
_____, *Üzüntüden Kurtulmanın Yolları*, neşr. ve çev. Mustafa Çağrıcı, İstanbul 1998.
Koç, Turan, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İstanbul 2005.
Liddell, H.G. ve Scott, R., *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1968.
Löwith, Karl, *Meaning in History*, Univer. of Chicago Press, Chicago 1949.
MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Indiana 1984.
Macit Fahri, *Islamic Occasionalism*, London 1968.
Macquarrie, John, "How Can We Think of God?", *New Theology: 3*, ed. M. Marty & D. Peerman, New York 1965.
Ma'dell, Geffrey, *Mind and Materialism*, Edinburgh 1988.
Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'ân*, İstanbul: Mizan Yay., 2005-2011.
Menninger, Karl, "Nefret Karşısında Sevgi", *Aşkın Anatomisi*, der. A. Krich, çev. M. Harmancı, İstanbul 2002.
Meriç, Cemil, *Sosyalizm ve Sosyoloji Tarihinde J. Proudhon*, Fakülteler Matb., 1969.
Meyerovitch, Eva de Vitray, *Güneşin Şarkısı*, Şule Yay., İstanbul 2008, s. 95.
Montagu, Ashley, *Anthropology and Human Nature*, Porter Sargent, Boston 1957.
Mulert, Hermann, (ed.), *Sendschreiben an Dr. Lücke*, Giessen, 1908.
Murchland, Bernard, "How Do We Speak of God Without Religion", *The Secular City Debate*, ed. Daniel Callahan, New York 1966.
Niebuhr, R., *The Kingdom of God in America*, Harper Torchbook, 1959.
_____, *Faith and History*, New York, Scribner, 1949.
O'connor, J., "Foreknowledge and Predestination Re-examined", *Mind*, New Series, c.84, no. 333, Ocak 1975.
Peterson, M., Hasker, W., Reichenbach B., ed. D. Basinger, *Akıl ve İnanç*, çev. Rahim Acar, Küre Yayınlan, İstanbul 2006.
Philips, D. Z., *Death and Immortality*, London 1970.
Platon, *Phaedo*, 63B-65A.
Pollard, W. G., *Theology and Science at the Frontiers of Knowledge*, Scottish Academic Press, Edinburgh 1987.

Porzig, Walter, *Dil Denen Mucize*, çev. V. Ülkü, Kültür ve Tur. Bak. Yay., Ankara ty.
Price, H. H., "Personal Survival ad the Idea of Another World", ed. John Hick, *Classical and Contemporary Readigns in the Philosophy of Religion*, London 1964.
_____, "Survival and the Idea of 'Another World'", *Proceedings of the Society for Psychical Research*, vol. 50, 1953.
Quinton, Anthony, "The Soul", *Philosophy of Religion*, ed. W. L. Rowe & W. J. Wainwright, USA 1989.
Rad, Gerhard von, *Genesis, a Commentary*, Philedelphia, Westminster Press, 1961.
Royce, James, *Man and His Nature: A Philosophical Psychology*, London, McGraw-Hill Book Com. Inc., 1961.
Russell, Bertrand, "A Free Man's Worship", *The Basic Writings of Bertrand Russell 1903-1959*, Robert Enger ve Lester Dennon, ed. New York, Simon and Schuster, 1961.
Sağlam, Bahaeddin, *Alternatif Tefsir Çalışmaları*, İstanbul 2004.
Salisbury, Edward E., "Materials for the History of the Muhammadan Doctrine of Predestination and Free Will", *Journal of the American Oriental Society*, c. 8, 1866.
Sheikh, Saeed, ed. *Studies in Iqbal's Thought and Art*, Lahore 1972.
Smith, G., "Martin Buber", çev. Mehmet Dağ, *AÜİF Dergisi*, XXVI/287.
Sorokin, Pitirim, "Özgeci Sevgi", *Aşkın Anatomisi*, der. A. Krich, çev. M. Harmancı, İstanbul 2002.
Spinoza, B., *Tractatus Theologico-Politicus*, H. Hanefi'nin bu eserinin Arapça çevirisi *Risâle fi'l-Lâhûta ve's-Siyâse*'ye yazdığı mukaddime, Mısır, ty.
Taylor, A. E., "Immortality", *Problems and Perspectives in the Philosophy of Religion*, ed. George I. Mavrodes and Stuart Hackett, New York 1969.
Thomas, Owen, *Introduction to Theology*, USA 1983.
Tillich, Paul, *Dynamics of Faith*, New York 1958.
_____, *Systematic Theology*, Chicago Univ. Press, 1951.
_____, *Systematic Theology*, Chicago: Chicago Univ. Press, 1951.
_____, *The Interpretation of History*, New York: Scribner, 1936.
_____, *The Protestant Era*, Chicago Univ. Press, 1948.
Tozlu, Necmettin, "Batı'da ve Doğu'da İnsan Anlayışı", *Felsefe Dünyası*, 1998.
Trigg, Roger, "The Metaphysical Self", Philosophy of Religion: An Antology, ed. Charles Taliaferro & P. Griffiths, USA 2003.
Waddams, Herbert, *A New Introduction to Moral Theology*, New York 1965.
West, Charles C., "What It Means to Be Secular", *The Secular City Debate*, ed. Daniel Callahan, New York 1966.
Wisdom, John, *Problems of Mind and Matter*, New York, Cambridge University Press, 2007.
Wolfson, Harry A., "Ibn Khaldūn on Attributes and Predestination", *Speculum*, Vol. 34, No. 4, Oct. 1959.
Yasa, Metin, *Felsefi ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, Ankara 2001.

DİZİN

II. Dünya Savaşı 86

A
a posteriori 189
a priori 186, 189
Abdulkâdir el-Cîlî 100
Abdulkerîm ibn İbrâhîm el-Cîlî 101
adalet 27, 61, 121, 122, 130, 134, 139, 146, 147, 159, 172
Âdem (Hz.) 29, 37, 39, 40, 64, 95, 96, 97, 98, 154; ~'e secde ettirilme 98
adil olanlar 134
Adn cenneti 94
Âhar 29
ahiret 20; ~ günü 15, 199
ahit 39, 40
ahlak: ~ ilkeleri 102, 135; ~ sistemi 168; ~i toplumsal düzeni 89; ~i davranış 125, 139; ~i değer 14, 88, 169; ~i dünya 88; ~i erdemler 130; ~i görecelik 56; ~lılık 169
ailenin düzenlenmesi 168
akabe 13
akıl 143; ~ dünyası 134; ~ve mantık ilkeleri 135
âkibet 13
akrabiyyet makamı 165
akt 74, 98, 122
âlemin yaratılması 131
Allah: ~ için sevme 164; ~ rızası için mücadele verenler 134; ~ sevgisi 132; ~'a teslimiyet akt'ı 142; ~'ın 'kemâl' sıfatların 78; ~'ın âlemle ilişkisi 82; ~'ın ayetleri 71, 143; ~'ın bilgisi 133, 150; ~'ın cemalini görme 142; ~'ın cemalini görmek 159; ~'ın failliği 71; ~'ın Hak ismi 162; ~'ın hür iradesi 76; ~'ın ilmi 70; ~'ın muhabbeti 134; ~'ın mutlak kudreti 76, 80; ~'ın müdahalesi 77; ~'ın mülkü 53; ~'ın yaratıcı iradesi 77; ~'ın yaratma planı 44, 91; ~'ın yaratması 132; ~'ın zikri 138, 144; ~'la birlikte sevme 164; ~-insan ilişkisi 90, 96, 162, 164
Alman idealizmi 102
alzheimer hastalığı 179
amel 117
ameli 139, 146
ananke 152
anestezi 179
anglosakson 102
anima mundi 184
animizm 86, 186, 188, 189, 191
anomali 128
ante res 99
antik dönem 119
antroposentrik 91
Arabistan 42
arzi 136
Aristo 83, 99; ~ felsefesi 184; ~telyen 148, 160; ~telyen felsefe 184; ~telyen tutum 148
aristokrat 109
ashâb-ı kehf 60
ashâbu'l-berâyâ 104
askeri idealizm 102
asli günah 153
aşırılıklar çağı 128
aşk 126, 163
ate 152
ateist 81, 85
ateizm 80, 82, 185
atman 104
atom 77, 176, 177; ~ nazariyesi 77
aydınlanma dönemi 43
Ayer, Alfred 177
ayın ikiye ayrılması 23
ayne'l-yakîn 157
ayniyet 182, 193
azab-ı 'arz 200
azab-ı 'ayn 200
Azer 42

B
Babil 42, 94; ~ kulesi 94; ~ sürgünü 94
bağımlılık 126
bağlılık hâli 126
Barth, K. 48, 87
Basariyye makamı 165
basiret 165
batı: ~ dilleri 104; ~ düşüncesi 175, 212; ~ felsefesinin klasik çalışmaları 175; ~ insanı 153; ~ kültürü 88; ~ medeniyeti 148; ~ tarihi 148; ~lı dinî gelenekler 210; ~lı filozoflar 202
batıni 149
bâtınî 150, 151, 160; ~ faziletler 149
Becker 74
beden: ~ kriteri 193; ~in fonksiyonları 193; ~ in ölümü 198; ~ sel dirilme 193
ben 104, 182, 198, 202; ~'in bilgisi 149; ~liğin bilgisi 133; ~lik 157; ~lik 58, 105, 132, 138, 181, 182; ~lik kaybı 132; ~lik unutkanlığı 136; ~liksizlik 132
benzer: ~ âlem düşüncesi 204; ~ beden 202; ~ beden teorisi 204
Berger 74
Berkeley 176
berzah 197
beşer 27, 28, 35, 91
beşerî varlık düzlemi 80
bilebilen varlık 103
bilgi: ~ felsefesi 54; ~ teorisi 99
bilimin ortaya çıkışı 83, 153
bilimsel süreç 148
bilimsel yaklaşım 83
bilinç: ~ halleri 179; ~dışının psikolojisi 153; ~li sevgi 120
Binswanger, Ludwig 50
birey 172; ~sel otorite 79; ~sel ve toplumsal çatışmalar 153; ~sellik 49, 50, 60, 167, 180, 196
bitkiler âlemi 31
biyolojik: ~ güdül 50; ~ kalıtım 153
Bonhoeffer, Dietrich 86
Bossuet, J-B. 106
botanik dönem 29
Brahma 104
Buber, Martin 87
Budizm 180
Bultmann, Rudolf 86
bütünlük 121, 193

büyü 86
büyük: ~ cihad 144; ~lük taslayanlar 134

C
Camus, Albert 55, 84
canlı 208
Cebr 72
Cebrail 35, 36
cehalet 147
Celâl 119
Cemâl 119
cemalullah 163
Cenab-ı Hakk 17, 139
cennet: ~ ve cehennem 196; ~ler ya da cehennemler 210
cevher düalizmi 180
cihad 173
Cilî 100, 101, 103
Comte 89
contrat social 67
Copernicus, Nicolaus 54
Cox, Harvey 86
cömertlik 130
çağdaş: ~ bilim adamları 202; ~ düşünce 202; ~ teoloji 175; ~ zaman metafiziği 78; ~ zihniyet 87
çocuksuluk 129

D
Darwin, Charles 54
davranışçı 46, 47
davranışçılık 47
Dâvûd el-Kayserî 78
değişkenlik 135
Dehriyye 77
deizm 80, 82
denâ 173
Descartes 58, 181, 187, 211
determinist doktrin 75
determinist tabiat görüşü 76
determinizm 58, 73, 75
devlet 68
devrim ideolojisi 90
devrimci teoloji 111
devrimci teoloji 115
dış dünya 133, 150, 189
diannoia 152
diaspora 112
dik 151
ed-Dîn el-Kayyım 171
ed-dîn el-kayyim 124
din 142, 169; ~ felsefesi 175
dindar toplum 110
dinî: ~ faziletler 160; ~ hakikat 172; ~ hareketler 110; ~ hasletler 130; ~ misyon 109
dinin ritüel ve kurumları 89
dinlerin: ~ reddedilme gerekçesi 80; ~ Tanrı öğretileri 172
dinsel: ~ değerler 88; ~ düşünce 89; ~ pratikler 132
diriliş 197, 203
diyalektik 59
doğal kanun 50
Dostoyevski 96
dört sebep teorisi 76
dua 149, 185
duyu: ~ algıları 190, 206, 208; ~ algısı 187; ~ dışı 190, 209, 212
duyumsal imaj 145
düalist: ~ dünya görüşü 185; ~ teoriler 180
düalite 91
dünyâ 173; ~yı kınama 172, 173
dünyevi 16, 20, 21, 53, 66, 83, 89, 121, 124, 133, 141, 142, 147, 148, 150, 151, 155, 157, 158, 159; ~ otorite 66
düşmanlık edenler 134
düşünce 181

E
ebed 73, 78, 166
ebedî ide 99
Ebû Bekr el-Asam 24
Ebû Leheb 19
Ebû Tâlib el-Mekkî 116
Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî 78
eflatun 211
ego 54, 104, 163
ehadiyyet makamı 165
Eliade, M. 93
emn 22, 155
emperyalizm 66
Emr 27
enaniyet 163
ene 104
Ene'l-Hak 104
enkarnasyon 94
en-nefsu'd-derrâke 201
ens realissimum 99
entelektüel: ~ altyapı 108; ~ egemenlik 64
entropi 32
epifenomenalizm 177
epistemolojik varlık 211
erdem devleti 107
esas varlık 195
Eski: ~ Ahit 96, 100, 109; ~ Doğu 98; ~ ve Yeni Ahit 82
esmâ 92
esoterik 107
estetik endişe 70
Eş'arî 79
ethos 152
etik 66, 131, 169
etiyoloji 90
etiyolojik 45
evlat sevgisi 123
evrenin sırrı 153
evrensel: ~ dinî ilkeler 102; ~ düşünceler 183; ~ ruh 196
evrimleşme 31
ezel 73, 78, 166
ezeliîlik 78

F
fâil-i muhtâr 76
Failiyye Makamı 166
Fârâbî 76, 107, 120, 168
Fâzıl ibn Nâtık 101
fazilet 133
felsefi: ~ faziletler 148, 160; ~ monoteizm 66; ~ özgürlük problemi 147
fenâ 126, 163, 164, 173, 198
fenâ fillah 163
ferdiyet 105
fetişçilik 129
Feuerbach 86
fıtrat 47, 60, 72, 125
fıtratullah 32
fıtrî yapı 72
fikir insanı 107
Filistin 42
filozof 121; ~lar 76, 202, 203, 212
Firavun 19, 53, 60, 199
Fitzgerald 154
fizik âlem 26
fiziksel: ~ ölüm 212; ~ varlık alanı 47, 137

Flew, Antony 183, 192, 194
Fransız devrimi 85
Frenk 68
Freud, Sigmund 51, 54, 55
fuad 136

G
gaflet 114
gaiyyet 122
Galatalılar 112
gam 151
gaybi varlık 26
Gazâlî 75, 76, 116, 130, 148
gazap 119
geç modern teizmi 188
gen ırkçılığı 45
gerçeklik 26, 39, 122, 138, 142, 169, 210
Germen 68
go'el 112
Goethe 100, 102, 103
göç 110
görüngüler âlemi 99
Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâüddîn 161
günah 16, 48, 71, 95, 120, 121, 200

H
haçlı seferleri 68
hadis 149
hadis-i nebevi 144
hafıza 181
hak 125, 138, 163
hakikat 137
hâkimiyet 63
Hakk'ın kabri 163
hakka'l-yakîn 157
Hâlık 163
halife 118
halîfe 25, 27, 81
halk 26, 27, 28, 32, 33, 34, 36, 68, 104; ~ın iradesi 66
Hallâc-ı Mansûr 104
halvet der encümen 164
hamartia 152
Hâris el-Muhâsibî 116
hâsirû enfüsehüm 155
hasret 136, 137, 151, 155, 163
haşyet ve hayranlık 162, 165
hatıra 181
havf 22, 151, 155
hayât-ı tayyibe 137
hayatiyet makamı 163,166
hayvân-ı nâtık 136
hayvanî: ~ dönem 29; ~ nefs 145, 146; ~ nitelikler 144
hayvanlar âlemi 31
Hayy 163
Hayy ibn Yakzân 101
Hegel, F 68
Hegelci-Marx'çı diyalektik 58
Heidegger, Martin 45, 48
helak 110, 112, 174
Helen düşüncesi 202
hemm 151
hemme 151
henoteizm 82
hermetik 184
Hıristiyan 47, 85, 86, 93, 95, 98, 99, 102, 170, 205; ~ Tanrı doktrini 85
Hıristiyanî: ~ anlayış 113; ~ literatür 118
Hıristiyanlık 109, 205
Hick, J. 182
hicr 136
hicret 110
hidayet 158, 159
hikmet 63, 64, 66, 76, 115, 116, 117, 138, 147, 149
Hinduizm 180, 193
Hint: ~ fakirleri 170; ~ felsefesi 104; ~ mistisizmi 104
Hira mağarası 170
Hobbes, Thomas 68
homo religious 93
homoousios 95
hubris 152
hulul 126
husr 155
Huxley 57
hûdâ 143
hûmanist felsefe 153
hûmanizm 99, 100
hûsn 133
hûsran 157

İ
İbrahim (Hz.) 39, 40
İbn Abbâs 196
İbn Arabî 100, 101, 162, 163
İbn Bâcce 107, 168, 171
İbn Haldûn 72
İbn Kayyım 126
İbn Mes'ûd 196
İbn Miskeveyh 31, 120
İbn Nefîs 100, 101
İbn Râvendî 199
İbn Rusd 76, 107
İbn Sînâ 75, 76, 100, 101, 148
İbn Tufeyl 100, 101
İbrahim Peygamber 40
İbrahimi inanç 89
ibtilâ 158
ıcbar 127
idealist 175, 176, 199, 205; ~ doktrinler 178
ideler teorisi 99
iffet 84, 156
ifrat 88, 93, 126
ihlas 149
ihsan 16, 94, 112, 133, 168, 169; ~ makamı 164
ihtiyar 52, 65, 72, 75, 121, 136, 147
ihvânu't-tecrîd 103
ihvânu't-tecrît 100
İhyâ 116
İkâb 13
İkbal, Muhammed 17, 38, 48, 102, 103
ikinci: ~ dirilme 196, 199; ~ geliş 113
ikrah 127
iktidar 102; ~ arzusu 122; ~ erki 109
ilâhî: ~ beyan 14; ~ egemenlik 64, 68; ~ gerçeklik 184; ~ irade 72, 188; ~ krallık 113; ~ kudret 104; ~ mesaj 70; ~ sevgi 131; ~ sıfat 80; ~ teklik 65
ilim sahipleridir 162
ilk: ~ Hıristiyanlar 85; ~ Müslüman düşünürler 77; ~ yaratma 131
illiyyin 199
ilme'l-yakîn 157
İlmiyye makamı 165
imagy ve imaging terimleri 208
imaj 207
İmam Mâturîdî 24, 199
iman 143, 159; ~ ve zikir 156
in rebus 99
inanç ilkeleri 135
İncil geleneği 112
indeterminizm 76
infak 54

infisal 77
inkârcı felsefe 96
insan: ~ düşüncesi 175; ~ fıtratı 125; ~ mahiyeti 46, 47; ~ sorumluluğu 84; ~ tabiatı 46, 58
insan-ı kâmil 100, 167
insanın: ~ ezeli arayışı 153; ~ gayesi 135; ~ iç dünyasının düzenlenmesi 168; ~ iç düşmanları 144; ~ yaratılışı 26; ~ yaratılışı 29
intihar 158
inziva 170
irade 54, 65, 68, 72, 73, 90, 95, 102, 105, 121, 123, 134, 136, 139, 163, 179, 184; ~ hürriyeti 153
iradi 38, 65, 120, 142, 188, 190, 191; ~ eylem 120
irtibatsızlık 136
İsa Mesih 88
İskenderiyeli Arius 95
İslam 142, 143; ~ ahlak sistemi 168; ~ bilginleri 41, 120; ~ düşünce geleneği 95; ~ düşüncesi 99; ~ düşüncesi içinde evrim 31; ~ düşünürleri 119; ~ felsefesi 77; ~ filozofları 76; ~ vahyi 14; ~'da kardeşliğin gerekleri 149; ~'ın beş ana şartı 149
İslamî: ~ dünyevileşme 174; ~ literatür 118
İsrail 113; ~'in Tarihi 113
İsrailoğulları 112
istem 102
istihlâf 81
istihsan 133
istikrarsızlık 135
istismar 122, 140
itidal 135, 140
itmi'nan 156, 159
ittiba 125
ittisal 77

J
jiva 182

K
Kabil 94
kabir azabı 199
kabz 171
kader 69, 70, 71, 73, 78
kadim 148
Kafka, Franz 55
kairos 152
kalbin fiilleri 149
kalıcılık 124
kalp 143
kâme 171
kâmil 101, 102, 103, 162, 170
Kant 58
kartezyen felsefe 175
Kârûn 19
kasd 72, 73
Katalepsi 110
katalitik 110
katarsis 110, 111, 112, 116
katastrof 111, 112
katharsis 115, 152
kaynağı vahiy olan din 142
Kayyûm 124
kelam 69, 77; ~ bilginleri 77; ~ sistemi 76; ~cılar 76, 121, 202
kelime-i tevhid 161
ketebe 'alâ nefsihi'r-rahme 162
kevn ve fesat 77
Kevser 52
kıyametin kopuşu 199
kıymet 124
kimlik 49
Kindî 119, 124
kişi 172
kişisel: ~ ben 182; ~ itaat 125; ~ özdeşlik 182
Kitab-ı Mukaddes 99, 100, 106
klarvoyans 190, 212
klasik: ~ animizm 186; ~ tasavvur 78
kolektif insan aklı 114
Kopernik 54
korelatif 124
korkunun yarattığı yenilgi 153
kozmolojik: ~ mit 54; ~ oluşumlar 119
kozmos 100
kozmosentrizm 61
kölelik 112
kudret 33, 43, 73, 75, 76, 88, 95, 121, 122, 127, 167, 172, 188, 192
Kur'an: ~ ayetleri 19, 69, 71, 96; ~ mesajı 71; ~'daki Mekki sureler 167; ~'ın eğitim modeli 167; ~ın ölüm ve hayat sistematiği 196; ~'ın varlık hiyerarşisi 26; ~ı Kerim 109
kurumsallaşmış toplum 80
Kuşeyrî 116
kutsal kitap 61, 80, 106; ~ monoteizmi 66; ~ların öğretileri 96
kutsal vahiy 35
kült 129
kültür 169; ~ antropologları 46
kültürel ve tarihsel şartlanmışlık 46
kün 63, 103, 124

L
Leviathan 68
leviyatan 95
liberal: ~ teologlar 87; ~ teoloji 47, 86
logos 137
lubb 162
Lukacs 89
lübb 28, 136
Lücke 87

M
ma'rifet 159
ma'ruf 67
madde 177; ~cilik 77; ~-suret teorisi 76
maddi: ~ dünyanın ötesi 205; ~ unsurlar 179, 182
Mahbubiyyet makamı 166
makrokozmos 104
mal sevgisi 123
mantıksal: ~ tahliller 212; ~ tutarlılık 211
Marcel, G. 48
marksist katarsis 111
marksistler 89, 111
Marx 89
maslahat 66
matbû 72
materyalist: ~ aynileştirme 189; ~ felsefe 176; ~ özdeşlik teorisi 176; ~ teoriler 176
Mâturîdî 24, 79, 199, 200, 201
Mâverdî 23
McTaggart, J. 78
mebâdi' 80
Mecusi 47
mekanik: ~ dünya görüşü 184; ~ felsefe 184
mekânist felsefe 185
Mekke 14; ~ toplumu 109
melankoli 128
melek 15, 36, 96, 97
mephistopheles 100, 102
merd-i mü'min 104
merhamet 130, 131, 132
Mesih 88, 112
Mesihçi anlayış 114

Meşşai: ~ âlem modeli 76; ~ ekol 75; ~ felsefe 77; ~ model 76
metafizik 66; ~sel dönem 83; ~sel egemenlik 67; ~sel kavram 87; ~sel varlık 211
metamorfoz 55
metanoya 114
mezkûrâ 91
Mısır 42, 112
mikrokozm 100, 184
Milton 102, 103
Mirac 140
misak 142
misl 202
mitolojide Tanrı 82
mitolojik: ~ düşünce 82, 83; ~ karakter 82; ~ unsur 43, 86; ~ yerel tanrılar 85
mizan 172
modal bağ 75
modern: ~ anlayış 148; ~ Batı'ya ait anlayışlar 160; ~ bilgi 87; ~ bilim 83; ~ dönem 128, 181; ~ düşünce dönemi 54; ~ felsefe 59; ~ materyalizm 188; ~ öncesi 188
modus ponens 74
monizm 120
monoteizm 64, 65, 68, 82
mortalizm 184
Muatıla 77
muhabbet 121, 123
muhabbetullah 133, 150
muhafazakâr toplumsal düzen 83
muhasebe 133, 149
Muhammed (Hz.) 18
muhsin 133
muhsinler 168
murakabe 149; ~ makamı 167
Mûsâ ibn Meymûn 108
Musebbibu'l-esbâb 77
mushaf 18
Mutezile 77
mutlak: ~ irade 102; ~ ruh 68; ~ varlık 59
mutluluk 141
mutmain 156
muttakiler 168
mü'min 17, 104, 123, 130, 132, 161, 164, 168, 172
Mücâhid 197
mülkiyet makamı 166
münker 67
münzevilik 107
mürakabe 133
Müslüman filozof 76, 203

N
Nafile: ~ amel 166; ~ ibadetler 166
narsizm 128
naturalistik: ~ ateizm 187; ~ teizm 187
Naturalizm 77
nazar 165
nedensel faktör 152
nefs 34, 35, 132, 133, 137, 143, 150, 157, 195; ~'in bilgisi 149; ~in suç ve günahlardan arındırılması 152; ~in tesviyesi 35; ~in yapısındaki kararsızlık 145; ~in yetenekleri 144
nefs-i emmâre 34, 145
nefs-i hayvânî 138, 145
nefs-i levvame 145
nefs-i mardiyye 34
nefs-i mutmainne 138, 144
nefs-i mülhime 34
nefs-i nâtıka 138, 145
nefs-i râdiye 34
Nemrud 42
neoplatonik Rönesans felsefeleri 184
nesnelci yaklaşım 93
nesnel-öznel dikotomisi 143
Newton 185
Niebuhr, Richard 88
Nietzsche 68
nihilist postmodernizm 56
Nirvana 196
nispi determinizm 76
niyet 180
nous 137
nusuk 16
nübüvvet 21
nühâ 136

O
O'connor, John 75
objektif 50, 55, 56, 57, 60, 91, 92, 115, 143, 169
ontoloji 67
ontolojik: ~ düalizm 187; ~ egemenlik 64,65; ~ hâkimiyet 63
onur kavramı 59
Orta Çağ 78, 148
Orwell, George 57
otonomi 122, 188
otorite 19, 63, 65, 67, 72, 115
ölüm: ~ korkusu 127; ~den sonra hayat 191, 193, 205; ~sözlük 194, 205, 206
örnek toplum modeli 14
öz edim 89
özdeşlik 176, 180, 182, 193, 194, 198; ~ teorisi 176, 180

P
pagan: ~ tanrıları 85; ~ Yunan geleneği 205
panenteizm 184
panteizm 82
paranormal tecrübeler 189
parapsikoloji 190
Parousia 113
Pavlus 112
Pers 113
Petersen, Erik 66
Peygamber (Hz.) 14, 21, 23, 24, 47, 144, 149, 170, 171
peygamber 20, 21, 22, 34, 113; ~ler 22, 23, 39, 41, 53, 109; ~lere iman 15; ~lerin mesajı 39
Philo 46
Pisagorcular 100
Platon 99, 107
Platoncu bilgi teorisi 99
Platonik anlayış 99
politeizm 82
postmodern: ~ animizm 181, 186, 188, 189; ~ naturalistik teizm 187; ~yaklaşım 186
pozitif bilim 89
pozitivist: ~ dünya görüşü 89; ~ düşünce 89
pozitivizm 83
praxis 114
prefrontal lobotomy 178
Price, H. H. 206
proletarya 89
Proudhon Joseph, Pierre 85
psikanalistler 54
psiko-fiziksel dirilme 210
psiko-kinesis 190
psikosomatik: ~ araştırmalar 190; ~ durum 190
putperest toplumlar 148

Q
Quinton 181

R
Rab ismi 31

Rad von, Gerhard 97
Râğıb el-İsfahânî 37, 126, 127, 199
Râğıb İsfahânî 37
Rahmân 32, 53, 64, 127, 134
rahmet 120, 130, 133, 154, 162, 168
Rahner, K. 93
rap toplumu 23
rasyonalite 140
rasyonel 61, 65, 66, 126, 132, 133, 135, 137, 138, 139, 143, 144, 145, 146, 149, 157, 182; ~ akıl yürütme 146; ~ benlik 132, 137, 138, 157
reaksiyoner düşünce 80
realist 89, 175, 199, 205
reenkarnasyon 194, 195; ~ görüşü 180
reformasyon dönemi 88
replika 202
Reşîd, Hârûn-ı 108
rıza 130
romantizm 128
Rousseau, J. J. 67
Royce 183
rönesans 88
rönesans animizmi 185
ruh 143, 177, 180, 195; ~ ve beden 180; ~-beden ayrılığı 202; ~-beden birliği argümanı 179; ~-beden birlikteliği 183; ~-beden düalitesi 181; ~-beden ilişkisi 176; ~-beden ilişkisi 181; ~un ölümsüzlüğü 179, 205, 206; ~un üflenmesi 28, 36
ruhanî varlık 37
ruhsal dirilme 198
ruhsallık 27, 51, 182
Rûhu'l-kuds 35, 36
Russell, B. 55, 56, 57, 177, 183, 195
rü'yet 165
rü'yetullah 210
rüya 209
rüya âlemi 206, 210

S
saadet 131, 138, 141, 158
sabır 130, 133, 150
sabredenler 134
sadr 162, 165
saf kudret 95
sahih vahiy 159
sahte bilinçlenme 111, 112
salih amel 16, 127, 134, 144, 155, 197; ~ işleyenler 134
sâlik 162
sarp yokuşa tırmanmak 168
Sartre, J. P. 48, 55, 96
Schümmel, A. 104
Schleiermacher, Friedrich 87
Schopenhauer 102
saçma 96, 121, 136, 147
sefalet 18, 90, 131, 141, 151, 153, 155, 158
sekîne 138, 144
sekülarizasyon 148, 153; ~ süreci 148
sekûler 90, 93, 137, 147, 153, 169; ~ medeniyet 90; ~ varlık 90
sekülerizm 93
sekülerleşme 83; ~ süreci 84
semavî dinlerin doktrini 180
sevgi 130; ~nin hedefi 123; ~nin istismarı 140; ~nin kaynağı 131; ~nin nesnesi 123; ~nin ontolojisi 119
sevvâ 33
sezgisel 143, 144, 189
sıbğatullah 32
sıdk 149, 156
sicîn 199
solipsist 210
Solovyev, Viladimir 120
soma pneumatikon 202
somatisizm 183
son peygamber 24
Sorokin, P. 127
sosyal: ~ dayanışma 54; ~ doku 67; ~ etik 131; ~ kontrat 67; ~ teoloji 80, 81, 82, 102, 110; ~ yapılanma 67
soyutluk sultanları 100, 103
sparagnos 158
spirit 143
spiritüel eylemler 183
statükoculuk 114
stigmata 190
sufî gelenek 172
Supernaturalizm 186
Suriye 42
sübjektif 91, 92; ~ değer 92
Sühreverdî 100
sünnetullah 32
Sysiphus 137, 154
şekâ 154
şekavet 150, 151
şevk 130, 163, 164
şeytan 102
şikvah 154, 155
şirk-i esbâb 77
şuhûd-i tevhidî 167
şükûr 130, 133, 150

T
tabiatüstü teizm 187
tabiî düzen 117
Tabiiyyun 77
Takdim-te'hir kuralı 24
takdir 33, 38, 64, 77, 98, 104, 166, 188
takva 130, 132, 133, 156, 164, 168
tâlip 162
Tanrı: ~ algısı 87; ~ bilinci 81; ~ fikri 85, 90, 99, 186, 188; ~ tasavvuru 92; ~ ve insan tipolojisi 82; ~'nın bilgisi 133, 150; ~'nın çocukları 118; ~'nın egemenliği 65; ~'nın Günü 113; ~'nın inayeti 88; ~'nın iradesi 65, 81; ~'nın kelamı 81; ~'nın Krallığı 94, 112; ~'nın mutlak otoritesi 79; ~'nın müdahaleleri 113; ~'nın neliği 82; ~'nın ölümü 87, 88, 90; ~'nın reddi 186; ~'nın sonu 87; ~'nın vahyi 79, 87; ~'nın varlığı 84; ~'nın yaratma aktı 213; ~'nın yaratması 73; ~'ya duyulan ihtiyaç 89; ~sal değer 51,90
tarihsel: ~ sorun 45; ~lik 19
tayyib 14
teemmül 132, 133, 150
tefekkür 132, 133, 139, 146, 150
tefrit 88, 128
teist filozoflar 83
teizm 82, 187
tekâmül modeli 31
tekâsür 52
Tekvin 94
telekinesis 212
teleoloji 90
telepati 190, 212
temel: ~ algı formu 187; ~ değer 67
teoloji geleneği 78
teolojik: ~ antropoloji 212; ~ antropolojiler 175; ~ değer 45; ~ düşünce 91; ~ liberalizm 87; ~ roman 102; ~ söylem 88
teolojinin konusu 79
teosentrik 91
Terah 42
teslimiyet 65, 93, 142, 155, 156
Tesviye 28, 32, 33, 35
tevazu 130

tevekkûl 133, 150
tevhid 64, 68, 120, 122, 133, 136, 137, 150, 173
Tevrat 94
tezekkür 132
Theology 79
Tillich, Paul Tillich 57, 86, 87
toplumsal: ~ anomi 174; ~ bütünleştirici 120; ~ dayanışma 54; ~ felç 114; ~ hiyerarşi 109; ~ ilişkiler 125; ~ kelam 80; ~ yapı 15, 60
toplumsallık 167
toplumun düzenlenmesi 168
total kimlik 50
totemcilik 129
tövbe 130, 134
trajedi 131, 151, 152, 153, 158
transhâlleri 114
tuma'nînneh 156
tümdengelim 156
tümdengelimsel yöntem 211
tümel değerler 123
tümevarım 156

U
uhrevi 141
uhrevi âlem 142
ukbâ 13
uluhiyet 138, 144
Upanişadlar 104
Urfa 42
usr 21, 151
übermensch 102
ülfet unsuru 120
Ümmu'l-Kurâ 14
ümran 173
ünis 130
üst değer 123
üst doktrin 66
üst insan 100, 102
üstün insan 103

V
vahiy 34, 81
varlığın: ~ ontolojisi 119; ~ ölçüsü 78
varlık ilkeleri 135
varlıkbilim 54
varoluşçuluk 48, 55, 80, 81, 85
varoluşsal: ~ kaygı 70
varoluşsal psikoloji 50
Vehhâb 47
vesâ'il 80
vicdan 17, 139
Voltaire 84
vücud 134
Wisdom, J. 181

Y
yabancılaşma 67
Yahova 94
Yahudi 47, 86, 94, 98, 112, 113
Yahudilik 93, 94, 95
yakin 137, 156
yakîn 137, 157, 159
yakîn dereceleri 137
yaratabilen varlık 103
yaratılış evreleri 26
yaşam 208
yed 19
Yeni: ~ Ahit 86; ~ Çağ 112
yeniden dirilme 194, 197, 200
yeryüzünde bozgunculuk yapanlar 134
yetkin 101, 102
yevmu'l-hasret 155
Yunan 61, 89, 100, 113, 143, 149, 152, 153, 158, 205; ~ antropolojisi 61; ~ draması 152; ~ felsefesi 100; ~ filozofları 89
Yusuf ve Süleyman peygamberler 53

Z
zahirî 149, 150, 151, 160, 166
zalim 134
Zât-ı ilâhî 105
zemmu'd-dünyâ 172, 173
Zeus 83
zillet 43
zühd 130
Zülkarneyn 19

OTTO
KÂSEDEKİLER

Abdullah Draz
Kur'an'a Giriş
Adil Çiftçi
Sosyolojiye Giriş
Ahmed Hatiboğlu
Türk Müsıktsi Solfej Metodu
Ahmet Akbulut
Sahabe Dönemi İktidar Kavgası
Bünyamin Erul
Siret Tetkikleri
Hadis Tetkikleri -Eleştirel Bir Yaklaşım-
Ebû Gudde
İslam Alimlerinin Gözüyle Zamanın Kıymeti
(çev. Enbiya Yıldırım)
Enbiya Yıldırım
Sahih Hadis Bulunmayan Konular
Hadis Problmeleri
Hadiste Metin Tenkidi
Ethem Cebecioğlu
Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü
Fazlur Rahman
İslam Felsefesi ve Problemleri
(çev. M. A. Az, Ömer Yıldırım)
Fuad Sezgin
Buhârî'nin Kaynakları
Hasan Hanefi
Gelenek ve Yenilenme
(çev. M. Emin Maşalı)
Hasan Özalp
Tanrı ve Tasarım
Hayri Kırbaşoğlu
Ahir Zaman İlmihali
Alternatif Hadis Metodolojisi
Destursuz Çağa Girenler
Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları
Eskimez Yeni
İslam'ın Kurucu Metni
İslami İlimlerde Metot Sorunu
Namazların Birleştirilmesi
Üçüncü Yol Mukaddimesi
Hidayet Şefkatli Tuksal
Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri
Hüseyin Hansu
Mutezile ve Hadis
İbrahim Aslan
Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu
İhsan Çapcıoğlu
Modernleşen Türkiye'de Din ve Toplum
İlhami Güler
İlhamiyyât, Dinî-Teolojik Aforizmalar
İlhamiyyât 2, Dinî-Teolojik Aforizmalar
Kur'an, Tasavvuf ve Seküler Dünyanın Yorumu
İmam Suyûtî
Sünnetin İslam'daki Yeri
(çev. Enbiya Yıldırım)
Mahmut Demir
Hadis ve İdeoloji
Mahmut Aydın
Hz. İsa'ya Ne Oldu?
Mehmed Said Hatiboğlu
Hadis Tedkikleri
Hilafetin Kureyşliliği
Hz. Peygamber ve Kur'an Dışı Vahiy
İslam'ın Aktüel Değeri Üzerine 1-2
Kültürel Mirasımızı Tenkid Zarureti
İslami Tenkid Zihniyeti
Siyasi İctimai Hâdiselerle Hadis Münasebetleri
Mehmet Görmez
Gazâlî'de Sünnet Hadis ve Yorumu
Hadis İlminin Temel Meseleleri
Kalb n Erbaini
Metodoloji Sorunu
Mehmet Emin Özafşar
Hadis ve Kültür Yazıları
Hadisi Yeniden Düşünmek
İdeolojik Hadisçiliğin Arkaplanı
Oryantalist Yaklaşımla İtirazlar
Mehmet Emin Maşalı
Kur'an'ın Metin Yapısı
Mehmet Akif Koç, İsmail Albayrak
Tefsire Akademik Yaklaşımlar 1-2
Musa Carullah
İslam Şeriatının Esasları
(Yay. Haz. Hatice K. Görmez)
Hatun (Yay. Haz. Mehmet Görmez)
Muammer Bayraktutar
İmam Şâfi'înin Hadis Yorum Metodu
Muhammed Abdürreşid Numani
İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin Hadis İlmindeki Yeri (çev. Enbiya Yıldırım)
M. Ali Kirman, İ. Çapcıoğlu (Yay. Haz.)
Sekülerleşme
M. Yusuf Güraya
Sünnetin Neliğ Sorunu
(çev. M. Emin Özafşar)
Nasr Hâmid Ebû Zeyd
İlahi Hitabın Tabiatı
(çev. M. Emin Maşalı)
Necdet Subaşı
Yaz Dediler Âmî
Türk Aydınının D n Anlayışı
Gerisi Hikâye
Nesim Doru-K. Gökdağ-Y. Kaplan
Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi
Nevzat Tartı
Muhtasar Hadis İlimleri ve Usûlü
Ömer Bozkurt
Yaşayan Felsefe
Ömer Özsoy
Kur'an ve Tarihsellik Yazıları
Ömer Müftüoğlu
Beş Vakit Kılamı yorum Diye Bıraktım
Bugünün Müslümanının Kur'an'la İletişimi
Kur'an'ın Sesleri
Sönmez Kutlu
Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri
İmam Mâturidî ve Maturidilik
Şaban Ali Düzgün
Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan
Allah, Tabiat ve Tarih Teolojide Yöntem Sorunu ve Teolojinin Meta-Paradigmatik Temelleri
Veysel Kaya
İbn Sînâ'nın Kelama Etkis
Yusuf Suiçmez
Sahabe ve Tabiin Sözlerinin Hz. Peygamber'e N spet
Zerkeşî
Hz. Âişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler
(yay. haz.) Bünyamin Erul